

Dionys von Rom († 268) und Dionys von Alexandrien († 264/5) in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts

Von

Luise Abramowski

Hans Freiherr von Campenhausen gewidmet

- I Athanasius, De decretis 26: Dionys von Rom über die Trinität
II Dionys von Alexandrien über ὁμοούσιος und die Verurteilung des Paul von Samosata wegen dieser Vokabel
Appendix A: Prov. 8,22 ἔκτισε bei Origenes
Appendix B: Zu den Anfängen der Drei-Hypostasen-Theologie

I

Athanasius, De decretis 26: Dionys von Rom über die Trinität

Dieser Text aus dem „Streit der beiden Dionyse“,¹ dem „Vorspiel zum arianischen Streit“, erschien mir immer besonders interessant, ermöglichte es doch, angesichts der literarisch so viel besser bezeugten Drei-Hypostasen-Theologie auch eine theologiegeschichtliche Linie zu ziehen, die von der in Justins Dialog c. 128 erkennbaren Auffassung von Logos² eben über den rö-

¹ Über den Streit s. zuletzt: R. Lorenz, Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius (Forsch. z. Kirchen- und Dogmengeschichte 31), Göttingen 1980, p. 94–100. A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, Freiburg etc. 1979, p. 284–290. W. A. Bienert, Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert (PTS 21), Berlin 1978, p. 200–221. Frauke Dinsen, Homousios. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381). Diss. Kiel 1976, p. 33–41. – Die ältere Literatur in diesen Arbeiten.

² Justin bekämpft eine Auffassung, wonach Gottes δύναμις als eine Funktion pro tempore verstanden wird und je nach Art der Funktion ἄγγελος, δόξα, ἀνῆρ, ἄνθρωπος, λόγος heißt (128,2). Nach dieser Auffassung sei die Kraft unangeschnitten und ungetrennt (ἀχώριστον) vom Vater, wie das Licht der Sonne auf der Erde unangeschnitten und ungetrennt von der Sonne am Himmel ist – wenn sie untergeht, verschwindet auch das Licht. Der Vater läßt, wann er will, seine Kraft hervorspringen (προπηδᾶν ποιεῖ) und zieht sie wieder zu sich zurück, wann er will (πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν) (§ 3). Für Justin dagegen kommt es darauf an, daß Gottes Kraft *bleibt*; sie wird vom prophetischen Wort „Gott“ genannt; sie wird nicht nur wie das Licht der

mischen Bischof des dritten Jahrhunderts zu Markell von Ankyra und seiner Theologie der einen göttlichen Hypostase führte. Die Beziehungen zwischen dem römischen Text und Markell ließen geradezu ein Abhängigkeitsverhältnis vermuten, anders konnte das auffällige Vokabular, das beiden gemeinsam ist, nicht erklärt werden. Berührungen mit Markell finden sich auch in den trinitarischen Äußerungen des alexandrinischen Dionys;³ da dessen Schrift eine Reaktion auf das römische Dokument darstellt, kann dieses Phänomen nicht überraschen.

Bei wiederholter Betrachtung der Texte entstand in mir jedoch der Eindruck, daß es sich hinsichtlich der Abhängigkeit genau umgekehrt zu dem verhalten müsse, was der Augenschein und die gesamte, völlig einhellige Forschungsmeinung vermuten lassen: nicht redet Dionys so, wie später auch Markell, sondern der Text ist in Kenntnis der Schriften Markells verfaßt, ist also nicht ein Produkt des dritten, sondern erst des vierten Jahrhunderts. Entsprechendes gilt für den alexandrinischen Dionys, soweit er von Athanasius, Basilius und Johannes Damascenus zitiert wird.⁴ Dieser Eindruck ergab sich jedoch nicht isoliert, sondern in Kombination mit gleichzeitigen Beobachtungen: der Verfasser beteiligt sich an der Debatte über die Bedeutung von *κτίζειν* in Prov. 8,22; diese Debatte entstand aber als Folge des wörtlichen Verständnisses der Vokabel, auf dem Arius insistierte.⁵ Ferner wird strikt zwischen *γέννησις* und *γένησις* unterschieden, was sich nach allgemeiner Auffassung auch erst in der arianischen Kontroverse klärt (beiläufig schließt die Unterscheidung die Möglichkeit aus, daß Markell selber der Verfasser des Textes ist). Dagegen würde die Polemik gegen *ποίημα* und „geworden“ als Bezeichnung für den Sohn für sich genommen nicht ausreichen, den Text so viel später anzusetzen als üblich,⁶ denn das gerade war der Punkt, an dem die Arianer sich wohl mit Recht auf den historischen Dionys

Sonne „dem Namen nach gezählt, sondern ist der Zahl nach *ἕτερόν τι*“. Auch Justins Logos soll nicht abgeschnitten sein, weil das Teilung der *οὐσία* des Vaters bedeuten würde (§ 4).

³ Ich zitiere die bei Athanasius überlieferten Texte nach der Ausgabe von H. G. Opitz: Athanasius Werke II 1: Die Apologien, Berlin und Leipzig 1935. Zu Dionys von Alexandrien gebe ich dazu die Nummern der Fragmente bei Feltoe und Bienert an (die Nummern sind identisch): *Διονυσίου λείψανα*. The letters and other remains of Dionysius of Alexandria, ed. Ch. L. Feltoe, Cambridge 1904. Feltoes Übersetzungsband von 1918 stand mir nicht zur Verfügung, aber in seiner Edition gibt er zu den einzelnen Abschnitten der Fragmente sehr gute englische Regesten, dazu immer wieder wörtliche Übersetzungen schwieriger Stellen. W. A. Bienert, Dionysius von Alexandrien. Das erhaltene Werk (Bibl. d. griech. Lit. 2), Stuttgart 1972 (nicht mit der oben genannten Monographie von 1978 zu verwechseln!).

⁴ Damit ist ausgenommen Feltoe/Bienert Nr. 1 = Euseb, Praeparatio evangelica VII 18,13 – 19,3 (GCS 43,1 p. 401,1 – 402,6 Mras) über das Problem, ob die Materie etwas Ungewordenes sei. Euseb gibt als Herkunft an „das erste (Buch) gegen Sabellius“.

⁵ Bei Novatian, einem Zeitgenossen der beiden Dionyse, wird Prov. 8,22 nicht zitiert. Anders ist es bei Origenes, s. Appendix A.

⁶ s. Appendix B.

von Alexandrien berufen konnten.⁷ All dies zusammengenommen rechtfertigt eine eingehendere Beschäftigung mit dem „römischen“ Textstück, damit man ein deutlicheres Urteil darüber gewinnen kann.

Der „römische“ Text ist ein in sich geschlossenes Stück. Den Rahmen bildet der Gedanke der *μοναρχία, τὸ σεμνότατον κήρυγμα τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ* (p. 22,2 f.) und *τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας* (p. 23,15 f.).⁸ Der theologische Leitgedanke ist also der Monotheismus, der fordert, daß die göttliche *μονάς* (p. 22,9 und 23,11) nicht in drei Kräfte, Hypostasen oder Gottheiten zerlegt wird (p. 22,3 f.), wohl aber die *τριάς* „bewahrt bleibt“ (p. 23,15 f.). Innerhalb des Rahmens lassen sich drei Teile erkennen: der erste spricht sich gegen drei Hypostasen aus (p. 22,4 ff.), der zweite gegen den Sohn als *ποίημα* (p. 22,16 ff.), der dritte gibt eine Deutung des *κτίζειν* von Prov. 8,22 (p. 22,25 ff.). Die beiden Rahmenstücke sind p. 22,1–4 und 23,10–16; das letzte Stück ist auch eine Art Zusammenfassung.

Wer sind die Adressaten? Der Verfasser sagt, er habe „erfahren, daß es einige gibt von denen, die bei euch die göttliche Lehre (*θεῖον λόγον*) unterrichten und lehren (*κατηχοῦντων καὶ διδασκόντων*), die Anführer dieser Gesinnung sind“, die der des Sabellius entgegengesetzt⁹ ist (p. 22,4–6). Zweimal werden die Adressaten angeredet mit „Wie ihr wißt“ (p. 22,22 und 23,1). Vor allem heißt es zu Beginn des dritten Teils, p. 22,25–27: „Und warum soll ich mit euch noch länger darüber diskutieren, euch geistbegabten Männern,¹⁰ die ihr klar die Unsinnigkeiten erfahrt, die sich daraus ergeben,

⁷ s. das Dionysfragment beim Arianer Athanasius von Anazarbus, lateinisch erhalten, ed. *de Bruyne* ZNW 27 (1928) p. 110, deutsch Bienert p. 75; über diesen Text unten p. 256 ff. – Man vergleiche auch die Mitteilungen über Aussagen des Gregor Thaumaturgus im Dialog mit Gelianus, die Basilius in ep. 210 (ed. *Courtonne* II p. 195) macht; Atarbius von Neocæsarea, ein Anhänger des Markell von Ankyra, hatte von Gregor angeführt: *πατέρα καὶ υἱὸν ἐπινοῖα μὲν εἶναι δύο, ὑποστάσει δὲ ἓν*. Basilius sagt, man lese dort auch *κτίσμα* und *ποίημα*, womit man heutzutage nur den Häretikern, d. h. den Arianern in die Hände arbeite. Zu dem letzten heiklen Punkt deutet Basilius eine christologische Interpretation an, die man nur versteht auf dem Hintergrund der christologischen Rechtfertigung anstößiger Dionysiusausdrücke, wie sie Athanasius in *De sententia Dionysii* vornimmt. Basilius sagt (p. 195,22–25): „Vieles aber, was in Bezug auf die Vereinigung (*συνάφεια*) mit dem Menschen gesagt wurde, beziehen die ungeschult das Geschriebene Hörenden auf die Rede über die Gottheit, welcher Art auch das von diesen (Leuten) Herumgetragene ist“. Das „Herumgetragene“ kann sich nur auf *κτίσμα* und *ποίημα* beziehen, „diese Leute“ müssen die Arianer sein. Athanasius versuchte in *De sent.*, Ausdrücke des Dionys, die antimonarchianisch vom Sohn ausgesagt werden, um ihn vom Vater zu unterscheiden, als solche zu deuten, die sich (nur) auf die menschliche Natur des Sohnes bezogen. Auf dieselbe Weise versucht auch Basilius mit *κτίσμα* und *ποίημα* bei Gregor fertig zu werden.

⁸ *μοναρχία* noch ein drittes Mal: p. 22,13.

⁹ Athanasius sagt in seiner Einleitung zum Zitat, *De decr.* 26,1, daß der römische Bischof, gegen jene schreibend, die die Meinung des Sabellius teilen, seinen Unwillen äußert auch gegen jene, die den Logos Gottes für ein *ποίημα* oder *κτίσμα* halten; und dieses Stück ist es, das Athanasius uns mitteilt. In ihm werden Sabellius und die Identifikationstheologie mit zwei Zeilen ablehnend erwähnt (*Opitz* p. 22,5–7).

¹⁰ p. 22,25 f. *πρὸς ἄνδρας πνευματοφόρους* – sollten Mönche damit gemeint sein? Das würde ins 4. Jahrhundert weisen.

daß man vom Sohn als von einem ποίημα redet?“¹¹ Der Verfasser scheint vorauszusetzen, daß seine Leser gegen die Bezeichnung des Sohnes als Geschöpf ihre Vorbehalte bereits haben, daß er sie aber mit Argumenten gegen den schwer zu widerlegenden Hinweis auf das ἐκτισε von Prov. 8,22 versehen müsse. Vor allem aber fürchtet er die Propaganda für eine (subordinierende) Drei-Hypostasen-Theologie, die für ihn ipso facto Zerschneiden der μονάς und Aufhebung der μοναρχία und drei Götter bedeutet.¹² Interessanterweise setzt er aber (und das unterscheidet ihn wiederum von Markell) den drei Hypostasen nicht die *eine* Hypostase entgegen. Hier deutet sich schon – falls man nicht etwa eine Auslassung durch Athanasius annehmen will – eine gewisse vermittelnde Haltung an, die sich durch weitere Eigentümlichkeiten bestätigen wird.

Im Einzelnen vertritt der Verfasser folgende Meinungen:

p. 22,9–12 „Der göttliche Logos muß nämlich dem Gott des Alls vereint sein, sich in Gott aber aufhalten und wohnen muß auch der heilige Geist. Ferner¹³ muß auch unbedingt die heilige τριάς auf Einen, wie auf Einen Gipfel¹⁴ hin, ich meine den Gott des Alls, den Allherrscher, zusammengefaßt und zusammengebracht werden“.¹⁵

p. 22,14–16 Die Trias wird von der Schrift verkündigt, nicht aber drei Götter.

p. 22,18 f. „Die göttlichen Aussprüche bestätigen durch ihr Zeugnis die ihm“ (sc. dem Sohn) „gemäße und geziemende γέννησις“, nicht aber πλάσις oder ποίησις.

p. 22,21–23 (Der Sohn) „war aber immer, wenn er doch ‚im Vater‘ ist, wie er selber sagt (Joh. 14,11), und wenn Christus Logos und ‚Weisheit‘ und ‚Kraft‘ ist (1. Kor. 1,24). Daß Christus dies (ταῦτα) nämlich ist, sagen die göttlichen Schriften, wie ihr wißt. Dies“ (d.h. Logos, Sophia, Dynamis) „sind δυνάμεις οὐσαι Gottes“.

p. 23,1-5 zu Prov. 8,22: ἐκτισε habe nicht nur eine Bedeutung, an dieser Stelle sei es gesetzt für ἐπέστησε („er setzte ihn über“) τοῖς ὑπ’ αὐτοῦ γεγυόσιν ἔργοις, die wurden aber durch ihn, den Sohn. ἐκτισε habe nicht den

¹¹ Wenn Athanasius keine weiteren Nachrichten gehabt haben sollte, würden diese Angaben genügen, die Empfänger als τινὲς τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἀδελφῶν φρονούντες μὲν ὀρθῶς zu bezeichnen, De sent. 13,1 (p. 55,13). De sent. 5 und 13 schildern den Ablauf des Streits der beiden Dionyse, wie er sich dem Athanasius darstellt. Danach müßte man *drei* theologische Richtungen in der Pentapolis annehmen, wogegen der historische Dionys von Alexandrien in seinem Brief an Xystus von Rom (Euseb h.e. VII 6: ἐκατέρωθεν ist man an ihn herangetreten) nur *zwei* kennt.

¹² Der bei Basilius von Caesarea (De spiritu sancto 29 § 72) überlieferte Satz des Dionys von Alexandrien (Feltoe/Bienert Nr. 11) hält an den drei Hypostasen fest, auch wenn die Gegenseite drei Hypostasen *als solche* schon als „geteilte“ versteht.

¹³ Die Steigerung des Gedankens kommt bei Bienerts Übersetzung (p. 75) von ἦδη καὶ mit „nun . . . allerdings auch“ nicht deutlich genug heraus.

¹⁴ κορυφή, „Gipfel, Spitze“ ist mathematisch „Scheitel“ als Spitze des Winkels.

¹⁵ Auch συγκεφαλαιούσθαι und συνάγεσθαι können mathematisch gebraucht werden: „summieren“, „multiplizieren“.

Sinn von ἐποίησε, denn ποιῆσαι und κτίσαι unterscheiden sich, Beleg: Dtn. 32,6. (Dort stehen die Verben als Synonyme nebeneinander, und gewiß ist keine Differenz zwischen ihnen beabsichtigt!).

p. 23,7–10 (nach Zitation von Ps. 109,3 LXX und Prov. 8,25, Grundstellen für das γεννᾶσθαι, des Sohnes bzw. Logos): „Und vielfach kann man finden, daß vom Sohn in den göttlichen Aussprüchen gesagt wird, er sei gezeugt worden, und nicht, daß er geworden¹⁶ sei“. Damit sind widerlegt jene, die die göttliche und unaussprechliche γέννησις eine ποιήσις nennen.

p. 23,10–15: Die sehr wunderbare und göttliche μονάς darf nicht zerlegt werden in drei Gottheiten, durch ποιήσις dürfen nicht der Würde und der überreichen Größe des Herrn Schranken gesetzt werden, sondern es ist zu glauben an Gott Vater, den Allherrscher und an Jesus Christus seinen Sohn und an den heiligen Geist, es ist aber dem Gott des Alls der Logos zu vereinen, wegen Joh. 10,30 und 14,10.

