

Die Sonderstellung der dritten Arianerrede des Athanasius

Charles Kannengiesser*

Einleitung

Die Hochschätzung der Arianerreden hat nicht wenig dazu beigetragen, daß die Christenheit Athanasius, im alexandrinischen Bischofsamt von 328 bis 373, bis heute als eine dogmatische Ikone altkirchlicher Traditionen betrachtet. Das imposante Werk schloß, in den größten Handschriftensammlungen nicht nur drei, sondern fünf oder sechs solcher Reden ein. Das *Rundschreiben an die Bischöfe von Ägypten und Libyen*, von 356, sowie der Traktat *Über die Menschwerdung des Wortes Gottes und gegen die Arianer*, wurden gelegentlich den vier herkömmlichen *Contra Arianos* (Ctr.Ar.) angeschlossen, was den Eindruck eines überragenden Meisterwerkes im Rahmen der Athanasiana erweckte.¹ Dieser Eindruck behauptete sich durch alle Jahrhunderte handschriftlicher Überlieferung und wirkte noch auf westliche Leser des Athanasius vor etwa hundert Jahren.² Inzwischen wurde der Traktat *Über die Menschwerdung des Wortes Gottes und gegen die Arianer* als zweifellos pseudoathanasianisch anerkannt.³ Für das *Rundschreiben* von 356 hatte schon Montfaucon in der Pariser Ausgabe von 1698 bemerkt, daß es nur artifizuell mit den eigentlichen Arianerreden verbunden worden sei.⁴ Eine schwierigere Aufgabe war es für Anton Stegmann, auch Ctr. Ar.IV. als einen apokryphen Zusatz zu diesen eigentlichen Arianerreden zu erklären.⁵ Selbst wenn

* Das in deutscher Sprache eingereichte Manuskript ist von Luise Abramowski für den Druck bearbeitet worden. Das bedeutet aber nicht, daß die Bearbeiterin sich mit den Ansichten des Verfassers identifiziert.

¹ H. G. Opitz, Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius, Berlin u. Leipzig 1935.

² A. Stegmann, Die pseudoathanasianische „IV. Rede gegen die Arianer“ als „κατὰ Ἀρειανῶν λόγος“ ein Apollinarisgut, Rottenburg a.N. 1917.

³ M. Tetz, Zur Theologie des Markell von Ankyra I. Eine Markellische Schrift „De incarnatione et contra Arianos“. ZKG 75 (1964) p. 217–270. M. Simonetti, Sulla paternità del De incarnatione Dei Verbi et contra Arianos. Nuovo Didaskaleion 5 (1952) p. 5–19.

⁴ PG 25,535.

⁵ Seine lange Beweisführung schließt er ab mit den Worten: „Wenn man aber dieser neuen Hypothese in Ermangelung eines bestimmten, äußern Zeugen keine Sicherheit zubilligen will, so verbleibt ihr jedenfalls hohe Wahrscheinlichkeit. Wäre nicht Apollinaris der gesuchte Verfasser, so wäre der wirkliche überhaupt nicht mehr zu ermitteln“.

sein Ergebnis heute allgemeine Zustimmung findet, bleiben doch noch manche seiner Schlüsse fragwürdig. Besonders unbefriedigend scheint bis jetzt die vorgeschlagene Einreihung von Ctr.Ar.IV. unter die vielschichtigen Pseudo-Athanasiana.⁶

Es wird jedem Kenner des Athanasius sofort klar sein, daß die bisher nicht in Frage gestellte Authentizität der dritten Arianerrede mehr dogmatische Größen und weiter gespannte dogmengeschichtliche Perspektiven betrifft, als Ctr. Ar.IV oder irgend eine andere athanasianische Schrift. Nirgendwo im Gesamtwerk des großen Bischofs wird nikänische Orthodoxie klarer in der alexandrinischen Denkweise dargestellt. Was man betreffs des anti-arianischen Homöousios-Satzes von Nikaia in einem späteren Brief des Athanasius *An die Bischöfe von Afrika*⁷ lesen kann, nämlich eine autoritative Definition dessen, was Nikaia festlegen wollte, wird in Ctr. Ar.III. geradezu vorbereitet und systematisch geklärt. Auch die inkarnatorische Heilslehre, mit welcher sich der Alexandriner seit seiner Jugendschrift *Über die Menschwerdung*⁸ ausgezeichnet hatte, erreicht ihren Höhepunkt in Ctr. Ar.III. Es ist kaum möglich, die eigentliche Christologie des Athanasius von einem systematischen Standpunkt aus ohne Bezug auf die zentralen Ausführungen in Ctr. Ar.III zu besprechen. Diese zwei Gründe, die Festlegung der nikänischen Gotteslehre und die erstmalige Behandlung der systematischen Implikationen einer eigentlichen Christologie, genügen, um die unvermeidlichen Folgen einer Bezweifelung der Authentizität von Ctr. Ar. III anzuzeigen. Wer würde es wagen, eine solche Umwälzung der Werte auf diesem Gebiet vorzunehmen? Mein Beitrag ist nur ein vorläufiger, sehr entfernt von dem langen Kapitel der Dogmengeschichte, das hier neu geschrieben werden müsste, sollte Ctr. Ar.III dem Athanasius abgesprochen werden. Ich begnüge mich zuerst damit, eine lexikalische Untersuchung vorzulegen. Im Zusammenhang mit einer Analyse des Aufbaus und des Gedankengehalts von Ctr. Ar. III soll dann die Sondersprache dieses Traktats hinsichtlich ihrer Einzigartigkeit im Rahmen der gesamten Athanasiana bewertet werden.⁹ Chronologische und kontextuelle Bestimmungen, die zur Erhellung dieser literarisch-historischen Untersuchung von Nutzen sind, werden nach Belieben in die Untersuchung einbezogen.

Die pseudo-athanasianische Rede ... , p. 19. Stegmanns Vorschlag wurde kaum anerkannt und bald vergessen. Dazu die wichtigen Erwägungen von Reinhard M. Hübner in: Die Schrift ... (unten, Anm.55).

⁶ R. P. C. Hanson, *The Source and Significance of the Fourth Oratio Contra Arianos* Attributed to Athanasius. VC 42 (1988) p. 257–266, ist leider in dieser Hinsicht, von keinem Nutzen.

⁷ PG 26, 1029–1048.

⁸ PG 25, 96–197. C. Kannengiesser ed. *Sur l'incarnation du Verbe*. S C. 199, Paris 1973.

⁹ Natürlich sind die Pseudo-Athanasiana in dieser Fragestellung eingeschlossen, aber ihre vielfachen Verbindungen mit Ctr. Ar. III könnten nur in einem gesonderten Beitrag dargestellt werden.

