

Eine arianische Homilie unter dem Namen
des Athanasius von Alexandrien*)

Von Martin Tetz, Bad Honnef

Im codex Ambrosianus 235 (D 51 sup.) S. XVI (= D) fol. 54^b—63^a ist singularär eine Homilie überliefert unter dem Titel: *Τοῦ αὐτοῦ Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας ἐξηγήσεις περὶ τῆς ἀπάτης τοῦ διαβόλου καὶ τῆς πλάνης τῶν εἰδώλων*. Sie nimmt ihren Platz zwischen den beiden sog. Jugendschriften des Athanasius von Alexandrien Contra gentes und De incarnatione (MPG 25, 4—96 und 96—197) ein.¹ R. P. Casey veröffentlichte den Text zum erstenmal in „The Journal of Theological Studies“ Vol. XXXVI, Oxford 1935 S. 1—10, als „An early homily on the devil ascribed to Athanasius of Alexandria“.² Er gibt eine kurze Beschreibung der Handschrift und würdigt ebenso kurz den Inhalt der Homilie, die er als solche mit Recht erkennt. Mit viel weniger Recht aber behauptet er über den theologischen Gehalt der Schrift: „There is no systematic exposition of doctrine and the christology is strikingly simple“ (S. 3), dies durch

*) Prof. D. Ernst Wolf zum 50. Geburtstag.

¹ Es sei nur angemerkt, daß der codex einer der wenigen und darum um so kostbareren Vertreter der sog. kurzen Rezension dieser beiden Schriften ist; s. H.-G. Opitz, Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius, Berlin 1935, S. 81 ff. Von Herkunft und Tendenz des codex kann hier noch nicht die Rede sein, da mir bisher nur ein Film für die drei obengenannten Schriften (fol. 1a—125a) vorliegt; so soll auch das Problem der sog. kurzen Rezension und der Zusammenhänge mit dieser Homilie unberücksichtigt bleiben. Das Neueste über D bei M. Richard, *Melanges de science religieuse* VI (1949), S. 128 ff.

² Zum publizierten Text sind nach dem Ms. folgende Korrekturen und Varianten zu vermerken: 4₁ . . . δεινὴν ἀπειλήν,]. . . , δεινὴν ἀπειλήν . . . 4₁₀ θαλάττης 5₂₀ κατώκνησε 5₂₂ ἐλευθερωθῶμεν 5₃₄ πληῶ unnötig 6₁₀ περιειργάσατο 6₁₂ . . . ἐπιβουλὴν ἢ . . . πολυταμποικίλος, φανήσεται . . . 6₂₉ ἀνάγκη (ᾧτι) ἀνάγκη 7₂₂ κμη) ist eine falsche Konjektur vgl. 6₁₀₋₁₃ 7₂₄ [οὐ] die Ausklammerung ist nicht notwendig; es handelt sich um einen Gegensatz: nicht wollen wir . . . , wir wollen (aber) . . . vgl. dazu auch die folgenden Beispiele. 7₃₂ ὅτι] +ὁ 8₁₀ ἐνεπλήσθησαν 9₂₆ θεραπεύονται 9₃₅ ὑποπισθεῖς 9₃₆ ἕφ' ἡμῶν] ἀφ' ἡμῶν 10₁₂ οὐρανοῖς] ὁ Ἰησοῦς 10₂₆ συναγόμεθα. Einige Korrekturen Casey's werden fraglich bleiben, solange D der einzige Textzeuge ist. Eigenarten dieser Handschrift möchte ich noch nicht (vgl. Anm. 1) erheben; man wird aber in der Beurteilung derselben vorsichtiger sein müssen, als Casey es ist. Casey's Auffassung von D und seine daraus gezoge-

die Anmerkung unterstreichend: „Cf. 10²⁹⁻³⁰ ff. The expression *οὐχ ὁμοίος σου* is to be taken simply and without technical theological implications.“ Daß das Gegenteil der Fall ist, soll im weiteren erwiesen werden.

Sachgemäß setzt man dort ein, wo sich die theologischen Aussagen konzentrieren. Dies ist der Fall am Schluß der Homilie, wo sie aus der Paränese in die Dioxologie überleitet: *μη ἀθετήσης τὴν χάριν: οὐχὶ ἄνθρωπος κέκληται· οὐχ ὁμοίος σου ἐδίδαξεν οὕτω ἐπὶ γῆς, ἀλλ' ἄνωθεν θεός, ὁ πρὸ αἰώνων υἱός, ὁ πρὸ χρόνου μονογενής, ὁ ἐν δόξῃ πατρὸς πατρὶ, ὁ πάντων δεσπότης, ὁ τῶν ὄλων κριτής ἐκρίθη διὰ σε, ἵνα σὺ ὑψωθῆς. εἰ οὖν πάντα σοι ἐχορήγησεν, διὰ πάντων εὐχαρίστη ἐν τῷ θεῷ τῷ παναγίῳ τῷ ποιήσαντι ἐξ ἀρχῆς καὶ τιμήσαντι καὶ τῷ μετὰ ταῦτα πεποιητότι, δι' οὗ ἐποίησεν καὶ ἀνενέωσεν καὶ σώζει, δόξα, κράτος, τιμὴ σὺν ἀγίῳ πνεύματι καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς συμπάστας αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.* (10²⁷⁻³⁴)

Bei der Ermahnung *μη ἀθετήσης τὴν χάριν* steht dem Homileten wohl Gal. 2²¹ vor Augen (*οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ*), und es ist möglich, daß ihm bei der Verwendung des *ἀθετεῖν* gleichzeitig 1. Thess. 4⁸ einfiel (*ὁ ἀθετῶν οὐκ ἄνθρωπον ἀθετεῖ, ἀλλὰ τὸν θεόν*).³ Es wäre nun die Frage, was in der Homilie mit *χάρις* gemeint ist; dies muß aber einstweilen zurückgestellt werden, da darauf später noch ausführlicher zurückzukommen ist.

