

UNTERSUCHUNGEN

Die Schrift Gregors des Lehrers „Ad Theopompum“ und Philoxenus von Mabbug

Von Luise Abramowski

I

Es handelt sich um den Text, der das vorletzte Stück der berühmten monophysitischen syrischen Handschrift Brit. Mus. add. 12156 bildet, nach meiner Zählung der Bestandteile dieser Handschrift Nr. XII, f. 122u–129u. Lemma und Kolophon geben als Benennung: „Traktat Gregors des Großen an Theopompus über Gottes Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit.“ Bei den Griechen ist „Gregor der Große“ der berühmte Gregor Thaumaturgus, und diese Zuschreibung hat nicht unnatürlicherweise die bisherige sporadische wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Traktat bestimmt. Der Name Gregor ist der Schrift selber entnommen. Sie hat die Form eines Dialogs, doch ist, wie meist in solchen Fällen, die Dialogform bald verlassen, obwohl der Verfasser bis zum Schluß nicht vergißt, seinen Gesprächspartner Theopompus immer wieder anzureden. Theopompus seinerseits redet den Verfasser einmal mit „Gregor“, einmal mit „berühmter Lehrer Gregor“, einmal mit „Lehrer Gregor“ an. So läßt man am besten den Traktat unter dem Verfassernamen „Gregor der Lehrer“ laufen, auch wenn damit noch keineswegs gesagt ist, daß der Verfasser selber so hieß. Das Lemma in unserer Handschrift verband mit einem Lehrer Gregor keine konkreten Vorstellungen, sondern schloß aus der Berühmtheit auf den Bischof von Neocäsarea im Pontus.

Den syrischen Text hat Lagarde¹ zuerst abgedruckt, von Victor Ryssel² stammt eine deutsche Übersetzung und Untersuchung, das Syrische mit lateinischer Übersetzung steht im IV. Band von Pitras *Analecta sacra* und ist wie dieser ganze Band von Paulin Martin³ besorgt. Seitdem ist nur eine

¹ *Paul de Lagarde*, *Analecta Syriaca*, Leipzig 1858, p. 46–64.
² *Victor Ryssel*, *Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften*, Leipzig 1880. Die Übersetzung p. 73–99.
³ *J. P. Paulinus Martin* in: J. B. Pitra, *Analecta sacra* IV, 1883. Syr. Text p. 103–120; lateinische Übersetzung p. 363–376. Martin druckt nicht Lagarde ab, sondern die Handschrift; er kennt Ryssels Übersetzung und setzt sich gelegentlich mit ihr auseinander. Ryssel gliedert den Text in 32 Abschnitte, Martin in 17 (Martin hätte besser c. 10 und 11 als ein Kapitel gezählt, denn 11 ist die Zusammenfassung

Einzeluntersuchung erschienen: von Henri Crouzel in der Festschrift für Henri de Lubac.⁴ Ryssel und Crouzel zweifeln nicht an der Zuverlässigkeit der Verfasserangabe in add. 12156, wiewohl Crouzel sagt, „die Zuschreibung an den Thaumaturgen“ beruhe „mehr auf dem Fehlen von Einwänden als auf positiven Argumenten“.⁵ I. Rucker, der mit dem Florilegium Edessenum ein kleineres Teilstück aus add. 12156 edierte,⁶ spricht freilich von *Pseudo-Gregor*,⁷ aber das ist wahrscheinlich eine automatische Analogie zu den Wundertäterzitaten sonst in der Handschrift, die apollinaristische Fälschungen sind. A. Grillmeier dagegen stellte etwa gleichzeitig mit mir die Fragwürdigkeit der bisherigen Zuschreibung fest.⁸

Mit Recht sehen sich Ryssel und Crouzel veranlaßt, „modalistische“ Züge des Traktats zu diskutieren,⁹ trotzdem suchen sie unter der Suggestion des Verfassernamens nach Beziehungen zur Theologie des Origenes, ohne daß die von ihnen zusammengestellten *topoi* ausreichende Beweiskraft hätten. Entscheidungen sind vielmehr Feststellungen, wie sie Crouzel selber trifft: „Mit Ausnahme des letzten Kapitels¹⁰ wird zwischen Vater und Sohn nicht unterschieden“¹¹ und: bei Origenes „gehört die Leidensunfähigkeit zur göttlichen Natur des Logos, die Leidensfähigkeit zur menschlichen Natur, die er angezogen hat. In ‚Ad Theopompum‘ nimmt umgekehrt Gott die Leiden und den Tod an, ohne daß ausdrücklich von der Menschheit“ (sc.

von 10). Die Übersetzungen von Ryssel und Martin korrigieren sich gegenseitig, beide sind darüber hinaus verbesserungsbedürftig. – Ich selber habe meine Photokopie der Handschrift benutzt; Lagarde, Ryssel und Pitra-Martin sind nicht überall zu haben – man müßte also alle zitieren, um den Text benutzbar zu machen für den, der, wenn überhaupt, wenigstens einen dieser Titel auffinden kann. Aber aus Gründen der Ökonomie werde ich wie folgt verfahren: zitiert wird nach Martins Kapiteln und nach seiner Übersetzung, damit ist der Fundort in der Handschrift gegeben, da Martin Folio- und Kolumnenzahlen am Fuß seines syrischen Textes angibt, während die Seitenzahlen seines syrischen Drucks in der Übersetzung erscheinen. Dazu gebe ich Seiten- und Zeilenzahlen bei Lagarde an, dadurch erübrigt sich der gesonderte Hinweis auf Ryssel, der die Seiten und Zeilenzahlen Lagardes am Rand seiner Übersetzung mitlaufen läßt. Wenn ich auf Ryssels Übersetzung recurriere, zitiere ich Ryssels eigene Seitenzahlen.

⁴ *Henri Crouzel*, *La passion de l'impassible. Un essai apologétique du IIIe siècle*, in: *L'homme devant dieu I*, Paris 1964, p. 269–279.

⁵ p. 269. – cf. *Bardenhever II* p. 325: „Begründete Zweifel an der Richtigkeit dieses Zeugnisses“ (nämlich der Londoner Handschrift) „werden sich schwerlich geltend machen lassen.“

⁶ *Ignaz Rucker*, *Florilegium Edessenum anonymum* (SBAW 1933,5). – Das Florilegium Edessenum ist nach meiner Zählung in der Handschrift Nr. VII.

⁷ p. V.

⁸ Siehe den Verweis auf unsere Korrespondenz: *Aloys Grillmeier*, *Christ in Christian Tradition*, London 1975², p. 233 n. 55. Konsequenterweise spricht Grillmeier auch von *Pseudo-Gregor Thaumaturgus ad Theopompum* *ibid.* p. 263 n. 56 p. 291 n. 98. – Den größeren Teil der Ergebnisse dieses Aufsatzes habe ich im Sommer 1975 als Tübinger Antrittsvorlesung vorgetragen.

⁹ *Ryssel* p. 122, *Crouzel* p. 273 und die Anmerkung p. 279.

¹⁰ Crouzel übernimmt Martins Kapitelzählung.

¹¹ p. 273. Auch das letzte Kapitel unterscheidet sie nicht, es ist gar nicht von Vater und Sohn die Rede, sondern nachdem bis dahin Aussagen nur über Gott gemacht wurden, werden die Gottesprädikate am Schluß auf Jesus angewendet.

Christi) „die Rede ist.“¹² Wenn man sich daran erinnert, wie Origenes den schlichten Bischof Heraclides mit allen Mitteln der Logik dazu zwingt, den Sohn als ἕτερος τοῦ πατρὸς zu bekennen, und sich nicht davor scheut, von zwei Göttern zu reden, und damit ein erschrecktes Aufstöhnen der zuhörenden Christenmenge hervorrufft;¹³ wenn man sich weiter vergegenwärtigt, daß für Origenes zu einem „vollständigen Bekenntnis“ die Anerkennung sowohl der Gottheit wie der Menschheit Christi gehört¹⁴ – dann nimmt man in Trinitätslehre und Christologie so fundamentale Differenzen wahr, daß irgendeine positive Beziehung zu Origenes oder zum Origenismus unter keinen Umständen zu postulieren ist.¹⁵

Der Text gehört noch nicht einmal in den allgemeineren Bereich der Logos-Theologie,¹⁶ das Wort „Logos“ kommt nicht vor, alle Inkarnations-, Leidens-, Sterbens- und Erlösungsaussagen werden von Gott gemacht, erst

¹² p. 274.

¹³ Entretien d'Origène avec Héraclide, ed. Jean Scherer, SC 67, p. 56 und 58,

¹⁴ Kommentar zum Johannesevangelium Buch 32, Kap. 16.