I. Die Sondersprache der 3. Arianerrede: Ctr. Ar.III.1¹⁰

In der von den Maurinern besorgten Gliederung des Texts in Paragraphen besteht die Einleitung zu Ctr. Ar. III aus zwei Paragraphen. Nimmt man den Text und die Zeichensetzung, wie sie in der Migne-Ausgabe gedruckt ist, so ist Par. 1 acht Sätze lang, die alle darauf zielen, von Ctr. Ar. I/II zu Ctr. Ar. III überzuleiten, während Par. 2, mit einem Zitat des Asterius beginnend, zur Diskussion des ersten Teils von Ctr. Ar. III hinführt. Wie zu erwarten ist, bleibt der Gedanke in Par. 1 ziemlich allgemein und vor allem polemisch, um die Begründung eines dritten Ctr. Ar. überhaupt zu rechtfertigen. Es ist um so überraschender in jedem der acht Sätze dieses ersten Paragraphen bedeutende Merkmale der dem Autor von Ctr. Ar. III eigenen Schreibweise anzutreffen, die eine flüchtige Lektüre leicht übersehen könnte. Ich unterstreiche z.B. solche Merkmale im ersten Satz: Οἱ ἀρειομανῖται, ὡς ἔοικε, κρίναντες ἅπαξ ἀποστάται γενέσθαι καὶ παραβάται τῆς ἀληθείας, φιλονεικοῦσιν εἰς ἑαυτοὺς ἐλκῦσαι τὸ γεγραμμένον Ὅταν ἔλθῃ ἀσεβῆς εἰς βάθος κακῶν, καταφρονεῖ οὕτε γὰρ ἐλεγχόμενοι παύονται, οὕτε ἀποροῦντες ἐντρέπονται, ἀλλ' ὡς πόρνης ὄψις, ἀπηναιοσχύνθησαν πρὸς πάντας ἐν ταῖς ἀσεβείαις. (321B1–7).

Die Bezeichnung der Gegner als ἀποστάται und παραβάται τῆς ἀληθείας (B2) ist in den drei Arianerreden einmalig. Das erste Verb, φιλονεικῶ vermißt man in Ctr. Ar. I-II; doch erscheint es wieder in *Ad Afros* (1032A2). Es verlangt für das Infinitivum ἐλκῦσαι (B3) mit einem übertragenen Sinn; die Arianer „ziehen an sich“, oder machen sich unter Anwendung von Zwang zu eigen, „was geschrieben steht“, nämlich den zitierten Satz von Sprüche 18,3. Nun ist aber der Gebrauch von ἐλκῶ mit dieser häresiologischen Bedeutung auch Ctr. Ar. III eigentümlich. Man braucht bloß Ctr. Ar. II 3 (152C4) und 5 (156C5) nachzuschlagen, um zu sehen, wie dort dasselbe Zeitwort auf eine ganz andere Weise seine Rolle in der dem Athanasius eigenen pastoralen Hermeneutik hat. Das Zitat von Spr. 18,3 findet man auch bloß hier in den Ctr. Ar.. Der erklärende Zusatz, den „Abgrund des Übels“, worin die Gegner gesunken sind, beschreibend, wird mit οὕτε ... οὕτε, „weder ... noch“, aufgegliedert, womit sich eine weitere Merkwürdigkeit der dritten Arianerrede anmeldet, nämlich der regelmäßige Gedankenschritt im Zweitakt. Es folgt der letzte Teil des ersten Satzes, worin der Vorwurf der Verstocktheit etwas anschaulicher gemacht wird. Doch ist wieder der ganze Ausdruck ὡς πόρνης ὄψις von Jer.3,3 übertragen, ein Hapaxlegomenon des Müller-Lexikons,¹¹ ebenso der abschließende Plural ἐν ταῖς ἀσεβείαις (B7).

Der zweite Satz von Par. 1 beginnt (321B7) mit einem Hinweis auf die Schrifttexte, die seit Ctr. Ar. I53 im Zentrum der Kontroverse standen, und dehnt sich aus bis zu der rhetorischen Frage, die mit einem neuen Johanneszitat verbunden ist, welches die Diskussion weiterführen soll (321B7–

¹⁰ C. Kannengiesser, Athanase d'Alexandrie évêque et écrivain. Une lecture des traités Contre les Ariens (Théol. Hist.70), Paris 1983, „L'investissement herménéutique“, p. 225–246.

¹¹ G. Müller, Lexicon Athanasianum, Berlin 1982.

324A2). Eine solche einführende Wiederholung von in einem früheren Traktat diskutierten Schriftzitatzen findet sich sonst nicht bei Athanasius, doch ist der lexikalische Gehalt dieses ganzen Abschnitts an sich wieder der Beobachtung wert. Der Ausdruck ἡ εἰς Χριστὸν εὐσέβεια (B12) ist Ctr. Ar. III eigen, er ist nirgendwo in I–II zu finden, εὐσέβεια in dieser Verbindung ist sonst nicht im Müller-Lexikon angezeigt. Während „Schlange“ und „Gift“ ein Gemeingut dieser polemischen Literatur sind, ist der Ausdruck ἐκ βάθους ... καρδίας, dem Buch Judith (8,14) entnommen, wieder ein Hapaxlegomenon des Müller-Lexikons. Der Autor bereichert das implizite Zitat, indem er schreibt ἐκ βάθους τῆς ἀσεβοῦς αὐτῶν καρδίας (B15/16), in einer Weise, die sich in den folgenden Ausführungen erhalten wird: das böse „Herz“ der Gegner wird da verklagt als ἐξεστραμμένη (Par. 47,424A3), αὐτοκατάκριτος (ibid., Tit. 3,11), σκληροτέρα (Par. 50 al., 428C7; Exod. 8.19), διεφθαρμένη (58,445B5) und στρεβλῆς (59, 445C8, Eccli. 36,25). Nun ist eine solche Übernahme von Titus 3,11, wo dem αἰρετικὸς ἄνθρωπος nachgesagt wird, daß er ἐξέστραπται ..., ὢν αὐτοκατάκριτος, nur ein einziges Mal bei Müller verzeichnet, und zwar hier; σκληρός und διεφθαρμένη mit ähnlicher Bedeutung werden nie anderswo in den Ctr. Ar. gebraucht, und στρεβλός, ein „verdrehtes Herz“ bezeichnend, ist auch wieder ein Hapaxlegomenon in Müller. Anders gesagt, die Fülle der negativen Bezeichnungen des irrgläubigen „Herzens“ in Ctr. Ar. III ist diesem Traktat eigentümlich. Die Gegner setzen nun dazu an, ein neues Schriftzitat zu διασύρειν (B17). Dieses „Zerfetzen“ von Joh. 14,10 gehört zur Sonder-sprache von Ctr. Ar. III nicht bloß, weil das Zitat selbst in diesem Traktat eine prominente Rolle spielt, sondern vielmehr weil διασύρω nur hier in den Ctr. Ar. erscheint, und in Müller nirgendwo anders als rhetorische Metapher benutzt wird. Die anschließenden Fragen werden in den Mund der Gegner gelegt, ihre „zerfetzen“ Exegese illustrierend. Der Wortgehalt könnte also indirekt die Sprachweise der Gegner wiedergeben. Es genügt zu bemerken, daß der hier ausgesprochene Gedanke in Ctr. Ar. I/II nie vorkam, es ist daher nicht wunderlich daß χωρεῖν, μείζων und ἐλάττων sonst mit dieser christologischen Bedeutung in den Ctr. Ar. nie vorkommen. Überraschender ist das Fehlen eines anderen Hinweises auf Act. 17,28, in den drei Ctr. Ar.