οὐχὶ ἄνθρωπος κέκληται. Hat der Homilet tatsächlich an Gal. 2²¹ und 1. Thess. 4⁸ gedacht, so wendet er diese Stellen spezifisch christologisch und bereitet damit seine weitere Aussage *ἐδίδαξεν . . . ἄνωθεν θεός* vor. Aber es ist schwer, diese Worte in ihrer Motivation zu fassen; vielleicht sind sie bedingt durch die genannten Paulusworte, vielleicht wenden sie sich gegen den Vorwurf, Anschauungen des Samosateners zu vertreten (z. B. Athan. or. c. Arian. I c. 38), vielleicht steht aber auch jene Vorstellung dahinter, wie sie c. Apoll. II c. 3 (*Ἄρειος δὲ σάρκα μόνην πρὸς ἀποκρυφήν τῆς θεότητος ὁμολογεῖ*)⁴ gekennzeichnet wird. Genauer kann ich hierzu nicht ausmachen; wörtliche Parallelen zu diesem Satz sind mir nicht bekannt geworden.

οὐχ ὁμοίος σου ἐδίδαξεν ἐπὶ γῆς, ἀλλ' ἄνωθεν θεός. Hierzu ist zu vergleichen Athan. De syn. c. 45.7 . . . *τὴν τε τῆς ὁμοιώσεως ἐνότητα τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα οὐκ ἔλεγον κατὰ τὴν οὐσίαν οὐδὲ κατὰ τὴν φύσιν, ὡς ἔστιν υἱὸς ὁμοιος πατρὶ, ἀλλὰ διὰ τὴν συμφωνίαν τῶν δογμάτων καὶ τῆς διδασκαλίας . . .*⁵ auch or. c. Arian.

nen Konsequenzen zur Beurteilung und Verwendung des Manuskripts für die Überlieferungsgeschichte von Contra gentes und De incarnatione kommen in seiner neueren Bearbeitung der „Short Recension“ von De incarnatione (Studies and Documents XIV, Philadelphia 1946) zum Ausdruck, in der D fast ganz unbeachtet bleibt. Daß diese Homilie nicht weiter seine Aufmerksamkeit erregte, hängt wohl mit seiner Einschätzung von D zusammen.

³ Vgl. zu dieser Aussage und den unmittelbar folgenden Euseb von Emesa, De arbitrio et voluntate Pauli et Domini passione II. 4: *Φανερὰ πάντα. Κάθηται ὁ κριτής. Φέρομαι Παῦλος ὁ ἐνταῦθα ἄνθρωπὸν με εἶπες, οὐκ ἔχεις ζῶν μετ' ἐμοῦ· ἐπειδὴ οὐκ ἔγνωσ με, οὐ γινώσκω σε . . . Προσέρογεται ἄλλος· εἶπες οὐκ ἀνέλαβον σῶμα, ἠθέτησάς μου τὴν χάριν· οὐ μεταλήγημ μόν τῆς ἀθανασίας.* (E. M. Buytaert, L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Emèse. Etude critique et historique. Textes. Bibliothèque du Muséon, Vol. 24, Louvain 1949, S. 15*⁶⁻¹².)

⁴ Dazu Näheres bei A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon, Würzburg 1951 Bd. I, S. 70 f. Besonders bemerkenswert für die Christologie bei Athanasius und den Arianern (Logos-Sarx-Schema) ist der überzeugende Aufsatz von M. Richard, Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les ariens, Mélanges de Science religieuse IV (1947) S. 5—54.

⁵ Athanasius Werke, hrsg. von H.-G. Opitz, Berlin 1934 ff. Bd. II 1 Die Apologien S. 270³⁰—271².

III c. 11,⁶ vor allem noch or. c. Arian. III c. 10: *Φασι γὰρ. Ἐπει ἃ θέλει ὁ πατήρ, ταῦτα θέλει καὶ ὁ υἱός, καὶ οὔτε τοῖς νοήμασιν οὔτε τοῖς κρίμασιν ἀντίκειται, ἀλλ' ἐν πᾶσιν ἐστί συμφωνος αὐτῷ τὴν ταυτότητα τῶν δογμάτων καὶ τὸν ἀκόλουθον καὶ συνηρημένον τῇ τοῦ πατρὸς διδασκαλίᾳ ἀποδοῦς λόγον διὰ τοῦτο αὐτὸς καὶ ὁ πατήρ ἐν εἰσι. Ταῦτα γὰρ οὐ μόνον εἰπεῖν, ἀλλὰ καὶ γράφαι τινὲς ἐξ αὐτῶν τετολμήκασι.*⁷

Vielleicht muß man — und das hat einiges für sich — die beiden negativen Sätze parallel setzen, sodaß sich *ἀλλ' ἄνωθεν θεός* auf beide Aussagen bezieht; der Homilet würde dann sagen wollen: *θεός κέκληται, ὁμοῖος θεῷ ἐδίδαξεν ἐπὶ γῆς* und zwar *ἄνωθεν*. Daß der Sohn *θεός* ist, sagt Arius auch,⁸ und Euseb von Cäsarea in seinem Brief an Euphrat von Balaneä erklärt näher: *ἐπει καὶ αὐτὸς θεός μὲν ὁ υἱός, ἀλλ' οὐκ ἀληθινὸς θεός*⁹ (wenngleich von Seiten des Arius und seiner Anhänger die Bezeichnung Christi als *θεός* auch unterlassen werden kann, wie in dem konziliananten „Glaubensbekenntnis des Arius und seiner Genossen an Alexander von Alexandrien“).¹⁰ Daß aber diese *θεότης* in der *ὁμοίωσιν τῆς διδασκαλίας* besteht, ist nach den genannten athanasianischen Worten ein Lehrstück arianischer Christologie.

