

Zur Theologie des Markell von Ankyra I

Eine Markellische Schrift „De incarnatione et contra Arianos“

Von Martin Tetz

Eine Gesamtdarstellung der Theologiegeschichte des 4. Jahrhunderts fehlt noch immer. So mag es in solchem Fehlen begründet sein, daß Markell von Ankyra heute bisweilen als eine Randfigur in den bedeutungsvollen theologischen Diskussionen jenes Zeitalters erscheint, und daß ein bequemer und recht solider Zugang zur Theologie- und Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts vielfach unberücksichtigt bleibt: die Diskussion einer Markell-Schrift (gegen Asterios und dessen Genossen) durch Euseb von Kaisareia. Bequem ist dieser Zugang deshalb, weil über ihn die verschiedenen theologischen Konzeptionen des 4. Jahrhunderts erreichbar werden; und solide, weil man, wenigstens für den Bereich des Zugangs, von einem gesicherten Wege sprechen kann. Euseb hat nämlich in seinen beiden Werken „Gegen Markell“ und „Über die kirchliche Theologie“¹ mit Hilfe zahlreicher Zitate aus der Markell-Schrift dafür Sorge getragen, daß seine Freunde und Zeitgenossen in manchem ein genaues Bild von Markells eigentümlicher Theologie gewinnen konnten. Die Möglichkeit, solch Bild zu gewinnen, ist nicht den Zeitgenossen Eusebs vorbehalten geblieben.

Gericke, der Verfasser der letzten Monographie über Markell,² läßt seine Darstellung der „Entwicklungsgeschichte der Marcell-Forschung“³ zu Recht mit der ersten kritischen – übrigens vorzüglichen – Sammlung der Markell-Fragmente von *Chr. H. C. Rettberg*⁴ beginnen. Ich möchte hier nicht überprüfen, was *Gericke* im einzelnen aus jener Entwicklungsgeschichte registriert hat. Auch seine Aufgliederung der Arbeiten über Markell mag hier undiskutiert bleiben.⁵ Zwei theologiegeschichtlich reizvolle Pointen, die *Gericke* entgingen, möchte ich jedoch an dieser Stelle nicht verschweigen.

Als *Rettberg* zwischen Markell und dem unglücklichen *Servet* Parallelen zu sehen meinte, ahnte er nicht, daß sich schon bald eine sehr viel interessan-

¹ Eusebius Werke IV. Band: Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells. Hrsg. v. *E. Klostermann* (GCS) 1906.

² *W. Gericke*, Marcell von Ancyra. Der Logos-Christologe und Biblizist. Sein Verhältnis zur antiochenischen Theologie und zum Neuen Testament. 1940 (Theologische Arbeiten zur Bibel-, Kirchen- und Geistesgeschichte X).

³ *Gericke*, a.a.O., 28–69.

⁴ *Chr. H. C. Rettberg*, Marcelliana, accedit Eunomii *Ἐκθροισ πλοτεως*. Göttingen 1794.

⁵ *Gericke* unterscheidet: 1. Die Ketzerdeutung. 2. Die Dualismus-Deutung. 3. Die Biblizismus-Deutung. 4. Die traditionsgeschichtliche Deutung.

tere und theologiegeschichtlich bedeutsamere Parallele zu Markells Theologie ergeben würde. Es war nämlich *Schleiermacher*, der sich – allerdings unwissentlich – selber auf die Seite Markells stellte, als er im Jahre 1822 seinen Aufsatz „Über den Gegensatz der Sabellianischen und der Athanasianischen Vorstellung von der Trinität“ schrieb und damit zugleich eine dogmengeschichtliche Begründung seiner Stellung zur kirchlichen Trinitätslehre lieferte.⁶ Ein Hauptstück für seine Auffassung ist dort die unter dem Namen des Athanasios von Alexandrien überlieferte vierte Arianerrede.⁷ Schleiermacher wußte nicht, daß der in dieser Schrift bekämpfte Gegner nicht Sabellios, sondern Markell war, und daß als Verfasser der vierten Arianerrede sicher nicht Athanasios, sondern ein nicaenisch gesinnter Markell-Gegner – man dachte schon an Apollinarios von Laodikeia – zu gelten hat. Hat Schleiermacher diese Quellenlage nicht erkannt, so scheint nun andererseits auch niemand davon Notiz genommen zu haben, daß Schleiermacher die Partei des Markell ergriff. Das mutet verwunderlich an, wenn man bedenkt, welche Vorliebe man später im 19. Jahrhundert für diesen altkirchlichen Theologen gehegt hat. Schleiermacher gab jedenfalls nicht den unmittelbaren Anlaß zu der dann gleichwohl einsetzenden intensiven Bemühung um Markell.

Für Schleiermachers Schüler *Neander* ist Markell „ein Mann von mehr biblischer Richtung, und der Vermischung von Philosophie und Theologie bei Origenes abgeneigt“.⁸ Neander fand besonderen Gefallen an den Ausführungen Markells über den Begriff *δόγμα*: „Wenn man ihm die Dogmen der Väter entgegen hielt, so erwiderte er, das Wort Dogma bezeichne eine menschliche Meinung; er wollte nichts gelten lassen als die göttlichen Aussprüche der hl. Schrift“.⁹ Bei Markell heißt es nämlich: *ἀλλ' ἀφέμενος τῆς ἀληθοῦς γνώσεως τὴν ἔντεχνον ἡμῖν καὶ νῦν ἐπεδείξατο θεωρίαν, οὐκ ἔχων γὰρ ἐκ τῶν θείων γραφῶν τὸ ἑαυτοῦ κατασκευάσαι βούλημα, ἐπὶ τοὺς σοφωτάτους, ὡς οἴεται, ἀνατρέχει πατέρας φάσκων ὅπερ οἱ σοφώτατοι τῶν πατέρων ἐν τοῖς οἰκείοις συντάγμασιν ἀπεφήναντο. ἀπόφασιν ἀποπεφάσθαι τοὺς ἑαυτοῦ πατέρας Ἀστέριός φησιν καὶ δόγμα περὶ θεοῦ γεγραφέναι ἀπὸ τῆς οἰκείας ἑαυτῶν προαιρέσεως. τὸ γὰρ τοῦ δόγματος*

⁶ Theologische Zeitschrift. Hrsg. v. F. Schleiermacher, W. M. L. de Wette und F. Lücke. 3. Heft. Berlin 1822, 295–408.

⁷ Eine Edition und Untersuchung dieser Schrift gab *A. Stegmann* in seiner Würzburger Dissertation: Die pseudoathanasianische ‚IVte Rede gegen die Arianer‘ als *κατὰ Ἀρειανῶν λόγος* ein Apollinarisgut. Tübingen 1917. – Der von Schleiermacher visitierte Komplex antisabellianischer Schriften des 4. Jahrhunderts (besonders die pseudathanasianischen Schriften Oratio IV contra Arianos und De aeterna filii et spiritus sancti cum deo existentia, et contra Sabellianos, MPG 28, 96 ff., letztere in weiten Partien aus Homilia XXIV des Basileios von Kaisareia abgeschrieben; dazu von Basileios v. K. die genannte Homilia XXIV Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos und Epistulae 210, 214) gehört zur Diskussion um Markell. Schleiermacher hat in seinem Aufsatz indirekt wertvolle Hinweise für das Verständnis der Markellschen Theologie gegeben. In einem der weiteren Beiträge werde ich näher darauf eingehen müssen.

⁸ Dr. *A. Neander's* christliche Dogmengeschichte. Hrsg. v. J. L. Jacobi. Teil I (1857), 275.

⁹ Neander, a.a.O., 292.

ὄνομα τῆς ἀνθρωπίνης ἔχεται βουλῆς τε καὶ γνώμης. ὅτι δὲ τοῦθ' οὕτως ἔχει μαρτυρεῖ μὲν ἡμῖν ἱκανῶς ἡ δογματικὴ τῶν ἱατρῶν τέχνη, μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὰ τῶν φιλοσόφων καλούμενα <δόγματα>· ὅτι δὲ καὶ τὰ συγκλήτω δόξαντα ἔτι καὶ νῦν δόγματα συγκλήτου λέγεται, οὐδένα ἀγνοεῖν οἴμαι¹⁰.

An diesen Sätzen Markells haben sich denn nun auch die Geister der Dogmengeschichtsschreibung im 19. Jahrhundert geschieden: Für Neander sind sie nahezu ein Ohrenschmaus. *F. Chr. Baur* weiß nichts Rechtes damit anzufangen.¹¹ *A. Harnack* setzt den Schlußsatz mit Freuden als Motto über den

¹⁰ Fragm. 86; Klostermann 203. 25–34. – Interessant ist gleich neben der Markellischen Definition des Begriffs Dogma auch ein anderes Ergebnis jener Diskussion zwischen Markell und Euseb. Soviel ich sehe, ist es bisher völlig übersehen worden, daß Euseb von Kaisareia, in Abwehr gegen Markell und offenbar erst durch ihn dazu veranlaßt, als erster von „Kirchenvätern“ (πατέρες ἐκκλησιαστικοί; Klostermann 18.11; 56.17; 74.20) spricht. Auf dieses bedeutsame Moment in der Geschichte christlicher Überlieferung muß ich noch anderweitig zurückkommen. Hier mag unsere Beobachtung zunächst einmal schon einen gewissen Eindruck davon vermitteln, in welchem Maße bislang die Diskussion zwischen Markell und Euseb in der Theologie- und Dogmengeschichtsschreibung vernachlässigt worden sein muß, wenn die Entstehung des Begriffs „Kirchenväter“, der immerhin Grundbegriff der patristischen Disziplin ist, so lange im Dunkeln bleiben konnte. – Auch in der jüngsten Arbeit über Euseb, die ich kenne: *G. Rubbach*, Apologetik und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie Eusebs von Caesarea (Diss. Heidelberg 1962), wird diese Diskussion erheblich unterschätzt.

¹¹ *F. Chr. Baur* kannte in der 1. Auflage seines Lehrbuchs der christlichen Dogmengeschichte von 1847 die Definition Markells noch nicht. „Das Wort Dogma, wie es im Sprachgebrauche der Alten theils von philosophischen Lehrsätzen, von Verordnungen und Geboten, im N. T. auch von den Bestimmungen des mosaischen Gesetzes, gebraucht wurde, bedeutet überhaupt das absolut Geltende, schlechthin Anzuerkennende. In diesem Sinne war es schon bei den älteren Kirchenlehrern nicht ungewöhnlich, das Christenthum als göttlich gegebene Wahrheit schlechthin das Dogma, oder das göttliche Dogma, zu nennen und von Dogmen desselben zu reden . . . Dogmen sind demnach die Lehren oder Lehrsätze, in welchen der absolute Inhalt der christlichen Wahrheit (in einer bestimmten Form; Zusatz in der 2. Aufl.) ausgesprochen ist, und von einer Geschichte der Dogmen nicht bloß des christlichen Dogma's überhaupt spricht man, um damit zu sagen, daß es die Dogmengeschichte, ihrem Begriffe nach, mit dem so vollständig als möglich explicirten Inhalte der christlichen Lehre zu thun habe“ (S. 3–4). Diese Sätze sind von Baur – bis auf den markierten Zusatz – ohne Änderung in die 2. Auflage seines Buches (1858) übernommen worden. Doch wird nun in der 2. Aufl., S. 3/4 Anm. 2, das Markell-Fragment in einer Fußnote erwähnt, ohne daß Baur die Markellische Definition mit seiner eigenen verrechnen kann. Baur hatte die Markell-Sätze wohl durch Hagenbachs Lehrbuch der Dogmengeschichte (4. Aufl.) kennengelernt, denn er zitiert dieses Werk in diesem Zusammenhang. In der 2. Auflage des Hagenbachschen Lehrbuchs aus dem Jahre 1847 findet sich bei der Definition von Dogma ebenfalls noch kein Hinweis auf Markell, während A. Neander in seiner Allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche, 2. Aufl., Bd. IV (1847), 1266 Anm. 1 (vielleicht auch schon in der mir nicht zugänglichen 1. Aufl.), auf die „merkwürdigen Worte“ Markells hinweist. 1847 erwähnt also von diesen drei Dogmenhistorikern nur A. Neander die Markellische Definition. Ich weiß nicht, ob Neander der erste war, der Markells Worte als „merkwürdig“ ansah und zitierte. Daß Baur jedenfalls mit dessen Definition von Dogma nichts anzufangen wußte, ersieht man dann aus seinen postum veröffentlichten Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, Band I (1865), 8 ff.; er geht dort zwar auf allerlei Kirchenväterzitate ein, aber den Markell-Satz läßt er ganz fort.

Band I seines „Lehrbuchs der Dogmengeschichte“.¹² Wie Harnack das verstanden wissen will, sagt er in seinem Grundriß der Dogmengeschichte: „Die Behauptung der Kirchen, daß die Dogmen lediglich die Darlegung der christlichen Offenbarung selbst seien, weil aus den heiligen Schriften gefolgert, wird von der geschichtlichen Forschung nicht bestätigt. Vielmehr ergibt diese, daß das dogmatische Christentum (die Dogmen) in seiner Konzeption und seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums ist (Marcell von Ancyra: *Τὸ δόγματος ὄνομα τῆς ἀνθρωπίνης ἔχειται βουλῆς τε καὶ γνώμης*)“.¹³ Der Satz Markells erscheint hier also als Hauptbeleg für Harnacks dogmengeschichtliche Fundamentalthese.

Theodor Zahn hat seine theologische Arbeit mit einer grundlegenden Monographie über Markell begonnen.¹⁴ Markell wird von ihm als Biblizist verstanden.¹⁵ Zahn hat jedoch zugleich auch eine Deutung vorbereitet und eingeleitet,¹⁶ die dann von *F. Loofs* besonders vertreten wurde. Gericke nennt sie „die traditionsgeschichtliche Deutung“.¹⁷ Die bekannte These von Loofs über die Geist-Christologie jener Traditionslinie, die von Irenaios (d. h. für Loofs: Theophilus von Antiochien) bis hin zu den späteren Antiochenern gezogen wird, ist vor allem auch aus den regen Bemühungen um die Theologie des Markell und um deren Verwurzelung in alten Traditionen erwachsen.¹⁸

¹² Bezeichnend für Harnacks Konzeption ist auch das Zitat aus Eckermanns Gesprächen mit Goethe, das er neben die Markell-Sätze stellt: „Die christliche Religion hat nichts in der Philosophie zu thun. Sie ist ein mächtiges Wesen für sich, woran die gesunkene und leidende Menschheit von Zeit zu Zeit sich immer wieder emporarbeitet hat; und indem man ihr diese Wirkung zugestehet, ist sie über alle Philosophie erhaben und bedarf von ihr keine Stütze.“

¹³ *A. v. Harnack*, Dogmengeschichte (6. Aufl., 1922) § 1, 6, S. 4.

¹⁴ *Th. Zahn*, Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie. Gotha 1867. – Diese Monographie ging aus einer lateinischen Abhandlung *De Marcelli Ancyrani theologia* hervor, die Zahn im Frühjahr 1865 anlässlich der Bewerbung um eine Repetentenstelle bei der theologischen Fakultät zu Göttingen eingereicht hatte. Vgl. Zahns Beitrag in: *Die Religionswissenschaft in Selbstdarstellungen*. Leipzig 1925, S. 11.

¹⁵ Zahn knüpft in seiner Monographie (S. 6) ausdrücklich an Neanders Andeutungen in dessen Dogmengeschichte I, S. 275, an.

¹⁶ S. das letzte Kapitel seines Buches: „Die Vorgänger des Marcellus“; a.a.O., S. 216 ff. Zahns These lautet: „In seiner theologischen Gesamtanschauung ist er ein treuer Nachfolger des Irenäus“ (S. 216). Markell ist für ihn „eine mehr reactionäre als revolutionäre Erscheinung“ (S. 217).

¹⁷ Gericke, a.a.O., S. 59 ff.

¹⁸ Loofs über seine Arbeiten, die ihm „theologisch die wichtigsten sind“: „Ich begnüge mich damit, zu bemerken, daß mein für meine späteren Erkenntnisse grundlegender Akademieaufsatz über ‚die Trinitätslehre Marcells von Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition‘ (1902), die 4. Auflage meines ‚Leitfadens‘ (1906), die Akademieabhandlung über ‚das Bekenntnis der Homousianer von Sardika‘ (1909), mein Büchlein ‚Nestorius and his place in the history of christian doctrine‘ (1913) und mein ‚Paulus von Samosata‘ (1924) die Hauptstufen dieser Entwicklung (sc. seiner Arbeiten an „einer vorapologetischen ‚kleinasiatischen theologischen Tradition‘“) darstellen und daß aus dem Schlußkapitel des ‚Paulus von Samosata‘ die Auffassung, zu der ich in Bezug auf die Entwicklung der trinitarischen und christologischen Anschauungen in der alten Kirche gekommen bin, wenigstens den Umrissen nach, erkennbar ist.“ *Die Religionswissenschaft in Selbstdarstellungen*, Band 2 (1926), S. 149.

Gericke, ein Schüler Barnikols, fühlt sich in seiner Arbeit als geistiger Enkel und Testamentsvollstrecker von Loofs.¹⁹

Nun ist seit Gerickes Monographie durch glückliche Entdeckungen und scharfsinnige Beobachtungen *M. Richards* die Arbeit an den Marcelliana in eine andere Lage gebracht worden. Es gelang Richard, einen unter dem Namen des Anthonios von Nikomedien überlieferten kurzen Traktat „Über die heilige Kirche“²⁰ als Schrift Markells zu erweisen.²¹ *F. Scheidweiler* folgte Hinweisen Richards²² und sprach Markell noch drei Pseudathanasiana zu:²³ ein kurzes Bekenntnis Contra theopaschitas,²⁴ das mit der pseudathanasianischen Epistula ad Liberium zu identifizieren ist;²⁵ die kurze Expositio fidei²⁶ und den sog. Sermo maior de fide, richtiger: die Epistula ad Antiochenos²⁷ (nicht zu verwechseln mit dem bekannten Tomus ad Antiochenos, jenem von Athanasios verfaßten Synodalschreiben von 362).

Grundsätzlich darf die Möglichkeit der Erhaltung von weiteren Schriften Markells – neben den Fragmenten aus seinem Werk, das im Jahre 335 als erstes die Position der Syllukianisten, insbesondere die des Asterios, ausführlich und wirksam bestritt – ins Auge gefaßt werden. Dafür ist *Hieronymus* ein guter Zeuge. Er konnte es nicht nur wissen, sondern er wird es wegen seiner Kontakte zu den Altnicaenern in und um Antiochien wohl sicher ge-

¹⁹ Gericke lieferte in seinem Buch „Marcell von Ancyra“ auch eine Übersetzung der Markell-Fragmente, die von *F. Scheidweiler* einer kritischen Prüfung unterzogen worden ist; Zeitschrift f. d. neutestamentl. Wissenschaft 46 (1955), 202–214. Scheidweiler hat dabei zugleich durch einige überzeugende Konjekturen den Text der Fragmente berichtigen können.

²⁰ *G. Mercati*, Anthimi Nicomedensis episcopi et martyris de sancta Ecclesia. Studi e Testi 5 (1901), 87–98.

²¹ *M. Richard*, Un opuscule méconnu de Marcel évêque d'Ancyre. Mélanges de science religieuse 6 (1949), 5–28. – *G. Kretschmar*, Studien zur frühchristlichen Trinitätslehre (1956), S. 19 Anm. 2: „Die Schrift muß aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts stammen, denn sie fordert bereits die Anbetung des Geistes; hier liegt die Hauptschwierigkeit für eine Zuweisung an Marcell.“ Ich kann nicht sehen, worin Kretschmar die Hauptschwierigkeit (und vielleicht noch andere Schwierigkeiten?) bei der These Richards zu finden meint.

²² *M. Richard*, Mélanges de science religieuse 6 (1949), 129.

²³ *F. Scheidweiler*, Wer ist der Verfasser des sog. Sermo maior de fide? Byzantinische Zeitschrift 47 (1954), 333–357.

²⁴ *H.-G. Opitz*, Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius von Alexandrien. 1935, S. 210–212. – *F. Scheidweiler*, Ein Glaubensbekenntnis des Eustathius von Antiochien? Zeitschrift f. d. neutestamentl. Wissenschaft 44 (1952/53), 37–49.

²⁵ *M. Tetz*, Zur Edition der dogmatischen Schriften des Athanasius von Alexandrien. Zeitschrift für Kirchengeschichte 67 (1955/56), 6 Anm. 15.

²⁶ *Migne PG 25*, 200–208; und *H. Nordberg*, Athanasiana, Part I (Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum XXX, 2) 196, 49–56. Nordberg hat die meisten und wichtigsten – wenn auch nicht, wie er S. 34* sagt: all the known Mss für seine Edition benutzt.

²⁷ *Ed. Schwartz*, Der s. g. Sermo maior de fide des Athanasius. Sitz.-Ber. d. Bayer. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl. Jg. 1924, 6. Abhdlg. – *R. P. Casey*, The armenian version of the pseudoathanasian Letter to the Antiochenes and of the Expositio fidei (Studies and Documents XV) London-Philadelphia 1947. – *H. Nordberg*, a.a.O. (Anm. 26), 57–71.

wußt haben, daß Markell – wie er in *De viris illustribus* c. LXXXVI sagt – multa diversarum ὑποθέσεων volumina maxime contra Arianos geschrieben hat. Loofs nennt das zwar eine „vage Nachricht“,²⁸ und er glaubt ihr nicht recht. Wäre es aber nicht viel verwunderlicher, wenn Markell, der noch bis ca. 374 gelebt hat, nach seinem Werk vom Jahre 335 zu all der Flut heftiger Kritik, die es ihm von Eusebios, von Apolinarios und von vielen anderen eintrug, gänzlich geschwiegen und für den Rest seines langen Lebens die Feder völlig aus der Hand gelegt haben sollte? Der Fund sowie die Hinweise M. Richards lassen die Nachricht des Hieronymus mit Recht wieder zur Geltung kommen.

Doch sagt uns nun das kurze Stück „Über die heilige Kirche“ zur Theologie des Markell nicht sehr viel Neues, so gibt es andererseits bei den Pseudathanasiana, die von Scheidweiler untersucht wurden, einige Schwierigkeiten. Gewiß, die Hypothesen Scheidweilers resp. M. Richards über die Verfasserschaft der oben genannten pseudathanasianischen Schriften erscheinen plausibel. Die *Expositio fidei* und die *Epistula ad Liberium* sind nun aber recht kurz, und die *Epistula ad Antiochenos*, alias der *Sermo maior de fide*, ist nicht gut überliefert. Gilt es bei kürzeren Stücken, auch bei Bekenntnissen, die Gefahr zu meiden, im Sinne einer bestimmten Hypothese ‚das Gras wachsen zu hören‘, so hat die Untersuchung, wie es in diesem Falle möglich ist, bei den größeren Schriften, die mit den kleineren Stücken sachlich und überlieferungsmäßig verklammert sind, einzusetzen. Scheidweiler geriet auf umgekehrtem Wege an die *Epistula ad Antiochenos*. Freilich ist diese etwas längere Schrift griechisch nur in Fragmenten (vor allem bei Theodoret und in einem Athanasios-Florileg)²⁹ überliefert. Casey fand eine armenische Version.³⁰ Der armenische Text ist jedoch lückenhaft und nicht integer. Die Untersuchung hat deshalb mit ungemainen Schwierigkeiten zu kämpfen, und die Ergebnisse sind belastet durch die Unsicherheit der Überlieferung.

Ganz anders steht es in dieser Hinsicht nun mit einem bisher noch nicht einbezogenen Pseudathanasianum: *De incarnatione et contra Arianos*. Im folgenden soll diese ja keineswegs unbekannte Schrift untersucht werden. Dabei meine ich, Markell von Ankyra als ihren Verfasser erweisen zu können.³¹

²⁸ F. Loofs, Marcellus von Ancyra, *Realencyklopädie f. protestant. Theologie und Kirche* 3. Aufl., Band XII (1903), 263. 25–28.

²⁹ S. Anm. 27.

³⁰ S. Anm. 27.

³¹ Schon A. Stülcken (s. u. S. 226 f.) hatte sich bei der merkwürdigen Auslegung von 1 Kor 15, 24 ff. in *De incarnatione et contra Arianos* Kapitel 20 an Markell erinnert. Und M. Richard hat besonders unter dem Eindruck desselben Kapitels die Verfasserschaft des Markell in Erwägung gezogen. Dies teilte er mir liebenswürdigerweise mit, als ich zunächst an Eustathios von Antiochien als den Verfasser von *De incarnatione et contra Arianos* dachte, weil durch die *Contestatio Eusebii* aus dem Jahre 428 sich mir ein wichtiges Zeugnis dafür an die Hand gab. M. Richard schrieb mir seinerzeit: A mon avis ce petit traité provient bien de la bibliothèque des Eustathiens d'Antioche. Mais pourquoi ceux-ci auraient-ils éprouvé le besoin de camoufler un ouvrage de leur grand Docteur (celui-ci avait été parfaitement réhabilité) sous des noms étrangers? Je serais donc tenté de penser à un auteur d'autorité discutée, peut-être Marcel d'Ancyre.

In meiner Argumentation mache ich von den Scheidweilerschen Hypothesen über die drei genannten Pseudathanasiana in der Hauptsache keinen Gebrauch. Soll es gelingen, die Basis für eine Darstellung der Theologie des Markell um ein so beträchtliches Stück, wie es *De incarnatione et contra Arianos* ist, zu verbreitern, ist alle Aufmerksamkeit zunächst der Sicherheit des Beweisganges zu widmen. Zu untersuchen ist im folgenden also die Schrift *De incarnatione et contra Arianos* in ihrem Verhältnis zu dem echten Schrifttum des Athanasios von Alexandrien, unter dessen Namen sie ja überliefert und bezeugt ist, sowie ihr Verhältnis zum sicher ermittelten Überrest der Schriften Markells, dem sie zugeordnet werden soll.

I

Zweifel gegen die „Echtheit“ der von der Überlieferung dem Athanasios von Alexandrien zugeschriebenen Schrift *De incarnatione et contra Arianos* werden nicht erst heute laut. Schon *Bernard de Montfaucon*, der verdienstvolle Editor der Athanasiana, hatte sich mit Versuchen auseinandersetzen, in denen die Verfasserschaft des Apolinarios von Laodikeia behauptet wurde. Montfaucon verteidigte die Echtheit.³² Aber seine Argumentation wurde längst nicht von allen anerkannt; und noch heute schwankt das Urteil der Patristiker über diese Schrift. So treten Altaner³³ und Quasten³⁴ z. B. wieder für die Verfasserschaft des Athanasios ein. Freilich kann man auch nicht sagen, daß die Frage der Herkunft von *De incarnatione et contra Arianos* in den letzten sechzig Jahren sonderlich bearbeitet worden sei. Noch immer sieht man sich zuerst an die beiden im Jahre 1899 erschienenen und für die Arbeit an Athanasiana und Pseudathanasiana heute noch nützlichen Monographien von K. Hoss und A. Stülken gewiesen.

Hoss³⁵ geht nur in einem kurzen Abschnitt auf unsere Schrift ein. Sie ist für ihn „ihrem Inhalt nach ein exegetischer Nachweis der Gottheit des Sohnes und des heiligen Geistes oder des Satzes 10B: *μία θεότης ἐν τρισὶν ὑποστάσειν*“.³⁶ Stilistische Unterschiede zu den Athanasios-Schriften werden beobachtet: *διαφέρειν τινί* ist in der Bedeutung „es kommt einem etwas zu“ bei Athanasios nicht zu finden. Damit ist, wie nachher noch zu zeigen sein wird, ein gutes Argument gewonnen; alleine kann es aber nicht genügen. Was Hoss nämlich sonst noch als stilistische Differenzen anführt, wird man nicht gelten lassen können. Die Schrift *In passionem et crucem domini*³⁷ ist von Hoss nicht als Athanasios-Gut gesichert³⁸ und darf darum auch nicht als Beispiel für den Stil des Athanasios eingeführt werden. Unterschiede in der

³² MPG 26, 981–984.

³³ B. Altaner, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, 6. Aufl. 1960, S. 243.

³⁴ J. Quasten, *Patrology*. Vol. III (1960), 28–29.

³⁵ K. Hoss, *Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius*. Freiburg i. Br. 1899, S. 127 f.

³⁶ Die griechische Formel ist von Hoss frei nach MPG 26, 1000.24–25 zitiert.

³⁷ MPG 28, 186–250.

³⁸ Hoss, a.a.O., S. 96 ff.