Wenn im nächsten Satz den Gegnern vorgeworfen wird, daß sie der Meinung seien σῶμα ... εἶναι τὸν θεόν (324A4), so läßt sich auch dieser Ausdruck nicht anderswo finden. Noch auffallender ist, was den Gegnern entgegen mit ihrer angeblich „körperlichen“ Vorstellung der Gottheit, nämlich das φῶς ἀόρατον, καὶ αἰδίον, καὶ ἀπαύγασμα αὐτοῦ ἀόρατον, sowie was ἀόρατος ὑπόστασις, καὶ χαρακτήρ ἀσώματος καὶ εἰκὼν ἀσώματος bedeuten (324A6–8). Die Anhäufung der Ausdrücke bezeichnet des Autors eigenes Interesse. Ihre ganze Reihe ist Ctr. Ar. III eigentümlich. Ganz besonders ist der theologische Terminus ὑπόστασις, herausgelöst aus dem Hebräerzitat (1,3), mit dem Athanasius in Ctr. Ar. I/II zu spielen pflegte, hier mit den herkömmlichen Bildern von φῶς und ἀπαύγασμα in einer eigenständigen Weise zusammengeschlossen, die dann weiter hin in Ctr. Ar. III sich finden wird. Der Ausdruck des nächsten Satzes, „den Herrn verfluchen“ τὸν κύριον ... ἐδυσφήμουν (A9–10), liest man nur hier und in Ctr. Ar. III

7(333C8). Wenn die Gegner dabei „lachen“, ist das eine wohlbekannte Lästerung, aber daß sie abschließend als τὰ ἀσώματα σωματικῶς ἐκλαμβάνοντες beschimpft werden, ist wieder bemerkenswert, da das Adverb σωματικῶς nur in Ctr. Ar. III vorkommt, nicht in I/II.

Mit dem 5. Satz beginnt der zweite Teil dieses einführenden Paragraphen von Ctr. Ar. III. Gezielt wird auf die bestrittene Auslegung von Joh. 14, 10. Zuerst kommt eine allgemeine Bemerkung, die den spekulativen Eifer der theologisierenden Exegese in ihre Grenzen weist: ἡ τῆς ἀπλότητος πίστις βελτίων ἐστὶ τῆς ἐκ περιεργίας πιθανολογίας (A13–15). Dabei sind der Ausdruck ἡ πίστις τῆς ἀπλότητος und das Wort περιεργία nur in dieser einzigen Stelle bei Müller registriert, und die πιθανολογία erscheint nie anderswo in den Ctr. Ar. Auch das folgende Verb, βεβηλοῦν (A15), ist ein Harapxlegomenon in Müller, und der Satz endet mit einer hübschen Inklusion, τῆς τῶν πιστῶν ἀσφαλείας (B3), die der anfangs gepriesenen ἀπλότητος πίστις korrespondiert; auch sie bleibt in den Ctr. Ar. wieder für III eigentümlich, da eine ähnliche Wendung mit ἀσφάλεια nur in *Ad Afros* vorkommt.

Der 6. Satz des Paragraphen wiederholt zuerst das Zitat von Joh. 14, 10, führt es aber ein mit dem selten gebrauchten Partizip ἀντεμπιβαζόμενοι (B4), das die gegnerische Interpretation wiederzugeben behauptet: daß nämlich Vater und Sohn den andern (räumlich) ausfülle. Nach Lampe¹² kommt das Wort in patristischen Quellen nur hier und bei Kyrill von Alexandria, einem eifrigen Leser von Ctr. Ar. III, vor. So ist es kein Wunder, wenn die bildliche Erläuterung ὡσπὲρ ἐν ἀγγείοις κενοῖς ἕξ ἀλλήλων πληρούμενοι (B6/7) auch nur in Ctr. Ar. III zu finden ist. Die Erläuterung wird bis zum Ende des Satzes expliziert: der Sohn würde die „Leere“ des Vaters auffüllen πληροῦς τὸ κενὸν τοῦ πατρὸς (B7–8), und der Vater diejenige des Sohnes, usw. ... Dabei ist κενός *sensu proprio* nur hier von Müller notiert; πληρώω (B8) wird in solch einzigartiger Weise benutzt, daß es im Lexikon eine besondere Rubrik erfordert; auch πλήρης (B10), das in den drei Ctr. Ar. vorkommt, erhält jetzt eine eigene Färbung. Der allgemeine Schluß, σωματῶν μὲν ἴδιον τοῦτο γε (B10), formuliert ein Gesetz der Natur, wie anderswo in Ctr. Ar. III, was aber in der von Müller untersuchten Literatur sonst nie vorkommt. Da dienen „Körper“ im allgemeinen vielmehr für eine beschreibende Nennung der materiellen Welt, wie in Ctr. Gent., *De Inc.*, oder Ctr. Ar. II (205B15) mit Hilfe von ἡ σύστασις. Das letzte Wort in dieser Widerlegung der arianischen Auffassung von Joh. 14, 10 kommt als Abschluß des Satzes: πλήρης γὰρ καὶ τέλειός ἐστιν ὁ πατήρ, καὶ πληρωμα θεότητος ἐστιν ὁ υἱός (B12/13), ein Harapxlegomenon in Müller, was den Vater anbetrifft, und ein bemerkenswertes Hinausgehen über das athanasianische Axiom, nach welchem τὸ τέλειον καὶ τὸ πλήρες τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας der Sohn ist. Der Vater selbst ist jetzt Fülle an sich, wodurch der Sohn auch Fülle des Vaters benannt werden kann. Der systematische Gehalt des Ausdrucks πληρωμα θεότητος (Kol 2,9), der ja auch im *Brief an die Bischöfe von Ägypten* vorkommt, wird erst hier, in Ctr. Ar. III, ausgelegt. Es lohnt sich zu beobachten, daß noch einmal einer der Grundzüge dieses letzteren Traktats in Par. I anklingt.

¹² G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1987 (1961).