Im Zusammenhang der Darlegungen fällt auf, daß zwar die Relation von Monas und Trias in der Richtung Trias → Monas gegeben wird (p. 22,10–12), aber eine entsprechende Bestimmung für Monas → Trias fehlt, die Trias wird ohne weitere Erläuterung eingeführt, die Schriftgemäßheit wird erst danach behauptet. Trotzdem ist in einem Text, der von der Monas ausgeht und wieder bei ihr endet, eine solche Aussage eigentlich zu erwarten. Nun zitiert Athanasius in De sent. 17 ein Stückchen aus dem II. Buch von „Widerlegung und Verteidigung“ des alexandrinischen Dionys, das den vermißten Gedanken enthält, Opitz p. 58,24 f.: οὕτω μὲν ἡμεῖς εἰς τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα.¹⁷ Die Monas „weitet sich“ also „aus“ zur Trias, bleibt aber „ungetrennt“, die Trias „wird zusammengefaßt“ zur Monas, bleibt ebenso „unverringert“.

Interessanterweise fehlt im römischen Text das ὁμοούσιος. Man muß daraus schließen, daß es auch in einem eventuellen Kontext des Zitats nicht vorhanden war, sonst hätte Athanasius natürlich nicht darauf verzichtet. De decretis nicaenae synodi ist von Athanasius geschrieben, um dem Vorwurf zu begegnen, daß die nicänischen Ausdrücke ἐκ τῆς οὐσίας (τοῦ πατρὸς) und ὁμοούσιος nicht in der heiligen Schrift zu finden seien; Athanasius schildert zunächst, wieso man sich auf dem Konzil gezwungen sah, die beiden termini in das Synodalbekenntnis einzufügen und was man mit ihnen sagen wollte; dann bietet er eine Abstützung durch die Tradition (c. 25–27): in Nicäa habe man diese Vokabeln nicht selber gebildet und sie nicht sich ausgedacht, son-

¹⁶ Bienert (p. 76) nicht genau genug: „geschaffen“; es kommt hier aber gerade auf die Differenzierung von γεννᾶν und γίγνεσθαι an.

¹⁷ Feltoe/Bienert: am Ende von Nr. 7. – Es ist interessant zu sehen, daß das bei Dionys von Rom vermißte πλατύνειν bei Dionys von Alexandrien auftaucht. Vom Standpunkt des Athanasius aus war das jedenfalls die sichere Stelle, denn die antiphotinianische Formel der Synode von 351 in Sirmium verurteilt in ihrem 6. und 7. Anathematismus πλατύνειν und συστέλλειν in ihrer Anwendung auf die οὐσία Gottes und das Zustandekommen des Sohnes (Hahn³ p. 197). Damit ist Markell gemeint.

dern sie von Vorläufern übernommen. Als Beleg dient ihm ein Florileg aus folgenden Autoren: Theognost, Dionys von Alexandrien, Dionys von Rom und Origenes; von diesen bezeugt¹⁸ nur Dionys von Alexandrien das homoousius, und das auf eigenartig indirekte Weise, ohne nämlich das Wort für sich selbst zu übernehmen. Mit dem Zitat des alexandrinischen Dionys rührte Athanasius einen Ameisenhaufen auf, was die Schrift *De sententia Dionysii* nötig machte.

Die Theologumena, die Dionys von Rom ablehnt, sind zum größeren Teil schon zur Sprache gekommen. Es sind noch zu nennen:

p. 22,12 f.: Drei Hypostasen will er als drei ἀρχαί verstehen, was natürlich unannehmbar ist; Zerschneidung der μοναρχία in drei Prinzipien ist die teuflische Lehre des Marcion.

p. 22,16 f.: Der Herr ist nicht „geworden“ wie eins der ὄντως γενομένα.

p. 22,19 f.: Die größte Blasphemie ist es zu sagen, der Herr sei irgendwie χειροποιητόν (was der wörtlich verstandenen πλάσις entsprechen würde, s. o. zu p. 22,18 f.).

p. 22,20 f.: Wenn der Sohn wurde, ἦν ὅτε οὐκ ἦν.

p. 22,23 f.: Wenn der Sohn wurde, gab es eine Zeit, wo die δυνάμεις οὔσαι nicht waren, wo Gott ohne sie war.

p. 23,6 f.: ποιῖμα für den Sohn ist unvereinbar mit Kol. 1,15 etc.

Euseb von Cäsarea hat uns in seinen beiden antimarkellischen Werken 128 Fragmente der Schrift Markells gegen Asterius aufbewahrt. In ihnen findet man jene bereits erwähnten Parallelen zum Text des römischen Dionys, die vor allem die Relation von Monas und Trias betreffen. μονάς kommt neun-

¹⁸ Was kann also Euseb von Cäsarea meinen, wenn er im Brief aus Nicäa an seine Gemeinde unter den Rechtfertigungen für seine Hinnahme des Nicänums auch diese vorbringt, er hätte dem ὁμοούσιος in der von ihm beschriebenen Interpretation zustimmen können, ἐπεὶ καὶ τῶν παλαιῶν τινὰς λογίους καὶ ἐπιφανεῖς ἐπισκόπους καὶ συγγραφεῖς ἔγνωμεν ἐπὶ τῆς τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ θεολογίας τῇ τοῦ ὁμοουσιῶν συγχορησθέντων ὀνόματι (Urkunde Nr. 22,13, p. 46,4–6) = „da wir einige gelehrte und berühmte Bischöfe und Schriftsteller der Alten kennengelernt haben, die in der theologia über Vater und Sohn die Vokabel ὁμοούσιος angewendet haben“? Wenn nicht ausdrücklich gesagt würde „in der Lehre von der Beziehung von Vater und Sohn“, wäre das Problem leichter zu lösen; man könnte vermuten, daß Euseb das bloße Auftauchen der Vokabel (in Referaten über Gnostiker) im Auge hätte. Nicht zufällig sagt er ἔγνωμεν „wir haben kennengelernt“ und nicht ἔγνώκαμεν „wir kennen“. Aber von wem kennengelernt? Hat jemand auf der Synode solche Stellen beigebracht oder fabriziert? Warum ist dann ein solches eventuelles Arsenal nicht später wieder zutagegetreten? – Die Stelle aus dem Brief Eusebs wird unter Berücksichtigung der Verbform diskutiert bei Dinsen p. 276 n. 6 zu p. 85, dort aber gleich in der Interpretation, die Athanasius ihr in der ep. ad Afros gibt (dazu s. u. p. 264 f.): „Athanasius zufolge meint Euseb (u. a.) die beiden Dionyse“. „Die Aussage des Euseb läßt jedenfalls vermuten, daß in Nicäa an den Streit der Dionyse erinnert wurde“. Sonst sei vielleicht noch an Tertullian gedacht worden. – Das Anliegen Eusebs ist deutlich: er möchte auch hier sich auf Tradition berufen. Diese (angebliche) Tradition war ihm bisher unbekannt – das geht mit Sicherheit aus seiner Bemerkung hervor. Das ist für den besten Kenner der zu seiner Zeit vorhandenen christlichen Literatur so verwunderlich, daß damit alles ins Ziellicht gerät.

mal vor, in sechs Fragmenten: Nr. 66. 67. 71. 76. 77. 78.¹⁹ Dreimal wird in ihnen die μονάς als ἀδιαίρετος qualifiziert: Nr. 67. 71. 77; dreimal wird vom πλατύνειν der Monas zur Trias gesprochen: Nr. 67 (zweimal). 71. Es genügt hier, die Stelle zu zitieren, wo all dies zusammentrifft: Nr. 67 (p. 198,2): πῶς γὰρ, εἰ μὴ ἡ μονὰς ἀδιαίρετος οὔσα εἰς τριάδα πλατύνοιτο . . . ; Fast vollständig muß das kurze Fragment Nr. 66 angeführt werden (p. 197,23–25): ἀδύνατον γὰρ τρεῖς ὑποστάσεις οὔσας ἐνοῦσθαι μονάδι, εἰ μὴ πρότερον ἡ τριάς τὴν ἀρχὴν ἀπὸ μονάδος ἔχοι. ἐκεῖνα γὰρ ἀνακεφαλαιοῦσθαι ἔφησεν μονάδι ὁ ἱερός Παῦλος . . .

συγκεφαλαιοῦσθαι bei Dionys von Rom p. 22,11 und bei Dionys von Alexandrien p. 58,25 nimmt ohne Zweifel das deuteropaulinische ἀνακεφαλαιοῦσθαι bei Markell auf. Merkwürdig ist bei Markell der Ausdruck ὑποστάσεις οὔσαι. Hansens Anhang in der zweiten Auflage von Klostermanns Ausgabe sagt dazu (p. 261) unter Berufung auf Scheidweiler: „οὔσας potential: ‚wenn es sie geben sollte‘, genauer: ‚wenn man sie so nennen soll‘. Markellos verwendet die Ausdrucksweise seiner Gegner“ (indem er nämlich von „drei Hypostasen“ spricht). Ich vermute nun, daß beim römischen Dionys p. 22,23 der ebenso merkwürdige Ausdruck δυνάμεις οὔσαι der markellischen Formulierung nachgebildet ist, nur kann das hier weder potential noch ironisch gemeint sein. δυνάμεις οὔσαι muß sich auch unterscheiden von den τρεῖς δυνάμεις τινές vom Anfang des römischen Textes (p. 22,3), in die man die μοναρχία so wenig wie in zerteilte Hypostasen zerschneiden darf. Feltoe sagt zur Stelle (p. 177 zu Zeile 3): „The use of the word δύναιμις in this connexion is an unusual one, and D. of R. himself seems to be conscious of this and to apologize for it by adding τινάς“. Zu δυνάμεις οὔσαι sagt er (p. 180 zu Zeile 3): „Here used in a different and more ordinary sense than above p. 177“. Bienert übersetzt die erste Stelle (p. 75): „irgendwelche drei Kräfte“, die zweite (p. 76): „wesenhafte Kräfte“. Der Kontext scheint „seiende Kräfte“ als Gegensatz zu „gewordenen“ zu erfordern, p. 22,20–25: „Wenn der Sohn *wurde*, gab es (eine Zeit), da er nicht war; er *war* aber immer, wenn er doch ‚im Vater‘ ist, wie er selber sagt, und wenn Christus *Logos und Weisheit und Kraft* ist. Daß Christus dies ist“ (sc. diese Kräfte), „sagen die göttlichen Schriften, wie ihr wißt; dies aber sind *seiende* Kräfte Gottes. Wenn nun der Sohn *wurde*, gab es (eine Zeit), da dies“ (diese Kräfte) „*nicht* war, es gab also einen Zeitpunkt, da Gott ohne dies war. Das ist (jedoch) so absurd wie möglich“. So wie Gott immer ist und war, so *sind* und *waren* auch immer Logos, Sophia, Kraft, ist die Meinung im Zusammenhang. Man kann wahrscheinlich auch an die οὐσιώδεις ποιότητες, die „wesentlichen Qualitäten“ des Porphyrius denken, weil damit die untrennbare

¹⁹ GCS Eusebius Werke IV ed.² Klostermann/Hansen, Berlin 1972. — μονάς wird auch von Arius gebraucht (*Opitz*, Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites, Berlin 1934; Urkunde Nr. 6,4, p. 13,12): für den Vater.

Zugehörigkeit der „Kräfte“ zur οὐσία Gottes ausgedrückt werden könnte;²⁰ von daher behielt Bienerts Übersetzung ihr Recht.²¹

Zu p. 22, 12 f., wo Marcion als Vertreter der unhaltbaren drei ἀρχαί verworfen wird, verweist Opitz im Apparat auf Harnack, Marcion 2. Aufl. p. 99 n. 1; Bienert folgt ihm darin (n. 210, p. 119). Aber die bessere Stellenangabe bei Harnack ist p. 321⁺ f., wo Euseb h.e. V 13 zitiert wird,²² so auch Feltoe p. 178 zu Zeile 10. Auch hier läßt sich eine Beziehung zu Markell herstellen: im Fragm. Nr. 85 vergleicht er Euseb mit Valentinus und Hermes, den (Arius-Freund) Narcissus mit Marcion und Plato; was Markell damit meint, erfährt man aus Fragm. Nr. 81: Euseb von Palästina lehrt *zwei* οὐσαί, Narcissus *drei*. Vorausgesetzt ist die Gleichung: drei οὐσαί = drei ἀρχαί.²³

In Verbindung mit den übrigen Markellverweisen gewinnt an Gewicht die sehr gängig wirkende Kürzestfassung der regula fidei im römischen Text p. 23, 12 f.: ἀλλὰ πεπιστευκέναι εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. In dem von M. Tetz²⁴ dem Markell zugewiesenen ps. athanasianischen Brief an Liberius heißt es § 11 ebenfalls: πίστις ἡμῶν ἐστὶν εἰς ἓνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, καὶ εἰς τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.²⁵

Opitz fand zu Dionys von Alexandrien (Athan., De sent. 17, 1 p. 58, 21 f. und App.): ἐν τε ταῖς χερσὶν αὐτῶν (sc. des Vaters und des Sohnes) ἐστὶ τὸ πνεῦμα μήτε τοῦ πέμποντος μήτε τοῦ φέροντος δυνάμενον στέρεσθαι, eine

²⁰ cf. die Hinweise in der kommentierenden Monographie zur antimanichäischen Schrift des Alexander von Lykopolis von P. W. van der Horst/ J. Mansfeld, An Alexandrian Platonist against dualism, Leiden 1974, p. 36: Porphyrius schränkt gegenüber den Mittelplatonikern den Gebrauch von „Attribut“ (συμβεβηκός) ein, indem er es definiert als etwas, „was kommt und geht, ohne den Untergang des ὑποκειμένου“ (Isagoge p. 12, 25 Busse). Porphyrius spricht von der „substantiellen“ oder besser „wesentlichen Qualität“ als mit der Substanz vereinigt (ibid. p. 95, 12 ff. οὐσιώδεις ποιότητες). – οὐσαί verstanden als οὐσιώδεις würde den Gegensatz zu τινες p. 22, 3 deutlicher werden lassen.

²¹ cf. die Verwendung von 1. Kor. 1, 24 bei Dionys von Alexandrien (Athanasius, De decr. 15, 1, p. 57, 1 f.) Feltoe/Bienert Nr. 3: „Christus ist immer, Logos und Sophia und Dynamis seiend . . .“.

²² Der Marcionit Prepon als Vertreter von drei Prinzipien: Hippolyt, Refutatio VII 31, s. dazu L. Abramowski, Drei christologische Untersuchungen (BZNW 45), Berlin 1981, p. 59–61.

²³ Athanasius selber schreibt Marcion *zwei* Prinzipien zu, De syn. 52, 1, p. 275, 27, und stellt ihn neben Valentinus; Opitz im Apparat dazu verweist daher nicht ganz zutreffend auf die Stelle bei Dionys von Rom.

²⁴ M. Tetz, Zur Theologie des Markell von Ankyra III. Die pseudoathanasianische Epistula ad Liberium, ein Markellisches Bekenntnis. ZKG 83 (1972) p. 145–194. Diese ep. ad Liberium ist identisch mit Ps. Athanasius, Contra theopaschitas; unter diesem Titel in Hansens Nachtrag GCS Euseb IV p. 253 Nr. 3.

²⁵ Tetz p. 152. Die ersten beiden Kola aber auch bei Euseb, mit der Differenz, daß der „Sohn“ als „Eingeborener“ prädiert wird (De eccles. theologia I 8, p. 66, 14 ff. und II 6, p. 103, 15 f. Klostermann/Hansen).

Parallele in der ps.athanasianischen *Expositio fidei* 4 (PG 25,208 A), die seiner Zeit noch dem Eustathius von Antiochien zugeschrieben wurde. Der Text lautet: τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα ἐκπόρευμα ὄν τοῦ πατρὸς αἰεὶ ἔστιν ἐν ταῖς χερσὶ τοῦ πέμποντος πατρὸς καὶ τοῦ φέροντος υἱοῦ. Scheidweiler hat 1954 die *Expositio fidei* dem Markell zugewiesen, s. Hansens „Nachträge“ p. 253 Nr. 4, dort auch Angaben über Nordbergs Edition.

Trotz all dieser bewußten Übernahmen markellischer Gedanken und Vokabeln kann der Text des römischen Dionys nicht ein Produkt Markells selber sein.²⁶ Dem widerspricht vor allem die Deutung des κτίζειν von Prov. 8,22: Markell bezieht es wie das γεννᾶν von Prov. 8,25 auf die Inkarnation als neue Schöpfung und menschliche Geburt; der Sohnestitel ist erst von da an zu datieren. Gibt es eine Möglichkeit, unsern „Dionys von Rom“ irgendwie theologisch und zeitlich einzuordnen? Verblüffenderweise kommt man mit Hilfe des Schriftstellers weiter, der unmittelbar und ausführlich polemisch auf Markell eingegangen ist: Euseb von Cäsarea.

