

Über die Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift „Adversus Arium et Sabellium“.

Von

D. K. Holl,

a.o. Prof. der Kirchengeschichte in Tübingen.

Aus dem Cod. vat. 1907 ¹ sind von A. Mai zwei Schriften des Gregor von Nyssa hervorgezogen worden, die er in der Appendix des achten Bandes der Scr. vet. nov. coll. p. 1—25 und noch einmal in der Nov. patr. bibl. T. IV, p. 1—39 edierte: ein „Sermo adversus Arium et Sabellium“ und ein „Sermo adversus Macedonianos“. Beide Stücke sind in die Mignesche Sammlung (P. G. 45, 1281—1333) ² übergegangen und haben seither als echtes gregorianisches Gut gegolten, allerdings ohne daß sie jemand gründlich untersucht hätte. Hinsichtlich des zweiten Traktats erscheint das Zutrauen, mit dem man den in der Handschrift überlieferten Verfasseramen akzeptierte, auch bei genauerer Prüfung als berechtigt. Der Inhalt der Ausführungen im „Sermo adversus Macedonianos“ weist überall unverkennbare Berührungen mit den gesicherten Schriften Gregors von Nyssa auf. Aber anders steht es mit dem „Sermo adversus Arium et Sabellium“. Hier erheben sich gegen die Annahme von Gregors Autorschaft die schwersten Bedenken. Ihre Dar-

1) Mai gibt in der Nova patr. bibl. die Nummer 1906 an, während er Scr. vet. nov. coll. 1907 gesagt hatte. Wie ich mich selbst in Rom überzeugen konnte, ist 1907 die richtige Signatur.

2) Nach Migne werde ich im folgenden zitieren.

legung gibt mir zugleich erwünschte Gelegenheit, die Studien, die ich eben zur Geschichte der Trinitätslehre veröffentlicht habe (Amphilochius von Ikonium, 1904, S. 116 ff.), nach einer wichtigen Seite hin zu ergänzen.

Mancherlei in der zur Frage gestellten Schrift kann bei flüchtiger Lektüre den Eindruck hervorrufen, daß man ein echtes Werk Gregors vor sich hätte. An Gregor erinnert die Behandlung der zwischen Arianern und Orthodoxen strittigen Bibelstellen, vor allem die Auslegung von 1 Kor. 15, 24 ff., die mit Gregors Schrift „In illud tunc ipse filius subicietur“ (M. 44, 1304 ff.) in ihrem Grundgedanken sich sehr nahe berührt, dazu der Gebrauch gewisser, auch von dem Nyssener gerne verwendeter theologischer Ausdrücke und Bilder, wie *θεοῦ δύναμις καὶ σοφία* für Christus (M. 45, 1284 B und C, 1293 C, vgl. über Gregor von Nyssa meinen Amphilochius, S. 209 f.) und die Vergleichung des Verhältnisses von Vater und Sohn mit *ἥλιος* und *ἀκτίς*, *λίχνος* und *φῶς* (1285 B, vgl. a. a. O. S. 226). Allein ein entscheidender Beweis für die Abfassung des Traktats durch Gregor ergibt sich von hier aus nicht. Es ist zwar kein Wert darauf zu legen, daß unser Autor die Apokatastasislehre, der er sich bei der Deutung von 1 Kor. 15, 24 ff. so entschieden nähert (1292 B ff.; vgl. 1300 C), an einer anderen Stelle wieder zu verleugnen scheint: 1289 C *οἱ μὴ ὑπακούοντες δίκην τίσουσι . . . ὄλεθρον αἰώνιον*. Denn so hätte auch Gregor von Nyssa zur Not sich ausdrücken können, obgleich er die endliche Wiederbringung aller ohne Rückhalt vertritt (vgl. a. a. O. S. 207 ff.). Wohl aber ist zu betonen, daß das Angeführte nichts für Gregor Spezifisches ist. Die origenistische Spekulation hatte in seiner Zeit auch außer ihm mehr als einen Freund, die altnicänischen Lieblingsausdrücke und Vergleichen behaupteten bei den Orthodoxen trotz der Hypostasenlehre noch ihren Platz, und vollends über die Art, wie man die von den Arianern ins Feld geführten Bibelstellen zu interpretieren habe, hatte sich eine weitgehende Übereinstimmung unter den Nicänern gebildet.

Dagegen fällt gleich in den ersten Worten der Schrift etwas auf, was die Autorschaft Gregors sofort ausschließt.

Unser Verfasser bezeichnet im Eingang die Arianer, die er bekämpfen will, als *οἱ κατὰ Ἄρειον καὶ Ἀχιλλίον* (1281B)^(A) und der hier neben Arius Aufgeführte wird an einer späteren Stelle noch einmal besonders hervorgehoben (1293B *ἴσθι μοι καὶ σὺ Ἀρειομανίτην Ἀχιλλίον*). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der in unserer Schrift *Ἀχιλλίος* Genannte identisch ist mit jenem *Ἀχιλλᾶς*, der in den Anfängen des arianischen Streites eine gewisse Rolle spielte: *Ἀχιλλίος* verhält sich zu *Ἀχιλλᾶς* wie *Ἀσκληπιὸς* zu *Ἀσκληπῆς*. Achilles wird neben Arius von Alexander von Alexandrien in seinem Schreiben an Alexander von Konstantinopel als Urheber der Häresie bezeichnet (Theod. h. e. I, 3; M. 82, 889A *Ἄρειος γοῦν καὶ Ἀχιλλᾶς, συναμοσίαν ἔναγχος ποιησάμενοι*, vgl. ib. 901A), deshalb auch an erster Stelle nach Arius unter den Exkommunizierten aufgeführt (Theod. h. e. I, 3; M. 82, 909B¹; vgl. das Rundschreiben Alexanders Socr. h. e. I, 6; M. 67, 45A). Damit stimmt überein, daß er in dem Schreiben, das Arius von Nikomedien aus an Alexander richtete, als einer der ersten Mitunterzeichner auftritt (Epiph. Pan. 69, 8; ed. Dind. III, 151, 9). Eine gewisse Bedeutung muß Achilles somit gehabt haben. Aber sein Name ist bald verschwunden. Vollends seitdem der Arianismus literarische Vertreter wie Eunomius erhielt, hat niemand mehr an ihn gedacht. Keiner von den vielen späteren Bestreitern des Arianismus hat ihn erwähnt. Am allerwenigsten hatten die Kappadozier dazu Anlaß. Ihnen saß Eunomius auf den Fersen. Von der Existenz des kleinen Achilles haben sie nichts gewußt², und wenn sie seinen Namen gekannt hätten, so bedeutete er für sie neben (Arius

1) Die Frage, wie es kommt, daß Achilles an dieser Stelle unter den Diakonen erscheint, während er Epiph. 69, 8 Presbyter heißt, kann hier auf sich beruhen.