Die johanneische Einheit von Vater und Sohn wird schließlich unter einem anderen Gesichtspunkt betrachtet, wie später noch in 2 (325BC): die Gottheit ist nicht im Sohne, wie sie in den „Heiligen“ des Alten Testaments war, sondern in einer einzigen, unvergleichlichen Weise. Diese ἅγιοι, die einen wesentlichen Parameter in der Christologie des Ctr. Ar. III darstellen, fehlen ganz in I/II. Man findet sie bloß wieder im *Brief an Epiktet*, worüber noch mehr zu bemerken sein wird. Gott befand sich (γινόμενος B14) in diesen Heiligen: es ist bemerkenswert, daß Müller eine eigene Rubrik unter γίνομαι benötigt (242c.met.), um dieser Wendung, in dreizehn Fällen dem alleinigen Ctr. Ar. III angehörig, in seinem Lexikon gerecht zu werden. Gott beseelte die „Heiligen“ mit seiner „Kraft“: ἐνδυναμώω, von 2 Tim. 2,1 ἐνδυναμοῦ ἐν τῇ χάριτι hergeleitet, ist sonst unbekannt in Müller. Daß der Sohn diese „Kraft und Weisheit“ Gottes, bzw. „des Vaters“ selbst ist (B15C1), scheint zuerst ein Gemeinplatz der Ctr. Ar. zu sein; es stellt sich aber heraus als eine Ctr. Ar. III, in Anlehnung an 1 Kor 1,24 (Χριστὸν θεοῦ δυνάμιν καὶ θεοῦ σοφίαν), eigentümliche Wendung. Auch die ergänzende Feststellung, die indirekt auf die „Heiligen“ zurückweist, τὰ μὲν γενητὰ μετοχῇ τούτου υἱοῦ ἐν πνεύματι (C1/2), ist dem Autor von Ctr. Ar. III ganz zu eigen, obwohl in vollem Einklang mit der rein athanasianischen Formel die sofort folgt: der Sohn ist nicht ein solcher μετουσία, er ist γέννημα τοῦ πατρὸς ἰδιόν (C3). Auch die anschließende Metapher von der väterlichen „Quelle“ scheint von einer solchen Herkunft zu sein, doch muß bemerkt werden, daß der Vergleich zwischen Vater als πηγῇ (C6) und Sohn als „Fluß“ in Ctr. Ar. I/II nie vorkommt. Das „Leben“ (ἡ ζωὴ C6) dieser „Quelle“, der Sohn selbst, bringt alle Dinge zum Leben, τὰ πάντα ζωογονεῖται (C7); eine christologische Deutung von 1 Tim. 6,13, τοῦ θεοῦ τοῦ ζωογονούντος τὰ πάντα, die als diesem Autor eigentümlich, noch verstärkt wird durch die abschließenden Worte von Par. 1: αὐτὸς (sic) μᾶλλον ζωογονεῖ τὰ πάντα (C9).

Eine, wenn auch flüchtige und vorläufige, Gegenprobe zur lexikalischen Analyse von Ctr. Ar. III 1 wird durch eine wörtliche Untersuchung von Ctr. Ar. II 1 geliefert. In diesem ganzen Paragraphen, von derselben Länge wie Ctr. Ar. III 1, merkt man bald, daß nur ein vereinzelt Wort (ἕξι-διουρηθέντα 148B8) dem Ctr. Ar. II eigen zu sein scheint, während alle anderen Termini Gemeingut der Ctr. Ar., oder aller Athanasiana und Pseudo-Athanasiana darstellen. Besonders auffallend sind die Parallelen zum Rundschreiben von 339,¹³ sowie die lexikalischen Verbindungen mit Contra gentes und De incarnatione. Ein Teil der Vokabeln von Ctr. Ar. II.1 ist, wie überall in I/II, dem Athanasius durch arianische Thesen aufgezwungen; andere sind durch den Autor selbst geprägt, und zwar hinsichtlich seiner durch die Ausdrucksweise sichtbare pastorale Besorgnis. In beiden Fällen schließt dieser Wortschatz eine Anzahl biblischer Elemente ein, die von der Vertrautheit des Autors mit der Schrift zeugen. Die einzige Merkwürdigkeit in diesem Par. , wenn man ihn auf der Ebene einer lexikalischen Analyse untersucht, besteht schließlich darin, daß einige Wörter, die darin zum Gemeingut der Athanasiana gehören, gerade in Ctr. Ar. III nicht zu le-

¹³ H. G. Opitz, ed. Athanasius Werke (Berlin 1934) II p. 169–177.

sen sind. Z.B. μεταγνώσκω (148A2) findet man in elf mit Sicherheit authentischen Schriften des Athanasius, doch nicht in Ctr. Ar. III; das Verb gehört zur erzählenden Schreibart dieser Schriften, die eben in III ganz fehlt. Auch die bildliche Polemik, die sich an 2 Petr.2,22 anlehnt, χοῖροι καὶ κύνες περὶ τὰ ἴδια ἐξερράματα καὶ τὸν ἑαυτῶν βόρβορον κυλλόμενοι (A5/6), findet Anklänge in einer Anzahl athanasianischer Schriften wie C.gent., De inc., Ctr.Ar.I/II, De decretis, Ad monachos, Ad Serapionem I, Vita Antonii, fehlt aber in Ctr. Ar. III trotz des ausgesprochen polemischen Impetus dieser Schrift. Das viel benutzte ἐπίνοια (A7), vormalis in Ctr. Ar. I/II durch die arianische These vom Sohn, der ein solcher nur κατ' ἐπίνοιαν ist, erscheint in den Athanasiana etwa 37 mal, aber nur einmal in Ctr. Ar. III. Dagegen zeigt νοέω (A8), dessen reicher Gebrauch überall in den von Müller untersuchten Schriften zu finden ist, eine besondere Gewandtheit, wenn es von Ctr. Ar. III in nicht weniger als 25 Fällen benutzt wird. Mit solch äußerst verbreiteten Wörtern in der sog. arianischen Kontroverse wie ποίημα oder κτίσμα (A12), steht es ähnlich wie mit ἐπίνοια: Müller zählt ποίημα 69 mal in Ctr. Ar. I/II und etwa 30 mal in anderen Traktaten des Athanasius, findet es aber nur 7 mal in Ctr. Ar. III; κτίσμα erscheint 70 mal in Ctr. Ar.I/II (besonders in II, wegen der Diskussion über Spr. 8,22), aber bloß 5 mal in III. Diese lexikalische Verschiebung, die immer wieder Ctr. Ar. III isoliert, kann hier bloß angedeutet werden. Ihrem ständigen Vorhandensein sollte wenigstens, so scheint mir, nachgespürt werden. Wie μεταγνώσκω in A2, so ist wieder ὑπομνησκω (B10) dem exhortativen Stil des Athanasius eigentümlich; es erscheint überall in seinen schriftlichen Mitteilungen, wie auch in synodalen Texten; doch in Ctr. Ar. III fehlt es. Auch dient es dazu, den persönlichen Einsatz des Autors in seinem pastoral erfaßten Schreiben auszudrücken, wie hier mit τοὺς μὲν πιστοὺς ὑπομνήσκωμεν (B9/10), was in III überhaupt nie in dieser Weise sichtbar wird. Das von Röm. 11,32 empfohlene συγκλείω (B12/13) wird in C.gent., De inc., De fuga, Ctr. Ar. I/II und in der Vita A. benutzt, verliert aber seine paulinische Färbung in III, und steht dort nur einmal, in Par. 60 (449C6), um einen logischen Schluß anzuzeigen. Vielleicht sollte noch der Satz τὰ τοιαῦτα γὰρ πάντα ῥητὰ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν καὶ διάνοιαν (149A5/6), der zum hermeneutischen, wenn auch kaum als technisch zu bezeichnenden Sprachschatz des Athanasius gehört, hier herangezogen werden. Man findet ihn wieder fast wörtlich in Ep. ad Epictetum 3 Ταῦτα ... μίαν δὲ τὴν διάνοιαν καὶ τὴν αὐτὴν ἔχοντα ... δύναμιν (1053C10); doch Ctr. Ar. III ist dieser Gebrauch von δύναμις unbekannt.