Zunächst gibt es einige Kontakte im monotheistischen Vokabular. In unserm Text erscheint μοναρχία genau wie die markellische Monas²⁷ dreimal und immer in größerer oder geringerer Nähe zu Monas: p. 22,3.13; 23,16. In den Markell-Fragmenten scheint μοναρχία nicht vorzukommen, wohl aber bei Euseb²⁸ in den antimarkellischen Schriften, wenn auch sehr selten: μοναρχία p. 104,6; μοναρχικός p. 70,2; 104,4. Auf die betonte μοναρχία muß sich das bei Johannes von Damaskus überlieferte Fragment aus Dionys von Alexandrien über πολυαρχία als „Anarchie und Aufstand“ beziehen.²⁹ Auffällig für den nicht großen Umfang des römischen Stücks ist, daß wiederum dreimal das Prädikat θεὸς τῶν ὄλων benutzt wird (p. 22,9.11; 23,13). Bei Markell hat man ὁ τῶν ὄλων δεσπότης θεός (p. 195,25 f.); Euseb sagt gerne und häufig „Gott des Alls“: p. 65,18; 68,1; 70,17 f.; 83,9.13; 99,22; 151,18; 157,22 (+δεσπότης). Es liegt also eine bewußte Kombination charakteristischer Ausdrucksweisen vor; die quantitativen Verhältnisse sind ebenfalls bewußt herbeigeführt (vgl. μοναρχία bei Euseb und hier), es soll Gleichrangigkeit gelten. – Zweimal wird gesagt, es sei notwendig, ἠνώσθαι τῷ θεῷ τῶν ὄλων τὸν (θεῖον) λόγον, p. 22,9; 23,13 f. Bei Euseb ist das die tadelnde Beschreibung des markellischen Anliegens, hier wird positiver Gebrauch von der Wendung gemacht.

²⁶ Man sehe, was oben schon als nicht-markellisch bezeichnet wurde.

²⁷ Man darf sich nicht durch das Vorkommen von μονάς und πλατύνω auch im Register zu Eusebs eigenen Texten in der Klostermannschen Ausgabe verwirren lassen; wenn man nachschlägt, stellt man fest, daß Euseb an solchen Stellen sich polemisch auf Markells Aussagen bezieht.

²⁸ In der *Formula makrostichos*, dem Bekenntnis einer antiochenischen Synode von 344 (Athanasius, *De syn.* 26, Hahn³ § 159), findet man μοναρχία zweimal, in den Artikeln VI und IX. Neben den antimarkellischen Schriften Eusebs ist dies Bekenntnis eins der nicht zahlreichen ausführlichen Zeugnisse für die Theologie der Gruppierung, deren Führer bis zu seinem Tod Euseb von Nikomedien war. Die Beziehungen zur Theologie Eusebs von Cäsarea sind mit den Händen zu greifen.

²⁹ Feltoe/Bienert Nr. 2.

Euseb befaßt sich mit Markells Auslegung von Prov. 8,22 in *De ecclesiastica theologia* III 2. Er lehnt (p. 140,7 ff.) ab, daß es sich um ein Geschaffenwerden Christi³⁰ aus dem Nichtseienden handeln könne, wie „manche nicht richtig angenommen haben“; vielmehr sei er ὑφ'εστώς, ζῶν, προῶν, dem Bestand des ganzen Kosmos προυπάρχων, verordnet (κατατεταγμένος) alles zu beherrschen vom Herrn, seinem Vater; ἔκτισεν wird an dieser Stelle für κατέταξεν oder κατέστησεν gesagt (vgl. ἐπέστησεν beim römischen Dionys). Dann bringt Euseb drei Bibelstellen mit κτίζειν (I. Petr. 2,13 f.; Amos 4,12 f.; Ps. 101,19), wo das Verb auch nicht Werden aus dem Nichtexistieren bedeute (p. 140,22). Unter den weiteren Belegen ist wieder einer, wo κτίζων für καταπέμπων und κατατάσσων gesagt wird (p. 141,4). Man solle sich also nicht wundern, wenn auch in Prov. 8,22 ἔκτισε μεταφορικῶς für κατέστησεν oder κατέταξεν εἰς τὸ ἄρχειν³¹ gesagt wird.³² Wenn es bei Dionys von Rom heißt (p. 23,1 f.): „Wie ihr wißt, hat ἔκτισεν nicht nur eine Bedeutung; ἔκτισε γὰρ ἐνταῦθα ἀκουστέον ἀντὶ τοῦ ἐπέστησε τοῖς ὑπ' αὐτοῦ γεγονόσιν ἔργοις“, dann ist das nichts anderes als die Zusammenfassung der eusebianischen Argumentation, denn ἐπέστησεν entspricht κατέστησεν εἰς τὸ ἄρχειν.³³ Der Verfasser unterscheidet sich also, wie Euseb, in seiner Deutung des κτίζειν sowohl von Markell wie von Arius.

In den Zitaten des Dionys von Alexandrien, die Athanasius *De sent.* 20 und 21 anführt,³⁴ verteidigt sich der Verfasser für seinen Gebrauch von ποιητής für den Vater auch in Bezug auf den Sohn. Als Entschuldigung bringt er, er habe das ἐξ ἐπιδορομῆς,³⁵ „beiläufig“ gesagt (p. 62,9), man könne aber einen solchen Sprachgebrauch rechtfertigen durch die weiter gefaßte³⁶ Bedeutung von ποιητής, wie sie sich in der griechischen (heidnischen) und biblischen Literatur finde; dafür werden einige Beispiele gegeben. D.h., ποιητής soll hier auf die gleiche Weise theologisch tragbar gemacht werden, wie im Text des römischen Dionys das biblische κτίζειν erträglich gemacht werden sollte. – Nebenbei fällt als Erkenntnis über die arianische Dionysver-

³⁰ Der Text sei ἐκ προσώπου Χριστοῦ gesagt.

³¹ ἄρχειν „herrschen“ gewinnt Euseb aus ἀρχήν des Verses 22, s. p. 141,26–30.

³² Euseb fährt mit Erwägungen darüber fort, daß κτίζω durch eine bessere Übersetzung des zugrundeliegenden hebräischen Verbs ersetzt werden könne, nämlich durch κτάομαι. Damit versucht er einen weiteren Ausweg aus den Schwierigkeiten, die ἔκτισε dogmatisch bereitete.

³³ Opitz, App. zu *De decr.* p. 23,1, hat die Parallele zu Euseb bemerkt; er zitiert Euseb p. 141,14.26, zieht aber keine literarkritischen Folgerungen, sondern sagt: „also das Argument des Dionys von Rom traf die Gegner des Athanasius nicht“.

³⁴ Feltoe/Bienert Nr. 8 und 9.

³⁵ Der gleiche Ausdruck im Zitat *De sent.* 18, p. 59,4 (Feltoe/Bienert Nr. 4).

³⁶ Zu χειροτεχνής im Zitat *De sent.* 20, p. 61,24 (Feltoe/Bienert Nr. 8) cf. Euseb p. 103,30–33 (und p. 71,2 f.): Gott schafft nicht mit Händen. Es handelt sich natürlich um einen topos, cf. auch den echten Dionys v. A. bei Euseb, *Praep. evang.* VII 19 (Feltoe/Bienert Nr. 1). Umso wichtiger werden stilistische Eigentümlichkeiten: Dionys (Euseb l.c. § 6 Ende) bildet das Wort χειροζμητεῖν, Feltoe p. 184 zu Zeile 10: „apparently a word coined by D. from the adj. χειρόζμητος ('handwrought')“.

wertung ab, daß man Aussagen des Dionys von Alexandrien vorlegen konnte, die eben vom Vater als dem ποιητής auch des Sohnes sprachen. Das nimmt sich neben dem Dionyszitat bei Athanasius von Anazarbus nicht unwahrscheinlich aus.

Opitz hat zu dem kleinen Zitat aus dem alexandrinischen Dionys am Ende von De sent. 18 (p. 60,9 f.) angemerkt: „ζωή ἐκ ζωῆς begegnet nur noch in Eusebs Symbol“. ³⁷ Es begegnet aber noch einmal beim antimarkellischen Euseb zehn Jahre später, De eccl. theologia I 8, in einer binitarischen regula fidei (p. 66,20 f.).

Es scheint mir auch kein Zufall zu sein, daß der Titel der Schrift des Dionys von Alexandrien, ἔλεγχος καὶ ἀπολογία, auch der einer Schrift Eusebs ist, die nicht mehr erhalten ist und sich mit heidnischen Einwänden auseinandersetzte. ³⁸

Ein für den Dionyskomplex charakteristisches Nebeneinander von markellischen und eusebianischen Anklängen findet man in den beiden Zitaten aus Dionys von Alexandrien in De sent. 17. ³⁹ Die Markellberührungen dort (der Geist „in den Händen“ von Vater und Sohn, das Ausdehnen der Monas zur Trias und das Zusammenfassen der Trias zur Monas) sind oben schon erwähnt worden. Unmittelbar davor wird von der συνάφεια ⁴⁰ und κοινωνία ⁴¹ des Vaters und des Sohnes gesprochen. Beim antimarkellischen Euseb werden die Nomina im allgemeinen für unsere Gemeinschaft mit Gott gebraucht, doch ist einmal (p. 181,11) von der θεϊκῆ κοινωνία die Rede, das muß nach dem Zusammenhang die von Vater und Sohn sein. Das Verb συνάπτω jedoch wird von Euseb häufiger trinitarisch gebraucht, er verwendet es im Sinn von ἐνώω vorwurfsvoll gegen Markell. ⁴² Bei dieser Gelegenheit ist daran zu erinnern, daß der römische Dionys zweimal sagt, der Logos müsse „mit dem Gott des Alls vereint werden (ἡνωσθαι)“ (p. 22,9; 23,13 f.). ⁴³ Eusebs kritische Darstellung der Auffassung Markells wird also *positiv* übernommen, darin äußert sich die vermittelnde Grundeinstellung, der wir die Dionystexte verdanken.

In De sent. 23 hat Athanasius zwei Zitate aus dem ersten und dem vierten Buch von „Angriff und Verteidigung“ zusammengestellt, ⁴⁴ die beide vom Verhältnis von νοῦς und λόγος im Menschen handeln, als Vergleich für das Verhältnis von Vater und Sohn. Das tertium quid ist die untrennbare Einheit beider bei deutlicher Unterscheidung und das Hervorgehen des Wortes aus

³⁷ Die Stellenangabe selbst auch bei Feltoe (zu Nr. 12), aber ohne Hinweis auf die Einzigartigkeit.

³⁸ Eine literarische Gattung „Widerlegung *und* Verteidigung“ gibt es anscheinend nicht, im Gegensatz zu den bekannten Gattungen „Widerlegung“, „Verteidigung“.

³⁹ Feltoe/Bienert Nr. 7.

⁴⁰ cf. Formula makrostichos Art. IX und Abramowski, Drei christol. Untersuch. p. 86 n. 84.

⁴¹ cf. die entsprechende Wortgruppe bei Novatian, s. Abramowski l.c. p. 95–98.

⁴² Abramowski, l.c. p. 71 n. 33.

⁴³ s.o. p. 248.

⁴⁴ Feltoe/Bienert Nr. 5 und 13.

dem Nous. Die trinitarische Anwendung erfolgt in beiden Fällen im letzten Satz, eingeleitet mit „so“; aber am Ende des zweiten Zitats wird der Vater selbst zum Nous, p. 64,1 f.: „So der Vater, der größte und universale Nous, . . .“. Die Übersetzung der zweiten Hälfte des Satzes: . . . πρῶτον τὸν υἱὸν λόγον ἐξηγητά (καὶ) ἄγγελον ἑαυτοῦ ἔχει,⁴⁵ macht seit langem Schwierigkeiten, die Einfügung des καὶ durch Montfaucon (s. Opitz App.), von Feltoe und Opitz beibehalten, ist wohl schon Ausdruck dafür. Feltoe nimmt πρῶτον als Adjektiv zu „Dolmetscher“ und „Bote“ (das ist vermutlich auch Montfaucons innerer Grund für das zwischen beiden eingefügte καὶ) und betrachtet υἱὸς λόγος als *einen* Ausdruck wie θεὸς λόγος. Bienert dagegen zieht πρῶτον zu υἱόν und übersetzt: „Ebenso hat der Vater, der der höchste und universale Verstand ist, als ersten Sohn das Wort, das sein Dolmetscher und Bote ist.“ Aber πρῶτον ist Adverb, und man muß übersetzen: „So hat der Vater, der größte und universale Nous, den Sohn zuerst als seinen Logos, Dolmetscher, Boten“; Montfaucons καὶ ist überflüssig. Das ist eine dieser Kombinationen von Markellianischem und Eusebianischem: für Markell ist der Logos zuerst wirklich nur Wort und erst von der Inkarnation ab Sohn; für Euseb ist der Logos ebenfalls präexistent, aber immer auch *Sohn*. Die Passagen über den Nous und den Logos bei Dionys von Alexandrien haben die Aufmerksamkeit der Gelehrten längst auf sich gezogen, man sehe den Apparat bei Opitz mit seinen Stellenangaben,⁴⁶ die Lorenz⁴⁷ noch um solche aus Clemens von Alexandrien vermehrt. Die richtige Parallele ist aber wieder beim antimarkellischen Euseb zu finden, De eccl. theol. II 17,⁴⁸ und zwar entwickelt Euseb seine Aussagen gegen Markell. p. 120,33 ff.: Markell vergleicht den Logos Gottes mit dem des Menschen, Euseb will von diesem Vergleich besseren Gebrauch machen und sagen, daß der Vater des Logos bei uns der νοῦς ist, ἕτερον⁴⁹ ὄντα παρὰ τὸν λόγον. Euseb bleibt strikt beim Vergleich, nennt also Gott den Vater nicht selber Nous, andererseits beschreibt er den menschlichen Nous in solchen Vokabeln, daß man vergißt, sich in einem Vergleich zu befinden, p. 121,7 f.: τὸν δ' ἀφανῆ καὶ ἀόρατον νοῦν, τὸν δὲ τοῦ λόγου πατέρα, οὐδεὶς πώποτε εἶδεν (cf. Joh. 1,18: θεὸς οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε). Ein solcher Satz für sich genommen, konnte vom Verfasser des alexandrinischen Dionystextes leicht zu einer Aussage über Gott den Vater gemacht werden.

Wenn die hier behandelten Texte der beiden Dionyse der Auseinandersetzung und dem Ausgleich zwischen den Theologien Markells und Eusebs (und damit der Origenisten) dienen, dann müssen die Zitate bei Athanasius,

⁴⁵ Opitz hat ein Komma vor ἔχει; es entfällt wegen der im Folgenden gegebene Erklärung.

⁴⁶ Opitz beschränkt sich auf die kirchlichen Schriftsteller.

⁴⁷ Lorenz, Arius judaizans p. 96 f.

⁴⁸ Abramowski l.c. p. 23 n. 20 und den dort genannten Aufsatz von *Ricken*.

⁴⁹ Damit fällt das entscheidende Stichwort jener Theologie, die den Sohn vom Vater unterscheidet als ἕτερος τοῦ πατρός.

De sent. 15,⁵⁰ nicht nur, wie die Einleitung des Athanasius sie versteht, eine Verteidigung gegen die Beschlagnahme des alexandrinischen Dionys durch die Freunde des Arius darstellen, sondern buchstäblich „Angriff und Verteidigung“ in einer anderen Richtung, nämlich in Richtung auf Markell. Das Insistieren auf der ewigen Vaterschaft Gottes, der ewigen Sohnschaft Christi⁵¹ ist Angriff auf das markellische Theologumenon vom Beginn der Sohnschaft erst mit der Inkarnation; der Sohn aufgefaßt als ewiger Abglanz des ewigen Lichtes⁵² ist Verteidigung gegen den scharfen markellischen Angriff auf die origenistische Abbildtheologie. — Aber natürlich konnten solche Aussagen auch für die antiarianische Polemik verwendet werden. Im übrigen klingen die Ausdrücke für die Mitewigkeit des Sohnes und sein Mitsein mit dem Vater eher nach Alexander von Alexandrien⁵³ als nach Markell⁵⁴ oder Euseb,⁵⁵ so daß man den Verfasser etwas rechts von Euseb ansiedeln könnte; sein theologischer (und kirchenpolitischer!) Ausgleichsversuch läßt das ohnehin vermuten.