ὁ πρὸ αἰῶνων υἱός, ὁ πρὸ χρόνων μονογενής. Diese Definitionen begegnen immer wieder in den arianischen Schriften, so schon in den ersten uns bekannten Urkunden des Streitens: in dem Brief des Arius an Euseb von Nikomedien (*ὁ υἱός . . . θελήματι καὶ βουλή ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰῶνων, πλήρης θεός, μονογενής, ἀναλλοίωτος*)¹¹ und im „Glaubensbekenntnis des Arius . . .“ (*υἱὸν μονογενῆ πρὸ χρόνων αἰώνων*).¹² Ich verzichte auf weitere Belege dieser mehr oder minder abgewandelten Formeln, die von Athanasius natürlich nur auf dem Hintergrund des leidenschaftlich bekämpften *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν* gesehen werden mußten.

ὁ ἐν δόξῃ παρὰ πατρί. Vgl. Jo. 17_r. Diese Formulierung steht der arianischen Lehre von der *δόξα*, wie sie von Athanasius in De syn. c. 15_s referiert wird, nicht entgegen: *τριὰς ἐστί δόξαις οὐχ ὁμοίαις;*¹³ vgl. dazu or. c. Arian. I c. 5 . . . *φῆσι, καὶ προγνωσκῶν ὁ θεός ἔσεσθαι καλὸν αὐτὸν, προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν δέδωκεν, ἦν ἀνθρώπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα ὥστε ἐξ ἔργων αὐτοῦ, ὧν προέργη ὁ θεός, τοιοῦτον αὐτὸν νῦν γεγονέναι πεποίηκε.*¹⁴ Eine wörtliche Parallele habe ich nicht gefunden. Als Beleg für die arianische Herkunft der Homilie wird diese Stelle nicht dienen können.

ὁ πάντων δεσπότης. Vgl. Sap. 6_r, 8_s u. a. Auch hierin wird man keine spezifisch arianische Formel zu sehen haben.

ὁ τῶν ὅλων κριτῆς ἐκρίθη διὰ σε, ἵνα σὺ ὑψωθῆς. Athanasius schreibt or. c. Arian. II c. 6: *Λέγει πον Σολομὼν ἐν τῷ Ἐκκλησιαστικῇ, ὅτι σὺμπαν τὸ ποίημα ἄξει ὁ θεός εἰς κρίσιν, ἐν παντὶ παρεωραμένῳ, ἐὰν ἀγαθόν, καὶ ἐὰν πονηρόν. Οὐκ οὖν εἰ ποίημά ἐστιν ὁ Λόγος, ἀχθήσεται καθ' ἡμᾶς καὶ αὐτὸς εἰς κρίσιν; καὶ ποῦ λοιπὸν ἢ κρίσις, κρινόμενον τοῦ κριτοῦ; τίς δὲ τοῖς μὲν δικαίως τὰς εὐλογίας δώσει, τοῖς δὲ ἀναξίως τὰς ἐπιτιμίας, ἐστηκότος τοῦ κυρίου καθ' ἡμᾶς μετὰ πάντων ἐν κρίσει; Ποῖα δὲ καὶ νόμῳ κριθήσεται αὐτὸς ὁ νομοθέτης; Ταῦτα τῶν ποιημάτων*

⁶ MPG 26, 344₁₆ f.

⁷ MPG 26, 341₅₋₁₂; vgl. G. Bardy, Recherches sur St. Lucien d'Antioche et son école, Paris 1936 S. 346 (Fragm. XIV des Asterius).

⁸ Athanasius Werke, hrsg. von H.-G. Opitz, Berlin 1934 ff. Bd. III 1 Urkunden zur Geschichte des arianischen Streitens, Urk. 1, S. 3₂ vgl. Bardy, Recherches S. 228.

⁹ Opitz III 1. Urk. 3, S. 57 f.

¹⁰ Opitz III 1. Urk. 6, S. 12 f.; Bardy, Recherches S. 235 ff.

¹¹ Opitz III 1. Urk. 1. S. 210—3₃; Bardy, Recherches S. 228.

¹² Opitz III 1. Urk. 6, S. 12₇; Bardy, Recherches S. 235.

¹³ Opitz II 1 S. 242₂₄.

¹⁴ MPG 26, 21₃₈₋₄₂; Bardy, Recherches S. 265 f.