Um es zusammenzufassen: die Stichprobe für die lexikalische Besonderheit von Ctr. Ar. III, angestellt im engen Rahmen von Par. 1, ergibt mit genügender Klarheit ein vorläufiges Bild des unterschiedlichen Vokabulars von Ctr. Ar. I/II und III. Subjektive Wertschätzungen spielen in dieser Analyse kaum eine Rolle. Mit Hilfe des unentbehrlichen Lexikons von Müller wird es möglich, in der Sandgrube dieser Lexikalia Kieselsteine nach ihrer athanasianischen oder pseudo-athanasianischen Herkunft zu sieben. Eine materielle Sichtung dieser Art sollte natürlich eher mit elektronischen Hilfsmitteln unternommen werden. Vor fünfzehn Jahren, als ich mich in diese verwirrenden Fragen um Ctr. Ar. III verwickeln ließ, gab es aber sol-

che Hilfsmittel noch nicht. Eine mechanische Sichtung der ersten Hälfte des Traktats überzeugte mich damals davon, daß ungefähr ein Drittel der theologischen Termini von einem lexikalischen Sondercharakter dieses Werkes zeugen. Diese Statistik räumt an sich schon dem Traktat im Rahmen der von Müller behandelten Athanasiana eine Sonderstellung ein. Die kurze Stichprobe in Par. I muß hier jedoch in dieser Hinsicht genügen. Sie läßt noch nicht den Schluß zu, daß Ctr. Ar. III dem Athanasius zu Unrecht zugeschrieben wird. Hätte der Alexandriner nicht seine Terminologie unter dem Druck einer Verschiebung der Polemik ändern können? Und was hindert uns daran, eine solche Verschiebung in den Wirren der politisch-theologischen Machtkämpfe zwischen Nikaia 325 und dem Tode des Athanasius im Jahre 373 anzunehmen? Die Apologien und das Synodalschreiben des alexandrinischen Bischofs *An die Antiochener* (363), zeugen deutlich genug von der ständigen Mobilität der kirchlichen Fronten, sowie von neu aufblühenden Brennpunkten in den christologischen Diskussionen. Ctr. Ar. III wäre dann nur in das korrekte Moment der Kontroverse einzuschalten, und seine Eigenart würde sich von selbst verstehen, ohne daß man seine athanasianische Authentizität zu bezweifeln hätte.¹⁴ Dazu kommt auch noch, daß Athanasius, im Laufe einer, wie es scheint, ziemlich improvisierten literarischen Laufbahn seinen Stil mehrmals wechselte.¹⁵ Zum Beispiel gibt es viele Wendungen und bestimmte Wörter, die sich in einigen seiner bedeutendsten Werke, wie Ctr. gentes, Vita Antonii, die Festbriefe, oder Ad Constantium, Ctr. Ar. I/II, usw., gar nicht wiederholen. Warum sollte die lexikalische Besonderheit von Ctr. Ar. III ausschlaggebend werden für eine nicht-athanasianische Herkunft dieses Traktats? Alle diese normalen Bedenken und methodisch berechtigten Zweifel vermindern aber nicht die Tragweite der zur Probe gestellten Analyse von III.1: *das wörtliche Gesamtbild dieses einleitenden Paragraphen deutet auf eine theologische Diktion, die von Grund auf verschieden ist*, und nicht bloß auf eine Anzahl origineller Termini. Unser nächster Ansatz soll die geistige Spontaneität, welche eine solche Diktion ermöglichte, für sich selbst sprechen lassen.

¹⁴ L. Abramowski, Die dritte Arianerrede des Athanasius, Eusebianer und Arianer und das westliche Serdicense, in: ZKG 102 (1991) p. 389–413, bietet solch einen Vorschlag, wenigstens für den letzten Teil von III. Dagegen hat M. Vinzent, Asterius von Kappadokien. Die theologischen Fragmente. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar, Leiden 1993, entschieden Stellung genommen (Kommentar zu „Frg. 40“ des Asterius).

¹⁵ Fr. Overbecks Mahnung, „Die Kirchenväter sind Schriftsteller die es nicht sein wollen“ (HZ 48, 1882, NF 12, 447), bleibt auch für Athanasius in voller Geltung.

II. Aufbau und Thematik der Arianerreden

I. Von einem einheitlichen Traktat zum Doppelwerk Ctr. Ar. I/II

Es vermindert nicht den Wert der oben als Gegenprobe angestellten kurzen Analyse von Ctr. II.1, wenn wir jetzt feststellen, daß dieser einleitende Paragraph der „zweiten“ Arianerrede nur eine kosmetische Funktion besitzt. Sein Vokabular entspricht der typisch athanasianischen Sprechweise, so daß dieser Par. gewiß von Athanasius selbst verfaßt wurde. Aber er ist eine rein artifizielle Einleitung. Sie dient nur dazu, Ctr. Ar. II als einen literarisch von I unterschiedenen Traktat dem Leser vorzulegen, während der thematische Gehalt vor und nach der Markierung durch II.1 der Gleiche ist. Die von Ctr. Ar. II.2 ab diskutierten Schrifttexte hatte der Autor schon in I 53 angekündigt, also elf Paragraphen vor dem Abschluß der jetzigen or.I. Die modernen Herausgeber und Kritiker sind sich deshalb einig, I/II ursprünglich als einen einzigen Traktat anzusehen.¹⁶ Doch warum und unter welchen Bedingungen Athanasius diese Trennung von I/II vornahm, wird kaum erörtert.

Eine Einsicht in diesen Vorgang erhält man wohl am besten, wenn man zunächst die jetzige Einleitung zu I betrachtet. Sie dehnt sich aus von Par. 1 bis Par. 10, mit den bekannten Fragmenten der Thalia des Arius in ihrer Mitte. Der ganze Abschnitt ist überhaupt nur auf dieses Zitat ausgerichtet. Zuerst führt der um die Rechtgläubigkeit seiner Leser besorgte Athanasius den Arius selbst ein; auch verweist er auf die ursprüngliche Krise, die Arius in der alexandrinischen Gemeinde verursacht hatte. Nach dem Zitat in Par. 4/5 wird die arianische Lehre auf Grund der zitierten Fragmente mit polemischer Rhetorik abgelehnt. Dann werden die Sätze des Arius selbst als verdamnte Irrlehre wiederholt unter Bezug auf die natürlich als völlig antarianisch verstandene Schrift.¹⁷ Damit ist so viel wie nichts gesagt über das Werk, das dieser Abschnitt doch einzuführen behauptete. Nach dem spektakulären Auftakt der auf die Fragmente der Thalia konzentrierten Par. 1–10 ist das völlige Schweigen aller Hauptteile von I/II über dieselben Fragmente viel überraschender. Selbst wo die Thalia-Sätze notwendig wären oder sehr passend erwähnt werden könnten, fehlen sie ganz. Dieses bisher unbemerkt gebliebene Schweigen von Ctr. Ar. I/II über die in der jetzigen Einführung sorgfältig vorgelegten Auszüge der Thalia scheint sinnlos zu sein, solange man sich nicht entschließt anzunehmen, daß der Autor diese Auszüge eben nicht kannte, als er sein Werk abfaßte. Eine *post factum* geschriebene „Einführung“ zu I/II hätte an sich nichts außerordentliches.