2) Für Gregor von Nyssa speziell läßt sich mit annähernder Sicherheit beweisen, daß er nicht einmal den Namen des Achilles gekannt hat. Denn c. Eun. XI; M. 45, 880A zählt er die „Heiligen“ der Arianer so vollständig, wie er konnte, auf. Da gibt er die Reihe: *Μανυχαῖον, Νικόλαον, Ἀκόλουθον, Ἰέτιον, Ἄρειον*. Anstatt *Ἀκόλουθον* ist sicher *Κολλοῦθον* (vgl. Theod. I, 3; M. 82, 889A) zu lesen. Achilles fehlt selbst hier.

und) Eunomius lediglich nichts. Der Mann, der es für nötig hielt, neben Arius auch den Achillius zu bestreiten, muß dem Ursprung des arianischen Streites zeitlich und örtlich näher gestanden haben, als Gregor von Nyssa. Das bestätigt sich auch noch an weiteren Beobachtungen. Unser Autor sagt über den Erfolg der Wirksamkeit des Arius und Achillius: πολλοὺς τῆ ἐαυτῶν ἐφείλκυσαν πλάνῃ (1281 A). So hätte keiner der Kappadozier sich ausdrücken können. Für sie war die große Verbreitung des Arianismus eine längst gegebene Tatsache. Besonders auszusprechen, daß Arius und Achillius viele verführt hätten, wäre für sie dasselbe gewesen, wie etwa behaupten, daß die Perser gefährliche Feinde des römischen Reiches seien. Auf örtliche Nähe deuten die Schmeichelnamen hin, die der Autor für die Arianer verwendet. Er spricht 1289 A von Ἀρειοπλανεῖς, nennt 1293 B Achillius einen Ἀρειομανίτης. Das sind die Ausdrücke, die Athanasius mit Vorliebe den Arianern an den Kopf warf. Außerhalb Alexandriens werden sie, so viel ich sehe, kaum gebraucht. Bei Gregor von Nyssa kommen sie, wenn mir nichts entgangen ist, niemals vor. Endlich bemerke man auch, daß unser Verfasser seine Schrift an solche Leute adressiert, die, durch den Streit ängstlich gemacht, überhaupt nicht mehr wagen, eine bestimmte dogmatische Stellung in der christologischen Frage einzunehmen (1281 A/B αὐτὴν ἀποφεύγειν τῆς ἀληθείας ὁδὸν, οἰόμενος μὴ δεῖν περὶ Θεοῦ λόγον προχειρίζεσθαι). In der Zeit, in der Gregor von Nyssa schriftstellerte, gab es wohl Leute, die hinsichtlich der Gottheit des heiligen Geistes in ähnlicher Weise einer Entscheidung auswichen; in betreff des Sohnes waren die Parteiverhältnisse nur allzusehr entwickelt. Man konnte bloß noch entweder Homousianer (oder Homoiusianer) oder Anomöer sein.

Ein zweiter Punkt, der unseren Autor deutlich von Gregor von Nyssa unterscheidet, ist seine Trinitätslehre. Der Verfasser unserer Schrift steht zwar prinzipiell auf demselben Boden wie die Kappadozier. Er vertritt das *ὁμοούσιος* nur so, daß er gleichzeitig die verschiedenen *πρόσωπα* als *ὑποστάσεις* voneinander unterscheidet, vgl. 1293 A μὴ ἀν-

αιρεῖν τὴν ὑπόστασιν τοῦ υἱοῦ· Ἐν γὰρ εἰσι τὴν οὐσίαν, ἔν τὸ ἀξίωμα, ἔν εἰσι τὴν γνώμην, ἔν εἰσι τὴν φρόνησιν, οὐχ ἔν δὲ τὴν ὑπόστασιν, 1297 D ἔν ὄντες . . . μόνῃ ὑποστάσει καὶ προσηγορίᾳ θάτερος θατέρου διενήροχεν. Aber innerhalb dieses Gemeinsamen macht sich bei ihm das Alt-nicänische weit mehr geltend, als bei den Kappadoziern. Obwohl er οὐσία und ὑπόστασις gegeneinander abgrenzt, hängt er doch noch an der alten Anschauung, daß die οὐσία der Gottheit mit der Hypostase des Vaters zusammenfalle. Daher kann er Ausdrücke gebrauchen wie die 1289 A ἀλλότριον τῆς πατρικῆς οὐσίας γεγονέναι τὸν υἱόν, 1296 B ἰδίαν ὑπόστασιν ἐπιγράφων τῷ λόγῳ ἐκ πατρικῆς οὐσίας ὑφυστάσαν, oder kann er das Ineinandersein von Vater und Sohn so formulieren: der Sohn hatte den Vater in sich (1300 C ὁ ἐν ἑαυτῷ ἔχων τὸν πατέρα). Ähnliche Wendungen finden sich auch bei den Kappadoziern; πατρικὴ θεότης kommt noch bei Basilius nicht selten vor (vgl. meinen Amphilochius S. 145 und S. 148 ff.). Aber es ist doch ein Unterschied, ob man von πατρικὴ θεότης oder von πατρικὴ οὐσία spricht, trotzdem es sachlich auf dasselbe hinauskommt. Den letzteren Ausdruck haben die Kappadozier nie gebraucht. Und mit gutem Grund. Die Inkonsequenz, die die Vorstellung einer πατρικὴ θεότης von ihrem Standpunkt aus bedeutete, war bei dieser Formulierung zu handgreiflich: ist die οὐσία das κοινὸν der drei ὑποστάσεις, wie kann sie dann einer der drei als ihr spezifisches Eigentum zugewiesen werden? Harmlos, wie das unser Verfasser tut, konnte nur jemand von πατρικὴ οὐσία reden, der mehr als die Kappadozier an dem originalen Sinn des Nicänum (τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς) festhielt und bei dem trotz der Unterscheidung von οὐσία und ὑπόστασις doch die alt-nicänischen Ideen das Übergewicht behaupteten.

