

# UNTERSUCHUNGEN

## Die Christusseele im Arianischen Streit. Nebst einigen Bemerkungen zur Quellenkritik des Arius und zur Glaubwürdigkeit des Athanasius

Von Rudolf Lorenz

### I. Einleitung

Es ist im Folgenden nicht beabsichtigt, die Erörterungen über die Seele des Erlösers in der Zeit des arianischen Streites vollständig aufzunehmen und zu besprechen.<sup>1</sup> Sie wurden zum Teil durch die christologischen Anschauungen des Arius ausgelöst, kamen aber erst durch die Polemik gegen Apollinaris von Laodikea recht in Gang, wobei Anti-Apollinaristisches das Anti-Arianische überlagerte und sich mit ihm verband. So sollen hier nur einige Linien nachgezeichnet werden, um zu zeigen, wie von dem christologischen Problem her die Theologie des Arius in ihren historischen Zusammenhang rückt.

#### 1. *Stand der Ariusforschung*

Die Forschung über die Ursprünge des Arianismus ist seit 1957 durch T. E. Pollard, dessen Arbeiten Anlaß zu mannigfachen Auseinandersetzungen gaben, wieder in Gang gekommen.<sup>2</sup> Dabei wurden die im 19. Jahrhundert hin und her gewendeten Fragen erneut erörtert: ob der Arianismus alexandrinischen oder antiochenischen Ursprungs sei oder beides. Mit der antio-

---

<sup>1</sup> Zum Problemumfeld s. die Studie von W. Schneemelcher, *Der Sermo „De anima et corpore“*. Ein Werk Alexanders von Alexandrien? Festschrift für G. Dehn, Neukirchen 1957, S. 19–43. – M. F. Wiles, *The Nature of the Early Debate about Christ's Human Soul*: JECCH 16 (1965) 139–51. – A. Gesché, *L'âme humaine de Jésus dans la christologie du IV<sup>e</sup> siècle*: RHE 54 (1959) 385–425. – Ders., *La christologie du Commentaire sur les psaumes découvert à Toura*. Gembloux 1962. – A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 1 Freiburg/Basel/Wien 1979, Register s.v. „Seele Christi“. – L. Béranger, *L'âme humaine de Jésus dans la christologie du De trinitate attribué à Didyme l'Aveugle*, Diss. Lyon 1959/60 (mir nicht zugänglich).

<sup>2</sup> T. E. Pollard: *Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius*, *Studia Patristica* 2 Berlin 1957, 282–87. – Ders., *The Origins of Arianism*, *JThS* 9 (1958) 103–11. Lit. bei R. Lorenz, *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*. Göttingen 1979, S. 31. – A. M. Ritter, Artikel „Arianismus“, *TRE* 3 (1978) 692–719, S. 718 f.

chenischen These verband sich seit J. H. Newman<sup>3</sup> immer wieder die Annahme judaistischer Einflüsse – sei es des strengen jüdischen Monotheismus, sei es judaisierender Vorstellungen über den Christus. Trotz aller Fortschritte in Einzelheiten, wie der Berichtigung der Annahme, Arius sei Aristoteliker gewesen (das Aristotelische bei ihm beschränkt sich auf das, was die Schullogik ihm vermittelte); der genaueren Untersuchung von Beziehungen des Arius zur mittelplatonischen Kosmologie, und der Erhellung des Schriftbeweises bei den Arianern und ihren Gegnern, ist in der Kernfrage, dem Verhältnis zwischen Arius und Origenes, eine Einigung bisher nicht erzielt worden. Mehrheitlich neigt man zu der Ansicht, daß Arius durch seine Betonung der Transzendenz und Einzigkeit Gottes zu einer Verschärfung der origenistischen Subordination des Logos=Sohnes gedrängt worden sei und ihn so auf die Seite der Geschöpfe gestellt habe.

## 2. Die Christologie als Mittelpunkt der Theologie des Arius

Gegenüber dieser, schon seit dem 19. Jahrhundert weitergegebenen und übernommenen Meinung ist neuerdings von verschiedenen Seiten, unabhängig voneinander, auf die Bedeutung der Christologie für die Gedankenwelt des Arius hingewiesen worden.<sup>4</sup> Es scheint, daß sich dadurch ein neues Verständnis des frühen Arianismus anbahnt und der Bannkreis der bisherigen Fragestellung durchbrochen wird.

Schon M. Werner<sup>5</sup> hatte einen solchen „Ausbruch“ versucht, und seine Ansicht, der Arianismus sei aus Nachwirkungen der frühchristlichen „Engelchristologie“ (Christus als oberster der geschaffenen Engel) entwickelt, hätte eigentlich die Aufmerksamkeit auf die arianische Christologie lenken müssen. Doch ist das nicht geschehen. Der Aufsatz von C. W. Mönnich, *De achtergrond van de Arianse Christologie*,<sup>6</sup> ist nicht durch die These von Werner veranlaßt. Er beschäftigt sich mit der Verwurzelung der arianischen Christologie, und damit der Erlösungslehre, im asketischen Tugendstreben.

Von Mönnich ist das fast drei Jahrzehnte später erschienene Ariusbuch von Gregg und Groh stark beeinflusst. Beide Autoren betonen die zentrale Rolle der Christologie im Denken des Arius. Sie kommen zu einer Reihe von Ergebnissen, welche sich mit denen meines Buches (und unabhängig von ihm) berühren. Nur das Wichtigste sei genannt: 1) Der Ansatzpunkt und das Zentrum der Theologie des Arius ist die Christologie. 2) Die Christologie des Arius ist adoptianistisch. Das von Gott geschaffene präexistente Wesen, welches die Weltschöpfung durchführen soll, wird um seines von Gott vorhergesehenen sittlichen Gehorsams willen zum Sohn angenommen und erhöht.

<sup>3</sup> *The Arians of the Forth Century*. London 1833.

<sup>4</sup> Außer Grillmeier (s.o.A.1) und Lorenz (s.o.A.2) jetzt R. C. Gregg/D. C. Groh, *Early Arianism. A View of Salvation*. Philadelphia 1981.

<sup>5</sup> Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt. Bern 1941<sup>2</sup>1953, S. 371–88.

<sup>6</sup> *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 4 (1950) 378–412.

3) Arius ist Isochrist. Petrus und Paulus und alle Christen, die dem sittlichen Vorbild des Erlösers nacheifern, können in der Endvollendung zur gleichen Sohnschaft gelangen wie der Christus. Er ist der Erstgeborene unter vielen Brüdern.

Gregg und Groh verweilen ausführlich bei der Soteriologie, welche in der Christologie des Arius beschlossen liegt und stellen sie der Soteriologie des Athanasius (die „paulinischer“ wirkt) gegenüber. Wille, Nachahmung Christi und Belehrung sind wichtig beim Fortschreiten des arianischen Christen in Richtung auf das Heil.

Zur Rolle der Belehrung darf ergänzend auf das Fragment einer Auslegung (Homilie?) Lukians von Antiochien zu Hiob 2,9 hingewiesen werden, welches der Arianer Julian (der vermutlich zwischen 357 und 375 schrieb) in seinem Hiobkommentar aus einer Überlieferung im Schülerkreis Lukians mitteilt.<sup>7</sup> Hier sagt Lukian (der „Sokrates“ der Arianer), daß Hiob unter seinen Hausgenossen als Erzieher (παιδευτής) und Lehrer der Gottesfurcht und der Gerechtigkeit gewirkt habe.

Das entspricht der Rolle des Fortgeschrittenen (Gnostikers) bei Klemens von Alexandrien und Origenes als Erzieher und Lehrer und ist dem, was ich über die Spuren dieser kirchlichen Gnosis bei Arius bemerkt habe,<sup>8</sup> beizugesellen.

Mit der Betonung der Rolle der Christologie bei Arius soll natürlich nicht gelegnet werden, daß die Erhabenheit und Jenseitigkeit des für sich seienden Gottes für ihn überaus wichtig war.

### 3. Der „seelenlose Leib“ des Christus bei Arius und Athanasius

Nur unter einem Gesichtspunkt erregte die arianische Christologie Aufmerksamkeit. Die Leugnung der menschlichen Seele des Erlösers (die Lehre vom  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha \acute{\alpha}\psi\upsilon\chi\omicron\nu$ ) und der arianische Monophysitismus, der besonders deutlich im Glaubensbekenntnis des Eudoxius († 370) hervortritt,<sup>9</sup> ähnelt dem Apollinarismus.

Grillmeier, der durch das Thema seines Buches auf die arianische Christologie geführt wurde, kommt zu dem Ergebnis, daß diese dem Typus Logos-Sarx, nicht Logos-Mensch zugerechnet werden muß. Der Logos vertritt im Inkarnierten die Stelle der menschlichen Seele. Diese Inkarnationslehre, welche dem Logos die Affekte und Leiden der menschlichen Seele zuschreiben muß, habe zur Herabstufung des Logos in der Lehre des Arius beigetragen.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Dieter Hagedorn: Der Hiobkommentar des Arianers Julian. Berlin 1973, S. LVI. Das Fragment auf S. 30,21–32,14. Vgl. Bardy, Lucien S. 18 f. Paris 1936.

<sup>8</sup> Lorenz, Arius (s.o.A. 2) S. 119 ff.

<sup>9</sup> A. Hahn/G. L. Hahn: Bibliothek der Symbole. Breslau 1897, § 191. Vgl. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. II <sup>5</sup>1931, S. 321. Zu Eudoxius: F. Loofs, Protestantische Realenzyklopädie <sup>3</sup>Bd. 5 (1898) 577 ff. – M. Tetz, Eudoxius-Fragmente? Stud. Patr. 3,1. Berlin 1961, S. 314–23.

<sup>10</sup> a.a.O. (s.o.A. 2) S. 384 f.

Athanasius hat an dem Fehlen einer menschlichen Seele beim inkarnierten Christus des Arius zunächst keinen Anstoß genommen. Er bekämpft die Logoslehre der Arianer, aber nicht ihre Christologie. Schon F. Chr. Baur<sup>11</sup> schrieb Athanasius (für die Zeit vor dem Streit um Apollinaris) die Anschauung zu, daß der Mensch Christus nur aus Logos und Sarx (soma) bestehe. Baur wurde deshalb von F. Lauchert<sup>12</sup> „leichtfertig“ und „unwissenschaftlich“ gescholten. Doch er sollte Recht behalten. A. Stülcken<sup>13</sup> und K. Hoß<sup>14</sup> erwiesen gleichzeitig die Unechtheit der beiden Bücher *Contra Apollinarem*,<sup>15</sup> welche die Stütze von Baur's Gegnern waren.<sup>16</sup> Hoß und Stülcken zeigten, daß bei Athanasius der Logos keinen vollen Menschen annimmt. Seine Christologie steht der apollinaristischen nahe.<sup>17</sup> Umsichtig hat Stülcken (S. 91–105) die Formel  $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha \lambda\alpha\beta\omega\upsilon\upsilon \gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\epsilon\nu \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$  (scil. der Logos)<sup>18</sup> als eigentliche christologische Anschauung des Athanasius herausgestellt. M. Richard<sup>19</sup> untersuchte die Frage erneut, von Athanasius Or.c.Arian.3,26ff. ausgehend, wo Athanasius einen arianischen Text (Richard vermutet aus dem Syntagmatum des Asterius)<sup>20</sup> wiedergibt und bekämpft. Die Ergebnisse Stülckens bestätigen sich. Auf der Synode zu Alexandrien 362 fand sich Athanasius freilich bereit zu der Feststellung, der Erlöser habe kein Soma apsychon gehabt – es ist zu beachten, daß es heißt εἶχε nicht ἔλαβε.<sup>21</sup> Denn auch die menschliche Seele mußte erlöst werden (soterologisches Argument). Die Bemerkung ist vermutlich durch Anklagen der antiochenischen Eustathianer gegen Apollinarius (beide Parteien waren in Alexandrien vertreten) veranlaßt.<sup>22</sup> Stülcken (S. 100 f.) zieht dazu noch Athan.Ep.ad Epict.7 heran, wo der Bischof ebenfalls die Erlösung des ganzen Menschen (Seele und Leib) durch den Logos hervorhebt. Stülcken schloß daraus, daß Athanasius „nicht prinzipiell auf den ‚apollinaristischen‘ Standpunkt festzunageln

<sup>11</sup> Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes I. Tübingen 1841, S. 570 ff.

<sup>12</sup> Die Lehre des hl. Athanasius des Großen. Leipzig 1895, S. 133.

<sup>13</sup> Athanasiana. Literar- und dogmengeschichtliche Untersuchungen. Leipzig 1899.

<sup>14</sup> Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius. Freiburg/Br. 1899.

<sup>15</sup> MPG 26, 1093–1165. Vgl. H. Lietzmann: Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Tübingen 1904, S. 88 f.

<sup>16</sup> Auch das Buch von E. Weigl, Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius, Paderborn 1914, ist eben dadurch weithin überholt.

<sup>17</sup> Hoß S. 76–79. Zu den Begriffen  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ ,  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ ,  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  bei Athanasius s. ebd. S. 19 f.

<sup>18</sup> S. 91, vgl. auch Athan. Or.c.Ar.3,31 MPG 26,389a.

<sup>19</sup> S. Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens, MSR 4 (1947) 5–54 (= Opera Minora II, Löwen 1977, Nr. 32.)

<sup>20</sup> a.a.O. 9.

<sup>21</sup> Tom. ad Ant.7 MPG 26,804b.

<sup>22</sup> M. Tetz: Über nikänische Orthodoxie. Der sog. Tomus ad Antiochenos des Athanasios von Alexandrien, ZNW 66 (1975) 194–222, auf S. 213 ff. Tetz betont, daß auch der Gegensatz der antiochenischen Nicäner gegen die Christologie des Eudoxius, und antiarianische Polemik des Athanasius in Or.c.Ar.3,30–33 im Hintergrund stehe. Zum Tomus ad Ant. siehe auch Grillmeier, Jesus der Christus, S. 472–77.

ist“.<sup>23</sup> Er belegt aber auch, daß im gleichen Brief an Epiktet (n.5–6) an dem christologischen Schema Logos-Leib festgehalten wird. Hierzu ist wichtig, das Apollinaris sowohl dem Tomus ad Antiochenos als auch dem Brief an Epiktet zustimmte.<sup>24</sup>

Die jüngste Untersuchung der athanasianischen Christologie durch Grillmeier<sup>25</sup> stimmt Richard insoweit zu, daß die Seele Christi für Athanasius kein „theologischer Faktor“ sei, keine Größe, „deren er zur Deutung des Wesens und des Werkes Christi bedurft hätte“ (S. 463). Die Verwendung des Schemas Logos-Sarx bei Athanasius brauche nicht auszuschließen (wie das Beispiel Kyrills von Alexandrien zeige), daß die Seele Christi auch als „physische“ Größe betrachtet werde. Grillmeier führt das nicht näher aus, während er in der englischen Ausgabe seines Buches stark dazu neigte, die Ablehnung des Soma apsychon im Synodalschreiben nach Antiochien als Zeugnis für die Annahme „physischer“ Existenz einer menschlichen Seele im Inkarnierten zu werten: das Logos-Sarx Schema sei bei Athanasius „offen“ für eine deutliche Lehre von der Seele Christi, bei Apollinaris dagegen nicht.<sup>26</sup>

Das Ärgernis der arianischen Logos-Sarx Christologie mit ihrer Leugnung einer menschlichen Seele des Inkarnierten lag für die Orthodoxen darin, daß die Arianer die Zeugnisse des Neuen Testaments über das Leiden, Trauern, Zagen, Nichtwissen, Flehen Jesu – Affekte, deren Träger im Menschen nicht das Fleisch, sondern die Seele ist – wegen des Fehlens einer solchen Seele dem inkarnierten Logos zugeschrieben und daraus einen Schriftbeweis für die Kreatürlichkeit des Logos gewannen.<sup>27</sup> Schon Alexander von Alexandrien beklagt sich, daß die Arianer die Niedrigkeitsaussagen der Evangelien über Christus gegen die Gottheit des Logos ausspielten.<sup>28</sup> Am besten ließ sich das durch die Annahme einer menschlichen Seele des Erlösers widerlegen – um so bemerkenswerter ist es, daß Athanasius dies nicht tat.<sup>29</sup>

## II. Die Seele des Christus in dem Didymus zugeschriebenen Psalmenkommentar von Tura

Im Gegensatz zu Athanasius hat der Alexandriner Didymus (ca. 313–389) dem Problem der Seele Jesu volle Aufmerksamkeit gewidmet.

### 1. Antiarianische Christologie

Didymus<sup>30</sup>, aber auch die ihm neuerdings wieder abgesprochene Schrift *De trinitate*<sup>31</sup> wendet sich gegen die arianische und apollinaristische Lehre

<sup>23</sup> a.a.O. (s.o.A. 13) S. 101.

<sup>24</sup> Tom. ad Ant. 7 MPG 26,804b. – Apollinaris, Brief an die Ägypter in Diocäsarea, S. 256,7 f. Lietzmann; Brief an Serapion S. 254,2 f. Lietzmann.

<sup>25</sup> Jesus der Christus (s.o.A. 2) S. 460–79.

<sup>26</sup> A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*. London 1975, S. 325 f.

<sup>27</sup> Richard (s.o.A. 19) S. 7 f. – Athanasius, Or.c.Ar.3,26.

<sup>28</sup> Alexander, Brief an Alexander (von Thessalonich) Urk. 14, S. 20,5 ff. Opitz.

<sup>29</sup> Siehe Richard (s.o.A. 19) S. 31 ff. Es ist hier nicht zu untersuchen, wie Athana-

vom Soma apsychon des Christus.<sup>32</sup> Der Inkarnierte hat eine Seele gleichen Wesens (ὁμοούσιος) mit der unseren.<sup>33</sup> Der anonyme Psalmenkommentar aus dem Papyrusfund von Tura, der ihm oder seinem Umkreis zugeschrieben wird, enthält hierzu wichtige Aussagen.<sup>34</sup>

Unter den Gründen für die Existenz einer Seele Jesu fehlt zwar das soteriologische Argument nicht (das, was der Erlöser nicht „annahm“ – hier die Seele – ist nicht erlöst),<sup>35</sup> tritt aber zurück.<sup>36</sup> Wichtiger ist dem Psalmenausleger das von den Arianern ausgenutzte Problem der Affekte Jesu. Die Seele des Christus ist nicht unwandelbar (ἄτρεπτος) wie die Trinität, sondern Träger der Regungen von Trauer, Furcht usw. Freilich sind diese nur schwach, eine προπάθεια, ein „Voraffekt“, ein Vorstadium des Affekts.<sup>37</sup> Der Logos kann also, gegen die Arianer, von diesen Schwachheiten entlastet werden.<sup>38</sup> Der „Voraffekt“ ist keine Sünde,<sup>39</sup> aber auch darüber hinaus bleibt die Seele Jesu sündlos und bewahrt, im Unterschied zu Adam, die schöpfungsmäßige Gottebenbildlichkeit.<sup>40</sup> Sie erwählt vor dem Bösen das Gute<sup>41</sup> und ist deshalb keinem anderen (dem Teufel und den Dämonen) unterworfen. Sie gehört sich selbst und erkennt sich selbst. Darum nennt der Christus in Ps.34,37 seine Seele μονογενής, die einzige.<sup>42</sup> Diese Seele hat sich der Heiland zum Werkzeug und Tempel erwählt, um durch sie unsere Rettung zu bewirken.<sup>43</sup>

sus die Niedrigkeitsaussagen vom Logos ferne hielt. Dazu Grillmeier, Jesus der Christus, S. 467 ff.

<sup>30</sup> Über die Probleme des literarischen Nachlasses von Didymus unterrichtet W. A. Bienert: „Allegoria“ und „Anagoge“ bei Didymus dem Blinden von Alexandrien. Berlin 1972 S. 5–31. – B. Kremer, Artikel „Didymus“, TRE 8 (1981) 741–46 (Lit.) – .

<sup>31</sup> CIPG Nr. 2570.

<sup>32</sup> Didymus, Fragment zu Psalm 15, MPG 39,1232c. Diese Fragmente stammen aus einem anderen Psalmenkommentar als dem zu Tura gefundenen. – De trin.3,21 MPG 39,904ab; 3,2 col.797a; 3,4 col.829c; 3,21 col.900a; 3,30 col.949b. – Weitere Stellen bei J. Liébaert, La doctrine christologique de S. Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne. Lille 1951 S. 153 A. 3 und 4. – Über die doppelte Frontstellung des Didymus gegen Arianismus und Apollinarismus s. Gesché, La christologie (s.o. Teil I Anm. 1) S. 215–218.

<sup>33</sup> Frg. zu Psalm 15, MPG 39,1233c. – Vgl. auch Grillmeier, Jesus der Christus (s.o. Teil I Anm. 1) S. 529–33.

<sup>34</sup> Didymus der Blinde, Psalmenkommentar (Tura-Papyrus). (Herausgegeben und übersetzt von M. Gronewald unter Mitarbeit von L. Doutreleau und A. Gesché), Bd. 1–5 Bonn 1968/70. – Vgl. die oben in Teil I Anm. 1 genannten Arbeiten von Gesché.

<sup>35</sup> Vgl. Origenes, Gespräch mit Heraklides 7,2–7 S. 30 Scheerer.

<sup>36</sup> Gesché, L'âme humaine (s. Teil I A. 1) S. 403. Vgl. Didymus Frg. zu Psalm 70,22 MPG 39,1465 a.

<sup>37</sup> Turakommentar zu Ps.39,2 p.282, 2–7 (= Bd. 4 S. 266 Gronewald). Der Begriff προπάθεια wird zu Ps.34,17 p.222, 12–14 (= Bd. 3 S. 328) erläutert.

<sup>38</sup> Gesché, L'âme humaine (s.o. Teil I A. 1) S. 393 ff.

<sup>39</sup> Turakommentar zu Ps.34,17 p.222, 8 (= Bd. 3 S. 378 Gronewald/Gesché).

<sup>40</sup> Turakommentar zu Ps.30,21 p.152,31–32 (= Bd. 3 S. 120). – Gesché, L'âme humaine S. 396 ff.

<sup>41</sup> Turakommentar Ps.34,17 p.222,11–12 (= Bd. 3 S. 378).

<sup>42</sup> ebd. zu Ps.34,17 p.221, 3ff.; 226,12ff. (= Bd. 3 S. 372 f.; 390).

<sup>43</sup> ebd. p. 221, 14–15 (= Bd. 3 S.374).

## 2. *Einfluß des Origenes*

Gesché hat bereits auf die Verwandtschaft dieser Ausführungen mit der Christologie des Origenes aufmerksam gemacht.<sup>44</sup> Sie liegt allgemein in der Übernahme der origenistischen Lehre von der Präexistenz der Seelen, also auch der Jesusseele;<sup>45</sup> insbesondere aber darin, daß die Seele Jesu durch ihren sittlichen Vorsatz unverrückbar das Gute wählt und dadurch ihren besonderen Rang erhält.<sup>46</sup>

## III. Die Christusseele bei Eustathius von Antiochien

### 1. *Antiarianische Christologie*

Vor der Zeit des Didymus findet sich die bedeutendste Bestreitung der Christologie des Arius bei Eustathius von Antiochien.<sup>47</sup> Dieser verfaßte ein Werk „Über die Seele“ gegen die Arianer.<sup>48</sup> Hier stellt er fest, daß die Arianer mit Hilfe der Lehre vom Soma apsychon des Christus dem Logos die menschlichen Affekte Jesu und Wandelbarkeit zuschreiben, um zu bestreiten, daß das Wandelbare aus dem Unwandelbaren (Gott) gezeugt sein könne.<sup>49</sup> Der Logos hat vielmehr nach Meinung des Eustathius einen vollen Menschen mit Leib und Seele angenommen, den ἄνθρωπος τοῦ Χριστοῦ und diesem Menschen gehören die körperlichen und seelischen Affekte.<sup>50</sup>

### 2. *Das Erlösungswerk der Christusseele*

Eustathius betont aber auch das soteriologische Argument gegen die Arianer, und zwar nicht im Sinne der „physischen Erlösungslehre“ des Athana-

<sup>44</sup> L'âme humaine (s.o. Teil I A. 1) S. 422 f. und La christologie S. 356 ff.

<sup>45</sup> Gesché, La christologie (s.o. Teil I Anm. 1) S. 215 ff.

<sup>46</sup> Vgl. Origenes, De princ. 2,6,3 S. 142 Koetschau.

<sup>47</sup> Origenes, Eustathius von Antiochien und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor. Herausgegeben von E. Klostermann, Berlin 1911 (= H. Lietzmann, Kleine Texte Nr. 83). — M. Spanneut, Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche avec une édition nouvelle des fragments dogmatiques et exégétiques, Lille 1948. — R. Lorenz, Die Eustathius v. Antiochien zugeschriebene Schrift gegen Photin. ZNW 71 (1980) 109–38. — Ders., Artikel „Eustathius v. Antiochien in TRE (Lit.)“. Wertvoll ist immer noch der Aufsatz von F. Zoepfl, Die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Bischofs Eustathius v. Antiochien, Theol. Quartalschrift 104 (1923) 170–201.