Exegese von Prov 8, 25 und Act 2,36 werden erkannt.³⁹ Dabei handelt es sich in der Tat um fundamentale Unterschiede: redet Athanasios vom Logos, so ist in unserer Schrift von der Kirche die Rede. Hoss hat gewiß wesentliche Differenzen in den Blick bekommen; die verschiedenen Auslegungen zweier Bibelstellen und eine stilistische Abweichung sind aber zu wenig, um eine These zu begründen, die die Frage der Verfasserschaft des Athanasios deziert negativ beantwortet. Wenig glücklich ist Hoss zudem in der Wahl seiner als entscheidend eingeführten theologischen Argumente: *ἄνθρωπος τέλειος*⁴⁰ ist wohl eine spätere Interpolation; *δύο θελήματα*⁴¹ ist beweiskräftig, denn bei Athanasios finden wir diese Formulierung nicht; in der Formel *μία θεότης καὶ εἷς θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσει* ist *ἐν τρισὶν ὑποστάσει*⁴² aber wiederum eine spätere Interpolation und entfällt darum auch für eine Entscheidung der Verfasserfrage. (Daß hierdurch nun nicht auf irgendeine Weise für Athanasios die *τρεις ὑποστάσεις* behauptet werden sollen, muß hervorgehoben werden. Diese Frage ist längst erledigt durch ein solides Forschungsergebnis schon älteren Datums.⁴³ Abgesehen von *einer* aus Gründen der Konzilianz erklärbaren Ausnahme im Tomus ad Antiochenos ist in den *echten* Athanasiana die Formel nicht verwendet.)

Auch *Stülcken* haben insbesondere die *τρεις ὑποστάσεις* in De incarnatione et contra Arianos Kap. 10 zu schaffen gemacht.⁴⁴ Er läßt sich durch diese Formel sogar zu einer sehr gewagten Operation verführen. Stülcken entfernt nämlich nicht nur die drei Worte *ἐν τρισὶν ὑποστάσει*, sondern die Kapitel 9–19. Quellenscheidung war zu Zeiten Stülckens bei vielen Exegeten (bes. des Alten und Neuen Testaments) Trumpf. Da Stülcken nun feststellt, daß De incarnatione et contra Arianos Kap. 1–8 und 19–22 „christologisch“ orientiert sind, während das ganze Mittelstück „trinitarische“ Fragen behandelt, denkt er an zwei ineinandergearbeitete Schriften. Stülcken weiß, daß das

³⁹ Hoss vergleicht Or. II contra Arianos 56 mit De incarnatione et contra Arianos 12 und Or. II contra Arianos 12 mit De incarnatione et contra Arianos 21.

⁴⁰ MPG 26, 996.36–37; vgl. unten S. 244.

⁴¹ MPG 26, 1021.28; vgl. unten S. 248 f.

⁴² MPG 26, 1000.25; vgl. unten S. 244.

⁴³ Vgl. V. Hugger, Des hl. Athanasius Traktat in Mt. 11, 27. Zeitschrift für katholische Theologie 42 (1918), 437–441. Hugger hatte nachgewiesen, daß In illud: omnia mihi tradita Kapitel 6 (MPG 25, 217.37–220.22) nicht von Athanasios verfaßt worden sein kann, weil es ein Zitat aus Amphilochios v. Ikon., Iambi ad Seleucum (210–211) und auch eine Fülle von Wörtern enthält, die in den echten Schriften des Athanasios ungebräuchlich sind. „Der Traktat darf darum in Zukunft nicht mehr als Beleg dafür angeführt werden, Athanasius habe die Drei-Hypostasenlehre vertreten“ (439). – Übrigens ist das *τρεις* in MPG 25, 220.7 und das *μὴν* 220.9 von allen mir bekannten Handschriften (SREOVBA) ausgelassen. Die Lesarten *τρεις ὑποστάσεις* und *μὴν οὐσίαν* sind auf den Editor zurückzuführen. – J. Lebon bediente sich des Ergebnisses von Hugger, als er die fraglichen Stellen bei „Athanasios“ untersuchte (Revue d'histoire ecclésiastique 21 (1925), 524–530). Vgl. auch G. L. Prestige, God in Patristic Thought. London 1956, S. 181: „... no evidence remains that Athanasius himself, in giving expression to his own thoughts in his own way, ever applied hypostasis to the Persons of the godhead.“

⁴⁴ A. Stülcken, Athanasiana. Literar- und dogmengeschichtliche Untersuchungen (Texte und Untersuchungen XIX, 4) Leipzig 1899, S. 61–66.

trinitarische Mittelstück sich nicht ganz glatt herauslösen läßt. Die trinitarischen Partien des christologischen Rahmenstücks und die christologischen Teile des trinitarischen Mittelstücks werden als versprengtes Gut angesprochen und jeweils ausgeschieden. Nun ist allerdings fraglich, ob die Kennzeichnungen „christologisch“ und „trinitarisch“ sich überhaupt als Kriterien bei der Beurteilung von *De incarnatione et contra Arianos* bewähren und das zu leisten vermögen, was Stülcken sich von ihnen verspricht. Daß sie für das Verständnis dieser Schrift in der Stülckenschen Fassung nahezu unbrauchbar sind, wird zu zeigen sein. Stülcken glaubt jedoch von außen her seine These stützen zu können. Er beobachtete zutreffend, „daß c. 9–11 weithin wörtlich mit dem *Dubium de trinitate et spiritu sancto* übereinstimmen“.⁴⁵ Es kann kein Zweifel sein, daß ein direkter Zusammenhang zwischen *De incarnatione et contra Arianos* und *De trinitate et spiritu sancto*⁴⁶ besteht. Stülcken nimmt an, daß *De incarnatione et contra Arianos* von *De trinitate et spiritu sancto* abhängig ist, weil in dieser Schrift „die betreffenden Stücke meist in einem größeren Zusammenhange stehen, während“ *De incarnatione et contra Arianos* Kap. 9 ff. „geistlos und ohne innere Verknüpfung nur die einzelnen Prädicate für jede der drei göttlichen Hypostasen nachweist“.⁴⁷ Eine genaue Untersuchung führt jedoch zum gegenteiligen Ergebnis. Da es sich bei den Übereinstimmungen zwischen den beiden Schriften zumeist um Bibelstellen handelt, die gemeinsam benutzt werden, könnte man meinen, eine Entscheidung in dieser Frage sei nicht ganz leicht. Doch achtet man auf die Zitierweise, so bietet sich in der Zitationsformel *ἐκ προσώπου τινός (λέγειν)* ein Kriterium an, das über das Abhängigkeitsverhältnis eine sichere Entscheidung ermöglicht. Vorwegnehmend sei hier schon gesagt, daß für *De incarnatione et contra Arianos* die Zitationsformel *ἐκ προσώπου τινός (λέγειν)* aus mehreren Gründen, von denen noch gesprochen werden muß, charakteristisch ist.⁴⁸ In *De trinitate et spiritu sancto* kommt diese Formel (*ex persona*) nur an denjenigen Stellen vor, welche mit *De incarnatione et contra Arianos* übereinstimmen.⁴⁹ Ich meine, daß man die Abhängigkeitsfrage besonders aufgrund dieses Sachverhalts gegen Stülcken zu beantworten hat. *De trinitate et spiritu sancto* ist von *De incarnatione et contra Arianos* abhängig. Die vermeintliche äußere Bezeugung der Stülckenschen These entfällt. Ähnlich verhält es sich mit dem dritten Hauptargument Stülckens. Von der Überlieferung des Titels her zu argumentieren, ist – wie jeder, der sich einmal mit Titeln von Schriften des 4. Jahrhunderts befassen mußte, weiß – vielfach ein hoffnungsloses Unterfangen. Läßt man sich aber hier nun einmal darauf ein, so ist festzustellen, daß gerade die ältesten Titelangaben von *De incarnatione*

⁴⁵ Stülcken, a.a.O., S. 63.

⁴⁶ MPG 26, 1181–1218. – Pseudoathanasii *De Trinitate* Ll. X–XII. *Expositio fidei catholicae. Professio arriana et confessio catholica. De Trinitate et Spiritu Sancto. Recogn. . . . M. Simonetti.* Bononiae 1956, p. 69–145. – *Corpus Christianorum S. Lat. IX* (ed. Bulhart), 1957, 163–205.

⁴⁷ Stülcken, a.a.O., S. 64.

⁴⁸ S. unten S. 251 ff.

⁴⁹ Simonetti 97.19 = MPG 26, 1013.27; 98.8 = 1013.37; 98.13 = 1013.42–1016.1. Vgl. C. C. 9, 179.520; 528; 532.

et contra Arianos in der von Stülcken aufgeworfenen Frage (ob nämlich durch die älteste Titelbezeugung lediglich der christologische Teil oder zugleich das trinitarische Mittelstück mitangesprochen werde) nichts austragen. Bei Theodoret (und im Athanasios-Florileg des cod. Laur. IV, 23) lautet der Titel: *πρὸς Ἀρειανούς*.⁵⁰ Daß Theodoret seine Exzerpte „nur dem christologischen Teil“ entnommen hat, wen nimmt das wunder? Für seine Argumentation benötigte er christologische und nicht trinitarische oder pneumatologische Väterzitate. Das Athanasios-Florileg, dessen erster Teil wahrscheinlich schon im 4. Jahrhundert entstanden ist,⁵¹ bringt zudem doch ein Zitat aus *De incarnatione et contra Arianos* Kap. 9. Die von Stülcken beigebrachten Argumente, um den Mittelteil unserer Schrift und damit vor allem den „erheblichsten Anstoß in c. 10: *μία θεότης καὶ εἷς θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσει*“ aus dem Wege räumen zu können, sind haltlos.^{51a}

Das *σαρκόφωρος* ist – darin hat Stülcken Recht⁵² – eine gelegentliche Parallelbildung zu *πνευματόφοροι*. Darum darf man also keinen Apolinarismus vermuten wollen. Aber auch Stülcken hält die Verfasserschaft des Athanasios für anfechtbar. Vor allem zeigen die Auslegungen von Prov 8, 22; 1 Kor 15, 24–28 und Act 2,36 merkwürdige Eigentümlichkeiten. In den Kapiteln 5, 6, 12, 20 und 21 „wird nämlich zur Erklärung für die bei Athanasius“ so häufig wiederkehrende These, daß die menschlichen Widerfahrnisse nicht dem Logos, sondern uns gelten, der Gedanke herangezogen, daß die Christenheit-Kirche sein Leib ist, wir alle Einer in Christus“, und von diesem Gedanken her werden u. a. auch die genannten Bibelstellen ausgelegt. „Bedenkt man, wie unsicher Athanasius“ in der Bestimmung des Überganges der Heilsthatsachen vom Herrn auf uns ist, wie er dabei nicht über den Hinweis auf die *συγγένεια τῆς σαρκός* u. ä. hinauskommt und den Gedanken *σῶμα κτρίον = ἐκκλησία* nur hie und da gelegentlich streift, ohne sich seiner Bedeutung für die Lösung des vorliegenden Problems bewußt zu werden . . . : dann wird man doch zögern müssen, ihn auch für den Verfasser dieser Schrift zu halten, dem eben jene Vorstellung zur befreienden Zauberformel geworden ist: es ist kaum anzunehmen, daß er in sämtlichen Werken auf den einmal mit solcher Energie aufgegriffenen Ausweg sollte verzichtet haben, ohne an seine Stelle etwas Besseres setzen zu können.“⁵³ Die Voten von Hoss und Stülcken stimmen in diesem Punkte überein. Da es sich um ein entscheidendes Moment für die Beurteilung der Verfasserfrage handelt, wundert man sich, daß es in der Folgezeit bald wieder übersehen werden konnte.

Stülcken hat noch auf weitere Unterschiede zu den Schriften des Athanasios hingewiesen.⁵⁴ „Vor allem aber muß die Auslegung von 1. Kor 15, 24 ff. auf-
fallen, wonach Gott bis zur Unterwerfung aller durch Christus *ὡς δι' ἀν-*

⁵⁰ Die übrigen Titel s. Opitz, Untersuchungen, S. 177 f.

⁵¹ S. Anm. 89.

^{51a} Etwas anderes ist die Frage nach der Benutzung von Bibel-Florilegien.

⁵² Stülcken, a.a.O., S. 65.

⁵³ Stülcken, a.a.O., S. 65 f.

⁵⁴ Die Zusammenstellung von *δμοούσιος* und *κατὰ φύσιν ἴσος* in Kapitel 4 bzw. Appendix; Unterscheidung von *σάρξ* und *πνεῦμα* in Christus, Kapitel 11 und 22.

θρώπου σωτήρος, nachher nur durch ihn ὡς διὰ λόγον θεοῦ herrscht (c. 20, 1021 A). Es scheint also, daß der Logos sich, wie nach Marcellus, dann „seiner menschlichen Natur wieder entkleidet.“⁵⁵ Stülcken ist dieser richtig erkannten Spur jedoch nicht weiter nachgegangen. Geradezu enttäuschend ist die Summe, die er aus seinen Beobachtungen zieht: „Auch wenn man auf die . . . kaum zu leugnende Verschiedenheit der Sprache kein Gewicht legt, wird man daher am besten unsere Schrift auch nach der Ausscheidung des mittleren Teils unter den Dubia belassen. Ganz ausgeschlossen ist ihre Echtheit nicht. Daß sie dem 4. Jahrh. angehört, ist sicher, denn die Gegner sind Anhomoier (c. 1, 985 A). Allenfalls können in c. 8 (σαρκοφόρος; auch die . . . Gegenüberstellung von πνεῦμα u. σάρξ) apollinaristische Anklänge wiedergefunden werden, aber sie sind wenig belangreich.“⁵⁶ Dies Ergebnis, das nicht als Endsumme der scharfsinnigen Beobachtungen Stülckens gelten kann, hebt nahezu den Ertrag seiner Untersuchung auf. Die Folgen blieben denn auch nicht aus.

Wohl aufgrund der Unentschiedenheit des Urteils von Stülcken sind die Stimmen für die Verfasserschaft des Athanasios wieder lauter geworden. Als erster ist hier *Ed. Weigl* zu nennen; doch sein Versuch ist undifferenziert und nicht überzeugend.⁵⁷ Wichtiger ist der kurze, aber gewichtige Beitrag

⁵⁵ Stülcken, a.a.O., S. 66.

⁵⁶ ebd.

⁵⁷ *Ed. Weigl*, Untersuchungen zur Christologie des heiligen Athanasius. (Forschungen z. Christl. Literatur- und Dogmengeschichte XII, 4) Paderborn 1914, S. 150–158. Weigl setzte sich mit Stülckens Bedenken auseinander und trat für die Echtheit der Schrift ein, ohne einen der von Stülcken (und Hoss) angeführten Gegen Gründe gelten zu lassen. Mit Recht behauptet er gegenüber Stülcken die Einheitlichkeit der Schrift: in der Tat „sind die Ausführungen über den Hl. Geist und seine Gottheit (cc. 9–19) in einer Schrift *περὶ σαρκώσεως* nicht verwunderlich. Sie schließen vortrefflich an den Gedankengang des 8. Kap. an, wo vom heilsgeschichtlichen Gesichtspunkt aus dargelegt ist, daß der Logos und Sohn sich mit dem Fleische geeint habe . . ., damit auch die Menschen mit dem Geiste geeint ein Geist (*ἐν Πνεύματι*) würden. Er (Christus und Gott) ist *σαρκοφόρος* geworden, damit die Menschen Geiststräger (*πνευματοφόροι*) würden. Er nahm die Erstlinge des menschlichen Wesens an, um uns die Erstlinge des Geistes zu vermitteln“ (S. 151). „Dieser ganze Beweis wäre hinfällig gewesen, weil der Einwand erhoben werden konnte, daß der Geist ja gar nicht Gott sei, also Christus gar nichts Göttliches gebe. Deswegen schließt das c. 9 folgerichtig an: *ἀσεβὲς οὖν ἐστι πιστὸν ἢ ποιητὸν λέγειν τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ*, und es ist nicht unvermittelt, wie Stülcken meint, sondern vollauf begründet, wenn ein näherer, immerhin noch kursorischer Nachweis der Gottheit des Hl. Geistes geführt wird“ (S. 152). „Der Heilsgedanke in stark realer Fassung zieht sich durch die ganze Schrift hindurch, durch die Partien, welche direkt auf Christus gehen, und durch diejenigen, welche zunächst vom Hl. Geiste handeln, ein Dokument sowohl für die Zusammengehörigkeit der Schrift, wie für die Tatsache, daß sie von einem Verfasser stammt, der größtes Interesse an diesem Gedanken bekundet“ (S. 153 f.). Auch das wird man Weigl zugeben, daß apollinaristische Anklänge in *De incarnatione et contra Arianos* nicht zu finden sind. Im übrigen aber sind die Argumente Weigls (für die Verfasserschaft des Athanasios) nicht stringent. Die „stark reale Fassung“ des Heilsgedankens in *De incarnatione et contra Arianos* findet sich nicht in derselben Weise in den Athanasios-Schriften. Die in ihrer massiven Direktheit theologisch grundlegende Formel: Kirche = *σῶμα* Christi, hat Athanasios nicht verwendet. Weigl verweist zwar auf ein unter dem Namen des Athanasios überliefertes Fragment zu Psalm

von J. Lebon.⁵⁸ Mit Hilfe der von P. J. Tazezi 1899 edierten armenischen Athanasiostradition werden einige Stellen aus *De incarnatione et contra Arianos* untersucht, die gegen die Verfasserschaft des Athanasios sprechen.⁵⁹ Lebon konstatiert, daß *ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι, ἄνθρωπος τέλειος* und ein größerer Passus in Kap. 22 (mit den Formeln *κατὰ πνεῦμα – κατὰ σάρκα*) interpoliert sind und damit als Kriterien gegen eine Verfasserschaft des Athanasios ausfallen. Aber auch die an Markell von Ankyra erinnernde Stelle am Schluß von Kap. 20 läßt sich jetzt angeblich auflösen. Lautet der Text in der griechischen Überlieferung: *βασιλεύων δι' αὐτοῦ ὡς διὰ Λόγον θεοῦ μετὰ τὸ βασιλεύσαι αὐτὸν δι' αὐτοῦ ὡς δι' ἀνθρώπου σωτήρος*, so liest der Armenier *ὡς διὰ σωτήρος θεοῦ* statt *ὡς διὰ Λόγον θεοῦ* – „ce qui donne un bon parallélisme antithétique à la formule *ὡς δι' ἀνθρώπου σωτήρος* et fait disparaître toute apparence de doctrine marcellienne“.⁶⁰ Da nur Tazezi so liest, hingegen alle griechischen Handschriften, die lateinische und die syrische Version sowie zwei armenische Handschriften einmütig den ‚markellianischen‘ Text lesen, ist es mir zweifelhaft, ob Tazezi auch wirklich in seiner Handschrift den von ihm edierten Text gefunden hat. Sicher aber

15, 1 (MPG 27, 99), das auch von Stülcken erwähnt wurde (a.a.O., S. 106), doch ist die Herkunft dieses Katenen-Fragments keineswegs gesichert. – Die Charakterisierung des Stils als nicht unathanasianisch ist so allgemein gehalten, daß sie nichts mehr besagt. Die von Hoss und Stülcken aufgezeigten stilistischen und sachlichen Differenzen werden gar nicht erwähnt. Dagegen wird mit sehr leichter Hand der bei unsicheren Verfasserfragen des 4. Jahrhunderts beliebte Didymos von Alexandrien ins Spiel gebracht, um dann allerdings sogleich wieder – und zwar mit Recht – ausgeschaltet zu werden. Die Möglichkeit seiner Verfasserschaft war von Weigl in keinem Moment ernsthaft ins Auge gefaßt. Ein Anlaß dazu hatte auch von vornherein nicht bestanden. Daß aber Didymos der Blinde als Verfasser von *De incarnatione et contra Arianos* nicht in Frage kommt, beweist darum noch nicht die Verfasserschaft des Athanasios. – Die Bezeugung durch Theodoret wird von Weigl hoch veranschlagt. „Man sieht nicht ein, warum dieses äußere Zeugnis des Theodoret beiseite geschoben wird. Allein der inneren Gründe wegen!“ (S. 158). Nun, es sind nicht nur innere Gründe. Weigl bemerkt selbst, daß Theodoret den sog. *Sermo maior de fide* auch dem Athanasios zuschreibt. „Wenn auch recht wohl denkbar ist, daß eine antiochenische Schrift von ihm oder von früheren Autoren dem Athanasios zugeschrieben wurde, nachdem durch den alexandrinisch-antiochenischen Streit letztere Richtung kompromittiert war, so ist die Sachlage anders bei der Schrift *de incarnatione et c. Ar.* Bei dieser durchaus alexandrinischen Schrift bestand kein theologisches Interesse, sie dem Athanasios zuzuweisen“ (S. 158 Anm. 3). Aber eben dies ist problematisch. Ich meine damit nicht nur die Problematik, die die Charakterisierung von *De incarnatione et contra Arianos* als „durchaus alexandrinisch“ impliziert. „Antiochenisch“ und „alexandrinisch“ sind – jedenfalls für die Theologiegeschichte des 4. Jahrhunderts – ebenso gern verwendete wie ungeklärte und unklare Etikette. Wichtiger noch ist der Umstand, daß die Bezeugung durch Theodoret keineswegs unproblematisch ist; denn Theodoret zitiert nicht als erster die Schrift *De incarnatione et contra Arianos*. S. unten S. 232 ff.

⁵⁸ J. Lebon, *Pour une édition critique des oeuvres de saint Athanase*. *Revue d'histoire ecclésiastique* 21 (1925), 524–530.

⁵⁹ Lebon hatte offenbar übersehen, daß schon *Fred. C. Conybeare* im *Journal of Philology* 23 (1895), 284 ff., den Armenier untersucht und die Ergebnisse seiner Kollationen zu *De incarnatione et contra Arianos* und *Quod unus sit Christus* mitgeteilt hatte.

⁶⁰ Lebon, a.a.O., S. 529.

haben wir es an dieser Stelle mit einer orthodoxen – vielleicht nur von Tajezi stammenden? – Korrektur zu tun, die jedenfalls kaum in der griechischen Vorlage des Armeniers gestanden haben dürfte. Lebon ist der Meinung, daß das Gros der gegen Athanasios sprechenden Stellen aufgrund der armenischen Überlieferung beseitigt werden könne, und daß nun aus inneren Gründen gegen eine Verfasserschaft des Athanasios kaum noch Einwände zu erheben seien. Er hat aber nur einige zweifelhafte Stellen des edierten griechischen Textes von *De incarnatione et contra Arianos* mit mehr oder weniger Recht textkritisch korrigiert. Das ist jedoch viel zu wenig. Denn viele andere – teilweise schon von Hoss und Stülcken beobachtete – fundamentale Divergenzen lassen sich nicht auf dieselbe Weise ausräumen. – Nun kann es auch nicht mehr überraschen, daß heute *Altaner*⁶¹ und *Quasten*⁶² meinen, im Anschluß an Lebons Ergebnisse für die Verfasserschaft des Athanasios eintreten zu können. Die bisher bekannte äußere Bezeugung und Lebons textkritische Beseitigung zweifelhafter Stellen in *De incarnatione et contra Arianos* sind dazu angetan, zu solchem Urteil zu verleiten.

Simonetti sieht aber, daß der Stil des Verfassers von *De incarnatione et contra Arianos* gegen eine Verfasserschaft des Athanasios spricht.⁶³ Als Herausgeber des pseudathanasianischen Traktats *De trinitate et spiritu sancto*⁶⁴ ist *Simonetti* an dem Problem der Herkunft unserer Schrift interessiert. Die Stülkensche Zwei-Schriften-Hypothese wird auch von ihm abgelehnt. Obwohl er nun die Schwäche dieser These gut erkennt, vermag er freilich die theologische Einheitlichkeit des Traktats nicht recht zu verifizieren. Die Ausführungen über den heiligen Geist in *De incarnatione et contra Arianos* werden nunmehr als Exkurse erklärt, die – durch das Aufkommen der Pneumatomachen – in der antiarianischen Polemik nebenbei notwendig geworden seien. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen *De incarnatione et contra Arianos* und *De trinitate et spiritu sancto* wird mit dem Hinweis auf ein – richtiges – Ergebnis von Th. Schermann beantwortet: *De trinitate et spiritu sancto* ist das Werk eines Lateiners, der sich griechischer Tradition bediente. Damit ist von vornherein die Abhängigkeit des Lateiners von *De incarnatione et contra Arianos* festgestellt, denn: *È infatti assolutamente fuor di luogo avanzare soltanto l'ipotesi che nel IV secolo su argomenti concernenti la polemica ariana un autore greco abbia attinto ad un'opera latina*.⁶⁵ Der Lateiner war nur an den pneumatologisch bestimmten trinitarischen Kapiteln von *De incarnatione et contra Arianos* interessiert; vgl. den Titel seines Werks. So kommt es, daß er auch nur diese Kapitel zitiert. Die Argumentation *Simonetti*s in der Frage des Abhängigkeitsverhältnisses erschöpft sich allerdings in allgemeinen Erwägungen. (Das m. E. entscheidende Argument in dieser Frage ist von ihm nicht erwähnt. Ich hatte eben schon darauf hingewiesen,⁶⁶ daß

⁶¹ S. Anm. 33.

⁶² S. Anm. 34.

⁶³ *Manlio Simonetti*, Sulla paternità del *De incarnatione Dei Verbi et contra Arianos*. *Nuovo Didaskaleion* 5 (1952), 5–19.

⁶⁴ Vgl. Anm. 46.

⁶⁵ *Simonetti*, a.a.O., S. 11 Anm. 2.

⁶⁶ S. 225.

die Zitationsformel ἐκ προσώπου τινός (λέγειν) ein deutliches Indiz für die Priorität von De incarnatione et contra Arianos und für die Abhängigkeit des Traktats De trinitate et spiritu sancto von De incarnatione et contra Arianos ist. Man darf sagen, daß hierdurch der wichtigste Grund für die Hypothese Stülckens entfällt; und damit zugleich werden denn auch die anderen Gründe hinfällig. Denn aus der Disposition – zumal wenn sie so schematisch erfaßt wird, wie es bei Stülcken der Fall ist – und aus dem Titel der Schrift De incarnatione et contra Arianos allein kann die Begründung einer solchen These nicht mehr gewonnen werden.) – Mit seiner Feststellung der Geschlossenheit der Schrift will Simonetti doch nicht behaupten, „che il De incarnatione (et contra Arianos) si presenti come un trattato armonico e ben equilibrato nella disposizione, trattazione ed estensione dei vari argomenti“;⁶⁷ vielmehr: „tutto l'andamento dell'opera mostra una linea di sviluppo caotica e desultoria con continue ripetizioni e con collegamenti piuttosto difettosi fra un argomento e l'altro . . .“⁶⁸ Ich halte diese Charakteristik für leicht übertrieben; sie wird jedoch für den Nachweis der Verfasserschaft des Markell nicht ohne Interesse sein. Worin aber die leichte Übertreibung Simonettis ihren Grund hat, tritt im zweiten Teil seines Beitrages alsbald zutage: der theologische Gehalt und das ihm entsprechende charakteristische Gepräge von De incarnatione et contra Arianos sind nicht recht in Sicht gekommen. Wie sonst könnte Simonetti (unter Hinweis auf das vergebliche Bemühen so vieler tüchtiger Gelehrter) sich damit begnügen, den Inhalt dieser Schrift als unergiebig für die Frage der Verfasserschaft zu deklarieren? Volles Interesse beansprucht natürlich trotzdem sein Vorhaben, nur den usus scribendi des Verfassers von De incarnatione et contra Arianos mit dem des Athanasios anhand der echten Athanasios-Schriften zu vergleichen. Das durch Beispiele belegte Ergebnis Simonettis lautet: „È evidente nell'autore della nostra operetta una spiccata propensione a costruire il periodo in forma preziosistica e lambiccata, propensione che lo porta spesso alla perfetta simmetria dell'espressione, alla paronomasia, all'omeoteleuto, all'omoiosis iniziale, talvolta anche al gioco di parole“.⁶⁹ Andererseits wird lediglich konstatiert: „In Atanasio compare talvolta qualche espressione simmetrica, qualche voluto accostamento di termini: è naturale, e ve lo spingeva lo stesso argomento; ma nulla in comune con quella temperie stilistica così lambiccata a volte addirittura ossessiva nelle sue preziosistiche variazioni, che il De incarnatione (et contra Arianos) rivela ad ogni pie sospinto. Su questa base non ho esitazioni ad affermare che l'autore del De incarnatione (et contra Arianos) non può essere assolutamente identificato col grande vescovo di Alessandria“.⁷⁰ Selbst wenn man sich die Begründung dieser Sätze in etwas präziserer und für Athanasios besonders in ausführlicherer Form wünschen mag, Simonettis negative Beantwortung der Frage nach der Verfasserschaft des Athanasios ist richtig. Sein Ergebnis jedoch bleibt blaß. Nach dem Verzicht auf eine Untersuchung oder auch nur Berücksichtigung des theologischen

⁶⁷ Simonetti, a.a.O., S. 12.

⁶⁹ Simonetti, a.a.O., S. 14.

⁶⁸ ebd.

⁷⁰ Simonetti, a.a.O., S. 18.