ἰδιά ἐστι, τὸ κρίνεσθαι, τὸ παρὰ τοῦ νόου εὐλογεῖσθαι καὶ ἐπιτιμᾶσθαι . . . Ἐἰ γὰρ σύμπαν τὸ ποίημα ἄξει ὁ θεὸς εἰς κρίσιν, ὁ δὲ νῖος οὐκ ἔστι τῶν κρινομένων, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον συμπάντων τῶν ποιημάτων αὐτός ἐστιν ὁ κριτής.¹⁵ Positiv kann Athanasius anscheinend Ähnliches sagen, or. c. Arian. I. c. 60: Τότε μὲν γὰρ ὡς ὑπεύθυνος ὁ κόσμος ἐκρίνετο ὑπὸ τοῦ νόμου· ἄρτι δὲ ὁ Λόγος εἰς ἐναντὶν ἐδέξατο τὸ κρίμα, καὶ τῷ σώματι παθῶν ὑπὲρ πάντων, σωτηρίαν τοῖς πᾶσι ἐχαρίσατο,¹⁶ daneben auch or. c. Arian. II c. 76: . . . αὐτὸς ὁ κύριος, πρὸ τοῦ αἰῶνος ἦν θεμελιωθεὶς, ὥστε αὐτὸν πρόθεσις ἔχειν ὑπὲρ ἡμῶν τὸν καθ' ἡμῶν κληρον τοῦ κρίματος ἀναδέξασθαι διὰ τῆς σαρκός, καὶ λοιπὸν ἡμᾶς ἐν αὐτῷ υἰοποιηθῆναι,¹⁷ Man sieht, Athanasius polemisiert gegen die Formel vom „gerichteten Richter“, weil damit laut Eccl. 12¹⁴ der Logos als ποίημα auch ins Gericht genommen wird. Den Gedanken kann er nicht ertragen, weil für ihn der Logos kein Geschöpf, sondern Richter der Geschöpfe ist. Dies Verhältnis muß gewahrt bleiben. So ist der Logos denn auch nicht gerichtet worden, sondern er hat das Gericht auf sich genommen. (Zur Verdeutlichung dessen setze ich hier seine Exegese von Gal. 3₁₃ und 2 Kor. 5₂₁ in or. c. Arian. II c. 47: ἀκούοντές τε, Χριστὸς γέγονεν ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα καὶ τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, οὐκ αὐτὸ τοῦτο δλον κατάραν καὶ ἁμαρτίαν αὐτὸν νοοῦμεν γεγενῆσθαι, ἀλλ' ὅτι τὴν μὲν καθ' ἡμῶν κατάραν ἀνεδέξατο.¹⁸) Der Satz aus der Homilie ist wohl in Anbetracht der Polemik des Athanasius arianischen Ursprungs.¹⁹

Damit sind die spezifisch christologischen Aussagen abgeschlossen und die Homilie zu Ende. Es folgt jetzt die Doxologie, die, wie sich zeigen wird, für meine Beweisführung ein Hauptmoment enthält. Schon bei einem kurz orientierenden Blick fällt sofort die untergeordnete Stellung des zweiten Gliedes der Trias auf, ja eigentlich kann man gar nicht von einer Trias sprechen, denn *δόξα, κράτος, τιμὴ* werden hier Gott dem Schöpfer — und diesem ausschließlich als Schöpfer dessen, „durch den er schuf, erneuerte und rettet“ — mit dem Heiligen Geist gegeben. Um offenbar eine Gleichstellung durch einfache Nebeneinanderstellung zu vermeiden, ist das Vater-Sohn-Verhältnis nicht in die Doxologie gebracht. *εἰ οὖν πάντα σοι ἐχορήγησεν, διὰ πάντων εὐχαρίστει . . .* Die beneficia des Erlösers treiben dazu, dem allheiligen Gott zu danken. Hier ergibt sich nun eine syntaktische Schwierigkeit: wo hört der Aufforderungssatz auf und wo fängt die Doxologie an? Der Übergang ist ein fließender, und zu interpungieren ist ein hoffnungsloses Unternehmen; *τῷ θεῷ τῷ παναγίῳ* gehört sowohl zum vorhergehenden Satz als auch zur Doxologie als deren erstes Glied. Der Relativsatz *δι' οὗ ἐποίησεν καὶ ἀνενέωσεν καὶ σώζει* bezieht sich auf die drei vorhergehenden Partizipien, sodaß sich zwei dreigliedrige Aussagen gegenüberstehen, die einmal das unmittelbare und zum anderen das mittelbare Handeln Gottes zum Ausdruck bringen. Ob eine genaue Entsprechung der Glieder beabsichtigt ist, vermag ich nicht sicher festzustellen. Sieht man einmal von den beiden Mittelgliedern (*τιμῆσαντι* und *ἀνενέωσεν*) ab, so ist im Relativsatz von dem

¹⁵ MPG 26, 157²²⁻³⁸.

¹⁶ MPG 26, 137^{47-140z}.

¹⁷ MPG 26, 308²⁵⁻²⁹.

¹⁸ MPG 26, 248^{s-11}.

¹⁹ Die Formel vom „gerichteten Richter“ habe ich in der alten Kirche bisher nur an folgenden bezeichnenden Stellen gefunden: in den Const. Apost. VIII 12, 33 (Funk, 1905, S. 508s), davon wohl abhängig Ps.-Ign. ad Trall. c. X 5 (Funk, Patres Apostolici II, 1901, S. 72²⁰), bei „Melito“ (Otto, Corp. Apol. Vol. IX, 1872, S. 419 und 479, syr. Fragm. XIII), bei „Apollinaris von Hierapolis“ (Otto, Corp. Apol. Vol. IX, 1872, S. 487, Fragm. IV aus der Praefatio des Chron. pasch.), schließlich vor allem bei Euseb von Emesa (Buytaert, L'héritage . . . S. 35*⁷ [72* trad.] vgl. 86*¹³⁻¹⁵, 83*²⁵ ff.) Ich hoffe, in einiger Zeit über Vorkommen und Auswirkung dieser Formel eine eingehendere Untersuchung vorlegen zu können.

mittelbaren Handeln Gottes 1. als einem Schöpfungshandeln (*ἐποίησεν*) und 2. als einem Erlösungshandeln (*σώζει*) und in den vorausgehenden Partizipien von dem unmittelbaren Handeln Gottes 1. als einem *ποιεῖν ἐξ ἀρχῆς* (als Voraussetzung der Schöpfung) und 2. als einem *ποιεῖν μετὰ ταῦτα* (als Voraussetzung der Erlösung) die Rede. Entsprechen sich die Glieder, dann kann man sagen, daß es beidemal um den Präexistenten und den Inkarnierten geht. Der Relativsatz bringt dies klar zum Ausdruck, und die Partizipien lassen sich am einleuchtendsten so erklären. Welche Rolle die beiden Mittelglieder spielen, konnte ich nicht sicher feststellen, da mir keine hinreichenden Parallelen bekannt wurden. Möglicherweise sollen sie die Verbindungen der Präexistenz- mit den Inkarnationsaussagen herstellen, sodaß in ihnen Schöpfungs- und Erlösungshandeln Gottes zusammengefaßt wird.²⁰ Es bedarf nicht vieler Worte, daß in diesen Sätzen in deutlichster Form nun gerade behauptet wird, was Athanasius so leidenschaftlich bekämpft, daß nämlich Christus ein *ποίημα* ist. Das konnte so nur ein Arianer sagen; es ist überflüssig, dafür Belegstellen anzuführen.