<sup>48</sup> Frg. 1–6 und 10–17 Spanneut (= S. 86–91 der Sammlung von F. Cavallera: S. Eustathii episcopi Antiocheni In Lazarum, Mariam et Martham homilia christologica etc. Paris 1905. Vgl. CIPG Nr. 3394). — Spanneut (a.a.O. S. 62 ff.) entwickelt die Hypothese, daß es sich um zwei Werke, eines gegen die Philosophen (Platoniker und Pythagoräer), das andere gegen die Arianer, handle. Mir erscheint (wie Cavallera S. 86) die Annahme eines Werkes in zwei Teilen wahrscheinlicher.

<sup>49</sup> Frg. 15 Spanneut.

<sup>50</sup> Frg. 41 (= 47); vgl. Frg. 6. Zu ἄνθρωπος τοῦ Χριστοῦ siehe das Wörterverzeichnis bei Spanneut.

sus. Die Seele Christi ist am Erlösungswerk beteiligt durch ihr Wirken. Der Logos erlöst die menschliche Seele nicht in erster Linie, indem er eine solche annimmt, sondern die Seele des Menschen Christi führt die Seelen gleicher Art (τὰς ὁμογενεῖς ψυχάς), das heißt die Menschenseelen, wie die Seele des reuigen Schächers am Kreuz (Luk. 23, 43), ins Paradies. Sie stieg nach dem Tode des Leibes Jesu hinab in die Unterwelt, warf die Pforten der Hölle auf und befreite die dort eingeschlossenen Seelen.<sup>51</sup> Der Mensch Christi (und hier ist an die Seele zu denken) eröffnet uns den Weg der Tugend, bringt uns zurück ins Paradies.<sup>52</sup>

### 3. Christusseele und Logos

Die „heilige Seele Christi“<sup>53</sup> ist mit dieser göttlichen Macht ausgerüstet durch ihre Gemeinschaft, ihr „Zusammenleben“ (συνουσία, συνδιατωμένη) mit dem Logos. Dieser verleiht ihr die Vollmacht, alles zu überschauen (παντέφορον ἔξουσίαν) und gibt ihr Anteil an seiner göttlichen Allgegenwart, so daß sie „alles durchwandelt“ (πάντα μὲν ἐκπεριπολεῖ συλλήβδην); im Himmel, auf Erden und in der Unterwelt sein kann.<sup>54</sup> Der Logos ist gegenüber der Christusseele tätig; als göttliche Dynamis erfüllt er das Innere und das Äußere seines Tempels (Seele und Leib) mit Kraft (κρᾶταιοί).<sup>55</sup> Doch bleibt die Christusseele eine menschliche Seele, sie ist ὁμογενής mit uns.<sup>56</sup> Sie (und damit das Menschliche) behält Eigenständigkeit.<sup>57</sup> Die Anschauung vom „Zusammenleben“ (συνδιατωμένη) der Seele mit dem Logos läßt über das bloße Zusammensein (Gott fügt den Logos mit dem Menschen zusammen [coaptavit = συνῆψε];<sup>58</sup> beide sind „vermischt“<sup>59</sup>) hinaus an eine Willensgemeinschaft denken. Denn entsprechend dem Heilswillen des Logos erlöst die Christusseele ihre Artgenossen, die Menschenseelen. Und der Mensch Christi (das ist natürlich die Seele als Träger der geistigen Entscheidung) hängt dem göttlichen Geiste an und vermittelt zwischen göttlicher und menschlicher Art.<sup>60</sup> Der „Mensch Christi“ macht Fortschritte in Weisheit und Tugend.<sup>61</sup>

<sup>51</sup> De engstrimytho 17–18 S. 45,6–15 Klostermann. – Frg. 17 (περὶ ψυχῆς).

<sup>52</sup> Frg. 63 Spanneut.

<sup>53</sup> De eng. S. 45,18 Klostermann.

<sup>54</sup> De eng. 17–18 S. 44–47 Klostermann. – Frg. 17 Spanneut.

<sup>55</sup> Frg. 30 Spanneut. Das θεῖον τῆς σοφίας πνεῦμα ist der Logos.

<sup>56</sup> De eng. 18 S. 45,17 Klostermann. – Frg. 17 Spanneut.

<sup>57</sup> Siehe hierzu die von Zoepfl (s.o. Anm. 1) S. 193 f. gesammelten Stellen.

<sup>58</sup> Frg. 19 Spanneut.

<sup>59</sup> Frg. 53. Dabei erinnere man sich der Definition von „Mischung“ bei dem von Eustathius (De eng. S. 50,32) hochgeschätzten Kleinasiaten. Methodius: Die Zusammenfügung aus Unzusammengesetztem heißt „Mischung“ (τὸ γὰρ σύνθετον ἀπλῶν τιῶν μίξιν μὴνύει) Methodius, De autexusio GCS 27 S. 176,3 Bonwetsch.

<sup>60</sup> Fragment Nr. 30 aus dem „Florileg mit den Gregorscholien aus Vat. Borg. Syr. 82 ed. L. Abramowski und A. Van Roey. Orientalia Lovaniensia Periodica 1, Löwen 1970 S. 131–180.

<sup>61</sup> Frg. 39 Spanneut.



#### 4. Einigungschristologie und Trennungschristologie

Es zeigen sich hier Gedanken der späteren antiochenischen Trennungschristologie. Grillmeier<sup>62</sup> meint, Eustathius habe ursprünglich eine Einigungschristologie (der Logos als Subjekt des Gottmenschen) vertreten und sei erst im Kampf gegen den Arianismus zu einer Trennungschristologie fortgeschritten. Dagegen ist einzuwenden, daß Eustathius in seiner Schrift über die Seele, wo er das christologische Logos-Sarx Schema (*soma apsychon*) der Arianer bekämpft, gerade die Stelle aus *De engastrimytho*, welche für Grillmeier ein Zeugnis der „Einigungschristologie“ ist, fast wörtlich wiederholt.<sup>63</sup>

In der Polemik gegen Origenes hebt Eustathius (der Origenes' Lehre von der Höllenfahrt Christi polemisch mißdeutet) den göttlichen Logos in Christus hervor.<sup>64</sup> Aber das ändert nichts am Dualismus seiner Christologie. Der Christus ist nicht nur Mensch, sondern auch göttlicher Natur.<sup>65</sup> Der Mensch (Christi) handelt – Eustathius beruft sich auf *Rm. 5,15* – am Menschen durch die Kraft seiner Seele im Erlösungswerk.<sup>66</sup> Der Christus ist innen Gott und außen Mensch als Tempel des Logos.<sup>67</sup> Die Wendung „der Logos trug den Menschen“,<sup>68</sup> welche für „Einigungschristologie“ sprechen könnte, kehrt auch später in der antiarianischen Periode wieder.<sup>69</sup> Daneben sagt aber Eustathius auch, daß der Mensch „Gott trägt“.<sup>70</sup> Es ist Zoepfl<sup>71</sup> zwar zuzugeben, daß die Trennungschristologie in den antiarianischen Schriften stärker hervortritt. Aber Einheitsaussagen, welche Ansätze zu einer *communicatio idiomatum* zeigen, finden sich sowohl vor Ausbruch des arianischen Streites als auch danach.<sup>72</sup> Die Grundanschauung des Eustathius ist dieselbe geblieben.

#### 5. Einfluß des Origenes

Die Äußerungen des Eustathius über die Gemeinschaft zwischen Christusseele und Logos (das Verhalten und Wirken dieser Seele und ihre Ausstattung

<sup>62</sup> Jesus der Christus S. 440–46.

<sup>63</sup> *Frg. 17 Spanneut*, und dazu *De eng. 18 S. 45,12 ff.* Klostermann.

<sup>64</sup> *De eng. 17 S. 44,7–45,11* Klostermann.

<sup>65</sup> *De eng. S. 44,16 f.*

<sup>66</sup> *De eng. 18 S. 45,15–28.*

<sup>67</sup> *De eng. 10 S. 31,10–15.*

<sup>68</sup> *De eng. 18 S. 45,32.*

<sup>69</sup> *Frg. 20; 21; 23 Spanneut.*

<sup>70</sup> *Frg. 42; 43; 59 Spanneut*, und das Fragment in: *A Nestorian Collection of Christological Texts*, ed. L. Abramowski u. A. E. Goodman, Cambridge 1972 Bd. 1 78,21 f.

<sup>71</sup> a. a. O. (s. o. Anm. 1) S. 197.

<sup>72</sup> Vor dem arianischen Streit: (Johannes der Täufer) *ipsum Verbum corpus factum . . . manibus suis complexus deduxit in aquas*. „Melchisedekbrief“ an Alexander v. Alexandrien (= *Frg. 69 Spanneut*). Im arianischen Streit: (die Juden) *manifeste deprehensi sunt, qui Verbum Deum occidissent et cruci affinxissent*. *Frg. 70*. – *Sed potestatis maiestatem introducere volens et ipsum corpus mortificatum hic Filium dixit, ipsum quidem sublimitatis nomen imponens, id est habitantis in eo dei decibilter*. *Frg. 45* aus der Schrift „Gegen die Arianer“.

mit Logosmacht, ihr Anhängen an den Logos, ihre Vermittlerrolle zwischen Göttlichem und Menschlichem) erinnern an Origenes.<sup>73</sup> Auch die Lehre von der Höllenfahrt der Christusseele findet sich bei Eustathius wie bei Origenes.<sup>74</sup>

Freilich vollzieht sich die Vereinigung von Logos und Seele Jesu für Origenes in der Präexistenz, für Eustathius im irdischen Leben des Christus. Denn der antiochenische Bischof ist, wie sein Vorbild Methodius,<sup>75</sup> ein Gegner des Origenes und bekämpft die platonische Präexistenz der Seelen.<sup>76</sup> Der Mensch Christi hat lediglich eine ideelle Präexistenz im Vorherwissen Gottes.<sup>77</sup> Es liegt also bei Eustathius eine „orthodoxe“ Fortbildung der origenistischen Spekulationen über die Christusseele vor. Zu Paulus von Samosata, (dem man die Annahme einer menschlichen Seele Christi ankredite) läßt sich kaum eine Verbindung herstellen.<sup>78</sup> Die Logoslehre des Eustathius widerspricht allem, was wir von Paulus von Samosata wissen.

#### IV. Die Christusseele bei Arius

##### 1. Zur Quellenkritik des Arius

###### a) Die Berichte des Athanasius und Alexanders von Alexandria.

###### Übersicht

Bei der Feststellung der Christologie des Arius begegnet man der schon oft beklagten Schwierigkeit, daß unser Quellenmaterial – einschließlich der spärlichen Reste aus der Feder des Arius selbst – durch die Polemik der Gegner überliefert ist und mithin entstellt sein kann. G. C. Stead<sup>79</sup> hat dieses Problem in einem wichtigen und gelehrten Aufsatz erneut aufgeworfen. Es gibt darin einen weitgehenden Skeptizismus (der wie ein Nachhall der Schulung durch die Philosophie L. Wittgensteins wirkt) Ausdruck. Die Briefe und Be-

<sup>73</sup> Kurz wiesen schon darauf hin: H. Bruders, Die trinitarische Kampfesweise des Eustathius im Gegensatz zu der des hl. Athanasius, Zeitschrift für kath. Theol. 38 (1914) 631, und F. Zoepfl (s.o. Anm. 1) S. 189 A. 1.

<sup>74</sup> Eustathius, De eng. 17 S. 45, 7ff. – Origenes, Predigt über die Hexe von Endor 6 S. 9, 5–10 Klostermann (s.o. Anm. 1). – Origenes, Gespräch mit Heraklides 7, 15ff. S. 70f. Scherer, Sources chrétiennes Bd. 67. Origenes beruft sich dabei auf Ps. 15 (16), 10 (du wirst meine Seele nicht im Hades lassen) und die christologische Deutung des Psalms in Apg. 2, 24ff. Eustathius a. a. O. behauptet fälschlich, Origenes lasse den Christus wie jeden anderen Menschen in die Hölle fahren. – Lit. zur Höllenfahrt Christi bei Grillmeier, Jesus der Christus S. 180 A. 136 u. 137.

<sup>75</sup> Dazu R. Lorenz, TRE Artikel „Eustathius v. Antiochien“.

<sup>76</sup> Frg. 3 und 4 Spanneut.

<sup>77</sup> Frg. 61 Spanneut.

<sup>78</sup> Anders F. Loofs, Paulus v. Samosata, Leipzig 1924 S. 395ff.

<sup>79</sup> G. C. Stead: The Thalia of Arius and the Testimony of Athanasius JThS 29 (1978) 20–52.

kenntnisse des Arius sind keine vollständige und offene Darlegung seiner Theologie, und Athanasius bemüht sich, in seinen Berichten die Lehre des Arius im ungünstigsten Lichte erscheinen zu lassen.

Steads Warnung vor den Schwierigkeiten, welche das Material über die „Thalia“ des Arius bietet, muß gehört werden. Er betrachtet die beiden Auszüge aus der Thalia bei Athanasius in Or.c.Arian.1,5 (die Anfangsverse in akrostichischer Form)<sup>80</sup> und in De syn.15<sup>81</sup> als ziemlich zuverlässig und will das Vertrauen heben, indem er für beide Teile dasselbe Metrum nachzuweisen sucht: Anapäste mit Freiheiten. Darüber mögen Spezialisten urteilen. Vermutlich war die Thalia in einem einschmeichelnden Ton komponiert, wie die Lieder des Arius.<sup>82</sup> Lieferte die Musik die Rhythmen, über deren Regellosigkeit sich Athanasius beklagt?<sup>83</sup>

Dagegen ist Stead gegenüber den Berichten über die Thalia, wie Or.c.Ar.1,5–6 und 1,9, soweit sie nicht durch De syn.15 gedeckt werden, mißtrauisch. Sie stimmen mit anderen Berichten<sup>84</sup> weitgehend überein, in denen die Thalia nicht genannt wird. Athanasius unterscheidet nicht zwischen Zusammenfassung der Thalia und seinen eigenen, allgemeinen Eindrücken über die arianische Lehre. In seine Berichte seien die Erfahrungen vieler Jahre des arianischen Streites eingeflossen. Soweit Stead.

Die Referate des Athanasius sind Aufzählungen arianischer „Irrlehren“. Das Gedankengut ist (in verschieden reicher Ausführung) überall dasselbe. Auch im Aufbau lassen sich, bei allen Abweichungen, Ähnlichkeiten erkennen. Legt man den ältesten Bericht in Alexanders Enzyklika Henos Somatos (Urk.4b Opitz) zugrunde, so sieht die Gedankenfolge so aus:<sup>85</sup>

I. Gott war nicht immer Vater. II. Der Sohn (Logos) war nicht immer, sondern ist ein Geschöpf aus Nichts. III. Er ist nicht der Logos und die Weisheit, die in Gott sind, sondern deren Geschöpf und wird nur Logos und Sohn genannt. IV. Er ist wandelbar wie alle (vernünftigen) Geschöpfe. V. Er ist fremd und abgetrennt von der Usia Gottes. VI. Unvollkommene Gotteserkenntnis des Sohnes. VII. Unvollkommene Selbsterkenntnis des Sohnes. VIII. Gott schuf den Sohn, damit wir durch ihn erschaffen würden.

Nach dieser Zählung stellt sich der Aufbau der anderen Berichte (wenn man der Übersichtlichkeit halber von feineren Verästelungen absieht) im großen so dar:

<sup>80</sup> MPG 26,20c–21a. Dazu W. Weyh, Eine unbemerkte altkirchliche Akrostichis, ByZ 20 (1911) 139.

<sup>81</sup> S.242f. Opitz = MPG 26,705d–708c.

<sup>82</sup> Vgl. Philostorgius, Kirchengeschichte 2,2 S.13,6–10 GCS Bidez-Winkelmann, Berlin 1972.

<sup>83</sup> Or.c.Ar.1,4 col.20b (nach Hinweis auf die Thalia): Arius, der gegen den Heiland „tanzen“ (ὀρχήσασθαι) will, drückt seine gottlosen Meinungen ἐν ἐκλύτοις καὶ παρειμένοις μέλεσι aus.

<sup>84</sup> Athanasius, Ep. ad episc. Aeg. et Lib.12. – De decr. Nic. syn.6,1–2. – Alexander v. Alexandrien, Ep. Henos Somatos Urk.4b 7–10 S.7,19–8,10 Opitz.

<sup>85</sup> Vgl. die Tabelle I bei Lorenz, Arius S.38ff.

*Athanasius, Or.c.Ar.1,5–6*: I, II, VIII, III, E (Ergänzung aus Asterius zur Lehre von den zwei Logoi und Weisheiten), IV, V, VI, VII (+ Trinität ungleicher Hypostasen: nur hier und De syn.15).

*Athanasius, Or.c.Ar.1,9*: I, II, V, VI, III, IV, VI (Nr.VII und VIII fehlen).

*Athanasius, De decr.Nic.syn.6,1*: I, II, III, V. In der anschließenden Polemik (§ 4–5) folgt IV.

*Athanasius, Ep.ad episc.Aeg.et Lib.12*: I, II, IV, V, VIII, VI, VII.

Bereits dieser erste Überblick macht deutlich, daß ein und derselbe Häresienkatalog im Hintergrund steht, dessen Elemente von Athanasius erweitert, gekürzt und zum Teil gegeneinander verschoben werden.

Zur Veranschaulichung ihres gegenseitigen Verhältnisses stelle ich, in der oben vorgeschlagenen Reihenfolge, die Texte aus Athanasius *Or.c.Ar.1,5–6*; *Ep.ad episc.Aeg.et Lib.12* und Alexanders Rundschreiben *Henos Somatos* zusammen.

### *Punkt I und II*

A) *Or.c.Ar.1,5* MPG 26,21a.

„Nicht immer war Gott Vater. Sondern es war (ein Zustand, eine Zeit) als Gott allein war und noch nicht Vater war. Später aber ist er Vater geworden. Nicht immer war der Sohn. Da alle Dinge aus Nichts geschaffen sind (γενομένων) und sie alle Geschöpfe und Gebilde (κτίσματα und ποιήματα) sind, ist auch der Logos Gottes aus Nichts geworden und es war (eine Zeit) als er nicht war (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν). Und er war nicht, bevor er wurde (γένηται), sondern er hatte einen Anfang, indem er geschaffen wurde (ἀρχὴν τοῦ κτίζεσθαι ἔσχε)“.

B) *Ep.ad episc.Aeg.et Lib.12* MPG 25,564b.

„Nicht immer war Gott Vater, nicht immer war der Sohn. Aber da alles aus Nichts ist, ist auch der Sohn Gottes aus Nichts. Und da alle Dinge Geschöpfe sind, ist auch er ein Geschöpf und Gebilde (κτίσμα καὶ ποίημα). Und da alle zuerst nicht waren, sondern danach entstanden, so auch der Logos Gottes: es gab (eine Zeit) als er nicht war, bevor er entstand, sondern er hat einen Anfang des Seins (ἀρχὴν ἔσχε τοῦ εἶναι).“

C) Alexander, *Ep. Henos Somatos*, Urk. 4b, S. 7,19–21 Opitz.

„Nicht immer war Gott Vater, sondern es war (eine Zeit) als Gott nicht Vater war. Nicht immer war der Logos Gottes, sondern er ist aus Nichts geworden. Denn der seiende Gott hat den Nichtseienden aus dem Nichts geschaffen (πεποίηκε). Deshalb war auch (eine Zeit) als er nicht war. Denn ein Geschöpf und Gebilde ist der Sohn.“

Es wird hier bereits sichtbar, daß die Verwandtschaft der Kataloge zum Teil darauf beruht, daß Athanasius sich selbst ausschreibt. *Or.c.Ar.1,5* (es geht hier um die oben zitierte Stelle) ist in dem Brief an die Ägypter und Libyer 12 benutzt. Punkt I und II stimmen sachlich und im Wortlaut eng zu-

sammen. Der Brief bringt jedoch das Wortmaterial rhetorisch eindrucksvoller in antithetischer Figur. Außerdem steht Alexanders Katalog im Hintergrund.

### Punkt III

#### A) Or.c.Ar.1,5 col.21b.

„Er sagt also, daß es zwei Weisheiten gibt, die eine Gott eigen und zugleich mit ihm seiend; der Sohn aber sei durch diese Weisheit geschaffen (γεγενησθαι), und indem er an ihr Anteil hat werde er nur Sophia und Logos genannt (ὠνομάσθαι). Er sagt: Denn die Sophia kam durch die Sophia ins Dasein (ὑπῆρξε), durch den Willen des weisen Gottes. So sagt er auch, daß ein anderer Logos als der Sohn in Gott sei und daß der Sohn, indem er an diesem Anteil hat, wiederum gnadenhalber Logos und Sophia genannt wurde.“

#### B) Ep. ad episc.Aeg. et Lib.12, col.564c–565a.

„Er ist nicht der Logos, der von Natur (φύσει) im Vater und dessen Substanz zu eigen ist (ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ), und nicht dessen eigene (ἰδία) Weisheit, durch die er auch diese Welt geschaffen hat (πεποίηκε). Sondern ein anderer ist der Logos im Vater, der ihm eigen ist (ἴδιος αὐτοῦ) und eine andere die Weisheit im Vater, die ihm eigen ist. Durch diese Weisheit hat er auch diesen (zweiten) Logos geschaffen. Er aber, der eben genannte Herr, wird mit dem Begriff „Logos“ bezeichnet (κατ’ ἐπίνοιαν λέγεται λόγος) wegen der vernünftigen Wesen (λογικά)<sup>86</sup> und mit dem Begriff „Sophia“ wegen der (von ihm) weise gemachten Wesen (τὰ σοφίζόμενα). (Es folgt Punkt VIII und darin:) und seitdem er entstanden ist (γέγονεν), nannte er (Gott) ihn Logos und Sohn und Sophia . . . (dann, einige Zeilen weiter, col.565b:) . . . denn der Logos ist nicht des Vaters eigener und natürlicher Sproß (γέννημα), sondern auch er ist (es) durch Gnade geworden (χάριτι).“

#### C) Alexander, Henos Somatos, Urk.4b, S.7,22–8,2 Opitz.

„...noch ist er (der Sohn) der wahre und natürliche (φύσει) Logos des Vaters, noch ist er seine wahre Sophia, sondern er ist eines der Gebilde und Geschöpfe (τῶν ποιημάτων καὶ γενητῶν); im uneigentlichen Sinne (καταχρηστικῶς) aber wird er Logos und Sophia genannt, da auch er durch den eigenen (eigentlichen, ἰδίῳ) Logos Gottes und die Sophia in Gott, durch welche Gott das All und auch ihn geschaffen hat (πεποίηκεν), entstanden ist (γενόμενος).“

Dazu der Tomus Alexanders, Urk.15,4 S.30,17 Opitz (syrischer Text): „(Arius, Achillas und ihre Genossen) leugnen dies: ‚Im Anfang war der Logos‘ (Joh.1,1) und dieses: ‚Christus, Kraft (δύναμις) Gottes und Sophia Gottes‘ (1 Kor.1,24), oder daß er der Logos und die Sophia des Vaters ist, lehren sie nicht.“

<sup>86</sup> Es ist an die Erschaffung der logika gedacht.

Auch hier in Punkt III (die beiden Logoi und Sophiai) besteht die Verwandtschaft von Or.1,5 mit dem Brief an die Ägypter und Libyer. Doch schlägt in letzterem die Ähnlichkeit mit Alexanders Rundschreiben stärker durch als in Or.1,5. Der Satz im Brief nach Ägypten und Libyen: „Er wurde Logos genannt wegen der vernünftig erschaffenen Wesen usw.“, ist vielleicht aus Asterius entnommen.<sup>87</sup> Doch weist Athanasius öfter auf die Verwandtschaft zwischen Arius' Thalia und Gedanken des Asterius hin.<sup>88</sup>

*Punkt IV (Wandelbarkeit des Logos)*

A) Or.c.Ar.1,5 MPG 26,21c.

„Und von Natur ist, wie alle (vernünftigen Geschöpfe), so auch der Logos wandelbar (τροπετός), aber durch seinen eigenen freien Willen bleibt er gut (καλός), solange er will; freilich wenn er will, kann auch er sich wandeln wie wir, da er veränderlicher Natur ist. Er (Arius) sagt: Deswegen nämlich, und zwar weil Gott vorauswußte, daß er gut sein würde, hat er ihm im voraus die Herrlichkeit gegeben, die er danach als Mensch und auf Grund seiner Tugend erlangte, so daß ihn Gott wegen seiner Werke, die er vorauswußte, zu einem, der jetzt derartig beschaffen war (d.h.: der zugleich die Herrlichkeiten empfang) machte.“

B) Ep.ad episc.Aeg. et Lib.12 MPG 25, 564bc.

