

KRITISCHE MISZELLE

Die dritte Arianerrede des Athanasius Eusebianer und Arianer und das westliche Serdicense

Von Luise Abramowski

Martin Tetz zum 65. Geburtstag

1. Die These Kannengiessers

Charles Kannengiesser hat mehrfach, am ausführlichsten in seinem Buch „Athanasie d'Alexandrie, évêque et écrivain. Une lecture des traités Contre les Ariens“ (Paris 1983), die Meinung vertreten, die dritte Abhandlung des Athanasius gegen die Arianer habe nicht den Bischof von Alexandrien zum Verfasser. Als möglichen Autor schlägt er Apollinarius vor. Bisher scheint Kannengiessers Meinung nicht auf große Gegenliebe gestoßen zu sein. Aber eine Wirkung hat sie insofern schon gehabt, als die von Martin Tetz in seinem TRE-Artikel „Athanasius“ versuchsweise vorgenommene Datierung der Schriften des Bischofs für die Arianerreden eine chronologische Differenzierung aufweist: Oratio I-II 340/341?, Oratio III 345/346? Tetz lag Kannengiessers These noch in der Gestalt eines Artikels von 1975¹ vor. Den von Kannengiesser betonten „deutlichen terminologischen Abstand zu den beiden ersten Reden u. a.“ sieht Tetz „thematisch bedingt“, wobei man aus seinen Bemerkungen am genannten Ort den Eindruck gewinnt, als ob es sich um die einsetzende christologische Debatte handle.

Ich referiere zunächst Kannengiessers Darstellung. Die 3. Rede hat weder eine allgemeine Einleitung noch einen allgemeinen Schluß (p. 93), sie setzt die beiden ersten Reden als bekannt voraus und verweist hin und wieder auf sie (p. 93 f.). Die Technik der Komposition ist schulmäßig (p. 99). Man findet keine Spur eines Verweises auf die Ursprünge der arianischen Krise oder historische oder konkrete Erinnerungen, wie sie in I/II die Textdossiers

¹ C. Kannengiesser, *Le mystère pascal du Christ selon Athanasie d'Alexandrie*. *Rech. de sciences religieuses* 63 (1975) p. 407–442. — Für die Reinschrift dieses Aufsatzes danke ich meinem Assistenten Ch. Markschies.

begleiten, die Gegner bleiben außerordentlich verschwommen und fern; es gibt keine erzählende Polemik oder pastorale Katechese wie in I/II (p. 102). Ton und Stil in der Behandlung der lehrmäßigen Themen haben sich verändert (p. 104). C. 59 (Eingang des Großabschnittes 59–67) weist anfangs einige Ähnlichkeiten zu den großen Einleitungen in I/II auf (p. 107). In c. 67 findet man dann doch etwas wie einen allgemeinen Schluß der dritten Rede, auch wenn er nicht so überlegt und kohärent ist, wie man es aus I/II kennt (p. 109).

Euseb (von Nikomedien) wird, im Gegensatz zu I/II, in der dritten Rede nicht genannt (p. 121). Arius ist verschwunden, Asterius wird zweimal erwähnt und zitiert: „Avec le troisième CA, nous restons finalement sur un champ de bataille où l'ennemi doctrinal tend à devenir anonyme, et le combat purement théorique“ (p. 127). Die „Thalia“ des Arius ist nicht genannt, „ni apparament ‚connue‘ par l'auteur de CA III“, jedenfalls spielt sie für die Komposition keine Rolle (p. 155). Das Asterius-Zitat in III 2 (Nr. IX in Kanngießers Zählung der Asterius-Zitate in den Reden) „könnte uns entfernen“ von den Zitaten aus dem Syntagma, die Athanasius in I/II bringt. Und in III 60 (Zitat Nr. X) wird Asterius in einer ganz überraschenden Weise benutzt (p. 162). Die Einleitungen zu diesen Zitaten „ignorieren objektiv, was vorher über Asterius gesagt worden war“, es zeigt sich eine neue polemische Einstellung gegenüber dem Sophisten (p. 165).

Als Gliederung ergibt sich für die dritte Rede: c. 1–25. 26–58. 59–67. Das Mittelstück ist lange Zeit als selbständiger Traktat umgelaufen; „Über Johannes 1,14“ heißt es in der indirekten Überlieferung (p. 246). An c. 1–16 fällt auf, daß die Darlegungen über die göttliche Einheit nicht die geringste Neigung zu irgendeiner Aktualisierung der biblischen Offenbarung zeigen (p. 247). „Les règles herméneutiques de CA I–II sont comme oubliées, bien qu'on les trouve supposées ailleurs en ce troisième traité et rappelées en des termes nouveaux“. „Pas un instant, cet auteur ne songe à discuter vraiment l'opinion qu'il prétend combattre. On demeure dans une ignorance à peu près complète au sujet de cette dernière. Les ‚ariens‘ se limitent au rôle de repoussoir théorique pour justifier des variations sur les thèmes d'un exercice de type assez scolaire“ (p. 248). In den letzten Kapiteln der dritten Rede gibt es wiederholte Rückverweise auf I/II (p. 249). Im Mittelteil (26–58) wird die Inkarnation „nicht als Ereignis der Heilsgeschichte dargestellt, sondern als modifizierter Zustand des Logos, welcher von nun an mit dem angenommenen Fleisch solidarisch ist“, wogegen sie in I/II als Hauptereignis unserer Geschichte gefeiert und aktualisiert wird (p. 250). Die „vorgeblichen Gegner“ verhalten sich völlig passiv (p. 251).

Der Verfasser der dritten Rede, obwohl er I/II nicht bloß gelesen, sondern auch aufmerksam gelesen hat, hat nicht die beiden Ebenen unterschieden, auf denen Athanasius dort redet, nämlich die Polemik gegen die exkommunizierten Christen und die pastorale Ermahnung an die Adresse der wahren Empfänger von I/II, d. h. die orthodox gebliebenen Gläubigen, die von ihrem Bischof ein schriftliches Zeugnis verlangten. In der dritten Rede wird alles abstrakter, schulmäßiger. Dazu kommen die lehrmäßigen Unterschiede,

beides ist nur zu erklären durch einen Unterschied des Verfassers (p. 311). In den Kapiteln 1–6 tauchen Ausdrücke für den Sohn und den Vater auf, die nicht in I/II zu finden sind; „d'où, aussi la nouveauté du style, avec ses effets de symétrie et ses redondances dues à l'emploi répété des mêmes épithètes; d'où surtout un angle de vue strictement 'théologique' où l'affirmation de Dieu se suffit à elle-même, en sa rigueur conceptuelle, sans aucune allusion à l'expérience concrète de la foi ou à l'histoire du salut“ (p. 313). Es ist wichtig, die spekulative Basis der Gedanken des Verfassers zu sehen; es handelt sich um eine vertiefte Vorstellung von der göttlichen Einheit, von der aus die Gottheit des Sohnes verteidigt wird, um eine Theorie der θεότης an sich, in deren Zusammenhang die nötigen Präzisionen über die Gottheit des Sohnes gegeben werden (p. 316). Die von Athanasius in I/II benutzten Analogien für den Ursprung des Sohnes werden in der dritten Rede neu gedacht und angepaßt auf eine Weise, wie man es aus I/II nicht kennt (p. 317). Ein guter stilistischer Kontrast ergibt sich, wenn man Orat. II 51 oder 53 mit der dritten Rede vergleicht: „là des propositions sinueuses et complexes qui font appel à l'imagination et suggèrent de méditer sur des réalités narrées; ici des théorèmes et des énoncés de principes, dont la répétition analytique forme un réseau abstrait. La configuration des textes s'en trouve changée“ (p. 320 n. 51). Das Ich des Verfassers ist an die Entscheidungen innerhalb der theoretischen Auseinandersetzungen gebunden (p. 322). III 9 nimmt das πρωτότοκος von Kol. 1,15 auf „dans une ignorance apparemment complète de l'exposé auquel il s'était prêté en CA II 62–64“ (p. 323 n. 57). Die Wiederholungen des Verfassers zeigen eine „unermüdliche (und jugendliche?) Strenge“ (p. 334). Auch in den Kapiteln 26–58 erweist sich der Verfasser als Theoretiker (p. 339). Seine spekulative Einstellung ist nicht einfach eine Addition oder Korrektur zu I/II (p. 340f.). Inhalt und Form der Darlegung bleiben gegenüber der Eigentümlichkeit des Athanasius von I/II fremd, der Verfasser ist ein anderer (p. 341). Es handelt sich nicht, wie bereits vorgeschlagen (n. 86: von Tetz, TRE l.c. p. 345), um eine andere Phase der antiarianischen Polemik.

Im 26. Kapitel der dritten Rede illustrieren die den Gegnern in den Mund gelegten Bibelverse den rein „angelesenen“ (livresque), um nicht zu sagen fiktiven Charakter der antiarianischen Polemik; kein Hinweis auf eine unmittelbare Erfahrung ist zu finden. Für die Kapitel 32 ff. beobachtet Kannengiesser eine Inspiration durch I/II oder durch andere athanasianische Schriften (p. 348f.). C. 67 bietet eine Stilübung, die sich absichtlich an die erste Rede anschließt; aber das geht nicht über eine „lointaine relecture“ hinaus, deren Zweckmäßigkeit schwierig auszumachen ist.

Nach seinem Durchgang durch die dritte Rede gilt für Kannengiesser die Unterscheidung zweier Verfasser für I/II und III als „fermement acquise“, es käme jetzt nur noch darauf an, die wichtigeren Konsequenzen aus dieser Unterscheidung zu ziehen (p. 368). Die Zuschreibung der Rede an den noch jungen Apollinarius will Kannengiesser bis zur weiteren Klärung im Modus interrogationis belassen (p. 413). – Soweit mein Referat.

Was Kannengiesser überzeugend gelungen ist, ist der Nachweis der Sonderstellung der dritten Rede gegenüber dem corpus von I/II. Die Sonderstellung beruht vor allem auf einer anderen Weise der Darlegung des theologischen Stoffes durch den Verfasser der Rede; aber Kannengießers Insistieren auf dem abstrakten, systematischen Zug im Denken des Verfassers übertreibt beträchtlich. Die unübersehbar vorhandenen Bezüge zu I/II sind aufgezeigt, aber die mit Händen zu greifenden Beziehungen zu *De incarnatione* im mittleren Teil der dritten Rede werden nicht eigens erwähnt – wenn man boshaft sein will, könnte man sagen, sie werden kaschiert. Kannengiesser würde darauf wohl erwidern, es handle sich hierbei um Benutzung der etwas älteren Athanasius-Schrift durch einen anderen. Dagegen ist hinwiederum an die Tatsache zu erinnern, daß Athanasius selbst im Tomus ad Antiochenos 362 auf c. 30–33 der dritten Rede zurückgreift.² Das alles spricht schon eher dafür, daß derselbe Autor bei Gelegenheit bzw. Notwendigkeit auf einmal bereits Durchdachtes und Formuliertes zurückkommt und daß nicht zwischendurch ein Wechsel der Autoren zu postulieren ist.