Freilich ist unser Urteil über das ganze Unternehmen mit dem starken Unsicherheitsfaktor der Auswahl durch Athanasius belastet. Athanasius sagt selber, daß er viel fortgelassen hat; er charakterisiert das Ausgelassene formal und literarisch, De sent. 14,5: „Das meiste seiner Worte, was er prüfend vergleicht oder schlußfolgernd zuspitzt oder fragend widerlegt oder (wo er) die

⁵⁰ Feltoe/Bienert Nr. 3 und 6.

⁵¹ Bei Bienert p. 78 ist das zweite Kolon von Athanasius p. 57,1–3 nicht richtig übersetzt. Der kleine Abschnitt muß lauten: „daß Christus immer ist, da er Logos und Sophia und Dynamis ist, denn nicht war Gott (zuerst) ohne diese (τούτων ἄγονος ὢν) und hätte dann Nachkommen erzeugt (ἐπαυδοποιήσατο); aber daß der Sohn nicht aus sich, sondern aus dem Vater das Sein hat“. Bei Feltoe p. 186 zu Zeile 4, zweiter Abschnitt, wird ἄγονος trefflich umschrieben: „in a state in which He had not produced“; meine Übersetzung „ohne“ läßt sich lexikographisch rechtfertigen, s. Menge-Güthling.

⁵² p. 57,11 πρόκειται, gesagt vom Abglanz in Beziehung zu Gott, Bienert p. 79: „vorangestellt“, Feltoe p. 187 zu Zeile 8: „is set before“, daher wohl besser „steht vor ihm“ oder „springt hervor“ oder „liegt vor ihm ausgebreitet“, in Parallele zum folgenden προφαινόμενον „scheint vor ihm her“.

⁵³ p. 57,11 ἀειγνές muß, obwohl keine Hs. es bezeugt, ἀειγεννές gelesen werden. — Im Bericht des Arius über die ihm anstößigen Aussagen Alexanders in Urkunde Nr. 1 muß p. 2,1 f. für συνυπάρχει ὁ υἱὸς ἀγεννήτως τῷ θεῷ, ἀειγεννής, ἀγεννητογενής gelesen werden, jedenfalls als Meinung Alexanders: συνυπάρχει ὁ υἱὸς ἀγεννήτως τῷ θεῷ, ἀειγεννής, ἀγεννητογενής. Cf. die zweite lateinische Fassung im Apparat bei Opitz, gefunden von D. de Bruyne im Ms. 54 der Kölner Dombibliothek (daher Opitz „Col.“ am Rand) und veröffentlicht in Revue bénédictine 26 (1909) p. 93–95. In dieser Übersetzung heißt es: cum deo est infacturiliter filius, semper natus est infacturiliter. Das letzte „infacturiliter“ hat entweder statt des sehr schwierigen ἀγεννητογενής nur ἀγεννήτως vor sich gehabt, oder sich den Text erleichtert. Eine andere Frage ist, wie Arius seinen Bischof verstanden hat und ob er schon absichtlich falsch geschrieben hat. Aus der Reaktion seiner Freunde kann man sehen, daß sie in Alexanders Lehre zwei Prinzipien wiederfanden, wozu ihnen wohl auch schon das συνυπάρχειν genügt hätte.

⁵⁴ Euseb referiert kritisch Markells Auffassung des Verhältnisses des Logos zum Vater p. 31,30: συμφυᾶ τῷ θεῷ, αἰδιῶς αὐτῷ συνόντα καὶ ἡνωμένον. συνόντα und ἡνωμένον sind Ausdrücke Eusebs für den Sachverhalt.

⁵⁵ Zu Athanasius p. 57,11 ἄναρχον cf. Euseb p. 63,23 f.: der Sohn hat nicht eine ἀναρχον καὶ ἀγεννητον θεότητα; p. 133,12 οὐ γὰρ δύο ἀγεννητα οὐδὲ δύο ἀναρχα.

Dawiderredenden anklagt, übergehe ich wegen der Länge der Rede und setze nur her, was notwendig ist bezüglich der Anklage.“ Es handelte sich also um eine Schrift vom Charakter einer argumentierenden Untersuchung, natürlich nicht neutraler Art, so wie es die antimarkellischen Schriften des Euseb auch nicht sind, um von Athanasius zu schweigen. Daß das Dionyswerk nicht ganz kurz gewesen sein kann, geht schon aus seiner Vierteiligkeit hervor.⁵⁶ Von den vier kurzen Fragmenten, die auf anderem Wege als durch Athanasius überliefert sind, gibt nur das erste der beiden bei Basilius, *De spiritu sancto* 29 (72),⁵⁷ einen ergänzenden Hinweis nach der inhaltlichen Seite: der alexandrinische Dionys hält gegen die Polemik seines römischen Namensvetters an den drei Hypostasen fest – in den Auszügen bei Athanasius sind entsprechende Aussagen nicht erhalten.

Für die Entstehung einer Schrift, die unter dem Namen der beiden Diony-

⁵⁶ „Anklage und Verteidigung“ des „Dionys von Alexandrien“ hat deswegen vier *logoi*, weil man aus Euseb h.e. VII 26,1 wußte, daß Dionys von Alexandrien in Sachen des Sabellianismus vier Schriften (τέσσαρα συγγράμματα) verfaßt hatte, die er seinem römischen Namensvetter widmete (προσφώνει). Vor den „vier Schriften“ werden im gleichen Paragraphen von Euseb drei Briefe aufgezählt, die zu diesem Thema an die Pentapolis gingen:

an Ammon von Berenike,

an Telesphoros,

an Euphranor und wiederum Ammon und Euporos.

Begonnen hatten die Schwierigkeiten schon während der Amtszeit des römischen Bischofs Xystus, dem Dionys v. A. über die Streitfrage berichtet und darüber, was er in der Sache unternommen hat; er hat klärende Briefe belehrenden Inhalts geschickt, deren Abschriften er dem Xystus beilegt (h.e. VII 6). Sind das die Briefe, die VII 26,1 aufgezählt werden? – Aus der ersten Schrift *πρὸς Σαβέλλιον* hat Euseb in *Praep. ev.* VII 19 ein Stück ausgezogen, unter dem Lemma „Daß die Materie nicht ungeworden ist“. Dieser Text wird im allgemeinen als Zitat aus „Angriff und Verteidigung“ betrachtet (Feltoe/Bienert Nr. 1), was sich aber jetzt nicht halten läßt. Man kann nach dem Inhalt vermuten, daß Dionys das trinitarische Problem unter den Stichwörtern „ungeworden – geworden“ verhandelte (cf. auch das Zitat bei Athanasius von Anazarbus, das unten besprochen wird). Wenn Dionys sagt, die οὐσία Gottes sei „gewissermaßen“ ἡ ἀγεννησία (GCS 43,1 p. 401,12 f. Mras), dann erinnert man sich an die Folgerungen aus der ἀγεννησία des Vaters für die Naturen von Vater und Sohn bei Eunomius. p. 402,2 bezeichnet Dionys Gott als die ὑπόστασις des Alls, was Bienert p. 78 mit „Wesen“, Feltoe p. 184 App. mit „basis“, „fundamental principle“ übersetzt. (Von einer solchen Stelle aus ist es nicht leicht, sich vorzustellen, daß Dionys von drei trinitarischen Hypostasen geredet haben könnte). – Im Brief an den Bischof Germanus, in dem Dionys sein Verhalten in der Verfolgung rechtfertigt (ein Schriftstück, aus dem Euseb mehrfach ausführlich exzerpiert), erwähnt er (Euseb h.e. VII 11,3) „anwesende Brüder aus Rom“, von denen einer ihn zum Prozeß vor Amilianus begleitete. Opitz vermutet (App. zu *De sent.* 13, p. 55), die Römer hätten sich in Alexandria „wahrscheinlich doch in Sachen der dogmatischen Kontroverse“ aufgehalten. Wenn es aber zwischen den beiden Dionysen keine dogmatische Kontroverse gab, kann das nicht der Grund gewesen sein. Nun wissen wir aus ep. 70 des Basilius von Cäsarea (an Damasus von Rom), daß der römische Bischof Dionys Trostbriefe nach Cäsarea in Kappadocien schickte und dazu Leute, die Christen aus der Gefangenschaft auslösten (also Geld für diesen Zweck brachten). Es ist sehr wohl denkbar, daß die römischen Brüder nach Alexandrien ebenfalls zur Hilfeleistung in der Notlage gekommen waren.

⁵⁷ Feltoe/Bienert Nr. 11.

se eine Annäherung der beiden charakteristischen Gestalten der griechischen Trinitätslehre vor der Zeit des Neunizänismus versucht, kommt nur eine ganz bestimmte und kurze Periode in Frage, nämlich die unmittelbar der Synode von Serdica 342 vorangehende. Nach der Abfassung des *Serdicense*, das ganz unter dem Einfluß des Markell steht und nicht die geringste Bereitschaft zur Verständigung mit der Drei-Hypostasen-Theologie der Bischöfe um Euseb von Nikomedien zeigt, sondern diese im Gegenteil verurteilt, war ein solcher Vermittlungsversuch nicht mehr sinnvoll. Das Konzil hatte die Verhandlung über die *fides* als ersten Punkt auf der von den Kaisern festgesetzten Tagesordnung; diese *fides* war die Markells (nicht etwa das *Nicänum*, wie man von rückwärts her so leicht anzunehmen geneigt ist),⁵⁸ die den Origenisten ein schwerer Anstoß war. Der Synode waren vorausgegangen die Kontaktaufnahmen „der um Euseb“ mit Bischof Julius von Rom (Bischof seit 337) und die Reisen des exilierten Athanasius und des Markell nach Rom, und zwar war es letzterer, dem es um den Nachweis seiner Rechtgläubigkeit gegenüber dem Römer ging. Die Einbeziehung Roms in den Konflikt erklärt es, warum dem Dionys von Rom eine theologische Stimme in den strittigen Trinitätsfragen zugeteilt wurde – daß der historische Dionys von Alexandrien an den historischen Dionys von Rom Schriften gerichtet hatte, wußte man ja.

In den Auseinandersetzungen zwischen Markell und den Origenisten in diesen Jahren spielt das nizänische *ὁμοούσιος* nicht die geringste Rolle. Es findet sich nicht in den Markellauszügen bei Euseb von Cäsarea, nicht in Eusebs Gegenschriften, nicht in den Synodalbekenntnissen der Orientalen vor 357, *nicht* im Brief Markells an Julius von Rom (der doch dem Nachweis seiner Rechtgläubigkeit dient) und *auch nicht im Serdicense*, dem markellisch-okzidentalen Bekenntnis. Das *ὁμοούσιος* war für lange Zeit nach Nicäa kein Test für Rechtgläubigkeit. Unter diesen Umständen muß das Zitat aus Dionys von Alexandrien in *De sent.* 18 (*De decr.* 25 und *De syn.* 44) verwundern, in dem *ὁμοούσιος* nun in der Tat als Stichwort der Rechtgläubigkeit erscheint und die Nichtverwendung gerechtfertigt werden muß. Verwunderlich natürlich *nicht* im Hinblick auf die Athanasiuschrift, sondern sowohl unter der Berücksichtigung von theologischer Tendenz und Entstehung des Dionyskomplexes, wie sie in dieser Untersuchung herausgearbeitet worden sind, wie auch bei der traditionellen Ausgangsvermutung von Echtheit der Dionystexte bei Athanasius. War denn im 3. Jahrhundert das *ὁμοούσιος* überhaupt Gegenstand von Auseinandersetzung?⁵⁹ Mir ist das so zweifelhaft,

⁵⁸ Dazu siehe jetzt H. C. Brennecke, Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337–361). Theol. Diss. Tübingen 1980, p. 15 ff. (Die Arbeit wird gedruckt werden).

⁵⁹ Man scheut sich inzwischen vor weiteren Beiträgen zur Untersuchung dieser Vokabel. Nach der Dissertation von Dinsen (s.o. n. 1) ist erstens zu nennen: W. A. Bienert, Das vornicaenische *ὁμοούσιος* als Ausdruck der Rechtgläubigkeit. ZKG 90 (1979) p. 5–29. Dieser Arbeit, deren Hypothese (p. 26–28: Lehrentscheidung Kallists gegenüber Sabellius und Hippolyt) ich von vornherein als unhaltbar betrachtete, wird durch

daß mir neben der neu zu bewertenden Beziehung zu Markell, von der wir hier ausgegangen sind, die Unwahrscheinlichkeit eines ὁμοούσιος in einem Text, der aus dem 3. Jahrhundert stammen soll, der zweite Anstoß war, die Echtheit der Dionystexte bei Athanasius zu untersuchen.

II.

Dionys von Alexandrien über ὁμοούσιος und die Verurteilung des Paul von Samosata wegen dieser Vokabel

Nach den uns erhaltenen Zeugnissen zieht sich die Berufung auf Dionys von Alexandrien in den trinitarischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts

die Neu Beurteilung des Streites der beiden Dionyse weiterer Boden entzogen. Zweitens: Der Beitrag von A. M. Ritter zur Festschrift Andresen (Kerygma und Logos, Göttingen 1979) trägt zwar den verheißungsvollen Titel „Zum Homousios von Nicäa und Konstantinopel“ (l.c. p. 404–423), beschränkt sich selbst aber im Untertitel auf eine „Kritische Nachlese zu einigen neueren Diskussionen“. — Einige eigene Erwägungen lassen sich jedoch nicht unterdrücken:

a) Zeugnisse für eine Diskussion der Vokabel als Ausweis von Rechtgläubigkeit im 3. Jahrhundert sind der dem Dionys von Alexandrien zugeschriebene Text bei Athanasius einerseits und andererseits die Nachrichten über die Verurteilung des Paul von Samosata wegen dieses Wortes. Beides taucht im 4. Jahrhundert erst auf, als die Polemik zwischen den verschiedenen theologischen und kirchenpolitischen Richtungen über die trinitarische Frage sich auf das ὁμοούσιος konzentrierte; und das geschah erst in den fünfziger Jahren. Der wichtigste und m.E. unwiderlegliche Einwand gegen die Echtheit dieser Zeugnisse ist, daß man sie in Nicäa selber nicht für oder gegen die Aufnahme in das Synodalbekenntnis ins Feld führte. Und es ist *kein* Argument für ihre Echtheit, daß die Zeugen Athanasius und Hilarius sind. Was G. Bardy in seinem Aufsatz über literarische Fälschungen (RHE 32, 1936) über die apollinaristischen Fälschungen sagt, „tous ces pseudépigraphes trouvent une immédiate créance“ (p. 13), muß offenbar verallgemeinert werden. Andererseits sollte man sich seine folgende Beobachtung merken: „Nous ne trouvons pas trace, au quatrième siècle, d' apocryphes ariens“ (p. 19), womit er ad hoc fabrizierte dogmatische Belegtexte meint; von den gelegentlichen arianischen Exegetica und Homiletica mit falscher Zuschreibung weiß er natürlich.

b) Die Belege für ὁμοούσιος bei Gnostikern und Neuplatonikern, die F. Dinsen gesammelt hat (eine Fundgrube, wie die ganze Arbeit überhaupt) erlauben die Feststellung, daß es sich um zwei oder mehr Größen, Objekte, Subjekte handelt, deren Einheit und Gleichartigkeit untereinander oder Verwandtschaft zu ihrem Ursprung mit jenem Adjektiv ausgedrückt wird. Das bedeutet, daß Theologen, die es ablehnen, den Sohn (den Logos) als „einen anderen als den Vater“ zu betrachten und dagegen sogar ausdrücklich die These aufstellen, der Sohn sei der Vater (und umgekehrt), nicht als diejenigen vermutet werden können, die die Vokabel positiv in den kirchlichen trinitarischen Gebrauch eingeführt hätten. Und Kallist (s. oben Bienert) ist offenbar ein milder Vertreter einer solchen Auffassung gewesen. Das Gleiche gilt für jede andere scharf monotheistisch akzentuierte Theologie, sei es die des Arius oder die des Marcell.

c) Nachdem das Adjektiv ὁμοούσιος in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts zum Ausweis der Rechtgläubigkeit geworden war, kam es zur Aufstellung der Gleichung ὁμοούσιος = μία οὐσία (bzw. consubstantialis = una substantia) *im trinitarischen Sinn und Gebrauch*; die Gleichung erlaubte es, den einen Ausdruck als im andern impliziert zu betrachten und da, wo der eine stand, den andern zu supponieren. *Es ist aber anachronistisch, historisch unhaltbar und deswegen methodisch falsch, diese Gleichung auf die Zeit davor zurückzuprojizieren.* Die in der Forschung immer wieder auftauchende Vermutung, Ossius von Corduba (wegen der westlichen una substantia) oder

durch etwa fünfzig Jahre hin.⁶⁰ Soweit wir sehen, haben die Freunde des Arius noch vor Nicäa damit angefangen. Das Motiv dafür liegt auf der Hand und bleibt für die Gegner des Athanasius das gleiche wie für die Gegner seines Vorgängers Alexander: man beruft sich gegen den amtierenden Bischof von Alexandrien auf den berühmtesten seiner Vorgänger, den großen Dionys, von dem man weiß, daß er seinerseits gegen eine trinitarische Häresie, nämlich die der „Sabellianer“,⁶¹ sich mehrfach geäußert hat. Auf der Gegenseite muß man versuchen, diese Autorität für sich zu reklamieren, denn welcher Bischof will sich schon durch einen früheren Inhaber des eigenen Sitzes ins Unrecht gesetzt sehen!