„(Arius sagt vom Logos), daß er zwar von Natur wandelbar ist, aber durch seinen eigenen freien Willen (ιδίῳ αὐτεξουσίῳ) gut bleibt, solange er will. Freilich, wenn er will, kann auch er sich wandeln wie alles. Deswegen nämlich hat Gott, der vorherwußte, daß er gut sein werde, ihm zuvor diejenige Herrlichkeit (δόξα) gegeben, die er durch seine Tugend danach erlangen würde, so daß er durch seine Werke, die Gott vorherwußte, jetzt ein solcher geworden ist.“

C) Alexander, Henos Somatos Urk.4b 8,2 Opitz.

„Deshalb ist er auch wandelbar und veränderlich von Natur wie auch alle vernünftigen Wesen (λογικά). Es fragte sie (den Arius und seine Anhänger) nun jemand, ob der Logos Gottes sich ändern könne, so wie der Teufel sich änderte, und sie scheuten sich nicht zu sagen: Ja, er kann es. Denn er ist veränderlicher Natur, da er gemacht und geschaffen ist (γενητός και κτιστός ὑπάρχων).“

In diesem Punkt IV ist die wörtliche Übereinstimmung von Ep. ad episc.Aeg. et Lib. mit Or.c.Ar.1,5 besonders groß. Der Text Alexanders enthält stärkere Anklänge an Origenes (Erwähnung der λογικά und – aus Streitgesprächen in Alexandrien zitiert – den Hinweis auf die Wandlung des Teufels). Den in Urkunde 4b fehlenden arianischen Gedanken von der Erwählung des Sohnes, der auf Gottes Vorherwissen seiner Bewährung beruht,

<sup>87</sup> So. G. Bardy, Lucien S.345 Frg. X.

<sup>88</sup> Or.c.Ar.2,37 MPG 25,225ab. – De decr.8,1 S.7,20f. Opitz.

bringt Alexander in seinem Brief an Alexander (von Thessalonich?),<sup>89</sup> wo unverkennbar auf Diskussionen in Alexandrien Bezug genommen wird.

#### *Punkt V*

A) Or.c.Ar.1,6, MPG 26, 21c–14a.

„Er wagte wiederum zu sagen, daß der Logos auch nicht wahrer Gott ist. Wenn er auch Gott genannt werde, so ist er doch nicht wahrer Gott. Sondern durch Gnadenteilhabe, wie auch die andern alle, wird er nur dem Namen nach Gott genannt. Und da alle hinsichtlich ihres Wesens (κατ' οὐσίαν) Gott fremd und unähnlich sind, so ist auch der Logos in allem fremd und unähnlich dem Wesen und der Eigentümlichkeit des Vaters (τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητος). Er gehört vielmehr zu den gemachten und geschaffenen Wesen (τῶν δὲ γενητῶν καὶ κτισμάτων ἴδιος) und ist eines von ihnen.“

B) Ep. ad episc.Aeg. et Lib.12, MPG 25, 564c–565a.

„Sie sagen also, daß auch der Christus nicht wahrer Gott ist, sondern durch Teilhabe wird auch er, wie auch die andern alle, Gott genannt. (Es folgt Punkt III über die beiden Logoi und Sophiai. Dann col.565a): . . . Jedenfalls sagen sie: Da alle (scil. Geschöpfe) dem Wesen nach fremd und anders sind (ξένων πάντων καὶ ἀλλοτριῶν ὄντων κατὰ τὴν οὐσίαν τοῦ πατρὸς) in bezug auf den Vater, so ist auch er in allem fremd und anders in Hinsicht auf das Wesen (οὐσία) des Vaters, sondern gehört zu den gemachten und geschaffenen Wesen und ist eines von ihnen. Denn er ist ein Geschöpf und Gebilde und Werk (κτίσμα γάρ ἐστι καὶ ποίημα καὶ ἔργον).“

C) Alexander, Henos Somatos Urk.4b S. 7,21 und 8,3 Opitz.

„Denn der Sohn ist ein Geschöpf und Gebilde (κτίσμα ... καὶ ποίημα). Weder ist er dem Vater wesensgleich (ὁμοιος κατ' οὐσίαν), noch ist er wahrer und natürlicher (φύσει) Logos des Vaters . . . (= Punkt III. Es folgt Punkt IV und daran anschließend): Fremd und anders und abgesondert (ξένος τε καὶ ἀλλότριος καὶ ἀπεσχοινισμένος) ist der Logos vom Wesen (οὐσία) Gottes.“

Mit geringen Abweichungen stimmen hier Or.1,6 und der Brief an die Bischöfe Ägyptens und Libyens überein. Die Bezeichnung „Christus“ statt „Logos“ im Briefe kommt aus Or.c.Ar.1,9 (col.29b Zeile 5). Sie erinnert an Asterius, der öfter „Christus“ vom Präexistenten gebraucht.

#### *Punkt VI und VII*

A) Athanasius, Or.c.Ar.1,6 MPG 26, 24ab.

(An V anschließend) „Nebst diesen (Behauptungen) schrieb er in der Thalia nieder, daß also auch dem Sohn der Vater unsichtbar ist und der Logos seinen Vater vollkommen und genau weder sehen noch erkennen kann. Sondern auch was er erkennt und was er sieht, weiß und sieht er entsprechend

<sup>89</sup> Urk.14 S.21,18f. Opitz.

seinen eigenen Fähigkeiten (ἀναλόγως τοῖς ἰδίοις μέτροις), wie auch wir erkennen entsprechend dem eigenen Vermögen (δύναμιν). Er (Arius) sagt: Denn auch der Sohn erkennt nicht nur den Vater nicht genau, denn er gelangt nicht zum angemessenen Begreifen (λείπει γὰρ αὐτῷ εἰς τὸ καταλαβεῖν), sondern der Sohn selbst kennt nicht sein eigenes Wesen (τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν οὐκ οἶδε).“

B) Ep. ad episc. Aeg. et Lib. 12 MPG 25, 565b.

(Nach der Einschaltung aus Asterius col. 565b Zeile 9–12: „sie sagen“, folgt in col. 565b Z. 13): „Dazu sagte er (Arius), daß für den Sohn der Vater unaussprechlich (ἄρορητος) ist. Und der Sohn kann den Vater vollkommen und genau (τελείως καὶ ἀκριβῶς) weder sehen noch erkennen. Aber auch was er erkennt und sieht, weiß er entsprechend (ἀναλόγως) seinen eigenen Fähigkeiten (μέτροις) und er sieht (ebenso) wie auch wir erkennen und sehen gemäß dem eigenen Vermögen (δύναμιν). Er fügte aber auch dies hinzu, daß der Sohn nicht nur den eigenen Vater nicht genau kennt (οἶδε), sondern auch nicht sein eigenes Wesen (οὐσίαν) kennt.“

C) Alexander, Ep. Henos Somatos Urk. 4b, S. 8,4 Opitz.

„Und der Vater ist dem Sohne unsichtbar. Denn der Logos erkennt den Vater weder vollkommen noch genau (τελείως καὶ ἀκριβῶς), noch kann er ihn vollkommen sehen. Denn sogar sein eigenes Wesen kennt der Sohn nicht (οὐκ οἶδεν) wie es ist.“

Im Brief an die ägyptischen und libyschen Bischöfe ist Or. c. Ar. 1,6 wörtlich benutzt. Aber in diesem Text sind Änderungen und Erweiterungen eingeflossen, worauf unten einzugehen sein wird.

### Punkt VIII

A) Athanasius Or. c. Ar. 1,5 MPG 26, 21ab.

„Er (Arius) sagt: Denn Gott war allein und der Logos und die Sophia war noch nicht. Denn, als er uns erschaffen (δημιουργῆσαι) wollte, da machte er einen (πεποίηκε ἓνα τινά) und nannte ihn Logos und Sophia und Sohn, damit er uns durch ihn erschüfe (δημιουργήσῃ).“ (Es folgt Punkt III: zwei Logoi und Sophiai).

B) Ep. ad episc. Aeg. et Lib. 12 MPG 25, 565a Zeile 11.

„Und wiederum sagen sie: Nicht schuf er uns um jenes (des Logos) willen, sondern jenen um unsertwillen. Sie sagen: Denn Gott war allein und der Logos war nicht mit ihm. Dann, als er uns erschaffen wollte, da machte er diesen und gleich als er entstanden war (γέγονεν) nannte er ihn Logos und Sohn und Sophia, damit er uns durch ihn erschüfe. Und wie alles durch den Willen (βουλήματι) Gottes entstand (ὑπέστη), obwohl es vorher nicht war, so ist auch er, der vorher nicht war, durch den Willen Gottes geworden.“

C) Alexander, Henos Somatos Urk. 4b, S. 8,6 f. Opitz.

„Denn um unsertwillen ist er (der Sohn) gemacht worden, damit Gott uns



durch ihn wie durch ein Werkzeug schüfe (κτίση). Und er würde nicht existieren (οὐκ ἂν ὑπέστη), wenn Gott uns nicht hätte schaffen wollen.“

Der Brief an die Ägypter und Libyer stimmt fast wörtlich mit Or. 1,5 überein. Er stellt eine (in Or. 1,5 fehlende) polemische Sentenz voran: „Er schuf uns nicht um jenes willen, sondern jenen um unserwillen.“ Sie scheint aus Alexander entnommen zu sein. Ein weiterer Zusatz betrifft die Erschaffung des vorher nicht seienden Sohnes durch Gottes Willen.

*b) Verhältnis dieser Berichte zueinander*

1) Athanasius schreibt sich nicht mechanisch ab, sondern wechselt, wie schon bemerkt, bei ziemlich gleichbleibendem Gedankengut die Reihenfolge der einzelnen Punkte und bringt die neu benachbarten durch begründende Verknüpfung in einen Gedankenzusammenhang; er macht Zusätze und kürzt. Auch die zusammenfassende Wiederholung von Gedanken der Thalia in Or. c. Ar. 1,9<sup>90</sup> ist kein bloßer Abklatsch von Or. 1,5–6. Die Annahme, Athanasius schöpfe freischaffend aus dem Schatz seines Gedächtnisses, empfiehlt sich wegen der ausgedehnten wörtlichen Übereinstimmungen kaum.

2) Die Verwandtschaft der antiarianischen Kataloge des Athanasius rührt aber auch daher, daß die Aufzählung der Häresien des Arius in Alexanders Rundschreiben „Henos Somatos“ als der zugrundeliegende Typus erkennbar ist.

In dem athanasianischen Bericht De decr. Nic. syn. 6,1 scheint Alexander selbständig herangezogen zu sein. So schließt Punkt II (S. 5,24–26 Opitz) wie bei Alexander (Urk. 4b S. 7,21 Opitz) mit den Worten: „Denn ein Geschöpf und Gebilde ist der Logos (Alexander: Sohn)“. Und in Punkt III (zwei Logoi und Sophiai) wird wie bei Alexander zuerst vom Logos und dann von der Sophia gesprochen (De decr. S. 5,27 Opitz)<sup>91</sup> und der Ausdruck Alexanders: „Im uneigentlichen Sinne (καταχρηστικῶς) wird er Logos und Sophia genannt“ (Urk. 4b S. 7,23) kehrt in De decr. 6,1 (S. 5,29) wieder. In der Polemik von De decr. 6,3–5 (S. 6 Opitz) wird wahrscheinlich auf Alexanders Erörterung des arianischen Begriffs der Sohnschaft in seinem Brief an Alexander (von Thessalonich?)<sup>92</sup> zurückgegriffen. Andererseits gibt es Fälle, wo Or. c. Ar. 1,5 enger mit Alexander zusammenstimmt.

Zwar ist kaum anzunehmen (wie man zuweilen meinte),<sup>93</sup> daß Alexanders Rundschreiben von dem damals noch recht jungen Diakon Athanasius verfaßt sei. Aber, daß sich der Bischof die Liste der Ketzereien des Arius von Athanasius zusammenstellen ließ, ist nicht unwahrscheinlich. Freilich trägt Alexander, welcher die Streitpunkte aus den vorangegangenen Verhandlungen genau kannte, die Verantwortung für den Text.

<sup>90</sup> Vgl. MPG 26,29 Zeile 11.

<sup>91</sup> Or. c. Ar. 1,5 col. 21b Z. 5 u. 7 hat die umgekehrte Reihenfolge.

<sup>92</sup> Urk. 14 S. 21,15ff. Opitz.

<sup>93</sup> Vgl. Stead (s. o. A. 1) S. 34 A. 1.

3) Athanasius hat nicht nur sich selbst ausgeschrieben und das Verzeichnis Alexanders benutzt. Er bringt in seinen Berichten neues Material hinzu.

In Or.c.Ar.1,5 (col.21b Zeile 10 bis c Z.3/4) ist ein Einschub aus Asterius zu erkennen. Der Sohn ist nicht die wahre Macht (Dynamis) Gottes, sondern eine der geschaffenen Mächte.<sup>94</sup> Der Einschub endet mit dem Zitat von Psalm 45,8: „David singt folgendermaßen ‚Herr der Mächte‘“ (col.21c Zeile 3). Das wird durch das gleiche Asteriuszitat in De decr.Nic.syn.20 (S.16,38–17,4 Opitz) sichergestellt, wo ebenfalls Ps.45,8 den Abschluß bildet.<sup>95</sup> Es folgt in Or.1,5 der Punkt IV (col.21c Zeile 3 f.), den Bardy<sup>96</sup> schwerlich zu Recht dem Asteriuszitat zurechnet. Die Asteriusparallelen zur eben besprochenen Stelle aus Or.1,5 zeigen, daß Athanasius nicht mit den Originalschriften, sondern mit daraus gefertigten Auszügen arbeitet.

Die gleiche Einschaltung aus Asterius kehrt im Brief an die ägyptischen und libyschen Bischöfe wieder, aber sie schließt sich hier nicht, wie in Or.1,5 an Punkt III (die beiden Logoi und Sophiai) an, sondern erscheint in der Fortspinnung von Punkt VIII (Erschaffung des Sohnes um unsertwillen).

Das könnte dafür sprechen, daß der Punkt VIII in Or.1,5 (col. 21ab) ebenfalls auf Asterius zurückgeht. Man vergleiche in der obigen Übersicht (Punkt VIII A) den Wortlaut mit Asterius, Fragment VIII:<sup>97</sup> „Da Gott, als er die entstandene Natur erschaffen wollte, sah, daß sie nicht an der unmittelbaren Hand Gottes und an seiner Schöpferfähigkeit teilhaben konnte (d.h.: sie ertragen konnte), macht und erschafft er zuerst allein einen Einzigen und nennt ihn Sohn und Logos, damit, wenn dieser in der Mitte stünde, nunmehr auch alles durch ihn entstehen könne. Das haben Euseb, Arius und Asterius, der geopfert hat, nicht nur gesagt, sondern auch zu schreiben gewagt“. Besonders auffällig ist die Wendung: „er schuf ‚einen‘“ in beiden Texten. In der Variante des Asteriusfragments (De decr.Nic.syn.8) wird der Sohn „Diener und Helfer“ (ὑπουργός und βοηθός) beim Schöpfungswerk genannt. Arius habe das von Asterius abgeschrieben.

Athanasius nennt neben Asterius auch Euseb von Nikomedien und Arius als Verfechter dieser Lehre, also den Kreis der Lukianisten, es dürfte sich um ein lukianistisches Erbe handeln. Von daher ist es nicht wahrscheinlich, daß Arius dies „abgeschrieben“ hat. Athanasius will ihn als Gefolgsmann eines Apostaten brandmarken. In der Tat kehren Gedanken des Asteriusfragments Nr.VIII (Bardy) bei Arius wieder: der Sohn ist als einziger von Gott selbst erschaffen (μόνος ὑπὸ θεοῦ ὑπέστη)<sup>98</sup> und er ist Helfer und Diener Gottes beim Schöpfungswerk.<sup>99</sup> Konstantin tadelt Arius, der sich einen wunderlichen Glauben zurechtmache, „daß Gott das neu entstandene und geschaffene

<sup>94</sup> Asterius Frg. I, IIa, Xc Bardy, Lucien S.341f.; 345.

<sup>95</sup> Vgl. auch Or.c.Ar.2,37 MPG 26,228a.

<sup>96</sup> Frg. IIb Bardy, Lucien S.342.

<sup>97</sup> Bardy, Lucien S.344 = Athan. Or.c.Ar.2,24 MPG 26,200 a; vgl. De decr.8 S.7, 18–22 Opitz.

<sup>98</sup> Bekenntnis an Alexander Urk.6 S.13,11 Opitz.

<sup>99</sup> Arius bei Konstantin Urk.34 S.73,7f. Opitz.

Sein des Christus machte und als Hilfe (βοήθειαν) für sich bildete (παρεσκευάσατο)“. Der Kaiser fährt fort: „Du nennst neu hinzugebracht (ἐπέισακτον)<sup>100</sup> und gleichsam Diener (ὑπηρέτην) an einem pflichtgemäßen Werk den, der ohne Erwägen und Berechnen . . . alles vollbringt“.<sup>101</sup> Es fehlt aber in Or. 1,5 die Bemerkung des Asterius, daß die Schöpfung die unmittelbare Hand Gottes nicht ertragen hätte. Andererseits hat Or. 1,5 eine in den Asteriuszitate nicht erwähnte anthropozentrische Kosmogonie: der Sohn ist gemacht, damit er den Menschen erschüfe. Das spricht doch eher für Benutzung des Arius als des Asterius.

4) Zu dem Material, welches die Kataloge des Athanasius über den Alexanderbrief hinaus enthalten, gesellen sich Entnahmen aus der Thalia des Arius (oder, wahrscheinlicher, aus einer Sammlung von Auszügen aus diesem Werk). In Or. c. Ar. 1,6 gehören dazu die Einzelheiten in Punkt VI und VII (Gottes- und Selbsterkenntnis des Sohnes), welche Alexander nicht hat, und der Punkt IX (die Trias ungleicher Hypostasen).<sup>102</sup> Athanasius scheint auch in seinen späteren Katalogen immer wieder Einblick in seine Exzerpte aus der Thalia genommen zu haben. So spricht er im Brief an die ägyptischen und libyschen Bischöfe nicht, wie in Or. 1,6, von der Unsichtbarkeit, sondern von der Unsagbarkeit (ἄρρητος ὑπάρχει) des Vaters für den Sohn und fügt – was Or. 1,6 fehlt – hinzu: „Da er (der Sohn) einen Anfang des Seins hat, kann er den Anfangslosen nicht erkennen“.<sup>103</sup> Das entspricht der Thalia in De syn. 15 S. 243, 14–23 (Opitz). Da in der Epistel die Thalia nicht genannt ist, sieht man, wie vorsichtig man mit dem argumentum e silentio sein muß. Sogar in dem Kurzreferat von Or. c. Ar. 1,9 (MPG 26, 29b Zeile 8) taucht ein in Or. 1,6 nicht erscheinendes Stichwort aus den Thaliafragmenten (De syn. 15 S. 243, 16) auf: συνίει, der Sohn „versteht“ nicht (in bezug auf den Vater).

*c) Verhältnis der Berichte zur Thalia des Arius und die von Stead bezweifelte Angaben des Athanasius*

1) Damit gelangen wir zu der von Stead energisch gestellten Frage nach dem Verhältnis dieser Berichte, insbesondere von Or. c. Ar. 1,5–6, zur Thalia des Arius. Es ist Stead ohne weiteres zuzugeben, daß die Berichte, auch dort wo sie aus der Thalia schöpfen, keine Zitate oder Fragmente im strengen Sinne sind. Es fehlt, bis auf geringe Spuren,<sup>104</sup> die metrische Form. Der englische Gelehrte wird auch damit im Recht sein, daß er einen Wechsel von

<sup>100</sup> Dieser Begriff wird bei Theognost Frg. 2 S. 76 Harnack (= TU 9, 3 Leipzig 1903) abgelehnt. Vgl. Lorenz, Arius S. 71.

<sup>101</sup> Urk. 34 S. 73, 11–13 Opitz.

<sup>102</sup> Vgl. dazu die Thaliafragmente in Athanasius De syn. 15 S. 242, 23–26 und Tabelle I bei Lorenz, Arius S. 44–46.

<sup>103</sup> Ep. ad episc. Aeg. et Lib. 12 MPG 25, 565c.

<sup>104</sup> s. Stead (s. o. A. 1) S. 26 u. 27.

Poesie und Prosa in der Thalia (nach dem Vorbild des Menipp) für unwahrscheinlich hält.<sup>105</sup>

2) Athanasius selbst bezeichnet seinen Bericht in Or.c.Ar.1,5–6 als Wiedergabe der Lehre der Thalia. Gleich zu Beginn der ersten Rede gegen die Arianer packt er gleichsam den Stier bei den Hörnern und nimmt sich die Thalia vor. Er gibt Or.1,4 zuerst eine Charakteristik des von den Arianern als „neue Weisheit“ gepriesenen Werkes und geht dann in Or.1,5 zu Zitaten und Inhaltsangaben über. Nach Anführung der Eingangsverse der Thalia (MPG 26,20c–21a) fährt er fort: die in ihr enthaltenen Spöttereien sind die folgenden – womit gemeint werden<sup>106</sup> Punkt I, II, VIII (dieser mit „er sagt“ eingeleitet) und III (hier zweimal φησὶ und einmal λέγει). Mit den Worten „in anderen Schriften von ihnen“ (col.21b Zeile 11) wird der Einschub aus Asterius (vgl. Or.c.Ar.2,37 MPG 26,225b–228a) gekennzeichnet. Die daran anschließenden Aussagen (Punkt IV col.21c Z.4 ff.) werden durch den Parallelbericht Or.c.Ar.1,9 col.29b Z.12–13) und De syn.36,4 (S.263,15–17 Opitz) der Thalia zugewiesen. Wie bereits oben gezeigt (s. Abschnitt IV 1a,3) endet der Einschub aus Asterius mit dem Zitat von Ps.45,8 (MPG 26,21c Z.3). Es folgt Punkt IV (Wandelbarkeit des Sohnes). Die Rückkehr zu Arius wird col.21c Zeile 8 durch die Einzahl „er sagt“ unterstrichen. Ohne Bruch fährt Or.1,6 fort: „Wiederum wagte er zu sagen“ und bringt Punkt V. Der nächste Verbindungssatz: „Mit diesen Behauptungen schrieb er, wie wenn er dem Teufel in seiner Verwegenheit hätte folgen wollen, in seiner Thalia nieder“ (col.24a)<sup>107</sup> bezeichnet keinen Übergang zur Thalia von einer anderen Vorlage, wie man aus dem Wechsel von εἰπεῖν (col.21d) zu ἔθηκε (col.24a Z.10) schließen könnte. Athanasius leitet Entnahmen aus schriftlichen Quellen gern mit „er sagt“ ein. Am Schluß des ganzen Abschnitts von Or.1,5–6 steht (col.24bc): „Das sind Teile der Fabeleien, welche sich in der lächerlichen Schrift des Arius finden“.

Gemäß den Angaben des Athanasius bezieht sich also der ganze Bericht Or.c.Ar.1,5–6 auf die Thalia. Das ist festzuhalten. Dennoch besteht Steads Bedenken zunächst weiter, daß Athanasius seine, in langjährigem Umgang mit den Arianern gesammelten Kenntnisse mit einfließen lasse. Es ist deshalb eine Untersuchung der Einzelheiten erforderlich. Sie soll sich von dem leichter Feststellbaren zum Schwierigeren fortbewegen.

3) Wir beginnen mit Punkt VI und VII (Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis des Sohnes) in Or.1,6 (col.24a Zeile 10–b Z.4). Das Stück hat enge Berührungen mit einigen der in De syn.15 ausgehobenen Verse der Thalia (S. 242,19–27; 243,14–23 Opitz). Stead stellt eine Mischung von Zitat und freierer Wiedergabe fest. Er vermutet, daß Athanasius hier in Or.1,6 dieselbe Exzerptesammlung benutzt wie für De syn.15.<sup>108</sup>

<sup>105</sup> Stead S.32 gegen F. Loofs PRE <sup>3</sup>Bd. 2 (1897) S.13.

<sup>106</sup> s.o. die Übersicht Abschnitt IV 1a.

<sup>107</sup> Die Übersetzung folgt A. Stegmann, Bibl. der Kirchenväter 13 (1913) S.24.

<sup>108</sup> Stead S.24–27.

Diese Beobachtungen lassen sich noch ergänzen. Die Verbindung von Gotteserkenntnis des Sohnes mit seiner Selbsterkenntnis findet sich in De syn.15 (S.243,14–23 Opitz) unter dem Gesichtspunkt des Aussprechens: Gott ist unaussprechlich und unfassbar für alles, was einen Anfang hat, also auch für den Sohn. In Or.c.Ar.1,6 erfolgt die Zusammenstellung von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis des Sohnes unter dem Gesichtspunkt des Schauens (ὄρᾶν) Gottes. Der Vater ist unsichtbar und kann vom Logos nicht vollkommen gesehen werden. Das bezieht sich auf De syn.15 S.242,20–23 Opitz. Daran schließt sich in Or.1,6 (col.24b Zeile 4–14) wie in De syn.15 S.242,24–26 Opitz) die Erwähnung der drei Hypostasen. Athanasius hat also in Or.1,6 die in De syn.15 voneinander getrennten Aussagen über das Sehen und Aussprechen Gottes miteinander verschmolzen.