Drittens hebt sich, was den allgemeinen theologischen Standpunkt betrifft, der Origenismus unseres Autors von demjenigen Gregors von Nyssa deutlich ab. Unser Theologe ist ein noch treuerer Anhänger des Origenes als der Nyssener. Man nehme, wie er sich 1284 C—1285 A über Offenbarung und heilige Schrift äußert. Auch Gregor von Nyssa faßt

den Kanon als einen pneumatischen Organismus; er verteidigt das Recht der allegorischen Exegese und macht von ihr einen sehr weit ausgedehnten Gebrauch (vgl. Amphilo-
 chius S. 259). Aber er hätte nie einen Satz schreiben können, wie den, mit dem unser Verfasser seine Ausein-
 setzung schließt (1285 A): *ὡσπερ γὰρ θεὸς σώματι περι-
 γραπτὸς ἡμῖν διὰ τὰς ὕψεις, οὕτως καὶ ὁ λόγος μικρότερος
 ἢ κατὰ θεὸν κελήνεται διὰ τὰς ἀκοάς*. Hier kommt — trotz
 der Anerkennung des *δμοούσιος* — noch deutlich die orige-
 nistische Anschauung zum Vorschein, daß die geschicht-
 liche Offenbarung in Christus und vollends der Niederschlag,
 den sie im Kanon gefunden hat, nicht die absolute Gottes-
 erkenntnis bietet, sondern nur erst eine menschlichem Ver-
 ständnis angepaßte. Den stärkeren Einfluß des origenisti-
 schen Geistes spürt man bei unserem Verfasser auch an der
 Art, wie er die theologischen Probleme in die Tiefe verfolgt.
 Der Passus 1297 Bff. gibt dafür eine Probe. Von dem Re-
 sultat: *δεῖ γὰρ εἶναι τέλειον ἐκ τοῦ τελείου πατρὸς τὸν υἱὸν*
 läßt er sich zu der Frage weitertreiben, wie für einen *τέ-
 λειος υἱὸς* noch Raum bleibe, wenn doch der Vater alles
 erfülle; und von da wieder zu der Frage, wie denn, wenn
 Vater und Sohn miteinander alles erfüllen, eine *ἀντικειμένη
 δύναμις* neben ihnen in der Welt existieren könne. Man
 sieht: für unseren Autor ist ein dogmatischer Satz erst dann
 wirklich gesichert, wenn er ihn am absoluten metaphysischen
 Standpunkt erprobt hat. Bei Gregor von Nyssa ist das Be-
 dürfnis, die Spekulation auch als kritische Norm zu ver-
 wenden, nicht ganz im gleichen Maße vorhanden. Zwar
 läßt auch er sich, namentlich in der Schrift über das Hexaë-
 meron, sehr tief auf metaphysische Fragen ein. Aber man
 darf doch bezweifeln, ob er fähig gewesen wäre, gerade das
 Gottesproblem auf die nackte philosophische Form der raum-
 erfüllenden Substanz zurückzuführen; und noch mehr, ob er
 das Nebeneinandersein von Vater und Sohn im Raum mit
 so bedenklichen Vergleichen wie unser Verfasser (1297 Cf.)
 begreiflich gemacht hätte. — Falscher wird der Abstand
 zwischen beiden an der Art, wie sie sich über den geschicht-
 lichen Christus und speziell über die Menschheit Christi aus-

sprechen. Unser Theologe gebraucht ausschliesslich Formeln, die die Menschheit als blofse Hülle für die Gottheit erscheinen lassen, vgl. 1284: τὸ ἀνύποιστον καὶ ἀπερίληπτον μέγεθος αὐτοῦ συμμετρῆι ταῖς τῶν ἀνθρώπων ὕψει καὶ θεός ὢν ἄνθρωπος πέφηνε· ἐκένωσε γὰρ ἑαυτὸν μορφῆν δούλου λαβὼν, ἵνα δυνηθῶμεν οἱ ἄνθρωποι θεάσασθαι θεόν, 1296 C: ἐμόρφωσεν αὐτὸν ἀνθρωπίνως ὁ πατήρ, σαρκὶ αὐτὸν περιγράψας, ἵνα ἀνθρωπίναις ὕψειν ἐφανίσῃ υἱόν. Gregor von Nyssa, der in heifsem Doppelkampf gegen Eunomius und Apollinaris stand, hat nicht umhin gekonnt, dem „ἄνθρωπος“ reellere Bedeutung zu geben und ihn selbständiger neben die Gottheit zu stellen (Amphilochius S. 221 ff.).

Ein letzter endgültiger Beweis für die Unechtheit unserer Schrift ergibt sich aus der Verschiedenheit der sprachlichen Kenntnisse der beiden Autoren. Unser Verfasser bemerkt, wie er an die berühmte Stelle Prov. 8, 2~~8~~ kommt (1285 D): οἱ γὰρ ἐρμηνεῖς βραχὺ τι τῆς ἐβραΐδος ἀκριβείας εἰς τὴν ἑλληνίδα περιτραπέντες εἶπον μὲν· ἐκτίσέ με, εἴροις δ' ἂν ἐρευνήσας· ἐποίησέ με. Man tut nun freilich gut, die Wissenschaft, die in solchen Behauptungen sich kundgibt, nicht zu überschätzen. Aber es kommt hier auch nicht auf das Mafs an, in dem unser Theologe das Hebräische beherrschte, sondern auf die Tatsache, dafs er sich überhaupt selbst ein Urteil darüber zutraut, wie die griechischen Übersetzungen sich zum hebräischen Urtext verhalten. Bei Gregor von Nyssa war dies anders. Gregor hat kein Hehl daraus gemacht, dafs er vom Hebräischen nur sehr oberflächliche Kunde hatte, und hat da, wo er auf den Urtext zurückgreifen wollte, sich auf die Autorität von „Kennern der hebräischen Sprache“ berufen, vgl. de opif. hom. M. 44, 204 D: τὸ γὰρ γήινον πλάσμα κατὰ τινα ἐτυμολογικὴν ὀνομασίαν λέγεται Ἀδάμ, καθὼς φασιν οἱ τῆς Ἑβραϊκῆς φωνῆς ἐπιύστορες, ebenso in cant. cant. M. 44, 796 A/B. 864 A/B. 1072 B. Eine Stelle, wie die in Ps. M. 44, 512 D, wo Gregor, auf eigene Kenntnisse sich stützend, das Halleluja etymologisch erklärt, beweist nicht, dafs er auch eine Behauptung, wie die aus adv. Ar. et Sab. angeführte von sich aus hätte wagen können. Denn wenn Gregor dort dar-

legt, daß *ἀλλήλοῦ* so viel wie *αἴνος* bedeute, und dieses *ἀλλήλοῦ*, das er ernstlich für ein Substantiv hält, mit *Ἑλιοῦ* zusammenstellt, so wird erst recht deutlich, wie weit seine Bekanntschaft mit dem Hebräischen reicht und warum er in allen wichtigeren Fällen auf die „Kenner“ verweist. Eine gerechte Selbsterkenntnis hätte ihn daran gehindert, bei einer Stelle, wo so viel davon abhing, wie bei Prov. 8, 25, in dem selbständig apodiktischen Ton unseres Verfassers zu reden.