Der älteste Beleg ist das Fragment eines Briefes des Athanasius von Anazarbus, in dem Dionys von Alexandrien zitiert wird. Das Brieffragment ist

Marcell von Ankyra (wegen *μία ὑπόστασις*) hätten das *ὁμοούσιος* ins Nicänum gebracht, beruht auf einer solchen bewußten oder unbewußten Rückprojektion. – Eine Variante dieses Vorgehens stellt das II. Kapitel der Arbeit von F. Dinsen dar, denn hier kombiniert die Verfasserin ihre Erkenntnisse über den Inhalt des Adjektivs, wie sie sie aus dem nichttrinitarischen Material aus Gnostikern und Neuplatonikern im I. Kapitel gewonnen hat, mit einer Vorstellung von der Selbstverständlichkeit und daher Häufigkeit in der Benutzung des Begriffs, die an den Texten der Zeit nach 358 gebildet ist, und wendet das Ergebnis auf die vornicänische Theologie an. Das führt zur wiederholten Frage, warum die älteren kirchlichen Autoren den Begriff *ὁμοούσιος* für die Beziehung des Sohnes zum Vater nicht gebrauchen, und zu Spekulationen darüber, was für eine Einstellung dieselben Autoren zum Begriff gehabt hätten, hätten sie ihn gebraucht. Beide Fragen sind jedoch gegenstandslos.

⁶⁰ Der Endpunkt ist die Schrift *De spiritu sancto* des Basilius von Cäsarea 375. Aus diesem Werk stammen Feltoe/Bienert Nr. 11 und 14.

⁶¹ Nach dem, was wir vom Inhalt der gegnerischen Lehre erkennen können, handelt es sich um die Auffassung der Monarchianer, also um die Identifizierung von Vater und Sohn. Das Problem Monarchianer *oder* Sabellianer verschwindet, wenn man Art. VII der Formula makrostichos (s.o. n. 28) heranzieht: „Und die sagen, daß *Vater und Sohn* und heiliger Geist *derselbe ist*, indem sie die drei Namen auf Einen und auf dieselbe Sache (*πρόαγμα*) und (dasselbe) *πρόσωπον* deuten, (die) stoßen wir mit Recht aus der Kirche aus, weil sie den unumgrenzten und leidenslosen Vater zugleich als umgrenzt und leidend durch die Menschwerdung behaupten; solcherart sind *die bei den Römern Patripassianer, bei uns Sabellianer genannten* . . .“. Hieraus geht klar hervor, daß der Sprachgebrauch der Griechen die Vertreter der Identifikationsthese als Sabellianer bezeichnet („Patripassianer“ ist natürlich nicht eine Selbstbezeichnung, sondern ein polemischer Name). Die Thesen Markells, Photins und ihrer Anhänger werden bereits in den Artikeln V und VI der Formel zurückgewiesen; die Nachbarschaft von Art. VII dient zwar ihrer weiteren Kompromittierung, doch sind die Angaben des Artikels über die gängige Nomenklatur durch den übergeordneten Skopus nicht entwertet. – Die Nähe der Formula makrostichos zu Euseb von Cäsarea ist oben (n. 28) erwähnt worden, wir können also davon ausgehen, daß „Sabellianer“ in Eusebs Kirchengeschichte (VII 6) die Monarchianer meint. Vermutlich trifft das auch für Arius zu, so daß sein bekanntes Zeugnis (Urkunde Nr. 6,3) für *ὑποτάτω* als Ausdruck des Sabellius seinen Wert für die Bestimmung dessen verlöre, was der historische Sabellius wirklich gelehrt hat, zumal *ὑποτάτω* eine sehr treffende Kennzeichnung der monarchianischen Auffassung wäre. Die Frage ist allerdings, ob für die Zeit des historischen Dionys von Alexandrien die Gleichung Sabellianer = „Patripassianer“ (Monarchianer) bereits bestand, und ob der Titel „Gegen Sabellius“, den Euseb einer Schrift des Dionys gibt (s.o. n. 56), von Dionys oder von Euseb stammt.

leider noch nicht von Opitz in seine „Urkunden“ aufgenommen worden,⁶² wurde aber von Bardy in seiner Monographie über Lukian von Antiochien ausgewertet;⁶³ der Dionystext steht noch nicht bei Feltoe, wohl aber die deutsche Übersetzung bei Bienert. Ich zitiere hier den Rest des Briefes des Bischofs von Anazarbus nach de Bruynes Edition,⁶⁴ die Lemmata (hervorgehoben) sind die eines arianischen Sammlers:

. . . provisor omnium, iudex et dispensator, Deus quia omnia creavit et construxit, qui fecit omnia ex nihilo.⁶⁵

Iterum idem ipse Athanasius antiquorum profert memoriam ac Dionysi episcopi, ut ostendat ante esse Patrem quam Filius generaretur, dicens:

Ita Pater quidem, Pater et non Filius; non quia factus est, sed quia est; non ex aliquo, sed in se permanens. Filius autem et non Pater; non quia erat, sed quia factus est; non de se, sed ex eo qui eum fecit, Filii dignitatem sortitus est.

Deinde ipse Athanasius: Non enim se erigit Filius contra Patrem, neque putat paria esse cum Deo; cedit autem Patri suo et fatetur docens omnes quia Pater maior (se est, maior) autem, non vastitate neque magnitudine, quae quidem corporum propria sunt, sed perpetuitate et innarrabili eius paterna ac generandi virtute, et quia ipse quidem sempiternus est et in se plenitudinem habens et a nullo vitam habens.

Aus der Zwischenbemerkung des Fragmentisten sieht man, daß der Briefschreiber mehr Autoren als nur Dionys zitiert hatte; es ist dies die älteste für uns erkennbare Spur der Benutzung eines Florilegs im arianischen Streit.⁶⁶ Was mit den Zitaten bewiesen werden sollte (vom Fragmentisten oder schon vom Briefschreiber?): der Vater war, ehe der Sohn gezeugt wurde. Das Zitat selber hat ein anderes Interesse: nämlich daran, daß der Vater nicht der Sohn ist und umgekehrt. Wir wissen aus zahlreichen Bemerkungen des Athanasius (in *De sent.*), daß Dionys von Alexandrien eine solche Lehre zu bekämpfen hatte; dies und die Tatsache, daß die Intentionen der arianischen Benutzer des Dionyszitats und die seines Verfassers sich nicht decken, spricht dafür,

⁶² Opitz hat jedoch in seinem Beitrag zu *Quantulacumque*, Studies presented to Kirsoop Lake, London 1937, p. 41–53, den neuen Dionystext besprochen („Dionys von Alexandrien und die Libyer“), und im Apparat zu Athanasius, *De syn.* p. 244, trägt er den Verweis auf das Fragment des Athanasius von Anazarbus und seine Verwendung bei Bardy nach.

⁶³ G. Bardy, *Recherches sur Saint Lucien d'Antioche et son école*. Paris 1936, p. 207–209.

⁶⁴ D. de Bruyne, *Deux lettres inconnues de Theognius l'évêque arien de Nicée*. *JNW* 27 (1928) p. 106–110, hier p. 110.

⁶⁵ Dies ist auf Gott den Vater zu beziehen, so richtig Bardy, *Lucien* p. 208 (wogegen de Bruyne meinte, hier werde von der zweiten Person der Trinität gesprochen). Bardy hat gesehen, daß dieselben Gottesprädikationen auch bei Arius auftauchen und hält sie für mögliche Bestandteile eines Symbols. De facto sind sie schon von Alexander von Alexandrien verwendet worden, wie wir von Arius selber wissen (cf. L. Abramowski, *ZKG* 86, 1975, p. 357), und sie sind eher Bestandteil einer *regula fidei* als eines Symbols.

⁶⁶ Also noch vor Athanasius.

daß das Zitat echt und nicht etwa eine arianische Produktion ist.⁶⁷ Als einzige echte, *explizit* trinitarische Äußerung, die uns vom alexandrinischen Dionys erhalten ist, beansprucht sie besondere Aufmerksamkeit. Umso bedauerlicher ist es, daß sie nur noch in Übersetzung vorliegt. So läßt sich nicht mehr mit Sicherheit sagen, ob dem zweimaligen „factus est“ im Griechischen „wurde gemacht“ entsprach, oder ob es nur die übliche lateinische Hilfskonstruktion für „ist geworden“ darstellt. Beide Möglichkeiten sind bereits vertreten worden: Opitz⁶⁸ in seiner Rückübersetzung (s.u.) entschließt sich für die erste, Bienerts deutsche Übersetzung vertritt die zweite. Auch ist die lateinische Übersetzung offenkundig ungeschickt, denn das zweimalige „non quia“ ist logisch falsch, man erwartet „quia non“; Opitz vermutet ein falsch aufgelöstes Partizip (s. seine Rückübersetzung unten), Bienert übernimmt die lateinische Wortstellung. Von „quidem - autem“ sollte man annehmen, daß damit getreu μέν – δέ wiedergegeben wird, jedoch empfand Opitz (ähnlich Bienert) den Schematismus wohl nicht als sachgemäß. Seine Rückübersetzung samt dem Lemma sieht so aus: πάλιν ὁ αὐτὸς Ἀθανάσιος τῶν προεσβυτέρων μνημονεύει καὶ Διονυσίου τοῦ ἐπισκόπου, ἵνα ἀποδείξῃ προυπάρχειν τὸν πατέρα πρὶν γεννηθῆ ὁ υἱός, λέγων· οὕτω ὁ πατὴρ γὰρ πατὴρ καὶ οὐχ υἱός, οὐχ ὁ ποιηθεὶς ἀλλ' ὁ ὢν, οὐκ ἐκ τινος ἀλλ' ἐφ' ἑαυτῷ μένων. υἱὸς δὲ καὶ οὐ πατήρ, οὐχ ὁ ὢν ἀλλ' ὁ ποιηθεὶς, οὐ παρ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ἐκ τοῦ ποιήσαντος αὐτὸν τὸ τοῦ υἱοῦ ἀξίωμα ἐκκληρονόμησεν.

Ich selber würde die „non quia“-Sätze am liebsten so wiedergeben: ὅτι οὐκ ἐγένετο ἀλλ' ἐστίν . . . ὅτι οὐκ ἦν ἀλλ' ἐγένετο –, aber dann wäre kaum verständlich, wie aus ὅτι οὐκ „non quia“ werden konnte. Könnte ein οὐχ ὡς zu einer solchen Übersetzung geführt haben? Dann könnte man die Retroversion so lesen: οὕτω ὁ πατὴρ μὲν πατὴρ καὶ οὐχ υἱός, οὐχ ὡς γενόμενος ἀλλ' ὅτι ἦν, οὐκ ἐκ τινος ἀλλ' ἐφ' ἑαυτῷ μένων. ὁ υἱὸς δὲ καὶ οὐ πατήρ, οὐχ ὡς ὢν ἀλλ' ὅτι ἐγένετο. οὐ παρ' ἑαυτοῦ ἀλλ' ἐκ τοῦ ποιήσαντος αὐτὸν τὸ τοῦ υἱοῦ ἀξίωμα ἐκκληρονόμησεν.

Opitz möchte das Fragment dem Brief des Dionys an Euphranor und Ammonius zuteilen (Athanasius sieht sich in De sent. fortwährend veranlaßt, von diesem Brief und der darin bekämpften Identifikationstheologie zu sprechen),⁶⁹ und Bienert folgt ihm darin. Da aber nach den Mitteilungen Eusebs mehrere Schreiben in Sachen des „Sabellianismus“ nach Libyen gingen und unser Zitat den Fundort bei Dionys nicht angibt, ergibt sich keine Notwendigkeit, sich gerade auf *diesen* Brief festzulegen.

⁶⁷ cf. o. n. 59 unter a) die Beobachtung von Bardy.

⁶⁸ Quantulacumque p. 51.

⁶⁹ Opitz, *ibid.* p. 52 sieht in dieser Zuschreibung die „einzige Möglichkeit“ (weil sich das Fragment gegen dieselbe Theologie wendet, von der Athanasius in De sent. sagt, daß Dionys sie im Brief an Euphranor und Ammon bekämpft habe). Opitz unterscheidet offensichtlich zwischen „Sabellianismus“ und Identifikationstheologie (cf. p. 42 f. mit p. 52) – für den historischen Sabellius ist eine solche sorgfältige Differenzierung angebracht, jedoch lassen unsere Beobachtungen über den zeitgenössischen Sprachgebrauch die Unterscheidung hinfällig werden.

Das ganze Bruchstück des Athanasius von Anazarbus, das den Dionys zitiert, möchte Opitz⁷⁰ zu einem anderen Brieffragment desselben Athanasius stellen (bei Athanasius von Alexandrien, *De sent.* 17), das er in den „Urkunden“ als Nr. 11 führt. Beide Fragmente gehören in die vornizänische Zeit (für Urkunde 11 geht das aus dem Inhalt hervor), Opitz schlägt etwa 322 vor.

Die nächste Etappe in der Dionysverwertung ist jener Schriftkomplex bei der Dionyse, der unter dem Schutz ihrer ehrwürdigen Namen eine Versöhnung markellischer und eusebianischer Theologie anstrebt und den wir auf etwa 339/40 zu datieren haben, ohne daß wir den Autor des interessanten Unterfangens benennen könnten. Athanasius kennt das Werk in *De decr.*, *De sent.* und *De synodis* in einer Form, in welcher Dionys von Alexandrien sich mit dem ὁμοούσιος befaßt. Die beiden ersten der genannten Schriften des Athanasius gehören in die 50er Jahre des 4. Jahrhunderts.⁷¹ Zwischen Euseb und Markell war das ὁμοούσιος kein Streitpunkt gewesen, daher war es auch keiner für jenen versöhnlichen Anonymus von 339/40. Vielmehr muß die Schrift des letzteren, die ja die beabsichtigte Wirkung nicht gehabt hatte, auf neue arianische Angriffe hin in der Zwischenzeit aktualisiert worden sein. Das war nur dann sinnvoll, wenn die Arianer sich aufs neue auf die Autorität des Dionys von Alexandrien beriefen. Wofür sie ihn *jetzt* heranzogen, kann man aus den Lemmata des Athanasius erkennen, man muß nur die Verben „anklagen“, „beschuldigen“ etc. positiv wenden. Das Zitat in *De sent.* 18 einleitend sagt Athanasius, dem Dionys werde vorgeworfen, er betrachte den Sohn als eins der γενητά und als μὴ ὁμοούσιος, d.h. daß die Gegner des Athanasius darauf hinwiesen, auch Dionys rechne den Sohn zu den „Gewordenen“ (und dazu sehe man den Brief des andern Athanasius!) und er gebrauche nicht das Wort ὁμοούσιος (diese Behauptung wird durch das Zitat in *De sent.* 18 nicht etwa widerlegt, sondern als zutreffend bestätigt).

Die auch für unsere Ohren anstößigste Aussage des Dionys über das Verhältnis von Vater und Sohn hat den Anlaß für *De sententia Dionysii* abgegeben. Athanasius zweifelt nicht an ihrer Authentizität (aber er zitiert ja auch die markellisch-eusebianischen „Dionys“-Texte guten Glaubens). Aber auch der Verfasser der Entschuldigung des Dionys für diese Vergleiche (*De sent.* 18) hält sie für echt, sonst hätte er nicht den Dionys sich dafür entschuldigen lassen. Athanasius sieht sie richtig veranlaßt durch die antimonarchianische Argumentation des Dionys,⁷² doch die christologische Erklärung mit

⁷⁰ Quantulacumque p. 51.