Ich glaube, damit den Nachweis erbracht zu haben, daß es sich in der vorliegenden Homilie um ein Stück arianischer Theologie handelt. Gewiß ist es schwierig, aus den nur — von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, die dann noch meistens in polemischen oder zumindest in Abwehr befangenen Bekenntnisformulierungen bestehen — fragmentarisch erhaltenen Schriften des Arius und seiner Anhänger²¹ nun zu jeder Aussage Parallelen und Belege zu finden; die Homilie zeitlich einzuordnen, muß aber versucht werden, auch wenn es so natürlich nur ein tastender Versuch sein kann.

Casey bemerkt: „The remark at the beginning of c. 8 shew that sacrifices to the gods were still a common practice but, if τὰ λείψανα in 8.24 be the remains of Pagan temples, attacks on these shrines had already begun.“ (S. 4) Handelt es sich in τὰ λείψανα um Ruinen von Tempeln, so wird man durch den Zusammenhang an die Ruinen in Daphne, die Überreste des Heiligtums des Apollo, erinnert und wäre damit gezwungen, über die Mitte des IV. Jahrhunderts hinauszugehen und die Homilie auf das endende zweite Drittel des Jahrhunderts oder noch später anzusetzen. Aber ist das notwendig? Es sprechen mehrere wichtige Momente dagegen. Der fragliche Satz heißt: . . . καὶ χορήσιμα τὰ λείψανα, ἵνα μάθωμεν τίνων ἀπηλλάγημεθα (8₂₄) und steht innerhalb einer widerlegenden Darstellung des Apollo-Daphne-Mythos. Der Homiliet hatte sich in seiner Homilie nach einer kurzen Einleitung über den Teufel, der dazu verführt, die Geschöpfe statt des Schöpfers anzubeten, was er besonders τῇ τῶν μύθων πλάνῃ καὶ τῇ

²⁰ Zur Stellung von *τιμήσαντι*: Bei der allgemein — so auch in dieser Homilie — synonymen Verwendung von *τιμή* und *δόξα* ist es vielleicht gerechtfertigt, folgendes arianische Zitat aus Athan. or. c. Arian. I. c. 5. zur Erklärung heranzuziehen: Διὰ τοῦτο γὰρ, φησί, καὶ προγνώσκων ὁ θεὸς ἔσεσθαι καλὸν αὐτὸν, προλαβὼν αὐτὴν τὴν δόξαν δέδωκεν, ἣν ἀνθρώπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα ὥστε ἐξ ἔργων αὐτοῦ, ὧν προέργα ὁ θεός, τοιοῦτον αὐτὸν νῦν γεγονέναι πεποίηκε (MPG 26,21 38—43). Danach wäre *τιμῶν* näher zum *ποιεῖν ἐξ ἀρχῆς* als zum *ποιεῖν μετὰ ταῦτα* zu ziehen: Auf das *προγνώσκειν* der Werke des Inkarnierten gibt Gott dem Präexistenten schon die *τιμή*.

²¹ Das schon zitierte Werk von G. Bardy, *Recherches sur St. Lucien d'Antioche et son école*, 1936, ist an Arius und seinen Anhängern interessiert, soweit sie Schüler des Lukian von Antiochien sind. Bisher liegt noch keine ähnlich zusammenfassende Publikation der arianischen Texte vor (die z. B. auch einmal sämtliche anonymen Fragmente erfaßt und kritisch sondert). Ein Anfang ist gemacht mit dem von H.-G. Opitz begonnenen und in seiner Fortsetzung von W. Schneemelcher zu erwartenden III. Band der Athanasius-Werke, Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites (1934 f.). Die Untersuchungen über Schriften des Asterius von M. Richard und Skard in den *Symbolae Osloenses* sind mir leider nicht zugänglich gewesen.

τῆς ἀσελείας ἡδονῇ tut, mit folgenden Worten vorgenommen, von den Mythen zu sprechen: Κάμου ἀνεγέσθαι μνημονεύοντος μύθων ἐν καιρῷ οὐχ ἵνα μισθὸν τῶν ἀγίων τόπον αἰσχυρῶν μνημονεύσω, ἀλλ' ἵνα τὰ αἰσχυρὰ ἐνταῦθα ἐλεγχθέντα ἐλευθερώσῃ τοὺς κατεχομένους τῇ ἀπάτῃ· οὐ γὰρ ὁ ἀπόστολος κατοκνήσῃ μνημονεύσαι τὰ ἀπὸ τῶν πράξεων φαῦλα (καὶ) διηγῆσθαι οὐχ ἵνα, φησιν, ταῦτα μάθωμεν, ἀλλ' ἵνα ἐλευθερωθῶμεν. (518—22).