Die dargelegten Gründe, die die Autorschaft Gregors von Nyssa ausschließen, führen jedoch sofort auch auf eine positive Vermutung hinsichtlich des wirklichen Verfassers. Nimmt man zusammen, was sich uns ergeben hat: ein Mann, den man sich älter denken muß als die Kappadozier, der die Ursprünge des Arianismus genauer als sie kennt, ein Origenist und Kenner des Hebräischen, ein Theologe, der das *ἁμοούσιος* vertritt, aber so, daß er zugleich die drei Hypostasen bekennt, — vereinigt man das zu einem Gesamtbild, so ist damit schon eine ganz bestimmte Persönlichkeit gekennzeichnet, die allein in Betracht kommt. Nur Didymus kann der Verfasser sein. Die Sicherheit, mit der dieser Schluss aus den Prämissen sich ergibt, erscheint mir so groß, daß es an und für sich keines weiteren Beweises für die Herkunft der Schrift von Didymus bedürfte. Indessen dient es nicht bloß zur Festigung unserer These, sondern zugleich zu einer noch schärferen Bestimmung des dogmatischen Standpunktes des vermutlichen Autors, wenn der Versuch gemacht wird, das Resultat an zweifellos echtem Material zu bewähren.

Um nicht zu weitläufig zu werden, beschränke ich mich bei der Vergleichung auf die Schrift *de trinitate*. Doch ist, wenn man *adv. Ar. et Sab.* gerade an diesem Werk messen will, wohl im Auge zu behalten, daß beide Schriften jedenfalls durch einen beträchtlichen zeitlichen Abstand voneinander getrennt sind. *Adv. Ar. et Sab.* muß zu den frühesten literarischen Erzeugnissen des Didymus gehören. Die Charakteristik des Arianismus, die sich dort findet, erlaubt kaum, über die Mitte der fünfziger Jahre mit ihr herabzugehen. Denn nach

357 wäre neben Arius gewiß nicht mehr Achillius, sondern Aëtius und Eunomius genannt worden. Dafs Didymus in adv. Ar. et Sab. schon *οὐσία* und *ἐπόστασις* voneinander unterscheidet, ist kein Einwand dagegen. Denn Didymus braucht diese terminologische Neuerung nicht erst dann aufgenommen zu haben, als Athanasius sie (362) tolerierte. — Andererseits ist ebenso sicher, dafs de trinitate frühestens in den Anfang der achtziger Jahre fallen kann. Denn einmal ist darin Basilius als ein, wie es scheint, schon ziemliche Zeit Verstorbener ehrenvoll erwähnt, III; M. 39, 920B: *ὡς τις τῶν ἐν ἀγίοις πατέρων σοφίας γέμων . . . ἐδίδαξεν· Βασίλειος ἦν ὄνομα αὐτῷ*. Dann aber ist ein bereits fortgeschrittenes Stadium der pneumatomachischen Kontroverse vorausgesetzt. Zur Ergänzung des vortrefflich orientierenden Artikels „Macedonius“ von Loofs (RE³ XII, 42) hebe ich hervor, dafs bei Didymus Macedonius nicht nur gelegentlich, wie Loofs sagt, in der Rolle des Häresiarchen erscheint. Vielmehr hat Didymus überhaupt keinen anderen Namen für die Pneumatomachen als „Macedonianer“ und bezeichnet überall Macedonius als den Urheber der Ketzerei, vgl. de trin. M. 39, 341 A. 436 B. 476 A. 545 B. 548 B. 576 A. 604 D. 605 A. 620 C. 633 A und B. 641 B. 645 A. 648 B. 649 A. 661 B. 673 B. 688 B. 965 A. 977 B. Was diese Tatsache bedeutet und wie weit sie uns zeitlich herunterführt, ist freilich durch die Auseinandersetzungen von Loofs etwas unsicher geworden. Jedenfalls aber muß es als ein sehr bemerkenswertes Moment verzeichnet werden, dafs gerade ein Alexandriner den konstantinopolitanischen Bischof so speziell für die pneumatomachische Häresie verantwortlich macht. Denn in Alexandria hatte man von der neuen Ketzerei sofort nach ihrem Auftauchen Kunde erhalten (vgl. die Briefe des Athanasius an Serapion). Das Zeugnis des Didymus scheint aber um so schwerer zu wiegen, weil er über Macedonius und seine Anhänger etwas genauer als andere Polemiker orientiert ist. Nicht nur, dafs er neben Macedonius auch den Marathionius erwähnt (633 A: *τῶν Ἀρειανῶν . . . τῶν χειροτονησάντων τὸν αἰρεσιάρχην ἑμῶν Μακεδόσιον καὶ μετ' αὐτὸν Μαραθώνιον*), er hat auch eine macedonianische Schrift in Händen, aus

der er wörtlich zitiert (461 B. 645 ff.). Unter diesen Umständen unterstützt der Sprachgebrauch des Didymus für die Pneumatomachen die Annahme sehr stark, daß der Macedonianismus doch mit Macedonius näher in Verbindung zu bringen ist, als Loofs gelten lassen möchte. Auf der anderen Seite setzt aber die Ausschließlichkeit, mit der Didymus für die Pneumatomachen den Namen Macedonianer gebraucht, nicht nur voraus, daß die Gegner der Gottheit des Geistes sich in einer Partei gesammelt hatten, sondern auch, daß diese von der orthodoxen Richtung schon ihren Stempel erhalten hatte. Das aber ist erst auf dem zweiten ökumenischen Konzil geschehen. Das Jahr 381 stellt also den Terminus a quo für die Abfassung von *De trinitate* dar.

Somit liegt zwischen den beiden Schriften, die wir zu vergleichen haben, ein Zeitraum von mindestens 25 Jahren. Und das Vierteljahrhundert, das sie trennt, ist eine Periode, in der die Theologie unter heißen Kämpfen vorwärtsschritt. Sicherlich ist Didymus während dieser Periode so wenig wie andere Theologen stehen geblieben. Man muß auch von vornherein als wahrscheinlich mit in Rechnung nehmen, daß er dabei von anderen Theologen, namentlich von den Kappadoziern, gelernt hat. Die hohe Verehrung, mit der er des Basilius gedenkt (920 B), bezeugt direkt, daß er einen Einfluß von dieser Seite her erfuhr¹. Es ist also zu erwarten, daß die Anschauung des Didymus in *de trinitate* im Vergleich mit *adv. Ar. et Sab.* einen ausgeprägteren, im einzelnen wohl auch etwas modifizierten Charakter aufweisen wird. Genug, wenn sich zeigen läßt, daß der Typus der Theologie und die geistige Art des Mannes in beiden Schriften übereinstimmen.