C. Stead beklagt in seiner ausführlichen Rezension von Kannengießers Buch,³ daß K. keinen anderen Bezug zur Theologie der Zeitgenossen oder Vorgänger des Athanasius berücksichtige als zu der der Arianer, selbst die offenkundige Abhängigkeit von Markell von Ankyra in der Auslegung von Prov. 8,22 werde nicht genannt.⁴ Für die dritte Rede nun behauptet Kannengiesser selbst ausdrücklich, wie wir gesehen haben, den rein theoretischen Charakter der Polemik, Entfernung von irgendeiner konkreten Situation, völlige Ungreifbarkeit der Gegner. Aber diese Behauptung Kannengießers kann man widerlegen, und damit wird auch eine relativ genaue Datierung möglich.

2. Ctr. Ar. III 59–67: gegen eine Formel der Eusebianer

Dieser Abschnitt wird von Kannengiesser (p. III) als Anhang bezeichnet und überschrieben „Contre la thèse de l'origine du Verbe selon la décision et la volonté du Père“. Die von Athanasius bekämpfte Formel vom Ursprung des Sohnes *βουλῆσει καὶ θελήσει* findet man zweimal in der (von Athanasius in *De synodis* 26 überlieferten) Ekthesis makrostichos, und zwar einmal am Ende des langen zweiten Anathematismus, der dem vierten antiochenischen Bekenntnis für die Synode von Serdica angehängt wurde (d. h. also im „östlichen“ Serdicense, das Athanasius in *De synodis* nicht eigens zitiert, weil in der Formula makrostichos ohnehin enthalten),⁵ und zum anderen im ent-

² Cf. M. Tetz, Über nikäische Orthodoxie. Der sog. Tomus ad Antiochenos des Athanasius von Alexandrien. ZNW 66 (1975) p. 194–222; hier p. 214.

³ JThSt NS. 36 (1985) p. 220–229.

⁴ Ibid. p. 225.

⁵ Die vierte antiochenische Formel führt Athanasius in *De synodis* 25 an.

sprechenden Abschnitt der Erläuterungen zu den Anathemata.⁶ Auf den ersten Blick stellt sich die Frage, welche von den beiden Darlegungen der Eusebianer Athanasius im Anhang der dritten Rede im Auge hat, das „östliche“ Serdicense oder erst die Formula makrostichos.

Von der Beziehung zu diesen Texten der Eusebianer sagt Kannengiesser nichts. Auch Stead, der die inhaltlichen Ausführungen des Athanasius im Anhang der dritten Rede kritisiert,⁷ scheint sie nicht bekannt zu sein, sonst hätte er den Anteil der unmittelbaren polemischen Motivation in den Argumenten des Alexandrinerers in sein Urteil einbezogen (obwohl dies Urteil dadurch wohl auch nicht milder geworden wäre). Tatsächlich ist längst (1899!) von A. Stülcken der Querverweis angegeben worden, freilich mit falscher Auswertung.⁸ Stülcken meint nämlich, daß der betreffende Anathematismus der „östlichen“ Formel von Serdica⁹ sich gegen den Athanasius von Ctr. Ar. III 59–67 richte. Denn Athanasius deute dort nicht einmal an, daß „ihm eine darauf bezügliche Synodalformel bekannt sei. Die Priorität scheint also bei ihm zu liegen“. Für Stülcken ergibt sich so als terminus ad quem für die Abfassung der Reden das Jahr 343 (d. h. Serdica); und weil Athanasius Gewalttätigkeiten der Arianer erst für die Zukunft erwartete (II 43), müßten sie „wohl vor der Verbannung des Athanasius, d. h. 339, verfaßt sein“. Mit Recht sagt Stülcken, dieser Schluß sei nicht sicher, aber für wahrscheinlich hält er ihn doch.

Zur Klärung der Fragen müssen wir den Text des Athanasius auf verwertbare Indizien absuchen. Eine Überleitung zum Thema des Anhangs stellt Athanasius in der zweiten Hälfte von III 58 her. Am Schluß des Kapitels werden die Gegner mit der Hydra verglichen: mit der Wahrheit in Feindschaft lebend „ersinnen sie Neuerungen“ (ἐπινοοῦσι καινότερα), damit sie sich noch mehr als Christusfeinde erweisen (den Ausdruck übernimmt Athanasius noch in der Einleitung zur formula makrostichos in De synodis: ὡς γὰρ καινότερά τινα ἐπινοήσαντες; aus Ctr. Ar. III 58 und 59 ist jetzt zu erschließen, was neu sein soll). C. 59: Trotz aller Gegenbeweise, die selbst den Teufel entmutigt hätten, „ersinnen sie wiederum und murmeln, und den

⁶ Das Wortpaar „durch Entschluß und Willen“ erscheint an beiden Stellen des eusebianischen Textes in negierter Form: Wer sagt, daß nicht durch Beschluß und nicht durch Willen der Sohn aus dem Vater geboren sei, der sei Anathema.

⁷ C. Stead, The freedom of the will and the Arian Controversy in: Platonismus und Christentum. Festschrift Heinrich Dörrie (JAC, Erg. Bd. 10) Münster 1983, p. 243–257; nachgedruckt in C. Stead, Substance and illusion in the Christian fathers (Collected Studies 224) London 1985; hier p. 225–257 des Originals.

⁸ A. Stülcken, Athanasiana. Litterar- und dogmengeschichtliche Untersuchungen (TU 19, 4) Leipzig 1899, p. 47.

⁹ Stülcken nennt nach der älteren Annahme als Tagungsort der „östlichen“ Synode Philippopolis. — Eine nützliche Übersicht zur Geschichte der Datierungsversuche für die Arianerreden gibt E. Moutsoulas: Τὸ πρόβλημα τῆς χρονολογήσεως τῶν „Τριῶν κατὰ Ἀρειανῶν“ λόγων τοῦ μεγάλου Ἀθανασίου. Θεολογία 47 (1976) p. 542–557. 674–692. Moutsoulas datiert die Reden auf ca. 338 (p. 692). Den Hinweis auf Stülcken verdanke ich diesem Aufsatz: p. 550.

einen flüstern sie zu, die anderen umsummen sie wie die Mücken, indem sie sagen: „Es sei: so erklärt ihr das und siegt mit euren Schlüssen und Beweisen; aber man muß sagen, daß durch Entschluß und Willen der Sohn vom Vater her entstanden ist (ἀλλὰ δεῖ λέγειν βουλήσει καὶ θελήσει γεγενῆσθαι τὸν υἱὸν ὑπὸ τοῦ πατρὸς)“¹⁰. Das ließe sich natürlich noch rechtgläubig deuten, auch wenn es ungeschickt gesagt sei; aber da es die Häretiker sind, die das sagen, ist die Aussage verdächtig. Man muß prüfen, ob sie nicht, widerlegt in allen Dingen, wie die Hydren „einen neuen Ausdruck ersonnen haben“ (καινότερον ἐπενόησαν λεξιῶν)“. „Dasselbe meint, wer sagt: Durch Entscheidung wurde der Sohn, und wer sagt: Es war einmal, daß er nicht war, und: Aus dem Nichtseienden wurde der Sohn und ist ein Geschöpf“. Woher kommt der Ausdruck βουλήσει καὶ θελήσει, oder aus welcher Schrift (γραφή) bringen sie das wieder vor?¹⁰

In c. 60 gibt es ein Asterius-Zitat (wie schon in III 2). C. 61 wiederholt die Identifikation von βουλήσει und ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν. Die Gegner sollten sich doch damit begnügen, nur das letztere zu sagen.

C. 62 hat uns ein echtes Argument der Gegner aufbewahrt: „Wenn er nicht durch Entschluß wurde, dann bekam Gott seinen Sohn zwangsläufig und nicht als Wollender (εἰ μὴ βουλήσει γέγονεν, οὐκοῦν ἀνάγκη καὶ μὴ θέλων ἔσχεν ὁ θεὸς υἱόν)“. Zu diesem Satz ist zu vergleichen Formula makrostichos VIII: Wer unfromm sagt, daß der Sohn οὐ βουλήσει οὐδὲ θελήσει gezeugt worden sei, der schreibe Gott ἀνάγκην δὲ δηλονότι ἀβούλητον καὶ ἀπροαίρετον zu, ἵνα ἅκων γεννήσῃ τὸν υἱόν. Das sei außerhalb aller κοῖναι ἔννοια über Gott und außerhalb des Willens der inspirierten Schrift.

Der Gedanke, daß der Sohn aus dem Willen des Vaters stammt, ist ein alter Topos der Logostheologie, und selbst Athanasius konzidiert (c. 59), daß er richtig verstanden werden kann. Aus seinen Bemerkungen geht aber auch eindeutig hervor, daß die Gegner *jetzt* die eingängige Formulierung βουλήσει καὶ θελήσει „sich ausgedacht haben“. Es kann gegen Stülcken keine Rede davon sein, daß diese Formulierung von Athanasius stammt und daß die Formula makrostichos und schon vorher das „östliche“ Serdicense darauf erst reagiere.

Auch wenn die Einlassungen des Athanasius in ihrem konkreten Bezug für uns nur auf dem Hintergrund dieser beiden Texte lebendig werden, so muß doch die zweite Hälfte von Stülckens Argumentation bedacht werden: er, Stülcken, könne keine Erwähnung einer Glaubensformel im Text des Athanasius finden. Das ist noch nicht zwingend genug formuliert. Man muß etwas genauer fragen, ob Athanasius sich so ausgedrückt hätte, wie er es tut, wenn ihm das eusebianische Willensargument bereits in der Form eines *Anathema* vorgelegen hätte. Seine Beschreibung der Tätigkeit der Gegner scheint mir dagegen zu sprechen. Damit fiel dann mein Problem dahin, welchen der beiden eusebianischen Bekenntnisse Athanasius im Anhang der

¹⁰ In der Formula makrostichos wird immer wieder mit der Schriftgemäßheit argumentiert.

dritten Rede voraussetze. In der Beantwortung der Frage habe ich mehrfach geschwankt, aber wegen der Bemerkungen über die ἀνάγκη hätte sie zugunsten der Formula makrostichos entschieden werden müssen, mit entsprechenden Konsequenzen für die Datierung.

Die Situation, die zu Anfang des 59. Kapitels beschrieben wird (s. o.), zeigt die Gegner in starker diplomatischer Aktivität begriffen; sie wollen möglichst vielen Leuten (oder besser wohl: Gruppen) ihren Standpunkt darlegen und damit überzeugen, indem sie „murmeln, flüstern, summen“, d. h. sowohl vorsichtig wie hartnäckig auftreten. Man wird kaum annehmen, daß Athanasius selber einer der Adressaten ihrer Bemühungen war; natürlich hatte er aber davon Kenntnis. Man muß postulieren, daß es eine schriftliche Darlegung der Eusebianer gegeben hat, denn was wir oben als Wiedergabe ihrer Meinung durch Athanasius zitiert haben, ist ja ganz zutreffend und gehört nicht in den Bereich der Unterstellung und Kosequenzmacherei, mit der die Polemik so gerne arbeitet und zu der ja auch Athanasius sogleich übergeht, indem er den Adressaten jene arianischen Sätze unterschieben will, die sie doch ausdrücklich in der vierten antiochenischen Formel unter Anathem gestellt hatten.