¹⁶ In der BKV hat A. Stegmann ihre enge Verbindung unterstrichen. A. Robertson, ed., *Select Writings and Letters of Athanasius*. LNPF, 2d. series IV (1891), Reprint Grand Rapids, Mich. 1974, übernimmt J. H. Newman's Gliederung in der *Oxford Library of the Fathers* (1842), wenn er II mit „Chapter XIV Texts Explained: Fourthly, Hebrews III, 2“ ansetzt.

¹⁷ Mehr darüber in *Ath. d'Al. évêque et écrivain*, p. 128–146.

Diese Hypothese läßt sich sogleich verstärken, wenn man die immer noch kontroversen Fragmente¹⁸ etwas näher ansieht.

Sie bestehen anscheinend aus einer Reihe von Sätzen des Arius, einem Pamphlet betitelt *Thalia* entnommen, und hier wiedergegeben, wie sie dem Autor vermittelt wurden. Die einzige Initiative des Letzteren in dieser Wiedergabe bleibt äußerst diskret, scheint jedoch umso lehrreicher zu sein. In I 5 fügt Athanasius ein doppeltes Zitat des Sophisten Asterius, „Anwalts der Häresie“, wie Athanasius ihn nennt, inmitten der *Thalia*-Zitate ein.¹⁹ Vielleicht wäre der stillschweigend zitierte Theologe nie identifiziert worden, hätte Athanasius den ersten der beiden Sätze nicht wiederholt, mit einer ausdrücklichen Nennung des Asterius. Zweimal sogar kommt in Ctr. Ar. II der originelle Kontext dieses Satzes zum Vorschein, sodaß die Reihe dieser Zitate eine Kette bildet, dank welcher die jetzige Einführung von I mit dem Ganzen von I/II zusammenhängt. Nun aber ist es sehr merkwürdig zu beobachten, daß alle Auszüge aus dem Syntagma des Asterius in Ctr. Ar. I/II zu Passagen gehören, die sich durch ihren dokumentarischen Inhalt, ihren ablehnend kommentierenden Stil und ihre polemische Zielrichtung, von dem einrahmenden Gesamtwerk absetzen.²⁰ Eine Überarbeitung des originellen Traktats läßt sich demnach vermuten, der man gleichzeitig die Einführung zur jetzigen or. I, sowie die eben bemerkten dokumentarischen Abschnitte in I/II zu verdanken hätte. Als eine direkte Folge dieser Überarbeitung hätte dann Athanasius sein Werk in zwei getrennte Traktate eingeteilt, ohne daß es uns irgendwie möglich wäre, eine Zeitspanne zwischen dem ersten Projekt des einheitlichen Traktats und dessen erweiterter Fassung in I/II zu bestimmen.²¹

Eine ergänzende Bemerkung über den Aufbau des einheitlichen Traktats, den wir im jetzigen Doppelwerk I/II vermutlich noch abgrenzen können, betrifft die Art und Weise in welcher der Autor seinen Plan ausführte, falls er überhaupt einen solchen besaß. In der jetzigen Einführung (Par. 1–10) ist kein Zeichen eines solchen Planes aufzuspüren; diese Einleitung er-

¹⁸ C. Kannegiesser, *Où et quand Arius composa-t-il la Thalie?* in: Kyriakon. FS Johannes Quasten, Münster 1971, I p. 346–351. G. C. Stead, *The Thalia of Arius and the Testimony of Athanasius*. JTS n. s. 29 (1978) p. 20–52. R. Lorenz, *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Göttingen 1979. C. Kannegiesser, *Holy Scripture and Hellenistic Hermeneutics in Alexandrian Christianity*, in: *The Arian Crisis*. Colloquy 41, Berkeley, Calif. 1982. Ders., *Les „Blasphèmes d’Arius“ (Ath. d’Al. de syn. 15): un écrit néo-arien*, in: FS A.-J. Festugière. *Antiquité païenne et chrétienne*, Genf 1984, p. 143–151. Ders., *„The Blasphemies of Arius“: Ath. of Alex. De synodus 15*, in: *Arianism. Historical and Theological Reassessments*, ed. R. C. Gregg, Cambridge, Mass. 1985, p. 59–71. R. Williams, *Arius, Heresy and Tradition*, London 1987. K. Metzler / F. Simon, *Ariana et Athanasiana. Studien zur Überlieferung und zu philologischen Problemen der Werke des Athanasius von Alexandria*, Opladen 1991. Th. Böhm, *Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage*, St. Ottilien 1991.

¹⁹ PG 26, 21B9–C13. M. Vinzent (oben, Anm. 14) sammelt und kommentiert eine (zu umfangreiche) Anzahl von „Fragmenten“ des Asterius.

²⁰ Ath. d’Al. évêque et écrivain, p. 152–181.

²¹ So schon in Ath. d’Al. évêque et écrivain, p. 402.

wähnt die Hauptteile des Werkes gar nicht. Was als ein erster dieser Hauptteile gelten kann, wird durch den dokumentarischen Zusatz von Par. 30–34 abgegrenzt, worin zum ersten Mal asterianische Zitate als solche diskutiert werden. Es handelt sich in diesen Par. 11 bis 29 um eine ziemlich begeisterte Abhandlung über wesentliche Ewigkeit und göttliche Erzeugung des Sohnes, durchgedacht von einem Schüler des Origenes und mit dem Schwung frischer Dialektik geschrieben. Keine neue These, welche die Leser befremden könnte oder unbekannte Lösungen für angestoßene Fragen versprechen würde, wird dabei eingeführt. Im Gegenteil, die ganze Überzeugungskraft des anti-arianisch eingestellten Autors richtet sich darauf, das „Wir“ der christlichen Gemeinde in die Diskussion einzuführen. Die Leser werden nicht eingeladen, sich auf die Höhe des ihnen erteilten Unterrichts zu versetzen; sie werden aber dringlich ermahnt, sich ihrer ersten Schritte in der kirchlichen Katechese zu erinnern.²² Der Autor versteht seinen eigenen Beitrag schließlich nur als eine auf die Schrift bezogene und durch die gegnerische Herausforderung bedingte Katechese, welche die Grundwahrheiten des Glaubens, von welchen die Gemeinde allenfalls lebt, im Rahmen der gegenwärtigen Spannungen neu auslegt. So erklärt es sich, daß dieser Autor die vermeintlichen Gegner kaum direkt anspricht und sich überhaupt nicht in eine technische Diskussion der debattierten Themen einläßt. Seine Lehre über Vater und Sohn, über deren gleichewige Gottheit und wesentliche Einheit, in einer bilderreichen Sprache und mit Alltagswörtern ausgedrückt, orientiert er ständig an der Glaubenserfahrung der Leser, so daß seine Polemik immer wieder durch pastorale Ermahnungen der Glaubenspädagogik ersetzt wird.