Gehalts der Schrift und d. h. nach dem Verzicht auf eine Beachtung der theologischen Eigenart des Verfassers, die seinen Stil prägt, konnte das Ergebnis wohl auch nicht viel anders ausfallen: „un autore che non integra certo le sue evidenti velleità stilistiche con un'adeguata capacità di trattare la difficile materia dogmatica e polemica“.⁷¹

Eine Auseinandersetzung mit anderen jüngeren Beiträgen zur Verfasserfrage von *De incarnatione et contra Arianos* kann hier unterbleiben.⁷²

Ergebnis: Die Geschlossenheit von *De incarnatione et contra Arianos* ist gegen Stülcken festzustellen; Simonettis Gründe hierfür lassen sich aber noch entscheidend vermehren. Die stichhaltigen Argumente der bisherigen Untersuchungen der Verfasserschaft sprechen gegen eine Zuweisung dieser Schrift an Athanasios von Alexandrien (Wortgebrauch: *διαφέρειν τινί*, Hoss; Satzbau und Stilmittel, Simonetti; Auslegung, Hoss und Stülcken); doch bedarf die Beweisführung entschieden der Ausweitung und auch tieferer Verankerung der Begründung. Bei Berücksichtigung der handschriftlichen Überlieferung lassen sich Interpolationen erkennen und ausscheiden; hierfür kann es allerdings nicht genügen, nur die Edition einer armenischen Version von Tazezi zu Rate zu ziehen, sondern es muß die Breite der Überlieferung (griechische Manuskripte, lateinische und syrische Versionen sowie die armenischen Handschriften) berücksichtigt werden. Die Frage der äußeren Bezeugung (insbesondere durch Theodoret) wurde zwar berührt, aber noch keineswegs befriedigend beantwortet. Eine vereinzelte und in ihren Konsequenzen nicht bedachte Beobachtung von Stülcken (markellianisierende Auslegung von 1 Kor 15, 24 ff.) hätte die Lösung der Verfasserfrage erheblich fördern können, wenn diese Beobachtung nicht bereits bei Stülcken selbst ihrer Wirkung beraubt worden wäre.

II

Es kann hier noch nicht daran gedacht werden, schon einen Aufriß der ganzen *Überlieferungsgeschichte* von *De incarnatione et contra Arianos* zu geben. Dem steht im Wege, daß diese Schrift sich großer Beliebtheit erfreute und immer wieder – wenn auch vielfach durch Abschreiben derselben Fragmente – zitiert worden ist, daß sie also breit bezeugt ist und daß darum für

⁷¹ Simonetti, a.a.O., S. 19.

⁷² E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*. Tome I, 3. éd. (1951), 402–407, behauptet zu pauschal die Einheit von *De incarnatione et contra Arianos* und den echten Athanasiana. Allenfalls hält er es für möglich, daß Athanasios den Traktat nur inspiriert habe, denn gewisse Unterschiede seien nicht zu übersehen. Es sei aber auch möglich, daß die Schrift aus den letzten Jahren des Athanasios stamme. Da sich nun viel eher gewisse Berührungspunkte bei den frühen Athanasios-Schriften beobachten lassen, in denen aber der Abstand zu *De incarnatione et contra Arianos* zugleich klar erkennbar ist, hilft der verlegene Hinweis auf die letzten Jahre des Athanasios nicht weiter. Ähnlich steht es mit der Notiz von L. Bouyer, *L'incarnation et l'Eglise-corps du Christ dans la théologie de saint Athanase*. (Unam sanctam 11) Paris 1943, p. 155: „... enfin, si le traité *De incarnatione et contra Arianos* doit être tenu, pour des raisons de forme littéraire, pour non athanasien, Mersch, op. cit., pp. 332 ss. a raison de marquer l'unité entre la doctrine qui s'y exprime et celle des 3 discours; nous l'attribuerions volontiers à un disciple immédiat“.

die Erfassung der Testimonien umfängliche Untersuchungen erforderlich sind. Entsprechend breit fließt aber auch die handschriftliche Überlieferung, die mir im Augenblick noch nicht zur Gänze bekannt ist. Doch kann ich mich im folgenden auf die für *De incarnatione et contra Arianos* wohl wichtigsten großen Athanasios-Handschriften Z SHG WBKAF sowie auf die lateinische und syrische Version und auf zwei armenische Manuskripte (und die Edition von Tajezi) stützen. Eine ausführliche Darstellung der Überlieferungsgeschichte wird in der Praefatio der in Vorbereitung befindlichen Ausgabe dieser Schrift gegeben werden. Es handelt sich also hier um Mitteilungen und Erwägungen von noch nicht endgültiger Art; Schlüsse lassen sich aber schon aus den vorläufigen Ergebnissen ziehen.

Ein altes, recht sicher datierbares Testimonium für *De incarnatione et contra Arianos* findet sich in der sog. *Contestatio Eusebii*,⁷³ jenem Schreiben des späteren Bischofs von Dorylaeum, welches den Konstantinopler Patriarchen Nestorios im Jahre 428 der Ketzerei beschuldigte.⁷⁴ Unter anderem wird der Vorwurf erhoben, daß Nestorios von der guten kirchlichen Tradition Antiochiens abgewichen sei. Als Beweise hierfür werden das Bekenntnis von Antiochien und ein Satz, der unter dem Namen des berühmten alt-nicaenischen Bischofs Eustathios von Antiochien eingeführt wird, zitiert.^{74a} Dieses „Eustathios“-Zitat stammt aus *De incarnatione et contra Arianos*.⁷⁵ Muß man also damit rechnen, daß auch die ganze Schrift von Eustathios stammt?⁷⁶ Aus inhaltlichen Gründen läßt sich die Frage nicht ganz einfach entscheiden, denn von den antiarianischen Schriften des Eustathios sind uns nur Fragmente erhalten, die – wenn sie überhaupt in der Masse echt sind – jedenfalls nach Auswahlkriterien einer späteren Diskussion gesammelt worden sind. Doch kann man aus stilkritischen Gründen sagen, daß Eustathios als Verfasser von *De incarnatione et contra Arianos* nicht in Frage kommt.⁷⁷ Wie aber kommt es zu diesem Pseudonym? Zunächst muß gegenüber der immer

⁷³ Acta Concil. Oecumen., ed. Schwartz, I, 1, 1, S. 101 f.

⁷⁴ Vgl. M. Tetz, Zum Streit zwischen Orthodoxie und Häresie an der Wende des 4. zum 5. Jahrhundert. Anfänge des expliziten Väterbeweises. Evangelische Theologie 21 (1961), 354–368.

^{74a} Vgl. M. Spanneut, Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche. (Mémoires et Travaux 55) Lille 1948, S. 20, 22–23, 85–86.

⁷⁵ MPG 26, 1024.30–1025.1.

⁷⁶ Vgl. Anm. 31.

⁷⁷ W. Brockmeier hat an der eustathianischen Schrift über die Hexe von Endor nachgewiesen, daß Eustathios den Hiatus gemieden hat; W. Brockmeier, De Sancti Eustathii Antiocheni dicendi ratione. Accedit index vocabulorum libri contra Origenem scripti omnium. Phil. Diss. Münster 1932, S. 75–77. F. Scheidweiler hat dasselbe Verfahren auch in den Fragmenten festgestellt; Rhein. Museum 96 (1953), 323 ff. (Damit ist freilich noch nicht belegt, daß die Fragmente tatsächlich von Eustathios selbst und nicht evtl. aus seiner ‚Schule‘ stammen; gewöhnlich wird in einer ‚Schule‘ ja am ehesten der Stil des Lehrers durchgehalten.) Da nun in *De incarnatione et contra Arianos* keine Bemühungen um die Vermeidung des Hiatus zu beobachten sind, darf man schließen, daß dieses Pseudathanasianum weder Eustathios noch einem Manne aus dessen unmittelbarer Umgebung gehört. Ein anderes Argument gegen die Verfasserschaft des Eustathios hat M. Richard (s. oben Anm. 31) genannt: es bestand kein Anlaß, eine Schrift des berühmten orthodoxen Bischofs von Antiochien, Eustathios, dem Athanasios zuzuweisen.

wieder strapazierten Bezeugung der Verfasserschaft des Athanasios durch Theodoret festgestellt werden, daß es also ein altes und noch dazu recht markantes Testimonium gibt, das der Theodoret-Tradition widerspricht. Ja, man kann vielleicht noch ein weiteres altes Testimonium hinzufügen: Kyrill von Alexandrien zitiert bald nach der Contestatio Eusebii unsere Schrift unter dem Namen des Severian (von Gabala).⁷⁸ Freilich ganz sicher ist die Sache nicht, denn die Handschriften SD lassen den Namen fort; und da nun das Florilegium Edessenum dasselbe Zitat sowohl Severian als auch Ambrosius von Mailand zuschreiben kann,⁷⁹ bin ich im Zweifel, ob Kyrill das Fragment überhaupt mit einem Verfassernamen zitiert hat. Die Handschriften SD würden dann den ursprünglichen Text bieten. Daß man die Lücke ausfüllte, entsprach vielleicht dem Bedürfnis eines Späteren, der es genau wissen wollte.⁸⁰ Demgegenüber gewinnt das Zeugnis der Contestatio Eusebii weitaus größere Bedeutung. Während das Fragment aus *De incarnatione et contra Arianos* bei Kyrill in einem Florileg neben mehreren anderen Väterzitaten steht, geht es in der Contestatio, die nur ein einziges Väterzitat bietet, um die christliche Lehre in Antiochien, die für den Verfasser der Contestatio auf zwei Säulen steht: Lokalbekenntnis und „Eustathios“-Satz. Man wird annehmen müssen, daß der Satz aus *De incarnatione et contra Arianos* von Eusebios wirklich in Antiochien gefunden wurde oder ihm zumindest auf irgendeinem für uns nicht mehr erkennbaren Wege aus Antiochien übermittelt worden ist. Es wäre sonst kaum denkbar, daß er sich für seine Anklageschrift so pointiert auf den fraglichen „Eustathios“-Satz bezogen hätte. Stammt nun der Satz wirklich aus Antiochien, so stellt sich sofort die Frage ein: woher und wie mag der von Euseb zitierte Satz (und nach seiner Ansicht doch wohl auch die ganze Schrift) unter den Namen des Eustathios gekommen sein, wenn *De incarnatione et contra Arianos* doch nicht von Eustathios selbst herrührt? Wie die Dinge liegen, kann man diese Frage nur mit einer Hypothese beantworten. Mit M. Richard ist daran zu denken, daß als Fundort in Antiochien die Bibliothek der Eustathianer, der Anhänger des Eustathios von Antiochien, in Frage kommt.⁸¹ Hat man den Traktat *De incarnatione et contra Arianos* zu Anfang des 5. Jahrhunderts in Antiochien finden können, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß in der Contestatio Eusebii das Väterzitat eben deshalb

⁷⁸Acta Concil. Oecumen., ed. Schwartz, I, 1, 5, S. 67.25–28.

⁷⁹Florilegium Edessenum anonymum (syriace ante 562). Hrsg. v. J. Rucker. Sitz.-Ber. d. Bayer. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Abtlg., Jg. 1933, Heft 5. München 1933, S. 32 und 54.

⁸⁰Es wäre jedoch auch denkbar, daß alte Lesefehler vorliegen. In diesem Falle könnte man erwägen, ob aus *ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ* dann *ΑΜΒΡΟΣΙΟΥ* und schließlich *ΣΕΒΗΡΙΑΝΟΥ* gelesen worden ist.

⁸¹Vgl. Anm. 31. – M. Spanneut hatte bemerkt, daß Theodoret unter dem Namen des Eustathios ein Didymos-Fragment zu Psalm 15 führt; Spanneut, *Recherches*, S. 27–29. M. Richard hat aus diesem Irrtum erschlossen, que l'évêque de Cyr a trouvé ce commentaire recopié dans le recueil d'homélies eustathiennes dont il s'est évidemment servi; M. Richard, *Notes sur les florilèges dogmatiques du V^e et du VI^e siècle*. Actes du VI^e congrès international. d'études byzantines. Tome I, Paris 1950, S. 312. – Von diesem Irrtum Theodorets her ergibt sich eine interessante Parallele zu dem Irrtum in der Contestatio Eusebii.

Eustathios von Antiochien zugewiesen wurde, weil man es in einer Schrift der Eustathianer-Bibliothek gefunden hatte.

In die gleiche Richtung scheinen mir nun auch die Zitate bei *Theodoret* zu weisen. Hier freilich stehen sie unter dem Namen des Athanasios. Aber man muß sich einmal vergegenwärtigen, was denn Theodoret in seinem Eranistes von Athanasios bzw. unter dem Namen des Athanasios zitiert:⁸² Oratio II contra Arianos, De sententia Dionysii, Epistula ad Epictetum, (Epistula ad Adelphium), De incarnatione (die sog. kurze Rezension), Sermo maior de fide = Epistula ad Antiochenos, De incarnatione et contra Arianos. Das ist eine sehr bezeichnende und aus Gründen, die noch zu erörtern sind, hochinteressante Auswahl. Die Auszüge aus genuinen Athanasios-Schriften – stellt man einmal die Fragmente der sog. kurzen Rezension von De incarnatione zurück – halten den Exzerpten aus den Pseudathanasiana gerade die Waage. Da aber auch die kurze Rezension von De incarnatione nicht von Athanasios selbst herrührt, ergibt sich hier sogar ein Übergewicht der Pseudathanasiana gegenüber dem echten Athanasios-Gut – und das bei dem im allgemeinen wegen der Zuverlässigkeit seiner Texte so gerühmten Theodoret! Daß der Fehler nicht bei Theodoret liegt, möchte auch ich behaupten. Die „Unterschiebungen“ müssen schon vorher erfolgt sein. Nachdem man nun entdeckt hatte, daß den Apolinaristen nicht nur Unterschiebungen und Interpolationen nachgesagt, sondern auch nachgewiesen werden konnten, ist es in der patristischen Arbeit gewissermaßen zur Gepflogenheit geworden, zunächst einmal und schließlich nur an apolinaristische Fälschungen zu denken. Das ist ein folgenreicher Fehler, von dem es sich freizumachen gilt. Wiederum hat besonders M. Richard darauf aufmerksam gemacht, daß jene andere Gruppe der Alt-nicaener in der Rezeption der „Athanasiana“ den Apolinaristen durchaus nicht nachstand.⁸³ Jedenfalls hilft uns eine Apolinaristenhypothese für De incarnatione et contra Arianos überhaupt nicht weiter. Man wird sich darum zu fragen haben, wo denn Theodoret seine Zitate hergeholt haben kann. Schon wegen der Herkunft Theodorets und wegen der benachbarten Lage seines Bischofssitzes empfiehlt sich der Gedanke an Antiochien. Freilich wäre damit noch nicht gar so viel gewonnen, wenn nicht weitere Indizien hinzukämen. Man darf hier wohl noch einmal an die Contestatio Eusebii anknüpfen. Durch dies Dokument war Eustathios in die Diskussion gebracht und interessant gemacht worden. Daß man nicht willens war, dem „Agenten“ Kyrills und dessen theologischer Partei den berühmten nicaenischen Vater unbestritten zu überlassen, lassen noch die Nachrichten von einem verlorenen Florileg der orientalischen Bischöfe erkennen, das in der Hauptsache von Theodoret zusammengestellt worden war.⁸⁴ Unter den Namen der zitierten Väter steht der des Eustathios allen voran. Daß man ihn so herausstellen konnte, war erst möglich geworden, seitdem die gegen 414 in die offizielle

⁸² MPG 83, 89–93; 177–181; 292–296.

⁸³ M. Richard, Les florilèges diphysites du V^e et du VI^e siècle. Das Konzil von Chalkedon, hrsg. v. A. Grillmeier-H. Bacht. Band I (1951), S. 734 und 747 f.

⁸⁴ Acta Concil. Oecumen., ed. Schwartz, I, 1, 3, S. 41. – Vgl. Spanneut, Recherches, S. 23, und M. Richard, Les florilèges diphysites, S. 723.

Kirche aufgenommene eustathianische Minderheit ihre Bibliothek mitgebracht hatte.⁸⁵ Hier hat Theodoret – und nicht nur er – Eustathios-Zitate entnehmen können. Man darf sich mit Grund fragen, ob er nur die Eustathios-Schriften dort gefunden hat.⁸⁶ Die Wahrscheinlichkeit ist recht groß, daß die kleine Eustathianer-Gemeinde, die sich ja der besten Konnexen (Alexandrien – Rom – Mailand) hatte rühmen dürfen,⁸⁷ nicht nur die literarische Hinterlassenschaft ihres verehrten Bischofs Eustathios kultivierte, sondern auch alles eifrig in die eigenen Scheuern einbrachte, was theologisch und polemisch von Nutzen schien.⁸⁸ In ihrem Kriege gegen den „Arianismus“ aller Schattierungen und gegen den Apolinarismus sind wohl gewiß nicht nur eigene polemische Schriften entstanden, sondern auch andere zu bestimmtem polemischem Zweck ausmünzbare Schriften gesammelt worden. D. h. es wird dann wohl von der Eustathianergemeinde nicht nur das Schrifttum des Eustathios, sondern auch ihr antiarianisches und antiapolinaristisches Arsenal der Kirche Antiochiens zugeführt worden sein. Wenn diese Annahme richtig ist, dürfte man wohl auch damit rechnen, daß Theodoret beim Exzerpieren der Eustathios-Schriften zugleich von der bequemen Möglichkeit Gebrauch gemacht hat, die sich durch die – antiapolinaristische und jetzt antikyrrillisch zu verwendende – eustathianische Schriftensammlung bot. – Warum mir dieser Gang der Überlieferung plausibel erscheint, das mögen folgende Beobachtungen, die hier noch erst in aller Kürze und Vorläufigkeit mitzuteilen sind, begründen helfen. Daß man bei diesen Fragen noch im Dunkeln tappt, schließt nicht aus, daß man sich trotzdem schon zurechtfindet.

Was spricht dafür, daß Theodoret außer der Eustathios-Überlieferung nun auch die Athanasiana und Pseudathanasiana aus der Eustathianer-Bibliothek kennt? Zunächst einmal der Komplex der Schriften selbst in seiner *anti-apolinaristischen* Verwendungsmöglichkeit. Daß nämlich die von Theodoret zitierte Athanasios-Tradition in der Tat ursprünglich in diesem Sinne Verwendung gefunden hat, belegt das Athanasios-Florileg des cod. Laur. IV, 23.⁸⁹ Der erste Teil dieses Florilegs (Gf1), dessen Zitate teilweise erstaunlich enge Beziehungen zu den Athanasios-Zitaten Theodorets haben, ist wohl sehr alt. Die Textüberlieferung zeigt, daß uns durch Gf1 ein altes Stadium der antiochenischen Athanasios-Überlieferung bekannt wird, welches durch die übrigen Handschriften jener Tradition nicht mehr direkt erreichbar ist.⁹⁰ M. Richard hat eine Untersuchung angekündigt, in der der Nachweis gelie-

⁸⁵ Vgl. Spanneut, Recherches, S. 20.

⁸⁶ S. oben Anm. 81.

⁸⁷ Vgl. F. Cavallera, Le chisme d'Antioche (IV^e-V^e siècle). Paris 1905, passim.

⁸⁸ Vgl. M. Tetz, Eine Antilogie des Eutheros von Tyana (Patristische Texte und Studien I). Berlin 1964, S. XXVII Anm. 49. S. o. Anm. 81.

⁸⁹ Zum cod. Laurentianus IV, 23 s. Opitz, Untersuchungen, S. 79. – Zum Athanasios-Florileg s. Ed. Schwartz, Sermo maior; M. Richard, Les florilèges diphyssites, S. 734 und 747 Anm. 100; M. Tetz, Zur Edition der dogmat. Schriften d. Athanasius, S. 4 ff.

⁹⁰ Der wichtigste Beleg hierfür stammt aus der Überlieferungsgeschichte der sog. kurzen Rezension von De incarnatione: die griechischen Handschriften der kurzen Rezension (CDd) vermeiden es, Christus als *ἄνθρωπος* zu bezeichnen. Dagegen nimmt nun Gf1 Sätze aus De incarnatione wegen des Stichworts *ἄνθρωπος* auf.

fert wird, daß Gf1 aus der Eustathianergemeinde stammt.⁹¹ Für unsere Untersuchung bedeutet dieses Ergebnis, daß Theodoret an der Athanasios-Tradition der Eustathianer partizipierte.⁹² Es bedeutet freilich zugleich, daß wir hiermit in Gf 1 einen weiteren Zeugen vor uns haben, der für *De incarnatione et contra Arianos* die Verfasserschaft des Athanasios bezeugt und der noch viel älter ist als die *Contestatio Eusebii*. Nun war schon davon die Rede, daß die Bezeugung der Athanasios-Schriften durch Theodoret sich für eine Entscheidung der Verfasserfragen nicht gut verwenden läßt, weil teilweise offensichtliche Unterschiebungen vorliegen. Theodoret war diese „Fälschung“ nicht zuzuschreiben. Hat man, da der Herkunftsort der Theodoret-Tradition erkannt ist, damit auch den Ursprungsort und Umschlagplatz dieser „gefälschten“ Athanasios-Traditionen? Es ist mir nicht unwahrscheinlich.

Zugleich kommt nämlich hinzu, daß die in Frage stehenden Schriften von ihrer *theologischen Thematik* und ihrer Überlieferungsgeschichte her auch noch einzeln auf den hier angesprochenen Herkunftsort der Theodoret-Tradition zu weisen vermögen. (Aus praktischen Gründen gehe ich hier nur auf die von Theodoret zitierten Schriften ein; eigentlich wären ja noch die anderen von Gf 1 berücksichtigten Schriften miteinzubeziehen.) – Die *Oratio II contra Arianos* war jenen alt-nicaenischen Kreisen in und um Antiochien besonders gelegen, weil Athanasios gerade hierin vielleicht von einem theologischen Werk abhängig ist, das hier zu Hause war: vom Werk des Markell aus dem Jahre 335.⁹³ Die Schrift *De sententia Dionysii* mußte in Sachen Sabellianismus gerade jene Kreise brennend interessieren, denn Euseb hatte schon von Anfang an das Stichwort des Sabellianismus gegen Markell ins Spiel gebracht

De inc. 17 (ed. Robertson-Casey 25.31) ἀνθρόπων Lange Rezension und Gf1 (Nr. 14). σώματι CD. ἀνθρώπων σώματι d.

De inc. 41 (ed. Robertson-Casey 63.5) ἀνθρόπων Lange Rezension und Gf1 (Nr. 15). ἀνθρώποις D. ἀνθρώπων σώματι d. Der Text von C ist nicht erhalten.

De inc. 42 (ed. Robertson-Casey 64.5) ἀνθρόπων Lange Rezension und Gf1 (Nr. 16). σώματι D. ἀνθρώπων σώματι d. Der Text von C ist nicht erhalten.

De inc. 42 (ed. Robertson-Casey 64.9) ἀνθρόπων Lange Rezension und Gf1 (Nr. 17). σώματι D. ἀνθρώπων σώματι d. Der Text von C ist nicht erhalten.

Die syrische Version der kurzen Rezension im cod. Vatic. syr. 104, die mit Gf1 ἀνθρώπος las, bezeugt, daß in Gf1 ein älteres Überlieferungsstadium der kurzen Rezension von *De incarnatione* erhalten blieb. (Der Syrer hat auf andere Weise als die griechischen Handschriften CDd die kurze Rezension variiert.)

⁹¹ Für die in großzügiger Weise gebotene Gelegenheit, diese Untersuchung im Manuskript einzusehen, möchte ich auch an dieser Stelle meinen Dank bezeigen.

⁹² Über das Wie dieser Partizipation gestehe ich noch nicht im Klaren zu sein. Zu erwägen ist jedenfalls neben der Benutzung von Florilegien auch das Exzerpieren von Schriften einer Bibliothek, in denen nach bestimmten dogmatischen Fragestellungen bestimmte Partien durch Anstreichungen kenntlich gemacht waren. Das Zusammentreffen der vorliegenden Florileg-Traditionen würde sich im letzteren Falle – besonders auch nach allem, was wir über die Arbeitsweise Theodorets wissen – zwangloser erklären lassen. Theodorets Benutzung der Athanasiana der Eustathianer-Bibliothek wäre unter diesem Gesichtswinkel sogar noch um einen Grad wahrscheinlicher.

⁹³ Die Auslegung von Prov 8, 22 ff., die einen großen Teil der zweiten Arianerrede des Athanasios einnimmt, war schon von Th. Zahn, *Marcellus v. A.*, S. 118, mit der Auslegung des Markell verglichen worden. Zahn möchte „fast eine Abhängigkeit von der originellen Erklärung Marcells annehmen“.

und fast alle – von den „Arianern“ bis hin zu den Apolinaristen – waren ihm hierin gefolgt.⁹⁴ Die *Epistula ad Epictetum*, unter deren Titel versehentlich auch ein Zitat aus der *Epistula ad Adelphium* geführt wird, hat bald fast kanonisches Ansehen genossen, so daß niemand diese Schrift sich entgehen lassen durfte; in den uns hier interessierenden Kreisen hat man in diesem Brief wohl alsbald – zu Unrecht – eine Polemik gegen Apolinarios und seine Schule gesehen. Der sog. *Sermo maior de fide* war ursprünglich eine *Epistula ad Antiochenos*. Dieser Brief wurde, wie schon notiert,⁹⁵ von Scheidweiler Markell von Ankyra zugeschrieben. Eine Markell-Schrift in der Eustathianer-Bibliothek? Nun, daß Beziehungen zwischen Eustathianern und Markellianern bestanden haben, ist bekannt.⁹⁶ Die Verbindung zwischen diesen beiden Gemeinden bzw. Gruppen ist wohl alt. Ist es an sich natürlich, daß ein Brief an Antiochener seinen Ort in Antiochien hat, so ist es – und an dieser Stelle muß ich einmal aus gegebenem Anlaß von der mir plausiblen These Scheidweilers Gebrauch machen – wahrscheinlich, daß der Adressat eines Markell-Briefs an Antiochener die Eustathianergemeinde war, und daß dieser Brief auch hier bewahrt wurde. Behaupte ich nun zudem, im folgenden den Nachweis erbringen zu können, daß *De incarnatione et contra Arianos* ebenfalls von Markell verfaßt wurde, so ist durch die *Epistula ad Antiochenos* ein Parallelfall gegeben, der dazu einlädt, auch *De incarnatione et contra Arianos* in den Händen der Eustathianer zu vermuten, zumal die in dieser Schrift bekämpften Anhomoioteten besonders gefährlich gerade in Antiochien auftraten. Die *Epistula ad Antiochenos* und unsere Schrift *De incarnatione et contra Arianos* rücken enger zusammen, als es aus der bloßen Aneinanderreihung der „Athanasios“-Exzerpte bei Theodoret hervorgehen mag.

Das schwierigste Problem ist zweifellos die sog. kurze Rezension von *De incarnatione*,⁹⁷ die uns durch keinen handschriftlichen Zeugen mehr in ihrer ursprünglichen Form unmittelbar zugänglich ist.⁹⁸ Das Doppelwerk *Contra gentes* und *De incarnatione* gehört, zusammen wohl mit den Arianerreden, zu den frühesten Schriften des Athanasios. Es stammt wahrscheinlich aus der Zeit des Trierer Exils,⁹⁹ ist also nicht eigentlich eine „Jugendschrift“. Athanasios durchbricht hierin die alte apologetische Position. Sein Werk ist – ob be-

⁹⁴ Außerdem sind die Gegner des Athanasios in dieser Schrift „nicht eigentlich Arianer, sondern die orientalischen Bischöfe, die das Nicaenum gegen die Marcellische Theologie abgrenzten“; Opitz, Athanasius Werke Band II, zu S. 46.5.

⁹⁵ S. oben S. 221, Anm. 23.

⁹⁶ Vgl. ep. 263, 5 des Basileios von Kaisareia, in der er Paulinos vorwirft, er hänge den Dogmen des Markell an und pflege mit dessen Anhängern Gemeinschaft.

⁹⁷ R. P. Casey, *The De Incarnatione of Athanasius. Part 2: The Short Recension* (Studies and Documents XIV). London-Philadelphia 1946. Dazu: M. Richard, *Mélanges de science religieuse* 6 (1949), 128–130; F. L. Cross, *The Journal of Theological Studies* 49 (1948), 88–95; M. Tetz, *Vigiliae Christianae* 9 (1955), 159 ff.; ders., *Zur Edition d. dogmat. Schriften des Athan.* (s. Anm. 25).

⁹⁸ Vgl. oben Anm. 90.