Der Inhalt dessen, was die Gegner vermitteln wollen, ist erstaunlich; sie konzedieren der Gegenseite, daß sie recht hat – „es sei; so erklärt ihr das und siegt mit euren Schlüssen und Beweisen“ – (und es ist eine ebenso erstaunliche Konzession des Athanasius, daß er uns das mitteilt), ihre einzige Bedingung ist, daß sie hinsichtlich des Ursprunges des Sohnes aus dem Vater den Willensaspekt betonen (oder ihn wenigstens nicht untergehen lassen wollen). Das Motiv dafür kennen wir: es soll der Gedanke physischen Zwanges, naturhaften Ablaufs vom Vater ferngehalten werden. Die positiven Darlegungen des Athanasius zeigen, daß man an diesem Punkt sich wohl hätte einigen können, jedoch macht Athanasius diese Möglichkeit zunichte, indem er, wie eben schon gesagt, die Eusebianer so zu Arianern erklärend, das Willensargument mit den arianischen Spitzensätzen zusammenwirft, trotz deren Verurteilung durch die Eusebianer.

Was wir aus den Ausführungen des Athanasius erschließen können, ist ein Versuch der Eusebianer *vor* der Synode von Serdica, in Sachen der trinitarischen Differenzen zu einer Einigung mit der Gegenseite zu kommen. Dieser Versuch hat sich anscheinend schriftlich niedergeschlagen, und Athanasius seinerseits reagiert darauf, ebenfalls *vor* Serdica.

3. Ctr. Ar. III 1–25 und das „westliche“ Serdicense

Der eben gewonnene zeitliche Ansatz wird bestätigt durch die Bezüge zur zeitgenössischen Diskussion, die im ersten Teil der dritten Rede, den Kapiteln 1–25, festzustellen sind. Zunächst ist eine Bemerkung des Athanasius am Anfang von c. 10 heranzuziehen. Der Alexandriner teilt als Auffassung

der Gegner mit: „Da ja, was der Vater will, dies auch der Sohn will und (der Sohn) weder den Gedanken noch den Urteilen widerspricht, sondern in allem mit ihm übereinstimmt (ἀλλ' ἐν πᾶσιν ἐστι σύμφωνος αὐτῷ), indem er die ταυτότης der Anordnungen (δόγματα) (darbietet) und die mit der Lehre des Vaters übereinstimmende und zusammenhängende Rede vorbringt“. ¹¹ Athanasius fügt hinzu: „Dies nämlich nicht nur zu sagen, sondern *auch zu schreiben* haben einige gewagt“. Inhaltlich erinnert das Gesagte an die zweite antiochenische Formel, wo die Dreiheit der Gottheit in den Hypostasen, die Einheit in der συμφωνία gesehen wird. ¹² Ferner lehnt das „westliche“ Serdicense (Theodoret § 45, Loofs/Tetz § 9¹³) die Auslegung von Joh. 10,30 als Einssein διὰ τὴν συμφωνίαν καὶ ὁμόνοιαν ab. Aber was Athanasius hier mitteilt, ist viel expliziter, und vermutlich ist es nicht bloß Referat über das, was ihm schriftlich vorliegt, sondern sogar Zitat daraus. Der von ihm gemeinte Text kann nicht mit einer der uns bekannten eusebianischen regulae fidei identisch sein, es muß sich um ein umfänglicheres Schriftstück handeln.

Damit kann eine Bemerkung von M. Tetz zur Debatte über Joh. 17,21 im „westlichen“ Serdicense korrigiert werden; Tetz schreibt: „In den unmittelbaren Voraussetzungen des ‚Serdicense‘ wird keine Verbindung mit Joh. 17,21 greifbar“, deswegen zieht er einschlägige Stellen aus den antimarkellischen Schriften Eusebs heran. ¹⁴ Unsere bisherigen Ausführungen erlauben uns jedoch den Hinweis auf die Kapitel 22–25 der dritten Rede des Athanasius, die der Auslegung von Joh. 17,20–23 gewidmet sind, und zwar als *Antwort* auf eine Auslegung der Gegner, die in schriftlicher Form vorhanden gewesen sein muß. Dieselbe Auslegung wird im letzten Abschnitt des Serdicense abgelehnt.

Vergleicht man schließlich die in III 1–25 verhandelten johanneischen Stellen mit denen im „westlichen“ Serdicense, so erhält man folgendes Bild:

¹¹ Dieser Text ist von G. Bardy (Recherches sur Saint Lucien d'Antioche et son école, Paris 1936) als Asteriuszitat Nr. XIV aufgeführt worden, in einer mit Nr. XI beginnenden Reihe von Zitaten, wo Athanasius den Asterius zwar nicht nenne, aber auf ihn anzuspielen scheine. Kannengiesser, der die Zitationsweisen des Athanasius in den Arianerreden genau untersucht hat, hat das Zitat mit Recht nicht in seine eigene Zusammenstellung aufgenommen. W. Kinzig (In search of Asterius. Studies on the Authorship of the Homilies on Psalms, Göttingen 1990) zählt Bardys Nr. XIV zu den in ihrer Echtheit fragwürdigen Zitaten (p. 126), führt es daher in Klammern an. Das Zitat ist jetzt dem Asterius endgültig abzusprechen.

¹² Zu diesem Bekenntnis zitiert J. N. D. Kelly (Altchristliche Glaubensbekenntnisse, Göttingen 1972) p. 265 Origenes, Contra Celsum 8, 12 (Koetschau II, 229f.): (Wir beten an den Vater der Wahrheit und den Sohn, der die Wahrheit ist) ὄντα δύο τῆ ὑποστάσει πράγματα, ἐν δὲ τῇ ὁμονοίᾳ καὶ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος. Origenes beteuert vorher, daß er nicht zu denen gehöre, die die beiden Hypostasen Vater und Sohn leugnen. – Wie man sieht, ist der Bezug zur Origenesstelle in der Passage, die Athanasius in c. 10 als Meinung der Gegner zitiert, noch viel enger als in der zweiten antiochenischen Formel.

¹³ S. die nächste Anmerkung.

¹⁴ M. Tetz, Ante omnia de sancta fide et de integritate veritatis. Glaubensfragen auf der Synode von Serdica (342). ZNW 76 (1985) p. 243–269; hier p. 265.

III 1–6 über Joh. 14,10,
dazu in c. 3 u. 5.: Joh. 10,30;
c. 4: Joh. 17,10

Serd. § 41 (§ 4): Joh. 14,10;
10,30

7–16 über Deut. 32,39¹⁵
c.7: Joh. 14,28

Serd. § 45 (§ 8): Joh. 14,28
Serd. § 45. 47 (§ 9. 10):
Joh. 10,30

17–21 über John. 17,11

22–25 über Joh. 17,20–23

Serd. § 50 (§ 12): Joh. 17,21
Serd. § 51 (§ 12): Joh. 10,30
+ 17,21

Hieran bestätigt sich, daß Athanasius und der oder die Verfasser des Serdicense sich mit demselben Text der Eusebianer befassen, nur läßt sich aus der breiteren Darstellung des Athanasius eine bessere Vorstellung von deren Argumentation gewinnen: man sieht, daß auch die Stelle Deut. 32,39 (in einer bestimmten Lesart) zu ihrem Repertoire gehörte. Zu den von Tetz vermißten „unmittelbaren Voraussetzungen“ des Serdicense können wir also jene zu erschließende Schrift der Eusebianer zählen.

Für die dritte Arianerrede ergibt sich gegen Kannengiesser, daß sich Athanasius sehr wohl mit konkreten Gegnern zu befassen hat, und zwar mit neuen Gegnern – jedoch tut er dies nicht ausschließlich, wie wir unten sehen werden. Die neuen Gegner bekämpft der Alexandriner nicht bloß allgemein, sondern richtet sich gegen schriftliche Äußerungen dieser Gruppe. Mir scheint, daß man zwei Schriften der Eusebianer postulieren muß, da der von Kannengiesser richtig als Appendix bezeichnete Teil über die Willensfrage (c. 59–67) eine eusebianische Ausgleichsinitiative voraussetzt (s. o.), die auf die vorangegangene Schrift, die Athanasius im ersten Teil bekämpfte, erst folgte. Im „westlichen“ Serdicense hat das keinen Niederschlag (mehr?) gefunden.

Das Serdicense hat eine für eine regula fidei erstaunliche Länge und ist zudem von notorischer Unübersichtlichkeit. Dies wird etwas verständlicher, wenn man sich klar macht, daß nicht nur der eigene Standpunkt mit polemischer Schärfe vorgetragen wird, sondern zugleich die eusebianische Auslegung der für die Einheit der Gottheit wichtigsten Bibelstellen zurückgewiesen werden mußte. Das dritte Element, das zur Komplikation beiträgt, und das bis in die Textgestalt hinein, sind Äußerungen des Valens und Ursacius, erwähnt gleich zu Anfang (§ 38/§ 3). Deren spezifische Stichworte erscheinen übrigens nicht in der dritten Rede des Athanasius, so daß auch das

¹⁵ Athanasius liest nicht, bzw. seine Gegner lesen nicht ἐγώ εἰμι, sondern ἐγὼ μόνος, d. h. einen Text, wie er der Vulgatafassung zugrundeliegt (ego sim solus).

Serdicense ein Segment von Polemik für sich hat, wie Athanasius hinsichtlich der Willensfrage. Wahrscheinlich hängt das mit den im Moment der Abfassung jeweils bekannten Schriften der Gegenpartei oder -parteien zusammen.

Wir wenden uns nun zunächst der Polemik gegen Ursacius und Valens im Serdicense zu, ehe wir zu unseren Beobachtungen an der dritten Arianerrede zurückkehren.

4. Ursacius und Valens über das Leiden von Logos und Geist und der Text des Serdicense

In diesem Abschnitt werde ich mich leider gezwungen sehen, dem Adressaten meiner Widmung mehrfach zu widersprechen.

Als Aussage des Valens und Ursacius teilt uns das Serdicense mit (§ 38/§ 3), „daß der Logos und daß der Geist durchbohrt¹⁶ und geschlachtet wurde¹⁷ und starb und auferstand“; außerdem reden sie von drei Hypostasen. Die Verfasser setzen dagegen ihr Bekenntnis zur einen göttlichen Hypostase (§ 39/§ 4). Aus der Diskussionslage der Zeit ergibt sich gegen diese oder angesichts dieser Lehre die Anfrage: „Was ist (dann) die Hypostase des Sohnes?“ (§ 40 – so richtig abteilend die Theodoret-Ausgabe, wogegen Loofs/Tetz ihren § 4 weiterlaufen lassen). Antwort: Es ist die einzige (sc. Hypostase) des Vaters, – Tetz hingegen liest: „*nicht* allein die des Vaters“. Aber die Einfügung des μή ist nicht zu rechtfertigen; auch die Antwort des Athanasius hätte (bei bewußt abweichender Terminologie) gelautet: das Sein des Sohnes ist die οὐσία des Vaters (s. u.). Die Begründung des Serdicense für die Antwort auf die Frage nach der Hypostase des Sohnes heißt: der Vater ist niemals ohne den Sohn und der Sohn nicht ohne den Vater gewesen; und das wird dann noch einmal eingepreßt im nächsten Satz: „Höchst absurd (ἀτοπώτατον) nämlich ist ...“. Tetz jedoch liest nicht „ohne den Vater“ im eben referierten Satz, sondern, unter Vermutung einer falschen Kürzelauflösung, „ohne den Geist“. Aber diese Konjektur ist angesichts der wiederholenden Einprägung der Argumente im nächsten Satz unhaltbar. Tetz ist beeinflusst worden von der Nennung der ganzen Trinität im Anfang seines § 4 und außerdem, wie er selber sagt,¹⁸ von der Wortgruppe, die dem eben genannten ἀτοπώτατον vorangeht: ὁ ἐστὶ λόγος πνεῦμα. Als besseren Text schlägt Tetz vor: ὅτι ἐστὶ λόγος πνεῦμα, damit ist eine inhaltliche Verbindung mit dem übrigen Text hergestellt. Ich halte das für vergebliche Liebesmüh'; vielmehr ist das Ganze eine falsch erklärende und fälschlich in den Text geratene

¹⁶ In der Lesung dieses Wortes folge ich Loofs/Tetz.