⁷¹ Opitz (Apparat zu *De decr.* p. 2) datiert *De decretis* wie Schwartz freilich bereits auf 350/1; dann müßte die Debatte über das ὁμοούσιος schon um diese Zeit begonnen haben. Die Datierungsfrage sollte durch Überprüfung der Argumente von Schwartz wieder aufgerollt werden. Ich selber neige zum traditionellen späteren Ansatz, cf. etwa Bardy, Lucien p. 208 (Bardenhewer folgend).

⁷² Die Beispiele werden die Intention gehabt haben, den Sohn als unumdeutbar verschieden vom Vater hinzustellen, um die Identifikation beider unmöglich zu machen. Für die antinicanische Partei dienten sie vermutlich als Beleg für den Sohn als ἀνόμιος. Diese Vermutung wird bestätigt durch die Mitteilungen und Urteile des Basilius in

Hilfe der Zwei-Naturen-Unterscheidung (ein charakteristisch antiarianisches Argument), die Athanasius vorträgt, um Dionys theologisch zu retten, ehrt zwar den Athanasius in seiner Verlegenheit,⁷³ kann aber nicht überzeugen. Aus mehreren Bemerkungen des Athanasius in *De sent.* erfahren wir, daß die betreffenden Äußerungen des Dionys im Brief an Euphranor und Ammonius gefallen sind, an diese beiden hat Dionys tatsächlich geschrieben, wie wir aus Euseb wissen (h. e. VII 26,1). Athanasius sagt *De sent.* 4,2: φασὶ τοίνυν ἐν ἐπιστολῇ τὸν μακάριον Διονύσιον εἰρηκέναι, ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ μήτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρὸς, ὡς περὶ ἐστὶν ὁ γεωργὸς πρὸς τὴν ἀμπελον καὶ ὁ ναυπηγὸς πρὸς τὸ σκάφος. καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὢν οὐκ ἦν πρὶν γένηται. Weder Feltoe noch Bienert haben diese Passage in ihre Ausgaben aufgenommen, wahrscheinlich weil sie sie für ein reines Referat hielten. Trotzdem ist sie für das Verständnis von *De sent.* 18 so unentbehrlich wie der Text des „römischen Dionys“ für die entsprechenden „alexandrinischen“ Exzerpte. Athanasius fährt fort (§ 3): „Ja, er hat (das) geschrieben, auch wir bekennen, daß sein Brief ein solcher ist“. Lorenz⁷⁴ betrachtet deswegen den ganzen § 2 als in oratio obliqua umgesetztes Zitat: „Das ist nicht bloß ein Bericht über die Dionysiusauslegung der Arianer, wie Opitz will (Quantulacumque S. 50), sondern Athanasius bestätigt ausdrücklich den Wortlaut: ‚Ja, so schrieb er‘ (de sent. Dion. S. 48,23 Opitz)“. In der Edition bezeichnet Opitz einerseits das ganze Stück als „Referat über die arianische Auslegung des Briefes“, andererseits das letzte Kolon („Z. 22 καὶ γὰρ κτλ.“) noch einmal eigens als „arianische Interpretation des D. Briefes“. Opitz richtet sich damit ausdrücklich gegen Karl Müller,⁷⁵ der sagt: Athanasius „muß den angefochtenen Satz . . . selbst für ein genaues Zitat aus Dionys erklären“. Lorenz hat sich also der Meinung von Müller angeschlossen. Man kann wahrscheinlich die Bestandteile des Paragraphen noch etwas genauer verteilen als Opitz: ποίημα und γενητὸν könnten nach dem einen unangefochtenen Zitat sehr wohl Stichworte des Dionys sein; μήτε δὲ – τοῦ πατρὸς ist die *athanasianische* Interpretation der arianischen Deutung des Dionys (entscheidend dafür ist ἴδιον, der Lieblingsausdruck des Athanasius für die enge Beziehung zwischen Vater und Sohn); der Vergleich mit Landmann-Weinstock und Schiffsbauer-Schiff muß bis zum Beweis des Gegenteils für dionysisch genommen werden; das letzte Ko-

ep. 9,2 (geschrieben 361/2). Wir hören dort auch, daß Dionys den Geist „aus der Gottheit ausgrenzte“ und ihn „darunter“ ansetzte; cf. unten Appendix B: Origenes betrachtet den Geist als erstes γενητὸν.

⁷³ Die Methode des Athanasius wird scharf verurteilt von K. Müller und Loofs, s. Müller, *Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte* 10: Dionys von Alexandrien im Kampf mit den libyschen Sabellianern. ZNW 24 (1925) p. 278–285, hier p. 282: „unwahrhaftig“, „Taschenspielerkunststück“; Loofs (zitiert von Müller): „unrühmliche Geschicklichkeit“ in Sachen der Verurteilung des Paul von Samosata.

⁷⁴ Lorenz, Arius iudaizans p. 95 n. 225.

⁷⁵ ZNW 1925 p. 282.

lon ist von Opitz richtig als arianische Deutung⁷⁶ bestimmt worden. Was Athanasius mit seiner Echtheitsbestätigung meint, kann nicht mehr als die kritischen Stichworte Landmann-Weinstock und Schiffsbauer-Schiff treffen; die ganze Schrift *De sent.* ist der Beweis dafür, dazu der Schluß des Dionys-textes über das ὁμοούσιος,⁷⁷ wo sich „Dionys“ darüber beklagt, daß „sie mich mit diesen aus dem Zusammenhang gerissenen zwei Ausdrücken⁷⁸ wie mit Steinen von ferne zu bewerfen versuchen“ (p. 60,6 f.).

Athanasius zitiert das Dionys-Stück über ὁμοούσιος in seiner Schriftenfolge dreimal, in zwei verschiedenen Längen. Der längste Text steht in *De sent.* 18,1–4; ein Ausschnitt, der 18,2 (aber erst ab Zeile 7 καὶ δι' ἄλλης) – 3 entspricht, wird *De decr.* 25 und *De syn.* 44 zitiert.⁷⁹ Das kürzere Zitat läßt am Anfang die Entschuldigung für den Vergleich mit Landmann-Weinstock und Schiffsbauer-Schiff fort und am Schluß den Rückbezug auf diesen Vergleich sowie eine erneute Entschuldigung des Inhalts, „that where the subject of enquiry is obscure and requires to be brought within our understanding, not only do diverse but even quite contradictory illustrations very often convey the meaning required“.⁸⁰ Es bleibt übrig die Passage über das ὁμοούσιος, die für alles Entscheidende auf einen anderen Brief des Dionys verweist, den er nur leider „wegen der Umstände“⁸¹ nicht bei sich habe. Die nur in *De sent.* erhaltene Fortsetzung sagt (p. 60,5 f.), die Gegner stellten sich, als hätten sie solcherart Geschriebenes nicht gesehen und als seien sie blind.

Sehen wir uns den Text in *De sent.* 18 noch etwas genauer an. Dionys gibt zu, daß seine Beispiele für „Gewordenes“ und „Gemachtes“ „ziemlich unbrauchbar“ waren (p. 59,4) er habe sie ἐξ ἐπιδρομῆς (ibid.) benutzt. ἐξ ἐπιδρομῆς wird auch im Zitat *De sent.* 21⁸² (p. 62,9) gebraucht, wo sich Dionys dafür entschuldigt, daß er von Gott als dem ποιητής als Sohnes gesprochen habe (über dasselbe Thema auch das Zitat *De sent.* 20),⁸³ was ebenfalls „beiläufig“ geschehen sei; wahrscheinlich gehören die Zitate *De sent.* 18.20.21 zur gleichen Schicht des Dionys-Komplexes. – Dann (εἶτα p. 59,5) habe er sich auf angemessenere Weise gründlich mit dem Gegenstand befaßt und vielfältige Beweise zusätzlich gefunden.⁸⁴ Das habe er auch in einem andern

⁷⁶ Sie entspricht genau der arianischen Deutung des Zitats bei Athanasius von Anazarbus, s.o.

⁷⁷ Feltoe/Bienert Nr. 4.

⁷⁸ ῥημάτων Liddell-Scott: „pet phrase, phrasicle“; ἀσύνθετος φωνή ibid.: bei Chrysipp „a word standing alone“.

⁷⁹ Textdifferenzen zwischen den Exzerpten im App. bei Opitz.

⁸⁰ Feltoe p. 190 zu Zeile 6.

⁸¹ Bei Echtheit oder Unechtheit ist damit auf die alexandrinische Verfolgung angespielt. – Hat dieser interessante Brief je existiert?

⁸² Feltoe/Bienert Nr. 9.

⁸³ Feltoe/Bienert Nr. 8.

⁸⁴ Man sollte tatsächlich vermuten, daß Dionys in seinen Schriften gegen die „Sabelianer“ weitere Vergleiche für die Nichtidentität von Vater und Sohn gebracht hatte, daß die Antinizäner aber die ungünstigsten auswählten und nur mit ihnen operierten. Welche der nachher folgenden Vergleiche standen wirklich schon bei Dionys?

Brief geschrieben. In diesem Brief überführe er auch der Lüge jene, die vorbringen, daß er von Christus nicht sage, er sei dem Vater ὁμοούσιος. – Was sagt nun Dionys tatsächlich über das ὁμοούσιος? 1. „Wenn ich auch zugestehhe,⁸⁵ diese Vokabel nirgendwo in den heiligen Schriften gefunden und gelesen zu haben“ – dies Problem war das Thema von *De decretis*⁸⁶ –, 2. „meine anschließenden Schlußfolgerungen jedenfalls, welche sie“ (sc. die Gegner) „verschwiegen haben, weichen von diesem Sinn“ (sc. der durch die Vokabel ausgedrückt wird)⁸⁷ „nicht ab“. Dionys beteuert also *nicht*, die Vokabel gebraucht zu haben,⁸⁸ sondern weist auf Aussagen hin, die nichts anderes meinen, als was durch den Gebrauch von ὁμοούσιος intendiert sei. Es folgt ein Referat dieser Aussagen, und auch hier macht sich Dionys das umstrittene Wort *nicht* zueigen. D.h. daß unser Text ein Zeuge für die Debatte über ὁμοούσιος ist, daß aber auch er es nicht wagt, den Bischof von Alexandrien zu einem positiven Zeugen für die Vokabel zu machen. Der Verfasser versucht aber wenigstens zu erreichen, daß Dionys nicht als Zeuge *gegen* die Vokabel angerufen wird. Er tut dies, indem er Vergleiche, deren ursprüngliche Intention auch jetzt noch erkennbar darauf zielte, den Logos oder Sohn als ἕτερος⁸⁹ τοῦ πατρὸς zu erweisen,⁹⁰ also der des historischen Dionys entsprach, mit einem veränderten Akzent zu versehen; es wird die *Verwandtschaft* zwischen den in Relation stehenden Größen betont. In den beiden Fällen, wo beim besten Willen keine Verwandtschaft festzustellen war, ließ man den Dionys selber auf die betreffenden Beispiele verzichten: er sehe ein, sie seien unbrauchbar.

Mit Hilfe von *De decr.* und *De sent.* lassen sich folgende Schritte des literarischen Streites um die Autorität des Dionys von Alexandrien in den 50er Jahren erschließen:

- a) Gegner des Athanasius: nicht nur habe Dionys das ὁμοούσιος nicht gebraucht, sondern er habe auch Vergleiche gebraucht, die das Gegenteil besagen (Landmann-Pflanze bzw. Weinstock, Schiffsbauer-Schiff; wahrscheinlich auch: der Vater als ποιητής des Sohnes);
- b) Verteidiger des Nicänums (oder gar Athanasius selber?): Bearbeitung (Interpolation) der vierteiligen „Dionys“-Schrift *ἔλεγχος καὶ ἀπολογία* von ca. 339/40 in dem Sinne, wie er aus dem Zitat in *De sent.* 18 ganz deutlich wird;
- c) Athanasius: *De decretis* mit je einem Zitat der beiden Dionyse;
- d) Gegner des Athanasius: Vorwurf, er habe den alexandrinischen Dionys nicht vollständig zitiert; Dionys gebe doch selber zu, jene Beispiele ge-

⁸⁵ φημι kann sehr wohl so übersetzt werden; dann wäre es kein Rückverweis auf den Brief an Ammonius und Euphranor, wie Feltoe und Opitz meinen und Bienert vermutet.

⁸⁶ s.o. p. 244.

⁸⁷ Feltoe p. 189 zu Zeile 3.

⁸⁸ Das ist natürlich längst gesehen worden, cf. die n. 1 genannte Literatur.

⁸⁹ Opitz p. 59,12 und 60,1.

⁹⁰ Eltern – Kinder, Pflanze – Samen – Wurzel, Quelle – Fluß.

braucht zu haben, erneuter Verweis auf dieselben und ständiges Insistieren darauf;

e) Athanasius: De sententia, um zu zeigen, was Dionys außer jener zu korrigierenden Passage sonst noch gesagt habe, und zwar *nach* ihr, *später*, was durch die Schilderung des Zustandekommens von ἔλεγχος καὶ ἀπολογία in c. 13 eingepägt wird. Die Absicht des Athanasius mit dem Rückgriff auf die beiden Dionyse wird im gleichen Kapitel mitgeteilt: aus der Verurteilung derer, die „Geschaffenes“ und „Gemachtes“ vom Sohn aussagen, durch Dionys von Rom kann man ersehen, daß die Häresie der Arianer „nicht erst jetzt, sondern von altersher von allen verdammt worden ist“.

Der nächste Schritt geschieht in geänderter Frontstellung mit dem Brief der Homöusianer von 358,⁹¹ den auch Hilarius kennt,⁹² in dem die Behauptung aufgestellt wird, bei der Verurteilung des Paul von Samosata in Antiochien sei das ὁμοούσιος verworfen worden (Athanasius, De synodis 43); die pietas gegenüber denen, die so geredet hätten, bestimme ihr, der Homöusianer, Verhalten gegenüber der Vokabel.⁹³ Athanasius erklärt, er wolle nicht Väter gegen Väter ausspielen, seien sie doch alle in Christus entschlafen; er wolle auch nicht entweder Teilnehmerzahlen (dies hätte nämlich für Nicäa gesprochen) oder Zeiten miteinander messen (dies hätte für Antiochien gesprochen). Aber in Nicäa habe man gar nichts Neuerndes gesagt, nicht voller Selbstvertrauen sich nichtbiblischer Wörter bedient, sondern von den Vätern ausgehend habe man deren Worte gebraucht. Die beiden Dionyse gab es nämlich „lange vor“ (ἔμπροσθεν πολὺ) den siebzig, die den Samosatener absetzten. Nachdem der Alexandriner beim Römer angeklagt worden sei als einer, der den Sohn als „Gemachtes“ und als dem Vater nicht ὁμοούσιος bezeichne, erzürnte sich die in Rom versammelte Synode, der Bischof von Rom teilte seinem Namensvetter die „Meinung aller“ mit und dieser schließlich schrieb „Anklage und Verteidigung“. Athanasius zitiert daraus in De synodis 44 denselben Abschnitt, den er schon De decr. 25 mitteilte.

In der Argumentation des Athanasius mit Hilfe der beiden Dionyse taucht hier ein neues Element auf: eine römische Synode, die sich nicänisch äußert. Der historischen Synode von Antiochien mit ihrer angeblichen Verurteilung des ὁμοούσιος stellt Athanasius also eine angebliche römische Synode mit einer angeblichen Äußerung gegenteiligen Charakters gegenüber und datiert die Protagonisten tendenziös früh, „viel früher“ als die Synode von Antiochien. In Wirklichkeit käme für eine solche römische Synode nur die Zeitspanne von 259 (Amtsantritt des römischen Dionys) bis 264/5 (Tod des alexandrinischen Dionys) in Frage. Zur ersten Versammlung gegen Paul von Sa-

⁹¹ Dinsen p. 41–43, Brennecke p. 210, vor allem n. 30.

⁹² Hilarius, De synodis 81, PL 10, col. 534.

⁹³ Das ὁμοούσιος mit Paul von Samosata in Verbindung zu bringen, verrät den antimarkellischen und noch mehr antiphotinianischen Affekt der Homöusianer; nach dem Wenigen, was wir aus Euseb über die Lehre des Samosateners wissen, konnte man seine Aussagen über den Menschen Jesus mit einem gewissen Recht neben die Photins stellen.

mosata wurde der Alexandriner bekanntlich noch eingeladen, konnte aber nicht mehr reisen.