¹⁵ Crouzel (p. 276) meint, man könne zwischen der Dankrede des Gregor Thaumaturgus an Origenes (dem einzig unbestreitbar echten Text Gregors) und unserer Schrift formale Ähnlichkeiten feststellen: der Wortreichtum und die ständige Repetition der gleichen Ideen. Aber dieses Argument reicht für die Zuschreibung angesichts des oben Gesagten nicht aus. Aus dem gleichen Grund können das dem Gregor Thaumaturgus zugeschriebene Bekenntnis und unsere Schrift nicht vom gleichen Verfasser sein (s. auch *Grillmeier* p. 233 n. 55), der Origenismus des Bekenntnisses bleibt so unbezweifelbar (auch wenn es aus viel späterer Zeit stammt, s. ZKG 87, 1976, p. 145–166), wie das Fehlen jedes Hauches von Origenismus im Dialog mit Theopompus.

¹⁶ Wie gar Logos-Frömmigkeit aussieht, kann man sich klarmachen an der schon genannten Dankrede des Thaumaturgen (Logos und Seele) und am Symposium über die Jungfräulichkeit des Methodius. – *Nathanael Bonwetsch* hat in seinem Art. „Gregor der Wunderthäter“, PRE³ Bd. 7, p. 155–159, einer Anregung Franz Overbecks (ThLZ 1881, 286) folgend, auf „eine gewisse Verwandtschaft mit Schriften des Methodius“ „sowohl von der ganzen Anlage wie von Einzelnem“ her den Blick gelenkt (p. 157f.). Mit der Anlage ist die Dialogform gemeint, aber die ist ja nicht so selten; ihr gegenüber bleibt die theologische Differenz ausschlaggebend. Hochinteressant ist der Kontakt im einzelnen. Bonwetsch vergleicht zu Ryssel c. 6f. (Martin c. VI, Lagarde p. 50f.) eine Passage aus seiner Methodius-Ausgabe von 1891 und zitiert daraus ein wenig. In B.s Ausgabe des Methodius GCS 27 (1917) findet man das Zitat p. 506,26ff., d. h. im Rest der Schrift gegen Porphyrius. Eine andere Parallele hat Bonwetsch im „Lobpreis“ am Schluß des 3. Buches von De resurrectione festgestellt, GCS 27, p. 420,26ff.; er zitiert dazu im Apparat mehrere Passagen aus unserem Gregor. In beiden Fällen handelt es sich um Gregors Paradoxien über das Leiden des Leidenslosen, der den Leiden zum Leiden wird (analog dazu über den Tod). Diese Sätze fallen durch ihre paradoxe Schärfe in ihrer Umgebung sofort auf, sie sind ihr aber dadurch eingefügt, daß sie vom Logos ausgesagt werden. Genausowenig wie Bonwetsch kann ich ein zusammenhängendes Zitat erkennen, es scheinen mir eher die eindrucklichsten Wendungen zusammengerafft (*Bardenbeyer* II p. 325 zitiert ebensolche Stellen zur Charakterisierung des Traktats „Ad Theopompum“). Die Eigenständigkeit der Parallelen zu Gregor gegenüber dem sonstigen Methodius-Text (sowohl stilistisch wie inhaltlich) und die theologische Erleichterung, die die Beziehung auf den Logos darstellt, erlauben es, dem Lehrer Gregor die Priorität zuzuschreiben.

im letzten Kapitel ist der König Jesus der Träger all dieser Prädikationen.¹⁷ Grillmeier will in der Betonung der kurzen Zeit der Inkarnation einen Berührungspunkt zwischen unserm Text und Marcell von Ancyra sehen;¹⁸ in der Tat haben beide eine streng monistische Auffassung der Gottheit gemeinsam. Aber anders als der Lehrer Gregor ist Marcell Logos-Theologe, sein Monismus nimmt die Gestalt der Ein-Hypostasen-Trinitätslehre an, die er bewußt der Drei-Hypostasen-Theologie des Origenes und seiner Schule gegenüberstellt; und christologisch ist Marcell Dyophysit. Demgegenüber wirkt „Ad Theopompum“ erheblich archaischer. Der Verfasser ist, anders als Marcell, nicht Anti-Origenist, sondern Nicht-Origenist; er ist auch nicht einer der Anti-Logos-Theologen, wie sie uns um 200 bekannt sind,¹⁹ sondern vertritt eine Nicht-Logos-Theologie,²⁰ für die mir die Bezeichnung „Modalismus“²¹ schon zu technisch und auch nicht treffend genug ist. Vermutlich war eine solche Auffassung viel verbreiteter, als uns noch belegt ist. Die Bedeutung von „Ad Theopompum“ besteht nun darin, daß in ihm uns ein artikuliertes Zeugnis dieser Art, über Gott und Jesus zu denken, vorliegt, und zwar nicht als Niederschlag schlechter Frömmigkeit, sondern verfaßt von einem gebildeten Mann in einer gebildeten literarischen Form in apologetischer Absicht. Apologetik konnte also auch ohne den Anknüpfungspunkt der Logostheologie getrieben werden.

¹⁷ s. o. n. II.

¹⁸ l. c. p. 291 n. 98. – Brieflich (13. Dezember 1973) macht mich A. Grillmeier auf einen Vergleich aufmerksam, den er nur bei Marcell von Ankyra und bei Gregor „Ad Theopompum“ gefunden habe. Bei Gregor wird Gott, bei Marcell der Logos mit einem König (Gregor: König oder Fürst) verglichen, der ins Gefängnis zu den dort Gebundenen kommt (Gregor: *Martin* c. VIII p. 368, 27–31, *Lagarde* p. 53,5–10; Marcell/Ps. Athanasius, *Sermo maior de fide* ed. Schwartz SBAW 1924, 6, p. 29 Nr. 74 Zeile 10–15). Die Intention des Vergleichs ist aber nicht identisch; Gregor: Der König, der das Gefängnis betritt, um dort Urteilssprüche über die Übeltäter zu fällen, wird deswegen nicht selber Übeltäter genannt, obwohl er dort Gestank und böse Rede aushalten muß, er ist aus eigenem Willen dorthin gegangen; so müsse man von Gott denken. Marcell: Der König, der das Gefängnis besichtigt, wird dadurch nicht geschädigt, sondern nützt den dort Festgehaltenen, so erlitt der Logos auch keinen Schaden durch den sterblichen Leib, den er trug, sondern nützte denen im Hadesgefängnis durch den Geist der Gottheit. – Sind das nicht zwei selbständige Verwertungen eines topos, ohne daß Kenntnis Gregors durch Marcell angenommen werden muß?

¹⁹ Auch lehnt er das Johannes-Evangelium nicht ab, wie man unten sehen wird.

²⁰ Eine Nicht-Logos-Theologie ist auch die Geistchristologie, aber der ist Gregor nicht zuzurechnen.

²¹ Der einzige wirkliche Modalist ist vermutlich Sabellius. Die wichtigste Nachricht über ihn scheint mir die Mitteilung Hippolyts (Ref. IX 11) zu sein, daß er und Sabellius sich verständigen konnten (so pontifikal Hippolyt sich in seiner ungläublichen Anmaßung auch ausdrückt). Das kann nur die innertrinitarische Differenzierung mit Hilfe von termini technici betreffen. Anders als Joseph Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien I*, Paris 1966, p. 93 und 194, betrachte ich die Lehre des Sabellius auch nicht als einen weiterentwickelten Monarchianismus, sondern als eine eigenständige Lösung. Die polemische Frontstellung des Monarchianismus hat Moingt vorzüglich herausgearbeitet.

Wenn Gregor Thaumaturgus mit Sicherheit als Verfasser auszuschließen ist, wird man auf eine kritische Grundfrage zurückgeworfen, nämlich der nach der Originalsprache der Schrift: ist sie überhaupt griechisch abgefaßt oder gar syrisch? Das läßt sich rasch entscheiden

- a) durch eine allgemeine Erwägung: alle sonstigen Bestandteile von add. 12156 sind aus dem Griechischen übersetzt; die Hs. enthält z. B. keine Texte Ephräms, der Autorität für beide syrischen Konfessionen war, auch keine Texte des Philoxenus von Mabbug, unter dessen Einfluß die Sammlung in ihrer jetzigen Gestalt zustande gekommen sein muß;
- b) durch eine spezielle Beobachtung: Martin c. VI p. 367, 23–25 (Lagarde p. 51, 19–22) heißt es: „Wie soll nicht unsterblich sein er, der im Tode war und vom Tod nicht festgehalten wurde? Tod des Todes nämlich wurde das *nicht festhaltbare* Kommen Gottes zum Tode; und Leiden der Leiden wurde die Leidensunfähigkeit Gottes, als sie in den Leiden war.“ Die fast zitierende Anspielung auf Acta 2,24 ist bei Martin p. 367,23 durch die falsche Übersetzung „territus“ verschleiert (wogegen er „nicht festhaltbar“ richtig mit „detentus non fuerit“ übersetzt). „Nicht festhaltbar“ ist ἀκράτητος²² und erscheint noch zweimal als Beiwort zum zentralen Gedanken des „Kommens Gottes zum Tode“. Die Bibelstelle ist also dem Verfasser nicht unwichtig. Das Fastzitat zeigt, daß er den Vers in dieser Form gelesen hat: ὁν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου, καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ’ αὐτοῦ. Entscheidend für unser kritisches Problem ist das Wort θανάτου, worauf es dem Verfasser für seinen theologischen Zusammenhang ankommen mußte. Das heißt, er hat *nicht* ἔδου²³ gelesen, wie es der sogenannte westliche Text tut, den gerade die Syrer vertreten. Der Verfasser schreibt also griechisch, da er das griechische Neue Testament benutzt.