⁹⁹ Vgl. Ed. Schwartz, *Sermo maior*, S. 41 Anm. 1; jetzt auch C. Kannengießer, *Le témoignage des Lettres festales de saint Athanase sur la date de l'apologie Contre les païens – Sur l'incarnation du Verbe. Recherches de science religieuse* 52 (1964), 91–100.

wußt oder unbewußt, das ist eine zweitrangige Frage – ein grundsätzlich anders ausgerichtetes Gegenstück zur Apologetik Eusebs von Kaisareia. Gewiß, die apologetische Form ist beibehalten; aber das dieser Form zugrundeliegende (nicht zuletzt auch politisch bedeutsame) heilsgeschichtliche Konzept wurde fallengelassen. Daher sträubt sich diese Doppelschrift gegen eine einfache Subsumierung unter die Literatur altkirchlicher Apologetik. In *Contra gentes* – De incarnatione liegt eine Schrift vor, die trotz Beibehaltung gewisser Topoi der alten Apologetik ebendiese Apologetik von Grund aus überholt. Man hat dies Werk als klassisches Beispiel altkirchlicher Erlösungslehre gerühmt oder kritisiert (vor allem in dieser Lehre ist der Unterschied zu Euseb greifbar). Dabei stellte sich nun den Dogmengeschichtlern immer wieder die Frage, wie es dazu gekommen sein mag, daß Athanasios so merkwürdig „irenaeische“ Züge in seiner Erlösungslehre zu erkennen gebe. Bedenkt man, welche Bedeutung das Werk des Markell von Ankyra im Jahre 335 gehabt hat – es handelte sich hier ja um den ersten groß angelegten und wirksamen Versuch, die Syllukianisten aufgrund ausführlicher Schriftexegese zu widerlegen –, so kann es nicht zweifelhaft sein, bei wem in jenen Jahren die theologische Initiative zu suchen ist. Sodann erklärt sich aber vielleicht auch, wie es im 4. Jahrhundert zu dem Eindringen alter theologischer Traditionen in die dogmatischen (und exegetischen) Diskussionen gekommen sein könnte: Markells theologische Arbeit mag hierfür wohl von großer Bedeutung gewesen sein. Das würde nun auch für *Contra gentes* und *De incarnatione* gelten. Wir hätten hier dann also evtl. dieselben Voraussetzungen für das Interesse altnicaenischer Kreise in und um Antiochien zu vermuten wie bei der *Oratio II contra Arianos*. Zur Verbreitung war freilich die Doppelschrift des Athanasios als ein kurzgefaßtes „katechetisches“ Handbüchlein sehr viel geeigneter. Es blieb darum auch nicht bei einer „Auflage“. Die zweite Fassung (= die kurze Rezension) scheint mir aus traditionsgeschichtlichen und textkritischen sowie theologiegeschichtlichen Gründen ihre Heimat in unseren altnicaenischen Kreisen gehabt zu haben; darum findet sich denn auch die älteste und theologisch reinste Bezeugung der kurzen Rezension im Athanasios-Florileg der Eustathianergemeinde.¹⁰⁰

Von dem Gesamtkomplex der Athanasios-Überlieferung und d. h. von den *Athanasios-Korpora* her geraten wir wiederum auf dieselbe Spur. Am interessantesten für die Ermittlung der Überlieferungswege der Athanasiana sind natürlich die Pseudathanasiana, die sich unter besonderen Verhältnissen den genuinen Athanasios-Schriften zugesellten. Nun findet sich jedoch – wenn auch nicht gleichmäßig in jedem Athanasios-Korpus – im Gros der Athanasios-Handschriften allerlei einträchtig beisammen: z. B. *De incarnatione* (apolinaristisch),¹⁰¹ *Epistula ad Liberium*¹⁰² (= *Contra theopaschitas in D*; Markellisch),¹⁰³ *Expositio fidei* (Markellisch),¹⁰⁴ *Oratio IV contra Arianos*

¹⁰⁰ Vgl. oben Anm. 90.

¹⁰¹ H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen*. I, 1904, S. 303–307.

¹⁰² MPG 28, 1444–1445.

¹⁰³ S. oben Anm. 24 und 25.

¹⁰⁴ S. oben Anm. 26.

(apolinaristisch?),¹⁰⁵ Quod unus sit Christus (apolinaristisch)¹⁰⁶ u. a. Da die aufgezählten Schriften in bestimmten großen Athanasios-Handschriften nebeneinander auftreten können,¹⁰⁷ ist nicht mehr damit zu rechnen, daß uns in diesen Sammlungen die ältesten Athanasios-Korpora rein erhalten sind. Hierbei gehe ich allerdings von der These aus, daß es solche unter bestimmter dogmatischer Abzweckung zusammengestellten Korpora überhaupt gegeben hat. Durch die Feststellung singulärer Sammlungen, deren Texte z. T. schon frühzeitig (eben gerade durch Theodoret) bezeugt sind, wird nun diese These begründet. Freilich muß man noch offenlassen, ob die einzelnen schon früh bezeugten Schriften nur erst in einer Bibliothek gesammelt oder bereits als Sammlung in einem Codex erfaßt waren. Da es hier nicht um dieses Problem, sondern um die Frage des Ortes der von Theodoret benutzten Athanasios-Tradition geht, kann jene Frage in unserem Zusammenhange unbesorgt offenbleiben.

Eine singuläre Sammlung ist hier am interessantesten: der erste Teil des *codex Ambrosianus gr. 235 (D 51) = D*.¹⁰⁸ In diesem Teil von D liegt ein Schriften-Korpus vor, das keine apolinaristische Schrift enthält und das neben der frühen Bezeugung einzelner Texte auch durch die Eigentümlichkeit bestimmter Schriften auffällt. Ich nenne als für meine These Bemerkenswertes:

1. Die Nähe der von Theodoret benutzten Überlieferung zu D: Theodoret (Eranistes) und D lesen *De incarnatione* in der kurzen Rezension; D (WNV) tradieren die von Theodoret in seiner Kirchengeschichte zitierte Überlieferung der *Epistula ad Afros*; ebenso wird die Überlieferung der *Apologia de fuga sua* in D (NW) von Theodorets Kirchengeschichte vorausgesetzt; bei der *Epistula ad Iovianum* fällt die Gleichheit der Überlieferung in D und in Theodorets Kirchengeschichte besonders auf. Die anderen Schriften von D werden durch Theodoret nicht zitiert.

2. Die Benutzung der D-Überlieferung durch den dritten Teil des Athanasios-Florilegs in G.¹⁰⁹

3. Als Nr. 12 wird das Bekenntnis *Contra theopaschitas* geführt, das eine Überarbeitung der *Epistula ad Liberium* ist, und das von M. Richard und F. Scheidweiler Markell von Ankyra zugesprochen wird.¹¹⁰

4. Als Nr. 13 wird nur durch D die sog. *Legatio Eugenii* überliefert.¹¹¹

¹⁰⁵ S. oben Anm. 7.

¹⁰⁶ H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea*, S. 294–302.

¹⁰⁷ S. Opitz, *Untersuchungen, zu den Handschriften BMKAF SEH VG u. a.*

¹⁰⁸ Zur *Epistula ad Afros*, zur *Apologia de fuga sua* und zur *Epistula ad Iovianum* s. Athanasius Werke, Band II (ed. Opitz). Zu D s. Opitz, *Untersuchungen*, S. 81–87; M. Richard, *Mélanges de science religieuse* 6 (1949), 128–130; M. Tetz, *Zur Edition d. dogmat. Schriften*, S. 5 ff.; ferner Theodoret Kirchengeschichte. Hrsg. v. L. Parmentier. 2. Aufl. v. F. Scheidweiler (GCS). Berlin 1954, S. 351 ff., besonders S. 362 f.

¹⁰⁹ Vgl. Ed. Schwartz, *Sermo maior*, S. 44; M. Tetz, *Zur Edition d. dogmat. Schriften*, S. 4–27.

¹¹⁰ S. oben Anm. 24, 25, 102.

¹¹¹ MPG 18, 1301–130. L. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*. 3. Aufl. Hildesheim 1962, S. 262–264.

Dieses Stück ist das Schreiben einer Gesandtschaft der markellianischen Gemeinde von Ankyra an Athanasios. Es enthält ein ausführliches Glaubensbekenntnis. Die Frage der „Echtheit“ ist hier von untergeordneter Bedeutung; denn es interessiert vor allem der Sachverhalt, daß in dieser Sammlung ein Schreiben begegnet, das sich ausdrücklich als markellianisch bekennt. Ich habe keinen Zweifel, daß es dies allerdings auch ist. Wer konnte sonst noch ein Interesse daran gehabt haben, für „unseren Vater Markell“ einzustehen?

Daß man es nun trotzdem nicht mit einem ganz rein erhaltenen Korpus zu tun hat, vermag schon allein die Überarbeitung der Epistula ad Liberium zu zeigen. Contra theopaschitas ist eine zweite Fassung dieses Briefs.¹¹² Die Überarbeitung in D reicht also bereits in die Pseudathanasiana hinein! Ähnlich verhält sich D auch in der Überlieferung der kurzen Rezension von De incarnatione: das Athanasios-Florileg bezeugt ein älteres und wohl ursprüngliches Stadium der Überarbeitung dieser Athanasios-Schrift.¹¹³ Wir haben es in D mit einem theologisch geschlossenen Athanasios-Korpus zu tun, dessen Überlieferung auch durch markellianische Schriften bestimmt ist und dessen Athanasios-Schriften textlich mit der von Theodoret vorausgesetzten Athanasios-Tradition verwandt sind. Gerade aber das Zusammenspiel dieser beiden Überlieferungsfaktoren läßt – auch wenn in D nur eine gebrochene Tradition vorliegt – wiederum an die Eustathianer-Bibliothek in Antiochien als die Heimat der D-Tradition denken.

Neben D ist vor allem der *Codex Athous Vatopedi 7 = W* zu nennen.¹¹⁴ In W sind zwei Codices, zwei verschiedene Athanasios-Korpora, zusammengebunden. Hier interessiert lediglich der erste Teil von W, der ebenfalls ein theologisch geschlossenes Schriftkorpus überliefert. (Allerdings zeigt die Textüberlieferung, daß man diese Sammlung nachträglich einer dogmatischen Überarbeitung unterzogen hat.¹¹⁵ Besonders auffällig sind die zahlreichen Varianten, die – über das Korpus verstreut – in mehr oder weniger deutlicher Weise die Bezeichnung Christi als *ἀνθρώπινος* umgehen.) Ich nenne im folgenden nur wieder das Bemerkenswerteste:

1. Im Falle der *Apologia de fuga sua* und der *Epistula ad Afros* ist die Textüberlieferung von D und W eng verklammert; sie korrespondiert, wie schon oben gesagt, mit der von Theodoret benutzten Tradition.

2. Der Text von *De sententia Dionysii* wird ebenfalls z. T. von Theodoret bezeugt.¹¹⁶ Besonders fällt die von WVz, Theodoret und Athanasios-Florileg gemeinsam bezeugte Variante am Ende des 10. Kapitels auf: *εργαζόμενον τὸν σωτήρος*.¹¹⁷ Diese Variante ist darum interessant, weil das Attribut *εργαζόμενος*, auf das es hier vor allem ankommt, als Epitheton der Menschheit Christi insbesondere in ganz bestimmten Schriften der Athanasios-Tradition gebräuchlich ist: in *De incarnatione*, in der *Expositio fidei* und in der *Epistula ad Antiochenos*.¹¹⁸ Ob es sich nun um einen alten Lesefehler oder um eine alte, bewusst vorgenommene dog-

¹¹² Tetz, Zur Edition d. dogmat. Schriften, S. 6 Anm. 15.

¹¹³ S. oben Anm. 90.

¹¹⁴ Opitz, Untersuchungen, S. 18–20.

¹¹⁵ Vgl. M. Tetz, Antilogie des Euthymios, S. XVI, XXIII ff.; besonders auch unten Anm. 122.

¹¹⁶ Athanasius Werke, Band II: besonders S. 53.25 und 24; 54.1, 2 und 28.

¹¹⁷ A.a.O., S. 54. 2.

¹¹⁸ S. *Lexicon Athanasianum*, dig. et ill. G. Müller, Berlin 1952, s. v.

matische Korrektur handelt, die Variante scheint mir in jedem Falle bezeichnend zu sein für die Kreise, von denen sie zuerst bezeugt ist.¹¹⁹

3. Auffällig ist die Ausrichtung der Athanasiana gegen Arianer und Sabellianer. Nur W und seine Deszendenten fügen in den Titeln zu De sententia Dionysii und zur Expositio fidei das *κατὰ Σαβελλιανῶν* hinzu. Diese Ausrichtung weist auf eine Diskussion, die vermutlich noch dem 4. Jahrhundert zugehörte.

4. Die Expositio fidei, die schon sachlich ganz nahe bei der Epistula ad Antiochenos steht, wird durch den ersten Teil des Athanasios-Florilegs auch überlieferungsmäßig eng mit diesem Schreiben verbunden: gegenüber der Epistula ad Antiochenos als dem Sermo maior de fide wird sie als Sermo minor de fide eingeführt.¹²⁰ Daß beide Schreiben von F. Scheidweiler Markell von Ankyra zugesprochen wurden, war schon öfter gesagt. Nachdem H. Nordberg jüngst die Expositio fidei herausgegeben hat, ist auch der Text von W jetzt allgemein zugänglich.¹²¹ (In der Expositio fidei ist *ἄνθρωπος* als Bezeichnung der Menschheit Christi am konsequentesten in W beseitigt worden.¹²²)

5. Der Verfasser der Homilie In passionem et crucem domini ist noch nicht festgestellt. M. Richard nennt Markell von Ankyra;¹²³ er muß allerdings zugestehen,

¹¹⁹ Keineswegs liegt hier eine Überarbeitung vor, die – wie an anderen Stellen in W – *σῶμα* für *ἄνθρωπος* setzen wollte. Das widerspräche völlig der Intention des ältesten Zeugen dieser Variante: Gf1. Auch an eine vorausliegende ‚apolinaristische‘ Überarbeitung ist in diesem Falle nicht zu denken, zumal gerade durch die W-Tradition (und indirekt auch durch Theodoret) noch auf derselben Seite (54.28) die Hinzufügung *ἄνθρωπος ἐκλήθη* überliefert ist. Vielmehr wurde durch Athanasios selbst der Begriff *κυριακὸν σῶμα* nahegelegt, da er in diesem Abschnitt beweist: *ἡμεῖς . . . τοῦ κυρίου κατὰ τὸ σῶμα συγγενεῖς ἐσμεν* (53.1 f.) und *ἡμεῖς ὁμογενῆ τὰ σῶματα ἔχοντες τῷ σῶματι τοῦ κυρίου ἐκ τοῦ πληρώματος λαμβάνομεν* (53.23 f.). Wo De incarnatione so eifrig benutzt wurde, und wo Schriften wie die Expositio fidei und die Epistula ad Antiochenos zu Hause waren, da ist es auch zu der Entstehung der Variante *κυριακὸν σῶμα* gekommen.

¹²⁰ Schwartz, Sermo maior, S. 16 Nr. 48. – Schwartz meinte, daß die Expositio fidei ein Teil der Epistula ad Antiochenos war. Diese These ist durch die von Casey gefundene Version zumindest nicht bestätigt worden. Schwartz meinte auch, daß die Expositio „wahrscheinlich sogar von Hieronymus bezeugt“ worden sei (S. 54 f.). Doch beruht diese These auf der Annahme, daß Hieronymus in seinem bekannten Streit mit den Apolinaristen in Rom (ca. 382–384) die Expositio fidei als libellus des Athanasios vorgewiesen habe, um damit den athanasianischen Gebrauch der Formel *κυριακὸς ἄνθρωπος* zu beweisen. Vielleicht darf man aber gegenüber dieser Hypothese (und auch gegenüber der Hypothese von J. Lebon, der aufgrund einer Variante zur Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae (MPG 25, 560.7–8) in dieser Schrift jenen libellus finden zu können glaubt; Lebon, Revue d'histoire ecclésiastique 31, 1935, 307–329; vgl. auch Opitz, Untersuchungen, S. 127 f.) noch an einen anderen Text denken, der bisher überhaupt noch nicht in die Diskussion gezogen worden ist: die pseudathanasianische Professio arriana et confessio catholica (ed. Simonetti, S. 59.15–16; C. C. 9, 156.322 app.). In dieser Professio, die in der Tat ein libellus ist, kommt die Formel „dominicus homo“ nur einmal vor; zudem ist sie so profiliert gebraucht, daß man sich jedenfalls einen theologischen Streit eher durch dies Schriftchen als durch die Epistula encyclica (mit jener m. E. unrichtigen Lesart) verursachen denken könnte. Ob man in dieser Frage überhaupt noch zu einer wirklich überzeugenden Lösung kommen kann, ist mir zweifelhaft. Zweifelhafte bleibt aber darum auch die These von Schwartz, daß Hieronymus die Expositio bereits als athanasianisch bezeugte.

¹²¹ S. oben Anm. 26.

¹²² Nordberg, a.a.O., S. 31 f. – Es ergeben sich hier also beachtliche Parallelen zur Überlieferung der kurzen Rezension von De incarnatione; vgl. Anm. 90.

¹²³ M. Richard, Mélanges de science religieuse 6 (1949), 149.

daß ein Beweis für seine Vermutung sich nur schwer liefern läßt. Ein Passus aus dieser Homilie wird auch schon im ersten Teil des Athanasios-Florilegs zitiert, gleich nach dem ersten Zitat aus *De incarnatione et contra Arianos* und vor einem Zitat aus der *Epistula ad Antiochenos*.¹²⁴

6. Der Komplex der pseudathanasianischen „Dialoge“ in W ist seiner Herkunft nach ebenfalls noch unaufklärt. A. Günthör hat zwar Didymos den Blinden von Alexandrien als Verfasser dieser Dialoge erweisen wollen, aber seine Beweisführung kann nicht überzeugen.¹²⁵ – W hat anscheinend einen sehr alten Text, der auch zuverlässiger als die Texte der anderen handschriftlichen Überlieferungen der „Dialoge“ zu sein scheint.¹²⁶

7. Die Antilogie des Eutherios von Tyana ist nur locker mit diesem Athanasios-Korpus in W verbunden.¹²⁷ Sie scheint erst zu einem späteren Zeitpunkt den Athanasiana vorangestellt zu sein, denn es ist ja ganz unwahrscheinlich, daß man diese Schrift des treuen Nestorios-Freundes schon bald nach ihrer Entstehung (431–433) als Athanasios-Schrift ausgegeben haben könnte. Von der Chronologie, von der Thematik und von der Überlieferungsgeschichte her wird man die Athanasiana und die übrigen Pseudathanasiana gegen die Antilogie abzuheben haben. Die Eutherios-Schrift ist allerdings auch noch von der dogmatischen Überarbeitung des W-Korpus betroffen.¹²⁸ Die letzte dogmatische Bearbeitung der Athanasios-Sammlung im ersten Teil von W wird demnach zu einem Zeitpunkt stattgefunden haben, als die Antilogie des Eutherios von Tyana bereits (als Athanasios-Schrift?) dem Korpus des ersten Teils von W einverleibt war. D. h. aber, daß die letzte dogmatische Überarbeitung kaum schon im 5. Jahrhundert vorgenommen sein dürfte. Diese letzte theologisch relevanten Überlieferungsschicht kann jedoch das Alter und den ursprünglichen Charakter wenigstens bestimmter Teile dieser Sammlung nicht verdecken. Gewiß weniger deutlich als D, aber immer noch spürbar genug verweist auch W auf denselben Herkunftsort der hier in Frage stehenden Athanasios-Traditionen.

Die Testimonien des Athanasios-Florilegs und Theodoret's weisen nun noch über die Korpora D und W hinaus und veranlassen uns, auch in den „gemischten“ Athanasios-Korpora¹²⁹ nach Schriften zu suchen, die in der Eustathianer-Bibliothek Antiochiens bewahrt worden waren und uns vielleicht nur so erhalten blieben. Z. B. die *Epistula ad Antiochenos* ist durch keines der

¹²⁴ Die drei Zitate stehen allerdings je unter verschiedenen Rubriken; s. Schwartz, *Sermo maior*, S. 12.

¹²⁵ A. Günthör, Die 7 pseudoathanasianischen Dialoge, ein Werk Didymus' des Blinden von Alexandrien (*Studia Anselmiana* 11). Rom 1941. Vgl. auch die Gegenwände von H. Rahner, *Zeitschrift für katholische Theologie* 65 (1941), 111 f.

¹²⁶ Alter und Wert des W-Textes lassen sich vor allem aus der Überlieferung des Syntagmations von Aëtios erkennen. Dies Syntagma wird in *Dialogus II de sancta trinitate* Satz für Satz widerlegt; MPG 28, 1173 ff. Da die Aëtios-Schrift außerdem von Epiphanos in seinem *Panarion* zweifach überliefert ist (ed. Holl, Band III, S. 351–360 und 360–409), kann aufgrund einer völlig unabhängigen, sehr alten Parallelüberlieferung die Texttradition des Syntagmations im *Dialogus II de sancta trinitate* zuverlässig beurteilt werden. Nach meinen nur vorläufigen Kollationen wird der W-Text, der sich von der anderen wichtigen Athanasios-Tradition der Handschrift K deutlich abhebt (vgl. Tetz, *Antilogie des Eutherios*, S. XXIII ff.), an vielen Stellen durch den Text des Epiphanos bestätigt. – Die pseudathanasianischen Dialoge werden indessen von einem Bonner Doktoranden ausführlicher bearbeitet.

¹²⁷ Tetz, *Antilogie des Eutherios*, S. XXIII–XXVI.

¹²⁸ Tetz, a.a.O., S. XVI, XXII, XXV.

¹²⁹ S. oben Anm. 107.

griechischen Athanasios-Korpora, sondern nur durch die „gemischte“ Athanasios-Sammlung der armenischen Version¹³⁰ überliefert. Die *Expositio fidei* ist nicht in D, sondern in W und anderen griechischen Korpora sowie in armenischer Version erhalten, wobei W durchaus nicht den besten Text bezeugt. *Contra theopaschitas* – von W nicht überliefert – ist in D nur als eine eindeutig sekundäre Fassung erhalten. Die Schrift *De incarnatione et contra Arianos* gehörte nun, wie meines Erachtens die Zitate des Athanasios-Florilegs im cod. Laur. IV, 23 und des Theodoret im Eranistes erweisen, ebenfalls zu der Athanasios-Sammlung der Eustathianer Antiochiens, obwohl sie weder in D noch in W tradiert wird. D und W sind gewiß nicht die einzigen Athanasios-Korpora, in denen wir noch auf Stücke jener antiochenischen Sammlung stoßen.¹³¹ Die jüngeren Athanasios-Sammlungen sind einzubeziehen, auch wenn sie nicht mehr das dogmatische Profil der älteren Sammlungen zeigen.

Inzwischen darf hier festgestellt werden, daß die ältesten Testimonien zur Schrift *De incarnatione et contra Arianos* Überlieferungsverhältnisse erkennen lassen, die die Behauptung gestatten, daß von der Überlieferungsgeschichte der Athanasiana her die Herkunft des Pseudathanasianums *De incarnatione et contra Arianos* von Markell nicht grundsätzlich ausgeschlossen ist.

Zur *handschriftlichen Überlieferung* von *De incarnatione et contra Arianos* ist folgendes zu bemerken: Die griechischen Handschriften, die ich bisher heranziehen konnte, sind in drei Gruppen zu teilen.

1. cod. Vatic. gr. 1431 (= Z).¹³² – Eine lateinische Version steht Z sehr nahe. Unter den verschiedenen Handschriften dieser Version bietet der cod. S. Marco 584¹³³ den ältesten und besten Text. Der Lateiner gibt eine wörtliche Übersetzung, in der zumeist sogar die Wortstellung der griechischen Vorlage gewahrt bleibt. Er setzt eine griechische Textüberlieferung voraus, die Z so nahegestanden haben muß, daß mit seiner Hilfe der Archetyp dieser Überlieferungsgruppe rekonstruiert werden kann.

2. cod. Paris. Coislin. gr. 45 (= S)¹³⁴; cod. Laurent. IV, 20 (= H)¹³⁵; cod. Laurent. IV, 23 (= G).¹³⁶

SHG bieten eine gute Tradition, weisen aber auch einige Interpolationen auf, die durch keine der anderen Handschriftengruppen und keine Version bezeugt werden. Da es sich hierbei um Zusätze von dogmatischem Gewicht

¹³⁰ Vgl. R. P. Casey, *Armenian manuscripts of the St. Athanasius of Alexandria*. The Harvard Theological Review 4 (1931), 43–59.

¹³¹ Was ich hier als „antiochenische Sammlung“ bezeichne, ist wesentlich verschieden von dem, was Opitz „antiochenisches Korpus“ nennt; Opitz, *Untersuchungen*, S. 202.

¹³² Ed. Schwartz, *Codex Vaticanus gr. 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos*. Abhandlungen d. Bayer. Akad. d. Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 32, 6. München 1927. Opitz, *Untersuchungen*, S. 80–81.

¹³³ Vgl. G. Mercati, *Studi e Testi* 75 (1938), 186 ff.

¹³⁴ Opitz, *Untersuchungen*, S. 57–60.

¹³⁵ Opitz, *Untersuchungen*, S. 72–74.

¹³⁶ Opitz, *Untersuchungen*, S. 79–80.

handelt, die in die Editionen eindringen und allerlei Verwirrung stiften, nenne ich die augenfälligsten.

- 985.39 ἡ ὁμοούσιος wird von SHG (und KA^{marg}F) bezeugt. Da auch Handschriften der dritten Gruppe mit SHG lesen, gehört die Variante eigentlich nicht in diese Aufzählung. Aber es ist nicht ausgeschlossen, daß sie von der zweiten Überlieferungsgruppe her in einige Handschriften der dritten Gruppe eingedrungen ist oder der Zusatz sich von selber nahelegte. Denn daß ZW BA* und alle Versionen die Worte auslassen, spricht zu stark gegen diese Lesart. Unwahrscheinlich ist es, daß eine gemeinsame Tendenz, die Worte absichtlich auszulassen, in so verschiedenen Überlieferungen gleichzeitig zur Wirkung gekommen sein könnte. Wer sollte auch solche Tendenz gehabt haben, das ἡ ὁμοούσιος auszulassen? Es handelt sich an dieser Stelle gewiß um einen späteren Zusatz.
- 996.9–10 wird θεοτόκου von allen anderen Handschriften, von den Versionen und z. B. auch von Kyrill von Alexandrien ausgelassen.
- 996.36–37 fehlt ἄνθρωπος τέλειος in allen anderen Handschriften und in den Versionen (auch im Florilegium Edessenum Nr. 37).
- 1000.25 fehlt ἐν τρισὶν ὑποστάσει in allen anderen Handschriften und in den Versionen (auch bei Justinian, Contra Monophysitas 193).
- 997.5 und 1004.2 wird φύσει von allen anderen Handschriften und den Versionen ausgelassen. Vgl. auch 993.19, wo φησι als φύσει gelesen wird. Der Verfasser von De incarnatione et contra Arianos sagt nur κατὰ φύσιν.
- 1024.30–31 τὸν μὴ μόνον ἄνθρωπον, ἀλλὰ καὶ θεὸν τὸν αὐτὸν ὄντα lesen SHG; τὸν αὐτὸν ὄντα wird von allen anderen Handschriften, von den Versionen und von der Contestatio Eusebii (wohl auch von Theodoret, dessen Fragment mit θεὸν schließt) ausgelassen.
- 1025.13–14 ἐκ Μαρίας τῆς θεοτόκου fehlt in allen anderen Handschriften und in den Versionen (auch im Florilegium Edessenum Nr. 38). Vgl. auch noch 1020.19.

Diese Interpolationen, die der vulgären Dogmatik einer späteren Zeit Rechnung tragen, gemahnen zur Vorsicht und Zurückhaltung gegen die zweite Überlieferungsgruppe, wenn sie im Alleingang derartige Formeln anbietet. Abgesehen von solchen relativ leicht erkennbaren Fehlern überliefern SHG vielfach mit der ersten Gruppe und den Versionen den richtigen Text.

3. cod. Athous Vatopedi 7, zweiter Teil, (= W)¹³⁷; cod. Basil. gr. A III 4 (= B)¹³⁸; cod. Athous Vatopedi 5 (= K)¹³⁹; cod. Ambros. 464 (= A)¹⁴⁰; cod. Laurent. S. Marco 695 (= F)¹⁴¹.

¹³⁷ Opitz, Untersuchungen, S. 18–20.

¹³⁸ Opitz, Untersuchungen, S. 28–37.

¹³⁹ Opitz, Untersuchungen, S. 37–39.

¹⁴⁰ Opitz, Untersuchungen, S. 42–44.

¹⁴¹ Opitz, Untersuchungen, S. 45–47.

Diese Überlieferungsgruppe, zu der vermutlich auch die meisten der bisher noch nicht berücksichtigten Handschriften gehören, bietet zwar nicht so hervorstechende Lesarten wie die zweite Gruppe, hat dafür aber eine Menge kleinerer Fehler, deren Aufzählung hier nicht verlohnt. Im folgenden wird aber von Einzelfällen die Rede sein müssen.