¹⁷ Sic, Singular, wie auch die folgenden Verben.

¹⁸ Tetz p. 254 c-c: „Der ganze Passus muß von seinem Ende her verstanden und rekonstruiert werden.“

Glosse zu „Sohn“, ¹⁹ ὃ ἐστὶ entspricht ja einem erläuternden τοῦτο ἐστὶ. Ich lese also Theodoret p. 113,17–114,1 Parmentier so:

μηδὲ υἱὸν χωρὶς πατρὸς γεγενῆσθαι μηδὲ εἶναι δυνάσθαι [ὃ ἐστὶ λόγος πνεῦμα]. ἀποπώτατον γὰρ ἐστὶ ...

Die Glosse ist hingeschrieben worden unter dem Eindruck der im Text nicht sehr weit zurückliegenden Ursacius-Valens-Meinung über Logos und Geist, die aber an unserer Stelle noch gar nicht behandelt wird.

Das geschieht erst in §48 (§11). Hier wird zunächst ein Bekenntnis zum Heiligen Geist ausgesprochen, dann folgt ein Bekenntnis zur Menschwerdung. Das Problem ist, in welchem Kolon des in seiner jetzigen Gestalt schwierigen Textes der Übergang zwischen den beiden loci stattfindet. Der Gedankengang sieht so aus: Wir glauben an den Parakleten, das ἅγιον πνεῦμα, welches uns der Herr verhieß und sandte, ἐπεμψεν, καὶ τοῦτο πιστεύομεν πεμφθέν, – aber dies letzte Kolon läßt Tetz fort!²⁰ Der Text fährt fort: καὶ τοῦτο οὐ πέπονθεν – worauf nun Tetz mit dem neutrischen τοῦτο wegen des folgenden christologischen Kolons in Schwierigkeiten gerät. Die beiden griechisch angeführten Kola ergeben zusammen einen vorzüglichen Sinn, vor allem im Blick auf die anfangs mitgeteilten Aussagen des Ursacius und Valens. Die liefen ja darauf hinaus, daß auch vom Geist Leidensaussagen gemacht wurden, und zwar über Leiden im Sinn der Passion Christi (weil nämlich das Göttliche in Christus als Logos *und* Geist bezeichnet wurde). Hier in unserem §48 wird stillschweigend vorausgesetzt, daß vom Geist nicht christologisch, sondern pneumatologisch zu reden ist. Ausdrücklich gesagt wird, daß die Sendung des Geistes vom Geist her gesehen ein Gesendetwerden ist, sie ist in dem Sinn ein Widerfahrnis des Geistes, daß das Verbum im Passiv konstruiert werden kann. Aber das heißt nicht, daß der Geist auf die Weise leidet, wie Christus es vor dem Kreuz und am Kreuz widerfuhr.

Das nächste Kolon, ἀλλ' ὁ ἄνθρωπος ὃν ἐνεδύσατο gehört in den Bereich der Menschwerdungsansagen und wirkt damit scheinbar zurück auf das Kolon davor. Aber die Lösung der textkritischen und inhaltlichen Probleme ist nicht auf die Weise von Tetz zu suchen, sondern kann am ehesten (und wieder im Blick auf Ursacius und Valens) durch Ausfall eines ganzen Kolons auf Grund von homoioteleuton erklärt werden. Und dies „gleiche Ende“ kann nichts anderes gewesen sein als οὐ πέπονθεν; die Frage ist, wie das (göttliche) Subjekt des Satzes hieß. Nach den folgenden Zeilen wäre θεός denkbar, doch in einer Widerlegung des Ursacius und Valens würde man eher ὁ λόγος erwarten. Der Text ist also nicht zu heilen durch Streichung eines Kolons und Änderung des nächsten, sondern unter unveränderter Beibehaltung beider durch Einführung eines weiteren Kolons, das ausgefallen

¹⁹ Vielleicht bezog sich die Glosse ursprünglich schon auf „Sohn“ in der Frage „Was ist die Hypostase des Sohnes?“

²⁰ Er begründet das mit dem Befund bei Gregor von Elvira, 1. c. p. 257 o–o.

ist: <καὶ ὁ λόγος οὐ πέπονθεν>. Theodoret p. 117,5f. Parmentier ist zu lesen:

καὶ τοῦτο (sc. τὸ ἅγιον πνεῦμα) πιστεύομεν πεμφθέν. καὶ τοῦτο οὐ πέπονθεν. <καὶ ὁ λόγος οὐ πέπονθεν>, ἀλλ' ὁ ἄνθρωπος ὃν ἐνεδύσατο.

Bei dieser Gelegenheit füge ich noch weitere Textverbesserungen an, wobei die Verderbnisse jedoch nicht mit dem Thema des Geistes zusammenhängen. Es handelt sich um das Bekenntnis zu den Sohnestiteln μονογενῆς und πρωτότοκος (§ 44/§ 7). Loofs hatte den Text in einer Kleinigkeit erleichtert und in einer wichtigen Vokabel richtig verbessert; Tetz hat den Text von Loofs übernommen. Das Serdicense erläutert zunächst „Eingeborener“: Das ist der Logos, er ist überall und im Vater. „Erstgeborener“ dagegen meint den Menschen (in Christus). Das liest sich bei Theodoret so: τὸ πρωτότοκος δὲ τῷ ἀνθρώπῳ. διαφέρει δὲ τῇ κοινῇ κτίσει, weil er auch Erstgeborener von den Toten (ist). Loofs streicht den Punkt, ersetzt das zweite δὲ durch καὶ und korrigiert κοινῇ in καινῇ. Diese letzte Korrektur ist vorzüglich, entspricht ganz den Anschauungen Markells und wird deswegen auch von Scheidweiler (im Nachtrag) approbiert. Dagegen bin ich für Beibehaltung eines Satztrenners und des δὲ und postuliere zusätzlich, daß vor dem Satztrenner ein erstes διαφέρει durch Haplographie ausgefallen ist. Folgende chiastische Konstruktion ist anzunehmen: τὸ πρωτότοκος δὲ τῷ ἀνθρώπῳ <διαφέρει>, διαφέρει δὲ τῇ καινῇ κτίσει, ὅτι καὶ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν.²¹ Die Vorliebe Markells für die Konstruktion des διαφέρειν mit dem Dativ ist bekannt – hier scheint mir übrigens ein starkes Argument für die Annahme eines griechischen Originals für das „westliche“ Serdicense vorzuliegen;²² eine Übersetzung aus dem Latein hätte kaum diese Eigentümlichkeit Markells zu Tage gebracht.

Schließlich ist in § 39 (§ 4) οἱ αἰρετικοί zu streichen. Es ist eine Glosse, genau wie „graeci“ in der lateinischen Übersetzung. Die lateinische Übersetzung hat offensichtlich die griechische Glosse noch nicht gelesen.²³ Natürlich sind αὐτοί, ipsi, die Gegner, daher ist οἱ αἰρετικοί keine falsche Glosse (die lateinische Glosse ist nicht falsch, aber auch nicht treffend). Mißverständlich ist die griechische Glosse jedoch im höchsten Grade: sie suggeriert, daß die

²¹ So für Theodoret p. 115,14–116,1 Parmentier zu lesen.

²² H.-C. Brennecke mündlich: nach der Zusammensetzung der Synode muß eine doppelte Originalfassung angenommen werden, griechisch und lateinisch. Ebenso plädiert K. Seibt, der gerade eine Dissertation über Markell von Ankyra fertiggestellt hat, dafür, daß uns bei Theodoret das griechische Original des westlichen Serdicense erhalten ist (mündlich).

²³ Theodoret p. 113,13f. Parmentier muß lauten: ... ὑπόστασιν, ἣν αὐτοὶ [οἱ αἰρετικοὶ] οὐσίαν προσαγορεύουσι. Die lateinische Übersetzung muß gelesen werden: substantiam, quam ipsi [graeci] (<u>sian appellat. Das u in (<u>sian ist Turners Ergänzung. Auch Schwartz liest: substantiam, quam ipsi οὐσίαν pellant, s. Scheidweilers Nachtrag zu p. 113,13 Parmentier mit Hinweis auf ZNW 30 (1931) p. 7.

Synonymität von ὑπόστασις und οὐσία häretisch sei,²⁴ wovon jedoch in dieser Zeit keine Rede sein kann – Athanasius wäre sonst auch mit diesem Vorwurf zu treffen! Der Text ohne die Glosse meint entweder, daß die Gegner die Vokabel οὐσία der Vokabel ὑπόστασις vorziehen²⁵ (eine solche Bevorzugung läßt sich auch bei Athanasius beobachten); oder „sie selbst“ ist im Sinn von „sogar sie selbst“ zu verstehen und würde dann Übereinstimmung zwischen den Verfassern und ihren Gegnern hinsichtlich der Synonymität von οὐσία und ὑπόστασις andeuten – damit wären wir beim Gegenteil dessen, was Loofs und Tetz vermuten.

5. Athanasius und der Hypostasenstreit

Wenn man bedenkt, wie eng die zeitliche Nachbarschaft der dritten Arianerrede des Athanasius und der beiden serdizensischen Bekenntnisse ist, dann erstaunt es doch, wie sich Athanasius in der umstrittenen Hypostasenfrage verhält: er verzichtet fast vollständig auf die trinitarische Benutzung der Vokabel. Das gilt nicht nur für die dritte Rede, sondern für seine Schriften überhaupt.²⁶ Er tritt in der dritten Rede nicht mit Markell für *eine* göttliche Hypostase ein, wie das „westliche“ Serdicense es tut; er bekämpft auch nicht wie Markell und das Serdicense die drei göttlichen Hypostasen, aber selbstverständlich ist er auch nicht etwa für *drei* Hypostaseen in der Trinität.²⁷ Die

²⁴ Dieser Suggestion sind Loofs und in seinem Gefolge Tetz (l. c. p. 261) erlegen. Was Tetz zum Wortwechsel zwischen Ossius und Narcissus über die Zahl der trinitarischen οὐσῆαι berichtet, betrifft ja nicht die Anstößigkeit der Vokabel οὐσία, sondern die Anstößigkeit einer Mehrzahl von οὐσῆαι, seien es nun zwei (Vater und Sohn) oder drei (Vater, Sohn, Geist). Der Skandal wäre nicht geringer gewesen, wenn man stattdessen von Hypostasen geredet hätte.

²⁵ Es könnte scheinen, als ob Narcissus es gewesen sei, der die Vokabel οὐσῆαι vorgezogen hätte. Doch ist die Wortwahl ohne Zweifel durch die Frage des Ossius bestimmt.