²² Bei Lampe, Patr. Greek Lexicon, finde ich unter der bescheidenen Zahl von Belegen zu ἀκράτητος zwei Stellen aus Apollinarius: Lietzmann p. 178,17 aus ἡ κατὰ μέρος πίστις und p. 252,9 aus Ad Jovianum. Apollinarius hat beim Gebrauch der Vokabel an Acta 2,24 gedacht, denn er zitiert die Bibelstelle im zweiten der angegebenen Belege (p. 252,10f.), aber auch beim ersten Beleg ist das deutlich (λύων θάνατον). Natürlich konnte man auch ohne Vorbild auf die Ableitung von ἀκράτητος aus Acta 2,24 kommen. Von der Interessenlage des Apollinarius her hätte ihm andererseits unsere Schrift sehr sympathisch sein müssen, falls er sie gekannt haben sollte. Der dogmengeschichtliche Abstand zu Gregor in Trinitätslehre und Christologie ist selbstverständlich mindestens so groß wie im Fall des Methodius und des Marcell. Selbst die folgenden kurzen Zitate lassen das erkennen. p. 178,16f. θεϊκῶς τε καὶ ἀναμαρτήτως καὶ οὐ μόνον ἀκράτητος θανάτῳ, ἀλλὰ καὶ λύων θάνατον. p. 252,8–10 ἄθνατος δὲ καὶ ἀκράτητος τῷ θανάτῳ διαμείνας διὰ τὴν θεότητα, ὡς ἀπαθῆς τοῦ πατρὸς δύναμις nach Petrus, der sagt: Acta 2,24. Wenig vorher p. 252, 3–5 ἀποθανῶν μὲν τὸν ἡμέτερον θάνατον κατὰ σάρκα ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ἵνα τὸν θάνατον ἀνέλθῃ διὰ τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν θανάτου nach dem Apostel, der sagt: 1. Kor. 15,55 und 3. Eine ganz ähnliche Parallele zu Gregor wie die letzte zitiert Bonwetsch aus Apollinarius ohne Stellenangabe im Apparat zu GCS 27 p. 421.

²³ Diese Lesart ist nichts anderes als eine Angleichung an den folgenden Psalmtext, s. Acta 2,27.

II

Die Handschrift add. 12156 ist im Jahre 562 geschrieben, die in ihr enthaltene Sammlung von Schriften ist vielleicht um 500 oder sogar etwas früher zusammengestellt worden. Die Grundlage ist alexandrinisch: ein Corpus von Schriften des Timotheus Älurus (gest. 477), gerichtet gegen das Konzil von Chalcedon, gegen den Tomus Leonis und gegen einen extremen Monophysitismus. Es ist also eine Sammlung von zeitgenössischer Aktualität. Das timotheische Corpus, in der Überlieferungsgeschichte der Sammlung die älteste Schicht, stellt nach der Chronologie der Verfasser gerade die jüngsten Schriften in ihr. Im Lauf der Koalitionen und Streitereien zwischen den Monophysiten Ägyptens und denen Antiochiens muß das alexandrinische Corpus nach Antiochien gelangt sein. Das ergibt sich aus einem Anhang, bestehend aus einem Briefcorpus, in das wiederum das sog. Florilegium Edessenum und die „Schmäihungen“ Diodors, Theodors und des Nestorius eingeschoben sind. Dieser ganze Anhang, nicht bloß die „Schmäihungen“, ist gegen die antiochenische Christologie und ihre Vertreter gerichtet. Die Briefe stammen aus der Zeit zwischen den ephesinischen Konzilien. E. Schwartz war der Meinung, daß die Angliederung des Anhangs noch in der griechischen Phase der Überlieferungsgeschichte erfolgt sei;²⁴ dies wird durch die Tatsache bestätigt, daß die Exzerpte aus dem Brief des Andreas von Samosata an Rabbula von Edessa nicht der vorhandenen syrischen Fassung des vollständigen Briefes entstammen können, da sie eine andere syrische Übersetzung aufweisen.²⁵ Dem Endredaktor der Sammlung lag das Timotheuscorpus samt Appendix als ein geschlossenes Ganzes vor. Die Kolophone am Schluß dieses Teils der Handschrift und am Ende der Handschrift selbst, ebenso die Seitenüberschriften, lassen den Appendix nicht erkennen. Die Sammlung ist dann noch einmal erweitert worden, und zwar um Kyrills Apologien für seine Anathemata gegen die Angriffe der Antiochener (was die Tendenz des vorangehenden Appendix verstärkt, außerdem war Kyrill natürlich der Kirchenvater aller Monophysiten), um Gregors Schrift „Ad Theopompum“ und um die Anakephalaiosis des Epiphanius. Ich neige zur Annahme, daß diese zweite Erweiterung bei der Übersetzung ins Syrische vorgenommen wurde und daß die vier Schriften in vorhandener syrischer Fassung angehängt wurden, also nicht eigens erst

²⁴ *Eduard Schwartz*, *Codex Vaticanus gr. 1431*, eine antichalkedonensische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos (ABAW XXXII,6) 1927, p. 131.

²⁵ Die vollständige syrische Übersetzung nach Vat. Borg. syr. 82 publiziert mit italienischer Übersetzung von F. Pericoli-Ridolfini, *Riv. degli Studi Orient.* 28 (1953) p. 153–169. Cf. dazu *Oriens Christianus* 41 (1957) p. 51–64. *Georg G. Blum*, *Rabbula von Edessa*, CSCO 300 (Subs. 34), Löwen 1969, p. 155 n. 15, behauptet, es sei bisher nicht bemerkt worden, „daß die von Overbeck“ (aus add. 12156) „wiedergegebenen Fragmente aus diesem Brief stammen“. Aber damit tut er Pericoli-Ridolfini unrecht, der auf Overbeck in seiner Einleitung aufmerksam macht, die Exzerpte im syrischen Text durch eckige Klammern kennzeichnet und die Textdifferenzen im Anschluß an den Text mitteilt. Die Textdifferenzen sind nichts weiter als die Folgen verschiedener Übersetzung, was weder Pericoli-Ridolfini noch Blum bemerkt haben.

für diesen Zweck übersetzt wurden. Als Ort für die syrische Schlußgestalt der Sammlung legt sich Edessa nahe, wo ja auch add. 12156 geschrieben wurde.

Es sind Gregor und Epiphanius, die dem zweiten Anhang zunächst den Eindruck eines Sammelsuriums geben, weil die Verfasser so viel älter sind als die übrigen Hauptautoren der Sammlung, die alle an den christologischen Querelen des 5. Jahrhunderts aktiv beteiligt sind. Die syrische Version des Epiphanius hat zwar ihren Nutzen zur Bestimmung des Alters, das man ihrem von Holl mit Recht als greulich empfundenen Griechisch zubilligen soll,²⁶ aber die Funktion der Anakephalaïosis als letztes Stück der Sammlung kann ich bisher nur darin sehen, daß sie als allgemein antihäretisches Ausrufezeichen an den Schluß gesetzt wurde. Gregors Dialog mit Theopompus teilt noch nicht einmal diesen antihäretischen Charakter. Trotzdem hat diese Schrift eine Schlüsselfunktion für die Einordnung der Gesamtsammlung, die es als keineswegs zufällig erscheinen läßt, daß der Traktat in ihr einen Platz gefunden hat. Dadurch ist uns glücklicherweise ein einzigartiges Dokument vornizänischer Theologie erhalten geblieben; ich selber betrachte es inzwischen als den interessantesten Text der ganzen Handschrift.