Zu Beginn von c. 45 argumentiert Athanasius zunächst noch (§ 1) so: wenn man der Synode von Nicäa vorwerfe, auf die „vor ihnen“ nicht geachtet zu haben, so könne man denselben Vorwurf an die Synode von Antiochien und ihre Teilnehmer weitergeben, weil „vor ihnen“ die beiden Dionyse und die in Rom versammelten Bischöfe waren. Aber mit dem nächsten Paragraphen (2) verläßt Athanasius dieses etwas unsichere Gelände und strebt nach Ausgleich des durch die homöusianische Behauptung zustande gekommenen Sic et non. Keine der beiden Synoden sei anzuklagen, beide verkündigten τὰ Χριστοῦ, und beide eiferten gegen die Häretiker, die einen gegen den Samosatener, die andern gegen die arianische Häresie, beide haben recht. Bei Paulus findet man (§ 3) einander entgegengesetzte Aussagen über das Gesetz, niemand klagt ihn deswegen an, man kann sehr gut erkennen, warum er den verschiedenen Empfängern gegenüber sich verschieden äußert; wenn die Väter der beiden Synoden sich unterschiedlich über das ὁμοούσιος äußerten, bedeutet das nicht, daß zwischen ihnen ein absoluter Gegensatz anzunehmen ist, sondern man muß ihre διάνοια erforschen, dann findet man auch ihre ὁμόνοια. Athanasius interpretiert nun die Intentionen der beiden Synoden (§ 4): die Nicäner hatten als Quelle die Beispiele derer um Dionys und die Apologie hinsichtlich des ὁμοούσιος, vor allem aber die ἐνοειδῆς φωνή des Herrn, nämlich Joh. 10,30 und 14,9,⁹⁴ deswegen sagten sie mit Recht ὁμοούσιος. Die Teilnehmer der Synode von Antiochien (§ 6) schrieben über die Gottheit des Sohnes auf schlichtere Weise und befaßten sich nicht mit der ἀκρίβεια hinsichtlich des ὁμοούσιος. In Nicäa (§ 7) faßte man den Sinn der Schrift reiner zusammen und sprach das ὁμοούσιος aus. Deswegen solle der Streit um die Synodalurteile über dieses Wort jetzt aufhören (c. 46,1).

In dieser Darstellung des angeblichen Ablaufs der Ereignisse ist, wie gesagt, gegenüber De sent. 5 und 13 neu, daß es in Rom in Sachen des alexandrinischen Dionys und des ὁμοούσιος zu einer Bischofsversammlung, also zu einer Synode gekommen sei. Das Postulat einer solchen ergab sich aus der Notwendigkeit, der von den Homöusianern behaupteten synodalen Verurteilung der Vokabel eine *ältere* synodale Autorität für das Gegenteil entgegenzuhalten. – Die letzte Stufe in der Etablierung einer respektablen Vorgeschichte des nicänischen Ausdrucks erreicht Athanasius in der Epistula ad Afros 5 und 6 (bei Theodoret h.e. I 8,7–16; GCS 44 p. 35–37 Parmentier/Scheidweiler), unter offenkundiger Aufnahme von De decretis, vor allem in dem Bericht über die nicänische Debatte, in der sich herausstellte, daß die Ambivalenz der Abbildtheologie von denen „um Euseb“ (von Nikomedien) zu ihren eigenen Gunsten ausgenutzt wurde, was eine andere Art der theologischen Klärung nötig machte. Die (orthodoxen) Bischöfe schrieben aber die umstrittenen Vokabeln (ὁμοούσιος und ἐκ τῆς οὐσίας) „nicht, indem sie sie

⁹⁴ Das sind die traditionellen Grundstellen für die Betonung der Einheit der Trinität, ganz gleich, *wie* man die Einheit „technisch“ aussagt.

aus sich selbst erfanden“, „sondern als solche, die die Bezeugung aus den Vätern hatten“ (Theodoret § 14 Ende). § 15: „Alte Bischöfe nämlich, vor nahezu 130 Jahren (πρὸ ἐτῶν ἐγγύς πού ἑκατὸν τριάκοντα), des großen Rom und unserer Stadt, klagten die an, die den Sohn ein ποίημα und nicht dem Vater ὁμοούσιος nennen“. Dies nahm auch Euseb von Cäsarea zur Kenntnis; Athanasius zitiert (§ 16) den merkwürdigen Satz Eusebs⁹⁵ aus dem Brief an seine Gemeinde, man habe ihm Aussagen berühmter Bischöfe und Schriftsteller zur Kenntnis gegeben, die das Wort ὁμοούσιος für die Gottheit⁹⁶ von Vater und Sohn gebrauchten.

Die ep. ad Afros ist zwischen 369 und 372 geschrieben; wenn man davon 130 Jahre zurückrechnet, kommt man auf eine Zeit, die viel zu früh für die Amtszeit *beider* Dionyse ist; das entspricht dem zu großen zeitlichen Abstand, den Athanasius in De synodis zwischen dem schriftlichen Austausch der beiden und den synodalen Maßnahmen gegen Paul von Samosata, Bischof von Antiochien, ansetzt. Ist das ein zeitliches Arrangement im Interesse seiner These, oder wußte er es tatsächlich nicht besser? Was von der Bezeugung des ὁμοούσιος durch Dionys von Rom (überhaupt keine) und Dionys von Alexandrien (verklausuliert: ebenfalls keine) zu halten ist, ist oben dargelegt worden. Worauf Athanasius zurückweist, ist weiter nichts als seine eigene *Behauptung*, voll ausgebildet in De synodis, die Bezeugung sei ein Faktum, und Eusebs für uns unerklärlicher Väterbeweis wird von ihm durch dies angebliche Faktum gefüllt. In De decr. 25,1 dagegen sagt zwar Athanasius schon, die nicänischen Väter hätten die nicht in der Schrift zu findenden Ausdrücke ἐκ τῆς οὐσίας und ὁμοούσιος nicht aus sich selber gebildet, sondern von denen „vor ihnen“ übernommen, aber er sagt mit keiner Silbe, daß man in Nicäa mit diesen Belegen gearbeitet habe – für Dionys von Rom ist das sowieso unmöglich, wie sich aus den weiter oben gegebenen Nachweisen ergibt. Es handelt sich in De decretis um einen *nachträglichen* Väterbeweis in einer Situation, als sich der Streit auf diese Vokabeln zugespitzt hatte. Die Selbstverständlichkeit, mit der dem Athanasius der nachträgliche Beweis im Lauf von etwa anderthalb Jahrzehnten zur patristischen *Grundlage* des nicänischen Vokabulars wurde, ist ein schönes Beispiel für die traditionsbildende Kraft der Wiederholung und für die Differenz zwischen dem auf diese Weise gestaltetem Geschichtsbild und der Geschichte.

Appendix A: Prov. 8,22 ἐκτίσε bei Origenes

Nach Ausweis von Preuschens Register ist Prov. 8,22 im Johannes-Kommentar die am häufigsten zitierte Stelle aus dem AT. Der Grund dafür ist, daß Origenes ἐν ἀρχῇ von Joh. 1,1 mit der ἀρχῇ von Prov. 8,22 zusammenbringt und daher ausführlich über das Verhältnis von Logos und Weis-

⁹⁵ s.o. n. 18.

⁹⁶ An der entsprechenden Stelle des Briefes, wie ihn Athanasius ganz in De decr. zitiert, heißt es θεολογία, s.o. n. 18.

heit nachsinnen muß. ἔκτισε in Prov. 8,22 scheint ihm dabei keine Schwierigkeiten bereitet zu haben, denn er erläutert es nicht eigens, fühlt keine Nötigung zur Rechtfertigung des Auftauchens der Vokabel an diesem Platz, sagt nicht, daß man sie in einer bestimmten Weise zu verstehen habe. Seine Interpretationsversuche kreisen um ἀρχή, nicht um ἔκτισε. Buch I c.17: ἀρχή könnte auch als ἀρχή von γένεσις verstanden werden im Hinblick auf Gen. 1,1 (§ 95), das wäre dann auch auf Prov. 8,22 anwendbar (§ 101). I c.19 über ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος: Schöpfer ist Christus als ἀρχή, indem er Weisheit ist, die Prov. 8,22 ἀεχί heißt. ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, ἐν τῇ σοφίᾳ. Sophia und Logos werden folgendermaßen differenziert: Sophia – κατὰ μὲν τὴν σύστασιν τῆς περὶ τῶν ὄλων θεωρίας καὶ νοημάτων, Logos – κατὰ δὲ τὴν πρὸς τὰ λογικὰ κοινωνίαν τῶν τεθεωρημένων (§ 111), dazu den Kommentar bei E. Corsini (italienische Übersetzung, Turin 1968) p. 151 n. 38. Ganz ähnlich etwas weiter unten: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, ἵνα κατὰ τὴν σοφίαν καὶ τοὺς τύπους τοῦ συστήματος τῶν ἐν αὐτῷ νοημάτων τὰ πάντα γίνηται (§ 113). „Und es ist zu sagen, daß Gott eine gewissermaßen beseelte Weisheit schaffend ihr auftrag ἀπὸ τῶν ἐν αὐτῇ τύπων τοῖς οὐσι καὶ τῇ ὕλῃ (παρασχεῖν καὶ) τὴν πλάσιν καὶ τὰ εἶδη, ἐγὼ δὲ ἐφίστημι εἰ καὶ τὰς οὐσίας“ (§ 115). Buch I c.34 (innerhalb zahlreicher Kapitel über die Namen Christi) über Christus als „Weisheit Gottes“: wenn jemand zu konzipieren vermag ἀσώματον ὑπόστασιν ποικίλων θεωρημάτων περιεχόντων τοὺς τῶν ὄλων λόγους, lebendig und gewissermaßen beseelt, der wird erkennen τὴν ὑπὲρ πάντων κτίσιν σοφίαν τοῦ θεοῦ, die schön von sich selber sagt: Prov. 8,22. δι’ ἣν κτίσιν δεδύνηται καὶ πάντα κτίσις ὑφεσθάναι, οὐκ ἀνένδοχος οὕσα θείας σοφίας, καθ’ ἣν γεγένηται (§ 244).

Die Weisheit ist also sowohl „über aller Schöpfung“ wie „Schöpfung“, und wenn das Letztere gesagt wird, dann „hat Gott sie geschaffen“, κτίσας (§ 115). Das übertragene Verständnis ist wohl das eigentliche des Origenes. „Schöpfung“ heißt die Weisheit im übertragenen Sinn, weil sie die Ideen für die Schöpfung enthält und alle Schöpfung um ihretwillen bestehen kann.

Nun gibt es aber Stellen, wo auch Origenes das κτίζειν von Prov. 8,22 meint erklären zu müssen. Es ist kein Zufall, daß es sich in jedem Fall um Texte handelt, die aus verschiedenen anderen Gründen unter dem Verdacht der Bearbeitung stehen.

a) Fragment I zum Johannes-Kommentar. Corsini dazu (p. 813 n. 1): „Questo frammento, importantissimo per quanto riguarda la dottrina del Logos, è certamente origeniano nel suo contenuto. Non c’è dubbio però che i concetti origeniani sono qui elaborati in una terminologia che non è quella abituale di Origene, e che risente dell’ influsso aristotelico. Un’osservazione che andrebbe ripetuta, in generale, per molti altri frammenti, nella utilizzazione dei quali troppo spesso non si tien conto dell’ intervento di chi ha operato le scelte, sottoponendole con tutta probabilità a una elaborazione personale“.

Der Verfasser widmet der Unterscheidung von ἦν (Joh. 1,1) – wo es noch besser ἐστὶν heißen hätte! – und ἐγένετο (1,14) eine längere Passage. Jo-

hannes sage absichtlich nicht ἐν ἀρχῇ γέγονεν oder πεποιήται ὁ λόγος (Preuschen p. 484,11). p. 485, 4 ff.: Der Sohn Gottes heißt auch Sophia, geschaffen am Anfang der Wege Gottes nach dem Proverbientext, ὅτι ἡ τοῦ θεοῦ σοφία, πρὸς τὸν οὗ ἔστι σοφία ὑπάρχουσα, οὐδεμίαν σχέσιν πρὸς ἕτερόν τινα εἶχεν, ἀλλ' εὐδοκία θεοῦ γενόμενος τὰ κτίσματα ὑπέβηαι ἡβουλήθη. ἡθέλεσεν οὖν ἀναλαβεῖν αὐτὴ ἡ σοφία σχέσιν δημιουργικὴν πρὸς τὰ ἐσόμενα καὶ τοῦτο ἔστι τὸ δηλούμενον διὰ τοῦ ἐπίσθαι αὐτὴν ἀρχὴν ὁδῶν τοῦ θεοῦ ...

M. E. setzen p. 484,11 und das Ende des Zitats die arianische Kontroverse bereits voraus, so daß die Kategorie der „Bearbeitung“ wahrscheinlich noch zu schwach ist, um das Verhältnis zur Urheberschaft des Origenes zu beschreiben; man sagt wohl besser: unter Verwendung von Gedanken des Origenes.

b) De principiis I 2, nur in der Fassung Rufins erhalten. § 1: Christus hat viele Namen, u.a. Weisheit. Dazu wird Prov. 8,22 bis 25 *einschließlich* zitiert, so daß auch „ante omnes colles generat me“ erscheint. § 2: die Weisheit ist ὑπόστασις. Es gab keinen Augenblick, wo Gott ohne die Zeugung der Weisheit war. Deswegen ist Gott immer der Vater des Sohnes, ohne jeden auch nur theoretischen, abstrakten Anfang des Sohnes. — Schon hier ist zu „sine ullo tamen initio“, Koetschau p. 29,14, zu bemerken, daß im Johannes-Kommentar ἀναρχος laut Register nicht vorkommt; die ersten Bücher des Johannes-Kommentars und De principiis sind jedoch gleichzeitig entstanden (Corsini p. 9). *Görgemanns/Karpp* (Ausgabe mit deutscher Übersetzung, Darmstadt 1976) haben in ihrem Sachregister zu De principiis p. 871 ein ausführliches Lemma „Anfangslosigkeit“.

Nach der eben referierten Aussage über den Sohn fährt der Text mit einer entsprechenden Aussage über die Weisheit fort, Koetschau p. 29,17 — 30,12: *Extra omne ergo quod vel dici vel intelligi potest initium generatam esse credendum est sapientiam. In hac ipsa ergo sapientiae subsistentia quia omnis virtus ac deformatio futurae inerat creaturae, vel eorum quae principaliter existunt vel eorum quae accidunt consequenter, virtute praescientiae praeformata atque disposita: pro his ipsis, quae in ipsa sapientia velut descripta ac praefigurata fuerant creaturis, se ipsam per Salomonem dicit ‚creatam esse‘ sapientia ‚initium viarum dei‘, continens scilicet in semet ipsa universae creaturae vel initiae vel rationes vel species. — Man erkennt alle Gedanken aus dem Johannes-Kommentar über die Weisheit getreulich wieder, mit Ausnahme wie gesagt der Anfangslosigkeit. Ist diese vielleicht auch eine rufinische Verdeutlichung in orthodoxem Interesse? Im Kommentar arbeitet Origenes in einer solchen Breite mit der Weisheit gerade als ἀρχή und mit dem „im Anfang“ des Logos, daß er schon deswegen nicht auf Anfangslosigkeit als *Begriff* hätte insistieren können.*

§ 3 Quali autem modo intelleximus sapientiam ‚initium viarum dei‘ esse, et quomodo ‚creata‘ esse dicitur, species scilicet in se et rationes totius praeformans et continens creaturae: hoc modo etiam ‚verbum dei‘ eam esse intelligendum est per hoc . . . — Nach unseren Beobachtungen am Johannes-

Kommentar wird die Empfindung, „creata“ brauche eine Erklärung, nicht von Origenes geteilt; Rufin hat durch Einfügung des quomodo-Sätzchens eine leichte Akzentverschiebung vorgenommen, die die antiarianische Debatte voraussetzt.

c) De princ. IV 4, Fragment 32 aus Justinians Brief an Menas, mit dem Ausdruck κτίσμα und dem darauf folgenden Zitat Prov. 8,22. Dieser Text ist wegen κτίσμα von Görgemanns ausführlich diskutiert worden (Görgemanns möchte den Ausdruck streichen), s. die Ausgabe Görgemanns/Karpp p. 785 n. 10 und p. 840 f., dort die Verweise auf G.s älteren Artikel und andere Literatur zur Stelle. p. 848 heißt es: „Hinzu kommt die Rolle von Spr. 8,22 bei Or.: er hat diese Stelle mehrmals behandelt und sich mit der Frage auseinandergesetzt, ob aus dem Satz ‚Gott schuf mich‘ zu schließen ist, daß die Weisheit geschaffen bzw. ein Geschöpf sei (vgl. In Joh. I 17 und 19, Fr. I sowie De princ. I 2,1–3, ein Abschnitt, der ja dieser Zusammenfassung zugrunde liegt). Immer vermeidet Or. eine einfache bejahende Antwort“. Unsere Untersuchung der Texte hat ergeben, daß diese Feststellungen Görgemanns' zu modifizieren sind: Origenes in den eindeutig echten Passagen befaßt sich *nicht* eigens mit der Frage, ob man κτίζειν wörtlich zu nehmen habe oder nicht; aus seinen Ausführungen ergibt sich jedoch, was man nach seinen hermeneutischen Voraussetzungen ohnehin erwarten würde, daß er das Verb umdeutet: die Weisheit ist κτίσις in dem Sinn, daß sie die Ideen der Schöpfung in sich enthält, aber streng genommen ist sie ὑπὲρ κτίσιν. – Für die Streichung von κτίσμα in Fragment 32 würde sich daraus ein zusätzliches Argument ergeben.