Der Punkt, an dem die eigentümliche Position des Didymus sich am schärfsten gegenüber den ihm nahestehenden Theologen abgrenzen läßt, ist seine Trinitätslehre. Didymus fußt wie die Kappadozier auf der Unterscheidung von

1) Warum ich es nicht für wahrscheinlich halten kann, daß umgekehrt Didymus die Kappadozier beeinflusst habe, habe ich Amphilo-
 chius S. 119 Anm. 2 dargelegt.

οὐσία und ὑπόστασις, vgl. z. B. 348 A/B: τὰς μακαρίας ὑποστάσεις . . . ἐν μιᾷ συντείνειν θεότητι, 788 B: τῇ μὲν ὑποστάσει ἄλλος καὶ ἄλλος, τῇ δὲ θεότητι εἷς, 789 D: ἐν γὰρ εἶπεν εἶναι τῇ θεότητι τὰς ὑποστάσεις καὶ ἐν ἐνάδι οὐσίας διέσταλκε δίχα τὰ πρόσωπα. Wie es metaphysisch vorstellbar sei, daß innerhalb einer οὐσία doch drei ὑποστάσεις existieren, hat er einigermaßen zu erklären versucht. Er beruft sich dafür interessanterweise auf die neuplatonische Metaphysik, deutlich damit anzeigend, daß das Problem nur durch Zuhilfenahme der Emanationsidee lösbar war, vgl. de trinitate 760 B das Zitat aus Porphyrius und die Folgerung, die er 761 A zieht: ἔχεις οὖν καὶ τοὺς τῶν ἕξω σοφοῦς μαρτυροῦντας, ὡς αἱ τρεῖς ὑποστάσεις ἐν μιᾷ θεότητι καὶ οὐκ ἄλλοτε καὶ ἄλλοτε ἐξεφάνησαν. — Die Benennung der drei Hypostasen ist bei ihm stehend die: πατὴρ, υἱὸς (λόγος), ἁγιον πνεῦμα. Der Sohn ist durch γέννησις, der Geist durch ἐκπόρευσις aus dem Vater hervorgegangen. Γέννησις und ἐκπόρευσις sind nicht miteinander zu verwechselnde, wenn auch in ihrem Unterschied nicht zu definierende Arten der Kausation de trinitate 280 A: τὰ σύμπαντα . . . ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ . . . ἀλλ' οὐ γεννητικῶς ὡς ὁ υἱὸς οὐδ' ἐκπορευτικῶς καθὰ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, 437 C: ἄμφω αἱ ὑποστάσεις ἐξ αὐτοῦ κατὰ φύσιν συμφυῶς εἰσιν, ἢ μὲν τοῦ υἱοῦ γεννητικῶς, ἢ δὲ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ ἐκπορευτικῶς. 460 B. 464 C. 544 B und andere Stellen; 281 B: διαφορὰ τῆς γενήσεως καὶ τῆς ἐκπορεύσεως . . . ὡς ὁ τρόπος ἄγνωστος οὕτω καὶ ἡ διαφορά.

In dieser Ausprägung steht die Trinitätslehre des Didymus der der Kappadozier nahe, am meisten der des Gregor von Nazianz¹. An die kappadozische Theologie wird man auch dadurch stark erinnert, daß Didymus Christus mit Vorliebe *θεσπότης* nennt und zwar in der Absicht, seine Homousie damit zu bezeichnen. Ja noch viel mehr als bei den Kappadoziern erscheint bei ihm dieser Name für Christus als der solenne Titel. Ich veranschauliche das durch die

1) Für die Unterschiede innerhalb der Trinitätslehre der Kappadozier muß ich auf meinen *Amphilochius* verweisen.

wahrscheinlich nicht einmal ganz vollständige Liste de trinitate 304 A und B. 305 B. 321 A. 360 B. 377 C. 385 A. 389 A und C. 393 C. 412 C. 417 B. 433 B. 448 B. 504 A. 509 B und C. 516 B. 525 B. 536 B. 548 B und C. 576 A. 577 C. 581 A und B. 633 A. 648 B. 676 B. 684 A. 693 B. 712 A. 716 B. 745 A. 749 C. 780 C. 797 A. 801 D. 812 B. 820 C. 821 C. 848 B. 849 C. 852 C. 857 C. 876 B. 881 A. 885 C. 888 B. 916 D. 925 A. 929 B/C. 957 C. 961 A. 973 C. 985 A und D. 988 C. — Doch ist hervorzuheben, daß Didymus neben *δεσπότης* häufiger als die Kappadozier auch den Namen *σωτήρ* verwendet, und nicht bloß um seines erbaulichen Klanges willen. Denn Didymus legt — anders als die Kappadozier — in diese Bezeichnung die ganze alexandrinische Erlösungslehre hinein, so daß sie ihm gleichfalls als eine Stütze für das *δμοούσιος* dienen kann (vgl. dafür namentlich de trinitate 800 B). Zur statistischen Vergleichung setze ich auch die Stellen für *σωτήρ* her: 284 B. 360 A. 373 B. 384 C. 405 A. 409 C. 413 B. 429 A. 476 B. 509 A. 537 C. 541 A. 557 C. 561 A. 564 A. 580 A. 624 B. 646 A. 680 A. 689 B. 717 B. 741 B. 745 A. 789 C. 800 B. 825 A. 857 B. 889 C. 949 A und B. 957 A. 981 B. 984 A. 985 C.

Aber den Berührungspunkten mit der kappadozischen Trinitätslehre treten bei Didymus sofort auch sehr ausgeprägte Unterschiede zur Seite. Die trinitarische Konstruktion des Didymus hebt sich selbst von der ihr am nächsten verwandten Formel des Gregor von Nazianz schon dadurch sehr bestimmt ab, daß Didymus niemals *ἀγέννητος* resp. *ἀγεννησία* dem Vater als sein Spezifikum zueignet. Didymus streift zwar die arianische Behauptung, daß die *ἀγεννησία* die *οὐσία* der Gottheit ausdrücke; aber er biegt das nicht, wie schon Basilius und ihm nach die anderen Kappadozier, so um, daß er daraus ein hypostatisches Prädikat einer einzelnen Person bildete. Für ihn ist vielmehr *ἀγέννητος* eine Eigenschaft, die der ganzen Trinität zukommt, vgl. 508 C: *ἐν τῇ ἀγενήτῳ μιᾷ θεότητι*, 793 B. 817 A. Die erste Hypostase nennt er ausschließlich *πατήρ*. Davon kann er gelegentlich auch die Bezeichnung *πατρότης* ableiten (296 B: *τῷ τῆς πατρότης λόγῳ*). — Zweitens hat Didy-