Die Lektüre von „Ad Theopompum“ ergibt auf den ersten Blick, daß der Dialog eine durch hohes Alter unanfechtbare Autorität für den Theopaschitismus solcher gemäßigter Monophysiten wie des Petrus Fullo und des Philoxenus abgeben konnte, lehrte er doch Leiden und Tod Gottes ohne Aufgabe und Verlust der göttlichen Leidensunfähigkeit und Unsterblichkeit. Ein charakteristisch philoxenianisches Thema²⁷ ist die Debatte darüber, ob der Heilswille Gottes, ohne den doch Leiden und Tod Gottes undenkbar wären, nicht das unveränderliche Wesen Gottes beeinträchtige. Dieser Abschnitt (c. II–IV bei Martin) ist so sehr im Sinn des Philoxenus, daß man den Verdacht haben könnte, er habe ihn selber zur Stützung seiner Thesen abgefaßt. Aber schon in c. IV, und erst recht danach, werden diese Gedanken derart mit den Hauptthemen des Traktats verwoben, daß ich keine literarische Naht entdecken konnte, die es erlauben würde, ein eventuelles Philoxenusstück vom Gregorbestandteil abzutrennen. Und die ganze Schrift kann unmöglich von Philoxenus sein, da ihr, wie gesagt, jede innergöttliche Differenzierung auf eine Trinität hin genauso fehlt wie die innerchristologische nach zwei Naturen. Verglichen mit Gregor ist der Monophysit Philoxenus Dyophysit. Es fehlt auch das philoxenianische Zentralthema des „Werdens ohne Veränderung“, das aus Joh. 1,14 abgeleitet ist („Gott bleibt, was er ist“, lautet der Refrain bei Gregor). Schließlich ist eine so simple Anwendung der stoischen Mischungslehre, wie sie Gregor vorführt, schon lange vor der Zeit des Philoxenus undenkbar. Kein Fälscher

²⁶ s. darüber demnächst in: Annual of Leeds University Oriental Society.

²⁷ Für die zentralen Theologumena des Philoxenus verweise ich auf *André de Halleux*, *Philoxène de Mabbog*, Löwen 1963.

hätte die nötige Unbefangenheit aufgebracht, um auf diese Weise ein scheinbar altes Dokument zustande zu bringen.

Die an sich schon plausible These von der Aufgabe, die „Ad Theopompum“ in unserer Schriftensammlung zu erfüllen hat und die die Sammlung als ein sorgfältig komponiertes Werk erscheinen läßt, wird durch die Tatsache zur Gewißheit erhoben, daß Philoxenus den „Lehrer Gregor“ kennt und nennt. Beleg dafür ist der Brief an die Mönche von Teleda, den Ignazio Guidi 1885 herausgegeben hat.²⁸ Der Herausgeber selbst hat die Beziehung vermutet, sie aber in einer so bescheidenen Marginalie zum syrischen Text versteckt,²⁹ den „Lehrer Gregor“ auch in seine sehr eingehende Inhaltsangabe

²⁸ Ignazio Guidi, La lettera di Filosseno ai monaci di Tell'addá (Teleda). Atti R. Acc. dei Lincei 1883/4, ser. III: mem. cl. sc. mor. vol. 12, p. 446–506 (syr. Text p. 449–501, kolumnen- und zeilengetreu abgedruckt). Wie der Untertitel der Abhandlung zeigt, hat Guidi seinen Beitrag in einer Sitzung des Jahres 1885 vorgelegt. – Philoxenus nennt Gregor „Lehrer“, identifiziert ihn also nicht mit dem Thaumaturgen. p. 494 rechts, Zeile 5–12 sagt er: „Das Leben macht also den Tod zunichte (*ilm*), wie gesagt wird irgendwo von einem unter den wahren Lehrern, ich meine aber den unter allen heiligen Gregorius: der Unsterbliche macht den Tod zunichte (*ilm*).“

²⁹ Die Marginalie zur rechten Spalte auf p. 494 lautet: „(Cf. Lagarde Anal. syr. 59?).“ Damit ist Lagardes Abdruck von „Ad Theopompum“ gemeint, s. o. n. 1. Das Fragezeichen bedeutet, daß Guidi das Zitat nicht wörtlich gefunden hat. Es ist so auch nicht zu finden, das Verb *ilm* kommt im ganzen syrischen Text nicht vor (wohl zweimal das in der Bedeutung fast identische *ilq* in einem der Passivstämme). *ilm* entspräche u. a. dem griechischen ἀθετέω, aber selbst wenn Philoxenus das griechische Original und nicht die syrische Übersetzung benutzt haben sollte (Philoxenus verfaßte keine griechischen Schriften, konnte es aber wohl sprechen und sicher auch lesen, cf. *de Halleux* p. 21f.), wäre ein so kurzes Sätzchen auch bei Wahl eines anderen Verbuns wiederzuerkennen. Wahrscheinlich zitiert er nach dem Gedächtnis. Die Stelle, die mir dem „Zitat“ am nächsten zu kommen scheint, ist Martin p. 372, 23f. (*Lagarde* p. 58, 19f., *lmwth* Zeile 20 ist zu streichen): Gott, „der in seiner Unsterblichkeit durch seinen Tod den Tod anklagt“. Das Verb ist *ks* im Aphel, so daß man ἐλέγχω voraussetzt. Das empfindet man hier wie an zwei andern Stellen (Martin p. 368, 1 und 6; *Lagarde* p. 52, 8 und 14), wo es auf Tod bzw. Leiden bezogen wird, als im Kontext zu schwach. Daher benutzt Martin den Stamm *increate* zum Übersetzen, und *Ryssel* rechtfertigt in einer längeren Anmerkung (n. 45, p. 154) seine Übersetzung mit „verachten“. Philoxenus hat seine schärfere Vokabel aus dem gleichen Gefühl gewählt, ebenso wie „anklagen“ stammt sie aus dem Bereich des Gerichtswesens. Dies ungefähre Zitat aus Gregor bei Philoxenus läßt einen also im ungewissen, ob Philoxenus den Gregor griechisch oder syrisch gelesen hat. Für das letztere spricht aber, daß Philoxenus die Wendung *ps* 'l *mwv*' aus Gregor übernommen hat. Martin p. 368, 18 und 32f. übersetzt *Lagarde* p. 52, 28 und 53, 12 mit *mortem calcare*, was nach der Grundbedeutung „schreiten, treten“ sehr wohl möglich ist; *Brockelmann* (Lex. Syr.) dagegen entnimmt dem Zusammenhang bei Philoxenus (Guidi p. 477 rechts unten bis links oben) die Übersetzung „den Tod verachten“ und führt sie als Sonderbedeutung auf. Das Richtige hat jedoch *Ryssel* getroffen, er übersetzt „dem Tod entgegengehen“ (p. 81 unten, p. 82 Mitte). Seine Übersetzung hat den Vorteil, daß sie sowohl aus der Grundbedeutung ableitbar ist wie auch bei Gregor und Philoxenus in gleicher Weise paßt. Bei Gregor ist „dem Tod entgegengehen“ eine Ausprägung des Grundgedankens vom „Kommen Gottes zum Tode“; Philoxenus wendet den Gedanken auf die Christen an: „Die vor dem Tode fliehen, sind Furchtsame, jene aber, die dem Tode entgegengehen, indem sie sich nicht von ihm erschrecken lassen, sind wirklich lebendig.“

nicht aufgenommen³⁰ (diese muß die Stelle einer Übersetzung vertreten), daß die Erwähnung denen, die sich mit „Ad Theopompum“ beschäftigen, nicht bekannt geworden ist. Auch in der Besprechung des Briefes bei de Halleux³¹ kommt Gregor nicht vor. de Halleux datiert den Brief auf die Jahre 482–484³² (Philoxenus ist 485 Bischof von Mabbug geworden), von den erhaltenen Briefen ist er der zweitälteste. „Das Wesentliche der Botschaft“ des Philoxenus in diesem Brief „beschränkt sich darauf, den ‚Tod Gottes‘ darzulegen, zu erklären und zu verteidigen“, sagt de Halleux.³³ Der unmittelbare Anlaß für den Brief nach Teleda ist ein Schreiben, in dem „Nestorianer“ ihre Einwände gegen das monophysitische Trishagion zusammengestellt haben.³⁴ Philoxenus zitiert die Einwände, die z. T. aus reductiones ad absurdum der theopaschitischen Sätze bestehen; doch ist ihr Kern: „Wie sagt ihr, daß der Unsterbliche gestorben ist und der Leidensunfähige gelitten hat?“³⁵ – dies sind doch Aussagen, die sich widersprechen!³⁶ Philoxenus legt seine theologische Lösung dar, deren Mittel keineswegs identisch sind mit denen des Lehrers Gregor. Aber dieser Gregor ist die einzige von Philoxenus im Brief angeführte außerbiblische Autorität, was dem Namen ein großes Gewicht gibt. Statt der Antwort des Philoxenus konnte man diesen seinen Gewährsmann eintreten lassen, das heißt die Schrift Gregors als Antwort auf die antitheopaschitischen Einwände vorführen; und dies ist es, was der Schlußredaktor von add. 12156 getan hat. Man gewann damit den Vorteil, daß sich die Gegner schon als lange vor ihrer Zeit widerlegt betrachten mußten.

Freilich bestand die Gefahr, daß „Ad Theopompum“ nur zu sehr monophysitisch klang, ein Bundesgenosse war, der den Philoxenus neben Eutyches stellte. Philoxenus aber, der jede Form von nichtkyrillischem Dyophysitismus scharf bekämpft, hat immer auch die andere Front des extremeren (weil simpleren) Monophysitismus im Auge, für den der Name des Eutyches stand. Im Brief an die Mönche von Teleda polemisiert er gegen die eutychianische Christologie, die die Menschwerdung zu einem bloßen Schein (phantasia) mache; der Logos Gottes sei aber „in Wahrheit“ Mensch

³⁰ In der Inhaltsangabe wäre sein Platz p. 506 bei f. 25 b.