Doch Athanasius führt nach dem Einschub der Asterius-Zitate in Par. 30–34 eine neue Methode ein. In Par. 53 wird er abermals einen neuen Hauptteil ankündigen, aber von Par. 35 bis 52 bemüht er sich, eine Art theologischer Exegese auszuarbeiten, die angesichts der erfolgreichen Propaganda der alexandrinischen Anhänger des Arius eine gediegene Antwort liefern und gleichzeitig den Lesern ein Modell anti-arianischer Hermeneutik vorlegen sollte. Phil. 2,9–10 und Ps. 44,7–8 werden darin aus der erlebten Mitte kirchlicher Erfahrung so ausgelegt, daß der Glaube an die gegenwärtige Heilskraft der göttlichen Menschwerdung genügt, um die Lehre der wesentlich ewigen und unveränderlichen Gottheit des Sohnes zu bestätigen. Aber in I 53 wird auch dieser Entwurf wieder abgebrochen. Eine neue methodische Einführung weist auf vier andere Schriftstellen, die auch einer Erklärung bedürftig sind. Neu ist die exegetische Disziplin, der sich der Autor unterzieht, indem er näher an den Text und Kontext der Zitate heranrückt; neu ist auch die stärkere Betonung der erlebten Heilsgeschichte als normativer Ort aller anti-arianischen Theologie, wie sie der Autor versteht. So werden Hebr. 1,4 in I 53–64, Hebr. 3,2a und Act 2, 3b in II 2–18a, und Sprüche 8, 22a in II 44–61 ausgelegt. Auch II 18b–43 ist der Auslegung von Sprüche 8, 22 gewidmet, dient aber als eine allgemeine, durch Asterius-Zitate bedingte Einleitung zur eigentlichen Exegese von Spr. 8,22 in 44–61, und wird deshalb am besten als ein dokumentarischer Zusatz angesehen.

²² 220A11–14.

Ergänzende Exegesen von Kol. 1,15 und Spr. 8, 22b in II 62–72, und Spr. 8, 23–25 mit Rückblick auf Spr. 8,22 in II 73–82, schließen sich an den dritten und wichtigen Hauptteil von I/II (I 53–II 61) an, ohne jedoch eine neue Problematik einzuführen.

Das Werk ist abgeschlossen wie es begann, ohne daß irgendeine formale Übersicht des Ganzen gegeben wird, aber mit einem pastoralen Impetus zur Lehre, der bis zum Schluß anhält. Von den sogenannten Arianern hört man darin eigentlich nur sehr wenig, außer den zitierten Asterius-Auszügen. Dagegen kann man in I/II die angespannte Mühe, mit welcher Athanasius seine Leserschaft von der berechtigten Verdammung der Häresie zu überzeugen hofft, nicht übersehen. Der Autor scheint sich der Verschiedenartigkeit seiner Ansätze bewußt zu sein, die zur Festigung der nikänischen Rechtgläubigkeit in seiner Gemeinde dienen sollen. Sein Werk ist offensichtlich ohne eine systematische Vorplanung geschrieben worden; doch soll sich der Leser darin nicht verlieren, da ihm alle Abteilungen des dichten Textes deutlich gemacht werden. Diese sorgfältige *manuductio*, bei welcher der Autor ständig die nächsten Schritte seiner Ausführungen anmeldet, gehört zum pädagogischen Stil der athanasianischen Schriften, so wie das narrative Element von deren Lehrgehalt nicht abzulösen ist.

2. Die dreiteilige Zusammensetzung von Ctr. Ar. III

Daß Ctr. Ar. III aus drei eigenständigen Teilen besteht, ist öfters notiert worden. Der mittlere Teil, Par. 26–58, erfreute sich einer absonderten Verbreitung.²³ Schon die christologische Katene *Sermo maior de fide*, um 380/390, enthielt drei Auszüge aus Ctr. Ar. III, die alle diesem mittleren Teil angehörten. Einer dieser Auszüge (aus Par. 41) erscheint wieder in dem monophysitischen *Florileg Cod. Vatic. 1431*, aus dem 5. Jhd., unter dem Titel *ἐκ τοῦ εἰς τὸ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* „Aus dem Traktat über ‚Das Wort ist Fleisch geworden‘ (Joh. 1,14)“. Ein anderes Zitat von Ctr. Ar. III in demselben *Florileg* (I 11) ist auch wieder dem mittleren Teil entnommen (Par. 32), doch jetzt als *ἐκ τοῦ κατὰ ἀρειανῶν λόγου*: der Monophysit war also nur an Ctr. Ar. III interessiert, doch von verschiedenen Quellen abhängig. Kaum zwei Jahrzehnte später zitierte Kyrill von Alexandrien auch nur aus dem zweiten Teil von Ctr. Ar. III. Gegen Ende des 5. Jhdts. stützte sich ein prochalzedonischer Bischof von Ephesus, Johannes der Grammatiker, immer noch auf ein Zitat aus demselben mittleren Teil von III (Par. 41), betitelt *ἐκ τοῦ εἰς τὸ λόγος σὰρξ ἐγένετο*. Er stieß jedoch auf den lauten Widerspruch des Patriarchen Severus von Antiochien, der damals durch Kaiser Justinian vertrieben, sich in Alexandrien aufhielt. In den ersten Jahren des 6. Jhdts. hatte Severus dann seine eigene Art sich auf den mittleren Teil von Ctr. Ar. III zu beziehen; er folgte darin sorgfältig der Reihe der Paragraphen von 29 ab, während er sonst Auszüge aus I/II von irgendwoher abschrieb.

Die thematische Gliederung von III bestätigt auch wieder die Zusammensetzung dieser Rede aus drei selbständigen Essays. Denn was wir jetzt als ersten Teil (Par. 2–25) von Ctr. Ar. III lesen, ergibt eine in sich streng ge-

²³ H. G. Optiz, *Untersuchungen*, p. 166 ff., 172.

bundene Erwägung über die Homoousie von Vater und Sohn, die zwar keiner Ergänzung bedarf, aber doch, in einer systematischen Logik, eine wertvolle Voraussetzung für das Thema des mittleren Teiles darstellt. Die innere Einheit des menschengewordenen Logos (Par. 26–58) gründet nämlich in der wesentlichen Einheit von Vater und Sohn (Par. 2–25). Der viel kürzere dritte Teil (Par. 59–67) widerlegt die arianische Lehre von der Herkunft des Sohnes „durch den Entschluß und Willen“, βουλήσει καὶ θελήσει des Vaters, wobei nochmals Auszüge aus dem Syntagma des Asterius vorgelegt und diskutiert werden. Dieser letzte Abschnitt zeigt keine logische Verbindung mit dem, was in III vorangeht. Er steht aber in erstaunlicher Übereinstimmung mit I/II und bietet dadurch einen angemessenen Ausklang der drei Ctr. Ar., wie sie uns überliefert sind. Doch zunächst mehr über den thematischen Aufbau von III 2–25 und 25–58. Sollte sich in diesen zwei Teilen eine gedankliche, mit der lexikalischen Besonderheit von III 1 vergleichbare Eigenheit behaupten, dann könnte sich die Frage nach der wahren Natur des letzten Abschnitts (Par. 59–67) umso dringlicher stellen.