mus nicht wie die Kappadozier die Differenzierung von *οὐσία* und *ὑπόστασις* so weiterentwickelt, daß er nun auch für jede *ὑπόστασις* ihre *ιδιότης* gefordert und sich bemüht hätte, die *ιδιότητες* der drei Hypostasen auf einen bestimmten Ausdruck zu bringen. Er kennt das Wort *ιδιότης* (resp. seine Synonyma) als t. t. der Trinitätslehre überhaupt nicht. Exakte Formeln, wie sie die Kappadozier gebildet haben, sucht man deshalb bei Didymus vergebens. Wo er einen Anlauf nimmt, eine solche aufzustellen, da kommt die Unzulänglichkeit seiner Terminologie erst recht deutlich zum Vorschein. Man vergleiche z. B. 552A: *ὁ πατήρ μόνος καλεῖται πατήρ διὰ τὸ μόνον ὑποστάσει γεννησάμενος, καὶ ὁ υἱὸς υἱὸς καὶ οὐ πατήρ, ἀκτίστου φύσεως, διὰ τὸ ἀληθῶς γεννηθῆναι μὲν, μὴ γεννησάμενος δέ;* beim heiligen Geist in ähnlicher Weise fortzufahren, ist Didymus nicht imstande. Oder man nehme einen Satz wie den 976B: *καὶ διαφερόντως ὁμοουσίως ἐγένετο ἢ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ γέννησις τοῦ υἱοῦ καὶ ἐκπόρευσις τοῦ πνεύματος αὐτοῦ.* Was Didymus in der sehr widerspruchsvollen Zusammenstellung *διαφερόντως ὁμοουσίως* ausdrückt, dafür hätten die Kappadozier, wenigstens Basilius und Gregor von Nyssa, ein lösendes Wort gehabt: der *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* ist bei Sohn und Geist verschieden, aber der differierende Modus der Entstehung setzt keinen Unterschied der *οὐσία*. — Drittens: Ist, wie sich aus dem eben Konstatierten ergibt, der Begriff der *ὑπόστασις* bei Didymus nicht so voll ausgedacht, wie bei den Kappadoziern, so entspricht dem die weiter noch hervorzuhebende Tatsache, daß auch *ὑπόστασις* und *οὐσία* hier nicht so reinlich und so konsequent auseinandergehalten werden, wie dort. Die Abstammung von Sohn und Geist aus dem Vater bezeichnet Didymus jetzt in der Regel als ein Hervorgehen *ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ πατρὸς* (die Kappadozier sagen aus guten Gründen einfach *ἐκ τοῦ πατρὸς*), vgl. z. B. 320A: *τὸν υἱὸν λόγον καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἀνάρχως τε καὶ φύσει εἶναι ἐκ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*, 292B: *τὸν υἱὸν . . . ἐξ ὅλης τῆς ὑποστάσεως ἐγέννησεν*, 448B: *τὸ . . . ἅγιον πνεῦμα . . . τὸ μόνον ἐκ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ . . . ἐκπορευθέν.* Aber daneben begegnet bei ihm auch immer noch der Ausdruck *ἐκ*

τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, vgl. z. B. die eben angeführte Stelle 292 B, wo das *ἐξ ἄλλης τῆς ὑποστάσεως* den zwei Linien vorher gebrauchten Ausdruck *ἐκ πάσης τῆς οὐσίας . . . γεννᾷ* aufnimmt, dazu 396 B: *τῆς πατρικῆς μονάδος ὑπάρχειν αὐτὸν οὐσίας*, 492 B: *οὔτε ἄλλοτριὸν ἐστὶ τὸ πνεῦμα τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς*. Wenn Didymus in de trinitate die Formel *ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ πατρὸς* gegenüber der anderen bevorzugt, so ist für ihn (neben der Stelle Hebr. 1, 3: *χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*) wohl der Gedanke maßgebend gewesen, daß die Genesis der zwei abgeleiteten Hypostasen nur von dem Begriff des *πατῆρ* aus zu verstehen ist — der *υἱὸς* weist auf den *πατῆρ* zurück —, *πατῆρ* aber die *ὑπόστασις* der ersten Person ausdrückt. Aber andererseits ist es doch nicht zufällig, daß auch die Formel *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς* sich daneben erhält, ja immer wieder für die erste eintreten kann: der *πατῆρ* überträgt ja auf die aus ihm entspringenden Personen nicht seine hypostatische Eigenart, sondern die *οὐσία* der Gottheit. Das kann aber mit dem ersten nur unter der Voraussetzung vereinigt werden, daß die *ὑπόστασις* des Vaters die *οὐσία* der Gottheit in sich schließt. Didymus hat also, obwohl er logisch *οὐσία* und *ὑπόστασις* unterscheidet, sie sachlich, wenigstens in der Anwendung auf den *πατῆρ*, nicht voneinander zu lösen vermocht. Die altnicänische Anschauung, daß in dem Vater das Wesen der Gottheit ursprünglich verkörpert ist, hat sich ungebrochen bei ihm erhalten. Deshalb kann Didymus auch wie Athanasius an Stelle von *δμοούσιος* das noch prägnantere *ταυτούσιος* setzen, vgl. z. B. 392 C: *ταυτότης τῆς θεότητος*, 576 A. 657 B, und aus demselben Grunde verwendet er für das Verhältnis von Vater und Sohn die alten Bilder: *φῶς* und *ἀπαύγασμα*, *φῶς* und *ἠλιακὸς δίσκος*, die den beiden Gregoren nicht mehr als einwandfrei erschienen, völlig harmlos weiter, vgl. 292/293. 308 A. 332 B.

Es ist einleuchtend, daß das nur eine weiterentwickelte Form der trinitarischen Anschauung ist, die wir in adv. Ar. et Sab. zuerst konstatiert haben. Die dogmatische Kombination, die hier vorliegt, ist durchaus individuell. Es gibt außer Didymus keinen anderen Theologen der Zeit, der so,

wie es uns in den beiden verglichenen Schriften entgegentrat, bei entschiedener Anerkennung der drei *ὑποστάσεις* doch zugleich den Vollsinn des *δμοούσιος* aufrechtzuerhalten sich bemühte und der so eigentümlich wie er alten und neuen Sprachgebrauch miteinander mischte. Zur Abrundung des Beweises trage ich noch nach, daß auch die auf beiden Seiten besonders notierten Details der trinitarischen Anschauung übereinstimmen. Wie der Autor *adv. Ar. et Sab.* sagen kann, daß der Sohn den Vater in sich hat, so auch Didymus, vgl. z. B. 917 B: *ἐν αὐτῷ ἔστιν ὁ πατήρ*. Das Bild von *ἥλιος* und *ἀκτίς*, *λόγος* und *φῶς* ist *adv. Ar. et Sab.* 1285 B in der gleichen zuversichtlichen Weise verwendet, wie bei Didymus und endlich findet sich dort auch *σωτήρ* für Christus im gleichen Sinn gebraucht, vgl. 1281 A und B. 1284 B. 1285 C¹.