³¹ l. c. p. 192–196.

³² D. h. in das Patriarchat des Chalcedonensers Kalendion von Antiochien, der den theopaschitischen Zusatz zum Trishagion durch den weiteren Zusatz „Christe König“ interpretieren wollte. Gegen diesen Zusatz polemisiert Philoxenus im Brief nach Teleda (*Guidi* p. 496. 498), cf. *de Halleux* p. 194 mit n. 13; er versteht ihn dahin, daß der König Christus dadurch vom unsterblichen Gott unterschieden werden solle. – Soll man die Apposition zu „Jesus“ im 17. Kap. von „Ad Theopompum“, nämlich „König über alles“, mit diesen Querelen in irgendeinen Zusammenhang bringen? Und wenn ja – in welchen? Die Apposition müßte unter diesen Umständen chalcedonensische Glosse sein, von den Philoxenianern als solche nicht erkannt – aber das scheint mir etwas weit hergeholt; die weiter unten gegebene biblische Erklärung liegt wohl näher.

³³ p. 194.

³⁴ *de Halleux* p. 195.

³⁵ *Guidi* p. 461 rechts unten.

³⁶ *ibid.* p. 460 links.

geworden,³⁷ wie nicht bloß in diesem Brief durch mehrfache Wiederholung eingehämmert wird. Um „Ad Theopompum“ gegen eine doketische Auslegung und damit gegen dyophysitische Angriffe auf diese wegen ihres Alters unbezahlbare auctoritas abzusichern, hat sich jemand bemüht gefühlt, den Text in diesem Sinne zu glossieren. Die Glossen sind eindeutig christologisch (die dritte ist nicht mehr als ein Rückverweis auf die zweite) und damit im soteriologischen Textzusammenhang völlig deplaziert, was sie mehr noch als ihr Vokabular als Glossen überhaupt erkennbar macht. Wie schwierig der Text durch die Glossen geworden ist, sieht man daran, daß Martin ein Kolon gar nicht übersetzt hat und Ryssel³⁸ sich mit zahlreichen erläuternden Zusätzen helfen muß. Ich führe das entsprechende Stück (Martin p. 373, 10–18; Lagarde p. 59, 16–25) in Übersetzung vor, es steht in der zweiten Hälfte von Martin c. XII:

- . . . indem die Natur Gottes auch im Tod ohne Verderben blieb und durch die Macht ihrer Leidensunfähigkeit die Leiden unterwarf, nach der Weise des Lichtes, als es mit der Finsternis Gemeinschaft hatte. Leiden(de) werden nämlich dann [in Wahrheit]
- 5 für machtvoll gehalten, wenn sie Gemeinschaft haben mit dem, was ihnen entgegengesetzt ist und sie (trotzdem) bleiben, wie sie sind. [Und nicht ziemt es sich, daß die Auffassung von der Mischung in phantasia und dokesis³⁹ geschieht, sondern in Wahrheit haben sie den Glauben an ihre Vereinigung empfangen.]
- 10 Es gibt auch wohl Wesen, die einander entgegengesetzt sind, indem sie (doch) ohne Verderben und ohne Leiden durch die Mächtigkeit ihrer Natur in der Mischung mit anderen Wesen bleiben; wie das Tier Salamander, das die Flammen getroffen kann, und wie der Diamant, wenn er vom Eisen getroffen wird
- 15 [nicht in phantasia und dokesis, wie wir gesagt haben], leidensunfähig bleibt . . .

Zeile 3: „nach der Weise des Lichtes, als es mit der Finsternis Gemeinschaft hatte“ cf. 2. Kor. 6,14. Die „Weise“ ist vorher beschrieben worden: in der „Mischung“ von Licht und Finsternis wird nicht das Licht verdunkelt, sondern die Finsternis erleuchtet, wenn das Licht vorübergeht, „bleibt“ die Finsternis in ihrer Finsterkeit.

Zeile 4: „Leiden(de)“ – Ryssel und Martin übersetzen mit „Leiden“. Aber ich empfinde dabei große inhaltliche Schwierigkeiten, denn der Tenor des Exzerpts (wie der ganzen Schrift) ist die Mächtigkeit dessen, der sich dem Leiden unterzieht, es dadurch überwindet und unvernichtet daraus hervor geht. So schlage ich vor, besser „Leidende“ zu lesen. Der Konsonantenbestand des Syrischen wird dadurch nicht verändert, sondern statt eines kurzen a auf der ersten Silbe von *hš'* wäre ein langes a zu lesen (die Handschrift ist

³⁷ Eutyches und seine Lehre: *Gudi* p. 454 links, p. 482 links bis 483, p. 471 ohne Namensnennung.

³⁸ p. 93 (Zeile 20ff. der Lagardezählung).

³⁹ „Phantasia“: im Syrischen steht das griechische Fremdwort; für „dokesis“ dagegen steht ein rein syrisches Wort, ich habe die griechische Wiedergabe nur zum Zweck der Eindeutigkeit gewählt.

nicht vokalisiert), das heißt, statt des pluralischen Nomens hat man ein masculines pluralisches Partizip im status emphaticus. – „In Wahrheit“ könnte ganz unverdächtig scheinen, aber es ist ein solches Lieblingswort des Philoxenus (siehe auch die Glosse Zeile 7 ff.),⁴⁰ daß ich es an dieser Stelle dem Glossator zurechnen möchte. Offenbar hat er das im Dialog überaus häufige Wort „Leiden“ an dieser Stelle verstanden wie die Übersetzer bisher auch und den Leiden besondere Kraft zugeschrieben. Jedoch verschiebt „in Wahrheit“ den Akzent des Satzes, der eigentlich auf „machtvoll“ liegt und eins der für Gregor so typischen Paradoxe ergibt.

Zeile 8: „Mischung“ ist in diesem Fall *mwz'g'* = *κρᾶσις*, was sonst nirgends in unserer Schrift gebraucht wird; es erscheint immer *hwlt'n'* = *μῖξις* (oder die entsprechenden Verbformen),⁴¹ so auch in Zeile 12 des Exzerpts. Philoxenus redet christologisch von *μῖξις* und von *κρᾶσις* (wobei er die *κρᾶσις* als ἀσύγχυτος qualifiziert).⁴² Krasis ist für Philoxenus ein Mittel, die Einheit der Person Christi auszusagen bei gleichzeitiger Behauptung der Unveränderlichkeit des Logos. Der Lehrer Gregor dagegen behandelt das heilbringende Leiden Jesu nicht als locus der Christologie, sondern unmittelbar als ein Problem der Gotteslehre; das sich aus der Zweinaturenlehre automatisch ergebende Problem der Vereinigung der beiden Naturen stellt sich ihm gar nicht. Gott bleibt in der mixis mit Leiden und Tod der, der er war, was die Realität von Leiden und Tod nicht mindert. – „Geschieht“ – das Verb steht im Syrischen im Plural, aber es kann sich syntaktisch nur auf „Auf-fassung“ beziehen.

Zeile 9: „Vereinigung“ – hierin drückt sich unübersehbar das christologische Interesse des Glossators aus.

Zeile 10: „auch wohl“ – syr. *'pn*; in ihrer unmittelbaren Bedeutung „auch wenn“ macht die Konjunktion für die Übersetzung große Schwierigkeiten

⁴⁰ „In Wahrheit“ kommt sonst im Text nicht vor, „wahrhaftig“ nur gelegentlich.

⁴¹ Ist das vielleicht erst eine vom Übersetzer geschaffene Einheitlichkeit? Aber die Definition von mixis in der ursprünglichen vierstufigen Steigerungsreihe der stoischen Mischungslehre trifft die Auffassung Gregors ziemlich genau: mixis „ist die Mischung, bei der die körperlich gedachten Qualitäten Körper durchdringen; das Beispiel dafür ist erhitztes Eisen oder von Licht erfüllte Luft . . . das Licht mischt sich mit der Luft, und doch wahrt jedes seine Eigenart“ (Heinrich Dörrie, Porphyrios' „Symmiktta Zetemata“, München 1959, p. 26). Die Passage bei Methodius, Ctr. Porphyrium, die von Gregors „Ad Theopompum“ beeinflusst ist, gebraucht allerdings *κράσιν* für die Mischung von Sterblichem und Unsterblichem: τὸ θνητὸν θεότητι κρᾶσας ἀθανάτω (GCS 27 p. 507,5). Wirkt sich hier aus, daß mixis und krasis trotz Unterscheidung im ursprünglichen stoischen Schema später promiscue gebraucht werden konnten (s. Dörrie p. 28 mit n. 4)? Man kann jedoch beobachten, daß neben dem Sprachgebrauch, der sich in jahrhundertelanger Entwicklung veränderte, die Doxographen die Kenntnis der älteren Bedeutungen wachhielten, so daß es denkbar erscheint, daß ein Autor sich bewußt für den Gebrauch von ausschließlich einer Vokabel von zwei möglichen entscheidet.