Es handelt sich hier um die arianische Auslegung des Jubelrufs von Mt.11,27 (Lk.10,22), die eine gewisse Rolle gespielt zu haben scheint. Denn das athanasianische Fragment „In illud: Omnia mihi tradita sunt“<sup>109</sup> streitet gegen Folgerungen, welche Arius und Euseb von Nikomedien aus diesem Texte zogen. Die Gottes- und Selbsterkenntnis wird nur kurz in § 6 gestreift, dessen Echtheit bestritten wird.<sup>110</sup> Aber es ist interessant, daß in § 5 (MPG 25,217a) die Stelle Jes.7,5 in der erweiterten (lukianistischen) Fassung zitiert wird, wie in einer Anspielung der Thalia.<sup>111</sup> Es ist möglich, daß in die arianische Auffassung des Jubelrufs auch der philosophische Topos von der gegenseitigen Bedingtheit von Gottes- und Selbsterkenntnis hineinspielt: ohne Gotteserkenntnis gibt es keine Selbsterkenntnis.<sup>112</sup>

Die arianische Exegese des Jubelrufs bildet sowohl den Beschluß des Thaliaexzerptes in De syn.15 als auch des Kataloges in Or.1,6 (und in Ep.ad episc.Aeg. et Lib.12). Die Anfügung von Punkt IX (die drei unähnlichen Hypostasen) in Or.1,6 (col.24b Z.4 ff.) spricht nicht dagegen. Dieser Punkt ist auch De syn.15 (S.242,24) mit der Schau Gottes durch den Sohn verknüpft und hat diese Stellung in Or.1,6 behalten.

4) Das unmittelbar vorhergehende Stück, welches Punkt V enthält, setzt am Anfang von Or.1,6 (col.21d) ein und wird umschlossen von den Worten: „Wiederum wagte er zu sagen“ und: „Mit diesen Behauptungen (μετὰ τούτων) . . . schrieb er in der Thalia nieder“. Punkt V hat keine so engen Entsprechungen in den Zitaten von De syn.15. Ich setze den griechischen Wortlaut samt einigen Stellen aus De syn.15 hierher und unterstreiche die gemeinsamen Ausdrücke.

MPG 26,21d–24a: οὐδὲ θεὸς ἀληθινός ἐστι ὁ λόγος. Εἰ δὲ καὶ λέγεται θεὸς ἀλλ' οὐκ ἀληθινός ἐστιν· ἀλλὰ μετοχῇ χάριτος, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς λέγεται ὀνόματι μόνον θεός. Καὶ πάντων ξένων

<sup>109</sup> MPG 25,208–220.

<sup>110</sup> CIPG Nr. 2099.

<sup>111</sup> De syn.15 S.243,13 Opitz. Dazu s. Lorenz, Arius S.163 u. 164 A. 187.

<sup>112</sup> Über diesen philosophischen Topos s. P. Courcelle: Connais-toi toi-même. De Socrate à S. Bernard. Paris 1974 f.

καὶ ἀνομοίων ὄντων τοῦ θεοῦ κατ' οὐσίαν, οὕτω καὶ ὁ λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητός ἐστι· τῶν δὲ γενητῶν καὶ κτισμάτων ἴδιος καὶ εἰς αὐτῶν τυγχάνει.

Dazu vergleiche man aus De syn.15:

(Gott) ἴσον οὐδὲ ὅμοιον, οὐχ ὁμόδοξον ἔχει μόνος οὗτος (S. 242,10 Oritz). Ἴδιον οὐδὲν ἔχει (der Sohn) τοῦ θεοῦ καθ' ὑπόστασιν ἰδιότητος, οὐδὲ γάρ ἐστιν ἴσος ἀλλ' οὐδὲ ὁμοούσιος αὐτῷ (S. 242,16f.). Weiter: ξένος τοῦ υἱοῦ κατ' οὐσίαν ὁ πατήρ (S. 242,27). Der Sohn: ἐκατέρων (d.h. dem Vater und dem hl. Geiste) ἀλλότριος οὗτος (S. 243,4). Schließlich: ἀρχὴν τὸν υἱὸν ἐθήκε τῶν γενητῶν (S. 242,15).

Natürlich liegt es nahe zu sagen, daß es sich bei den unterstrichenen Wörtern um aus dem Zusammenhang gerissene Begriffe handelt. Aber wir haben von der Thalia ja überhaupt nur Splitter, die nicht mehr in ihrem Zusammenhang stehen. Die Ähnlichkeit der Terminologie in dem ausgezogenen Stück von Or.1,6 mit Thaliafragmenten zeigt jedenfalls, daß Athanasius Stichworte des Arius benutzt. Ihre Häufung weist auf die Thalia. Will man den Katalog Alexanders als Quelle annehmen (obwohl nicht alles daraus ableitbar ist), so verschiebt man das Problem nur auf das Verhältnis Alexanders zur Thalia.

Zum Anfang unseres Abschnitts aus Or.1,6 fehlen Entsprechungen aus den erhaltenen Thaliafragmenten. Die Behauptung, der Logos sei nicht wahrer Gott, bezieht sich auf Joh.17,3 und war sicher eine Lehre des Arius,<sup>113</sup> wie auch Stead annimmt. Dagegen bezweifelt er die Angabe des Athanasius, gemäß Arius heiße der Logos „Gott“ sei jedoch „Gott“ nur μετοχή χάριτος wie alle anderen und nur mit dem Namen „Gott“ benannt (Or.1,6 col.24a).

Stead verweist zur Begründung seines Zweifels auf Or.c.Ar.1,9 (MPG 26,29a), wo Psalm 81,6 zitiert wird: Ἐγὼ εἶπα· θεοί ἐστε. Athanasius bemerkt zunächst, der Sohn sei wahrer Gott und dem Vater gleichwesentlich (homousios). Die anderen Wesen aber, zu denen er sagte „Ihr seid Götter“, haben nur kraft Teilhabe am Logos durch den Geist diese Gnade (χάριτι) vom Vater. Diese Ausdeutung von Ps.81,6 durch Athanasius sei die Grundlage für den zweiten Satz in Or.c.Ar.1,6 (der Logos wird Gott genannt durch Gnadenteilhabe wie alle anderen). „It seems likely in the former passage (d.h. Or.1,6), having correctly noted that Arius declined to call the Son 'true God', he attributes to him what he himself considered to be the only available alternative.“<sup>114</sup>

Das ist keineswegs zwingend. Athanasius beginnt Or.1,9 mit einer Reihe von Thesen, welche das orthodoxe Gegenstück zu denen des Arius sind. Dabei nimmt Athanasius Begriffe, welche nach Or.1,5–6 und dem Katalog Alexanders in den Thesen des Arius vorkamen, auf (φύσει, ἴδιος τῆς οὐσίας [τοῦ πατρὸς], λόγος [σοφία] ἀληθινός, κτίσμα und ποίημα, θεὸς ἀληθινός, und [gegen die Thalia] De syn.15, S. 242,17; vgl. Urk. 6, S. 12,11 Oritz, ὁμοούσιος) und verwendet sie im rechtgläubigen Sinne. Das macht es von

<sup>113</sup> Vgl. Urk.6 S.12, 4 Oritz.

<sup>114</sup> Stead (s.o. A. 1) S.37.

vornherein wahrscheinlich, daß er auch bei der Auslegung von Ps.81,6 von einem arianischen Text ausgeht. Gestützt wird das durch die Beobachtung, daß diese Exegese von Ps.81,6 nicht von Athanasius herrührt, sondern von Origenes. Dieser deutet den Psalmvers unter Beziehung von Rm.8,15 (und anderen Stellen) so, daß Gott der einzige wahre Gott sei. Die anderen sind „Götter“, indem sie durch den *Geist* die Annahme zu Söhnen empfangen und den eingeborenen (μονογενής) Sohn in sich aufnehmen.<sup>115</sup> Der Text ist in der Übersetzung Rufins überliefert. Aber es scheint nicht, daß dieser stärker eingegriffen hat. Denn das Gesagte entspricht sachlich genau dem, was Origenes an anderer Stelle ausführt.<sup>116</sup> Bei der Exegese von Ps.81,6 in Or.c.Ar.1,9 liegt also keine athanasianische „Alternative“, sondern origenistisches Gut vor.

Die Anfangssätze von Or.c.Ar.1,6 (Punkt V) rücken noch näher an Origenes heran, wenn man Buch 2, 2–3 von dessen Johanneskommentar<sup>117</sup> liest. Gott der Vater ist αὐτόθεος und (nach Joh.17,3) μόνος ἀληθινὸς θεός. πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον οὐχ' »ὁ θεός« ἀλλὰ »θεός« κυριώτερον ἂν λέγοιτο, οὗ πρῶτως »ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως« (Kol.1,15). (S.54,30–34 Preuschen). Es gibt also einen „wahren Gott“, den Vater, und unter ihm viele „Götter“ durch Teilhabe an Gott (S.33,10f. Preuschen). Der Sohn gehört zu ihnen. Das ist ziemlich genau das, was wir am Anfang von Or.1,6 lesen. Aus diesem Grunde möchte ich annehmen, daß die von Stead beanstandeten Sätze von Or.c.Ar.1,6 nicht Unterstellung des Athanasius sind, sondern ein Bericht über Arius (der sich auf Origenes stützt) – nicht ein wörtliches Fragment, aber mit Verwendung von Begriffen der Vorlage – und zwar (wegen der oben nachgewiesenen Berührungen des dritten Satzes: „da alle Geschöpfe Gott fremd und unähnlich sind“ [col.24 Z.4] mit Thaliafragmenten) aus der Thalia. Die Herkunft der Gedanken von Arius halte ich für sicher, diejenige aus der Thalia für wahrscheinlich.

Origenes bemüht sich an den oben besprochenen Stellen seines Johanneskommentares, welche Arius nach meiner Meinung benutzt hat, den Sohn, der zunächst in einer Linie mit den anderen „Göttern“ zu stehen scheint, über diese hinauszuhoben. Der Logos und seine Herrlichkeit überragt jede Schöpfung, er vermittelt den „Göttern“ die Gottheit; er ist Bild Gottes, sie sind „Bilder des Bildes“. So hoch Gott über dem Logos steht, soviel höher ist dieser als die vernünftigen Wesen, welche durch Teilhabe Götter sind.<sup>118</sup> Arius bietet ein getreues Echo. Der Sohn ist ein Geschöpf, aber nicht wie eines der (anderen) Geschöpfe,<sup>119</sup> er ist Bild Gottes und die höchste Hervorbringung, deren der Vater fähig ist.<sup>120</sup>

<sup>115</sup> Zitat bei Pamphilus aus Origenes, Johanneskommentar Buch 5. Apol. pro Orig. 5 ed. C. H. E. Lommatzsch, Origenis Opera Bd. 24 (Berlin 1846) S.386f. Auch in Preuschens Ausgabe des Johanneskommentars abgedruckt GCS 10 S.563.

<sup>116</sup> In Joh.2,13–24 S.54f. Preuschen; vgl. 20,300–304 S.372.

<sup>117</sup> Preuschen S.54–56; s. Lorenz, Arius S.76f.

<sup>118</sup> In Joh.2,3,19–21 S.53,9ff. – Frg. S.563,11–13 Preuschen.

<sup>119</sup> Urk. 6 S.12,9f. Opitz.

<sup>120</sup> Thalia, De syn.15 S.243,7–10 Opitz.

5) Wir wenden uns nun dem noch nicht behandelten Teil des athanasianischen Berichts in Or.c.Ar.1,5 zu. Es sind die Punkte I, II, VIII, III und IV.

Parallelen zu den sicheren Thaliafragmenten finden sich in Punkt III (die beiden Logoi und Sophiai).<sup>121</sup> In col.21b Zeile 5–6 wird mit ἡ σοφία γὰρ, φησί, τῇ σοφίᾳ ὑπῆρξε σοφοῦ θεοῦ θελήσει das Fragment De syn.15 S.243,5 (Opitz) zitiert ἡ σοφία σοφία ὑπῆρξε σοφοῦ θεοῦ θελήσει. Stead (a.a.O. S. 33) bemerkt, daß die Fassung in Or.1,5 der Annahme zweier Weisheiten (oder Logoi) günstiger ist. Freilich kann das Fragment von De syn.15 durchaus im Sinne von Or.c.Ar.1,5 verstanden werden. Aber Stead meint, Arius habe sich nicht mit den von Athanasius behaupteten Worten ausdrücklich und deutlich zu einem Logos (einer Weisheit) in Gott und einem durch diesen Logos geschaffenen Logos oder einer durch diese Weisheit geschaffenen Weisheit bekannt.

Sachlich gehört hierher der Thaliavers: „Weise aber ist Gott, weil er der Lehrer der Weisheit ist.“<sup>122</sup> Stead (S.34) vermutet meines Erachtens zu Recht, daß mit „der Weisheit“ die personifizierte Weisheit gemeint sei. Wenn er aber fortfährt: „For Athanasius this makes Wisdom into a mere pupil and once again, rather obliquely, implies two wisdoms“, so möchte ich dagegen auf Asterius verweisen, wo der Sohn als Schüler des Vaters aufgefaßt wird: wie von einem Lehrer und Künstler hat er das Erschaffen gelernt und diene so Gott, der ihn lehrte.<sup>123</sup> Auch die Lehre, welche der Sohn verkündet, lernt er vom Vater.<sup>124</sup>

Stead betont freilich, Asterius spreche nicht von zwei Weisheiten und Mächten, sondern nur von einer „anderen“ Weisheit.<sup>125</sup> „Deshalb können wir wahrscheinlich die Meinung fallen lassen, daß Arius ausdrücklich zwei Weisheiten lehrte.“<sup>126</sup> Indessen stehen die Asteriusfragmente I und II der von Athanasius behaupteten Lehre des Arius doch recht nahe. Asterius unterscheidet die ἰδία δύναμις und σοφία Gottes, die anfangslos und ewig in Gott ist, von der geschaffenen Dynamis und Sophia, welche der Christus ist. Der Thaliavers (S.242,16 Opitz): ἴδιον οὐδὲν ἔχει (der Sohn) τοῦ θεοῦ zeigt die gleiche Grundanschauung. Asterius kennt viele geschaffene „Mächte“, hebt aber den Christus als πρωτότοκος und μονογενής hervor und stellt ihn als abgeleitete Macht und Weisheit der ungewordenen Macht und Weisheit Gottes gegenüber (Frg. I und II Bardy). Ob man hier von „zwei“ Weisheiten oder von einer „anderen“ Weisheit spricht, ist ein Streit um Worte. Tatsächlich gilt das Interesse des Asterius dem Gegenüber dieser beiden Weisheiten und Mächte. Und genau so steht es bei Arius. So wie Asterius viele „Mächte“ und Euseb von Nikomedien viele von Gott „gezeugte“ Söhne kennt, so

<sup>121</sup> Punkt III wird auch Or.c.Ar.2,37 MPG 26,225ab der Thalia zugewiesen.

<sup>122</sup> De syn.15 S.242,18.

<sup>123</sup> Frg. IX Bardy = Or.c.Ar.2,28 MPG 26,205c.

<sup>124</sup> Frg. XIV Bardy = Or.c.Ar.3,10 col.341a.

<sup>125</sup> Frg. I u. II Bardy, Lucien S.341–43.

<sup>126</sup> Stead (s.o. A. 1) S.33.



lehrte Arius in der Thalia und in seinen Liedern viele Logoi: πολλοὺς λαλεῖ λόγους ὁ θεός.<sup>127</sup> Das entspricht der origenistischen Hierarchie von Vernunftwesen. Origenes erwähnt neben dem höchsten Logos noch Logoi zweiten und dritten Grades.<sup>128</sup>

Aber während Origenes seinen obersten Logos mit Gott zusammenschließt, trennt Arius seinen Sohn/Logos/Sophia vom Vater. Durch den Willen des weisen Gottes – und das heißt: durch die Weisheit Gottes entstand die Sophia, welche auch Logos und Sohn heißt.<sup>129</sup> Und aus einem Glaubensbekenntnis, welches Arius an Konstantin übersandt hatte, zitiert der Kaiser zustimmend, daß es einen anfangslosen und immerwährenden Logos in der Usia Gottes gebe.<sup>130</sup> „Logos“ ist hier – entsprechend der anfangslosen und ewigen Kraft und Weisheit Gottes bei Asterius (Frg. I und II Bardy) – als (unpersönlicher) Logos in Gott, göttliche Vernunft als Eigenschaft Gottes zu verstehen (und insofern auch als Weise der Existenz Gottes).<sup>131</sup> Denn Konstantin warnt gleich darauf, ohne ein Subjekt zu nennen, vor „gottloser Trennung“ (χωρισμός). Damit kann nur die Trennung des „Logos“ von Gott gemeint sein. Sie besteht darin, daß Arius den Sohn eine ὑπόστασις ξένη nennt (ebd.S.71,4 Opitz). Jedenfalls entnimmt Konstantin (genau wie Athanasius) aus Arius, daß dieser von einem ewigen Logos in Gott sprach. Der Presbyter, der dem geschaffenen Sohn, welcher nichts mit der göttlichen Usia gemein hat, die Bezeichnung „Logos“ zubilligte, konnte Gott nicht als ἄλογος belassen. Da schon Alexander von Alexandrien den Tadel, zwei Logoi und Sophiai zu lehren, gegen Arius schleudert, muß ein Grund für diese Anklage vorhanden gewesen sein.

Stead neigt zwar dazu, diesen Grund in der Übertragung des antihäretischen Topos, es würden zwei Christusseele gelehrt, auf Arius, zu sehen.<sup>132</sup> Aber dieser stehende Vorwurf kann nicht durchweg als willkürliche Erfindung angesehen werden, sondern stützt sich auf Anhaltspunkte: bei der Gnosis auf die Brechung der Christusgestalt auf verschiedenen Ebenen. Und im Valentinianismus gibt es tatsächlich eine doppelte Sophia.<sup>133</sup>

Dies alles spricht für die Zuverlässigkeit der Angaben des Athanasius über die Lehre von den beiden Logoi und Sophiai bei Arius.

6) In diesem Zusammenhang nimmt Stead auch Anstoß an der Behauptung des Athanasius, daß „Logos“ und „Sophia“ bloße Namen des Sohnes seien.<sup>134</sup> Ich stimme darin zu, daß für Arius die Herrlichkeiten und Namen,

<sup>127</sup> Athanasius, De decr. 16,3 S.13,29f. Opitz.

<sup>128</sup> In Joh.2,3,23 S.56,1 Preuschen.

<sup>129</sup> Thalia, De syn.15 S.243, 5–7.

<sup>130</sup> Konstantin, Brief an Arius Urk.34 S.70, 31 Opitz: τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἀναρχον καὶ ἀτελεύτητον λόγον εἶναι φησ.

<sup>131</sup> Vgl. zur Stelle H. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins, Göttingen 1954 S.104.

<sup>132</sup> Stead (s.o. A. 1) S.33 und ders., Rhetorical Method in Athanasius, VigChr 30 (1976) 121–37, S.132f.

<sup>133</sup> s. Lorenz, Arius S.112ff.

<sup>134</sup> Stead (s.o. A.1) S.32–34.

die Gott dem Sohn verleiht,<sup>135</sup> keine leeren Titel darstellen. Sie sind aber verschieden von den Herrlichkeiten und Eigenschaften Gottes selbst: dieser beraubt sich nicht dessen, was er ungeworden in sich selbst hat (Urk.6 S.13,6 Opitz). Er ist der allein Weise, der allein Mächtige (ebd.S.12,5). Die Ehren des Sohnes gehören der geschaffenen Ordnung an; der Vater bringt sie mit dem Sohn zur Existenz, wobei jedoch eine ontologisch-logische Abfolge von Schöpfung zur Verherrlichung besteht. Arius sagt: Wir wissen . . . (ihn) *πρὸ αἰώνων κτισθέντα καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι παρὰ τοῦ πατρὸς εἰληφότα καὶ τὰς δόξας συνυποστήσαντος αὐτῷ τοῦ πατρὸς.*<sup>136</sup>

Nur vordergründig widerspricht der Verleihung des Sohnesnamens an den Geschaffenen die folgende Stelle: „Gott hat den Sohn hervorgebracht, nicht als einen, der vorher war, später aber zum Sohn gezeugt oder neu gemacht wurde“ (*γεννηθέντα ἢ ἐπικτισθέντα εἰς υἱόν*).<sup>137</sup> Damit ist lediglich die Vorstellung der Apologeten (auch des Klemens von Alexandrien) abgewehrt, daß der in Gott ewig vorhandene Logos bei der Schöpfung zum äußeren Wort und zur selbständigen Hypostase wird (durch *περιγραφή*, wie Klemens sagt). Die Lehre (des Arius) von der Benennung des ersten Geschöpfes als „Sohn“ wird keineswegs ausgeschlossen.

Stead verweist auf Or.c.Ar.2,37–38. Dort werden die Arianer angeklagt, daß „Logos“ und „Weisheit“ für sie bloße Namen ohne Wirklichkeit seien (MPG 26,228ab). Der englische Gelehrte sieht daher in Or.1,5, wo es heißt: Gott nannte ihn Logos, Sophia und Sohn (*ὠνόμασεν*, vgl. *ὠνομάσθαι μόνον* col.21b), athanasianische Entstellung am Werk.

Aber das gleiche gedankliche Schema wird schon von Origenes angewendet. Die Vernunftwesen, welche durch *Teilhabe* an Gott zu Göttern erhoben sind, werden zwar „Gott“ genannt, sind es aber nicht (*λεγομένων μὲν οὐδαμῶς δὲ ὄντων*).<sup>138</sup> Diesem origenistischen Gedanken von der Namensverleihung begegnen wir wieder bei Asterius. Der „Sophist“ bemerkt in seinem Syntagma: Gott erschafft „einen“ als Schöpfungsmittler und nennt (*καλεῖ*) ihn „Sohn“ und „Logos“.<sup>139</sup>

Der Verleihung der Namen „Sohn“, „Logos“ usw. an den Demiurgen durch Gott entspricht es, daß er unter diesem Namen begriffen und aufgefaßt wird (*ἐπινοεῖται*). Arius bezieht sich in der Thalia auf den origenistischen Begriff der *ἐπίνοια* und nennt als solche „Begriffe“: Geist, Macht, Weisheit, Herrlichkeit Gottes, Wahrheit, Bild, Logos, Abglanz, Licht.<sup>140</sup> Athanasius nimmt dieses Stichwort der Thalia in dem Parallelbericht zu Or.c.Ar.1,5, nämlich Ep. ad espisc.Aeg. et Lib.12, auf: *οὗτος ὁ κύριος κατ' ἐπίνοιαν λέγεται λόγος κτλ.*

<sup>135</sup> Vgl. Arius, Urk.6, S.13,5f. Opitz. – Thalia, De syn.15 S.243,6–8.

<sup>136</sup> Urk. 6 S.13,4–6 Opitz.

<sup>137</sup> Arius, Urk.6 S.13,1f. Opitz.

<sup>138</sup> In Joh.2,3,21 S.55,31 Preuschen. Vgl. ebd. Zeile 13: *τῆς »θεὸς« προσηγορίας τυγχάνουσι.*

<sup>139</sup> Asterius Frg. VIII Bardy.

<sup>140</sup> De syn.15 S.243,6–8 Opitz. Vgl. Lorenz, Arius S.88ff.

Es läßt sich nun ein gewisser Unterschied zwischen dem sachlichen Gehalt von Athanasius' Bericht und der feindseligen Beleuchtung, welche er durch kommentierende Wortwahl und Polemik darüber gießt, feststellen. „Und da er (der Sohn) an dieser (Weisheit in Gott) teilhat, wird er Sophia und Logos *bloß* (μόνον) genannt“ heißt es in Or. 1,5.<sup>141</sup> Die Teilhabe (die für Athanasius natürlich ebenfalls ketzerisch ist, denn der Sohn ist die Weisheit und der Logos Gottes selbst) sichert jedoch den „Namen“ einen Wirklichkeitsgehalt im Sinne des Arius, wie auch aus dem Brief an Alexander hervorgeht: die Herrlichkeiten werden „zur Existenz gebracht.“<sup>142</sup> Das steht im Widerspruch zur Polemik des Athanasius, welche diesen Wirklichkeitsgehalt bestreitet. Dieser Widerspruch könnte ein Zeichen dafür sein, daß in den Berichten des Athanasius zuverlässiges Material steckt.