Ist damit erwiesen, daß der dogmatische Standpunkt in beiden Schriften sich deckt, so liefern die schriftstellerische Manier und die theologische Methode im allgemeinen weitere Beweise für die Identität des Verfassers.

Schon die Stimmung, aus der heraus der Autor schreibt, trifft beide Male in charakteristischen Eigentümlichkeiten zusammen. In der trinitate ist man überrascht, zu sehen, welchen guten Glauben Didymus an die Kraft der von ihm vorgebrachten Argumente hat, vgl. z. B. 316 A: *οὐδεὶς γὰρ ἂν οὕτω παχύνους καὶ νοθής ἐδρεθείη, ὅστις μὴ ἐκ τούτων τῶν ἀπλάστων καὶ καθαρῶν μαρτυριῶν τὸ ἀπέραντον τοῦ μονογενοῦς καὶ τοῦ παναγίου πνεύματος συνίδοι*, 825 C. 916 C. Daher kommt es, daß Didymus, so scharfe Ausdrücke er gegen sie gebraucht, doch immer wieder den Häretikern fast treuherzig zuredet, jetzt endlich ihren Irrtum einzusehen, vgl. 916 C: *τῶν μὲν ἀνεπιβάτων ἀναχωρεῖτωσαν καὶ ἃ μὴ θέμις, μὴ πολυπραγμονεῖτωσαν . . ., ἀκούοντες τὰ προκειμένα νοεῖτωσαν κτλ.* 293 B. 301 B. 605 D. 633 B. In dieser Haltung gegenüber den Ketzern liegt etwas Didymus von

1) Dagegen fehlt in *adv. Ar. et Sab.* *δεσπότης* für Christus. Das ist wohl ein Beweis dafür, daß Didymus diese Bezeichnung erst von den Kappadoziern übernahm.

anderen Polemikern Unterscheidendes. Sonst spürt man den Auseinandersetzungen der orthodoxen Theologen nur allzu deutlich an, daß sie nicht daran denken, mit ihren Beweisen jemand überzeugen zu können, der nicht schon auf ihrer Seite steht. Durch alle ihre Plerophorie klingt eine starke Resignation hindurch. Der Autor *adv. Ar. et Sab.* dagegen teilt den Standpunkt des Didymus. Auch er schließt (vgl. vorher schon 1292 A. 1293 B) seine Darlegungen mit den Worten (1301 A): *ἡμεῖς οὖν οἱ κατὰ Σαβέλλιον τε καὶ Ἀρειον . . . πᾶσαν ἐπεγνωκότες ἐκ τῶν εἰρημένων τὴν ἀλήθειαν σύνιτέ μοι πρὸς φιλίαν.* — Es ist ebenso bezeichnend für Didymus, daß er regelmäfsig neben den biblischen Argumenten auch Beweise aus den heidnischen Schriftstellern vorführt, immer in dem Ton, daß Christen sich doch nicht von Heiden an Reinheit und Tiefe der Erkenntnis übertreffen lassen dürften, vgl. 540 B. 609 A. 612 A. 676 C. 688 C. 753 A. 761 A. 780 A. 784 A. 788 A. 796 B und C. 801 A und C. 833 B. 836 B. 845 C. 888 A/B. 904 B. 913 A/B. 916 C/D. 945 C. 965 A. Auch das findet sich in *adv. Ar. et Sab.* wieder 1296 B/C: *ὅπερ οὐ μόνον ἡμεῖς, ἀλλὰ καὶ φιλοσόφων παῖδες θεσπίζουσεν, ὧν οὐ προσήκέ σε ἥττονα τὴν κατὰ θεὸν κεκτῆσθαι γνώσιν.*

Von stilistischen Einzelheiten, in denen sich beide Schriften berühren, hebe ich zunächst eine kleinliche Gewohnheit bei Didymus hervor. Didymus pflegt mit *καθὼς προέφημεν* und ähnlichen Ausdrücken das früher Gesagte in Erinnerung zu rufen, de trinitate 317 A. 336 A. 360 B. 361 B. 389 A usw. Ebenso aber auch der Autor *adv. Ar.* 1285 A. 1296 A. 1297 D. — Gemeinsam sind weiter die charakteristischen Formeln bei der Zitation. Didymus beruft sich nicht einfach auf die *γραφὴ*, sondern liebt freiere, pathetische Wendungen. Im selben Stil zitiert der Verfasser von *adv. Ar. et Sab.* 1281 A: *ὁ σωτὴρ κέκραγε λέγων*, 1289 A: *ἐν τοῖς κατὰ Μάρκον λεγομένοις*, 1289 C: *ἡ εὐαγγελικὴ φωνή*, vgl. z. B. de trinitate 377 C. 429 A. 912 B. — Von Lexikalischem ist beachtenswert, daß beide Schriftsteller grammatische t. t. und die Adjektiva auf *-ικὸς* lieben: *Adv. Ar. et Sab.* 1285 B: *τὸ γὰρ πρὸ ὑπερβατικὸν πάντων ὄν*, 1288 A: *ἐμφαντικὸν*, 1288 B

und C: *χροική, κρατητική ἀρχή*, 1293 B: *ἀναιρετικόν*, 1296 A: *σημαντικόν*, 1296 A und D: *θεικός* — ebenso Didymus 297 A: *ἡ γὰρ λέξις ἣ ἦν ἀπαρέμφατος ἐστίν*, 825 A: *ἀν-πέρβατόν ἐστίν τὸ ἦν*; für die Adjektive auf *-ικός* beschränke ich mich auf das eine, bei dem diese Form die andere fast verdrängt hat: *θεικός* 272 A. 300 B. 301 A. 320 A. 465 A. 504 B. 520 A und C usw. — Bemerkenswert ist endlich, daß beide Autoren *ἀνθρωπότης* immer im konkreten Sinn = die Gattung der Menschheit gebrauchen, adv. Ar. et Sab. 1292 B. 1300 B. 1301 A, und daß *δόκησις* bei ihnen die Bedeutung von Meinung hat, adv. Ar. et Sab. 1289 B, de trinitate 688 A.