Appendix B: Zu den Anfängen der Drei-Hypostasen-Theologie

Und wie ist es mit der Polemik gegen drei trinitarische Hypostasen im Text des römischen Dionys als Datierungshilfe? Waren eine oder drei Hypostasen überhaupt ein Gegenstand theologischer Debatte in der Mitte des 3. Jahrhunderts? – Origenes lehrt im Johanneskommentar, also reichlich zwei Jahrzehnte vor der Amtszeit der beiden Dionyse, drei Hypostasen (Buch II c. 10 § 75 f.); er tut das innerhalb einer Erwägung über die Beurteilung des Geistes: dieser ist der erste der durch Christus „Gewordenen“ und hat seine Hypostase durch den Dienst Christi. Diese Konsequenz aus der Tatsache, daß Christus selber eine Hypostase ist, ist offenbar nicht selbstverständlich, sonst hätte Origenes seine Erwägung nicht angestellt. Nicht selbstverständlich, weil der Geist sich von Christus durch sein Gewordensein unterscheidet. Vermutlich ist es die trinitarische Taufformel, die Origenes zu seiner Analogiebildung veranlaßt, doch sagt er an dieser Stelle leider nichts darüber. Vergleiche immerhin „die Anrufungen der anbetungswürdigen Trinität“ in der Taufe und die Kraft, die ihr innewohnt, Buch VI § 166 (ähnlich Fragment XXXVI, wo die Anrufung durch den Taufbefehl begründet wird).

Glücklicherweise läßt sich das theologische Motiv für die Bezeichnung des

Sohnes bzw. Logos als Hypostase deutlich erkennen. Joh. Komm. Buch I c. 23 Ende – 24 Anfang (p. 29,12–31 Koetschau): § 150 Unter den Namen, die dem Heiland zugeordnet sind, ist, wenn auch nicht von ihm selber gesagt, so doch von Johannes geschrieben, ὁ ἐν ἀρχῇ λόγος πρὸς τὸν θεὸν θεὸς λόγος. § 151 Es gibt Leute, die die anderen Namen verschmähen und nur diesen einen als ausgewählten gebrauchen, ja sogar eine Rechtfertigung für die anderen Namen verlangen, wenn jemand sie benutzt; diesen einen lassen sie als eindeutig zu. Diese Leute sollten darauf achten, *was eigentlich der Sohn Gottes ist, der Logos genannt wird*; vor allem da sie unaufhörlich ἐξηγεῦσατο ἢ καρδία μου λόγον ἀγαθόν (Ps 44,2 LXX) zitieren, meinend, der Sohn Gottes sei eine προφορὰ πατρική („ein vom Vater Ausgesprochenes“), gewissermaßen (bloß) aus Silben bestehend. Dementsprechend *geben sie, wenn man sie genau befragt, dem Sohn keine ὑπόστασις und machen seine οὐσία nicht deutlich*, – womit wir nicht eine bestimmte meinen, sondern irgendeine überhaupt. § 152 Daß ein (bloß) ausgesprochenes Wort *Sohn* sein kann, ist unmöglich zu denken. Sie sollen sich also entscheiden, ob sie den Logos ungetrennt (cf. oben n. 2 ἀχώριστος bei Vertretern der gleichen Meinung im Jahrhundert davor), so daß er nicht ὑφεστάναι hat und nicht Sohn ist, verkünden wollen, oder κεχωρισμένον (!) und οὐσιωμένον.

Corsini (p. 160 n. 45) notiert zu dieser Passage, daß manche Kommentatoren die anvisierten Gegner für valentinianische Gnostiker halten; Corsini selber glaubt, daß es sich eher um innerorthodoxe Polemik handle. Jedenfalls ist es eine Polemik gegen eine andere Gestalt der Logostheologie, die in Spuren und in verschiedenen Varianten im Bericht Justins (oben n. 2) und wohl auch bei Markell von Ankyra erkennbar ist; am deutlichsten greifbar ist sie uns jetzt aber in der Refutatio Hippolyts. Ich habe an anderer Stelle gezeigt (Drei christol. Untersuchungen p. 21 ff.), daß der Logostheologe Hippolyt eine Logostheologie bekämpft, die den Logos als bloße φωνή betrachtet, die aus dem Munde hervorgeht. Die Auffassung wird vom Valentinianer Markus vertreten und vom Redaktor des gnostischen Sonderguts bei Hippolyt; ihrer Herkunft nach muß sie aber nicht notwendig gnostisch sein, die Aussagen bei Justin und bei Origenes enthalten keinen Hinweis in dieser Richtung. Mit Hippolyt befänden wir uns in der nächsten zeitlichen Nähe zum frühen Origenes. Das Phänomen muß also genügend verbreitet gewesen sein, um die theologischen Gegenargumente zweier so bedeutender Männer provoziert zu haben. Etwas später ist Novatians interessante Aussage, der Vater habe den Sohn als substantia hervorgebracht, s. Drei christol. Unters. p. 97 f. Sie antwortet auf das gleiche Logosverständnis, man lese XXXI 183: Ex quo (sc. patre), quando ipse voluit, sermo filius natus est, qui non sono percussi aeris aut tono coactae de visceribus vocis accipitur, sed in substantia prolatae a deo virtutis agnoscitur. Und Hippolyt, Ref. X 33,8: der Logos οὐσία ὑπάρχων θεοῦ (cf. Drei christol. Unters. p. 24 n. 21 am Ende), hat vielleicht neben der kosmologischen Intention auch noch eine solche wie die eben geschilderte.

Die lateinische Drei-Personen-Trinitätslehre Tertullians und die griechische origenistische Drei-Hypostasen-Trinitätslehre sind also aus zwei unter-

schiedlichen theologischen Frontstellungen entstanden, daher decken sich die Antworten nicht genau, so daß die späteren Verständigungsschwierigkeiten bereits im Ursprung angelegt sind. Tertullian formuliert seine trinitarischen Aussagen gegen die monarchianische Identifikation von Vater und Sohn, Origenes gegen das Verständnis vom Logos als ein mit dem Aussprechen auch wieder vergehendes Wort, das zugleich dem Sohnescharakter nicht gerecht werden kann. Die monotheistische Motivation der Monarchianer ist uns bekannt; die gleiche Motivation würde ich auch für die andere Gruppe postulieren, nur äußert sich der monotheistische impetus nach den theologischen Voraussetzungen jeweils verschieden.

■ Aus dem oben referierten Text des Origenes geht hervor, daß erwartungsgemäß für ihn *ὑπόστασις* und *οὐσία* praktisch synonym sind und daß die Gegenseite wohl überhaupt nicht in diesen Kategorien dachte. *ὑπόστασις* meint hier „Bestand“, „für sich Bestehen“, „substantiell“. Wie Origenes trinitarisch von drei Hypostasen redet, so christologisch von zwei, Joh. Komm. Buch XXXII c. 16 § 192 f. Damit wird die Wirklichkeit der menschlichen Natur Jesu unterstrichen gegen jene, denen sie ein Ärgernis ist. Im trinitarischen wie im christologischen Bereich dient die Einführung der Vokabel *ὑπόστασις* (oder *οὐσία*) der Abwehr einer jeweils als unzureichend empfundenen Theologie und der Verdeutlichung des eigenen Standpunktes ihr gegenüber. Und zwar wird das Unzureichende angesichts des biblischen Befundes festgestellt (Präexistenz des Sohnes, irdischer Jesus); der biblische Befund gibt das positive Motiv für den Gebrauch dieser Vokabeln her, nicht beliebige Spekulation.

■ Wie lange hat es aber gebraucht, bis die Logostheologie vom Typ des Logos als *ἕτερος τοῦ πατρὸς* sich *in ihrer jüngeren*, präzisierten *Gestalt der Drei-Hypostasen-Theologie verbreitet hat*? In den erhaltenen Partien des Johanneskommentars steht sie keineswegs im Vordergrund. Im Dialog mit Heraklides (etwa zwischen 244 und 249) weist Origenes den theologisch wohl sehr schlichten Bischof zurecht *nicht* mit Hilfe der Unterscheidung von zwei Hypostasen des Vaters und des Sohnes, sondern sehr viel massiver mit dem Nachweis, daß der Sohn Gottes Gott sei, daß man daher sowohl von zwei Göttern wie von einem reden müsse. Aber Haraklides hat sein monotheistisches Anliegen wahrscheinlich nicht in der Form vorgetragen, daß der Logos nur als gesprochenes Wort zu verstehen sei. – Für den status quaestionis in der Mitte des 3. Jahrhunderts, also für die unmittelbare Zeitgenossenschaft der beiden Dionyse, haben wir den hochinteressanten Fall der novatianischen Trinitätslehre mit ihren Übereinstimmungen mit und Abweichungen von Tertullian: der Sohn ist sowohl *secunda persona post patrem* (XXVI 145. XXXI 187) *wie substantia* (s. oben), *es fehlt una substantia* als Bezeichnung für die trinitarische Einheit. Ob in der Bestimmung des Sohnes als *substantia* = *ὑπόστασις* irgendeine Beziehung zu Origenes vorliegt, oder ob von ihm unabhängig die gleiche Problematik die gleiche Antwort produziert hat, läßt sich nicht entscheiden. Jedenfalls redet Novatian nicht ausdrücklich von drei *substantiae*, polemisiert auch nicht gegen *una substantia*;

die Aussagen des Origenes über drei Hypostasen im Joh. Komm. sind ebenfalls nicht mit einer Polemik gegen eine evtl. Lehre von einer göttlichen Hypostase verbunden. Eine Polemik gegen eine Drei-Hypostasen-Trinitätslehre wie im Text des Dionys von Rom muß deren Bekanntheit voraussetzen; Bienerts Nachweise, daß die allgemeine Annahme, Dionys von Alexandrien sei ein Origenist gewesen, unhaltbar sei, machen es unwahrscheinlich, daß der alexandrinische Dionys dem Origenes in Sachen der drei Hypostasen notwendig habe folgen müssen.

Angesichts der Rolle, die das Wort *ὑπόστασις* bei Plotin spielt, stellt sich natürlich die Frage, ob und was für ein historischer Konnex via Alexandrien zwischen den drei Hypostasen des Origenes und denen Plotins existiert haben könnte. Es ist interessant, daß die drei Hypostasen des Christen Origenes (der vom gleichnamigen alexandrinischen Platoniker zu unterscheiden ist) früher in Erscheinung treten als die Plotins. John Rist (Basil's „Neoplatonism“: Its background and nature; ein Manuskript für den Basilius-Kongreß Toronto 1979, das der Verfasser mir dankenswerter Weise zur Verfügung stellte) macht darauf aufmerksam (p. 38), daß *ὑπόστασις* „kein normaler mittelplatonischer terminus ist“, „its philosophical importance derives particularly from Plotinus and Porphyry“. Die Versuchung liegt nahe, für den Christen Origenes und für Plotin eine evtl. gemeinsame Quelle bei Ammonius Sakkas zu suchen. Aber hat der Christ Origenes überhaupt beim Philosophen gehört? Was Ammonius gelehrt hat, weiß man auch nicht wegen der Mündlichkeit seiner Lehrdarbietung und der Geheimhaltungsübereinkunft zwischen seinen Schülern. Die platonische *philosophische* Tradition in *Alexandrien* scheint gegen die Möglichkeit zu sprechen, daß etwa Ammonius Sakkas eine Quelle für die entstehenden Drei-Hypostasen-Theologien sein könnte. Denn Origenes der Platoniker hat sich „von der Hypostasenlehre und von der Vielschichtigkeit des Gottesbegriffs distanziert, womit er hinter Numenius, ja sogar hinter Apuleius zurückging. Die Frage, ob O. mit dieser Entscheidung die Ansätze des Ammonius Sakkas legitim weiter verfolgte, ist gründlich diskutiert worden. Denn selbstverständlich nahm Plotinus, was Porphyrios verteidigt, für sich in Anspruch, nichts geneuert, die überkommene Lehre also im authentischen Sinne tradiert zu haben“ (H. Dörrie, Art. „Origenes 1“, Kleiner Pauly 1972). Alexander von Lykopolis, auf den mich die genannte Arbeit Rists verweist, setzt eher die Linie des Platonikers Origenes fort, Rist p. 37 f.: „Alexander seems to have been a professional Platonist, active in a philosophical school, teaching in Alexandria not much before A. D. 300, though Van der Horst and Mansfeld“ (s. oben n. 20) „mislead in calling him a Neoplatonist. His awareness of and concern with Manicheism is of great interest: he regards it as a Christian heresy, apparently sharing common ground on the matter with Arius and thus giving us important evidence about an intellectual concern of both pagans and Christians in Alexandria around the year 300. Alexander is not a Neoplatonist; rather he has marked features in common with the views of the pagan Origen, in particular in that he posits a first principle which is not a Plotinian One but an intellect – a fact

which should not surprise us since Origen apparently wrote a major work *The King is the Sole Creator* some time between 260 und 265, in the reign of Gallienus, thus when he was quite an old man, and familiar with the views of Plotinus. Alexander may even have heard Origen lecture in Alexandria when he himself was young“. „Alexander talks of *hypostases* and makes *Nous* supreme, but he does not call it One even though it is in some sense ‚beyond Being‘. The word ‚hypostasis‘ is not a regular Middle Platonic term; its philosophical importance derives particularly from Plotinus and Porphyry, but its use by Alexander need not indicate influence from these sources. We should note that Alexander does not talk of *three* hypostases in the characteristically Plotinian manner exhibited by the title of *Ennead* 5.1: *On the Three Basic Hypostases*. Alexander’s use of *hypostases* tells us that the word was by his time current in Alexandria not that he got it from Porphyry or Plotinus; and indeed we know that it was used there, perhaps particularly in the Christian circles with which Alexander was familiar“.

Nun ist der Titel von Enneade V 1 bekanntlich nicht von Plotin gebildet, sondern eine systematisierende Folgerung aus dem, was bei Plotin terminologisch sich in einzelnen Elementen darbietet. So wohl am deutlichsten im antignostischen Traktat II 9 (33); hier findet man: ἄρχαί, nicht mehr als drei (c. 1), die ungebildeten Gnostiker haben mehr ὑποστάσεις (im Sinne von Prinzipien anscheinend, c. 6). Plotin selber spricht nirgendwo ausdrücklich von „drei Hypostasen“, aber sehr wohl von der natürlichen Ordnung des Ersten, des Nous an zweiter Stelle, der (Welt)Seele an dritter Stelle. Was für ihn wirklich wichtig ist, ist die Festlegung auf Drei (was ist sein Motiv dafür?), weder sollen es weniger sein (durch Zusammenlegung von zweien der Prinzipien), noch mehr (etwa Zerlegung des Nous in zwei, oder Zwischenschaltung des Logos). Aber wie schwankend noch der Gebrauch von ὑπόστασις ist, erkennt man an III 5 (50), 9, wo zwar die Beziehung Nous-Logos-Psyche dieselbe ist wie anderswo auch, wo aber ausgerechnet der Logos als γέννημα des Nous und als ὑπόστασις „nach dem Nous“ beschrieben wird – dies in einem Traktat, der später ist, als die antignostische Schrift.

Die porphyrianische Systematisierung der Prinzipienlehre Plotins und seiner Aussagen über Hypostasis findet statt zu einer Zeit, in der wir auch die Rezeption der origeneischen Drei-Hypostasen-Trinitätslehre werden vermuten dürfen. Man hat aber keinen Hinweis darauf, daß zwischen den beiden Entwicklungen irgendwelche Querverbindungen bestehen. Und in Alexandrien, wo der Streit um die Stellung der ersten beiden trinitarischen Hypostasen zueinander zuerst ausbrach, haben wir in Alexander von Lykopolis zwar einen platonischen Philosophen, der aber gerade kein Vertreter der plotinisch-porphyrianischen Hypostasen-Dreiheit ist.