Wertvoll sind auch die *Versionen*. Der Lateiner wurde schon bei der ersten Gruppe der griechischen Handschriften genannt. Eine syrische Version enthält der cod. Musei Britann. orient. 8606¹⁴². Die Kenntnis der Überlieferung zweier armenischer Versionen verdanke ich R. W. Thomson: 1. cod. Vindob. Mechit. 648 (= A); cod. Vindob. Mechit. 629 (= B). 2. Opera Athanasii ed. Tajezi, Venedig 1899 (nach cod. Venet. Mechit. 818?).

Es wird von Fall zu Fall entschieden werden müssen, welcher Überlieferung man folgen darf. Daß die Versionen wertvolle Hilfe zu leisten vermögen, möchte ich an einer textkritischen Sonderfrage in De incarnatione et contra Arianos demonstrieren. In ZSHG sowie in der lateinischen Version findet sich am Schluß der Schrift eine *Appendix*, die einige Schwierigkeiten bereitet:

Πρὸς δὲ (δὲ > ZLat.) τὴν ἐρώτησιν ἐρρέθη τὰ ὑποτεταγμένα· ἅπερ (ἅπερ > ZLat.) | ἐκ προσώπου λέγει τῆς ἐκκλησίας ἥτις πρότερον κτισθεῖσα μετὰ ταῦτα γεννᾶται κατὰ χάριν ἐκ θεοῦ· διὰ τοῦτο πρῶτον κεῖται ἐν παροιμίᾳ τὸ ἔκτισέ με κύριος· καὶ ὕστερον τὸ ἐγέννησέ με. | καὶ ὅτε λέγει ὁ πατήρ μου ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστίν· ἐπειδὴ ἄνθρωπος γέγονε μείζονα αὐτοῦ λέγει τὸν πατέρα, λόγος δὲ ὢν τοῦ πατρὸς ἴσος ἐστὶν αὐτοῦ· ἐγὼ γάρ φησι καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑσμεν· καὶ ὁ ἑωρακῶς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα· καὶ οὐκ ἀπὸ ἀρπαγῆς ἔχει τὸ εἶναι αὐτὸν ἴσον τῷ πατρὶ, ἀλλὰ κατὰ φύσιν ἴσος ἐστὶ καὶ ὁμοούσιος τῷ πατρὶ διότι ἐκ τῆς πατρικῆς οὐσίας γεγέννηται.

Der erste Teil der Appendix ἐκ προσώπου . . . ἐγέννησέ (με) steht in allen Handschriften und Versionen am Schluß von Kapitel 12 (1004.43–1005.2). Der zweite Teil, der in der Appendix unmittelbar angeschlossen ist, steht im 4. Kapitel von De incarnatione et contra Arianos (989.28–36), wird dort aber nur von der dritten Gruppe der griechischen Handschriften (WBKAF) bezeugt. Die zwei Wiener Handschriften der ersten armenischen Version lassen das zweite Stück der Appendix unmittelbar auf den Schlußsatz von Kapitel 12 folgen, wahren damit also die Kontinuität des von der Appendix gebotenen Textes. Der Syrer und die armenische Edition von Tajezi schieben nur den zweiten Teil der Appendix vor dem Schlußsatz von De incarnatione et contra Arianos (nach γῆν 1027.5) ein.

Folgende Möglichkeiten der Erklärung sind denkbar: Lesen WBKAF richtig, wie man es bisher annahm, dann handelt es sich in der Appendix lediglich um den Nachtrag eines ausgelassenen Stückes. Aber warum enthält dieser Nachtrag darüber hinaus noch den Passus aus Kapitel 12, der von keiner Überlieferungsgruppe ausgelassen wurde?

¹⁴² Opitz, Das syrische Corpus Athanasianum. Zeitschrift f. d. neutestamentl. Wissenschaft 33 (1934), 18–31. – R. W. Thomson, The Text of the Syriac Athanasian Corpus. Biblical and Patristic Studies, in Memory of R. P. Casey. 1963, S. 250–264.

Überliefern die zwei armenischen Handschriften den richtigen Text, dann bleiben die beiden Stücke der Appendix zusammen¹⁴³. ZSHG und die lateinische Version könnten in diesem Falle die Absicht gehabt haben, am Schluß der Schrift anhangsweise eine Lücke aufzufüllen, indem sie den vorausgehenden Satz mitteilten; oder es sollte ein Exzerpt besonders herausgehoben werden, das aufgrund einer bestimmten dogmatischen Fragestellung seinem ganzen Umfang nach aus *De incarnatione et contra Arianos* entnommen wurde. Der Redaktor der Überlieferung von WBKAF hätte dann die Appendix ebenfalls gekannt. Er hätte sie nur aufgeteilt, indem er das erste Stück nicht extra überlieferte, weil es ja schon am Schluß von Kapitel 12 stand, und das zweite Stück der Appendix in Kapitel 4 unterbrachte, weil sich dort ein Homoioarkton findet (καὶ ὅτε λέγει), das ein Ausfallen dieser Passage verursacht haben könnte.

Oder ist die Appendix nur ein Exzerpt, das in seinem ersten Stück aus *De incarnatione et contra Arianos* abgeschrieben und um die Auslegung von Joh 14,28 erweitert wurde? WBKAF und die beiden armenischen Handschriften hätten dann nur Versuche unternommen, das in seiner Intention nicht mehr erkannte, überarbeitete Exzerpt in der Schrift *De incarnatione et contra Arianos* unterzubringen.

Auf die richtige Lösung dieser Frage scheinen mir der Syrer und der Text

¹⁴³ Für den Text der beiden armenischen Handschriften könnten Parallelen in der *Epistula ad Antiochenos* sprechen; Casey, *Armenian Version of the ps.-athan. Letter to the Antiochenes*, S. 35.23 und 24 (engl. Übersetzung) und S. 59 *Fragm. Nr. 26* (griech.). Dort werden Prov 8, 22 und Joh 14, 28 nebeneinander zitiert, und zwar noch dazu in der eigentümlichen textlichen Fassung von Joh 14, 28, die, soviel ich sehe, in dieser Form (ὁ πατήρ(μου) ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστίν) jedenfalls bei Athanasios selbst nicht vorkommt. Die Textlage der in Frage kommenden Abschnitte der *Epistula ad Antiochenos* ist zwar etwas kompliziert, weil griechischer und armenischer Text sich an dieser Stelle nicht genau entsprechen; es ist aber doch aus dem griechischen Fragment und der armenischen Version zu entnehmen, daß beide Stellen unmittelbar nebeneinander traktiert wurden. (Vgl. auch noch Casey, a.a.O., S. 40.25 und S. 61 *Fragm. Nr. 33*, dessen Entsprechung in der armenischen Version von Casey übersehen wurde.) Vielleicht sind die beiden Schriftworte in dieser Zusammenstellung schon von gegnerischer Seite benutzt worden, um die Inferiorität des Sohnes zu beweisen. Mir ist hierfür kein Beleg bekannt. Auffällig ist aber eine ähnliche Fassung von Joh. 14, 28 in der sirmischen Formel aus dem Jahre 357: ὁ ἐμὲ πέμψας πατήρ μείζων μου ἐστίν (bei Athanasios, *De synodis* 28, 7; Athanasius Werke, Band II, S. 257.13. Beachte den Kontext!). Nachdem der Verfasser der *Epistula ad Antiochenos* viermal (Casey, a.a.O., S. 35.5, 24, 35 und 41) den erweiterten Joh-Text zitiert hatte, führt er ihn gleich danach im ursprünglichen Wortlaut (Casey, a.a.O., S. 36.9) an: εἰ τοίνυν λέγει ὁ Ἰησοῦς, ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστίν, λέγει δὲ καὶ ἴσον ἑαυτὸν τῷ θεῷ, μάθωμεν διὰ τί καὶ μείζονα λέγει τὸν πατέρα ἑαυτοῦ καὶ ἴσον. μείζων ἐστὶν τοῦ υἱοῦ διὰ τὸ σῶμα ὃ ἐφόρεσεν παθητόν, ἴσος δὲ καθ' ὅτι ὁλος ὁλος τέλειον ἐγέννησεν ὁ πατήρ ἀδίως τὸν υἱόν (Casey, a.a.O., S. 59 *Fragm. Nr. 7*). Die Parallele zur *Epistula ad Antiochenos* geht also in der Appendix noch weiter. Die Vermischung von Joh 5, 18 und Phil 2, 6 in der Appendix wird erst deutlich durch die *Epistula ad Antiochenos* (S. 36.3 ff.). Allerdings wird in der Ep. ad Antiochenos nicht ἴσος und ὁμοούσιος zusammengestellt. Die Appendix erscheint mir ihrem Inhalte nach unverdächtig. Jedes Wort kann vom Verfasser von *De incarnatione et contra Arianos* stammen. Muß man das ὁμοούσιος von S. 985.39 preisgeben, ist dies die einzige Stelle in dieser Schrift, wo es sich findet.

Tajezi zu führen. Sie lassen das zweite Stück der Appendix dem vorletzten Satz von *De incarnatione et contra Arianos* (nach γῆν 1027. 5) folgen. Dadurch ergibt sich ein guter Textzusammenhang. Die Schrift hätte mit dem Stichwort *ἰσοούσιος* ihr Ende gefunden und bekäme bezeichnenderweise mit einem Bibelzitat (Eph 4, 14) ihren Abschluß. Das erste Stück der Appendix, wie es uns von ZSHG und Lat. überliefert ist, ist wohl so zu erklären: eine Marginalie zu γῆν (1027. 5) sollte die Stelle von den Schlußsätzen des 12. Kapitels her erläutern (der Glossator verfährt damit durchaus im Sinne des Verfassers von *De incarnatione et contra Arianos*). Als die Marginalie in den Text eingedrungen war, ist sie von dem Redaktor, dessen Werk die Überlieferung von ZSHG und Lat. ist, mitsamt dem vorletzten Satz von *De incarnatione et contra Arianos* ausgedieselt und als Appendix angehängt worden. WBKAF und die beiden armenischen Handschriften haben die Appendix gekannt und das textkritische Problem auf verschiedene Weise zu lösen versucht. Lediglich der Syrer und die Vorlage von Tajezi überliefern einen Text, in den die Glosse nicht aufgenommen worden ist. Es ist der richtige Text.

III

Da von der ältesten Überlieferungsgeschichte der Schrift *De incarnatione et contra Arianos* her die Möglichkeit der Verfasserschaft des Markell von Ankyra nicht auszuschließen ist, können nun die Unterschiede zwischen den athanasianischen Schriften und *De incarnatione et contra Arianos* sowie zugleich die engen Beziehungen dieser Schrift zum erhaltenen Markell-Gut herausgestellt und untersucht werden. Hierfür bieten sich aus *De incarnatione et contra Arianos* vornehmlich folgende Vergleichsmomente an: 1. Bibeltext, 2. Zitierweise, 3. Wahl der *dicta probantia*, 4. Schriftauslegung, 5. Stileigentümlichkeit, 6. Wahl theologischer Begriffe.

Über die folgenden Ausführungen stelle ich den Satz des Verfassers von *De incarnatione et contra Arianos*: ταῦτα δὲ ἀπὸ πολλῶν ὀλίγα παρεθέμεθα, ὅπως τούτων λυθέντων καὶ τὰ λοιπὰ εὐχερῶς νοηθῆ. ^{143a}

1. *Bibeltext*. Gericke gibt in seiner Markell-Monographie Listen über den neutestamentlichen Text Markells.¹⁴⁴ Am interessantesten für uns ist die zweite Liste¹⁴⁵. In ihr werden diejenigen Schriftzitate notiert, in denen Markell „abweichend von allen uns bekannten Handschriften eine nur ihm eigentümliche Lesart bietet“. Von den dreizehn Stellen werden fünf in *De incarnatione et contra Arianos* zitiert.

a. (Gericke Nr. 1) *Mt 26, 39*: *Fragm. 73* (Klostermann 199.8). Als besondere Lesart Markells nennt Gericke die Auslassung von ἀπ' ἐμοῦ.

Markell schreibt: ποία γὰρ ἐν καιρῷ τοῦ πάθους συμφωνία τοῦ λέγοντος „πάτερ, εἰ δυνατόν, παρελθέτω τὸ ποτήριον τοῦτο“, ἐπιφέροντος

^{143a} Aus Raumgründen kann bei den folgenden Zitaten aus *De incarnatione et contra Arianos* der von mir gebotene Text im allgemeinen nur ohne Angabe der Varianten mitgeteilt werden.

¹⁴⁴ Gericke, *Marcell v. A.*, S. 171 ff.

¹⁴⁵ *A.a.O.*, S. 172 f.; Gericke rechnet auch damit, daß „willkürliche Änderungen bzw. ungenaue Zitate“ vorliegen.

δὲ κάκεινο „πλὴν μὴ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς σύ“. οὐ συμφωνοῦντος γὰρ ἦν πρῶτον μὲν τὸ λέγειν „παρελθέτω τὸ ποτήριον τοῦτο“ οὐδὲν δὲ ἐχόμενον συμφωνίας καὶ τὸ ἐπιφερόμενον εἶναι δοκεῖ, λέγει γὰρ „μὴ τὸ ἐμὸν, ἀλλὰ τὸ σὸν γενέσθω, πάτερ, θέλημα“.

De incarnatione et contra Arianos, Kapitel 21 (1021.25–30):
 . . . ὅταν λέγῃ „πάτερ, εἰ δυνάτον, παρελθέτω τὸ ποτήριον τοῦτο· πλὴν μὴ τὸ ἐμὸν θέλημα γένηται, ἀλλὰ τὸ σὸν“ „τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής“· δύο θελήματα ἐνταῦθα δείκνυσι· τὸ μὲν ἀνθρώπινον ὅπερ ἐστὶ τῆς σαρκός, τὸ δὲ θεϊκόν.

Nur SHG lesen (nach τοῦτο) ἀπ' ἐμοῦ. Der Verfasser von De incarnatione et contra Arianos läßt – wie auch Markell – ἀπ' ἐμοῦ aus.

Es finden sich hier aber noch mehr Besonderheiten bei Markell: Er liest παρελθέτω statt παρελθάτω; das Pseudathanasianum liest wie Markell. Beide lassen gegenüber dem Mt-Text das ἐστὶν hinter δυνάτον aus. Markell kombiniert den Mt-Text mit Lk 22,42; dies tut auch der Verfasser von De incarnatione et contra Arianos. Beide lesen im Lk-Text ἐμὸν statt μου (dabei denkt Markell an Joh 5,30, das er noch in demselben Fragment zitiert; Ps.-Athanasios nennt die Joh-Stelle nicht ausdrücklich). Demgegenüber fallen die Unterschiede zwischen Markell und Ps.-Athanasios nicht ins Gewicht. Die unterschiedlichen Umstellungen im Lk-Text sollten gewiß der Unterstreichung des Unterschiedes zwischen dem Willen des Vaters und dem Willen des Sohnes dienen.

Athanasios zitiert Mt 26,39 viermal¹⁴⁶, bezeichnenderweise nur in der dritten Arianerrede; Lk 22,42 (und auch den Schluß von Joh 5,30) nennt er überhaupt nicht. Aus den Stellen geht hervor, daß Athanasios Mt 26,39 in demselben Wortlaut kannte, wie ihn auch die beiden anderen bieten. Es kann hier nicht diskutiert werden, wie es dazu gekommen ist. Der Text des Mt-Zitates allein spricht in der Verfasserfrage von De incarnatione et contra Arianos noch nicht gegen Athanasios. Aber das Mt-Zitat entfällt darum noch nicht für den Nachweis der Verfasserschaft des Markell. Die eigentümliche Verbindung von Mt 26,39 und Lk 22,42 (vor dem Hintergrund von Joh 5,30), bei Markell zunächst noch nicht unvermittelt vollzogen, ist bei Ps.-Athanasios gewissermaßen selbstverständlich geworden. Behauptet man auf ‚arianischer‘ Seite, daß die Einheit zwischen Gott Vater und Sohn in der συμφωνία des Willens bestehe, stellt Markell – wohl als erster – jene Bibelstellen für seine Behauptung des Unterschiedes des Willens bei Vater und Sohn dagegen. Da er den Sohn als den Inkarnierten versteht, kann er auch ungeniert Lk 22,42 und Joh 5,30 anführen. Seine Polemik läuft auf die Behauptung zweier Willen hinaus. In De incarnatione et contra Arianos ist Lk 22,42 in demselben Sinne zitiert und zu allem Überfluß auch noch ausgesprochen, daß es sich um δύο θελήματα handle. Athanasios scheint das Argument Markells zu kennen, er läßt es aber aufgrund seiner Auffassung vom Sohn als dem Präexistenten nur mit Einschränkung gelten¹⁴⁷. Deshalb

¹⁴⁶ MPG 26, 337.30–31; 396.25–26; 441.23–24; 444.18–19.

¹⁴⁷ Athanasios kommt in Kapitel 57 der Oratio III contra Arianos ausführlicher auf die Frage des θέλειν zu sprechen: περὶ δὲ τοῦ λέγειν αὐτὸν· εἰ δυνάτον, παρ-

zitiert er Lk 22,42 und Joh 5,30 nicht. Von δύο θελήματα hat Athanasios nicht geredet und konnte er auch nicht reden.

b. Mt 16,23: Fragm. 1 (Klostermann 185,14–15). Gericke hat diese Stelle nicht in seine Liste aufgenommen.

Markell: ἀπελθε ὀπίσω μου, σατανᾶ, ὅτι σκάνδαλον εἶ ἐμοί. In De incarnatione et contra Arianos steht das Zitat bald nach jenem Mischzitat aus Mt 26,39 und Lk 22,42 (1021,35–36): ἀπελθε ὀπίσω μου, σατανᾶ· σκάνδαλόν μου εἶ, ὅτι οὐ φρονεῖς . . . Im Text der Edition heißt es allerdings ὑπαγε; doch steht, mit Ausnahme von K, in allen Überlieferungen von De incarnatione et contra Arianos: ἀπελθε. Der Text der Edition folgt stillschweigend dem neutestamentlichen Text; er ist zu berichtigen.

Markell und Ps.-Athanasios lesen gemeinsam ἀπελθε. Das ist um so auffallender, als es sich wohl um ein freies Zitat handelt. Da aber der Schluß des Zitats jeweils verschieden abgewandelt wird, wird man die Beziehung zwischen Markell und Ps.-Athanasios hier nicht in einer einfachen literarischen Abhängigkeit aufgehen lassen können. Mt 16,23 steht bei ihnen zudem in unterschiedlichen Zusammenhängen. – Athanasios zitiert das Wort nicht.

c. (Gericke Nr. 5) Joh 6,63: Fragm. 117 und Fragm. 118 (Klostermann 210,10–11 und 211,14). Gericke hebt als besondere Lesart Markells τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ heraus.

Markell: τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ, ἡ σὰρξ οὐδὲν ὠφελεῖ.

Ps.-Athanasios: τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιούν, ἡ σὰρξ οὐδὲν ὠφελεῖ. πρὸς δὲ Κορινθίους γράφει Παῦλος· τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.

Wie De incarnatione et contra Arianos zeigt, ist das Zitat bei Markell ein Mischzitat aus 2 Kor 3,6 und Joh 6,63 (vielleicht auch Mt 27,24?). Zwar liest Ps.-Athanasios das erste Glied korrekt mit Joh 6,63, er stellt aber sofort 2 Kor 3,6 daneben. Von daher wird das Markell-Zitat durchsichtig. Im zweiten Glied des Zitats lesen Markell und Ps.-Athanasios dasselbe. (Gegen den Text der Edition, 1008,33–34, ist mit SHG, den beiden Armeniern und dem Syrer wie oben zu lesen. ZWBKAF und der Lateiner haben das Zitat dem Bibeltext angeglichen.)

In den Schriften des Athanasios wird Joh 6,63 nur an einer Stelle zitiert: im sog. vierten Brief an Serapion Kap. 19. Die mir bekannten 18 griechischen Handschriften dieses Textes lesen geschlossen den korrekten Text des Neuen Testaments. Sonst wird von Athanasios nur der zweite Teil von Joh 6,63 herangezogen. Markell hingegen bevorzugt geradezu die obigen

εὐθέτω τὸ ποτήριον, μάθετε πὼς ταῦτα εἰρηκῶς ἐπειτμα τῷ Πέτρῳ λέγων· οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων. ἤθελε γὰρ ὁ παρητεῖτο, καὶ διὰ τοῦτ' ἦν ἐλθὼν· ἀλλὰ τοῦ μὲν ἦν τὸ θέλειν, ἐπὶ τοῦτο γὰρ ἦλθε, τῆς δὲ σαρκὸς ἦν τὸ δειλιᾶν, διὸ καὶ ὡς ἄνθρωπος ἔλεγε τὴν τοιαύτην φωνήν. καὶ ἀμφοτέρα πάλιν παρὰ τοῦ αὐτοῦ ἐλέγετο, ἵνα δείξῃ ὅτι θεὸς ἦν θέλων μὲν αὐτός, γενόμενος δὲ ἄνθρωπος εἶχε δειλιῶσαν τὴν σάρκα, δι' ἣν συνεκέρρασε τὸ ἑαυτοῦ θέλημα τῇ ἀνθρωπίνῃ ἀσθενείᾳ, ἵνα καὶ τοῦτο πάλιν ἀφανίσας θαρραλέον τὸν ἄνθρωπον πάλιν πρὸς τὸν θάνατον κατασκευάσῃ. ἰδοὺ γοῦν πρᾶγμα παρόδοξον ἀληθῶς· ὃν ὡς κατὰ δειλιᾶν λαλεῖν νομίζουσιν οἱ χριστομάχοι, οὗτος τῇ νομιζομένῃ δειλίᾳ θαρραλέους καὶ ἀφόβους τοὺς ἀνθρώπους κατεσκεύασεν. (MPG 26, 441.23–39).

Worte aus Joh 6,63 und gewinnt u. a. auch von ihnen aus seine besondere Auffassung von der Endzeit: εἰ οὖν ὁμολογεῖ τὴν σάρκα μηδὲν ὠφελεῖν αὐτόν, πῶς ἐγγωρεῖ τὴν ἐκ γῆς τε οὖσαν καὶ μηδὲν ὠφελουσαν καὶ ἐν τοῖς μέλλουσιν αἰῶσιν ὡς αὐτῷ λυσιτελοῦσαν συνεῖναι τῷ Λόγῳ; (Fragm. 117, Klostermann 210.11–13) Vgl. zu diesem Abschnitt De incarnatione et contra Arianos Kapitel 20 (besonders die Schlüsselausführungen).

d. (Gericke Nr. 8) *Joh 14,9*: Nr. 129 (Klostermann 215.33). Gericke vermerkt als Besonderheit: ὁ ἐμὲ ἐωρακῶς.

Markell: ὁ ἐμὲ ἐωρακῶς ἐώρακε τὸν πατέρα.

Ps.-Athanasios (Kap. 4, 989.32–33, oder ‚Appendix‘, 1028 not. 5) liest gegen Markell mit dem Neuen Testament: ὁ ἐωρακῶς ἐμὲ ἐώρακε τὸν πατέρα.

Dagegen liest Athanasios in 14 von 22 Fällen mit Markell. Der Verfasser der vierten Arianerrede zitiert in 7 von 8 Fällen den korrekten Text des Neuen Testaments. Der Verfasser der Expositio fidei und der Epistula ad Antiochenos zitiert wie der Verfasser von De incarnatione et contra Arianos.

Angesichts solcher Überlieferungslage sind Schlüsse kaum erlaubt.

e. (Gericke Nr. 10) *1 Kor 15,24*: Fragm. 113 (Klostermann 209.10). Gericke notiert: πᾶσαν ἀρχὴν καὶ δύναμιν καὶ ἐξουσίαν.

Markell: . . . βασιλεὺς τε καταστάς διὰ τοῦ Λόγου ὁ ἀπατηθεὶς πρότερον ἄνθρωπος πᾶσαν ἀρχὴν τοῦ διαβόλου καὶ δύναμιν καὶ ἐξουσίαν καταργήσει.

Ps.-Athanasios: . . . ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ ἐξουσίαν καὶ δύναμιν. (1020.4–6)

Markell zitiert frei den Paulus-Text: πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν δύναμιν καὶ ἐξουσίαν. Wenn ein Vergleich mit Ps.-Athanasios überhaupt sinnvoll ist, dann läßt sich lediglich feststellen, daß beide das zweite πᾶσαν auslassen. (Bei Ps.-Athanasios ist mit der ersten und der dritten Gruppe griechischer Handschriften so zu lesen.)

Athanasios zitiert diese Bibelstelle sowie den ganzen in De incarnatione et contra Arianos Kapitel 20 angeführten Abschnitt *1. Kor 15,24–28* nicht ein einziges Mal. Welche eminente Bedeutung dieser Text für Markell hat, ist bekannt.

f. (Gericke Nr. 13) *Hebr 1,2*: Fragm. 20 (Klostermann 188.16). Wenn Gericke hier als Besonderheit Markellschen Bibeltextes ἐπ’ ἐσχάτων τῶν καιρῶν hervorhebt, übersieht er, daß schon Klostermann zur Stelle auch auf *1 Petr 1,20* aufmerksam gemacht hat. Die Markell-Stelle kann nicht als Zitat von *Hebr 1,2* gelten. Gericke nennt aber noch zwei andere Markell-Texte: Fragm. 48 (Klostermann 193.24–26): ἐπεὶ τί ἕτερον ἦν πρὸ τοῦ τὴν ἀνθρωπίνην ἀναλαβεῖν σάρκα τὸ κατελθὸν ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, ὡς καὶ αὐτὸς γέγραφεν, καὶ γεννηθὲν ἐκ τῆς παρθένου. Es handelt sich dabei um das Zitat eines Asterios-Satzes; und es ist deutlich genug, daß Markell hier keine Bibelstelle, sondern einen Passus aus dem Bekenntnis des Asterios ins Auge faßt. Nr. 129 (Klostermann 215.17–18) ist ebenfalls eine Bekenntnisformel: οὗτος ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν κατελθὼν διὰ τὴν

ἡμετέραν σωτηρίαν καὶ ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας γεννηθεὶς τὸν ἄνθρωπον ἔλαβε.

Gerickes Nr. 13 entfällt somit für einen Vergleich, da an keiner der genannten drei Stellen ein direktes Zitat von Hebr 1, 2 vorliegt.

Ergebnis: Von den fünf Bibelzitaten, die sich nach Gerickes Liste für einen Vergleich zwischen Markell und Ps.-Athanasios anbieten, entfällt f; d trägt nichts aus¹⁴⁸; e zeigt nur eine entfernte Übereinstimmung im Text (da Athanasios 1 Kor 15, 24–28 aus dogmatischen Gründen nicht zitiert, rücken aber Markell und Ps.-Athanasios näher zusammen). In a und c wird die Frage nach den Besonderheiten des Markellschen Bibeltextes zur Frage nach der freien Zitation Markells. Das Mischzitat c (2 Kor 3, 6 und Joh 6, 63; evtl. auch Mt 27, 46) wird von De incarnatione et contra Arianos her durchschaubar, wie das Mischzitat in De incarnatione et contra Arianos Kapitel 21 (Mt 26, 39 und Lk 22, 42; dazu auch Joh 5, 30) von a her seine Erklärung findet. Markell und Ps.-Athanasios stehen hier in einem engen Verhältnis, an dem Athanasios keinen Teil hat. Auch b ist ein freies Zitat; darum muß es auffallen, daß Markell und Ps.-Athanasios in der Lesart ἄπελθε übereinstimmen.

Es hat sich gezeigt, daß die Mitteilungen Gerickes über den Bibeltext Markells ergänzungs- und korrekturbedürftig sind. Eine erneute Untersuchung wird notwendig.

2. *Zitierweise.* Die markanteste Zitationsformel in De incarnatione et contra Arianos ist die Formel: ἐκ προσώπου τινός in Verbindung mit Verben des Sagens. Sie ist von eminent theologischem Interesse und darf aufgrund ihrer Verwendung in De incarnatione et contra Arianos als charakteristisch für den Verfasser dieser Schrift gelten. Aus diesen Gründen stelle ich in folgender Liste die entsprechenden Sätze des Ps.-Athanasios zusammen.

a. Kapitel 2 (988.6–9): δῆλον οὖν ἐστὶ τοῖς προσέχουσιν, ὅτι τοῦ σώματος ἐγειρομένου ὁ υἱὸς λέγεται παρὰ τῷ Παύλῳ ἐγγηγέρθαι ἐκ νεκρῶν· τὰ γὰρ τοῦ σώματος αὐτοῦ εἰς τὸ αὐτοῦ πρόσωπον λέγεται.

b. Kapitel 2 (988.29–34): καὶ ὅταν λέγῃ· θεέ μου θεέ μου ἵνατί με ἐγκατέλιπες, ἐκ προσώπου ἡμετέρου λέγει· διότι μορφὴν δούλου λαβὼν . . . ἐταπεινώσεν ἑαυτόν . . .

c. Kapitel 9 (997.15–20): ὡς καὶ ἐν τῷ Ἰωήλ ἐκ προσώπου τοῦ πατρὸς λέγει· ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, καὶ προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν. καὶ διὰ τοῦτο ἐμφυσᾷ αὐτὸ (+ ὁ κύριος Ἰησοῦς SHG) εἰς τὸ πρόσωπον τῶν ἀποστόλων λέγων· λάβετε πνεῦμα ἅγιον . . .

d. Kapitel 9 (997.34–42): καὶ ὁ μὲν Ἡσαΐας ἐκ προσώπου τοῦ πατρὸς βοᾷ λέγων· οὕτως λέγει κύριος ὁ θεός σου ὁ ποιήσας σε καὶ πλάσας σε ἐκ κοιλίας· μὴ φοβοῦ – τέκνα σου.

e. Kapitel 12 (1004.42–45): καὶ ὅτε λέγει· πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γενεᾶ

¹⁴⁸ Höchstens läßt sich konstatieren, daß De incarnatione et contra Arianos und die Epistula ad Antiochenos in der Textwiedergabe übereinstimmen.