Er spricht von den Mythen, damit seine Hörer recht schätzen lernen, wovon sie befreit sind. ἀπαλλάττειν kommt in der Homilie noch einmal vor: εἰ ψευδεῖς οἱ μῦθοι, χάρις τῷ ἀπαλλάξαντι τὸ ψεῦδος. Auch hier ist von Mythen die Rede, und zwar als von Christus erledigten.²² Es ist das Nächstliegende, nach der sonstigen Tendenz der Homilie und auch nach dem engeren Zusammenhang dieser Stelle die λείψανα als μῦθοι aufzufassen.²³ Von christlichen Angriffen auf heidnische Tempel kann dann also keine Rede sein, und damit fällt auch eine dadurch bedingte Datierung dahin. Man wird eher annehmen müssen, daß es sich um eine recht frühe Homilie handelt, die möglicherweise noch vor dem Konzil von Nicaea gehalten worden ist. Darauf weist die unbefangene Bezeichnung Christi als θεός, darauf weisen vor allem die starken Aussagen über das ποιεῖσθαι Christi (die späteren Arianer haben vom γεννᾶσθαι gesprochen, so besonders Aëtius), darauf weist schließlich auch die aktuelle und kräftige Auseinandersetzung mit dem Heidentum.²⁴

Über die Verfasserfrage nur wenige Worte: Es war vielleicht gar nicht einmal böser Wille, diese Homilie bei der Zusammenstellung des corpus, das im ersten Teil der ambrosianischen Handschrift erhalten ist, dem Athanasius von Alexandria zuzuschreiben. Sie mag unter dem Namen eines Athanasius überliefert und unbefangen in das corpus aufgenommen sein. Vielleicht ist der Verfasser jener von Arius im Brief an Euseb von Nikomedien erwähnte und wegen seines arianischen Bekenntnisses exkommunizierte Athanasius, dessen in nur vier kurzen Fragmenten (davon drei lateinisch) erhaltene Lehrsätze allerdings keinen Anhaltspunkt zu einer Identifikation mit dem Verfasser der Homilie geben.²⁵ Es läßt sich also nichts Genaues über den Namen des Verfassers ausmachen. Als Heimat des Homileten ist man geneigt, Antiochien oder Umgebung²⁶ anzunehmen, denn seine Ausfälle gegen das Heidentum richten sich hauptsächlich gegen die Mythen von Zeus und Apollo-Daphne, die Schilderung des heidnischen Treibens paßt gut nach Antiochien, und nicht zuletzt die Ironie des Homileten selbst, mit der er die heidnischen Mythen ad absurdum führt, mag sie nun original sein oder aus zweiter Hand stammen. Aber auch hierüber kann man zu keinem ganz sicheren Ergebnis kommen.

Zur Charakterisierung des Homileten schreibt Casey: „In spite of its relatively mediocre character the sermon is not without a certain charm, for it

²² Vgl. dazu noch 46, 610-13, 722 f., 838 f., 105 ff.

²³ Vgl. auch den Sprachgebrauch bei Athan. ep. ad Jov. c. 4 (MPG 26, 820²⁷—30): οὗτοι γὰρ εἰσι τὰ λείψανα καὶ ἡ παραβολὴ τῆς Καππαδοκίας, τὰ ὑπόλοιπα τοῦ ἀνοσιῶντος ἐκεῖνον Γεωργίου, οἱ τὴν πόλιν καὶ τὸν κόσμον ἐρημώσαντες.

²⁴ Eine Verwandtschaft mit dem Denken des Euseb von Emesa läßt sich an einigen Stellen der Homilie feststellen, doch findet sich das ποιεῖσθαι Christi in den erhaltenen Schriften nirgends.

²⁵ S. Bardy, Recherches . . . S. 204—210.

²⁶ H.-G. Opitz, Untersuchungen . . . S. 84 f., teilt eine am Schluß des ersten Teiles von D fol. 241 stehende Notiz mit, mit deren Hilfe er versucht, die Herkunft der Vorlage dieses ersten Teiles der Handschrift zu bestimmen; dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß mit der in der Notiz Καμβύσου πόλις genannten Stadt die Suffragane von Anazarba Καμβυσοῦπολις gemeint sei, die von ihm mit dem heutigen Alexandrette identifiziert wird. Dieses Ergebnis würde also von der Textüberlieferung her auf dieselbe Gegend weisen und den Gedanken an Athanasius von Anazarba nicht gerade als abwegig erscheinen lassen.

affords a lively picture of a preacher devoid of extraordinary talents fighting an outworn religion with the fresh enthusiasm of a new and vigorous faith.“ (S. 4) Das kann — abgesehen von dem „relatively mediocre“ — nur unterstrichen werden, wenn man etwa jene amüsante Widerlegung der Mythen S. 740-816 liest. Die Mythen der Götter sollen lächerlich gemacht werden, und der Erfolg wird nicht ausgeblieben sein. Das ist aber nur ein vorletztes Ziel des Homileten. Seine Polemik ist tiefer und genau orientiert. Deutlich wird dies bei den immer wieder durchbrechenden und in ihrer Abruptheit oft frappanten christologischen Aussagen, die einfach diesen Mythen und in diesen Mythen ihrem Erfinder, dem Teufel, gegenübergestellt werden.

Diese Untersuchung ist damit an den Punkt gelangt, wo nun noch kurz von dem theologischen Gehalt der Homilie die Rede sein muß.

Die Gliederung der Homilie ist folgendermaßen:

Eine Einleitung (c. 1) über den arglistig nicht seiende Götter einführenden Teufel (woneben gleich in den ersten Sätzen seine im Hinblick auf die Erlösung ausgespielte Rolle betont wird).

Ein Hauptteil (c. 2—9), der zeigen soll, „wovon wir befreit sind“ (dies wesentlich nicht in widerlegender, sondern darlegender Form): Vergötterung der Schöpfung, lügnerische Mythen und die sie begleitenden Kulte.

Der Schluß (c. 10) stellt dann den verführenden Teufel (c. 1—9) den rettenden Jesus gegenüber. Eine überleitende Paränese, die zum Hören und Glauben auffordert und dem Hörer (du!) in präzisen christologischen Formeln die *χάρις* ans Herz legt, läßt die Homilie dann in einer Doxologie enden.