Vermutlich bestand der Wirklichkeitsgehalt der „Namen“ für Arius außer in der Teilhabe des „Sohnes“ an Gott auch in der Vermittlung von Vernunft und Weisheit durch den Sohn an seine Geschöpfe. Im Brief an die Ägypter und Libyer 12 erscheint unter den arianischen Häresien auch: ὁ κύριος κατ' ἐπίνοιαν λέγεται λόγος διὰ τὰ λογικά, καὶ κατ' ἐπίνοιαν λέγεται σοφία διὰ τὰ σοφιζόμενα (MPG 25,565a). Das ist origenistisch, Origenes betrachtet den Logos als Vermittler der Vernunft an die Vernunftswesen.<sup>143</sup>

Es bleiben noch die in Or.c.Ar.1,5 übrigen Punkte I, II, der schon gestreifte Punkt VIII, und IV zu besprechen.

7) Aus Nr. I und II (Gott war nicht immer Vater, der Sohn war nicht immer) möchte Stead<sup>144</sup> als Ansicht des Arius nur festhalten, daß der Sohn nicht gleichewig mit dem Vater ist. Doch er zweifelt, ob Arius gesagt habe, „Gott war nicht immer Vater“. Da Arius jede Veränderung in Gott ablehnte, sei es „gut möglich, daß er lehrte, daß Gott immer Vater war, da er immer die Macht hatte, einen Sohn zu zeugen, wenn er wollte“. Das ist nicht ohne weiteres abzuweisen. Der Lukianschüler Theognis von Nicäa lehrte eben dies. Philostorgius bezichtigt ihn deswegen der Abweichung von der reinen Lehre des Arianismus.<sup>145</sup> Asterius<sup>146</sup> drückt sich undeutlicher aus: Schon vor der Erschaffung des Sohnes hatte der Vater präexistent die Kenntnis (ἐπιστήμη) des Zeugens. Denn auch der Arzt hat vor dem Heilen die Kenntnis des Heilens.

Ähnliche Ansichten waren von dem Kleinasiaten Methodius bei der Bekämpfung der origenistischen Lehre von der Ewigkeit der Schöpfung entwickelt worden. Origenes faßte, gemäß den logischen Abhandlungen über die Kategorie der Relation (πρός τι), das Verhältnis von Herrscher – Beherrschem, Schöpfer – Schöpfung, Vater – Sohn als Korrelation auf, und Korre-

<sup>141</sup> MPG26,21b; vgl. Or.c.Ar.2,37 col.225a Z.15: κατὰ μετουσίαν.

<sup>142</sup> Urk. 6 S.13,4–6 Opitz. Zum Begriff der Teilhabe s. Lorenz, Arius S.59f. und Gregg-Groh (s.o. Teil I A. 4) S.106ff.

<sup>143</sup> Origenes, In Joh. S.54,21; 55,21 Preuschen.

<sup>144</sup> Stead (s.o. A. 79) S.28–29.

<sup>145</sup> Philostorgius, Kirchengeschichte 2,15 S.25,23 Bidez-Winkelmann.

<sup>146</sup> Frg. IV Bardy = De syn.19 S.246,26–28 Opitz.

lativa sind gleichzeitig.<sup>147</sup> So gibt es keinen Vater ohne Sohn, keinen Herrn ohne Knecht, keinen Allherrscher ohne All, keinen Schöpfer ohne Schöpfung. Da Gott ewig und unveränderlich ist, muß der Sohn und das geschaffene All gleichewig mit ihm sein.<sup>148</sup> Methodius will demgegenüber die Schöpfung im biblischen Sinne als einmalige Tat Gottes retten. Gott ist nicht wegen eines anderen (eines Korrelates wie Sohn, Schöpfung) vollkommen, sondern durch sich selbst.<sup>149</sup> So war er schon vor der Schöpfung *Vater*, Allherrscher und Schöpfer, denn er ist dies an sich selbst. Der Übergang vom Nicht-Schaffen zum Schaffen und umgekehrt, macht Gott nicht veränderlich – denn sein Sein wird dadurch nicht verändert.<sup>150</sup>

Möglicherweise wurde Theognis von ähnlichen Erwägungen geleitet. Doch erinnert die kurze Bemerkung des Philostorgius (soweit überhaupt nach ihr geurteilt werden kann) mit ihrem Verweis auf das immer vorhandene Vermögen (*δύναμις*) Gottes, einen Sohn zu „zeugen“ eher an die Kategorientafel des Aristoteles im 4. Buch der *Metaphysik*. Dort erscheint das Vater-Sohn-Verhältnis in der zweiten Klasse der Relativa, welche die Beziehung des Tätigen zum Leidenden betrifft und auf den Vermögen (*δυνάμεις*) und ihrer Wirksamkeit (*ἐνέργεια*) beruht. Hier spielt die Zeit eine Rolle: auch das, was hervorbringen wird (*τὸ ποιῆσον*) steht im Verhältnis (*πρὸς τι*) zu dem, was es hervorbringen wird (*τὸ ποιηθησόμενον*).<sup>151</sup>

Bei Asterius ist es nicht klar, ob er mit dem oben angeführten Satz Gott als Vater vor der „Zeugung“ des Sohnes bezeichnen will. Philostorgius, der eben dies an Theognis auszusetzen hat (S. 25,25 f. Bidez), tadelt Asterius nicht deswegen, sondern aus anderem Grunde. Und Athanasius nimmt die Stelle als Beweis, daß Asterius gesagt habe: „Es war (eine Zeit) als er (der Sohn) nicht war“. Hier ist die Unterstellung mit Händen zu greifen, aber sie ist aus dem von Athanasius gebotenen Material ersichtlich (wiederum ein Beispiel für den Unterschied von berichtetem Stoff und kommentierender Polemik) und als Zusammenfassung der Meinung des Asterius sachlich nicht falsch – dieser nahm in der Tat einen Anfang des vorher nicht seienden Sohnes an.<sup>152</sup>

Für das Verständnis des Streites zwischen Arius und Bischof Alexander ist entscheidend wichtig, daß das Verhältnis zwischen Gott dem Vater und dem Sohn (*Logos*) unter dem Gesichtspunkt der Kategorie der Relation (*πρὸς τι*) aufgefaßt wurde. Alexander betrachtete wie Origenes den Vater (Gott) und den Sohn (*Logos*) als ewige und gleichzeitige Korrelativa. Da der Sohn nicht aus Nichts geschaffen ist, „folgt notwendig, daß der Vater immer Vater ist.

<sup>147</sup> Aristotels, *Kateg.* 7b 15: δοκεῖ δὲ τὰ πρὸς τι ἅμα τῇ φύσει εἶναι. Dazu die Kommentatoren: Porphyrius, In *Arist. Categ.* ed. Busse S.117,35ff. Am ausführlichsten Simplicius, In *Arist. Categ.* ed. Kalbfleisch S.189ff. Vgl. Lorenz, Arius S.57.

<sup>148</sup> Origenes, *De princ.* 1, 2, 10 S.42,11ff. Koetschau. – Ders. bei Methodius, *De creatis* 2 GCS 27 S.494,16ff. Bonwetsch.

<sup>149</sup> *De creat.* 3 S.495,7.16 Bonwetsch.

<sup>150</sup> ebd. S.496,13–31.

<sup>151</sup> Aristotels *Met.* Δ15, 1020b 25 ff; 1021a 15–25.

<sup>152</sup> Vgl. auch *Frg.* VIII Bardy.

Er ist aber Vater, da der Sohn immer bei ihm ist, um dessentwillen er Vater genannt wird“.<sup>153</sup> Hebt man das ewige Sein des Sohnes auf, so wird das ewige Sein des Vaters mit aufgehoben (συννααιρεῖται). Das entspricht Aristoteles, Kateg. 7b 20. Arius hatte gegen Alexander eingewendet, daß, setze man den Sohn als ewig, der Grundsatz der Gleichzeitigkeit (ἅμα εἶναι) der Korrelate zur Annahme zweier ungewordener Prinzipien (δύο ἀγέννητοι ἀρχαί) führe.<sup>154</sup> So lautet die These Alexanders: αἰ θεὸς αἰ εἰός, ἅμα πατὴρ ἅμα υἱός,<sup>155</sup> oder: ἀνάγκη τὸν πατέρα αἰ εἶναι πατέρα αἰ δὲ παρόντος αὐτῷ τοῦ υἱοῦ, αἰ εἶσιν ὁ πατὴρ τέλειος.<sup>156</sup> Als Gegenthese des Arius ergibt sich daraus ganz natürlich: der Vater war nicht immer Vater, denn der Sohn war nicht immer. So berichten Alexander und Athanasius übereinstimmend. Ich sehe keinen Grund, daran zu zweifeln, daß diese Gegenthese von Arius vortragen wurde. Arius war in der Schullogik bewandert.<sup>157</sup> Von daher mußte er wissen, daß die Korrelate Vater-Sohn zu den φύσει ἅμα gerechnet wurden. Denn sie gehören zu den συνεισάγοντα ἄλληλα καὶ συννααιρεῖντα. Das heißt: Gibt es einen Sohn, dann auch einen Vater. Ist kein Sohn, dann auch kein Vater.<sup>158</sup> Hätte Arius gelehrt wie Theognis von Nicäa, so würde sich Alexanders Polemik gegen die Ungereimtheit richten, daß Arius einen Vater ohne Sohn annehme. Die Sonderlehre des Theognis dürfte, wie auch manches bei Asterius, eine spätere Erweichung sein.

Es läßt sich nicht beweisen, daß die These „der Vater war nicht immer Vater“ in der Thalia stand. Zur Sache sind zwei Verse erhalten: „Vernimm, daß die Monas war, die Dyas aber nicht war, bevor sie ins Dasein trat (ὑπάρξει). Deshalb also, auch wenn es keinen Sohn gibt, ist der Vater Gott“.<sup>159</sup> Das entspricht der Schulregel über die Korrelativa. Als der Sohn nicht war, war Gott nicht Vater, sondern Gott<sup>160</sup> und Monas.

8) Steads Beobachtung, daß in der Christologie des Arius gemäß den sichereren Fragmenten die Vater-Sohn-Beziehung stärker hervortrete als in den Berichten des Athanasius, trifft zu,<sup>161</sup> sie fehlt freilich auch dort nicht. Darüber hinaus zeige Athanasius das Bestreben, den Sohn-Logos des Arius als Geschöpf wie die übrigen Geschöpfe hinzustellen, was durch den Thaliaauszug von De syn. 15 nicht bestätigt werde. Arius hebe vielmehr den Sohn über die übrigen Geschöpfe empor.

Betrachten wir zunächst die Aussagen über die Entstehung des Sohnes. In der Thalia gibt Arius dem Sohne einen „zeitlichen“ Ursprung, womit gemeint sein dürfte, daß er nicht einem ewigen Wirken, sondern einem einma-

<sup>153</sup> Alexander Urk. 14 S. 23, 28ff. Opitz.

<sup>154</sup> Urk. 6 S. 13, 10–12 Opitz.

<sup>155</sup> Arius Urk. 1 S. 2, 1 Opitz.

<sup>156</sup> Urk. 14 S. 23, 28–30 Opitz.

<sup>157</sup> Sokrates, Kirchengeschichte 1,5 MPG 67, 41ab. — Sozomenus, KG. 1, 15, 3 GCS S. 38, 2 Bidez-Hansen.

<sup>158</sup> Porphyrius, In Arist. Categ. S. 118, 5ff. Busse. Vgl. Aristotels, Kateg. 7b 15.

<sup>159</sup> De syn. 15 S. 243, 1f. Opitz.

<sup>160</sup> Vgl. Arius, Urk. 1 S. 2, 6 Opitz: Anfangslos ist Gott vor dem Sohn.

<sup>161</sup> Stead (s. o. A. 79) S. 28f.

ligen Willensakt Gottes seinen Ursprung verdankt. Deutlich wird gesagt: „Seit wann und seitdem und von da ab, als er von Gott her existierte“ (ἐξ ὅτε καὶ ἀφ' οὗ καὶ ἀπὸ τότε ἐκ τοῦ θεοῦ ὑπέστη).<sup>162</sup> Von daher ist der Vers zu verstehen: „Als ewig verehren wir ihn (Gott) wegen dessen, der in der Zeit entstand“ (διὰ τὸν ἐν χρόνοις γεγαότα).<sup>163</sup> Der Parallelismus mit den vorhergehenden Versen (S.242, 11–12 Opitz) macht klar, daß vom präexistenten Sohn und nicht vom inkarnierten die Rede ist; γίνεσθαι (γεγαότα) bedeutet hier: οὐσίας μεταλαμβάνειν.<sup>164</sup> Auch Georg (später Bischof von Laodikea in Syrien) verstand die Formel des Arius ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν zeitlich.<sup>165</sup>

Es ist richtig, daß in dem Thaliaauszug der Ursprung des Sohnes nicht deutlich mit Schöpfungsbegriffen bezeichnet wird, sondern eher farblos:<sup>166</sup> ὑπήρξε, ὑπέστη, τὸ ἀρχὴν ἔχον oder mit Ausdrücken des Zeugens (γεννᾶν, τεκνοποιεῖν). Allerdings läßt sich der Vers: „Der Anfangslose setzte den Sohn zum Anfang der Geschöpfe“ (ὁ ἀναρχος ἀρχὴν τὸν υἱὸν ἔθηκε τῶν γενητῶν, S. 242,14 Opitz) zwanglos so auffassen, daß der Sohn das (zeitlich) erste der Geschöpfe ist – so wie bei Asterius: πρῶτον γὰρ ἔστι τῶν γενητῶν.<sup>167</sup> Die Zeugungsterminologie, die auch in den Briefen des Arius neben der Schöpfungsterminologie angewendet wird, ist von dieser her zu deuten. Denn wenn der Sohn einen Anfang hat, aus Nichts (nicht aus einer Substanz) ist,<sup>168</sup> was ist eine solche „Zeugung“ anders als Schöpfung?

Als Geschöpf aus Nichts gehört der Sohn grundsätzlich in eine Reihe mit den übrigen Geschöpfen. Darin ist Athanasius völlig beizustimmen, mag Arius den Sohn noch so hoch erheben. Von dem Titel θεός haben wir oben schon gesprochen. Die Bezeichnung μονογενής besagt keinen qualitativen Unterschied zu den übrigen Geschöpfen. Die Arianer erklärten „Monogenes“ damit, daß der Sohn als einziger von Gott selbst erschaffen sei, alles andere von Gott durch den Sohn.<sup>169</sup> Daß der Sohn nicht Geschöpf ist, „wie eines der (übrigen) Geschöpfe“ (Urk.6 S.12,9f. Opitz), weist ihn keiner anderen Kategorie zu, sondern beruht auf den besonders glänzenden Eigenschaften und Herrlichkeiten, mit denen Gott ihn ausgestattet hat. Er ist „Vollkommenes Geschöpf“ – aber eben Geschöpf.

Hierfür ist auch das Zeugnis der „Mitlukianisten“ geltend zu machen. Euseb von Nikomedien gebraucht für den Ursprung des Sohnes Schöpfungstermini (ποιεῖν, κτίζειν) und deutet das „Zeugen“ (γεννᾶν) Gottes im Sinne des willentlichen Erschaffens, nicht aber der Entstehung aus der Substanz (Usia) Gottes (z.B. Tautropfen). Die Gottessohnschaft der Menschen wird in Paral-

<sup>162</sup> S.243,12 Opitz. Zu ἐκ τοῦ θεοῦ s. Lorenz, Arius S.51.

<sup>163</sup> S.242,13 Opitz.

<sup>164</sup> Plato, Parmenides 156a.

<sup>165</sup> Über das Zeitproblem im Arianismus s. Lorenz, Arius S.56f.; 205f.

<sup>166</sup> Stead (s.o. A. 79) S.28.

<sup>167</sup> Frg. III S.343 Bardy.

<sup>168</sup> Arius, Urk.1 S.3,4f.

<sup>169</sup> Athanasius, De decr.7,1 S.6,23f. Opitz. – Arius: ὁ μόνος ὑπὸ τοῦ πατρὸς ὑπέστη. Urk.6 S.13,10 Opitz.

lele zu der „des Sohnes“ gesetzt.<sup>170</sup> Alexander von Alexandrien bestätigt das.<sup>171</sup> Asterius rechnet den Monogenes zu den geschaffenen (κτισθεῖσαι) Mächten<sup>172</sup> und vergleicht die Christusprädikate mit denen, welche von Gott den Menschen verliehen werden.<sup>173</sup> Diese Zeugnisse weisen auf die Zeit vor Nicäa und müssen auf lukianistische Überlieferung zurückgehen. Stead (S. 25) meint zwar, der Thaliaauszug von De syn. 15 vergleiche nirgends den Sohn mit „uns“ oder den Menschen. Aber er mißt dem Vers: „Er (Gott) ist unsichtbar für die durch den Sohn Geschaffenen und für den Sohn selbst“, den er natürlich kennt, nicht das Gewicht zu, das ihm gebührt. Auch in „was einen Anfang hat, kann den Anfangslosen nicht erkennen oder erfassen wie er ist“, sind die Menschen und der Sohn zusammengefaßt (De syn. 15 S. 242, 20 und 243, 22f. Opitz). Die Stellen zeigen in Verbindung mit den Aussagen der Lukianisten, daß die Angaben des Athanasius nicht aus der Luft gegriffen sind.

9) Diese Erwägungen haben uns von Punkt II (der Sohn war nicht immer) bereits zu Punkt VIII geführt, der in Or. c. Ar. 1, 5 auf II folgt (MPG 26, 21a Zeile 13–17) und sachlich mit ihm verwandt ist: Gott machte den Sohn, damit er uns durch ihn erschüfe. Stead (a. a. O. S. 31 f.) geht bei der Besprechung dieser Stelle von der polemischen Fassung des Gedankens aus, welche Athanasius in der Ep. ad episc. Aeg. et Lib. 12 (MPG 25, 565a Z. 11) und in Or. c. Ar. 2, 29–30 (MPG 26, 209a) bringt: der Sohn ist um unsertwillen geschaffen und nicht wir um seinetwillen (was in Athanasius' Augen eine Lästerung ist). Stead betrachtet dies als *reductio ad absurdum*. Athanasius schreibe den Arianern eine Ansicht zu, die in Wirklichkeit seine eigene Unterstellung sei und unvereinbar mit den Auszügen in De syn. 15, die den Sohn erhöhen. Auch die objektivere Darstellung in Or. 1, 5 sei von daher zu beurteilen. Mit Sicherheit könne den Arianern nur die Lehre zugeschrieben werden, daß der Sohn aus dem schöpferischen Willen Gottes hervorgehe und das erste und oberste Erzeugnis des Schöpfungsgeschehens sei.

In Steads Beobachtung liegt (wie immer) etwas Richtiges, doch gilt das nur für eine Hälfte der Bemerkung des Athanasius. Denn der Satz: „Der Sohn ist um unsertwillen geschaffen“, ist durchaus sinnvoll und kann als Gegenstück zu der soteriologischen Aussage, daß der Sohn um unsertwillen Mensch geworden ist und litt, verstanden werden. Dagegen ist der Satz: „Nicht wir sind um seinetwillen geschaffen“, ziemlich sinnlos — warum sollte so etwas geschehen? Er scheint aus dem ersten Satz abgeleitet zu sein, um darzutun, daß er eine Herabsetzung des Sohnes enthalte.

Schon Alexander hat diese beiden Sätze ebenso wie Athanasius.<sup>174</sup> Seine Aufzählung nennt die Häresien des Arius, welche auf dem großen Konzil zu

<sup>170</sup> Brief an Paulin von Tyrus, Urk. 8 Opitz.

<sup>171</sup> Urk. 14 S. 24, 25–25, 7 Opitz.

<sup>172</sup> Frg. XVI S. 347 Bardy.

<sup>173</sup> Vgl. Arius bei Konstantin: Christus hat um unsertwillen gelitten, Urk. 34 S. 73, 18

Opitz.

<sup>174</sup> Urk. 4b S. 8, 6f. Opitz.

Alexandrien verurteilt wurden.<sup>175</sup> Alexanders Behauptungen konnten damals nachgeprüft werden, und er hatte es im Streit um Arius mit einer kritischen Öffentlichkeit zu tun.<sup>176</sup> Er konnte es sich nicht leisten, seinem Presbyter erfundene Häresien unterzuschieben. Der Satz „nicht wir sind um seinetwillen erschaffen“ (den auch ich nicht für arianisch halte) konnte mit einigem Recht dem Arius nur dann entgegengehalten werden, wenn er die zugrundeliegende Anschauung (wie sie in Or.1,5 vor uns tritt) vortrug: Gott schuf den Sohn, damit dieser den Menschen erschüfe.

Der Mensch als Ziel des Schöpfungswerkes ist eine in der jüdischen und christlichen Überlieferung vor Arius anzutreffende Lehre.<sup>177</sup> Es ist nicht verwunderlich, sie bei ihm wiederzufinden. Ein Fragment der Thalia spielt zudem auf die Erschaffung des Menschen durch den Sohn an.<sup>178</sup>

10) Als Geschöpf aus Nichts muß der Sohn wandelbar sein (Punkt IV). Stead geht hierauf nicht näher ein.<sup>179</sup> Die Angaben des Athanasius über die tatsächliche Unwandelbarkeit des Sohnes kraft sittlichen Willens, und über das darauf bezogene Vorherwissen Gottes gehen so ins Einzelne, daß sie schwerlich erfunden sein können. Sie werden auch von Alexander bezeugt.<sup>180</sup> Eine weitere Bestätigung sehe ich in der Stelle des Bekenntnisses, welches Arius an Alexander sandte: wir wissen einen Gott γεννήσαντα υἰὸν μονογενῆ . . . ὑποστήσαντα ἰδίῳ θελήματι ἀτρεπτον καὶ ἀναλλοιώτον (Urk.6 S.12,9 Opitz). Sieht man von der Zeichensetzung des Herausgebers, die ja nur dessen Deutung des Textes wiedergibt, ab, so enthüllt sich die Zweideutigkeit des Satzes. Er kann nämlich heißen: „Der ihm durch seinen (Gottes)

<sup>175</sup> Alexander, Urk.4b S.8,11–13 Opitz.

<sup>176</sup> Sozomenus KG 1,15 GCS S.34,3 Bidez-Hansen (aus Sabinus).

<sup>177</sup> Belege bei Lorenz, Arius S.62f.

<sup>178</sup> De syn.15 S.242,20 Opitz: Gott ist unsichtbar denen, die durch den Sohn geschaffen wurden. – Zu den sachlich verwandten Punkten II (der Sohn war nicht immer) und VIII (der Sohn ist geschaffen, damit er den Menschen schüfe) sammle ich einige Anklänge aus den Thaliaexzerpten von De syn.15. Zu οὐκ ἦν πρὶν γένηται (der Sohn. Or.c.Ar.1,5 col.21a Zeile 11f.) ist zu stellen: οὐκ ἦν πρὶν ὑπάρξει (Thalia, De syn.15 S.243,1 Opitz); zu ἀρχὴν (τοῦ κτίσθαι Or.1,5 col.21a Z. 12; τοῦ εἶναι Ep. ad episc.Aeg et Lib.12 MPG 25, 564b Z. 14f.) ἔσχε die Thaliazeile: τὸν ἀρχὴν ἔχοντα (S.242,12 Opitz); zu ἦν γὰρ, φησί, μόνος ὁ θεὸς (vgl. schon bei Punkt I col. 21a, Zeile 6: ἦν ὅτε ὁ θεὸς μόνος ἦν) καὶ οὐπω ἦν ὁ λόγος καὶ σοφία (Or.1,5 col. 21a Z. 13f.) kann man ἡ μόνος ἦν, ἡ δυὰς δὲ οὐκ ἦν (Thalia, De syn.15 S.243,1) ziehen. In der Parallelfassung des Punktes VIII im Brief an die Ägypter und Libyer wird gesagt: ὁ γὰρ θεὸς τὸν μὴ ὄντα υἰὸν πεποίηκε τῇ βουλή, ἐν ᾗ καὶ τὰ πάντα πεποίηκε (MPG 25, 565b Z. 6); vgl. dazu die Thalia υἰοῦ μὴ ὄντος (S.243,2 Opitz) und ὁ υἰὸς οὐκ ὦν ὑπῆρξε δὲ θελήσει πατρὸς (S.243,3). Alexander sagt im Katalog der Häresien des Arius: ὁ γὰρ ὦν θεὸς τὸν μὴ ὄντα ἐκ τοῦμη ὄντος πεποίηκε (Urk.4b S.7,20 Opitz). Das alles sind keine Parallelen im strengen Sinne, wohl aber ein Zeichen, daß der Bericht des Athanasius in Or.c.Ar.1,5 der Gedankenwelt und Sprache der Thalia nicht ferne steht. Wie vorsichtig man mit Verdächtigungen des Athanasius sein muß, beweist die Tatsache, daß die Erschaffung des Sohnes aus Nichts, die keine Parallele in den erhaltenen Thaliafragmenten hat, durch den Brief an Euseb von Nikomedien als Lehre des Arius gesichert ist.

<sup>179</sup> Stead (s.o. A. 79) S.36.

<sup>180</sup> Urk.4b S.8,2 Opitz und besonders Urk.14 S.21,12–19.