με, ἐκ προσώπου τῆς ἐκκλησίας λέγει, ἥτις πρότερον κτισθεῖσα μετὰ ταῦτα γεννᾶται ἐκ θεοῦ.

f. Kapitel 18 (1013.27-37): καὶ ὅτε μὲν ἐκ προσώπου τοῦ πατρὸς λαλοῦσιν οἱ προφήται, ὡς ὅταν ἐν ψαλμοῖς λέγη ὁ θεός· ἀπαξ ὡμοσα ἐν τῷ ἁγίῳ μου – καθίσει τὸν Χριστὸν κατὰ σάρκα ἐπὶ τοῦ θρόνου αὐτοῦ.

g. Kapitel 18 (1013.37-42): ὅτε δὲ ἐκ προσώπου τοῦ υἱοῦ, ὡς ὅταν λέγη ὁ Ἡσαίας· τάδε λέγει κύριος· δι' ὑμᾶς διαπαντός τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται – αὐτὸς ὁ λαλῶν πάρειμι.

h. Kapitel 18 (1013.42-1016.3): ὅτε δὲ ἐκ προσώπου τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὡς ὅταν ὁ μὲν προφήτης Ἀγαβος λέγη· τάδε λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· τὸν ἄνδρα οὗ ἐστὶν ἡ ζώνη αὕτη . . .

Die Zitationsformel ἐκ προσώπου τινὸς λέγειν bzw. λαλεῖν wird von Ps.-Athanasios auf den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, auf die Kirche und auf uns, die wir als Christi Leib durch Inkarnation sowie Tod und Auferstehung Christi betroffen sind, angewendet. In a, wo zwar die hermeneutische Funktion der Formel, aber nicht mehr ihre Funktion als Einführung eines Schriftzitates gewahrt bleibt, könnte es scheinen, als ob Ps.-Athanasios am Begriff πρόσωπον allein noch ein spezielles Interesse gehabt habe. Wie jedoch der Textbefund von *De incarnatione et contra Arianos* zeigt, ist dies nicht der Fall gewesen.

πρόσωπον begegnet nämlich sonst bezeichnenderweise nur in zitierten Bibelworten oder in direkten Anspielungen auf Bibelstellen. Mit c ist schon eine Stelle genannt. In Kapitel 13 (1005.9-10) wird Ps 103,30 zitiert: ἀνακαινιεῖς τὸ πρόσωπον τῆς γῆς (wobei γῆ sicher anthropologisch-ekklesiologisch verstanden wird). In Kapitel 15 (1009.20-23) wird das Antlitz des Mose erwähnt, der vom Licht des Antlitzes des Herren „gestempelt“ ist. Interessant ist in Kapitel 19 (1016.35-1017.5) die Auslegung von Ps 138, 7-8: τὰ δὲ αὐτὰ καὶ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος Δαυὶδ λέγει· ποῦ πορευθῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός σου, καὶ ἀπὸ τοῦ προσώπου σου ποῦ φύγω; τὸ δὲ εἰπεῖν αὐτόν· ποῦ πορευθῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός σου, ἔδειξεν ἡμῖν τὸ ἅγιον πνεῦμα εἶναι τὸ πάντα πληροῦν. καὶ ἀπὸ τοῦ προσώπου σου ποῦ φύγω; ἐὰν ἀναβῶ εἰς τὸν οὐρανόν, σὺ ἐκεῖ εἶ· ἐὰν καταβῶ εἰς τὸν ἄδην, πάρει. τίς δὲ παραγέγονεν εἰς τὸν ἄδην εἰ μὴ ὁ υἱὸς ὁ ἐκ νεκρῶν ἀναστάς; Ps.-Athanasios hat diese Stelle als eine Prophetie verstanden (auf das πάντα wird man bei einer Erklärung achtgeben müssen). Er sorgt dafür, daß die Ökonomien nicht verschwimmen. Schließlich steht πρόσωπον noch in Kap. 22 (1025.27), im Zitat von Jes 53,3; und in Kap. 10 (1000.34), im Zitat von Jes 6,2. – Dies sind alle Stellen in *De incarnatione et contra Arianos*, an denen πρόσωπον außerhalb der Zitationsformel begegnet. Sie halten sich bei ihrer Verwendung dieses Begriffs gewissermaßen im funktionalen Bereich der Zitationsformel, ohne dabei jedoch das Profil der Formel deutlicher zu machen.

Wenn ich recht sehe, ist das Charakteristische dieser Zitationsformel darin zu finden, daß sie zur Unterscheidung der Ökonomien dient. Der Verfasser von *De incarnatione et contra Arianos* sagt niemals: τρία πρόσωπα. Wer

ihm diese trinitarische Formel – aufgrund der Anwendung der Zitationsformel auf Vater, Sohn und heiligen Geist – zusprechen oder auch nur zutrauen wollte, der hätte Ps.-Athanasios mißverstanden. Es ist je – und man muß hinzufügen: je nach der entsprechenden Ökonomie – nur von *einem* πρόσωπον die Rede, weil jeweils nur ein πρόσωπον, nämlich der *eine* Gott, gesprochen hat. Ps.-Athanasios macht πρόσωπον nicht zu einem festen theologischen Begriff, etwa zu einem „trinitarischen Personbegriff“, sondern weist ihm seinen Ort in der Zitationsformel an. Damit ergibt sich eine strikte Bindung an die Schriftauslegung. – Auch von dieser Formel her wird erklärbar, daß ein Mann wie Ps.-Athanasios in den Verdacht des Sabellianismus geraten konnte. Nur zu leicht ließ sich sein Fragen nach dem Wort und der sich durchs Wort durchsetzenden Herrschaft des *einen* Gottes als eine Auflösung der Trinität in bloße Namen mißverstehen.

Bei Athanasios findet sich die Zitationsformel an drei Stellen:

Contra gentes Kapitel 34 (68.45–47): . . . ἡ θεία σημαίνει γραφή ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ λέγουσα: ποιήσωμεν ἄνθρωπον . . .

De incarnatione Kapitel 3 (Robertson 5.30–31): τοῦτο δὲ καὶ ἡ θεία γραφή προσημαίνει λέγουσα ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ . . .

De sententia Dionysii Kapitel 2 (Opitz II, 46.22 – 47.2): τοῦ μὲν Ἰωάννου λέγοντος· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, ὃν οὗτοι λέγουσιν οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆναι, τοῦ δὲ Δαυιδ ψάλλοντος ἐκ προσώπου τοῦ πατρὸς· ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν, ὃν οὗτοι λέγουσι κατ' ἐπίνοιαν εἶναι καὶ ἐξ οὐκ ὄντων γεγενῆσθαι.

Die Verwendung in Contra gentes und De incarnatione entspricht nicht dem Gebrauch der Zitationsformel in De incarnatione et contra Arianos. Bei Athanasios redet die heilige Schrift; bei Ps.-Athanasios sind die verschiedenen Propheten die Sprechenden. Bei Athanasios heißt es ohne Differenzierung θεός; bei Ps.-Athanasios wird Vater, Sohn oder heiliger Geist genannt. Es fällt aber auf, daß die Zitationsformel lediglich in diesen beiden Schriften und in De sententia Dionysii gebraucht wird. In der letztgenannten Schrift finden wir die einzige Stelle, an der die Formel bei Athanasios wie bei Ps.-Athanasios verwendet ist. Doch ist De sententia Dionysii eine Antwort des Athanasios an die Orientalen, „die das Nicaenum gegen die Marcellische Theologie abgrenzten“. Athanasios ist hier wohl nur durch diese Diskussion zum Gebrauch der Zitationsformel veranlaßt worden. Damit aber geraten wir wiederum an den Einflußbereich des Markell von Ankyra.

Im Sinne des Verfassers von De incarnatione et contra Arianos bezeugt die Formel noch in den Pseudathanasiana Expositio fidei, Kapitel 3 (205.24 ff.; Nordberg 54.12 ff.), und Epistula ad Antiochenos, Fragm. 3 (Casey 48.23) und Fragm. 14 (Casey 55.10)¹⁴⁹. Diese beiden Schriften sind also auch hierdurch mit De incarnatione et contra Arianos verbunden. Wer es

¹⁴⁹ Fragm. 28 (Casey 59) entfällt, denn es muß dort natürlich heißen: ὁ Ἐσδρας προφητεύει ἐν προσώπῳ (statt ἐκ προσώπου) τοῦ Ζοροβάβελ λέγων περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ . . . Vgl. auch die armenische Version nach Casey's Übersetzung: in the person of, während er sonst on . . . behalf übersetzt; Casey 37.18 im Gegensatz zu 15.30 und 24.1. In Fragm. 28 haben wir es also nicht mit der Zitationsformel zu tun.

befremdlich fand, von Ps.-Athanasios oben die Zitationsformel auf die *ἐκκλησία* angewendet zu sehen, hat jetzt in Nr. 3 der griechischen Fragmente der Epistula ad Antiochenos die Möglichkeit der Erklärung: in der Formel *κυριακὸς ἄνθρωπος* ist das Bindeglied zwischen *υἱός* und *ἐκκλησία* gegeben. Der Vorwurf der *τετράς* oder der Erhebung des Menschen in die Trinität ließ sich wohl schon bei nur geringfügigen Akzentverschiebungen aus solcher Verwendung der Zitationsformel begründen.

Aber auch in den Markell-Fragmenten hat man diese Formel zu finden geglaubt¹⁵⁰. Fragm. 58 (Klostermann 195.10) ist jedoch kein Beleg, weil es sich dort nicht um eine Zitationsformel handelt¹⁵¹. Obwohl nun die Verwendung der Zitationsformel aus den Markell-Fragmenten nicht belegt werden kann¹⁵², darf sie für Markell in Anspruch genommen werden¹⁵³. Sie findet sich nämlich in der von M. Richard als Markell-Schrift nachgewiesenen kurzen Abhandlung des Pseudo-Anthimos *De sancta ecclesia* Kapitel 1 (ed. G. Mercati: *Studi e Testi* 5, 1901, 95.15–18): *καὶ πάλιν ἡ προφητεία ὡς ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς πρὸς τὸν υἱόν· ἰδοὺ, φησί, τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν τοῦ εἶναι σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς*. In derselben Schrift prangert er das Reden von *τρεῖς ὑποστάσεις καὶ τρία πρόσωπα* als ketzerisch an (Kapitel 8, Mercati 96.46–50). Wir dürfen feststellen, daß Markell sich der Zitationsformel *ἐκ προσώπου τινός* bedienen kann, ohne deshalb *τρία πρόσωπα* zu lehren.

Hat Andresen schon an der Epistula ad Antiochenos die „prosopographische Exegese“¹⁵⁴ Markells beobachtet¹⁵⁵, so müssen wir jetzt *De incarnatione et contra Arianos* ebenfalls einbeziehen und dem Markell-Gut zuordnen. Die untersuchte Zitationsformel steht in dieser Schrift neben zahlreichen „Wendungen, die den Spruchcharakter deutlich machen“¹⁵⁶. Die Formen „prosopographischer Exegese“ in *De incarnatione et contra Arianos*, ins-

¹⁵⁰ C. Andresen in seinem überarbeiteten Oxforder Vortrag von 1959: Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs. *Zeitschrift f. d. neutestamentl. Wissenschaft* 52 (1961), 32–34.

¹⁵¹ Der Text lautet nach der Berichtigung durch Scheidweiler, Marcell v. A., *Zeitschrift f. d. neutestamentl. Wissenschaft* 46 (1955), 209: *τίς γὰρ οὕτως ἢ τῶν ἀγίων ἀγγέλων ἢ ἀνδρῶν δικαίων ἀξιόπιστος ἦν τὴν ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ ὀρισθεῖσαν αὐτῷ τιμωρίαν ἀνύσαι (statt λῦσαι), εἰ μὴ αὐτὸς ὁ λόγος ὁ συμπαρόν τε καὶ συμπλάττων, πρὸς ὃν ὁ πατὴρ „ποιήσωμεν ἄνθρωπον“ ἔφη „κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ὁμοίωσιν, ὃς ὄντος ἑτέρου θεοῦ τοῦ συμπλάττειν αὐτῷ δυναμένου*. (Klostermann S. 195. 9–13)

¹⁵² Bei Andresen (S. 33) wird versehentlich noch eine andere Stelle aus den Markell-Fragmenten genannt. Doch steht die Zitationsformel nicht in Fragment 80. In dem Satz: „Die Genesisstelle spielt auch in dem Fragment Nr. 80, wo sie unter der Formel: *ἐκ προσώπου θεοῦ* zitiert wird, eine Rolle . . .“, ist also „wo sie – zitiert wird“ zu streichen.

¹⁵³ Aus methodischen Gründen, die oben dargelegt sind, möchte ich mich hier nicht auf die bereits genannten Stellen in der Epistula ad Antiochenos stützen, auf die Andresen (S. 33 Anm. 66) ebenfalls verweist.

¹⁵⁴ Diese noch zu diskutierende Bezeichnung wurde von C. Andresen in dem angegebenen Aufsatz eingeführt.

¹⁵⁵ S. Anm. 153.

¹⁵⁶ Daß dieses nuancierte Zitationsverfahren einer profilierten Wort-Theologie entspricht, wird später noch darzulegen sein.

besondere die in diesem Abschnitt hervorgehobene Zitationsformel ἐκ προσώπου τινὸς λέγειν, dürfen wir als Argument für die Verfasserschaft Markells werten.

Das Zitat von *Baruch* 3,36–38 in *De incarnatione et contra Arianos* Kapitel 22 (1024.32–37), das nach Umfang und Wortlaut mit dem Zitat bei Markell (Fragm. 79; Klostermann 202.22–25) übereinstimmt, wird von Ps.-Athanasios als ein Jeremia-Zitat eingeführt. Auch Markell zitiert Bar 3,36–38 unter dem Namen des Jeremia. Athanasios hingegen hat nicht nur dieses Zitat nicht, sondern nennt als den Verfasser des Apokryphons Baruch und niemals Jeremia¹⁵⁷. Er ist gewiß nicht der Verfasser von *De incarnatione et contra Arianos*. Ps.-Athanasios und Markell aber werden auch durch die übereinstimmende Zitierung der Baruch-Stelle miteinander verbunden.

3. *Wahl der dicta probantia*. Allein die Aufhäufung von Bibelzitaten in *De incarnatione et contra Arianos* ist schon auffällig. Daß Ps.-Athanasios in dieser Weise bemüht ist, seine theologischen Aussagen sicherzustellen, kann man aus jeder Seite seiner Schrift entnehmen. Die Breite seiner Schriftbelege überrascht besonders dadurch, daß auch diejenigen Schriftstellen, die ein Nicaener wie Athanasios lieber umging, mit einer gewissen Ungeniertheit zu Worte kommen. In den Schriften des Athanasios gibt es gewiß auch Abschnitte, in denen sich die Bibelstellen drängen; aber abgesehen davon, daß Athanasios bei der Wahl der dicta probantia sich mit einer geringeren Zahl biblischer „Kernstellen“ begnügte, in solcher Intensität und Permanenz wie Ps.-Athanasios hat er seinen „Biblizismus“ nicht gepflegt. Eher mit dem Verfasser von *De incarnatione et contra Arianos* vergleichbar ist Markell. Gericke konnte in seiner Darstellung der Entwicklungsgeschichte der Markell-Forschung unter dem Titel „Biblizismus-Deutung“ eine Gruppe vornehmlich protestantischer Forscher nennen, die von Neander über Zahn bis zu Harnack reicht¹⁵⁸. Und wer sich nur einmal die geringe Mühe macht, das „Konkordanzverfahren“ Markells, etwa an Fragm. 1 (Klostermann 185.1–23), zu studieren, der wird der Charakterisierung Markells als eines Biblizisten nicht unrecht geben können.

Ein Vergleich zwischen Athanasios und dem Verfasser von *De incarnatione et contra Arianos* unter der Frage ihrer Wahl der Bibelstellen drängt sich durch den Index des *Lexicon Athanasianum* geradezu auf. Von den vielen Schriftzitaten, die sich bei Ps.-Athanasios, aber nicht bei Athanasios finden, möchte ich die wichtigsten anführen:

Bar 3,36–38 war eben schon erwähnt. – Mt 6,11 (1012.25–34) gilt als Beleg, daß der heilige Geist himmlisches Brot genannt werde. Ps.-Athanasios zieht noch Joh 6,51 hinzu und kommt so zu der Gleichung: „das Fleisch des Herrn ist der lebensschaffende Geist“. Dieser Satz wird dann nochmals abgesichert mit Joh 3,6: „was vom Geist geboren wird, das ist

¹⁵⁷ S. *Lexicon Athanasianum* unter *Βαρουχ* und *Ἰερειμίας*.

¹⁵⁸ Gericke, Marcell v. A., S. 51–59. Gericke selbst nennt im Untertitel seiner Monographie Markell einen Biblizisten.

Geist“ (Alle drei Stellen stehen nicht in den Schriften des Athanasios.) – Lk 11,20 wird mit Mt 12,28 parallelisiert^{158a} und der Schluß gezogen: die Schrift nennt Christus den Arm des Vaters und den heiligen Geist Finger Gottes; ohne weiteren Beleg wird dann sofort noch die Behauptung angefügt, die Schrift nenne den Sohn Gottes Logos (offenbar als inkarnierten Logos) und den heiligen Geist ἐμφύσημα Gottes (der Syrer schließt als einziger – aber doch im Sinne des Ps.-Athanasios – einen Satz über „Quelle“ und „lebendiges Wasser“ an). Es ist hier nur zu notieren, daß diese Differenzierungen einem Ökonomienschema entsprechen. Athanasios redet natürlich nicht in dieser Weise; er zitiert auch nicht Lk 11,20. – Lk 22,42 (1021.26–27) wird von Ps.-Athanasios zum Beweis für zwei θελήματα in Christus angeführt. Athanasios meidet diese Stelle und mit ihr die theologischen Konsequenzen, die Ps.-Athanasios (mit Markell) zieht. In den Markell-Fragmenten wird die Lk-Stelle mit Joh 5,30 gemischt; in De incarnatione et contra Arianos liegt der gleiche Fall vor. – Lk 23,46 (992.25–32): καὶ τὸ λέγειν αὐτὸν ἐν τῷ σταυρῷ· πάτερ, εἰς χειρὰς σου παρατίθηναι τὸ πνεῦμά μου, πάντας ἀνθρώπους παρατίθεται τῷ πατρὶ δι' ἑαυτοῦ τοὺς ἐν αὐτῷ ζῶοποιούμενους. μέλη γὰρ αὐτοῦ εἰσι, καὶ τὰ πολλὰ μέλη ἐν ἐστὶ σῶμα, ὅπερ ἐστὶ ἡ ἐκκλησία· καθὼς καὶ ὁ μακάριος Παῦλος γράφει Γαλάταις· πάντες γὰρ ὑμεῖς ἐν ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· τοὺς πάντας οὖν παρατίθεται ἐν ἑαυτῷ. Diese Stelle ist bezeichnend für die spezifische Verbindung christologischer und pneumatologischer bzw. ekklesiologischer Aussagen bei Ps.-Athanasios. Weder Lk 23,46 noch Gal 3,28 begegnen in den Schriften des Athanasios. – Joh 7,39: οὕτω ἦν πνεῦμα ἅγιον, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη. Man wundert sich nicht, daß Athanasios mit dieser Bibelstelle nichts anzufangen weiß. Ps.-Athanasios erklärt den Text folgendermaßen: καὶ ὅτε λέγει· οὕτω ἦν πνεῦμα ἅγιον, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη, τὴν σάρκα αὐτοῦ λέγει μήπω δοξασθεῖσαν. οὐ γὰρ ὁ κύριος τῆς δόξης δοξάζεται, ἀλλ' ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου τῆς δόξης αὐτὴ λαμβάνει δόξαν συναναβαίνουσα αὐτῷ εἰς οὐρανόν. ὅθεν καὶ πνεῦμα υἰοθεσίας οὕτω ἦν ἐν ἀνθρώποις, διότι ἡ ληφθεῖσα ἀπαρχὴ ἐξ ἀνθρώπων οὕτω ἦν ἀνεληθούσα εἰς οὐρανόν. (989.18–25) Ps.-Athanasios gewinnt in Joh 7,39 einen Hauptbeleg für sein theologisches Konzept. Unter demselben heilsökonomischen Aspekt wird auch Act 2,3–4 herangezogen. – Im Zusammenhang mit Joh 7,39 war Ps.-Athanasios auf einen seiner wichtigsten christologischen Begriffe, ἀπαρχή, zu sprechen gekommen. In De incarnatione et contra Arianos Kapitel 12 (1004.19ff.) wird nun 1 Kor 15,23 wegen dieses Begriffs zitiert: ὅσα οὖν λέγει ἡ γραφὴ ὅτι ἔλαβεν ὁ υἱός, διὰ τὸ σῶμα αὐτοῦ λέγει, ὅπερ σῶμα ἀπαρχὴ ἐστὶ τῆς ἐκκλησίας· ἀπαρχὴ γὰρ, φησὶν, ὁ Χριστός. τῆς οὖν ἀπαρχῆς λαβούσης ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα συνηγέρθη δυνάμει καὶ τὸ φύραμα . . . Athanasios hat diese Schriftstelle in seinen Schriften nicht angeführt, obwohl er gelegentlich (das Athanasios-Lexikon weist für ihn insgesamt fünf Belege aus De incarnatione und der zweiten Arianerrede nach) auch ἀπαρχή verwenden kann¹⁵⁹. Aber in De incarna-

^{158a} Kapitel 19 (1017, 42 ff.).

¹⁵⁹ S. Lexicon Athanasianum s. v.

tionem et contra Arianos allein zähle ich schon sieben Stellen, an denen sich Ps.-Athanasios dieses Begriffs bedient; Stellen, aus denen die zentrale Bedeutung des Begriffs ἀπαρχή für die Theologie des Ps.-Athanasios hervorgeht. Außerdem darf nicht vergessen werden, daß wir es hier mit dem Kontext der wohl wichtigsten Bibelstelle in dieser Aufzählung zu tun haben.

1 Kor 15,24–28 ist in den Schriften des Athanasios nicht zu finden. Ps.-Athanasios widmet das ganze Kapitel 20 seiner Schrift diesem Paulus-Text. (Unter den anderen Pseudathanasiana ist es lediglich die Epistula ad Antiochenos, die sich auf 1 Kor 15,24–28 einlassen kann!) Es ist bekannt, daß diese Worte des Paulus die Grundlage für die Markellische Lehre über das Ende der Herrschaft Christi wurden¹⁶⁰. Markell entwickelte dabei eine Zwei-Reiche Lehre, die von seinen Zeitgenossen abgelehnt worden ist. Das göttliche Reich, dies stand für ihn fest, ist ewig. Die Herrschaft des Fleischgewordenen hat hingegen ihr Ende. Beleg: 1 Kor 15,24. Das Problem ist nun: was wird aus der Menschheit nach diesem Ende, wenn der vom Teufel verführte Mensch durch die Kraft des Logos zum „König“ geworden ist? Markell weicht zunächst dieser Frage aus, indem er darauf hinweist, daß die heilige Schrift nichts darüber sagt. Er versucht sich dann aber doch an einer Antwort: Da ein Gott ist; da dessen Logos aus dem Vater hervorging, damit alles werde; und da am Ende, wenn alles untertan ist, auch Christus untertan sein wird dem, der ihm alles unterworfen hat; so werde der Logos wieder in Gott sein, wie er es vor der Erschaffung der Welt war, als nichts anderes als Gott allein war. Markell hatte sich bei dieser Antwort gesichert, indem er über die mangelnde Grundlage in der heiligen Schrift keinen Zweifel ließ, und er ist damit denn auch im Westen davongekommen. Im Osten stieß er aber auf empörte Ablehnung. Wir hören von Epiphanius die Meinung des Athanasios, daß Markell sich gerechtfertigt habe¹⁶¹. Er wird seine These vom Aufgehen des Logos in der Monas wohl nicht wiederholt haben. Wie aber seine Lehre im Zusammenhang ausgesehen haben mochte, darüber gibt uns wohl De incarnatione et contra Arianos (Kapitel 20) Aufschlüsse: die göttliche Herrschaft hat laut Dan 7,14 und Lk 1,33 kein Ende; Paulus aber lehrt, daß die Herrschaft ein Ende habe: τοῦτο θέλει εἰπεῖν, ὅταν φησὶν ὑποταγῶμεν οἱ πάντες τῷ υἱῷ, καὶ εὑρεθῶμεν αὐτοῦ μέλη καὶ γενώμεθα αὐτῷ εἰς υἱοὺς θεοῦ· ὑμεῖς γάρ, φησὶν, εἰς ἔστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· τότε καὶ αὐτὸς ἀνθ' ἡμῶν ὑποταγήσεται τῷ πατρὶ ὡς κεφαλὴ ὑπὲρ τῶν ἰδίων μελῶν. τῶν γὰρ μελῶν αὐτοῦ μηδέπω ὑποταγόντων πάντων αὐτὸς ἢ κεφαλὴ αὐτῶν οὐπω ὑποτέτακται τῷ πατρὶ ἀναμένων τὰ ἴδια μέλη . . . ἡμεῖς γάρ ἐσμεν οἱ ἐν αὐτῷ ὑποτασσόμενοι τῷ πατρὶ καὶ ἡμεῖς ἐσμεν οἱ ἐν αὐτῷ βασιλεύοντες, ἕως ἂν τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ ἡμῶν ὑπὸ τοὺς πόδας ἡμῶν· διὰ γὰρ τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν ὁ δεσπότης τῶν οὐρανῶν ἐν

¹⁶⁰ Markell-Fragm. Nr. 41, 113–117.

¹⁶¹ Epiphanius, Panarion 72,4 (ed. Holl, Band III, S. 59.18–22). Das vielzitierte Lächeln des Athanasios, das die Antwort auf die hilflose Frage des sonst ja so entschiedenen Ketzerbekämpfers nach Markell war, hat wohl – neben einer gewissen Komik der Situation – auch noch anderen Momenten gegolten, von denen Epiphanius nichts ahnte.

ὁμοιώματι ἡμῶν γέγονε καὶ ἔλαβε τὸν ἀνθρώπινον θρόνον Δαυὶδ τοῦ κατὰ σάρκα πατρὸς αὐτοῦ εἰς τὸ ἀνοικοδομηῆσαι καὶ ἀνορθῶσαι αὐτόν, ἵνα, ὅταν ἀνορθωθῆ, οἱ πάντες ἐν αὐτῷ βασιλεύσωμεν, παραδοὺς τὴν ἀνθρώπινην βασιλείαν κατωρθωμένην τῷ πατρί, ἵνα ἡ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι βασιλεύων δι' αὐτοῦ ὡς διὰ Λόγου θεοῦ μετὰ τὸ βασιλεύσαι αὐτὸν δι' αὐτοῦ ὡς δι' ἀνθρώπου σωτήρος. (1020.33–1021.9) Wer konnte nun im 4. Jahrhundert dasselbe Interesse an diesem Paulus-Text bekunden wie Markell? Unter den griechischen Theologen des Ostens weiß ich niemand zu nennen. Und F. Loofs, der *De incarnatione et contra Arianos* und die *Epistula ad Antiochenos* nicht berücksichtigte, kannte offenbar auch keinen anderen¹⁶². Athanasios jedenfalls zitiert 1 Kor 15,24–28 überhaupt nicht. Für den Verfasser von *De incarnatione et contra Arianos* ist dieser Bibeltext einer der Hauptbelege für seine heilsökonomische Konzeption. Da er sich in solcher extravaganter Wertschätzung von 1 Kor 15,24–28 mit Markell trifft, spricht hier vor allem diese Stelle für eine Identifizierung des Verfassers von *De incarnatione et contra Arianos* mit Markell von Ankyra.