⁴² de Halleux: p. 155. 231. 387. Dem griechischen ἀσύγχυτος entspricht syr. dl' bwlbl'.

(siehe Ryssel und Martin). Ich nehme an, daß $\kappa\acute{\alpha}\nu$ dastand, und habe eine der möglichen Übersetzungen dafür gewählt.

Störend wie die Glossen sind, so zeigen sie doch die Bekanntschaft des philoxenianischen Kreises mit „Ad Theopompum“, so daß wir bei ihm, falls nicht bei Philoxenus selber, die Verantwortung für die Einfügung in das Schriftencorpus von add. 12156 suchen können. Philoxenus hat die Schrift schon früh gekannt, wie wir gesehen haben; vielleicht ist sie gar (neben Ephräm und Kyrill) zu den Quellen seiner eigentümlichen und eindrucksvollen Theologie zu rechnen.

III

Inhaltsübersichten von „Ad Theopompum“ haben Ryssel und Crouzel geliefert.⁴³ Leider geht aus ihnen nicht hervor, was den zentralen religiösen Gedanken der Schrift ausmacht: das „Kommen Gottes zum Tode“. Mehr und mehr entwickelt sich der Traktat zu einer Predigt über dieses Thema, um schließlich im letzten Abschnitt zu enthüllen, wer dieser Gott ist, der zum Tode kommt: der König Jesus, der gekommen ist, zu heilen und unsterblich zu machen. „Ad Theopompum“ enthält neben dem apologetischen und dem polemischen⁴⁴ auch ein starkes missionarisches Element. Das „Kommen Gottes zum Tode“ wäre vermutlich ein zentrales Thema des Autors auch dann, wenn er nicht apologetisch redete. Crouzel⁴⁵ meint, es seien apologetische Rücksichten gegenüber den angededeten Heiden, daß Gregor die Trinitätslehre nicht expliziere; ich sehe jedoch darin ein proprium des Autors und nicht ein apologetisches Mittel. Große Gewandtheit angesichts heidnischer Einwände zeigt Gregor, indem er den Kreuzestod nicht in den Aussagen über Tod und Leiden Gottes erwähnt, sondern ihn in den antiken Beispielen der Selbsthingabe für andere vorkommen läßt. Unter den Beispielen (Martin c. X) ist zwar nur ein Gekreuzigter,⁴⁶ aber die Lehre, die aus den Beispielen gezogen wird (Martin c. XI), ist ganz auf das Kreuz zugespitzt: „ . . . nicht nur wurden sie von Tyrannen zersägt, auch fürchteten sie sich nicht davor, *mit Nägeln am Holz angeschlagen zu werden*, und erkaufte sich die Macht über die Freiheit ihrer Gesinnung mit ihrem Tod“ (Martin p. 372, 17f.; Lagarde p. 58, 13–15). Die Anwendung mußte Heiden, die sich mit dem Christentum auseinandersetzten, ebenso klar sein wie Christen. – Auch ein Zitat dient dazu, die christliche Lehre im Munde eines Heiden auftreten zu lassen: Crouzel⁴⁷ weist auf das Diogenes-Zitat in c. XVI (Martin) hin, das für den Christen natürlich Mk. 2,17 parr. gleichkam, dem Heiden wiederum das Christliche als vertraut erscheinen lassen konnte. Wie im Fall des Kreuzestodes wird vorausgesetzt, daß heidnischer und christ-

⁴³ Ryssel p. 71–73, Crouzel p. 270–272.

⁴⁴ Über die Richtung der Polemik s. Crouzel p. 272–274.

⁴⁵ p. 273.

⁴⁶ Martin p. 371, 33f.; Lagarde p. 57, 21.

⁴⁷ p. 273.

licher Leser (und Hörer) die Assoziationen selber vollziehen, Gregor kann darauf verzichten, das zu Assozierende eigens auszusprechen.

Mit dem Schriftzitat als Beweismittel wird nicht gearbeitet, Crouzel sagt,⁴⁸ man könne nur Reminiszenzen an Phil. 2,6–11 in c. VI und IX feststellen. Ryssel hat einen Ausdruck aus Hiob gefunden und eine paulinische Anspielung vermutet, Martin fügt eine weitere paulinische Anspielung hinzu. Tatsächlich aber sind die erkennbaren Benutzungen von Altem und Neuem Testament viel zahlreicher (von Acta 2,24 und 2. Kor. 6,14 war oben schon die Rede), besonders dicht folgen sie aufeinander in dem deswegen auch zentralen c. VI. Der Traktat richtet sich also nicht nur an heidnisches, sondern ebenfalls an christliches Publikum, das die biblischen Kategorien auch zu würdigen vermochte. Die beiden Übersetzungen haben leider die biblischen Bezüge vielfach verdeckt, weil sie sie nicht wahrgenommen haben; Crouzels Urteil beruht auf Martins Übersetzung, wie er selber sagt.⁴⁹

Das Einverständnis mit dem christlichen Leser ist aber ein stilles und setzt tiefes Mitwissen voraus. Dem heidnischen Leser werden außer der anstößigen Hauptsache des Leidens und Todes Gottes als Überwindung des Todes keine christlichen concreta zugemutet: nicht nur wird nicht ausdrücklich aus der Schrift zitiert, auch das Wort „Schrift“ kommt nicht vor, kein biblischer Autor wird genannt, keine biblische Person erwähnt, der Name Christus fällt nicht, und Gott wird mit Jesus erst ganz am Schluß identifiziert. Die paradigmatischen Anknüpfungspunkte für die Heiden in den Kapiteln XI und XVI dagegen nennen Namen von Leuten, die sich in einem scheußlichen Tod aufopferten, und geben philosophische Beispielgeschichten wiederum mit Namensnennung. Krönender Abschluß ist der Name Platos mit einem gängigen sehr kurzen Zitat (Timäus 29 E) als Zeuge für die ἀφθονία Gottes⁵⁰ (Ende des XVI. Kapitels). Sofort danach erfolgt die Verkündigung der Ankunft Jesu als des höchsten Guten, das sich selber schenkt – dies bestätigt den großen Philosophen und geht zugleich über ihn hinaus. So banal das unmittelbar vorhergehende Stück über φθόνος und φιλαργυρία auch ist, der Schluß selber ist kompositorisch und inhaltlich wirkungsvoll, und der Verfasser war klug genug, seinen großartigen Abschluß nicht durch endlose Wiederholungen more suo zu verderben. Von diesem Ziel und Ende her muß der heidnische Leser nun den ganzen Traktat in neuem Licht sehen, wogegen der Christ natürlich schon immer gewußt hat, wer dieser Gott ist, der durch den Tod das Leben bringt.

Die biblischen Stichworte sind völlig organisch mit den Gedanken des Verfassers verarbeitet, viel mehr als das oft beim Schriftbeweis mit Hilfe expli-

⁴⁸ ibid.

⁴⁹ p. 269 n. 5. Die ihm wichtigen Stellen ließ Crouzel von einem Kenner des Syrischen überprüfen.

⁵⁰ Zur Neidlosigkeit Gottes s. die Anmerkung von *Charles Kannengiesser* in SC 199 p. 270 n. 1 (zu Athanasius, De incarnatione 3) und die Akademieabhandlung von *W. C. van Unnik*, De ἀφθονία van God in de oudchristelijke literatuur, Medd. Kon. Ned. Akad. Wetsch., afd. Letterkunde, Neue Reihe 36,2, 1973.

ziter Zitate der Fall ist. Auf einer biblischen Basis ruht das zentrale Konzept des Kommens Gottes zum Tode, die Gleichung: der gekommene Gott ist Jesus der König,⁵¹ muß allerdings vorausgesetzt werden, um das zu erkennen. Der „gekommene“ Jesus war bei den Synoptikern und Johannes zu finden. Beim Einzug in Jerusalem wird Jesus, der Leiden und Tod vor sich hat, als König, der da kommt, apostrophiert: Mt. 21, 5 „Siehe, dein König kommt zu dir“ und Lk. 19, 38 „Gelobt sei, der da kommt, der König“.