²⁶ Man vergleiche in Müllers Lexicon Athanasianum die Kürze des Artikels ὑπόστασις und die Länge des Artikels οὐσῆαι: das erste Stichwort füllt eine Spalte, aber davon sind ein Viertel Erläuterungen Müllers; das zweite Stichwort braucht mehr als drei Spalten. Den richtigen Eindruck von den Verhältnissen gewinnt man aber erst, wenn man auch noch die Häufigkeit von φύσις (l. a. natura divina: mehr als zwei Spalten) berücksichtigt.

²⁷ Ein indirektes Indiz für das Verhältnis des Athanasius zum Hypostasenproblem läßt sich dem Komplex der „Dionys“-Zitate entnehmen (über die mangelnde Echtheit dieser Texte s. L. Abramowski, Dionys von Rom († 268) und Dionys von Alexandria († 264/5) in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts. ZKG 93 [1982] p. 240–272). „Dionys von Rom“, zitiert von Athanasius in De decretis 26, spricht von drei Hypostasen in abwertender Form: sie erscheinen als „geteilte“ und als „drei Gottheiten“, als Aufhebung der Monarchia, als drei Götter, als „drei einander fremde Hypostasen“, die die heilige Monas trennen, sie werden mit den drei Prinzipien Marcions verglichen. Die Trias freilich wird von der Schrift gelehrt, aber nicht drei Götter. Zweimal heißt die Trias „göttlich“ (Opitz p. 22, 10 und 23, 15). „Dionys von

Desavouierung des Serdicense im Tomus ad Antiochenos von 362, in der sich eine höchst realistische Einschätzung der Brauchbarkeit dieses Bekenntnisses für Einigungsbestrebungen mit den nichtarianischen Vertretern der Drei-Hypostasen-Lehre ausdrückt, bedeutet jedenfalls in der Terminologie keine Änderung des athanasianischen Standpunktes.

Wie sehr es Athanasius vermeidet, von Hypostasen zu sprechen, kann ein polemischer Ausfall gegen die Arianer zeigen, wo der terminus sich eigentlich nahe gelegt hätte, c. 16: die Arianer können das Geschöpf (gemeint ist der Logos) nicht im Schöpfer (dem Vater) sehen, „weil deren φύσεις und ενεργεῖαι fremde und verschiedene sind“. Dementsprechend spricht er selber von der μία φύσις von Vater und Sohn, c. 4, oder von der φυσική ἐνότης des Sohnes mit dem Vater, c. 20.

Doch überprüfen wir zunächst die wenigen Stellen, wo ὑπόστασις in der dritten Rede vorkommt. C. 1: Die Arianer verstehen weder

- | | |
|---|---|
| a) τί ἐστὶν ἀληθινὸς πατήρ, | b) καὶ ἀληθινὸς υἱός, |
| a) μήτε τί ἐστὶν φῶς ἀόρατον καὶ
αἰδίδιον, | b) καὶ ἀπαύγασμα αὐτοῦ ἀόρατον, |
| a) μήτε τί ἐστὶν ἀόρατος ὑπόστασις, | b) καὶ χαρακτηρὸν ἀσώματος καὶ εἰκὼν
ἀσώματος. |

Aus dem Parallelismus geht klar hervor, daß ὑπόστασις hier den Vater bezeichnet und daß das Vokabular Hebr. 1,3 und auch direkt Sap. 7,26 (φῶς αἰδίδιον) entnommen ist.

Dann finden wir ὑπόστασις erst wieder in den beiden vorletzten Kapiteln der dritten Rede, c. 65 und 66, und wiederum im Zusammenhang mit Hebr. 1,3. C. 65: καὶ γὰρ ὁ ἀπόστολος οὐ βουλήσεως, ἀλλὰ αὐτῆς τῆς πατρικῆς οὐσίας ἴδιον ἀπαύγασμα καὶ χαρακτηρὸν τὸν υἱὸν κηρύττει, λέγων: Hebr.: 1,3. εἰ δέ, ὡς προειρηγάμεν, ἐκ βουλήσεως οὐκ ἔστιν ἡ πατρικὴ οὐσία καὶ ὑπόστασις, εὐδηλον, ὡς οὔτε τὸ ἴδιον τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως ἐκ βουλήσεως ἂν εἴη. ὅποια γὰρ ἦ καὶ ὡς ἐὰν ἦ μακαρία ἐκεῖνη ὑπόστασις, τοιοῦτον καὶ οὕτως εἶναι καὶ τὸ ἴδιον ἐξ αὐτῆς γέννημα δεῖ. Und in c. 66 lesen wir: ὥσπερ γὰρ τῆς ἰδίας ὑποστάσεώς ἐστι θελήτης (sc. ὁ πατήρ), οὕτω καὶ ὁ υἱός, ἴδιος ὢν αὐτοῦ τῆς οὐσίας, οὐκ ἀθέλητός ἐστιν αὐτῷ. ὑπόστασις wird

Alexandrien“ bezieht sich hierauf, er sieht in der Charakterisierung der drei Hypostasen als „geteilte“ ein Übelwollen der Gegner, die Trias könne nur mit drei Hypostasen bewahrt werden. Es ist bezeichnend, daß dieser Text nicht von Athanasius aufbewahrt worden ist, sondern von Basilius, De spiritu sancto 29,72: εἰ τῷ τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις, μερισμένους εἶναι λέγουσι, τρεῖς εἶσι κἂν μὴ θέλωσιν. ἢ τὴν θεῖαν τριάδα παντελῶς ἀνελέτωσαν. Basilius führt noch einen weiteren Satz des alexandrinischen Dionys an, in dem die Göttlichkeit der Trinität gesteigert ist: θειοτάτη γὰρ, διὰ τοῦτο, μετὰ τὴν μονάδα καὶ ἡ τριάς. Es ist schade, daß die Begründung, auf die διὰ τοῦτο sich bezieht, nicht mitgeliefert wird. — Athanasius hat also eine ablehnende Darstellung der Drei-Hypostasen-Lehre zitiert (sie erscheint als arianisch: der Sohn ist Geschöpf), die korrigierende Antwort darauf (sie müßte vermittelnd eusebianisch gewesen sein) aber weggelassen. Es ist auch zu beachten, daß Dionys von Rom zwar gut markellianisch von Monas spricht, aber *nicht* von einer Hypostase.

also nur in drei Kapiteln von 68 gebraucht, nur auf den Vater bezogen und nur als Zitat aus oder deutliche Anspielung auf Hebr. 1,3. Erwartungsgemäß kann die Vokabel mit οὐσία gleichgesetzt werden, so c. 65 und 66, aber das führt trotzdem nicht dazu, daß bei anderen Gelegenheiten ὑπόστασις für οὐσία eintreten würde. Der durchgängige Gebrauch ist der von οὐσία oder φύσις. Das ist natürlich kein Zufall – was aber ist das Motiv des Athanasius für gerade diese Selektion aus dem vorhandenen Vokabular? Zur Erklärung muß man zunächst daran erinnern, daß Alexander von Alexandrien im Bekenntnis der Synode von Antiochien 324/5 hinsichtlich ὑπόστασις genauso verfährt wie Athanasius, und das, nachdem Alexander bis dahin sehr wohl von der Hypostase des Sohnes sprechen konnte (und für ὑπόστασις auch φύσις setzen konnte!). Die Konstellation aus theologischen und kirchenpolitischen Faktoren, die zu Alexanders Enthaltensamkeit in der Hypostasenfrage auf jener Synode geführt hatte,²⁸ war inzwischen leicht verschoben, aber hatte sich in einigen Grundpositionen nicht verändert. Die fast absolute Präponderanz von οὐσία bei Athanasius ist allerdings durch das Nicänum bestimmt: die Herkunft des Sohnes „aus der οὐσία des Vaters“; die Ablehnung der Herkunft „aus einer anderen ὑπόστασις oder οὐσία“ – das sind die Aussagen, nach denen er sich richtet. Und es ist klar, daß für Athanasius der Ablehnungssatz zu ergänzen war durch „als der des Vaters“. Keine der beiden Vokabeln wird im Nicänum vom Sohn ausgesagt; hinsichtlich der οὐσία geht Athanasius gelegentlich einen Schritt weiter (s. u.). Die bekannten Beschwörungen des Athanasius, am Nicänum festzuhalten, meinen vor allem (neben dem selbstverständlichen Anti-Arianismus) die dort gegebene Zurückhaltung im Vokabular; man sollte diese Beschwörungen also etwas entsakralisieren. Zwar hat sich der Bischof von Alexandrien mit seiner Zurückhaltung in der trinitarischen Nomenklatur am Ende nicht durchgesetzt, wie die neunicänische Formel zeigt, aber immerhin war die nicänische Partei nicht auf Markells eine trinitarische Hypostase festgelegt, und das ist das Verdienst des Athanasius.

Der bekannte Lieblingsausdruck des Athanasius sowohl für die Sonderung des Sohnes wie für die engste Beziehung des Sohnes zum Vater ist ἴδιον γέννημα τοῦ πατρὸς bzw. τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς oder auch einfach τὸ ἴδιον τῆς οὐσίας (einige Beispiele in den oben gegebenen Zitaten aus c. 65 und 66). Es erübrigt sich, dafür Belege anzuführen, schon die beiden ersten Arianerreden kennen die Formulierungen. Entwickelt worden ist der Ausdruck als Gegenstück zum arianischen κτίσμα und zur „Fremdheit“ der Natur des Logos in Beziehung auf den Vater, die Athanasius den Arianern vorwirft. Müllers Lexicon führt unter „ἴδιος III“ fast zwei Spalten Belege für die „intima inter personas divinas conjunctio et unitas“ an (freilich sollte man besser nicht von „conjunctio“ sprechen, weil das selbst ein terminus technicus sein kann; „unitas“ ist natürlich völlig zutreffend).

²⁸ Cf. L. Abramowski, Die Synode von Antiochien 324/5 und ihr Symbol. ZKG 86 (1975) p. 356–366.

In der dritten Rede befaßt sich Athanasius etwas spezifischer mit dem Problem von Einheit und Verschiedenheit in der Trinität. Der Anlaß ist die eusebianische (auf Origenes zurückgreifende) Bestimmung der Einheit der trinitarischen Personen als „Identität (ταυτότης) der Gesinnung“, siehe oben in Abschnitt 3. die von Athanasius zitierten Stichworte. Athanasius übernimmt den Begriff der ταυτότης, c. 3. 4. 22. (23)²⁹. 36, findet sie aber im Wesen. Der Gegenbegriff in Gestalt von ἑτερότης fehlt, aber die Sache nicht völlig, denn c. 4 stellt Athanasius fest, wie auf den Sohn ἕτερον und ταῦτον angewendet werden können: ein *anderes* ist er als Erzeugtes, aber *dasselbe* als Gott,³⁰ – man beachte das Neutrum! Die Identität liegt in der Gottheit, und die Gottheit ist eine οὐσία oder φύσις: c. 3 ταυτότης τῆς θεότητος, ἐνότης τῆς οὐσίας erklären sich gegenseitig, vgl. c. 4: ταυτότης τῆς μιᾶς θεότητος. C. 22: der Logos hat ταυτότης τῆς φύσεως mit dem Vater, das unterscheidet ihn von uns, in denen doch auch Christus ist (Joh. 17,23 „Ich in ihnen“). Aus der ununterscheidbaren ὁμοιότης und ταυτότης von Vater und Sohn darf man nicht wie Sabellius folgern, daß der Sohn der Vater sei, sagt c. 36³¹. Wegen der ὁμοιότης mit dem Vater hat er ewig, was er von ihm (dem Vater) hat, wegen seines Sohnseins hat er aus dem Vater, was er ewig hat (ibid.).