Willen das Sein gab als einem Unwandelbaren und Unveränderlichen“ oder: „Der ihm das Sein gab als einem, der durch seinen eigenen Willen (d.h. des Sohnes) unwandelbar und unveränderlich ist“. Mir scheint, daß Arius sich bewußt zweideutig ausgedrückt hat, um seine wahre Meinung versteckt unterzubringen.

Damit ist eine Reihe von Gründen versammelt, welche dafür sprechen, daß der Lehrgehalt von Or.c.Ar.1,5–6 das Eigentum des Arius ist. Der Verdacht auf Unterstellungen des Athanasius konnte mehrfach entkräftet werden. Es zeigten sich Übereinstimmungen mit den Briefen des Arius. Die beiden Kapitel sind mit Bezugnahmen auf die Thalia, Zitate aus ihr und sprachlichen Anklängen an sie durchsetzt.

11) Wegen der weitgehenden inhaltlichen Übereinstimmung von Alexanders Katalog<sup>181</sup> mit den späteren Berichten des Athanasius über die Thalia hat G. Bardy<sup>182</sup> angenommen, daß Alexander die Thalia bereits damals kannte.<sup>183</sup> Folgende Übereinstimmungen mit Thaliafragmenten sind zu beobachten: 1. Die Verbindung von Gotteseerkenntnis und Selbsterkenntnis des Sohnes. Fast wörtlich gleich ist: καὶ ἑαυτοῦ τὴν οὐσίαν οὐκ οἶδεν ὁ υἱὸς ὡς ἔστι (Alexander, Urk.4b S.8,5 Opitz) und: αὐτὸς γὰρ ὁ υἱὸς τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν οὐκ οἶδεν (Thalia, De syn.15 S.243,18 Opitz). Es ist zu beachten, daß die Zusammenstellung der beiden Erkenntnisse unter dem Gesichtspunkt des Schauens erfolgt, nicht des Aussprechens. Es findet sich also bei Alexander die gleiche Verschmelzung (der Gedanken von De syn. S.242,20 und 243,14–18) wie bei Athanasius in Or.1,6. 2. Zu οὔτε δὲ ὅμοιος κατ' οὐσίαν τῷ πατρὶ (Alexander Urk.4b S.7,21f. Opitz) und ξένος τε καὶ ἀλλότριος καὶ ἀπεσχοινισμένος ist der Logos der Usia des Vaters (Alexander S.8,3) stelle ich aus der Thalia: ξένος τοῦ υἱοῦ κατ' οὐσίαν ὁ πατήρ (De syn. S. 242,27 Opitz). Ob darauf Gewicht zu legen ist, daß ἀλλότριος in einem Thaliafragment, welches auf die drei unähnlichen Hypostasen (Gott, Sohn, Geist) deutet (De syn. S.243,4) vorkommt, während ἀπεσχοινισμένοι καὶ ἀλλότρια . . . ἀλλήλων bei Athanasius von den arianischen Hypostasen ausgesagt wird (also in anderem Zusammenhang als bei Alexander), lasse ich offen.<sup>184</sup> Alexander hatte keinen Grund, die Unterscheidung der drei Hypostasen anzugreifen, da er sie selbst vertrat.<sup>185</sup> Er konnte aber ketzerische Begriffe aus ihrer arianischen Gestalt aufspießen. 3. Es ließen sich noch einige mit der Thalia gemeinsame Termini nennen: das Gott Eigentümliche (ἴδιον); der seiende Gott und der (noch) nicht seiende Sohn; der Sohn zu den γενητά gehörig – aber darauf möchte ich nicht bauen. Die Briefe des Arius (Urk.1 und 6 Opitz) bieten weitere Parallelen zu Alexander.

<sup>181</sup> Urk.4b S.7,19ff. Opitz.

<sup>182</sup> S. Alexandre d'Alexandrie a-t-il connu la Thalie d'Arius? Rev. des sciences rel. 7 (1926) 527–32. – Ders. S.Lucien S.246.

<sup>183</sup> Da Alexander bis 328 lebte, muß er die Thalia in jedem Falle kennen gelernt haben.

<sup>184</sup> Or.c.Ar.1,6 col. 24b; vgl. Euseb v. Cäsarea, der diesen arianischen Begriff ablehnt, De eccl. theol.2,13 S.116, 30 Klostermann.

<sup>185</sup> Urk.14 S.25,22–26 Opitz.

Dem Material läßt sich die Wahrscheinlichkeit einer Benutzung von Thaliaexzerpten entnehmen, Gewißheit ist nicht erreichbar.

12) Die Verbindung von Or.c.Ar.1,5 und 1,6 bei Athanasius ist in Alexanders Katalog vorgezeichnet und rückt damit in die vornicänische Zeit zurück. Diese Tatsache widersetzt sich dem Versuch, das Stück Or.1,5 (mit dem Anfang von 1,6)<sup>186</sup> von dem Rest von Or.1,6 (col.24a Zeile 10 ff.) abzusondern und ihm geringere Verlässlichkeit anzulasten.

Athanasius hat selbst bemerkt, daß in dem Thaliaauszug von De syn.15 einige charakteristische Lehren des Arius fehlen. Denn er schickt den Exzerpten eine ergänzende Einleitung voran, in der es heißt, Arius mit seinen Genossen habe gelehrt: Aus Nichts schuf Gott den Sohn und nannte ihn seinen Sohn, und der Logos Gottes ist eines der Geschöpfe und es war (eine Zeit), als er nicht war; er ist wandelbar und kann, wenn er will, sich wandeln. Deshalb sei Arius von Alexander exkommuniziert worden. Danach habe er, von den Eusebianern angereizt, seine Häresie schriftlich in der Thalia niedergelegt.<sup>187</sup> Diese Häresien werden dann in De syn.36 (S.263,16–18 Opitz), unter Hinzufügung der mangelhaften Gottes- und Selbsterkenntnis des Sohnes, nochmals der Thalia zugewiesen.

Warum fehlen sie aber in den Exzerpten? Den Zwecken des Athanasius hätte es ebenso gut gedient, wenn er im Vorspann zu De syn.15 und in De syn.36 auf andere von Arius stammende Dokumente (wie den Brief an Euseb von Nikomedien, wo die Erschaffung des Sohnes aus Nichts vorkommt), Bezug genommen hätte, anstatt auf die Thalia. Er sagt selbst, daß der Auszug in De syn.15 unvollständig ist (ἀπό μέρους S. 242,10 Opitz) und es fehlt auch das in Or.1,5 zitierte Eingangsstück. Die wahrscheinlichste Erklärung für das Fehlen wichtiger Lehren dürfte sein: Athanasius hatte, fern von Alexandrien, nur den in De syn.15 gebrachten Auszug aus der Thalia zur Hand, so wie ihm auch anderes Material fehlte.<sup>188</sup> Man kann natürlich noch weiter fragen, warum in den Exzerpten, die sich um das Verhältnis zwischen Gott und seinem Sohn drehen, gerade eine so starke Häresie, wie die Erschaffung des Sohnes aus Nichts oder seine Wandelbarkeit fehlt. Hier sind nur Vermutungen möglich. Die Thalia war kein nach fester Ordnung aufgebautes Glaubensbekenntnis, sondern enthielt lehrhafte Partien (ἱκανὴ δὲ ἀπόδειξις, ὅπως λέξω, σύνεσ ὄτι), hymnische Aufschwünge (ἀνυμνοῦμεν) und Schriftzitate.<sup>190</sup> Arius liebte didaktische Wiederholungen, das Kreisen um einen Gedanken.<sup>191</sup> So wird auch die Thalia einen Gegenstand immer wieder in verschiedener Beleuchtung dargeboten haben, wodurch man sich

<sup>186</sup> Also MPG 26, 21a Zeile 3 bis 24a Z. 8.

<sup>187</sup> De syn.15 S.242,1ff. Opitz. Hierzu Lorenz, Arius S.52.

<sup>188</sup> De syn.18 S.245,18–20: τὰς μὲν ἐπιστολάς αὐτῶν (der Arianer) οὐκ ἔσχον ἐν ἐτοίμῳ, ὥστε καὶ ἀποστεῖλαι.

<sup>189</sup> Vgl. Arius bei Konstantin, Urk.34 S.74,5f.: Ich bin erhoben von Entzücken und hüpfte vor Freude und werde beflügelt.

<sup>190</sup> Athanasius Or.c.Ar.1,8 MPG 26, 25c.

<sup>191</sup> s. Lorenz, Arius S.48.

eine Streuung häretischer Aussagen zu einem Thema über verschiedene Teile des Werkes bewirkt denken kann (auf die sich das Exzerpt von De syn. 15 nicht erstreckte). Sei dem, wie ihm wolle. Für unseren Zweck – die Feststellung der Christologie des Arius – ist nicht entscheidend, daß die Thalia die Quelle der in unseren Punkten I bis IX enthaltenen Lehren ist, sondern daß diese auf Arius zurückgehen. Letzteres halte ich aus den oben gesammelten Gründen für sicher. Die Berichte des Athanasius enthalten wichtige Nachrichten, die nicht unverwertet bleiben dürfen. Der Arianismus ist keine Erfindung der orthodoxen Polemik, und Arius ist nicht mit Euseb von Cäsarea in eine Reihe zu stellen.

## 2. Die Inkarnationslehre des Arius

### a) Übersicht der christologischen Aussagen

Wir stellen die wichtigsten Angaben über die Christologie des Arius – sie wurden größtenteils bereits vorgeführt –, die sich aus den Briefen und Fragmenten des Arius und aus den Berichten von Alexander und Athanasius gewinnen lassen, nochmals zusammen.

1) Die zweite Hypostase (der „Sohn“) ist ein von Gott vor der Schöpfung und zum Zweck der Schöpfung durch einen Willensakt aus Nichts geschaffenes Vernunftwesen. Es gehört auf die Seite der Geschöpfe, wenn es auch einen unvergleichlich hohen Rang hat. Es wird nach seiner Erzeugung (τόνδε τεκνοποίησας) zum Sohn befördert und adoptiert (ἠνεγκεν εἰς υἱὸν ἑαυτοῦ),<sup>192</sup> erhält die Würdenamen „Sohn“, „Gott“, „Logos“, „Weisheit“ und andere Herrlichkeiten. Doch ist es ein anderer als die Vernunft (Logos) und Weisheit Gottes selbst. Dieses Wesen ist wandelbar, bleibt aber durch seinen Willen gut. Seine Erhöhung und Erwählung<sup>193</sup> geschieht, weil Gott sein Beharren in der Tugend vorherweiß. Zu diesen Auszeichnungen gehört die Salbung des Präexistenten zum Christus, denn er hat die Gerechtigkeit geliebt und das Unrecht gehaßt (Ps. 44, 8).<sup>194</sup> Athanasius tadelt die Arianer, weil sie die Salbung von Ps. 44, 8 vom präexistenten Logos aussagen. Damit wollen sie die Wandelbarkeit des Logos beweisen.<sup>195</sup> Daß dies schon für den frühesten Arianismus (mithin auch für Arius) gilt, bezeugt Alexander. Ihm hielten die Arianer Ps. 44, 8 entgegen als Beleg für die Veränderlichkeit des Logos.<sup>196</sup> Vielleicht darf man auch darauf hinweisen, daß Asterius den Prä-existenten mit Vorliebe „Christus“, den „Gesalbten“ nannte (Frg. I, II, X Bardy).

<sup>192</sup> Thalia, De syn. 15 S. 242, 15. – Sohn θεοῦ (durch Adoption): Alexander, Urk. 14 S. 24, 8–25, 7 Opitz. – Athanasius, De sent. Dion, 23, 1 S. 63 1–2 Opitz.

<sup>193</sup> Alexander, Urk. 14 S. 21, 22 Opitz.

<sup>194</sup> Näheres s. Lorenz, Arius S. 220.

<sup>195</sup> Athanasius Or. c. Ar. 1, 37 MPG 26, 86c–89a; 1, 51 col. 117b.

<sup>196</sup> Urk. 14 S. 21, 23–22, 3 Opitz.

Vermutlich rechnete Arius zu den Herrlichkeiten (doxai), welche dem „Sohn“ verliehen wurden, auch das vorzeitliche Sitzen zur Rechten Gottes.<sup>197</sup>

2) Dieses geschaffene, präexistente Geistwesen führt das Heilswerk (οἰκονομία) durch, indem es Fleisch annimmt<sup>198</sup> und für uns leidet. Das ist, wie bereits oben bemerkt, eine Logos-Sarx Christologie; der „Logos“ nimmt einen seelenlosen Leib (Fleisch) an.<sup>199</sup> Während beim Menschen die Seele Subjekt der Leidensempfindung und der Affekte ist, gilt das beim Inkarnierten vom „Logos“. Alexander von Alexandrien berichtet, daß die Arianer die Schriftstellen über die Erniedrigung des Erlösers gegen seine Gottheit ausspielen.<sup>200</sup> Der „Logos“ übt also im Inkarnierten die Tätigkeit einer Seele aus und hält, indem er die Gemütsbewegungen einer solchen erleidet, die Affekte von der Gottheit fern. Bei Euseb von Cäsarea, der ebenfalls eine Logos-Sarx Christologie lehrt, ist das ganz anders. Zwar bewegt und belebt der Logos das Fleisch Jesu in der Art einer Seele.<sup>201</sup> Aber er bleibt in seiner Transzendenz, gebraucht den Leib bloß als Werkzeug und wird in keiner Weise von einem Leidensaffekt berührt.<sup>202</sup>

3) Das alles zeigt, wie stark bei Arius das Wesen der zweiten Hypostase von der Inkarnation her bestimmt wird. Markell von Ankyra nimmt gegenüber Asterius die Kernfrage des Arianismus auf: Was war das, was vor der Annahme des Fleisches herabkam und aus der Jungfrau geboren wurde?<sup>203</sup>

Der Versuch, den „Logos“ des Arius aus der Logoslehre des Origenes abzuleiten, hat zu keinem befriedigenden Ergebnis geführt.<sup>204</sup> Ein Vergleich der beiden Auffassungen, den ich hier nicht zu wiederholen brauche,<sup>205</sup> bringt neben Ähnlichkeiten den unüberbrückbaren Gegensatz zu Tage. Vergleicht man aber das Subjekt der Inkarnation bei Origenes und Arius, so zeigt sich überraschende Familienähnlichkeit.

<sup>197</sup> Konstantin an Arius, Urk.34, S.72, 27 Opitz: Gott, der sich auf seinen Thron niederläßt, bestimmt sich zum Genossen den Christus. Näheres s. Lorenz, Arius S.167f.

<sup>198</sup> Bekenntnis des Arius und Euzoius: σάρκα ἀναλαβόντα καὶ παθόντα Urk.30 S.64,8. Vgl. Arius in Urk.34 S.70, 33f., 73, 18.

<sup>199</sup> S.oben Teil I, 3.

<sup>200</sup> Urk.14 S.20, 7–10 Opitz. Vgl. Athanasius Or.c.Ar.3,27 MPG 26, 380c–381c. – Eustathius von Antiochien Frg.15 S.100 Spanneut. – M. Richard: S. Athanasius et la psychologie du Christ selon les Ariens. MSR 4 (1947) 5–54.

<sup>201</sup> Euseb, De eccl.theol.1,20 S.87,24–88,22 Klostermann.

<sup>202</sup> Euseb, Demonstr.ev.4,13, 6–7 GCS 23 (1913) S.170,28ff. Heikel. – H. Berkhof, Die Theologie des Eusebius v. Caesarea, Amsterdam 1939 S.121f. Zwar ist die Demonstr.ev. früher als De eccl.theol., aber es besteht kein Grund für die Annahme, daß Euseb in diesem Punkte seine Meinung geändert habe. Siehe auch Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Freiburg 1979 S.312–21.

<sup>203</sup> Asterius Frg. XXVI S.351 Bardy (= Markell Frg. 48 Klostermann).

<sup>204</sup> Vgl. Lorenz, Arius Kap. 1.

<sup>205</sup> Ebd. Kap. 4.

b) *Subjekt der Inkarnation und Seelenspekulation bei Origenes*

Es ist bei Origenes die präexistente Seele Jesu, welche sich inkarniert. Theophilus von Alexandrien bemerkt: „Außerdem versucht er in den Büchern Peri Archon auch davon zu überzeugen, daß der lebendige Logos Gottes nicht einen menschlichen Leib angenommen habe, und entgegen der Meinung des Apostels hat er geschrieben, daß der, welcher in der Gestalt Gottes Gott gleich war (Phil. 2, 5–7), nicht der Logos Gottes gewesen sei. Sondern eine Seele, welche aus dem himmlischen Bereich herabstieg und sich der Gestalt der ewigen Majestät entäußerte, habe einen menschlichen Leib angenommen“.<sup>206</sup> Das wird durch Origenes, in Joh. 20, 19, 17<sup>207</sup> bestätigt. Die Seele Jesu war in ihrer Vollkommenheit in Gott und im Pleroma, wurde von da ausgesandt und nahm den Leib aus Maria an.

1) Diese Seele ist, wie die übrigen Vernunftwesen und Kreaturen ein Geschöpf des Logos, der alles Sichtbare und Unsichtbare geschaffen hat.<sup>208</sup> An einer Stelle von Rufins Übersetzung der „Grundlehren“ heißt es sogar, daß die Vernunftwesen (also auch die Seele Jesu) nicht waren, bevor sie gemacht wurden.<sup>209</sup> F. H. Kettler, der in zwei ausgezeichneten Arbeiten Probleme von Peri Archon und insbesondere der Schöpfungslehre des Origenes dargestellt hat, hält die Ansicht, daß die Vernunftwesen aus Nichts geschaffen seien für eine Eintragung Rufins.<sup>210</sup> Aber streng genommen wird an dieser Stelle keine Schöpfung aus Nichts behauptet – auch ein aus einem Zugrundeliegenden (ὑποκείμενον) Gemachtes ist vorher „nicht da“. Die äußerst schwierige Frage kann aus Raumgründen hier nicht behandelt werden.

Origenes wünscht sicherzustellen, daß Gott ewig Schöpfer und ewig Allmächtiger ist. Das ist nur denkbar, wenn auch die ihm unterworfenen Schöpfung ewig ist.<sup>211</sup> Der Alexandriner bietet dafür zwei Lösungen an: 1. In der Sophia (dem Sohn), die immer beim Vater war, befanden sich ewig die Ideen von allem, das künftig substantialiter geschaffen werden sollte.<sup>212</sup> Durch den Sohn (die Weisheit) ist Gott ewig Schöpfer und Allherrscher, indem er über die im Sohn vorhandenen Schöpfungsideen herrscht.<sup>213</sup> Bei dieser Annahme

<sup>206</sup> Theophilus bei Hieronymus Ep. 92 CSEL 55 S. 152, 15–20 Hilberg. Siehe den Testimonienapparat Koetschau zu De princ. 4, 4, 5 S. 355f.

<sup>207</sup> S. 351, 25–28 Preuschen.

<sup>208</sup> De princ. 1, 7, 1 S. 86, 5; 2, 6, 3 S. 141, 25–142, 5 Koetschau.

<sup>209</sup> factae sunt cum ante non essent. De princ. 2, 9, 2 S. 165, 18.

<sup>210</sup> F. H. Kettler: Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes, Berlin 1966, S. 23 Anm., und vor allem derselbe, Die Ewigkeit der geistigen Schöpfung nach Origenes. In: Reformation und Humanismus, Festgabe für R. Stupperich, Witten 1969 S. 272–97, auf S. 293 A. 136.

<sup>211</sup> s. oben Teil IV, 1c7.

<sup>212</sup> De princ. 1, 4, 5, S. 67, 16–68, 15. – In Joh. 1, 19, 111 S. 23, 20ff. Preuschen: die Sophia heißt „Weisheit“ κατὰ . . . τὴν σύστασιν τῆς περὶ τῶν ὅλων θεωρίας καὶ νοημάτων. Der Logos vermittelt diese theorematata an die Vernunftgeschöpfe. Vgl. In Joh. 5, 5 S. 102, 29f.: λόγος (es ist der Logos von Joh. 1, 1) γὰρ εἰς συνεστῶς ἐκ πλειόνων θεωρημάτων.

<sup>213</sup> De princ. 1, 2, 10 S. 42, 11–43, 4 Koetschau.

müßte es also auch Ideen von Vernunftwesen geben. 2. Die zweite Möglichkeit sei, daß die zahlenmäßig bestimmten Einzelwesen (es ist an die vernünftigen Geschöpfe zu denken) immer waren.<sup>214</sup> Kettler<sup>215</sup> glaubt, daß die zweite Möglichkeit die wahre Meinung des Origenes darstelle. Wie dem auch sei, Origenes spricht von Schöpfung und „Anfang“ (initium, ἀρχή) der Vernunftwesen;<sup>216</sup> der Logos geht den Vernunftwesen voraus.<sup>217</sup> Natürlich ist das ein „gedachter“ Anfang (ἐπινοουμένη ἀρχή),<sup>218</sup> zeitlos (οὐκ ἦρξατο ὁ θεὸς δημιουργεῖν καὶ τοὺς νόεσ).<sup>219</sup> Vermutlich denkt sich Origenes die Erschaffung der Vernunftwesen als den von Gottes (und des Logos) Willen verursachten Schritt von der Identität des Geistes mit sich selbst (der Logos als Einheit) und der Einheit der Ideenwelt<sup>220</sup> zur Individuation, zur körperlosen Subsistenz der Vernunftwesen (νόεσ).<sup>221</sup> Denn die Individuation ist nicht erst durch die Einkörperung der vernünftigen Geister verursacht, sondern muß vorher da sein: die verschiedenen Willensbewegungen der Geister von Gott weg (also etwas Individuelles) ist Grund ihrer abgestuften Einkörperung.<sup>222</sup>

Jedenfalls gaben die verschiedenen, in dieser Schöpfungsspekulation des Origenes angebotenen Möglichkeiten Anreiz dazu, Eindeutigkeit und Klarheit herzustellen, wie dies denn auch Arius tat.<sup>223</sup>

2) Die Seele Jesu ist für Origenes wandelbar wie alle geschaffenen Vernunftwesen und durch ihren freien Willen des Guten wie des Bösen fähig.<sup>224</sup> Aber als einziger der geschöpften Geister bleibt sie durch ihren Willen gut: von Anfang der Schöpfung an hängt sie unzertrennlich dem Sohne Gottes (dem Logos und der Weisheit) an und handelt nach seinem Wink.<sup>225</sup> Die Festigkeit des Entschlusses und die Größe der Liebe schloß jeden Gedanken an Wandlung aus. Obwohl diese Seele dieselbe wandelbare Natur hat wie alle anderen Seelen, wird durch die lange Gewohnheit die getroffene Wil-

<sup>214</sup> ἄλλος δέ τις ἔρεῖ· καὶ τὸ καθ' ἐν ἀριθμῷ (scil. ἀεὶ ἦν). De princ. 1,4,5 S.68,10f.

<sup>215</sup> Ewigkeit der geistigen Schöpfung, mit vielen Belegen.

<sup>216</sup> De princ. 2,9,1 S.163f.; vgl. den Index bei Koetschau.

<sup>217</sup> De princ. 1,2,4 S.31,8f.

<sup>218</sup> De princ. 2,9,1 S.164,1.

<sup>219</sup> Fragment aus Antipater v. Bostra, De princ. S.94,14 Koetschau.

<sup>220</sup> Zur ἐνάς der geistigen Welt s. Kettler, Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes S.22 A. 102.

<sup>221</sup> Vgl. De princ. 1,7,1 S.81,21 Koetschau: incorporeae substantivaeque virtutes.

<sup>222</sup> De princ. 1,5,7,8. – E. R. Redepenning: Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, Bd. 2, Bonn 1846 S.323. – Antipater v. Bostra: ihr (gemeint ist Origenes in De princ.) lehrt, wie die Intelligenzen vor dieser Zeit existierten und wie sie sich zu bewegen begannen, und wie sie in verschiedene Körper hinabstürzten und zu verschiedenen Ordnungen der „Himmlichen und der Irdischen“ (vgl. Phil. 2,10) wurden . . . (Griechischer Text nach Joh. Damascenus, Sacra parall. MPG 96,501–605 abgedruckt bei H. Görgemanns/H. Karpp (Hrsg.): Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien, Darmstadt 1976 S.266. Ich übernehme die Übersetzung dort auf S.267.

<sup>223</sup> s. Lorenz, Arius S.62ff. zum Schöpfungsbegriff bei Arius.

<sup>224</sup> De princ. 2,6,5 S.144,18–25 Koetschau; vgl. 1,7,2 S.87,4–5. – Redepenning (s. o. A. 222) Bd. 2 S.317,322f.

<sup>225</sup> De princ. 2,6,3 S.142,4–7 Koetschau; 2,6,7 S.146,15–17.

lensentscheidung zur Natur, so daß die Christusseele sündlos bleibt.<sup>226</sup> Im Grunde ist diese Seele also Geist (νοῦς), denn sie hat sich nicht durch die Sünde zur „Seele“ (ψυχή) abgekühlt.<sup>227</sup> Sie ist „Seele“ dadurch, daß der Logos sie zur Inkarnation bestimmt.