Hinsichtlich der allgemeinen theologischen Methode bedarf es keiner breiteren Ausführung, daß die bei dem Autor adv. Ar. et Sab. konstatierte Art, von den theologischen Problemen auf die philosophischen hinüberzugreifen, auch die des Didymus ist. Die angeführten Stellen, in denen Didymus auf heidnische Schriftsteller sich beruft, geben dafür genügende Beweise. Eine konkretere Beziehung zwischen den beiden zu vergleichenden Werken ergibt sich aus dem Verfahren, das der Verfasser bei der Erörterung der streitigen Probleme befolgt. In der Polemik gegen die Arianer spielt bei ihm der Nachweis, daß zwischen der Existenz des Vaters und der des Sohnes kein zeitlicher Abstand bestehe, eine weit größere Rolle als bei den anderen Theologen der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts. Man sieht auch daran wieder, daß Didymus den Ursprüngen des Arianismus näher stand als die Leute, mit denen zusammen er seit den 60er und 70er Jahren die Orthodoxie verfocht. Den übrigen Jungnicäern traten hinter dem Interesse am *δμοούσιος* die weiteren Einzelfragen so gut wie vollständig zurück. Für Didymus vergleiche die Betonung des *ἀναρχος* resp. *συνάν-αρχος* de trinitate 304 B. 308 A. 336 A. 789 B. 796 A. 800 C. 809 B. 817 B. 825 A. 841 A. 840 B; ebenso in adv. Ar. et Sab. 1284 A. 1285 B. An ein älteres Stadium der Kontroverse erinnert es auch, wenn Didymus den Gedanken der Homousie gerne so formuliert, daß der Sohn *κατὰ φύσιν υἱός* sei adv. Ar. et Sab. 1281 B. 1284 D und de trinitate 304 B.

785 B. 916 A. 925 A. Als etwas Individuelles erscheint der gesuchte Ausdruck, daß der Sohn ein *θεός ἀχειροποίητος* sei, de trinitate 557 A und adv. Ar. et Sab. 1293 C.

Einen sehr breiten Raum widmen beide Schriften der Auseinandersetzung mit den Gegnern auf exegetischem Gebiet, und es wäre möglich, zu sämtlichen Stellen, die in adv. Ar. et Sab. behandelt sind, Parallelen in de trinitate nachzuweisen. Aber es empfiehlt sich nicht, hier allzu tief ins Detail einzugehen. Denn sehr viel von dem, was Didymus in de trinitate im einzelnen vorbringt, ist Gemeingut der orthodoxen Theologen — beruft sich doch Didymus selbst einmal auf die Erklärung des Basilius —; zudem begegnen aber auch immer beim selben Schriftsteller kleine Differenzen in der Art, wie er sich die Schwierigkeiten zurechtlegt. Und doch findet sich in diesen Ausführungen des Didymus Charakteristisches. Nur liegt es nicht in den Einzelheiten, sondern in einer eigentümlichen Diplomatie, mit der er den Häretikern gegenüber verfährt. Didymus gibt in den meisten Fällen zwei Erklärungen. Zuerst versucht er immer die Stelle, die die Arianer auf den Logos beziehen, auf die *ἐνανθρώπησις* — so sagt er ständig! — zu deuten. Aber nachdem er diese Auslegung als die allein mögliche vertreten, führt er ganz tertullianisch häufig in einem zweiten Gang aus, wie man die Stelle auch vom Logos ohne Beeinträchtigung der Homousie verstehen könne, vgl. z. B. 289 A: *καὶ μὴν πρὸς τὴν ἐνανθρώπησιν αὐτοῦ ὄλον νένευκε τὸ νόημα* und dann *ἂν δὲ περὶ τῆς θεότητος δὲ ἐκλάβη τις*; 805 C/D bei Prov. 8, 25: die Stelle kann nicht auf die göttliche Weisheit bezogen werden, *τῶν ἀνοσιωτάτων καὶ ἀδυνατωτάτων ἐστὶν οὕτως ἐκδέχσθαι τὰ δι' ἐπιχρύψεως δηλούμενα θεῖα πράγματα*; aber 816 C: *εἰ δὲ καὶ συγχωρητέον τὸ μὴ ἐκ προσώπου τῆς ἐν ἡμῖν σοφίας Σολομῶνα γεγραφέναι, ἀλλ' οὖν νοητέον ἐκ προσώπου τῆς σοφῆς καὶ ἀπερινοήτου ἐνανθρώπησεως*. So sehr ist ihm diese Methode den Häretikern gegenüber zur zweiten Natur geworden, daß er selbst bei dem Ausdruck *θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία* zuerst den Versuch macht, ihn auf die *ἐνανθρώπησις* zu deuten (849 A); und doch hat er selbst an mehr als einer Stelle ihn als Be-

weis für die Gottheit Christi vorgeführt. — Dieselbe Taktik befolgt aber auch der Autor *adv. Ar. et Sab.* 1296 C bei Joh. 14, 28: ἔδει γὰρ αὐτὸν ἐνανθρωποῦντα ταπεινόφροσι λόγοις ἐμφαίνειν τὸ ἑαυτοῦ μέγεθος und D: οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸ τὸν αἴτιον τοῦ εἶναι μείζονα ἑαυτοῦ ἀποκαλεῖν οὐκ ἀλλότριον ἀληθείας. — Als Stellen, wo die Erklärungen in beiden Werken auch im Wortlaut sich ziemlich nahe kommen, nenne ich *adv. Ar. et Sab.* 1300 D die Deutung von Mark. 13, 32: der Grund ist 1) die *ὑπόθεσις ταπεινοφροσύνης*, 2) *συντελείας ἄγνοια δι' ἣν ὁ βίος συγκεκρότηται*, vgl. *de trinitate* 916 B und 920 B, und *adv. Ar. et Sab.* 1297 A die Behandlung von Mark. 10, 17, vgl. *de trinitate* 352 A. 864 A.

Der Schluß, der sich unmittelbar aus der Untersuchung von *adv. Ar. et Sab.* ergab, ist damit wohl hinreichend sichergestellt. Das Resultat, daß Didymus als Verfasser zu betrachten ist, bedeutet für die eben in Fluß kommende Forschung in betreff der Werke dieses Mannes einen nicht unbeträchtlichen Gewinn. Denn ist das oben über die Zeit von *adv. Ar. et Sab.* Festgestellte richtig, so fällt jetzt auf die Anfänge der Schriftstellerei des Didymus ein helles Licht. Die Vergleichung von *adv. Ar. et Sab.* und *de trinitate* ermöglicht ein sicheres Urteil darüber, inwiefern Didymus im Laufe der Jahre sich gleich geblieben ist und in welchem Mafß er sich weiter entwickelt hat. Damit wäre dann auch für die Prüfung der verschiedenen erwägenswerten „Didymushypothesen“, die neuerdings aufgestellt worden sind, eine feste Richtlinie gegeben.