Unter den aufgezählten Passagen über die Identität ist die wichtigste c. 3 (Ende)–4. C. 3: Mit Recht sagt Christus zuerst: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh. 10,30), und fügt danach hinzu: „Ich im Vater und der Vater in mir“ (Joh. 14,10), ἵνα τὴν μὲν ταυτότητα τῆς θεότητος, τὴν δὲ ἐνότητα τῆς οὐσίας δεῖξῃ. C. 4 fährt fort: ἔν γάρ εἰσιν – und wehrt dann mögliche Mißverständnisse über die Art der Einheit ab, darunter (wie später c. 36) auch das des Sabellius, „der als Ketzer verurteilt wurde“. ἀλλὰ δύο μὲν εἰσιν – und es folgt die ausdrückliche Ablehnung der Identifikationstheologie. μία δὲ ἡ φύσις, denn das Gezeugte ist dem Zeugenden nicht unähnlich, es ist sein Abbild, alles was dem Vater gehört, gehört dem Sohn. διὸ οὐδὲ ἄλλος θεὸς ὁ υἱός, er ist nicht von außen ausgedacht, nicht eine ξένη θεότης neben der des Vaters. εἰ γὰρ καὶ ἕτερον ἔστιν ὡς γέννημα ὁ υἱός, ἀλλὰ ταῦτόν ἐστιν ὡς θεός. Und eins sind er selbst und der Vater τῇ ιδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως καὶ τῇ ταυτότητι τῆς μιᾶς θεότητος wie (bereits) gesagt wurde. Auch der Abglanz ist Licht, und (zwar) nicht ein zweites (im Verhältnis) zur Sonne, auch nicht durch Teilhabe an ihr, sondern ganz als ihr ἴδιον γέννημα

²⁹ Athanasius sagt in III23, daß die λέξις (= Vokabel) καθὼς (also der Vergleich) nicht eine ταυτότης und ἰσότης impliziere, sondern Verschiedenes (ἄλλο καὶ ἄλλο).

³⁰ Einen ganz anderen inhaltlichen Zusammenhang hat die Ablehnung von ἕτερος am Ende von c. 6. Athanasius zitiert im letzten Drittel des Kapitels monotheistische alttestamentliche Aussagen und postuliert: οὐκ εἰς ἀνάγεισιν δὲ τοῦ υἱοῦ λέγεται. Er versucht einen Beweis und folgert: Also ist (das) nicht seinetwegen (sc. wegen des Sohnes) gesagt, ἀλλ' εἰς ἀνάγεισιν τοῦ μὴ εἶναι ἕτερον, οἷός ἐστιν ὁ πατήρ, καὶ ὁ τούτου λόγος. Lampe PGL gibt als Übersetzung für ἀνάγεισιν an der ersten Stelle „exclusion“, was vor allem für die zweite Stelle hilfreich ist und besser als „abolitio“ im Lexicon Athan. für beide Stellen. BKV behilft sich an der zweiten Stelle mit „Verwahrung“.

³¹ Auch das westliche Serdicense lehnt die Identifikationstheologie ab.

(das significatum ist damit ins significans eingedrungen, aber das ergibt sich deswegen so leicht, weil „Abglanz“ bei Athanasius praktisch ein Namen für den Sohn ist). Ein solches γέννημα ist notwendigerweise ein Licht (man müßte eigentlich erwarten: ein Licht *mit der Sonne*). Und man möge nicht sagen, daß das zwei Lichter seien, zwar sind Sonne und Abglanz zwei (s. o. über Vater und Sohn), eins aber ist das Licht, das im Abglanz alles erleuchtet. Daher ist die Gottheit des Sohnes die des Vaters, daher auch untrennbar (ἀδιαίρετος), und so ein Gott und so ist kein anderer neben ihm. Weil sie Eins sind und ihre Gottheit eine, werden auch über den Sohn die gleichen Aussagen gemacht wie über den Vater, abgesehen vom Vater-Titel selbst. Das wird durchgeführt mit biblischen Belegen für die Namen Gott, Pantokrator, Herr, Licht und für die Sündenvergebung.

Soweit ich sehe, ist die oben zweimal angeführte Stelle die einzige in der dritten Rede, wo ἔτερον in der Relation Sohn-Vater positiv verwendet wird. Die Absicht ist anti„sabellianisch“, es wird so die ταυτότης gegen Mißverständnisse abgesichert. Während für Identität und Einheit ein inhaltliches Abstraktum zur Verfügung steht (θεότης) und die Einheit als eine der φύσις und οὐσία dargestellt wird, fehlt auf den ersten Blick etwas Vergleichbares für die *Unterschiedenheit des Sohnes*, obwohl *diese als gegeben zu gelten hat*. Daß ὑπόστασις nur vom Vater und nur wegen Hebr. 1,3 gesagt wird, haben wir schon gesehen. πρόσωπον wird weder in der dritten Rede noch sonst für eine der trinitarischen Personen benutzt. Einmal finden wir in der dritten Rede ὑπαρξίς für die Existenz des Sohnes (unter den wenigen Belegen für die Vokabel aus den echten Schriften ist es der einzige), c. 6: Der Sohn ist, welcher Art (οἶος) der Vater ist, weil er alles hat, was des Vaters ist; deswegen ist er unter „Vater“ mitbezeichnet. Niemand würde „Vater“ sagen μὴ ὑπάρχοντος υἱοῦ. Bei „Schöpfer“ und „Geschöpf“ verhält es sich anders: der Schöpfer ist Schöpfer schon vor den Geschöpfen. Wer aber Vater sagt, meint sogleich mit dem Vater καὶ τὴν τοῦ υἱοῦ ὑπαρξίς.

Im selben Kapitel 6 stößt man auf eine, wie mir scheint, höchst seltene Verwendung von οὐσία, nämlich auf den Sohn selbst: „Was über den Vater gesagt wird, das wird über den Sohn gesagt, nicht weil es τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ aus Gnade oder Teilhabe zukommt, sondern weil das Sein selbst des Sohnes das eigene Erzeugte des väterlichen Wesens ist“. Die οὐσία des Sohnes³² müßte hier sein Wesen meinen; da die „Einheit des Wesens“ von Vater und Sohn durch Athanasius gesetzt wird, muß dann die οὐσία des Sohnes seine Gottheit bedeuten.

In den Kapiteln 3–6 redet Athanasius mehrfach von τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ³³ – ist das synonym zu οὐσία oder ὑπαρξίς zu nehmen? Man muß versuchen, das

³² Müller Lex. Ath. scheint kein eigenes Lemma dafür zu haben. Im Artikel οὐσία gibt es im Abschnitt 4b β („una eademque οὐσία τοῦ πατρὸς est in λόγῳ – filio . . .“) eine Stelle mit ἡ τοῦ υἱοῦ οὐσία – aber die steht im Theognostizitat in De decretis.

³³ III 60 spricht von τὸ εἶναι τοῦ λόγου (BKV: „des Sohnes“) und setzt das dem ἐκ βουλῆσεως und πεποιῆσθαι entgegen. – In einem Zitat aus „Dionys von Alexandrien“

mit Hilfe des Kontextes zu bestimmen. In Auslegung von Joh. 14,10 („Ich im Vater und der Vater in mir“) legt Athanasius in c. 3 dar, wie die beiden Teile dieses Spruches zu verstehen sind. In der Erklärung des ersten Teils kommt τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ zweimal vor: Es ist der Sohn im Vater, wie zu denken erlaubt ist, ἐπειδὴ σύμπαν τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ, τοῦτο τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἴδιον ἐστίν, wie aus dem Licht der Abglanz und aus der Quelle der Fluß, so daß der, der den Sohn sieht, τὸ ἴδιον des Vaters sieht und erkennt, daß τοῦ υἱοῦ τὸ εἶναι, aus dem Vater seiend, so *im* Vater ist. Nach der Erklärung des zweiten Teils des Spruches wird der Schluß gezogen: Indem τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ das εἶδος und die θεότης des Vaters ist, ist folgerichtig der Sohn im Vater und der Vater im Sohn. – Es ergibt sich also, daß die Frage nach dem Gehalt der Formulierung τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ nicht mit einem Entweder-Oder, mit „Wesen“ oder „Existenz“ beantwortet werden kann, sondern eigentümlich athanasianisch soll eben beides zugleich damit gemeint sein: die Besonderung des Sohnes und seine Einheit mit dem Vater. Der Sohn ist εἶδος, was nach allem analog zu εἰκών zu verstehen ist³⁴ – das deutet seine Unterscheidung vom Vater an; er ist aber auch θεότης, und damit ist die Einheit ausgesagt. Gleiches gilt für den nächsten Beleg, c. 5 (ganz am Ende): Da ja der Sohn εἰκών des Vaters ist, ist folgerichtig („aus Notwendigkeit“) zu erkennen, „daß die Gottheit und die ἰδιότης des Vaters das εἶναι des Sohnes ist.“ Hier muß ἰδιότης wohl nicht mit „Eigentümlichkeit“ übersetzt werden, sondern eher mit „Eigentum“, im Sinne von ἴδιον γέννημα als Bezeichnung für den Sohn. Athanasius versteht seine eben gegebene Bestimmung als Erläuterung (καὶ τοῦτὸ ἐστίν) von Phil. 2,6a ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων und dem ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί aus Joh. 14,10. Ist μορφή synonym zu „Abbild“ zu nehmen, dann belegt die erste Bibelstelle die Unterscheidung des Sohnes vom Vater, die zweite die Einheit beider. „Gestalt der Gottheit“ ist nicht etwa ein Teil der Gottheit, sagt Athanasius (c. 6, am Anfang), „sondern πλήρωμα der Gottheit des Vaters ist das εἶναι des Sohnes, und der Sohn ist ganz Gott“. Damit soll ein mögliches Mißverständnis abgewehrt werden, das sich aus der Unterscheidung von Vater und Sohn ergeben könnte.

Im Ganzen wird man urteilen können, daß Athanasius auf die Frage nach der Existenzweise des Sohnes, der sich auch der oder die Verfasser des Sordicensis gegenüber sahen, eine Antwort gibt, die seiner mittleren Stellung zwischen den Vertretern der beiden unterschiedlichen Hypostasentheologien genau entspricht. Mit der Vokabel hypostasis konnte er für diesen Zweck nicht arbeiten, weil er sich unweigerlich damit auf der einen oder anderen Seite festgelegt hätte. Zwar ist man für die inhaltliche Füllung des Ausdrucks „das Sein des Sohnes“ wie gesagt ganz auf den Kontext angewiesen, es ergibt

in De sententia Dionysii 15,1 finden wir: Der Sohn hat nicht aus sich selbst, ἀλλ' ἐκ τοῦ πατρὸς ἔχει τὸ εἶναι“ (Opitz p. 57,3).