Das Problem des Teufels, dessen Treiben zu schildern sich der Homilet zur Aufgabe gemacht hat, ist auf einen klaren und eindeutigen Nenner gebracht: *ὅσα κακά ὁ διάβολος περιειργάσατο, ἵνα γνώσῃ, ὅσα ὁ θεὸς ἀγαθὰ διὰ Χριστοῦ ἐχαρτίσατο* (6_{10f}); ja es kann sogar heißen: *δεῖ . . . ἐφίκεσθαι καὶ πονηρίαν, ἵνα γνώσῃς πρὸς τίνα ἐχομεν ἀσφαλισώμεθα* (4_{6f}). Von daher wird alles gesehen, wenn der Teufel mit allen Mitteln arbeitet und die ganze *δημιουργία* gegen die Menschen auf die Beine bringt (7₂₂), um sie von Gott abzuziehen; wenn er den Menschen Sand in die Augen streut (6_{8 ff.}) *τῇ τῶν μύθων πλάνῃ καὶ τῇ τῆς ἀσελείας ἡδονῇ* (5_{31 f.}), sodaß ihre Seele, die eigentlich auf das *θεῖον* gerichtet ist (5₃₇), verfinstert und als *παθοῦσα* unfähig wird zu unterscheiden und ihr *λογισμὸς* unterlegen ist, wie die Kunst eines Steuermanns zu Ende geht, wenn der Sturm hereingebrochen ist (6₈₋₁₀); wenn die Menschen ihm gehorchen, nicht weil er Zwang gebrauchte, sondern weil er sie schmeichelnd überredete (6_{29 ff.}); wenn er sie zum Ungehorsam gegen Gott verführte, um Gott auf diese Weise zornig zu machen, damit nicht mehr dem Schöpfer und Wohltäter geglaubt werde, sondern ihm (6_{38 ff.}); wenn er nun, da dies geschah, die Menschen in Stricken und Netzen gefangen hält und seinen Betrug fortsetzt (7_{1 ff.}) — von daher wird alles gesehen, denn der Teufel ist nur ein *σύνδουλος* (6₃₉).²⁷

Dadurch bekommt — und hier nehme ich die oben schon angeschnittene Frage gleichzeitig auf — die *χάρις* eine zentrale Bedeutung. Sie hat nach der Homilie einen doppelten Charakter:

1. „Gnadengeschenk“. a) Dieses Gnadengeschenk kann als *ἀγαθόν* definiert werden, das Gott durch Christus den Menschen zukommen läßt (6₁₁; 7₂₄). b) Es kommt ihnen durch Christus so²⁸ zu, daß sie nun dadurch dem Teufel entronnen

²⁷ Es bleibt zweideutig, wessen *σύνδουλος* er ist, ob des Menschen oder Christi. Die letztere Auffassung erscheint mir wahrscheinlich in Anbetracht der arianischen Christologie, dann aber auch nach dem Zusammenhang, in dem er dem *εὐεργέτης* gegenübergestellt ist.

²⁸ Beim Wie des Zukommens ist weniger das abgeschlossene (*διὰ σταυροῦ νεκρίνηκεν καὶ διὰ θανάτου ἔσωσεν καὶ διὰ κατάρτας ἐλευθέρωσε κατάρτας καὶ πάντα πεποιήκε καὶ ἀνέλυσεν ἡμῖν τὴν ἄνωθεν ἐπιβολήν. 10₂₁₋₂₈*) als vielmehr das *ἔτι κία νῦν* wirksame Christushandeln ins Auge gefaßt!

sind. Hierher gehören alle jene Aussagen *σάξιν* (-εσθαι), *ὄρεσθαι*, *ἔλευθεροῦν* (-οῦσθαι), *θεραπεύειν*, *ἀπαλλάττειν*, *βαστάζειν*, *ἐνεργετῆιν*, *καλεῖν*, *φωτίζειν*, *νοθεῖν*, *παιδεύειν*, *στηρίζειν*, *νικάειν*, *ἀναλύειν* zur Bezeichnung des Erlösungshandelns Christi an den Menschen einerseits und *μεταβολή*, *ἀφιέναι μύθους*, *δέχεσθαι τὴν ἀλήθειαν*, *ἀριστάναι μολυσμάτων*, *δέχεσθαι ἀγαθοσύνην*, *ἀριστάναι τὸν μὴ ὄντων θεῶν*, *προσκυνεῖν τῷ ὄντι θεῷ*, *ἀπάργεσθαι τὸ σκότος*, *ἀγαπᾶν τὸ φῶς*, *ἀπορρίπτειν τὴν μέθηρ*, *ἀγαπᾶν ἠσυχίαν*, *καταργώσκειν ἀσελγείας*, *ἀσκειν σωφροσύνην* zur Bezeichnung der menschlichen Antwort auf das Erlösungshandeln Christi andererseits.²⁹ c) Die Größe dieses Gnadengeschenks läßt sich im Blick auf die ausgestandenen, vom Teufel stammenden Leiden erkennen. In diesem Rahmen ist von der *δύναμις τοῦ ἱατροῦ* (613) oder *τοῦ σωτήρος* (723), von Jesus *ὁ δυνάμενος πάντα βαστάσαι* (107f.) die Rede. Von dieser Größe muß allerdings gestanden werden: *οὔτε . . . δυνάμεθα καταξίαν διηγῆσθαι* (1024).