4. *Schriftauslegung*. Der Biblizismus des Verfassers von *De incarnatione et contra Arianos* läßt sich am besten in einer detaillierten Analyse seiner Schrift demonstrieren. Aus technischen Gründen kann diese Gesamtanalyse erst im Zusammenhang mit der in Vorbereitung befindlichen Edition vorgelegt werden. Ich muß mich deshalb hier darauf beschränken, drei Komplexe hervorzuheben, die – wie ich meine – für die Bestimmung der Position des Ps.-Athanasios wesentliche Bedeutung haben.

a. *Die Auslegung von Prov 8,22 und 25*. Durch Hoss¹⁶³ und Stülcken¹⁶⁴ sind wir oben schon auf die besondere Exegese dieser Schriftstellen in *De incarnatione et contra Arianos* aufmerksam gemacht worden. Die Unterschiede zwischen Athanasios und Ps.-Athanasios lassen sich in der Tat nicht übersehen. Athanasios bezieht Prov 8,22 bekanntlich auf den Inkarnierten¹⁶⁵. Der Verfasser von *De incarnatione et contra Arianos* versteht diese Bibelstelle ekklesiologisch. Den Schluß von Kapitel 12 aus *De incarnatione et contra Arianos* (1004.42–1005.2) hatten wir in der untersuchten Appendix¹⁶⁶ kennengelernt: καὶ ὅτε λέγει· πρὸ δὲ πάντων βουῶν γεννᾷ με, ἐκ προσώπου τῆς ἐκκλησίας λέγει, ἥτις πρότερον κτισθεῖσα μετὰ ταῦτα γεννᾶται ἐκ θεοῦ· διὰ τοῦτο πρῶτον κεῖται ἐν τῇ παροιμίᾳ τό· ἔκτισέ με κύριος, καὶ ὕστερον τό· ἐγέννησε. Kombination und Auslegung von Prov 8,22 und 25 stehen, wie wir gleich sehen werden, im Kontrast zur athanasianischen Auffassung dieser beiden Stellen. Doch zunächst ist noch jener

¹⁶² Loofs bezeichnet als „sein (sc. Markells) Eigenstes – z. B. seine unter Zurückhaltung geäußerte Ansicht, daß der Logos nach dem Ablauf dieser Weltzeit (1. Kor 15,28) nicht mehr mit dem Fleische verbunden gedacht werden könne“; Loofs, *Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle* (Phil 2, 5–11). *Theologische Studien und Kritiken* 100 (1927/28), S. 60.

¹⁶³ S. oben Anm. 35.

¹⁶⁴ S. oben Anm. 44 und 53.

¹⁶⁵ S. besonders die *Oratio II contra Arianos*. Vgl. *Lexicon Athanasianum*, Sp. 1641.

¹⁶⁶ Vgl. oben S. 245.

andere Abschnitt aus *De incarnatione et contra Arianos*, in dem ebenfalls Prov 8,22 zitiert wird, zu berücksichtigen: καὶ τὸ λέγειν αὐτὸν ἐν σταυρῷ· πάτερ, εἰς χειρὰς σου παρατίθηναι τὸ πνεῦμά μου, πάντας ἀνθρώπους παρατίθεται τῷ πατρὶ δι' ἑαυτοῦ τοὺς ἐν αὐτῷ ζωοποιουμένους· μέλη γὰρ αὐτοῦ εἰσι, καὶ τὰ πολλὰ μέλη ἐν ἐστί σῶμα, ὅπερ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία, καθὼς καὶ ὁ μακάριος Παῦλος γράφει Γαλάταις· πάντες γὰρ ὑμεῖς ἐν ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τοὺς πάντας οὖν παρατίθεται ἐν ἑαυτῷ. οὕτως οὖν καὶ ὅτε λέγει· κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ, περὶ τῆς ἐκκλησίας λέγει τῆς ἐν αὐτῷ κτιζομένης· οὐ γὰρ ὁ ποιητὴς τῶν ἀπάντων κτίσμα καὶ ποιήμα ἐστίν, ἀλλὰ τὸ ποίημα ἐν τῷ ποιητῇ ἀνανεοῦται κατὰ τὸ λεγόμενον ὑπὸ τοῦ Παύλου· αὐτοῦ ἐσμεν ποίημα κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. (99.25–39) Auch an dieser Stelle fällt die strikt ekklesiologische Fassung der Prov-Exegese des Ps.-Athanasios auf. Der Unterschied zu Athanasios wird dort am meisten spürbar, wo dieser ebenfalls Prov 8,22 und 25 zusammenstellt und seinerseits nun aber die beiden Stellen gegeneinander abhebt. *Oratio II contra Arianos* Kapitel 60: ὅτι δὲ οὐ ταῦτόν ἐστι κτίσμα καὶ γέννημα, ἀλλὰ διεσθήκασιν ἀλλήλων τῇ τε φύσει καὶ τῇ ἐκ τῶν λέξεων σημασίᾳ, αὐτὸς ὁ κύριος ἐν αὐταῖς ταῖς παροιμίαις δεικνυσιν. εἰρηκῶς γὰρ τό· κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ, ἐπήγαγε· πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ με. εἰ μὲν οὖν ἦν φύσει καὶ τῇ οὐσίᾳ κτίσμα ὁ Λόγος καὶ μὴ διαφορὰ ἦν τοῦ γεννήματος πρὸς τὸ κτίσμα, οὐκ ἂν ἐπήγαγε τό· γεννᾷ με, ἀλλ' ἠρκείτο τῷ ἔκτισεν, ὡς τῆς λέξεως ταύτης σημαίνουσης τὸ ἐγέννησε· νῦν δὲ εἰρηκῶς· ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, ἐπήγαγεν οὐχ ἀπλῶς τό· γεννᾷ με, ἀλλὰ μετὰ συμπλοκῆς τοῦ δὲ συνδέσμου ὡς ἀσφαλιζόμενος ἐν τούτῳ τὴν τοῦ ἔκτισε λέξιν λέγων· πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ με. τὸ γὰρ· γεννᾷ με, τῷ ἔκτισε συμπεπλεγμένως ἐπιφερόμενον μίαν ποιεῖ τὴν διάνοιαν καὶ δεικνυσιν ὅτι τὸ μὲν ἔκτισε διὰ τι εἴρηται· τὸ δὲ· γεννᾷ με, πρὸ τοῦ ἔκτισεν ἐστίν. ὡς περ γὰρ εἰ ἔμπαλιν εἰρήκει· κύριος γεννᾷ με, καὶ ἐπέφερε· πρὸ δὲ πάντων βουνῶν ἔκτισέ με, πάντως προηγείτο τοῦ ἐγέννησε τὸ ἔκτισεν· οὕτως εἰρηκῶς πρῶτον ἔκτισεν, εἶτα ἐπαγαγόν· πρὸ δὲ πάντων γεννᾷ με, ἐξ ἀνάγκης δεικνυσι προηγέσθαι τὸ ἐγέννησε τοῦ ἔκτισε. καὶ γὰρ καὶ λέγων· πρὸ πάντων γεννᾷ με, ἄλλον ἑαυτὸν εἶναι τῶν πάντων σημαίνει . . . ὁ δὲ πρὸ πάντων ὧν οὐκ ἐστὶν ἀρχὴ τῶν πάντων, ἀλλ' ἄλλος ἐστὶ τῶν πάντων (MPG 26,273.41 – 276.32). Athanasios schafft damit, daß er Prov 8,25 auf den Logos bezieht, zwischen sich und Ps.-Athanasios einen Abstand, der nicht zu überbrücken ist. Angesichts seiner Exegese muß man sich dem Urteil Shapland's anschließen: „Athanasios does indeed modify his interpretations, but always to gain some controversial advantage. That he should go out of his way to offer so drastic a modification of an exegesis so often presented is unthinkable“¹⁶⁷. Bewegung kommt nun in dieses starre Gegenüber, wenn man wiederum die Markell-Fragmente ins Spiel bringt. In diesen findet sich nämlich eine eigentümliche Auffassung von Prov

¹⁶⁷ C. R. B. Shapland, *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit*. New York 1951, S. 15 Anm. 10.

8,22ff., die sowohl die athanasianische Auslegung von Prov 8,22 wie auch die ps.-athanasianische Auslegung von Prov 8,22 und 25 in sich schließt. In der Markellschen Prov-Exegese läßt sich neben dem christologischen zugleich ein bestimmtes ekklesiologisches Interesse feststellen. ἀρχὴν δὲ ὁδῶν διὰ τοῦτο εἰκότως εἶρηκεν τὸν δεσπότην ἡμῶν τὸν σωτήρα, διότι καὶ τῶν ἐτέρων, ὧν ἐσχῆκαμεν, ὁδῶν μετὰ τὴν πρώτην ὁδὸν ἀρχὴ γέγονεν, τὰς διὰ τῶν ἱερῶν ἀποστόλων δηλῶν παραδόσεις τῶν μετὰ ὑψηλοῦ κατὰ τὴν προφητεῖαν κηρύγματος κηρυζάντων ἡμῖν τὸ καινὸν τοῦτο μυστήριον. (Fragm. 14) πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με, θεμέλιον μὲν τοῦτον ὀνομάζων, τὴν κατὰ σάρκα αὐτοῦ προορισθεῖσαν οἰκονομίαν. ὡς καὶ ὁ ἀπόστολος λέγει· θεμέλιον γὰρ ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. ἐνὸς δὲ αἰῶνος ἐνταῦθα μέμνηται . . . (Fragm. 17) ὥσπερ οὖν τὴν ἐκκλησίαν πάλοι προωρίσατο ὁ παντοκράτωρ θεός, οὐ(τω) καὶ τὴν κατὰ σάρκα τοῦ Χριστοῦ οἰκονομίαν, δι' οὐ τὸ τῶν θεοσεβῶν γένος εἰς υἰοθεσίαν καλέσαι προωρίσατο, πρότερον θεμελιώσας ἐν τῇ αὐτοῦ διανοίᾳ . . . (Fragm. 19) . . . εἰκότως ὁ προφήτης ἔφη· πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με, δηλονότι τὴν σάρκα, διὰ τὴν πρὸς τὸν ἀληθῶς υἰὸν αὐτοῦ τὸν Λόγον κοινωίαν. (Fragm. 20) εἶτα ἐν ἀρχῇ, φησίν, πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι. γῆν ποίαν ταύτην ἢ δηλονότι τὴν ἡμετέραν σάρκα τὴν μετὰ τὴν παρακοὴν γῆν αὔθις γενομένην; . . . (Gen 3,19) . . . ἔδει γὰρ ταύτην ἰάσεως τυχεῖν, τινὰ τρόπον κοινωή(σα)σαν τῷ ἁγίῳ Λόγῳ. (Fragm. 21) εἶτα πρὸ τοῦ τὰς ἀβύσσους ποιῆσαι, φησίν· ἐνταῦθα τὰς ἀβύσσους παροιμιωδῶς ὁ προφήτης τὰς τῶν ἁγίων καρδίας εἶναι λέγει τὰς ἐν τῷ ἑαυτῶν βάθει τὴν τοῦ πνεύματος ἐχούσας δωρεάν. (Fragm. 22) τί τοίνυν ἔστιν καὶ τουτὶ τὸ κεφάλαιον· πρὸ τοῦ προελθεῖν τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων; τοὺς ἱεροὺς ἀποστόλους εἶναι φησίν . . . (Fragm. 23) εἰκότως οὖν περὶ τῆς κατὰ σάρκα γενέσεως ὁ δεσπότης διὰ τοῦ προφήτου Σολομῶνος λέγοντος· πρὸ τοῦ προελθεῖν τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων, ἔφη. (Fragm. 24) . . . πρὸ γὰρ τοῦ ὅρη ἐδρασθῆναι, φησίν, πρὸ δὲ πάντων τῶν βουνῶν γενεᾶ με. ὅρη καὶ βουνοὺς τοὺς ἀποστόλους καὶ τοὺς τῶν ἀποστόλων διαδόχους λέγει, ἵνα παρὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους τὴν κατ' αὐτῶν δικαίαν πολιτείαν παροιμιωδῶς σημῆνῃ. (Fragm. 27)

F. Loofs war diese eigentümliche Exegese schon aufgefallen¹⁶⁸. Er konnte von hier aus die Zahnsche Darstellung der Pneumatologie Markells korrigieren. Und nicht nur das. Er entdeckte von hier aus auch den „ökonomisch-monotheistischen Charakter“ der Trinitätslehre Markells¹⁶⁹. Dies ist jene Entdeckung, die seine Bemühungen um die „kleinasiatische Geistchristologie“ einleitet¹⁷⁰. Das sehr interessante Kirchenverständnis Markells, das etwa in Fragm. 14 zum Ausdruck kommt, ist erst später ausführlich zu erörtern. Zunächst genügt es, in den Markell-Fragmenten, in denen uns die Prov-Exegese Markells erhalten ist, eine intensive christologisch-ekklesiologische Fragestellung zu konstatieren. Die Aussagen der Fragmente decken

¹⁶⁸ F. Loofs, Die Trinitätslehre Marcell's von Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition (Sitz.-Ber. d. Preuss. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Cl. 33) Berlin 1902, S. 9-10.

¹⁶⁹ Loofs, a.a.O., S. 10-11; vgl. auch S. 9.

¹⁷⁰ S. oben Anm. 18.

sich nun gewiß nicht buchstäblich mit den Aussagen in *De incarnatione et contra Arianos*; aber sie bedingen doch einander. Die Exegese des Ps.-Athanasios schließt sich folgerichtig an die Markell-Auslegung, wie sie uns in den Fragmenten erhalten ist, an. Beide schließen die athanasianische Exegese von Prov 8,25 aus. (Hierin wird ihre antorigenistische Position greifbar.) Es ist jetzt noch kein Anlaß zur Prüfung der Übereinstimmungen zwischen Markell und Athanasios, welche in der gemeinsamen Auslegung von Prov 8,22 auf den Inkarnierten zu beobachten sind; denn Ps.-Athanasios faßt seine Exegese ekklesiologisch(-christologisch). Wie das Verhältnis zwischen Markell und Athanasios auch immer zu bestimmen sein wird, die Unterschiede liegen in ihrer Auslegung von Prov 8,25 zutage. Der Verfasser von *De incarnatione et contra Arianos* stellt sich auch hierbei eindeutig auf die Seite Markells. Prov 8,22 ff. ist eine der umstrittensten Bibelstellen des 4. Jahrhunderts. Wenn irgendwo, so schieden sich hieran die Geister am deutlichsten. Darum ist es sehr bemerkenswert, daß der Verfasser von *De incarnatione et contra Arianos* die theologische Position Markells vertritt.

b. *Die Auslegung von Jes 6,3.* Eine auffällige Erscheinung in Markells Exegese ist sein „Konkordanzverfahren“. Man muß es einmal sehen, wie er sich von den Bibelstellen die Stichworte geben läßt, wie er sie in bunter Folge aneinanderknüpft und trotz allerlei Unebenheiten doch ein Gedankenewebe zustande bringt, mit dem er den Leser zu beeindrucken vermag. (Ein instruktives Beispiel ist das Fragm. 1, in dem auf interessante Weise die Größe Jesu bedacht wird. Zu beachten ist dabei besonders der Gedanken-gang: der vom κύριος geliebte Mensch, der vom κύριος mit seinem Logos verbunden wurde – das auserwählte Jerusalem – unser Jerusalem [das obere J.] – das große Jerusalem, in dem er [der κύριος] war: *τουτέστιν ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ἐκκλησίᾳ.*) Der Text, den ich jetzt aus *De incarnatione et contra Arianos* 10 anführen möchte, ist wohl der bekannteste Abschnitt dieser Schrift, denn um ihn ging es immer wieder, wenn die „Echtheit“ oder „Unechtheit“ zur Diskussion stand. Nachdem nun aber die Interpolation ἐν τρισὶν ὑποστάσει endgültig getilgt werden konnte, mag es scheinen, daß dieser Text nun weit weniger interessant sei. Doch das Gegenteil ist der Fall. Sein sachliches Gewicht kommt erst jetzt recht zur Geltung. Es war eben schon bei der Prov-Exegese die Gelegenheit, von der durch Loofs entdeckten ökonomischen Trinitätslehre Markells zu reden. Im folgenden lege ich nun das geradezu klassische Beispiel einer Exegese vor, in welcher sich „Konkordanzverfahren“ und ökonomisch-monotheistische Trinitätslehre eindrucksvoll verbinden. *De incarnatione et contra Arianos* Kapitel 10: *καὶ ὅτε δοξολογοῦσι τὰ Χερουβὶμ τρίτον τὸν θεὸν λέγοντα· ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος Σαβαώθ, πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα δοξολογοῦσι. καὶ διὰ τοῦτο, ὡσπερ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ βαπτίζομεθα, οὕτως καὶ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ γινόμεθα υἱοὶ θεοῦ οὐ θεῶν. πατὴρ γὰρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα κύριος Σαβαώθ ἐστι. μία γὰρ ἡ θεότης καὶ εἷς θεός¹⁷¹. καὶ διὰ τοῦτο, ἅπερ εἶπεν ὁ πατὴρ ἐν τῷ Ἡσαΐα, ὁ*

¹⁷¹ An dieser Stelle hat man später ἐν τρισὶν ὑποστάσει hinzugefügt; s. oben S. 244.

Ἰωάννης λέγει, ὅτι ὁ υἱὸς εἶπεν· ἐν δὲ ταῖς Πράξεσιν ὁ Παῦλος φησιν, ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον εἶπε. λέγει γὰρ οὕτως ὁ Ἡσαίας· εἶδον τὸν κύριον Σαβαώθ — καὶ ἰάσωμαι αὐτούς. ὁ δὲ εὐαγγελιστὴς Ἰωάννης λέγει· διὰ τοῦτο οὐκ ἠδύναντο οἱ Ἰουδαῖοι πιστεῦειν εἰς τὸν υἱόν, εἶπεν Ἡσαίας, ὅτι ἐτύφλωσεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμούς καὶ ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν, μήποτε ἴδωσι τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσι καὶ ἐπιστρέψωσι, καὶ ἰάσωμαι αὐτούς. ταῦτα δὲ εἶπεν Ἡσαίας, ὅτε εἶδε τὴν δόξαν αὐτοῦ, τουτέστι τοῦ υἱοῦ· ὥστε κύριος Σαβαώθ ἐστὶν ὁ υἱός· κύριος γὰρ τῶν δυνάμεων ἐρμηνεύεται κύριος Σαβαώθ. ὁ δὲ κύριος τῶν δυνάμεων, αὐτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης, ὡς ὁ Δαβὶδ εἶπε. κύριος δὲ τῆς δόξης ἐστὶν ὁ ἐσταυρωμένος Χριστὸς κατὰ τὸν Παῦλον· καὶ καθὼς εἶπε Δαβὶδ· κύριος ποιμαίνει με καὶ οὐδὲν με ὑστερήσει. καὶ ἀλλαχοῦ λέγει· ὁ ποιμαίνων τὸν Ἰσραὴλ πρόσχες, ὁ ὀδηγῶν ὡσεὶ πρόβατον τὸν Ἰωσήφ, ὁ καθημένος ἐπὶ τῶν Χερουβὶμ ἐμφάνηθι. ἐν δὲ τῷ εὐαγγελίῳ λέγει ὁ υἱός· ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός· οὗτος οὖν ἐστὶν ὁ καθημένος ἐπὶ τῶν Χερουβὶμ ὁ ποιμαίνων τὸν Ἰσραὴλ. ὁ δὲ Παῦλος ἐν ταῖς Πράξεσι τὸ ἅγιον πνεῦμα λέγει διὰ Ἡσαίου εἰρηχέναι ταῦτα, ἅπερ εἶπεν Ἡσαίας ὅτι κύριος Σαβαώθ μοι εἶπεν· ὁ πατὴρ οὖν καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα κύριος Σαβαώθ ἐστὶ. (1000.17–1001.29) Die Verknüpfung von Trishagion und Taufbefehl (Namen des Vaters und des Sohnes, Name des heiligen Geistes) mag auch Anlaß für den Vorwurf der Gegner geboten haben, hier bestehe die Trias nur noch in bloßen Namen. Dieser Vorwurf kehrt in der Markell-Polemik des 4. Jahrhunderts stereotyp wieder. Der Akzent ruht in *De incarnatione et contra Arianos* unverkennbar auf der einheitlichen Bezeichnung Gottes als Herr Zebaoth, der laut Ausweis der heiligen Schrift in verschiedenen Ökonomien als Vater, als Sohn und als heiliger Geist spricht. Diesen verschiedenen Ökonomien entsprechen hier Jesaja, der Evangelist Johannes und Paulus in der Apostelgeschichte. Wenn Markell in *Fragm.* 32 von göttlichen Worten und dem Sprechen der Propheten, Evangelisten und Apostel schreibt¹⁷², dann liegt hier wie dort dieselbe Vorstellung über die Offenbarung des einen Gottes zugrunde. Offensichtlich ist der Verfasser von *De incarnatione et contra Arianos* auch der erste, der den Schriftbeweis für die Gottheit des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes aus *Jes* 6, *Joh* 12,41 und *Act* 28,25 ff. führt. Von ihm (d. h. nun von Markell) her ist dies Argument in die theologischen Diskussionen des ausgehenden 4. Jahrhunderts¹⁷³ eingedrungen.

c. *Die Auslegung von 1 Kor 15,24–28.* Als völlig unverdächtigen Zeugen dafür, daß in Kapitel 20 von *De incarnatione et contra Arianos* eine Auslegung von 1 *Kor* 15,24 ff. vorliegt, die derjenigen des Markell von Ankyra entspricht, nenne ich A. Stülcken¹⁷⁴. Und auch J. Lebon darf hier mitgenannt werden¹⁷⁵, weil er die markellianische Exegese für kompromittierend

¹⁷² Klostermann 190.7 und 9.

¹⁷³ Vgl. G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätslehre.* (Beiträge zur historischen Theologie 21) 1956, S. 79 Anm. 3; dazu von demselben Verf.: *Jahrbuch für Liturgie und Hymnologie* 7 (1962), S. 79 f.

¹⁷⁴ S. oben S. 226 f. ¹⁷⁵ Vgl. oben S. 228.

hält. Er möchte die fragliche Stelle am Schluß von Kapitel 20 aufgrund des armenischen Textes von Tajezi anders, d. h. unmarkellianisch-orthodox, lesen. Dagegen steht freilich die ganze Breite der sonstigen Überlieferung. (Außerdem bliebe ja immer noch die Frage: wer hat denn nun den orthodoxen Text in so wirksamer Weise markellianisch bearbeitet?) – Bei der Untersuchung der Wahl der dicta probantia in De incarnatione et contra Arianos war ich schon auf die Exegese von 1 Kor 15,24–28 zu sprechen gekommen¹⁷⁶. Um hier Wiederholungen zu vermeiden, erlaube ich mir darauf zu verweisen.

5. *Stilistische Besonderheiten*. Schon Hoss ist der eigentümliche Gebrauch von διαφέρειν in De incarnatione et contra Arianos aufgefallen¹⁷⁷. διαφέρειν begegnet in dieser Schrift ausschließlich als διαφέρειν τινί im Sinne von „etwas betreffen“, „sich auf etwas beziehen“, „zu etwas gehören“. Kapitel 7 (993.20–21): οὐ γὰρ διαφέρει ἀνθρωπίνῃ φύσει τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τῷ θεῷ μόνῳ.

Kapitel 7 (993.28–29): διὰ τούτου (Mc 10,18–21) οὖν ἔδειξεν, ὅτι καὶ αὐτῷ (sc. Christus) διαφέρει τὸ ἀγαθόν.

Kapitel 8 (996.1–4): ὅσα οὖν εὐτελῆ ῥήματα ὑπὸ τοῦ κυρίου εἴρηται, τῇ πτωχείᾳ αὐτοῦ διαφέρει, ἵνα ἡμεῖς ἐν αὐτοῖς πλουτήσωμεν, οὐχ ἵνα ἐν αὐτοῖς βλασφημήσωμεν κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

Bei Athanasios findet sich dieser Wortgebrauch kein einziges Mal¹⁷⁸. Markell hingegen scheint eine gewisse Vorliebe für diese Wendung zu haben: Fragm. 10 (187.3), Fragm. 66 (197.25 und 26), Fragm. 70 (198.17), Fragm. 74 (200.9), Fragm. 120 (211.24) und Fragm. 125 (212.28). Nur zweimal steht bei ihm διαφέρειν τινός: γέγραπεν (sc. Asterios) γὰρ ἄλλος δέ ἐστιν ὁ ἐξ αὐτοῦ γεννηθείς, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου. εἰκόνας διὰ τοῦτο μέμνηται θεοῦ ἀοράτου Ἀστέριος, ἵνα τοσοῦτον τὸν θεὸν τοῦ Λόγου διαφέρειν διδάξῃ, ὅσον καὶ ἄνθρωπος τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνας διαφέρειν δοκεῖ. (Fragm. 91; Klostermann 204.27–31) Markell wendet διαφέρειν τινός also nur an, um die Lehre des Asterios zu charakterisieren. Legte Asterios Wert darauf, den Unterschied zwischen Gott und seinem Logos herauszustellen, so differenziert Markell anders. Für ihn gehört der Logos zu Gott, denn der Logos ist Gott, genauso wie das Pneuma (Fragm. 66, 74). Logos und Pneuma gehören zur Einheit Gottes, alles andere gehört in den Bereich der κτίσις: οὐκοῦν ἡ κτίσις τῇ κατὰ ἄνθρωπον αὐτοῦ διαφέρει πραγματεία (Fragm. 10). τὴν μὲν κατὰ σάρκα οἰκονομίαν τῷ ἀνθρώπῳ διαφέρειν γινώσκομεν, τὴν δὲ κατὰ πνεῦμα ἀιδιότητα ἠνώσθαι τῷ πατρὶ πεπιστευκαμεν (Fragm. 70). Markell hat, wie mir scheint, mit voller Absicht das Stichwort, das wohl von Asterios benutzt wurde, das jedenfalls die Lehre des Asterios charakterisierte, aufgegriffen und daraus ein Instrument seines Denkens gemacht, indem er es im pointierten Gegensatz zu Asterios zur Bezeichnung der Relation gebrauchte. Ein hübscher Einfall seiner Ironie, der ihm angesichts seiner Freude an der Anti-

¹⁷⁶ S. oben S. 257 f.

¹⁷⁷ Vgl. oben S. 223.

¹⁷⁸ S. Lexicon Athanasianum, s. v.

thetik in seinen theologischen und theologisch-polemischen Aussagen durchaus zuzutrauen ist. Die Wendung *διαφέρειν τιμί* ist in unverwechselbarer Weise Markellisch. Auch im Sardicense steht sie in einem Satz, den Loofs als rein Markellisch erkannt hat¹⁷⁹. Der Wortgebrauch bei Markell zeigt, daß auch in diesem Falle der Verfasser von *De incarnatione et contra Arianos* genauso wie Markell verfährt. Man darf darum diese eigentümliche Wendung als ein weiteres Argument für die These der Verfasserschaft Markells werten.

Angesichts des zuletzt zitierten Markell-Fragments Nr. 70 erinnert man sich an Simonettis Ergebnis seiner Stiluntersuchung zu *De incarnatione et contra Arianos*: *É evidente nell'autore della nostra operetta una spiccata propensione a costruire il periodo in forma preziosistica e lambiccata, propensione che lo porta spesso alla perfetta simmetria dell'espressione, alla paronomasia, all'omeoteleuto, all'omoiosis iniziale, talvolta anche al gioco di parole*¹⁸⁰. Und auch der Gesamteindruck, den Simonetti von dieser Schrift hat (tutto l'andamento dell' opera mostra una linea di sviluppo caotica e desultoria con continue ripetizioni e con collegamenti piuttosto difettosi fra un argomento e l'altro . . .)¹⁸¹, erinnert wiederum an das, was wir oben zum „Konkordanzverfahren“ Markells gesagt haben¹⁸². Simonetti hat seine Freude an den einzelnen Stilelementen in *De incarnatione et contra Arianos*, er ist aber nahezu entsetzt über den Aufbau der Schrift. Weil nun der Verfasser sich als Biblizist stets an Bibeltexte hält und kaum je eine Aussage wagt, die nicht alsbald durch ein oder mehrere *dicta probantia* gedeckt wird, kann seine Schrift kaum anders aussehen. Simonetti legt die dieser Verfahrensweise zugrundeliegende theologische Konzeption als dogmatische und polemische Schwäche aus¹⁸³. Wie nun, wenn dies gerade die theologische Stärke des Ps.-Athanasios ausmache? Wir haben leider nicht mehr das ganze Buch Markells aus dem Jahre 335, um uns einen Eindruck von der Geschlossenheit seines Aufbaus verschaffen zu können. Besäßen wir es noch, würde Simonetti wohl ähnlich darüber urteilen. Es war ein Werk, das gegen die (sich auf den ersten großen systematischen Theologen der Kirchengeschichte, Origenes, berufenden) Syllukianisten gerichtet war. Hätte es keine polemische Stärke besessen, hätte man kaum Euseb von Kaisareia zu zwei Gegenschriften genötigt. Welche dogmatische Kraft dem Biblizismus Markells zu eigen war, das wird in den folgenden Beiträgen noch zu zeigen sein. Auch *De incarnatione et contra Arianos* ist keineswegs wirkungslos geblieben, wie wir schon gesehen haben¹⁸⁴. Die Theologen des 4. Jahrhunderts waren zumindest nicht alle der Auffassung Simonettis. Es könnte ja geradezu der Verzicht auf eine überklare systematische „Linie“

¹⁷⁹ F. Loofs, *Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardica* (Abhandlgn. d. Preuß. Akad. d. Wiss.). Berlin 1909, S. 9.35 und S. 26 ff.