³⁴ Der biblische Beleg für εἶδος = Gestalt, analog zu μορφή und εἰκών wird erst mehrere Kapitel später nachgeliefert, nämlich c. 16: es ist Gen. 32,32 LXX, wo εἶδος τοῦ θεοῦ für Pniel steht.

sich aber auch daraus, daß Athanasius damit über den unbefriedigenden Zustand hinaus gelangt ist, der mit seinem Lieblingswort von dem „eigenen Gezeugten des Wesens des Vaters“ gegeben ist, wo die Einheit des Abgeleiteten mit seinem Ursprung durch den Begriff des Eigenen, der Zugehörigkeit, ausgedrückt werden soll. Kannengiesser hat ganz recht, wenn er feststellt, daß in diesen Partien der dritten Rede auf einem anderen Niveau als in den beiden ersten Reden argumentiert wird – die Auseinandersetzung mit den Eusebianern in einer Phase, wo diese einen Ausgleich suchten, machte das unumgänglich. Mit den gegen die Arianer gerichteten Angriffen auf die Geschöpflichkeit des Sohnes war es in dieser Situation nicht getan.

6. Ctr. Ar. III 26: Eine biblische Argumentation der Arianer

Nachdem wir gesehen haben, daß der erste und der letzte Teil der Rede nicht den Arianern gelten, sondern den Eusebianern, wäre es naheliegend, auch den langen Mittelteil in dieselbe Frontstellung einzuordnen. Doch würde das zu einem verzerrten Urteil über den Mittelteil führen, denn die Kapitel 26 bis 58 sind tatsächlich gegen die Arianer gerichtet.³⁵ Kannengiesser bezeichnet sie zwar als „Arianer“ in Anführungszeichen (s. sein Inhaltsverzeichnis und p. 344 z. B.), für ihn stellen sie nur „*contradicteurs sur commande*“ dar (p. 344). Die Bibelstellen, die den Ausgang der Abhandlung des Athanasius bilden, seien von ihm den Arianern geradezu in den Mund gelegt worden: „*Plus que toute autre documentation de ce genre en CA III – et il est vrai qu'elle n'y occupe jamais qu'une place minime –, la collection des versets bibliques placés ici dans la bouche des adversaires illustre le caractère purement livresque, pour ne pas dire fictif, de la polémique anti-arianne conduite par l'auteur de ce traité.*“

Von irgendeiner Fiktion kann keine Rede sein. Was Athanasius als Argumentation der Arianer vorträgt, ist sorgfältig aufgebaut und mit den wirksamsten neutestamentlichen Bibelstellen angefüllt – niemals hätte Athanasius selber sich die Mühe gemacht, den Gegnern so brauchbares Material mundgerecht darzubieten. Seinerseits bedarf es eines unerhörten Aufwandes, mit den biblischen Einwänden der Gegner fertig zu werden. Es ist allerdings denkbar, daß er uns ein verkürztes Referat vorlegt, aber daß alle diese Bibelstellen und die Folgerungen aus ihnen von den Arianern vorgetragen wurden, kann nicht bezweifelt werden. Wenn es sich um des Athanasius eigene Zusammenstellung handelte, hätte er sich bei der Widerlegung an die vorgegebene Reihenfolge der Zitate gehalten, was er aber nicht tut. Wir haben in III 26 mindestens ein Referat, stellenweise wohl auch Zitat eines arianischen

³⁵ Nach der Zahl der Kapitel gerechnet, sind die Gewichte in der dritten Rede genau verteilt: 25–58 = 34 Kapitel gegen die Arianer, 1–24. 59–67 = 33 Kapitel gegen die Eusebianer.

Textes vor uns. Dieser Text nimmt am Anfang des Kapitels die athanasianische Formel $\delta\mu\iota\omicron\varsigma \kappa\alpha\tau' \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$ auf, die in den Reden I/II gebraucht wird,³⁶ und zitiert das athanasianische Lieblingsadjektiv für die Zusammengehörigkeit von Sohn und Vater, $\dot{\iota}\delta\iota\omicron\varsigma$, in den Ausdrücken $\dot{\iota}\delta\iota\alpha \sigma\omicron\varphi\iota\alpha$, $\dot{\iota}\delta\iota\omicron\varsigma \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$. D. h. auch III 26 hat uns ein Stück der zeitgenössischen theologischen Debatte aufbewahrt und ist entsprechend zu würdigen.

Kannengiesser meint, es seien die Arianer, die mit ihren Argumenten das christologische Problem in die Debatte brächten (s. seine Gliederung). Das

³⁶ Der älteste Beleg für $\delta\mu\iota\omicron\varsigma \kappa\alpha\tau' \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$ ist der Brief Alexanders von Alexandrien an alle Bischöfe, Ένός σώματος , Urkunde 4b bei Opitz. C. Stead hat jüngst, in Aufnahme älterer Meinungen, argumentiert, daß dieser Brief von Athanasius verfaßt sei, der hier im Auftrag seines Bischofs schreibe: C. Stead, Athanasius' earliest written work. JThSt NS. 39 (1988) p. 76–91. Die These von der Verfasserschaft des Athanasius ist völlig überzeugend, besonders der Abschnitt über die Lehre des Arius kommt jedem Leser der Arianerreden überaus geläufig vor. Wie der Titel der Abhandlung zeigt, ändert sich für Stead an der zeitlichen Unterbringung des Briefes nichts, zu ändern sei vielmehr die gängige Auffassung vom Beginn der theologischen schriftstellerischen Tätigkeit des Athanasius. Wir lesen am Schluß: „We all know that there is a strong case for dating the *contra gentes* and the *De incarnatione* to the 330s; but I think I have shown that Athanasius was charged with an important task by his diocesan at the age of little more than 20 years, and fulfilled it with distinction. In this light it is clearly possible that he should have written the works I have mentioned a year or two earlier. The case is not closed; but any doubts on the score of youth and inexperience must be banished for ever“. M. E. sind die Konsequenzen für die Datierung ganz andere und betreffen den Brief selbst. 1. $\delta\mu\iota\omicron\varsigma \kappa\alpha\tau' \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$ kann nicht vor dem nicänischen $\delta\mu\omicron\omicron\sigma\theta\omicron\omicron\varsigma$ formuliert sein. 2. Zwar wird in dem Brief die Lehre des Arius verurteilt, aber der große Bösewicht und Agitator ist Euseb von Nikomedien (während es in Urkunde 14, dem Brief Alexanders Ἡ φύλαρχος , der allgemein als später betrachtet wird, Arius selber ist). Es ist von der „alten Übelgesinnung“ (Opitz p. 7, 11) des Euseb die Rede – wie *alt* soll diese Gesinnung sein, wenn der Brief zwischen 318 und 320 geschrieben worden ist? Eusebs Wechsel von Berytos nach Nikomedien wird in herabsetzenden Worten und Verben der Vergangenheit erwähnt. – Urk. 4b ist uns durch die Kirchengeschichte des Sokrates erhalten (I6), wogegen Urk. 14 Theodoret's Kirchengeschichte (I4) verdankt wird. Bardy, Lucien, hat Sokrates I6 für seinen Abschnitt über Euseb von Nikomedien ausgewertet und natürlich auch nicht die unbezahlbare Mitteilung am Schluß von I6 übersehen (man wünschte, es gäbe mehr solcher Notizen in den zeitgenössischen Schriften), daß Alexander und Arius aus den für sie günstigen Briefen Dossiers anlegten und daß die verschiedenen Sekten bis in die Zeit des Sokrates von diesen Sammlungen in ihrem Sinne Gebrauch machten. – Jemand, der mit Sicherheit von Alexanders Sammlung Gebrauch machte, war Alexanders Nachfolger; sollte er sie nicht am Ende um einen Alexanderbrief über Euseb bereichert haben zu einer Zeit (seit 328, der Rückkehr des Euseb von Nikomedien aus dem westlichen Exil), als der Bischof von Nikomedien sein sehr erfolgreicher Hauptgegner war? In dieser späteren Zeit konnte man mit Recht von der *alten* Übelgesinnung Eusebs sprechen, die sich gezeigt hatte, als er sich für Arius nach Ausbruch der Streitigkeiten einsetzte. Hätte nicht der Alexanderbrief des Athanasius ferner die Funktion haben können, den echten Brief Alexanders, Urk. 14, zu ersetzen bzw. zu verdrängen, da die Theologie des Briefes zur Abwehr der Drei-Hypostasen-Trinität der eusebianischen Mittelpartei nicht besonders brauchbar war (Vater und Sohn als $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$, $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$, $\varphi\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$)? Glücklicherweise ist Alexanders Brief erhalten geblieben. Falls beide Kirchenhistoriker beide Briefe gekannt hätten, wäre es interessant gewesen, die Gründe für ihre Wahl zu erfahren – aber das ist natürlich ein eitler Wunschtraum.

ist nicht zutreffend – sie bleiben innerhalb der trinitarischen Problematik, die das Verhältnis des Sohnes zum Vater betrifft. Sie bringen Abhängigkeits- und Niedrigkeitsaussagen über Christus vor, die es nicht zulassen, wie sie finden, daß der Sohn von Natur aus dem Vater ist (c. 26 Anfang) und schließlich zum Ergebnis führen, daß der Sohn Geschöpf ist und „eins von den Gewordenen“ (Schluß). Athanasius ist es dann, der das Problem sofort mit dem Beginn des 27. Kapitels auf die christologische Ebene überführt. Das „Lösungsprinzip“ ist in der Tat das christologische, aber es ist nicht, wie Kannengiesser schreibt, „die Einheit des Attributionssubjektes in Christus“, sondern der Akzent liegt gerade umgekehrt auf der Unterscheidung der menschlichen und göttlichen Werke des inkarnierten Logos.

In der Einleitung von c. 26 behauptet Athanasius, daß die Arianer wie Paul von Samosata bloß „das Menschliche“ in Christus sehen; damit nimmt er die schon von Alexander von Alexandrien vorgebrachte Unterstellung wieder auf. Im Folgenden zitiere ich den Hauptteil des Kapitels wörtlich, indem ich den Text nach den arianischen Stichworten gliedere, die herangezogenen Bibelstellen angebe und die Zwischenbemerkungen des Athanasius hervorhebe:

... frech sagen sie:

- (a) (Sohn) Wie kann der Sohn von Natur aus dem Vater sein und ihm gleich dem Wesen nach, der sagt: „Mir ist gegeben alle Gewalt“, und: „Der Vater richtet niemanden, sondern er hat das ganze Gericht dem Sohn gegeben“, und: „Der Vater liebt den Sohn und hat alles in seine Hand gegeben. Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben“, und wiederum: „Alles ist mir übergeben worden von meinem Vater; und niemand erkennt den Vater, wenn nicht der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will“, und wiederum: „Alles was mir der Vater gegeben hat, wird zu mir kommen“.
- Mt. 28,28
 Joh. 5,22
 Joh. 5,35 f.
 Lc. 10,22
 Joh. 6,37

Danach fügen sie hinzu:

- Wenn er, wie ihr sagt, Sohn von Natur war, hatte er es nicht nötig zu empfangen, sondern hatte (sc. all dies) als Sohn von Natur.
- (b) (Kraft) Wie kann von Natur und³⁷ wahre Kraft des Vaters sein, der zur Stunde seines Leidens sagt: „Jetzt ist meine Seele betrübt; und was soll ich sagen? Vater rette mich aus dieser Stunde; aber deswegen bin ich in diese Stunde gekommen. Vater, verherrliche deinen Namen. Da kam eine Stimme aus dem Himmel: Ich habe auch verherrlicht und werde wiederum verherrli-
- Joh. 12,27 f.
 Mt. 26,39
 Joh. 13,21

³⁷ Ich habe absichtlich die griechische Konstruktion wörtlich beibehalten, damit man erkennt, daß es sich um zwei Bestimmungen handelt: „Kraft des Vaters von Natur“ und „wahre Kraft des Vaters“.

chen“. Und wiederum sagte er das Gleiche: „Vater, wenn möglich, möge dieser Kelch vorübergehen“ und: „Dieses sagend wurde Jesus betrübt im Geist und bezeugte und sprach: Amen, Amen, ich sage euch, einer aus euch wird mich verraten“.