3) Indem die Jesusseele unverwandt am Logos hängt und ihren Willen mit ihm eint (proposito et voluntate similis),<sup>228</sup> wird sie mit ihm „ein Geist“ (ἓν πνεῦμα 1 Kor. 6,17)<sup>229</sup> und „eins“.<sup>230</sup> Sie geht ganz in ihm auf und faßt ihn ganz in sich.<sup>231</sup> Der Logos (Sohn) gewährt ihr Teilhabe (μετοχή) an sich, wie auch anderen Seelen gemäß dem Maß ihrer Liebe<sup>232</sup> – ihr freilich in einzigartiger Weise.<sup>233</sup> Die Teilhabe am Sohn (Logos) bedeutet Adoption zum Sohne Gottes.<sup>234</sup>

Als charakteristischer Schriftbeweis für die Erhöhung der Seele Jesu erscheint Psalm 44,8 (= Hebr. 1,9): „Du hast die Gerechtigkeit geliebt und das Unrecht gehaßt. Deshalb salbte dich Gott, dein Gott, mit Freudenöl mehr als deine Genossen“. Durch die Salbung, welche in der substantiellen Einwohnung des Logos und der Vereinigung mit ihm besteht, wird diese Seele zum Christus.<sup>235</sup> Das geschah in der Präexistenz. Aber es scheint, als sei dabei auch das Tugendleben dieser Seele während des Erdenwandels Jesu berücksichtigt worden: „Darum ist auch ein Mensch zum Christus geworden, und das erlangte er wegen seiner sittlichen Güte, wie der Prophet bezeugt: ‚Du liebtest Gerechtigkeit‘ usw. (Ps. 44,8).“<sup>236</sup> Träfe diese Vermutung zu, so wäre das ein interessanter Hintergrund für die von Alexander und Athanasius berichtete Lehre des Arius, daß die Tugend des „Logos“ während des Erdenlebens Jesu der Grund für seine vorzeitliche Erwählung zum Sohn gewesen sei. Es ist aber auch bei Arius die Tugend des Präexistenten mit im Blick, denn dieser lobte und pries Gott von Anfang an.<sup>237</sup>

<sup>226</sup> De princ. 2,6,5 S. 144,18–145,4.

<sup>227</sup> Belege bei Redepenning (s. o. A. 222) Bd. 2 S. 386f.

<sup>228</sup> De princ. 4,4,4 S. 353,12.

<sup>229</sup> De princ. 1,6,3 S. 142,5–10.

<sup>230</sup> De princ. 4,4,4 S. 354,15f. Diese Spekulation ist nicht auf De princ. beschränkt, vgl. C. Cels. 6,47 S. 119,4–15 Koetschau über die Einheit der Seele Jesu mit dem Sohn und Logos.

<sup>231</sup> De princ. 2,6,3 S. 143,1–3 Koetschau.

<sup>232</sup> De princ. 2,6,3 S. 141,27–142,2. – C. Cels. 5,39 GCS 3 (1899) S. 43,26–44,2 Koetschau: μετοχή τοῦ αὐτολόγου. Mit „Jesus“ ist nach dem Zusammenhang seine Seele gemeint.

<sup>233</sup> De princ. 2,6,6 S. 145,17–28; 4,4,4 S. 354,4.

<sup>234</sup> De princ. 4,4,5 S. 356,6. Über die Einbeziehung des Adoptianismus in die Christologie des Origenes s. Harnack Dogmengeschichte<sup>5</sup> Bd. 1 S. 720.

<sup>235</sup> De princ. 2,6,4–6 S. 143,18–146,9; 4,4,4 S. 354,10–18. Vgl. auch die Stellen im Testimonienapparat Koetschaws S. 142–46. – In Joh. 1,28, 191f. S. 35,14–26 Preuschen.

<sup>236</sup> Fragment bei Justinian Ep. ad Menam, abgedruckt bei Koetschau zu De princ. 2,6,4 S. 143,18. Übersetzung nach Görgemanns/Karpp (s. o. A. 222) S. 365 A. 17. Görgemanns äußert Bedenken gegen das Fragment, die sich aber durch die oben vorgelegene Erklärung beheben lassen.

<sup>237</sup> Thalia, De syn. 15 S. 243,12–13 Opitz.

4) Die Einheit der Christusseele mit dem Sohn (Logos, Sophia) führt gemäß Origenes zu ihrer Auszeichnung mit Würdenamen, zu einem Austausch der Benennungen zwischen beiden, der nach der Inkarnation auch auf den Menschen Jesus ausgedehnt wird. Sie heißt Sohn Gottes, Logos, Sophia, Leben, Christus, durch den alles geschaffen ist.<sup>238</sup> Die Christusseele: unum cum ipso (dem Sohn) est atque eius vocabulis nuncupatur et Jesus Christus appellatur, per quem „omnia facta esse“ dicuntur (Joh. 1,3; Kol. 1,16).<sup>239</sup> Ja, dieser Seele kommt auch der Name „Eingeborener“, μονογενής, zu.<sup>240</sup> Andererseits wird der Demiurg, der eigentliche Sohn, „Jesus Christus“ und „Menschensohn“ genannt.<sup>241</sup>

5) Als der Sohn Gottes (Logos) zur Ausführung seines Heilswerkes unter den Menschen erscheinen und wandeln wollte, nahm er eine menschliche Seele an, die zwischen ihm und dem Leibe Jesu die Vermittlung bildete. Denn die Gottheit kann sich nicht mit Körperlichem verbinden.<sup>242</sup> Genauer gesagt: Die eine, reine Geistseele, die in ihrer Präexistenz mit dem Logos (Sohn) geeint ist durch ihr willentliches Anhängen und durch Einwohnung des Logos in ihr, nimmt das Fleisch Jesu an. Es inkarniert sich also nicht der Sohn (Logos), sondern der „Christus“, die mit dem Logos „gesalbte“ Seele, so daß Phil. 2,6–7 auf sie zu beziehen ist.<sup>243</sup>

Doch bleibt der Logos der Seele übergeordnet. Er ist zwar „ganz“ und wesenhaft (als substantialis [οὐσιώδης] plenitudo, S.144,5 Koetschau) in ihr, zugleich aber auch allgegenwärtig (ubique totus).<sup>244</sup> Er wird auch nicht berührt von den Leiden und Gemütsbewegungen Jesu. Deren Träger ist die Seele.<sup>245</sup> Man könnte sagen, auch wenn Origenes sich nicht in dieser Schärfe ausgedrückt hat: Das vom Himmel steigende Geistwesen nimmt Fleisch an und wirkt in diesem als Seele. Unter diesem Blickwinkel gibt es hier einen Ansatzpunkt für die Lehre von der Annahme eines Soma apsychon durch den Erlöser.<sup>246</sup>

6) Das Beharren der Christusseele im Guten ist den Gläubigen als Beispiel zur Nachahmung vorgesetzt, für die Beschreitung des „steilen Weges der Tugend“, welcher die gefallenen Seelen zur Teilhabe am Sohne Gottes und an

<sup>238</sup> De princ. 4,4,4 S.354,17f. Koetschau.

<sup>239</sup> s. die vorige Anmerkung. Vgl. De princ. 2,6,3 S.142,14–143,17 Koetschau. Die Seele als Logos und Sophia: De princ. 4,4,5 S.355,7f. es geht aus S.354,23ff. hervor, daß es sich um die Christusseele handelt. — Leben: 4,4,4 S.354,19–26 Koetschau.

<sup>240</sup> De princ. 2,6,4 S.143,22 = Frg. bei Justinian Ep. ad Menam: (nach Zitat von Ps.44,8): ἔπρετε δὲ τὸν μηδέποτε κερχωρισμένον τοῦ μονογενοῦς συγχρηματίσαι τῷ μονογενεῖ καὶ συνδοξασθῆναι αὐτῷ.

<sup>241</sup> Epektasis, Mélanges . . . Jean Daniélou Paris 1972 S.411 A.73.

<sup>242</sup> De princ. 4,4,4 S.353,8–13. — 2,6,3 S.142,11f. Koetschau. Weitere Stellen bei Redepenning (s.o. A.222) Bd. 2, S.384 A.1.

<sup>243</sup> De princ. S.353 Koetschau, Testimonia. Das Referat des Theophilus v. Alexandria ist vollständiger abgedruckt bei Görgemanns/Karpp (s.o. A.222) S.794 Appar. Vgl. De princ. 4,4,5 S.355,14f. Koetschau. — In Joh. 20,19 S.351,25–28 Preuschen.

<sup>244</sup> De princ. 4,4,3 S.352,28f.

<sup>245</sup> De princ. 2,8,4 S.162,14f. — 4,4,4 S.353,18–354,5.

<sup>246</sup> Vgl. Lorenz, Arius S.211ff.



der göttlichen Natur führt, sie zu Söhnen Gottes macht.<sup>247</sup> In der Wiederherstellung werden die (gefallenen) Seelen wieder „Geist“ und dem Christus (der „Christusseele“) wieder gleich und eins mit ihm sein.<sup>248</sup> Origenes ist „Isochrist.“

### c) Vergleich mit Arius

Die soeben gemachten Beobachtungen beanspruchen nicht, eine „Christologie“ des Origenes zu sein, sondern wollten nur einige Züge dieser Christologie hervorheben, welche sich zum Vergleich mit Arius anbieten. Ich wiederhole sie der Übersichtlichkeit halber.

Der Erlöser, welcher herabkam, sich in Jesus inkarnierte und das Heilswerk für uns durchführte, ist nicht anfangslos. Er ist ein vom Gott-Logos geschaffenes Geistwesen. Es ist wandelbar, wie alle vernünftigen Geschöpfe. Aber es bleibt durch seinen Willen gut und eint seinen Willen vollkommen mit dem göttlichen Willen. Durch diese Übung der Beharrlichkeit ist es tatsächlich unwandelbar. Zur Belohnung für seine Tugend [in der Präexistenz und im (künftigen) Erdenleben] erhält es vorzeitig Teilhabe am Logos und die Namen „Sohn“, „Logos“, „Sophia“, „Monogenes“, „Christus, der alles geschaffen hat“ und andere. Es wird in der Präexistenz zum Christus gesalbt (Ps. 44, 8).<sup>249</sup> Es nimmt Fleisch aus Maria an und erfüllt in diesem Fleisch die Rolle der Seele, empfindet die von Jesus berichteten Affekte und Leiden. Durch die Nachfolge Christi und die Nachahmung seiner Tugend gelangen die Menschen zur gleichen Sohnschaft wie dieser Christus.<sup>250</sup>

Diese Parallelen beweisen meines Erachtens, daß der „Sohn“ des Arius aus der Spekulation des Origenes über die Christusseele und nicht aus der Logoslehre des Origenes abzuleiten ist. Die Verbindung von Christusseele und Logos bei Origenes ist die Keimzelle des Arianismus. Arius läßt freilich den bei Origenes hypostatisch gedachten Logos (Sophia) als Eigenschaft Gottes in Gott aufgehen und betrachtet das geschaffene Geistwesen (dem er die Teilhabe am göttlichen Logos und dessen Gnadengaben beläßt) als zweite Hypostase. So werden manche Züge des origenistischen Logos (Sohnes) auf die arianische Hypostase übertragen: die unvollkommene Gotteserkenntnis, die moralische Willenseinheit mit Gott (die aber auch bei der Christusseele des Ori-

<sup>247</sup> De princ. 4, 4, 4–5 S. 354, 19–356, 7; vgl. auch S. 146, 20 Koetschau.

<sup>248</sup> In Joh. 1, 16 S. 20, 11–23 Preuschen. – De princ. 3, 6, 4 S. 286, 6–9: cum vero res ad illud coeperint festinare „ut sint omnes unum“ (Joh. 17, 21), sicut est „pater cum filio unum“ (Joh. 10, 20), consequenter intelligi datur, quod ubi omnes „unum“ sunt, iam diversitas non erit. – Rückwandlung der „Seelen“ in Geist: De princ. 2, 8, 3 S. 155–161 und dazu der kritische Anhang bei Görgemanns/Karpp (s.o. A. 222) S. 838f.

<sup>249</sup> Belege für Arius: Athanasius, Or. c. Ar. 1, 37 MPG 26, 88c–89a; 1, 51 col. 117b. Athanasius bemerkt gegen die Arianer: Nicht der Logos wird gesalbt, sondern das Fleisch, ebd. 1, 47 col. 109c. – Alexander v. Alexandrien, Urk. 14 S. 21, 23, 22, 3. Vgl. Lorenz, Arius S. 220f.

<sup>250</sup> Den Isochristismus des Arius bezeugt Alexander, Urk. 14 S. 21, 15, 22f. Opitz. Vgl. Gregg-Groh (s.o. Teil I A. 4), Kap. 2 S. 43ff.

genes statthat), die „Epinoi“ des Sohnes.<sup>251</sup> Das lag bei dem von Origenes gelehrten Austausch von Eigenschaften zwischen Christusseele und Logos nahe.

Indem Arius den Begriff der Schöpfung aus Nichts auf die Erschaffung dieses Wesens anwendet, schließt er jede Emanationsvorstellung aus und beseitigt Unklarheiten im Origenismus.

#### d) „Arianische“ Christologie im euagrianischen Origenismus

Eine nicht geringe Stütze empfängt diese Ableitung des Arianismus durch die Christologie des Euagrius Pontikus und der von ihm beeinflussten origenistischen Mönche, welche 553 auf dem Konzil zu Konstantinopel verurteilt wurden. Aus den 15 Anathematismen dieses Konzils<sup>252</sup> geht über die Christologie dieser Mönche folgendes hervor.

Ein einziger Geist (Nus) in der ursprünglichen Einheit der Intelligenzen (νόες) hat an der Einung mit dem Gott-Logos durch Liebe und Erkenntnis (γνώσις, d.h. Schau, θεωρία) festgehalten, während die übrigen fielen. Dieser Nus wird zum Christus (die vorzeitliche Salbung zum Christus nach Ps.44,8 findet sich bei Euagrius Pontikus<sup>253</sup>) und König der vernünftigen Geschöpfe (λογικά). Er hat (als νοῦς δημιουργικός) die körperliche Welt geschaffen. Er ist vom Gott-Logos unterschieden, tauscht aber wegen seines Bleibens in der Liebe und Schau die Namen mit ihm: er erhält den Namen „Gott“. Dieser Nus (nicht der Gott-Logos) hat sich nach Phil.2,7 entäußert und menschliches Fleisch angenommen. Hinsichtlich des Seligkeitszieles sind die origenistischen Mönche von 553 Isochristen (Anath.XII und XIII), wie Arius und Origenes.

Hier liegt ohne Zweifel die origenistische Spekulation über die Christusseele zugrunde.<sup>254</sup> Es hat aber eine Fortentwicklung stattgefunden; der „Nus“ (die Christusseele des Origenes) ist deutlich als Demiurg der körperlichen Welt bezeichnet.

Arius, der hier von seinem Lehrer Lukian abhängig sein muß,<sup>255</sup> fügt sich

<sup>251</sup> s. Lorenz, Arius S.78ff.; 90–94.

<sup>252</sup> Görgemanns/Karpp (s.o. A.222) S.824–30.

<sup>253</sup> Cent. IV, 18,21 Patrol.Orient.28 (1967) S.143 u. 145 Guillaumont. Zur vorzeitlichen Salbung s. die Stellen bei Lorenz, Arius S.218 A.198.

<sup>254</sup> s. die Nachweise bei Lorenz, Arius S.215–22.

<sup>255</sup> s. Lorenz, Arius S.221 und 212 A.150. Vgl. auch oben Teil I,1 zu Anm. 7 über die Spuren alexandrinischer kirchlicher Gnosis bei Lukian. — Auf das Problem des Origenismus auf der antiochenischen Synode von 268 gegen Paul von Samosata kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. H. de Riedmatten: Les actes du procès de Paul de Samosate, Freiburg (Schweiz) 1952. Skeptisch bezüglich des Materials über diese Synode ist M. Richard: Malchion et Paul des Samosate. Le témoignage d'Eusèbe de Césarée (= Opera Minora, Turnhout Bd. 2 Nr. 25). Siehe auch Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Freiburg/Breisgau 1979 S.297. Anm. Es müßte vor einem endgültigen Urteil untersucht werden, inwieweit sogenannte apollinaristische Interpolationen im Dialog mit Malchion vielleicht auf „vor-apollinaristische“ und „vor-arianische“ Gedanken in der origenistischen Christologie zurückgehen.

zwanglos in diese Entwicklung des Origenismus ein. Die Übereinstimmungen zwischen Euagrius Pontikus und Arius sind auch Grillmeier aufgefallen.<sup>256</sup>

Wie ich nachträglich sehe, hat bereits E. Schwartz den von mir entwickelten Gedanken angedeutet. Er schreibt:<sup>257</sup> „Lukian war Origenianer, nichts weiter; das folgt schon aus seiner philologischen Tätigkeit und dem Eifer, mit dem so treue Origenianer wie Euseb von Caesarea und Paulinus sich der Sache der ‚Lukianisten‘ Arius und Euseb von Nikomedien annahmen . . . Die Differenz Lukians von Origenes dürfte darin liegen, daß er jenes den Kosmos umspannende Spekulation verengerte und die Seele Christi mit dem Logos identifizierte; auch das ist eine Vereinfachung“. Meine These scheint also weniger abwegig zu sein, als sie Herrn Simonetti erscheint.

## V. Eine „Nöthige Antwort“

1. Simonetti<sup>258</sup> leitet seinen Widerspruch mit der bewährten *pièce de résistance* ein, methodologischen Bedenken. Er hält die Benutzung der Angaben Alexanders und des Athanasius für unkritisch. Die Basis der Briefe und sicheren Thaliafragmente dürfe nicht verlassen werden. Jedoch kritische Methode besteht nicht in solchen Pauschalurteilen, sondern in Untersuchung der einzelnen Texte. Ich bin in der Tat der Meinung und habe das oben nochmals begründet, daß Athanasius und Alexander, trotz feindlicher Akzente, die Lehrsätze des Arius zutreffend darstellen und mit ihren Angaben auch manche Fingerzeige zur Korrektur ihrer eigenen Polemik geben. Sogar in rein polemischen Partien des Athanasius steckt zuweilen gutes Material. Ein Beispiel dafür bietet die Untersuchung von Athanasius, *Or.c.Ar.3,26* durch M. Richard.<sup>259</sup> Die Nachrichten, welche die Werke des Athanasius darüber hinaus zur frühen Polemik zwischen Arianern und Orthodoxen enthalten, sind überhaupt noch nicht ausgeschöpft.

Die Verwendung der Referate von Alexander und Athanasius in der undifferenzierten Weise Simonettis für unzulässig zu erklären, ist (im Unterschied zu den wohlabgewogenen und vorsichtigen Urteilen Steads) methodisch höchst bedenklich und ergibt ein verwässertes Bild des Arius. Verführe man allgemein nach dem Grundsatz, gegnerische Nachrichten von vornherein auszuschließen, so wären ganze Kapitel aus der Kirchen- und Dogmengeschichte zu streichen.

2. Simonetti stößt sich auch an der Heranziehung von Ariusfragmenten und Referaten aus Konstantins Brief an Arius (*Urk.34 Opitz*). Denn die Theologie sei nicht die starke Seite des Kaisers. Das mag vom orthodoxen

<sup>256</sup> Grillmeier (s.o. A.63) S.564.

<sup>257</sup> NGG 1911 S.509 = Gesammelte Schriften Bd. 3 (1959) S.317 A.4.

<sup>258</sup> RSLR 1981 S.455–60.

<sup>259</sup> S. Athanase et la psychologie du Christ chez les Ariens. *Opera Minora* Bd. 2 (1977) Nr. 32.

Standpunkt aus zutreffen, entbindet aber nicht von der Pflicht, den Konstantintext zu analysieren. Der Kaiser besaß genug Intelligenz, um über schwierige Vorlagen zu urteilen; er war seit zwanzig Jahren von Hoftheologen umgeben und hatte maßgeblich an den Verhandlungen von Nicäa mitgewirkt, so daß ihm Verständnis und richtige Wiedergabe eines Ariusbriefes (κατέχω γὰρ σου τὰ γράμματα)<sup>260</sup> ohne weiteres möglich war. Die entstellenden Bemerkungen, welche Konstantin seinem Gegner in den Mund legt, sind leicht erkennbar. Über die Benutzung dieses Textes hätte sich Simonetti bei E. Schwartz unterrichten können.<sup>261</sup> Ich habe darauf hingewiesen, daß Konstantin sich stellenweise dunkel ausdrückt.<sup>262</sup> Aber seit wann ist es der Forschung untersagt, sich um die Interpretation schwieriger Texte zu bemühen?

3. Es wundert nun nicht mehr, daß ähnliche Allgemeinheiten gegenüber der Erhebung der Lehre Lukians von Antiochien geltend gemacht werden. Wenn Simonetti freilich einwirft,<sup>263</sup> man müsse mit gegenseitiger Beeinflussung der Lukianschüler rechnen, so verschweigt er, daß er diese Beobachtung bei mir auf S.181 und S.182–183 (wo ich sie mit Beispielen belege) gelesen hat. Man wird und darf dies merkwürdig finden. Auf welchem Wege soll man denn zu Lukians Lehre vordringen, als durch einen genauen Vergleich der Aussagen seiner Jünger? Dieses philologische Unternehmen hält Simonetti (rein als Faktum) für bedenklich und gewagt und empfiehlt statt dessen eine eigene Hypothese:<sup>264</sup> Lukian habe sich gewandelt, sei zur Kirche zurückgekehrt und in Antiochien wieder aufgenommen worden. Diese Wandlung hätte beachtet werden müssen. Die Bekehrungshypothese (die, nebenbei bemerkt, gar nicht von Simonetti stammt, sondern schon von Pagi, Valesius, Tillemont, Ch. W. F. Walch und anderen vorgetragen wurde) ist möglich, aber nicht beweisbar. Ihr steht entgegen, daß Alexander von Alexandrien bei der Erwähnung der Exkommunikation Lukians davon schweigt und dem Antiochener „Gottlosigkeit“ vorwirft.<sup>265</sup> Eine Bekehrung Lukians hätte ihm erlaubt, Arius noch dunkler zu zeichnen.<sup>266</sup>

Überhaupt trägt die Wandlungshypothese für die Ermittlung der Lehre, welche Lukian seinen Schülern weitergegeben hat, gar nichts aus, sondern allein das Zeugnis dieser Schüler.

<sup>260</sup> Urk. 34 S.72,1 Opitz.

<sup>261</sup> Ges. Schriften Bd. 3 (1959) S.240–44. Vgl. auch die Anmerkungen von Opitz zu Urk. 34 und G. Bardy, Lucien S.240f.; 244f.

<sup>262</sup> Lorenz, Arius S.167.

<sup>263</sup> S.457 A.5.

<sup>264</sup> S.457 A.6 mit Verweis auf sein Buch *La crisi ariana nel IV secolo*, Rom 1975 S.159 Anm.

<sup>265</sup> Urk. 14 S.25,12–14 Opitz.

<sup>266</sup> So wie die Lehrautorität des Origenes zu seinen Lebzeiten trotz der Exkommunikation in Alexandrien unerschüttert blieb, so wäre das auch bei Lukian denkbar, der zudem zeitweise in Nikomedien lebte und lehrte, wo Euseb, der spätere Bischof von Nikomedien ihn gehört haben soll: Epiphanius, haer.69,5 S.156,5–7 Holl. Bardy, Lucien S.44f. hält allerdings hier eine Konfusion des Epiphanius für möglich.