2. „Dank“. (Hier muß *εὐχαριστεῖν* einbezogen werden.) Dank gebührt dem, der erlöst hat (731f.), der die Lüge beseitigt hat (731) und so auch als Wahrheit bezeichnet werden kann, der Dank gebührt (838f.). Der Homilet freut sich und dankt, daß seine Hörer nichts mehr mit den teuflischen Mythen zu tun haben wollen (740ff.). Die *μεταβολή*, die bei ihnen stattgefunden hat, treibt dazu, das zu sagen, was man hassen gelernt hat, und dem zu danken, der die *μεταβολή* liebt (82-4). Angesichts des in Christi Erlösungshandeln den Menschen zukommenden Gnadengeschehens stellt der Homilet die Frage: *πῶς εὐχαριστήσωμεν, πῶς πληρώσωμεν τὸν λόγον, πῶς δὲ σωπήσω;* (1016f.) Diese Frage wird aber sofort christologisch bezogen: *οὐ παύεται ἐνεργετῶν, ἵνα μὴ πανσώμεθα εὐχαριστοῦντες* (1018f.) und findet ihre Lösung: *ἐπεὶ τοίνυν οὔτε τὴν κακίαν τοῦ ἐπιβουλεύσαντος δυνάμεθα καταξίαν διηγῆσθαι οὔτε τὸ μέγεθος τοῦ ἐνεργετήσαντος οὐδὲ διὰ χάριν ἐφῆγαμεν τὰ κακά, εὐχαριστήσαντες, οὐχ ὅσον ὀφείλομεν, ἀλλ' ὅσον δυνάμεθα, καὶ συναγόμεθα, ἵνα ἀκουσθῶμεν καὶ προσέχωμεν, ἵνα πιστωθῶμεν. μὴ ἀθετήσης τὴν χάριν* (1023—27).

In dieser — singularischen! — Aufforderung *μὴ ἀθετήσης τὴν χάριν* tritt ein Umschwung in der Homilie ein. War vorher von der Dankbarkeit die Rede, so folgen jetzt christologische Formeln. Wie ist da *χάρις* zu verstehen? Hier kommen die beiden Bedeutungen „Gnadengeschenk“ und „Dank“ ins Fließen und können, ja dürfen nicht getrennt werden. Wird also noch einmal knapp und präzis definiert, worin dies Gnadengeschenk besteht, so wird zum Schluß endlich genau gesagt, wem man Dank schuldet: Gott, der Jesus Christus geschaffen hat, mit dem Heiligen Geist. Nur so dürfen dann auch die erwähnten Stellen (731f. und 838f.) verstanden werden. Diese klare Unterscheidung von Gott und seinem Mittler, die aus einem rationalen Gottesbegriff erwächst, wird in der Homilie sonst nicht expliziert. Eine Klammer erhält jene unterscheidende Aussage andererseits wieder durch die *χάρις*-Lehre, die von einem spezifisch soteriologischen Interesse und nicht, wie man eigentlich nach der Polemik des Athanasius erwartet, von einer rationalen Spekulation über die Mitteilung der Gnade des Vaters an den Sohn (abgesehen von dem vielleicht so gefaßten *τιμῶν* 1032) getragen wird. Die *beneficia* rücken stark in die Mitte (1017ff.); insofern ist dann auch die besor-

²⁹ Die *παρθενία* spielt dabei keine besondere Rolle. Wenn von ihr 84-6 die Rede ist (*καὶ ἐκεῖνοι μὲν οἱ λεγόμενοι θεοὶ διέφθειραν παρθένους, ὁ δὲ καὶ πῶς παρθένους τηρεῖ ἕως γήρους* 85f.), so nur in polemischer Absicht gegen die heidnischen Mythen gewandt und als ein *χάρισμα* unter anderen verstanden, auf das gar kein besonderer Ton fällt. Vielmehr findet der Homilet gerade auch in Frontstellung gegen das heidnische Unwesen für die Ehe Worte, die — so scheint es — fern jeglichen mönchischen Eifers um *παρθενία* ein ganz nüchternes Verständnis der Ehe voraussetzen: *θεὸς γάμος ἐχαρίσατο εἰς διαδοχὴν καὶ παραμυθίαν τῶν θνητῶν, ἵνα νοσοῦντες θεραπεύονται ἄνθρωποι καὶ γυναῖκες τόχῳσι τῆς φιλανθρωπίας . . .* (925-27), aber auch Zugeständnis an den Hörer sein können.

dere Stellung des Hl. Geistes in der Doxologie zu verstehen. Das soteriologische Interesse aber — und hier wirkt sich der rationale Gottesbegriff wieder aus — muß sich dort konzentrieren, wo man es nun in Christus mit Gott unmittelbar zu tun hat: das ist seine *διδασκαλία*. Daraus erklärt sich, daß diese Predigt lehrhaft ist und sein will. Ihren Gipfel hatte sie erreicht in der Aufforderung des Homileten zum *συνάγεσθαι* um der Predigt willen und zum *προσέχειν* um des Glaubens willen, ihren Abschluß findet sie in der Ausrichtung auf das Zentrum der Predigt und des Glaubens: Christus, der Präexistente, als göttlicher *διδάσκαλος* und als „um deinetwillen“ gerichteter Richter. Die Nähe dieser Theologie zu einer Theologie des Wortes läßt sich nicht übersehen.

Wenn ich in der Beurteilung dieser Predigt richtig sehe, so fällt mit der Auswertung dieser Quelle für die Theologie des frühen Arianismus ein neues Licht auf jenes dunkle Kapitel der Dogmengeschichte. Man wird also auf Grund dessen sagen müssen, daß sich auch auf arianischer Seite Theologen befanden, die ein zumindest ebenso starkes soteriologisches Interesse besitzen, wie man gewöhnt ist, es als Kennzeichen für ihre alexandrinischen Gegner und unter ihnen besonders für Athanasius zu sehen.

Abgeschlossen am 29. 11. 1952.