Und nach diesen Dingen sagen die Übelgesinnten:

Wenn er Kraft war, hätte er nicht gezagt, sondern hätte vielmehr auch anderen das Können gegeben.

Danach sagen sie:

- (c) (Weisheit) Wenn er von Natur wahre und eigene Weisheit des Vaters war, wieso ist geschrieben: „Und Jesus schritt fort in Weisheit und Alter und Gnade bei Gott und den Menschen“, und: „In die Gegend von Cäsarea Philippi kommend, fragte er die Jünger, was die Menschen sagten, wer er sei“; nach Bethanien gekommen, fragte er, wo Lazarus liege; er sagte danach zu den Jüngern: „Wieviel Brote habt ihr?“ Wie nun, *sagen sie*, ist dieser Weisheit, der in der Weisheit fortschreitet und nicht weiß, was er von anderen zu erfahren wünscht?
- Lc. 2,52
Mt. 16,13
Joh. 11,34
Mc. 6,38

Es wird aber auch dies von ihnen gesagt:

- (d) (Logos) Wie kann der des Vaters eigenes Wort sein, ohne den der Vater niemals war, durch den er alles schafft, wie ihr meint, der am Kreuz zwar sagt: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ vorher aber betete: „Verherrliche deinen Namen“, und: „Verherrliche du mich, Vater, mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war“. Er betete aber in der Einsamkeit und ermahnte die Jünger zu beten, daß sie nicht in Versuchung fielen; und: „Der Geist ist willig“, sagte er, „aber das Fleisch ist schwach;“ und: „Über (jenen) Tag und jene Stunde weiß niemand (etwas), weder die Engel, noch der Sohn“.
- Mt. 27,46
Joh. 12,28
Joh. 17,5
Joh. 26,41
Mt. 13,32

Danach fügen wiederum die Nichtswürdigen dies hinzu:

Wenn nach eurer Meinung der Sohn ewig bei Gott existierte, wäre er nicht unwissend über den Tag, sondern wüßte (über ihn) als Logos, nicht wäre verlassen worden der Mitexistierende, nicht hätte gebeten, Herrlichkeit zu empfangen, der sie im Vater hat, er hätte überhaupt nicht gebetet; denn Logos seiend hätte er nichts bedurft; aber da er ja Geschöpf ist und eins von den Gewordenen, hat er darum solches gesagt und bedurfte er dessen, was er nicht hatte. Denn den Geschöpfen

ist es eigentümlich nötig, zu haben und zu bitten um das, was sie nicht haben.

Die Verlagerung von der trinitarischen auf die christologische Ebene in der Beurteilung der von den Arianern vorgebrachten Worte Jesu hat zur Folge, daß Athanasius sich nicht an die vorgegebene Gliederung hält, sondern so vorgeht, wie es Kannengiesser schematisch darstellt (p. III):

Le Christ a „reçu“ (nr. 36–41);
 il a „ignoré“ (nr. 42–50);
 il a „grandi“ (nr. 51–53);
 il a été „troublé“ (nr. 54–58).

III 26 ist eine Fortsetzung der Debatte, die ihren Ausgangspunkt in der arianischen Unterscheidung eines eigentlichen vom uneigentlichen Logos (Weisheit, Kraft) genommen hat (der Sohn ist der uneigentliche Logos etc.). In Ctr. Ar. I/II hatte Athanasius diese Auffassung mit Asteriuszitate belegt. In II 37 hält Athanasius der Unterscheidung den (einen!) „von Natur und³⁸ eigenen Logos“ entgegen (analog für die anderen Titel). Die arianische Argumentation in III 26 versucht, mit den Worten Christi selbst, die in langer Kette vorgeführt werden, die Auffassung des Athanasius als biblisch unhaltbar zu erweisen. Von der Unterscheidung zweier Logoi (etc.) ist jetzt gar nicht mehr die Rede. Wir können also feststellen, daß die Arianer auf die beiden ersten gegen sie gerichteten Reden des Athanasius eingegangen sind und versucht haben, die theologischen Sätze des Bischofs von Alexandrien zu widerlegen. Auch mit dem Mittelteil der dritten Rede befinden wir uns in der zeitgenössischen Diskussion.

Um den inneren Zusammenhang dieser Diskussion in der Aufeinanderfolge von Asterius, Ctr. Ar. I/II, Arianern in III 26 und Athanasius in III 26–58 anschaulicher zu machen, führe ich hier noch II 37 in Übersetzung vor, wobei ich den Asteriustext durch Einrücken kennzeichne:

(Athanasius) Deswegen wundere ich mich, wie diese, während Gott einer ist, nach ihren eigenen Begriffen viele Abbilder, Weisheiten und Logoi einführen und sagen, ein anderer sei zwar der eigene und von Natur Logos³⁹ des Vaters, in dem er auch den Sohn machte, daß aber der wahrhaft Sohn (seiende) nur κατ' ἐπίνοιαν Logos genannt werde, wie (er auch) Weinstock, Weg, Tür und Baum des Lebens (heiße). Und Weisheit wird er dem Namen nach genannt, sagen sie, eine andere nämlich sei die eigene und wahrhaftige Weisheit des Vaters, die ungezeugt mit ihm zusammen ist, in der er auch den Sohn schaffend ihn Weisheit der Teilhabe nach an jener nannte. Dies geriet ihnen nicht bloß zu Worten, sondern Arius hat das in seiner Thalia zusam-

³⁸ Siehe die vorige Anmerkung.

³⁹ Ich hebe die vier Stichworte hervor, die die Gliederung (wenn auch nicht in derselben Reihenfolge) von III 26 bestimmen.

mengestellt, der Sophist *Asterius* aber schrieb, was wir auch früher (sc. I32) gesagt haben, so:

Nicht sagt der selige Paulus, daß er Christus verkündige, *die* Kraft Gottes oder *die* Weisheit Gottes, sondern ohne Hinzufügung des Artikels: Kraft Gottes und Gottes Weisheit (cf. 1. Kor. 1,24); verkündigend, daß die eigene *Kraft* eine andere sei, die ihm innewohnende und mit ihm ungezeugt existierende, daß sie klärllich Christus gezeugt habe, die ganze Welt aber geschaffen habe, von der er auch im Brief an die Römer lehrend sagt: „Sein Unsichtbares wird seit der Erschaffung der Welt als durch die Geschöpfe Erkanntes geschaut, die, seine,⁴⁰ ewige Kraft und Gottheit“ (Rm. 1,20). Wie man nämlich nicht sagen könnte, die hier genannte Gottheit sei Christus, sondern sei der Vater selbst, so meine ich, ist auch die, seine,⁴⁰ ewige Kraft und Gottheit nicht der eingeborene Sohn, sondern der Vater, der (ihn) gezeugt hat. Eine andere Kraft und Weisheit Gottes, lehrt er, sei die durch Christus gezeigte.

Und nach Wenigem sagt derselbe *Asterius*:

Obwohl zwar die, seine,⁴⁰ ewige Kraft und Weisheit, welche die Erwägungen (Nominativ!) der Wahrheit als anfangslos und ungezeugt erweisen, in der Tat als eine und dieselbe erscheint;⁴¹ (so) sind aber viele (femin.) die von ihm geschaffen (sc. Weisheiten und Kräfte), deren Erstgeborener und Eingeborener Christus ist; alle (fem.) sind gewiß in gleicher Weise von ihrem Besitzer abhängig; und alle werden mit Recht Kräfte dessen genannt, der sie geschaffen hat und gebraucht; z. B. sagt der Prophet (cf. Joel 2,25), die Heuschrecke, die eine gottgesandte Strafe der menschlichen Sünden geworden ist, werden nicht nur „Kraft“, sondern auch „große“ von Gott selbst genannt; der selige David aber ermahnt in mehreren Psalmen nicht nur Engel,⁴² sondern auch Kräfte,⁴² Gott zu loben.⁴³

⁴⁰ „Die, seine, ...“ ist ein Versuch, ἡ ... αὐτοῦ auch in der Übersetzung beizubehalten, da es für die Argumentation des *Asterius* auf den Artikel ankommt.

⁴¹ Kannengiesser (p. 153) übersetzt das Ende dieses Satzes irreführend: „Cependant son éternelle Puissance et Sagesse, que les arguments de la vérité démontrent comme sans commencement ni génération, *serait sans doute, elle aussi, l'une (des puissances)*“.

⁴² BKV versieht die beiden Substantive mit dem Artikel, der aber absichtlich nicht dasteht.

⁴³ Die beiden *Asterius*zitate finden sich in ihrer längsten Form bei Athanasius, *De synodis* 18 (in *Bardys* Zählung Nr. I und II a). Von den *Asterius*zitaten in *Ctr. Ar. I/II* sind *Kannengiessers* Nummern I (*Kanneng.* p. 35) und IV (p. 152) kurze und z. T. freie Auszüge aus dem oben zitierten Text. *Kannengiesser* spricht mit Recht von der Präponderanz seines Zitats Nr. VII in *Ctr. Ar. I/II* (p. 174–181). – Eine knappe Zusammenfassung der Theologie des Sophisten *Asterius* nach den Fragmenten findet man bei Kinzig, *In search of Asterius*, p. 125–132.

In der dritten Arianerrede erscheint im antiarianischen Mittelteil kein Asteriuszitat, wohl aber je eins in den antieusebianischen Teilen, daher haben die beiden Zitate auch andere theologische Aspekte als die in I/II verwendeten – sie mußten ja in die veränderte Diskussionslage passen. Ihr polemischer Zweck ist, die Eusebianer mit den Arianern gleichzusetzen, sie unterstützen also, was Athanasius auch mit dürren Worten sich nicht scheut auszusprechen. In den Künsten der Polemik ist Athanasius bekanntlich so beschlagen wie seine Zeitgenossen.⁴⁴ Daß seine Polemik in der dritten Rede auch kirchenpolitischen Absichten im Vorfeld der Synode von Serdica diene, ist kaum zu bezweifeln. Man sollte sich klarmachen, daß der Bischof von Alexandrien eine Persönlichkeit von komplexem Charakter war: sowohl der Schrifttheologe, auf den Martin Tetz immer wieder verehrungsvoll hinweist, wie auch der Kirchenpolitiker, wie ihn Eduard Schwartz zu zeichnen liebte. Wer nur eine dieser Erscheinungsformen für den ganzen Mann hält, verzeichnet ihn.

⁴⁴ Man kann nur unterstreichen, was Stead darüber sagt (JThSt 1985, p. 226): „I have argued that Athanasius' superb theological imagination does not excuse his controversial methods; does not prevent him from resorting on occasion to arguments that are downright dishonest and unsound. He is following a fashion in polemics of which modern Christians may well feel ashamed; indeed he has worked to extend and impose that tradition. I also think that sometimes, although the answer he presents to a problem as he conceives it is wholly convincing, the problem itself is misconceived“.