Nicht zufällig begegnet die erste biblische Anspielung (Jes. 7, 15 b. 16) am Ende der letzten Einrede des Theopompus c. V (Martin p. 366, 13; Lagarde p. 49, 29 f.): wenn ich doch im Genuß der Fähigkeit bin, das Gute zu erwählen und das Böse zu verwerfen, wie soll der unveränderliche Gott dann die Absicht haben können, menschliche Leiden (also etwas Schlechtes) auf sich zu nehmen? In der Antwort Gregors c. VI ist p. 366, 24–26 (p. 50, 12 ff.) eine Zusammenfassung von Rm. 1, 23 ff. Ab p. 366, 36 (p. 50, 25) wird das Beispiel vom Arzt nicht nur mit Phil. 2 verknüpft (Martins Übersetzung läßt das erkennen) wie bei Origenes,⁵² sondern auch mit den Stichworten „Schande“ und „Freude“ aus Hebr. 12, 2. Der Christ, der die Anspielungen erkannte, verstand natürlich den Hinweis auf das Kreuz (nicht nur Phil. 2, sondern auch Hebr. 12, 2: Kreuz der Schande). Der dienende Arzt in der Knechtsgestalt unterzieht sich der Schande „eine kleine Weile“ (p. 367, 5. 6; p. 51, 2. 3, an der ersten Stelle von Martin ausgelassen, an der zweiten mit tantisper übersetzt). Diese johanneische Wendung (Joh. 7, 33; 12, 35 „eine kleine Zeit“; cf. 13, 33; 14, 19 „noch ein wenig“; 16, 16 „ein wenig“) in ihrer Verbindung mit Phil. 2 ist eine wichtige Hilfe zum Verständnis dessen, was man im uneigentlichen Sinn Gregors Christologie nennen kann, was aber besser *θεολογία* in ihrer irdischen Phase heißen würde.

Weiter findet man in c. VI als Gottesprädikat „der allein gut ist“ (p. 367, 8; p. 51, 5) – Mt. 19, 17 und vor allem einige Zeilen später Acta 2, 24 (schon oben behandelt). Das „nicht festhaltbar“ ist inhaltlich neben die „kleine Weile“ zu stellen, die Kürze des irdischen Aufenthalts erklärt sich aus dem Wesen Gottes.

In c. VII ist p. 368, 8–10; p. 52, 16–19 (Kampf, Sieg, Kranz, Lohn) mit 1. Kor. 9, 24–26 und 2. Tim. 4, 7 f. zu vergleichen. Zeile 14 (Zeile 24): „Pforten des Todes“ aus Hiob 38, 17 wurde schon erwähnt. In Zeile 16 (Zeile 26) stammt nicht nur das „Nicht-Festgehaltenwerden“ aus Acta 2, 24, sondern auch die „Verwesung“ aus Vers 27 desselben Kapitels; hier wie an

⁵¹ s. o. n. 32 eine mögliche Erwägung anderer Art über die Herkunft der Ap-
position „der König über alles“.

⁵² Ctr. Celsum IV 15. Diese Kombination ist der einzige wirkliche Berührungspunkt mit Origenes, der bei Gregor zu finden ist, leider hat Crouzel ihn nicht genannt, obwohl er p. 274 u. a. Ctr. Cels. IV 14 anführt und auch den Logos als Arzt erwähnt. Die Anwendung auf den Logos am Ende von IV 15 macht die dogmatische Differenz zu Gregor aus. Daß die Kombination von Phil. 2 mit dem Beispiel vom Arzt sowohl bei Gregor wie bei Origenes und bei beiden in apologetischen Schriften auftaucht, läßt vermuten, daß es sich um einen apologetischen topos handelt. Eine unmittelbare literarische Beziehung zwischen den beiden Autoren – in welcher Richtung auch immer – scheint mir nicht vorzuliegen.

andern Stellen ist dem Verfasser immer der gesamte Kontext gegenwärtig.

c. VIII p. 368,22 f.; p. 53,1 f.: es gibt Leute, die spotten über das Kommen Gottes zum Tode. Das syrische *mjq* ist in Peshitta für ἐκμυκτηρίζω Lk. 23,35 (Ps. 21,8 LXX) gebraucht (Verspottung des am Kreuze Hängenden), damit ist wieder ein Hinweis auf das Kreuz impliziert. Von diesem Spott ist unten noch einmal die Rede in Verbindung mit einem paulinischen Gedanken.

Einer antidoketischen Glosse wirklich bedürftig gewesen wäre eine Stelle, die auf den ersten Blick keine biblischen Assoziationen erweckt: p. 368,34 (p. 53,13 f.) „Durch Benennung nur der Ähnlichkeit der Erscheinung hat er an der Sterblichkeit teilgenommen“. Mit Händen ist zu greifen, daß hier der griechischen Wortstellung sklavisch gefolgt wird. *Dmwt' dhrf'*⁵³ ist wohl τὸ ὁμοιοειδές, daher ist der Sinn „Nur durch Bezeichnung der Gleichartigkeit . . .“ = „Nur durch gleichartige Bezeichnung hat er an der Sterblichkeit teilgenommen“. Die „Bezeichnung“ muß „Mensch“ sein.⁵⁴ Weiter unten wird sich ergeben, daß wir uns mit diesem Gedanken im Umkreis von Phil. 2 nach gregorianischem Verständnis befinden.

p. 369,2 und 5 f. (p. 53,18 und 23) „festgehalten“ und „Pforten des Todes“ s. schon oben.

p. 369,6 (p. 53,23) „et mortem non patitur“ muß heißen „non novit“ (Ryssel p. 83 „erfährt“). Dies assoziiert Acta 2,31 (13,37) οὐκ εἶδεν διαφθορᾶν. Entweder der Verfasser oder der Übersetzer hat εἶδεν mit οἶδεν verwechselt, von den Formen und der Bedeutung her liegt das nahe, in der Aussprache fiel es wegen Itazismus ohnehin zusammen. Mir scheint der Sinn übrigens dringend „corruptionem“ statt „mortem“ zu fordern („mortem“ ist als lapsus calami in irgendeinem Stadium der Textgeschichte leicht erklärlich, da „Pforten des Todes“ unmittelbar vorangeht), die ganze Theologie des Kommen Gottes zum Tode ist eitel, wenn der am Kreuz den Tod „nicht gesehen“ hat. Er geht aber doch durch die Pforten des Todes, allerdings auch wieder daraus hervor und „sieht“ deswegen keine Verwesung, verwest nicht, weil er nicht festgehalten werden kann.

p. 369,6 (p. 53,23 f.) „transgresso mandato morte damnati“ cf. Rm. 7,10.

p. 369,8 f. (p. 53,25–27) Die Leute, die das Kommen des weisen Gottes zum Tode verspotten (s. o.), halten die Prediger des Kommens für kindisch und unverständlich. Hier denkt man an 1. Kor. 1,23.

c. IX p. 369,27 f. (p. 54,17) „durch das Kommen in diese böse Welt“ cf. den johanneischen κόσμος οὗτος und 1. Joh. 5,19 „die Welt liegt ganz im Argen“.

p. 369,28 (p. 54,18) muß heißen „et evenit in adiutorium animarum similis hominum mortalium“ (richtig bei Ryssel p. 84, der jedoch den gleich zu

⁵³ Martin hat den terminus p. 368,34 gar nicht übersetzt. An der zweiten Stelle, wo er gebraucht wird, *Lagarde* p. 56,11 f. („von jener Gleichartigkeit der Sonnenstrahlen her reden wir“ – gemeint ist die Gleichartigkeit des Verhaltens), übersetzt Martin richtig mit *similitudo*.

⁵⁴ Meint das Martin mit der nicht als solcher gekennzeichneten Ergänzung „hominum“? Oder meint er damit die Bezeichnung *durch* Menschen?

erklärenden syrischen Ausdruck ganz wörtlich übersetzt). *Br h̄zʿ* ist wieder *ὁμο(ι)ειδής* (s. o.). Wenige Zeilen später folgt ein deutlich erkennbares Kolon aus Phil. 2,7: Annehmen des menschlichen *σχῆμα*. Phil. 2,7 häuft ja die Vokabeln, die die äußerlich sichtbare Erscheinung meinen: *μορφή*, *ὁμοίωμα*, *σχῆμα*. *homoeides* ist eine Abstraktion dieser termini, die zweite Hälfte des Kompositums betont die Sichtbarkeit, wie die syrische Übersetzung gut verstanden hat.

p. 369,33 (p. 54,25) „Tempore modico *σχῆμα* hominum mortalium receptit“ – hier ist die johanneische „kleine Weile“ (s. schon oben) unmittelbar mit Phil. 2 verbunden.

p. 369,38 (p. 54,29f.) Martins „*praescindatur substantia ab ipso (assumpta)*“ ist eine unzulässige christologische Interpretation unter dem Eindruck von Phil. 2 (richtig dagegen Ryssel p. 84), es muß heißen „*praescindatur substantia beatissimi*“. „Durchschnittenwerden“ ausgesagt von der göttlichen Substanz ist tatsächlich schwer zu akzeptieren. Was hier vorliegt, ist eine Eintragung aus dem Beispiel in das Gemeinte; im Beispiel durchschneidet das Schwert das Feuer, ohne daß dessen *synphēia* unterbrochen wird, p. 370,6ff. (p. 55,7ff.). Das Beispiel wird geboten in einer Darlegung der stoischen Lehre von der gegenseitigen Durchdringung der Körper. Von der Gottheit heißt es schließlich, daß sie zwar alles durchschneiden könne, aber ihrerseits nicht zerschnitten werde.