4. Dasselbe Schema kehrt in bezug auf Euseb von Cäsarea wieder: ich hätte berücksichtigen müssen, daß Euseb sich in seinen letzten Jahren verstärkt dem Arianismus geöffnet habe.<sup>267</sup> Leider finden sich nun gerade beim späten Euseb die stärksten antiarianischen Äußerungen.<sup>268</sup> Simonetti kann dies nicht leugnen. Deshalb spricht er von Annäherung des späten Euseb an den Arianismus in „einigen Punkten“: 1) der verstärkten Ablehnung einer substantiellen Emanation oder einer Teilung der göttlichen Substanz (bei der Zeugung des Sohnes). Aber abgesehen davon, daß Euseb als guter Origenist immer so gedacht hat, könnte man auf diese Weise auch „arianische“ Tendenzen bei den großen Kappadoziern feststellen – sie alle lehnen Emanation und die Verbindung materiell-körperlicher Vorstellungen mit der göttlichen Usia und der Zeugung des Sohnes ab. 2) Simonetti, der sich sehr unklar ausdrückt (es fehlen auch kontrollierbare Belege aus Eusebs Spätwerk *De ecclesiastica theologia*), scheint zu meinen, daß beim alten Euseb das Vorhersein (*προϋπάρχειν*) des Vaters vor dem Sohn entschiedener hervortritt. Aber auch hier heißt es bei Euseb in später wie in früher Zeit: *ὁ πατήρ προϋπάρχει τοῦ υἱοῦ*.<sup>269</sup> Und das ist keineswegs arianisch gemeint.<sup>270</sup> 3) Indem der alte Euseb in *De ecclesiastica theologia* 2,14<sup>271</sup> nicht mehr, wie in der *Demonstratio evangelica*, den Christus Autologos und Autosophia nenne, sondern den Vater; den Sohn dagegen nur Logos und Sophia, sei eine Anpassung an die arianische Lehre von den beiden Logoi zu erkennen. Auch wenn die Beobachtungen Simonettis richtig wären, könnte man hier keine Öffnung zum Arianismus hin erblicken, sondern einzig und allein eine Abgrenzung gegen Markell von Ankyra, welcher Vater und Sohn nach Meinung Eusebs zusammenfallen ließ.<sup>272</sup> Wie unsolide das Ganze ist, wird recht deutlich, wenn man darauf stößt, daß Euseb in *De eccl.theologia* 1,8 S.67,1 (entgegen der Versicherung Simonettis) den Sohn als Autologos und Autosophia bezeichnet. Es ist also nichts mit der Hypothese von des alten Euseb *apertura verso l'arianesimo*; sie eignet sich nicht zur Diffamierung einer anderen Ansicht.

5. Geradezu an die Mechanik des berühmten Pavlov'schen Reflexes erinnert Simonettis Reaktion auf die Heranziehung zweier mittelalterlicher orientalischer Häresiologen – so etwas ist *eo ipso* unkritisch. Es handelt sich vor allem (außerdem wird Bar Hebräus einmal erwähnt) um die Berichte über die jüdische Sekte der Magharier bei Asch-Schahrastani (1086–1153/4 n.Chr.) und Al Kirkisani (zwei Jahrhunderte vor Schahrastani), der bei den

<sup>267</sup> S.457 A.6, mit Verweis auf *La crisi ariana* S.64f.

<sup>268</sup> s. Lorenz, Arius S.209f.

<sup>269</sup> Dem.Ev.4,3,5 S.153, 7 Heikel. Vgl. ebd. 5,1,20 S.213,27–30. – Brief an Euphrasion Urk. 3 S.4,4ff. Opitz. – „In der Lehranschauung Eusebs gibt es nichts, was man Entwicklung nennen könnte“ D. S.Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea*, London 1960 S.121.

<sup>270</sup> s. Lorenz, Arius S.205ff. – H. Berhof, *Die Theologie des Eusebius v. Caesarea*, Amsterdam 1939 S.71–75.

<sup>271</sup> S.115,15–20 Klostermann.

<sup>272</sup> *De eccl.theol.*2,14 S.115,10f. Klostermann.

Orientalisten als zuverlässiger Häresiologe gilt. Da Schahrastani behauptet, Arius sei von dieser Sekte abhängig gewesen, und ich mir die Aufgabe gestellt hatte, die Frage etwaiger jüdischer Einflüsse auf Arius zu untersuchen, mußte diese Nachricht besprochen werden. So haben Poznanski, Nemoy, P. Kahle, Gelb, Wolfson und andere die Angaben über die Magharier durchaus ernst genommen.<sup>273</sup> Hinsichtlich der angeblichen Abhängigkeit des Arius von den Maghariern kam ich zu einem non liquet: „Gewißheit darüber . . . läßt sich nicht erreichen. Abgesehen davon, daß Schahrastanis Nachricht über den Einfluß der Magharier auf Arius sehr spät ist, könnte sie auch nichts weiter sein als eine gelehrte Spekulation seines Gewährsmannes“ (S. 176). Das sieht in Simonettis Darstellung folgendermaßen aus: „Aber Lorenz geht sogar so weit, Angaben aus orientalischen Quellen, die später sind als das 10. Jahrhundert zu benutzen, um seine Hypothesen zu stützen“.<sup>274</sup> Illazioni e forzature nur bei Athanasius?

6. Um der Sache willen und mit Vergnügen bespreche ich die Kritik an meiner Benutzung von Origenes' „Grundlehren“. Es geht um De princ. 4,4,1.<sup>275</sup> Dort heißt es über den Ursprung des Sohnes: „Non enim dicimus sicut haeretici putant, partem aliquam substantiae dei in filium versam, aut ex nullis substantibus filium procreatum a patre, id est extra substantiam suam, ut fuerit aliquando quando non fuerit“. Ich erwäge (S. 71), ob hier ein Einschub Rufins vorliegt (Simonetti S. 456 A.4: die unkritische Quellenbenutzung werde auch dadurch bewiesen, „daß er Angaben aus De principiis von Origenes als echt annimmt und ohne weiteres die Möglichkeit abweist, daß sie aus Interpolationen Rufins herrühren“). Dabei zitiere ich eine Parallele aus dem alexandrinischen Origenisten Theognost (schrieb zwischen 250 und 280), welche die Echtheit der Origenesstelle stützt. Theognost sagt, daß die Usia des Sohnes nicht aus dem Nichts neu eingeführt wurde.<sup>276</sup> Simonetti meint, man „könne denken“, daß Theognost dies gegen Lukian von Antiochien gesagt habe – ein völlig aus der Luft gegriffener Einfall, wie sich gleich zeigen wird. Nach Simonettis Ansicht ist in dem obigen Zitat aus De princ. 4,1,1 der Text von aut ex nullis substantibus bis zum Schluß mit „völliger Sicherheit“ eine Interpolation Rufins oder gründlich im orthodoxen Sinne verändert. Die Terminologie sei genau dieselbe, welche im arianischen

<sup>273</sup> s. Lorenz, Arius S. 174f. Schahrastani erscheint bei mir dreimal: Seite 91f. (wo eine Angabe von ihm mit einer Stelle bei Athanasius verglichen wird), Seite 172 (eine Bemerkung zur Eschatologie des Arius und des Apollinaris v. Laodikea wird an Urk. 30 (Brief des Arius und Euzoius) und anderen alten Quellen gemessen) und S. 174f. (die Nachrichten über die Magharier).

<sup>274</sup> S. 456.

<sup>275</sup> S. 349,5–7 Koetschau.

<sup>276</sup> Frg. 2 ed. A. Harnack, TU 9,2 (1903) S. 76. – Auf die Parallele aus dem Glaubensbekenntnis Gregors des Wundertäters (Lorenz, Arius S. 71) möchte ich im Augenblick weniger Gewicht legen, da L. Abramowski (ZKG 87 (1976) 145–66) die Echtheit des Bekenntnisses wieder bestritten hat.

Streit des 4. Jahrhunderts gebräuchlich war. Jedoch abgesehen davon, daß ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν bei Origenes öfter vorkommt und sogar griechisch erhalten ist,<sup>277</sup> daß es bei Tertullian (Adv. Hermog. 3,4: fuit autem tempus, cum . . . filius non fuit) und im Streit um Dionysius von Alexandrien auftaucht,<sup>278</sup> scheint es Simonetti entgangen zu sein, daß diese Begrifflichkeit zur Zeit des Origenes längst bereit lag,<sup>279</sup> und zwar in der philosophischen Kosmologie. Der Gnostiker Hermogenes (um 180 n. Chr.) nennt drei Ansichten über die Entstehung der Welt: aut deum de semetipso fecisse cuncta, aut de nihilo, aut de aliquo.<sup>280</sup> Diesselben drei Möglichkeiten kehren im Munde eines Valentinianers bei Methodius wieder. Die Erde mit ihren Lebewesen und Pflanzen ist entweder aus etwas, das von Ewigkeit zugleich mit Gott da war (das ist die Materie), oder aus Gott allein oder (was der Gnostiker ablehnt) aus Nichts.<sup>281</sup> Die gleichen drei Theorien erwähnt Klemens von Alexandrien.<sup>282</sup> Liest man nun im 2. Buch der Hypotyposen des Theognost, daß die Usia des Sohnes a) nicht als von außen stammend angetroffen wird (das heißt, nicht aus einer Materie, einem ὑποκείμενον gebildet ist), b) nicht aus dem Nichts herbeigebracht wurde, c) sondern aus der Usia des Vaters erzeugt wurde,<sup>283</sup> so sieht man, daß das kosmologische Schema auf die Christologie angewendet worden ist. Das erste Buch der Hypotyposen behandelte auch kosmologische Fragen.<sup>284</sup> Eben diese Verwendung kosmologischer Theorien und Begriffe findet sich in De princ. 4,1,1: a) der Sohn ist nicht ein Teil der Substanz Gottes (durch Teilung).<sup>285</sup> b) Er ist nicht aus Nichts erschaffen,<sup>286</sup> so daß es eine Zeit gab, als er nicht war. Ich erinnere nochmals an den festen Platz der Formel ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν in der Kosmologie (s. Anm. 279). c) Nach dem Zeugnis des Athanasius (De decr. Nic. syn. 27,1 S. 23,17 ff. Opitz)<sup>287</sup> fände sich auch die dritte Theorie bei Origenes: der Sohn ist nicht der Abkömmling einer anderen Substanz oder Wesenheit (Hypostase). Aber das ist eine Bemerkung, die von Athanasius stammt und für den Nachweis des Sitzes unserer Stelle aus De princ. 4,1,1 in der Kosmologie gar nicht mehr

<sup>277</sup> De princ. Frg. 33 Koetschau S. 349, 17; 350, 1. Vgl. Görgemanns/Karpp, Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien Darmstadt 1976 S. 783 A.5 und S. 85 A.11.

<sup>278</sup> ἦν ὅτε οὐκ ἦν und οὐκ ἦν πρὶν γένηται Feltoe S. 179, 11, S. 167 Nr. 5. (C. L. Feltoe; The Letters and other Remains of Dionysius of Alexandria, Cambridge 1904).

<sup>279</sup> Über die Formel ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν in der Kosmologie s. Lorenz, Arius S. 55 f.; 64f. Die folgenden Ausführungen sind Chr. Stead, Divine Substance, Oxford 1977, S. 235f. verpflichtet.

<sup>280</sup> Tertullian, Adv. Hermogenem 2,1.

<sup>281</sup> Methodius, De autex. 2,9 GCS 27 S. 149, 20–150, 2.

<sup>282</sup> Strom. 2, 74, 1 Stählin.

<sup>283</sup> οὐκ ἔξωθέν τις ἐστὶν ἐφευρεθεῖσα ἢ τοῦ υἱοῦ οὐσία οὐδὲ ἐκ μὴ ὄντων ἐπεισῆχθη· ἀλλὰ ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἐφυ. Theognost, Frg. 2 S. 76 Harnack.

<sup>284</sup> Stead, Divine Substance S. 235. — Lorenz, Arius S. 99.

<sup>285</sup> Theognosts „aus der Usia des Vaters“ widerspricht dem nur scheinbar, vgl. Lorenz, Arius S. 72–75. Theognost lehnt wie Origenes jede Teilung der göttlichen Usia ab.

<sup>286</sup> s. Lorenz, Arius S. 107ff.

<sup>287</sup> Abgedruckt bei Görgemanns/Karpp (s.o. A. 277) S. 784 Apparat. Vgl. S. 785 A. 11.

erforderlich. Die Nähe zwischen Christologie und Kosmologie (die Welt als „Sohn“ Gottes) wurde auch von Origenes' Gegner Kelsus hervorgehoben.<sup>288</sup>

Es ist daran festzuhalten, daß die Stelle *De princ.* 4,1,1 (S.349,4–6 Koetschau) *con piena sicurezza* nicht auf Rufin zurückgeht. Origenes überträgt ein kosmologisches Schema auf die Christologie.

Damit sind Verfahren und Tendenz Simonettis hinreichend gekennzeichnet. Ich verzichte auf weitere Nachweise (die sich leicht erbringen lassen) und begnüge mich mit zwei abschließenden Bemerkungen.

7. Simonetti (S. 457 f.) bestreitet, daß die Christologie des Arius (und Lukians von Antiochien) adoptianistische Züge trage. Eine Mischung des lukianischen Origenismus mit dem Adoptianismus Pauls von Samosata sei undenkbar. Das ist auch von anderen behauptet worden. Aber Harnack<sup>289</sup> dürfte hier das Richtige gesehen haben. Adoptianismus heißt Lehre über die Annahme zum Sohn. Dieser Begriff kann auf den Menschen Jesus angewendet werden (Paulus von Samosata und die „Adoptianisten“), aber auch auf ein präexistentes Geschöpf („Logos“) (Lukian, Arius).<sup>290</sup> Simonetti nimmt dies nicht zur Kenntnis. Um die unbequeme Thaliastelle [die Zeugnisse von Athanasius, Alexander, Konstantin, daß für Arius der Erlöser durch Adoption (θέσει) Sohn sei,<sup>291</sup> zählen für ihn ja a priori nicht, was die Sache sehr vereinfacht] zu beseitigen, welche schon oben zitiert wurde: der Anfangslose setzte den Sohn zum Anfang des (oder „der“) Geschaffenen / und beförderte ihn zu seinem Sohn, nachdem er ihn erzeugt hatte (was bei Arius soviel heißt wie „geschaffen hatte“<sup>292</sup>) – sagt Simonetti, hier spreche Arius vom präexistenten Logos und nicht vom Inkarnierten; der Vers habe also nichts mit dem wahren Adoptianismus zu tun. Als ob in der Geistesgeschichte sich Beeinflussungen nicht gerade dadurch vollzögen, daß Ideen auf eine andere Ebene übertragen werden – hier der Gedanke der Adoption vom Menschen Jesus auf den prä-existenten „Logos“! Die Behauptung Simonettis, die Adoption falle mit der Schöpfung zusammen, wird durch den Text nicht empfohlen, der Erschaffung (Erzeugung) und Adoption (Anerkennung des „Geborenen“ als Sohn) als zwei getrennte Akte darstellt: ἤνεγκεν εἰς υἰὸν ἑαυτῷ τόνδε τεκνοποιήσας.<sup>293</sup> Über die Echtheit der adoptianistischen Aussagen von der sittlichen Bewährung des „Sohnes“ habe ich oben gehandelt. Auch Gregg und Groh halten den Adoptianismus für einen wesentlichen Zug der arianischen Christologie und Erlösungslehre.

9. Zu meiner These, daß die arianische Erlösergestalt aus der origenistischen Christusseele abzuleiten sei, führt Simonetti lediglich an, ich stütze

<sup>288</sup> Origenes, *C. Cels.* 6,47.

<sup>289</sup> Lehrbuch der Dogmengeschichte <sup>5</sup>Bd. 2 S.190.

<sup>290</sup> s. meine Darstellung des Verhältnisses von Arius zu Paul von Samosata, a.a.O. S.128–35.

<sup>291</sup> Belege s. Lorenz, Arius S.123f.

<sup>292</sup> Vgl. Urk. 1, S.3,3 Opitz.

<sup>293</sup> Rein grammatisch läßt sich weder für Vorzeitigkeit noch für Gleichzeitigkeit entscheiden, obwohl im Partizip des Aorists gern eine Vorzeitigkeit liegt.



dies damit, daß bei Origenes Phil.2,6–8 (Kenosis) und Ps.44,8 (die Salbung zum Christus) auf die Christusseele beziehe, Arius jedoch auf den präexistenten Christus. „Der selbstverständliche Einwand ist, daß Arius mit dieser Beziehung lediglich zur Tradition zurückgekehrt ist, während Origenes der Neuerer war.“ Denn beide Stellen seien zu seiner Zeit auf den Logos bezogen worden. Dieser recht oberflächliche Einwand geht an der Kernfrage vorbei, daß bei Arius nicht der eigentliche Logos (der unpersönlich in Gott verharrt) sich entäußert und inkarniert, sondern ein geschaffenes Wesen, dessen Ähnlichkeit mit der Christusseele des Origenes ich ausführlich belegt habe. Es erhält, wie diese Seele, erst sekundär den Namen „Logos“ und Anteil am göttlichen Logos. Simonetti schreibt: „Ich hätte mir ganz andere Beweise (gemeint sind Phil.2,6–8 und Ps.44,8) gewünscht, um eine so überraschende Hypothese zu begründen“. Hier ist wiederum nicht gewürdigt, daß es nicht bloß um zwei Zitate geht, sondern um zwei in diesen Zitaten (die ja keine beliebigen Bibelstellen sind) beschlossene zentrale Lehrstücke. Die „anderen“ Beweise hätte Simonetti auf S. 211–222 meines Buches lesen können. Insbesondere verschweigt er, daß Euagrius Pontikus und die von ihm abhängigen Mönche, von der origenistischen Spekulation über die Christusseele ausgehend, eine Christologie entwickelten, deren Übereinstimmung mit der arianischen auch Grillmeier aufgefallen ist.<sup>294</sup>

Der scharfsinnige und gründliche F. Chr. Baur,<sup>295</sup> welcher von den Grundlehren der altkirchlichen dogmatischen Systeme aus ihre denkerischen Konsequenzen nachvollzieht, hat die Bedeutung der Seelenspekulation für die Christologie des Origenes und des Arianismus durchaus erkannt, ohne eine historische Kausalität ins Auge zu fassen. Er stellt fest, daß die origenistische Spekulation über die Seele des Erlösers kein Beiwerk ist, sondern auf engste mit dem Kerngedanken des Systems zusammenhängt: der sich selbst bestimmenden sittlichen Freiheit des Subjekts, welche allein eine Einheit des Menschlichen und Göttlichen ermöglicht, wie sie im Willensentschluß der Christusseele hergestellt wird und sich in der Person des Gottmenschen verwirklicht. Der Arianismus habe dann dem Seelenproblem in der Christologie neues Gewicht verliehen. „Die Leugnung einer menschlichen Seele des Erlösers ist . . . ein Hauptpunct der arianischen Lehre“ (S. 568). Baur gelangt bis zu der Frage: „Denn welcher Unterschied ist zwischen einer durch die Einwirkung des Logos höher gehobenen menschlichen Seele und einem Logos, der als Geschöpf tief genug steht, die Stelle der menschlichen Seele einnehmen zu können?“ (S. 570). Die zwischen den Zeilen zu lesende Antwort lautet „keiner“ – und diese deduktiv abgeleitete Antwort Baur's ist dieselbe, welche wir induktiv gefunden und in ihren historischen Zusammenhang gestellt haben.

<sup>294</sup> Grillmeier, Jesus der Christus S.564.

<sup>295</sup> F. Chr. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. Tübingen 1842 S.566–70.

## VI. Schluß

Die Forschung hat zwischen verschiedenen Ariusbildern zu wählen. Gewiß ist der Arius, welchen die Polemik Alexanders und des Athanasius zeichnet, nicht der wahre Arius. Aber auch der zu einem etwas ungebärdigen Doppelgänger Eusebs von Cäsarea verblaßte Arius, der zum Vorschein kommt, wenn man das Zeugnis der beiden Bischöfe und Zeitgenossen für ungültig erklärt, ist nicht der wahre Arius. Er kann nur gefunden werden, und ein Fortschritt der Ariusforschung ist nur erreichbar, wenn man neben dem Selbstzeugnis des Arius auch das unter der polemischen Darbietung steckende gute Material in den Berichten von Alexander und Athanasius heranzieht. Das kann nur auf dem (von Stead und mir beschrittenen) Wege der Textanalyse und nicht durch Urteile a priori geschehen. Arius erweist sich in der Nachfolge Lukians von Antiochien als Origenist und steht in der Tradition der alexandrinischen (kirchlichen) Gnosis und Weisheitslehre. Indem die origenistische Ansicht von der Christusseele zum Fundament seiner Christologie und Erlösungslehre wurde, deutet er nicht nur auf den Origenismus des Euagrius Pontikus hin, sondern verdient einen wichtigen Platz in der Geschichte der Christologie – auch im Hinblick auf die apollinaristische Lehre vom seelenlosen Leib des Christus.<sup>296</sup> Die origenistische Seelenspekulation hat offenbar, wie das Beispiel des Eustathius von Antiochien und Didymus des Blinden dartut, mehr Wirkungen entfaltet, als man bisher annahm. Über die von mir offen gelassene Möglichkeit judenchristlichen oder jüdischen Einflusses auf die Christologie des Arius, war hier nicht zu handeln.

Ein Stein wurde in den Teich der Ariusforschung geworfen und stört das friedliche Wellengekräusel. –

Nach Abschluß dieser Studie wurden mir folgende Arbeiten bekannt: 1) M. R. West, *The metre of Arius' Thalia*, *JThS* 33 (1982) 98–106 (ionische Tetrameter, die dem Sotadeus versus sehr nahe kommen. West bedarf keiner nennenswerten Textänderung zur Durchführung des Schemas). 2) Chr. Stead, *The Scriptures and the Soul of Christ in Athanasius*, *VigChr* 36 (1982) 233–50. Athanasius vertritt eine Logos-Sarx-Christologie, kann aber in seinem (frühen) Psalmenkommentar unter exegetischem Zwang gelegentlich von der Seele Christi sprechen. Er folgt hier dem Psalmenkommentar Eusebs von Cäsara. Euseb nimmt in seinen Anfängen eine Seele Christi an. Darauf deutet auch die, von Stead nicht erwähnte, Origenesapologie des Pamphilus, welche von Euseb herausgegeben wurde und wo dem Christus eine Seele zugeschrieben wird (Origenes, *Werke* ed. Lommatzsch Bd. 24, S. 373 f.). Euseb hat sich dann (wohl im Streit mit Eustathius von Antiochien) der Lehre vom „seelenlosen Leib“ des Christus zugewendet, welche von den origenistischen Gegnern des Paulus von Samosata vertreten wurde (s. Lorenz, *Arius judaizans?* S. 213 f.). 3) A. Grillmeier, *Markos Eremites und der Origenismus*. In: *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, herausgegeben von

<sup>296</sup> s. hierzu Lorenz, *Arius* S.21ff.

F. Paschke, *Texte und Untersuchungen* 125, Berlin 1981, S. 253–83. Der Verfasser untersucht hier, wer die Gegner sind, die in Opus XI des Markus (Text bei J. Kunze, *Marcus Eremita. Ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis*, Leipzig 1895, S. 6–30) bekämpft werden. Sie bekennen, „daß der Gott-Logos *mittels der Seele* Fleisch und Mensch geworden ist“ (ψυχῇ σαρκωθέντα καὶ ἐγαθρωπήσαντα Op. XI § 9, S. 12, 16 ff. Kunze. Begründung der Übersetzung bei Grillmeier S. 260 f.). Als Subjekt der Menschwerdung und der Heilsereignisse betrachten die Gegner nicht den Gott-Logos, sondern die Seele Christi. Sie folgen also der origenistischen Spekulation über die Christusseele (und entwickeln daraus eine „Trennungschristologie“). Da sie auch nach „Gnosis“ streben (OP. XI § 27, S. 26, 29 bis 27,3 Kunze), sieht Grillmeier in ihnen eine Vorstufe des euagrianischen Origenismus (a. a. O., S. 276 ff.). Er belegt mit einem interessanten Fragment aus dem Psalmenkommentar des Euagrius (a. a. O., S. 269), daß dieser die mit dem Logos geeinte präexistente Christusseele als Subjekt der Menschwerdung betrachtet. Die Gegner des Markus bezeugen also das Fortwirken der origenistischen Spekulation über die Christusseele. Das ist eine Stütze für die von mir vorgeschlagene Ableitung des Arianismus. 4) F. Ricken (*Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios*, ThPh 53 [1978] 321–52) hat nochmals auf den kaiserzeitlichen Platonismus als Quellengrund des arianischen Subordinatianismus hingewiesen. Damit ist zweifellos das geistige Klima und die Herkunft der Gottesprädikate des Arianismus richtig bezeichnet. Doch sollte man sich mit der Ableitung des Arianismus aus dem Transzendentalismus (und der Theologie via negationis) der Platoniker (so im Anschluß an Ricken auch A. M. Ritter, *Handbuch der Dogmengeschichte*, herausgegeben von C. Andresen u. a., Bd. 1 Göttingen 1982, S. 148 f.) nicht zu schnell beruhigen. Sie bleibt zu sehr im Allgemeinen. Charakteristische Lehren des Arius können damit nicht erklärt werden: die zweite Hypostase als aus dem Nichts geschaffenes Personwesen, das einen Anfang hat (und nicht eine als Ausströmung abgeschwächte Substanz); ihre Erwählung auf Grund sittlicher Bewährung; ihre Wandelbarkeit aber tatsächliche Unwandelbarkeit durch Beständigkeit des Willens; der Austausch der Namen zwischen ihr und dem innergöttlichen Logos; ihre vorzeitliche Salbung zum Christus nach Psalm 44,8; der mit dem Logos gesalbte, geschaffene Geist als Subjekt der Menschwerdung nach Phil. 2,6 ff. (vgl. Lorenz, *Arius judaizans?* S. 217 f. und oben Teil IV, 2). All dies findet seine Entsprechung nur in der origenistischen Spekulation über die Christusseele. Zum Problem vgl. auch A. Grillmeier, ThRe 78 (1981) 459–63.