¹⁸⁰ Simonetti, *Sulla paternità* (Anm. 63), S. 14.

¹⁸¹ Simonetti, a.a.O., S. 12.

¹⁸² S. oben S. 255 und 261.

¹⁸³ S. oben S. 231 (Anm. 71).

¹⁸⁴ S. oben S. 262 (Anm. 173).

sein, wenn der Verfasser von *De incarnatione et contra Arianos* im Gegensatz zu seinen Gegnern – und somit polemisch, wenn auch nicht lediglich polemisch – seine theologischen Sätze unter unablässigem Hören und Zitieren des Wortes Gottes schreibt, wenn er lieber die Schönheit und Geschlossenheit der literarischen Form als den Halt an der heiligen Schrift aufgibt¹⁸⁵. Man wird es sich kaum anders erklären können, schon in Anbetracht der stilistischen Mittel, über die er, wie Simonetti gezeigt hat, zweifellos verfügte. Aber der Stil in *De incarnatione et contra Arianos* führt uns genauso wie der Stil in dem eben apostrophierten Markell-Fragment Nr. 70 auf die theologische Konzeption. Die von Simonetti festgestellte *simmetria* entspricht der strikt soteriologischen Fassung der Christologie in *De incarnatione et contra Arianos*; *simmetria* korrespondiert dem „fröhlichen Wechsel“¹⁸⁶.

6. *Die Wahl theologischer Begriffe*. Aus der theologischen Terminologie des Verfassers von *De incarnatione et contra Arianos* bietet sich *θεολογέω* in seiner eigentümlichen Verwendung als ein charakteristisches und aufschlußreiches Beispiel für die durchdachte Wahl der theologischen Begriffe bei Ps.-Athanasios an.

Kapitel 3 (989.1–11): οὐ γὰρ ὁ ὕψιστος ὑψοῦται, ἀλλ' ἡ σὰρξ τοῦ ὑψίστου ὑψοῦται καὶ τῇ σαρκὶ τοῦ ὑψίστου ἐχαρίσατο ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα. καὶ οὐχ ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ κατὰ χάριν ἔλαβε τὸ καλεῖσθαι θεός, ἀλλ' ἡ σὰρξ αὐτοῦ σὺν αὐτῷ ἐθεολογήθη. οὐ γὰρ εἶπεν ὅτι ὁ Λόγος θεός γέγονεν, ἀλλὰ θεός ἦν ὁ Λόγος· αἰεὶ ἦν, φησὶν, ὁ θεός Λόγος, καὶ οὗτος αὐτὸς ὁ θεός γέγονε σὰρξ, ἵνα ἡ σὰρξ αὐτοῦ γένηται θεός Λόγος· καθὼς καὶ ὁ Θωμᾶς ψηλαφήσας τὴν σάρκα αὐτοῦ ἀνεβόησεν· ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου, τὸ συναμφότερον θεολογῶν. Bezeichnend ist es, wie für den Bereich des ὑψοῦσθαι die Begriffe χαρίζεσθαι ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, καλεῖσθαι θεός, θεολογεῖσθαι angewendet werden: θεολογεῖν gilt dem συναμφότερον, Λόγος und σὰρξ, dem Sohn.

Kapitel 19 (1017.5–20): καὶ ὅτε μὲν λέγει ὁ Στέφανος ἐν ταῖς Πράξεσιν· ὁ θεός τῆς δόξης ὤφθη τῷ πατρὶ ἡμῶν Ἀβραάμ· τὰ αὐτὰ καὶ περὶ υἱοῦ ὁ Παῦλος λέγει· εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ Δαυὶδ λέγει· κύριος τῶν δυνάμεων αὐτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης. μία γὰρ δόξα πατὴρ καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. τὴν δόξαν μου, φησὶν, ἐτέρῳ οὐ δώσω· οὐ γὰρ ἐστὶ δεῦτερος θεός ὁ υἱός, ἀλλὰ

¹⁸⁵ Besonders auch die ersten Sätze von *De incarnatione et contra Arianos* deuten in diese Richtung: οἱ κακοτέχνως τὰς θείας γραφὰς βουλόμενοι νοεῖν τὰ ἀνθρώπινα ῥήματα τῆς πτωχείας τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ παραγεῖν βούλονται πρὸς τὸ νοσῆσαι τὴν ἑαυτῶν βλασφημίαν. πᾶσα δὲ ἀκριβεία χριστιανισμοῦ ἐν τοῖς εὐτελεῖσι ῥήμασι καὶ πράξεσιν εὐρίσκειται (984.1–985.4). Ich gestehe, den zweiten Satz nicht ebenso lapidar und beziehungsvoll im Deutschen wiedergeben zu können. Vielleicht: „(Wahres) Christentum wird akkurat in geringen Worten und Taten befunden“.

¹⁸⁶ S. besonders Kapitel 5: τὸ γὰρ πάθος αὐτοῦ ἡμῶν ἀπάθειά ἐστι· καὶ ὁ θάνατος αὐτοῦ ἡμῶν ἀθανασία ἐστὶ καὶ τὸ δάκρυον αὐτοῦ χαρὰ ἡμετέρα· καὶ ἡ ταφή αὐτοῦ ἡμῶν ἀνάστασις· καὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ ἡμῶν ἁγιασμός. . . . καὶ ὁ μὴ ὡς αὐτοῦ ἡμῶν ἴασις . . . καὶ ἡ παιδεία αὐτοῦ ἡμῶν εἰρήνη. . . καὶ ἡ ἀδοξία αὐτοῦ ἡμῶν δόξα . . . καὶ ἡ κἀνόδος αὐτοῦ ἡμῶν ἐστὶν ἄνοδος. . . (992.5–20).

Λόγος τοῦ ἑνὸς καὶ μόνου θεοῦ θεολογούμενος ἐν πατρὶ· ὡς καὶ ὁ πατὴρ ἐν υἱῷ θεολογεῖται, καθὼς καὶ Ἡσαΐας λέγει θεολογῶν υἱὸν σὺν πατρὶ· καὶ προσκυνήσουσί σοι καὶ ἐν σοὶ προσεύξονται, ὅτι ἐν σοὶ ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ πλήν σου οὐκ ἔστι. σὺ γὰρ εἶ ὁ θεός, καὶ οὐκ ἤδειμεν, θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ σωτὴρ . . . Das theologeïsthai gilt hier wiederum dem Inkarnierten, der als Logos im Vater und dessen Vater im Sohn (als inkarniertem Logos) Gott genannt werden. Es geht in dem vorliegenden Text um die Einheit der δόξα des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Nun hatte Ps.-Athanasios in Kapitel 3 bald nach den Sätzen, die ich eben zuerst zitierte, gesagt: οὐ γὰρ ὁ κύριος τῆς δόξης δοξάζεται, ἀλλ' ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου τῆς δόξης αὐτῆ λαμβάνει δόξαν συναναβαίνουσα αὐτῷ εἰς οὐρανόν. (989.20–23) Dagegen steht das Jesajawort (48,11): „meine δόξα werde ich keinem anderen geben“. Ps.-Athanasios hilft sich an dieser Stelle, indem er anders akzentuiert. Er betont nicht mehr „keinem“, sondern „anderen“; und er macht den Text dadurch soteriologisch relevant, daß er ihn auf den Sohn bezieht, der qua Logos der eine Gott ist. Die Einheit der δόξα des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes bleibt unversehrt. Und doch wird nicht nur eine absolut verstandene Gottheit Gott genannt (θεολογεῖσθαι), sondern wegen der Inkarnation des Logos zugleich auch die aufgestandene σὰρξ Christi¹⁸⁷, deren ekklesiologische Bedeutung ich nicht mehr zu betonen brauche.

Athanasios redet und denkt anders. Epistula ad Serapionem I, 28 (MPG 26, 596.3–7): τρίασ τοίνυν ἅγια καὶ τελεία ἐστὶν ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι θεολογουμένη, οὐδὲν ἀλλότριον ἢ ἕξωθεν ἐπιμιγνύμενον ἔχουσα οὐδὲ ἐκ δημιουργοῦ καὶ γενητοῦ συνισταμένη, ἀλλ' ὅλη τοῦ κτίσειν καὶ δημιουργεῖν οὔσα. Ja er stellt sich eindeutig gegen einen Gebrauch von θεολογεῖν, wie wir ihn ähnlich – wenn auch ganz anders motiviert – in De incarnatione et contra Arianos fanden. Epistula ad Serapionem I, 29 (595.44–597.3): ἐπιμίγνυται γὰρ ταύτῃ (sc. θεότῃ) κτίσμα, καὶ θεολογεῖτε καὶ ὑμεῖς ὡς οἱ Ἀρειανοὶ καὶ Ἕλληνες τὴν κτίσιν μετὰ τοῦ κτίσαντος αὐτὴν θεοῦ διὰ τοῦ ἰδίου Λόγου. Die κτίσις, die wir bei Ps.-Athanasios in der Auslegung von Prov 8,22 als Kirche = σὰρξ bzw. Menschheit Christi kennenlernten, kann von Athanasios nicht mit dem terminus θεολογέω bedacht werden. Daß dem Verfasser von De incarnatione et contra Arianos in der Verwendung von θεολογέω neben dem „Doxologischen“ das Moment des Zuspruchs, des Zusprechens, wichtig ist, läßt sich nicht übersehen. Ps.-Athanasios sagt θεολογέω, wo Athanasios θεοποιέω sagen würde. Ps.-Athanasios gebraucht niemals θεοποιέω. Die Differenz zwischen ihren beiden Konzeptionen ist grundsätzlich.

In den Markell-Fragmenten wird der Gebrauch von θεολογέω durch Markell nicht belegt. Gleichwohl gibt die Polemik Eusebs, die sachlich als

¹⁸⁷ Der Verfasser von De incarnatione et contra Arianos steht damit an einem interessanten Punkte jener Entwicklung, die W. Marcus, Der Subordinatianismus. München 1963, besonders in seinen Ausführungen „über die Geschichte des OIKONOMIA- und des THEOLOGIA-Begriffs“, S. 48 ff., angesprochen hat. Ich muß hierauf noch zurückkommen.

entfernte Parallele zu den Ausführungen des Athanasios erscheint, hinreichende Anhaltspunkte. Contra Marcellum II, 2 (Klostermann 43. 21–27): ἐντεῦθεν δ' ἐπὶ τὰ εἰρημμένα τῷ αὐτῷ περὶ τῆς σαρκός, ἣν ἐνεργεῖα μόνη φησὶν ἀνειληφέναι τὸν ἐν τῷ θεῷ Λόγον, μεταβάντες φέρ' ἴδωμεν ὅπως τὴν ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς περὶ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ φερομένην θεολογίαν ἐπὶ τὴν σάρκα μεταφέρει, αὐτὸν μὲν τὸν ἀληθῶς προόντα τοῦ θεοῦ υἱὸν ἀρνούμενος, τὴν δὲ σάρκα θεολογῶν, ἣν μικρὸν ὕστερον ἔρημον ἔσσεσθαι τοῦ Λόγου ὁ ἀνευλαβῆς ὠρίζετο. Und Contra Marcellum II, 3 (Klostermann 44. 26–33): . . . μεθ' ἕτερα τὰς ἀποστολικὰς φωνάς, δι' ὧν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ θεολογεῖ φάσκων ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως . . . (Kol 1, 15–17), ἐπὶ τὴν σάρκα ἀναφέρει, οὐκ ἐρυθριῶν τὰς τοιαύτας τοῦ ἀποστόλου φωνάς ἐκλαμβάνειν ἐπὶ τὴν σάρκα. Das hier von Euseb bekämpfte Verfahren wird uns von De incarnatione et contra Arianos her erkennbar. Man darf schließen, Markell und Ps.-Athanasios stimmen in dieser Frage wiederum überein.

Stülcken nannte als auffällige Eigentümlichkeit in De incarnatione et contra Arianos „die Unterscheidung von σὰρξ und πνεῦμα (statt θεότης u. ä.) in Christus“¹⁸⁸. Lebon wollte mit Hilfe des armenischen Textes von Tajezi wenigstens in Kapitel 22 den Stein des Anstoßes beseitigen¹⁸⁹. Das Lexicon Athanasianum (Sp. 732) weist die Formel κατὰ πνεῦμα als in der Tat ungewöhnlich aus. In den von G. Müller erfaßten athanasianischen und pseudathanasianischen Schriften kommt sie nur dreimal vor. Alle drei Stellen stehen in De incarnatione et contra Arianos:

Kapitel 8 (996. 13–25): καὶ διὰ τοῦτο ἑαυτὸν υἱὸν ἀνθρώπου καλεῖ, ἵνα οἱ ἄνθρωποι θεὸν καλέσωσι πατέρα ἐν τοῖς οὐρανοῖς· πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς . . . ὅθεν καὶ θανάτου κατὰ σάρκα γεύεται ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ διὰ τὸν σαρκικὸν αὐτοῦ πατέρα (sc. Adam), ἵνα οἱ υἱοὶ τοῦ ἀνθρώπου τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ μεταλάβωσι διὰ τὸν κατὰ πνεῦμα πατέρα αὐτῶν θεόν.

Kapitel 11 (1004. 4–7): . . . κατὰ σάρκα λέγομεν, ὅτι καὶ ἀπέθανε καὶ ἐτάφη καὶ ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν· κατὰ δὲ τὸ πνεῦμα καὶ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ἦν καὶ πανταχοῦ.

Kapitel 22 (1024. 27–30): τοῦτο γάρ ἐστι· καὶ ὃν ἀπέστειλεν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἠνωμένον πατρὶ κατὰ πνεῦμα, ἡμῖν δὲ κατὰ σάρκα, καὶ οὕτως μεσιτεύσαντα θεοῦ καὶ ἀνθρώπων.

Es kann kein Zweifel daran sein, daß hier dieselbe Begrifflichkeit vorliegt wie bei Markell; Fragm. 70 (Klostermann 198. 17–18): τὴν μὲν κατὰ σάρκα οἰκονομίαν τῷ ἀνθρώπῳ διαφέρειν γινώσκομεν, τὴν δὲ κατὰ πνεῦμα ἀίδιότητα ἠγῶσθαι τῷ πατρὶ πεπιστεύκαμεν. Daß sich gerade die für Athanasios völlig ungewöhnlichen Stellen in De incarnatione et contra Arianos von den Markell-Fragmenten her erklären lassen, und daß umgekehrt zugleich von De incarnatione et contra Arianos her mehr Licht auf die Markell-Fragmente fällt, verbindet nicht nur die Schrift Markells aus dem Jahre 335 mit dem Ps.-Athanasianum, sondern läßt die Identität der zugrundeliegenden Theologie und auch die Identität der Verfasser erschließen.

¹⁸⁸ Stülcken, Athanasiana, S. 66.

¹⁸⁹ S. oben Anm. 58.

Ich kann in diesem Zusammenhang noch nicht die Pneumatologie des Verfassers von *De incarnatione et contra Arianos* entwickeln. Dieser Komplex ist zentral und zu umfangreich, als daß er hier nebenbei behandelt werden könnte. Es ist jedoch festzustellen, daß die Aussagen in den „trinitarischen“ Kapiteln, die Stülcken eliminieren wollte¹⁹⁰ und die in ihrer Betonung der Pneumatologie gewiß wohl *auch* dem Stand der theologischen Diskussion entsprachen^{190a}, sachlich begründet sind in der christologisch-ekklesiologisch bestimmten Konzeption ihres Verfassers. Die Übergänge von den „christologischen“ zu den „trinitarischen“ Aussagen sind keineswegs „unvermittelt“. Stülcken muß zugunsten seiner These behaupten: „Die nebensächliche Erwähnung des hlg. Geistes c. 8, 997 A kann kaum als Anknüpfungspunkt gelten.“ (S. 63) Bei Berücksichtigung des ganzen Kap. 8 kommt man zu dem gegenteiligen Ergebnis. (Ich erwähne hier nur 996. 35–39: *καὶ διὰ τοῦτο ὁ Λόγος καὶ υἱὸς τοῦ πατρὸς ἐνώθεις σαρκὶ γέγονε σὰρξ, ἵνα οἱ ἄνθρωποι ἐνώθεντες πνεύματι γένωνται ἐν πνεύμα. αὐτὸς οὖν ἐστὶ θεὸς σαρκοφόρος, καὶ ἡμεῖς ἄνθρωποι πνευματοφόροι.*) Auf den wichtigen Begriff *ἀπαρχή*, der hier ebenfalls gebraucht wird, kann ich an dieser Stelle nicht mehr eingehen¹⁹¹. – Stülcken behauptet auch zugunsten seiner These, daß der Schluß von Kapitel 19 „ganz offenbar eingeflickt“ ist. (S. 63) Doch ergibt sich nach der Erwähnung der Dämonenaustreibung durch Christus und den heiligen Geist ein für den Verfasser von *De incarnatione et contra Arianos* glatter Übergang zu Kapitel 20, in dem von der Übergabe der Herrschaft des Sohnes an den Vater (1 Kor 15,24–28) die Rede ist. Diese Übergabe erfolgt ja, nachdem alle Feinde vernichtet sind und die Herrschaft des Sohnes auf Erden durchgesetzt ist, d. h. wenn die ganze Menschheit und die Kirche identische Größen geworden sind. Zu dem Schlußsatz: *ὅτε γὰρ ἡ γραφὴ τὸν υἱὸν βραχίονα ὀνομάζει τοῦ πατρὸς,*

¹⁹⁰ S. oben S. 224 ff.

^{190a} Vgl. Simonetti; s. oben S. 229.

¹⁹¹ Vgl. oben S. 256 f. *ἀπαρχή* wird zusammen mit *κεφαλὴ* und *κυριακὸς ἄνθρωπος* untersucht werden. Die Formel *κυριακὸς ἄνθρωπος* findet sich nicht in *De incarnatione et contra Arianos*, sondern in der Epistula ad Antiochenos und in der Expositio fidei. Alle drei Schriften gehören aber, wie noch zu zeigen sein wird, zusammen einem Verfasser. Als letzter hat *A. Gesché* (*La christologie du „Commentaire sur les Psaumes“ découvert à Toura, 1962, S. 71 f. und S. 80–90*) die Formel *κυριακὸς ἄνθρωπος* untersucht, nachdem vorher schon insbesondere *Ed. Schwartz* (*Sermo maior, S. 55 f.*) und *F. Loofs* (*Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus, 1930, 138–141 Anm. 11*) das Material bereitgestellt hatten. Gesché sucht einen neu aufgefundenen Psalmenkommentar Didymos dem Blinden zuzuweisen. Dabei ist ihm die Formel, die im Kommentar achtmal vorkommt, so wichtig, daß er nur sie in einem breiteren theologiegeschichtlichen Rahmen untersucht. Daß die Formel nicht apolinaristisch ist, hatten vorher schon Schwartz und Loofs (dessen Beitrag hierzu von Gesché allerdings nicht berücksichtigt wurde) gezeigt. Mit Recht weist Gesché den Versuch Grillmeiers (*Das Konzil von Chalkedon I, 1951, S. 101 Anm. 10*) ab, die Formel mit dem „Homo coelestis“ zu kombinieren und auf diese Weise als apolinaristisch zu erklären. (Der Hinweis Grillmeiers, daß *κυριακὸς ἄνθρωπος* im Rahmen des „Logos-Sarx-Schemas“ zu verstehen ist, ist aber richtig.) Im übrigen gelingt es Gesché nicht, die Nuancen in der Verwendung der Formel zu erkennen. Er kumuliert lediglich die Belege und stellt

τὸ ἅγιον πνεῦμα δάκτυλον θεοῦ καλεῖ· καὶ ὅτε δὲ τὸν υἱὸν θεοῦ Λόγον ὀνομάζει, τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐμφύσημα τοῦ θεοῦ λέγει (1020.1–2), erinnere ich an das Markell-Fragm. 68 (Klostermann 198.12–14): εἰ δὲ τὸ εὐαγγέλιον ὅτι ἐμφυσήσας τοῖς μαθηταῖς λάβετε πνεῦμα ἅγιον ἔφησεν, δῆλον ὅτι ἐκ τοῦ Λόγου τὸ πνεῦμα ἐξῆλθεν. πῶς οὖν, εἰ ἐκ τοῦ Λόγου τὸ πνεῦμα προῆλθεν, πάλιν τὸ αὐτὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται; Stülcken hat die ökonomisch-monotheistische Trinitätslehre des Verfassers von De incarnatione et contra Arianos und dessen strikt soteriologische Fassung der Christologie, die darum die ausgeprägte Pneumatologie bzw. Ekklesiologie impliziert, verkannt. Durch die Berücksichtigung der Markell-Fragmente ergibt sich nun auch die *Geschlossenheit* von De incarnatione et contra Arianos. (Eine interessante Klammer zwischen den fraglichen Teilen der Schrift ist zudem die Zitationsformel ἐκ προσώπου τινὸς λέγειν¹⁹².)

Das *Fehlen von Begriffen*, die für die Athanasiana charakteristisch sind, ist in unserem Ps.-Athanasianum ebenso auffällig. So fehlt in De incarnatione et contra Arianos der Begriff εἰκῶν samt seinen Synonymen (ἀπαύγασμα, εἶδος, ἐμφέρεια, ὁμοίωσις, παράδειγμα, σιὰ, τύπος, χαρακτήρ). Bei Markell ist wohl das eine oder andere hiervon – teilweise veranlaßt durch die Auseinandersetzung mit seinen Gegnern – verwendet, es hat aber längst nicht die Bedeutung wie bei Athanasios. Es fehlen in De incarnatione et contra Arianos und in den Markell-Fragmenten völlig die Begriffe λογισμός, λογικός, λογίζομαι etc. und φρόνημα, φρόνησις, φρονέω, φρόνιμος. Das Lexicon Athanasianum kann für den ersten Komplex fast drei Spalten und für den zweiten mehr als drei Spalten an Belegen verzeichnen. Mit sichtlicher Zurückhaltung wird γεννᾶσθαι vom Logos ausgesagt¹⁹³. Wie bei Markell werden die Worte des Kommens und Gehens für Logos und Sohn bevorzugt.

dabei fest, daß κυριακὸς ἄνθρωπος weder theologisch präzise noch in bestimmter polemischer, d. h. antiarianischer, Absicht gebraucht wurde. Beides ist unrichtig. In der Epistula ad Antiochenos und in der Expositio fidei zeigt sich die Formel so profiliert, und sie ist in der Konzeption des Verfassers der beiden Schriften so fest verankert, daß ich im Blick auf die anderen Autoren, die sich ihrer bedienen, zu dem Schluß komme: die Formel ist wahrscheinlich von hier, d. h. von Markell von Ankyra, ausgegangen. In De incarnatione et contra Arianos entsprechen ihr die Begriffe ἀπαρχή und κεφαλή, die in dieser Schrift prägnant christologisch-ekklesiologische Bedeutung haben; κυριακὸς ist nicht als blasses Derivatium von κύριος zu verstehen, wie es bei Gesché der Fall ist. Dagegen spricht die ständige Bezugnahme auf Prov 8, 22, Ps 109, 1 u. ä. (unter Betonung von ἀρχή und ἀρχ–; darin denn auch die Beziehung zu ἀπαρχή). Da insbesondere Prov 8, 22 hierbei eine Rolle spielt, wird zugleich die antiarianische Spitze dieser Formel erkennbar. (Meine Skepsis gegen Lebons Thesen, die von Gesché übernommen werden, kann ich hier vorerst auch lediglich andeuten; vgl. noch oben Anm. 120.)

¹⁹² S. oben S. 251 f.

¹⁹³ In welchem Rahmen die Schlußsätze von De incarnatione et contra Arianos (οὗτος γὰρ ὁ ἄνθρωπος ὁ γεννηθεὶς ἐν αὐτῇ αὐτὸς ἐστὶν ὁ ὕψιστος . . . καὶ ὁμοούσιος τῷ πατρὶ, διότι ἐκ τῆς πατρικῆς οὐσίας γεγέννηται) zu verstehen sind, sagt Kapitel 8 (996.1–11): ὅσα οὖν εὐτελεῖ ἔήματα ὑπὸ τοῦ κυρίου εἰρηται, τῇ πτωχείᾳ αὐτοῦ διαφέρει, ἵνα ἡμεῖς ἐν αὐτοῖς πλουτήσωμεν, οὐχ ἵνα ἐν αὐτοῖς βλασφημηώμεν κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, καὶ κατὰ τοῦτο ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ υἱὸς ἀνθρώπου γέ-

Daß Markell der Verfasser von *De incarnatione et contra Arianos* war, ist auch durch folgendes zu belegen. Jetzt werden nämlich durch unser Ps.-Athanasianum Vermutungen, die Loofs gelegentlich äußerte, bestätigt. Loofs: „Das Johanneische Jesuswort (14,28), daß der Vater größer sei als der Sohn, hat Marcell wahrscheinlich – uns fehlt das Erkenntnismaterial – nur auf den geschichtlichen Christus, den ‚Sohn‘, bezogen“ (Loofs, Glaubensbekenntnis von Sardica, S. 28 ff.). Der Beleg findet sich jetzt in *De incarnatione et contra Arianos* (Kap. 4 bzw. am Schluß der Schrift, wo die Stelle hingehört): *καὶ ὅτε λέγει ὁ πατήρ μου ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστίν· ἐπειδὴ ἄνθρωπος γέγονε, μείζονα αὐτοῦ λέγει τὸν πατέρα . . .* Auch die Vermutung, daß Joh 7, 38f. für Markells heilsökonomische Konzeption besondere Bedeutung hatte (Loofs, Trinitätslehre Marcell's, S. 10), wird durch unsere Schrift bestätigt: Kapitel 3 (989.18 ff.) und Kapitel 9 (997.12–15), wo die Joh-Stelle gleich das erste Bibelzitat des von Stülcken sogenannten „trinitarischen“ Teils von *De incarnatione et contra Arianos* ist.

Alles dieses erlaubt den Schluß: *Athanasios ist nicht der Verfasser von De incarnatione et contra Arianos. Der einzige, der unter den Theologen des 4. Jahrhunderts ernsthaft als Verfasser in Frage kommt, ist Markell von Ankyra.*

Wer glaubt, meine Beweisführung für die These der Verfasserschaft Markells nicht anerkennen zu können, und darum weiterhin an der Verfasserschaft des Athanasios festhalten möchte, der ist jedenfalls genötigt, angesichts der aufgewiesenen Beziehungen die direkte Abhängigkeit des Athanasios von Markell zuzugestehen. Dies aber dürfte konservativ-orthodoxer Väterverehrung und Überlieferungstreue wohl kaum annehmbar sein. Man wird darum vielleicht in eine *via media* ausweichen. Aber der dann beschworene Anonymus wäre ein außerordentlich profilierter Theologe gewesen, und er müßte Markell von Ankyra zumindest sehr nahegestanden haben. Die *Legatio Eugenii* jedoch belehrt uns, daß um das Jahr 370 unter den engsten Freunden Markells von dem Geist, der aus den Markell-Fragmenten und aus *De incarnatione et contra Arianos* spricht, nichts zu spüren ist¹⁹⁴.

γονεν, ἵνα οἱ υἱοὶ τοῦ ἀνθρώπου, τοιτέσι τοῦ Ἀδάμ, υἱοὶ τοῦ θεοῦ γένωνται. ὁ γὰρ γεννηθεὶς ἄνωθεν ἐκ πατρὸς Λόγος ἀρρήτως, ἀφράστως, ἀκαταλήπτως, αἰδίως, ὁ αὐτὸς ἐν χρόνῳ γεννᾶται κάτωθεν ἐκ παρθένου Μαρίας, ἵνα οἱ κάτωθεν πρότερον γεννηθέντες ἄνωθεν γεννηθῶσιν ἐκ δευτέρου, τοιτέστιν ἐκ θεοῦ.

¹⁹⁴ S. oben Anm. 111. – Die chronologische Bestimmung von *De incarnatione et contra Arianos* wird hier zurückgestellt, bis das sonst noch erhaltene Markell-Gut untersucht und zu dieser Schrift in Beziehung gesetzt ist. Einstweilen nehme ich aufgrund des Stichworts *ἀνόμοιος* (985.8–9) – mit Vorbehalt – die Zeit \mp 360 an.