p. 370,17 (p. 55,20) „*inapprehensibile*“ cf. Acta 2,24.

c. X p. 371,3 (p. 56,16–18) muß heißen „*ad homines dei adventus passio impossibilitatis vocari debeat*“ sagen die Gegner (richtig bei Ryssel p. 86, bei Martin ist es wohl nur ein Druckfehler).

p. 371,21 (p. 57,8) der „*adjutor*“ ist der *βοηθός* aus Ps. 27,7 LXX (daß dieser Psalm unter den möglichen in Frage kommt, ergibt sich aus p. 374, 24f., s. u.). Der Rekurs auf Psalm 27 erlaubt das richtige Verständnis und damit die richtige Übersetzung dessen, was bei Martin heißt: „*quod deum adiutorem agere decet et in me transmutetur*“. „In me“ ist *lj djlj*, wobei das zweite Pronomen nur das erste verstärkt. Ryssel (n. 63⁵⁵ p. 156) sagt richtig, das Verb „verwandelt werden“ mit *lamad* heiße „verwandelt werden in“. Dies schließt aber meines Erachtens die andere Möglichkeit nicht aus, daß das *lamad* „für wen“ anzeigt, so daß es heißen müßte „*pro me transmutetur*“. Ryssel übersetzt p. 87 „für mich in meine (menschliche) Gestalt“ (auch „Gestalt“ hätte er in Klammern setzen müssen, weil es seine Ergänzung ist), anscheinend nimmt er jedes Pronomen gesondert. Wenn man Ryssels Übersetzung mit neu verteilten Klammern und leichter Änderung so liest „für mich (in die menschliche Gestalt)“, dann hat man gleich die richtige Interpretation des Verwandeltwerdens, das seinerseits zu Gregors Verständnis von Phil. 2 gehört, wie Ryssel erkannt hat. Sowohl die Aussage von Gottes Verwandlung (während er in „seiner Unwandelbarkeit bleibt“) wie das Auftreten des religiösen Ich sind einmalig in Gregors Traktat; das Ich, das sonst redet, ist das des argumentierenden Disputanten.

⁵⁵ Es ist die erste von zwei Anmerkungen unter der gleichen Ziffer.

Das religiöse Ich entstammt dem Psalm, auf den Gregor anspielt; Ps. 27 ist bis auf die letzten beiden Verse das Gebet eines einzelnen, der um Hilfe *für sich* bittet, und voll von Pronomina der ersten Person. Das hat den Verfasser unbewußt dahin beeinflußt, daß er von dem oder den Menschen, denen die Hilfe Gottes gilt, ausnahmsweise nicht in der dritten Person spricht.

c. XII p. 373,3 ff. (p. 59,7 ff.) cf. 2. Kor. 6,14 (s. o.).

c. XIV p. 374,6 f. (p. 60,25 f.) „der aus Toren Weise macht“ cf. 1. Kor. 3,18.

p. 374,24 f. (p. 61,17 f.) Gott ist $\beta\omicron\eta\theta\acute{o}\varsigma$ und $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\alpha\sigma\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\varsigma$ Ps. 27,7 LXX s. schon oben; fortgesetzt mit 1. Thess. 4,13 (so schon Ryssel und Martin).

c. XV p. 375,11 (p. 62,15) Gott, der „ruft und zu sich zieht“ cf. Jes. 43,1 für das Rufen, Jerem. 38,3 LXX (= 31,3 Mass.) für das Zuziehen. Jerem. 38,2 LXX redet vom Weg durchs Wasser, das hat den Anstoß gegeben für die Bilder der aus dem Schiff Gefallenen und des Ozeans der Welt.

p. 375,12 f. (p. 62,17) „et deo alieni facti sunt“ cf. Kol. 1,21 (Martin).

c. XVI p. 376,13 (p. 63,27 f.) „Wurzel der Geldliebe“ cf. 1. Tim. 6,10.

p. 376,22 (p. 64,8) „festinans“ (auch schon vorher gelegentlich) cf. Ps. 39,14 LXX Cod. Alex. „ $\sigma\pi\epsilon\upsilon\sigma\omicron\nu$ mir zu helfen“, ebenfalls Ps. 69,2 LXX Cod. Sin.; Cod. Alex. liegt für Ps. 69 nicht vor, die Lesart in Psalm 39 gilt als aus Ps. 69 eingedrungen. Normalerweise verwenden die Psalmen $\pi\rho\acute{o}\sigma\chi\epsilon\varsigma$.

IV

Die heidnische Position, der Gregor sich gegenüber sieht, läßt sich hinsichtlich der Person Jesu wahrscheinlich auf folgenden Nenner bringen: die Christen haben einen Gott Jesus, der ist aber gestorben, wie sie selber verkünden, und das auch noch am Kreuz – also kann er nicht Gott sein, denn Gott ist per definitionem leidensunfähig. Das Thema der Diskussion ist denn auch: ist Gott etwa nicht leidensunfähig?

Daß Jesus Gott ist, ist die Position Gregors; er teilt mit seinen Gegnern die Auffassung, daß Gott per definitionem leidensunfähig ist.⁵⁶ Leiden und Tod sind aber derartig Zentrum der christlichen Botschaft, daß er für das Auftreten Jesu in dieser Welt die wundervolle Formel vom Kommen Gottes zum Tode findet. Für die Argumentation, die ja überzeugen soll, müssen immer neue Definitionen von Gott, seinen Leiden, seinem Tod und seiner Leidensunfähigkeit unter dieser soteriologischen Rücksicht geprägt werden. Der soteriologische impetus spitzt die Definitionen zu Paradoxen zu; das Element des Plausiblen liefert dagegen die stoische Mischungslehre, aus der jene Stufe verwertet wird, wo Entmischung vorgesehen und möglich ist, damit scheint dem Verfasser die Erhaltung der ihm selbstverständ-

⁵⁶ *Crouzel* p. 277: „Die Leidensunfähigkeit Gottes ist eins der unberührbaren Dogmen des griechischen Denkens“, „die jüdisch-christliche Offenbarung gefährdet diese Lehre“, und die Lösungsversuche der Theologen haben das Problem tatsächlich nicht gelöst.

lichen Transzendenz und Unwandelbarkeit Gottes garantiert. Ja gerade Transzendenz und Unwandelbarkeit machen den Tod Gottes als Tod des Todes und das Leiden Gottes als Leiden des Leides möglich: weil Gott aus ihnen wieder hervorgehen kann als der, der er immer war, offenbart er seine Mächtigkeit und unterwirft Tod und Leiden.

Was man sonst als Heilsveranstaltung Gottes in Christus bezeichnet, was aber für Gregor besser *theologia* in ihrer irdischen Phase heißt, wie ich oben gesagt habe, läßt sich mit Hilfe der Hinweise, die die verarbeiteten Bibelstellen geben, folgendermaßen beschreiben. Jesus ist Gott, der eilends zur Hilfe in die böse Welt gekommen ist. Er ist zum Tod (d. h. zum Kreuzestod, wie dem in der Schrift Bewanderten angedeutet wird) gekommen. Er hat die Gestalt eines Menschen, er hat sich in einen Menschen verwandelt. Er ist nur für eine kleine Weile gekommen, nur eine kleine Weile ist er Schmach und Tod ausgeliefert. Er geht durch die Pforte des Todes, aber der Tod kann ihn nicht festhalten, er erleidet keine Verwesung (von Auferstehung und Himmelfahrt wird nichts gesagt, aber die Auferstehung kann man im wiederholten „nicht festhaltbar“ angedeutet sehen). „Er war beim Tod und entfernte sich vom Tod als Gott, der alles vermag.“⁵⁷

Die Gestalt, in der der in die Welt gekommene Gott auftritt, ist die Gestalt des Knechtes. Als solcher dient er uns, wie der Arzt den Kranken dient unter Hintanstellung persönlicher Rücksichten. Im Philipperhymnus sah Gregor (angesichts der *termini* begreiflich) den Lobpreis auf Gott, der seine Gestalt wandelt; „an Gestalt *wie* ein Mensch“ hat er durchaus wörtlich genommen. Das Dauerhafte ist die Gottheit, die menschliche Erscheinung eine Durchgangphase. Leiden und Tod sind aber nicht nur zum Schein durchgemacht, sie sind ganz real, so real wie die Gottheit Jesu. Wäre es anders, wäre Gregor nie zu seinen scharfen Paradoxien gekommen. Gott leidet und stirbt in seiner menschlichen Gestalt, aber die Gottheit ist die stärkere Realität. Damit hilft sie den Menschen aus Finsternis und Tod.

Wer von all den berühmten und korrekten Logostheologen, die wir viel besser kennen als diesen Lehrer Gregor, hat so eindrücklich von der Heilsbedeutung des Todes Jesu zu reden gewußt?

⁵⁷ *Martin* p. 368,36f.; *Lagarde* p. 53,16f.