(a) Ctr. Ar. III.2–25

Das systematische Denken des Autors entfaltet sich in III 2–25 mit einer abstrakten Gebundenheit und deduktiven Strenge, die man in I/II vergebens suchen würde. In zwei Schritten, zuerst in 2–16, dann in 17–25, wird die nikänische Heilslehre auf ein striktes Motto reduziert: Vater und Sohn sind *wesentlich* eins, deshalb erfolgt im Sohn eine *göttliche* Erlösung. Diese Einheit von Vater und Sohn ist von solch metaphysischer Einzigartigkeit (2–16), daß in allen Fällen göttliche Einheit unter erlösten Menschen nur irgendwie durch Nachahmung erstrebt werden kann (17–25). Es wird sich lohnen, dieser letzten These mehr Aufmerksamkeit zu widmen, doch soll zuerst der Ansatz des ganzen Arguments näher betrachtet werden. Die in Par. 1 auf körperliche Vorstellung von der Gottheit reduzierte Häresie wird in Par. 2 weiter angeklagt, eine falsche Gleichstellung Christi und der älteren Propheten zu lehren (323B/328A). Diese Gleichstellung zeigt aber im arianischen Irrtum dieselbe falsche Vorstellung vom Heil an, gegen die der Autor von III auf einer viel breiteren Basis ankämpft. Es geht ihm nämlich nicht um die nikänische Homoousie in sich selbst betrachtet, sondern um deren Bedeutung für ein ebenfalls nikänisches Verständnis des Heilsgeschehens. In dem auf die göttliche Menschwerdung hin orientierten Weltgeschehen des Heils will er nicht nur die transzendente Bedeutung Christi im Unterschied zu den alten Propheten festhalten, er trachtet vielmehr danach, die absolute Transzendenz Gottes im menschengewordenen Logos selbst zu sichern, und zwar hinsichtlich der göttlichen Gnadengabe, die der ganzen erlösten Menschheit zuteil wird. Wenn der Autor in III 3 die Gegner zur Seite schiebt und seine eigene Heilsvorstellung mitteilt, setzt er von sich aus mit Joh. 14,10 ein. Nicht nur das Schriftzitat selbst, sondern noch viel eindringlicher dessen Erläuterung zeugen von der entschlossenen Zielrichtung dieses Theologen. Er hatte schon in Par. 1 die Gegner beschuldigt, Joh. 14,10 zu „verzerren“, was ihm dann ermöglicht hatte, eine erste Einsicht in seine eigene Denkweise zu bieten. Jetzt erwähnt er die Häretiker kaum

noch, aber die eigene Theorie formuliert er umso deutlicher. Die lexikalischen Elemente, welche die Eigenart dieser Formulierung ausmachen, sind dabei dem Autor keineswegs durch den gegnerischen Mißbrauch von Joh. 14,10 aufgezwungen, wie dem Athanasius z.B. *κτίσμα*, *ποίημα* oder *ἐπίνοια* als zu widerlegenden Schlagwörtern der Arianer in I/II geläufig wurden. Diese Lexikalia sind ganz und gar seine eigene Schöpfung; sie verraten unmißverständlich, daß Joh. 14,10 eben eines der Schlüsselzitate seines christologischen Denkens war. Nimmt man diese Einstellung beim Autor von III 2–16 nicht wahr, könnte man sich wohl mit dem oberflächlichen Schluß begnügen, daß Athanasius hier eben doch nur eine ungewöhnliche Sprache momentan gebrauchte, weil die umstrittene Schriftstelle es von ihm verlangte. Dabei würde man sich jedoch das Verständnis der Hauptteile von III, 2–25 (in 2–16 und 17–25 unterteilt) und 26–58 verschließen, welche beide eine Fragestellung aufwerfen, die Athanasius selbst immer nur als ein Unternehmen unfrommer Vermessenheit verboten hatte.²⁴

Von der Feststellung ausgehend, daß *σύμπαν τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ, τοῦτο τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἴδιόν ἐστιν* (328A14/15), werden zu Beginn von Par. 3 die herkömmlich athanasianischen Vergleiche mit der Sonne und ihrer Ausstrahlung, der Quelle und des aus ihr fließenden Flusses, und des im Verstand ersonnenen, ausgesprochenen Wortes und ihre in I/II öfters gegebene Erläuterung der eigenen Aussage vorangestellt. Dann heißt es, *τοῦ γὰρ εἶδους καὶ τῆς θεότητος τοῦ πατρὸς οὐσης τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ ἀκολούθως ὁ υἱὸς ἐν τῷ πατρὶ ἐστι, καὶ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ* (328B10–12), was eine einklammernde Anführung von Joh. 14,10 (vgl. den Anfang von Par. 3) mit sich bringt, ergänzt mit einer kurzen Bemerkung: *ἰνὰ τὴν μὲν ταυτότητα τῆς θεότητος τὴν δὲ ἐνότητα τῆς οὐσίας δείξει* (B15–C1). Ich werde auf die von mir hervorgehobene Terminologie noch zurückkommen, aber zuerst sollen die Ausführungen von III 2–16 übersichtlich gemacht werden. Es heißt in Par. 4: *ἔν γὰρ εἰσιν* (nicht im Sinne des Sabellius, aber) ... *μία δὲ ἡ φύσις ... εἰ γὰρ καὶ ἕτερόν ἐστιν ὡς γέννημα ὁ υἱὸς, ἀλλὰ ταῦτόν ἐστιν ὡς θεὸς καὶ ἐν εἰσιν αὐτὸς καὶ ὁ πατὴρ τῇ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως, καὶ τῇ ταυτότητι τῆς μιᾶς θεότητος* (328C2–329A2). Das Gleichnis von der Sonne und ihrer Ausstrahlung wird jetzt gedeutet als von einem einzigen Licht, das in zwei verschiedenen Größen vorhanden ist, mit dem Schluß: *οὕτω καὶ ἡ τοῦ υἱοῦ θεότης τοῦ πατρὸς ἐστιν ... καὶ οὕτως εἷς θεὸς ... καὶ μιᾶς αὐτῆς οὐσης τῆς θεότητος* (329A9–13), sodaß vom Sohn wie vom Vater in der Schrift mit gleichem Recht *παντοκράτωρ, κύριος*, Licht, Sündenvergebung, usw., ausgesagt werden (B1–9). Nach den Gleichnissen wird auch die dem Athanasius wohlvertraute Bezeichnung *ἴδιον γέννημα τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς* (Par. 5, 329C2/3) für den Sohn vertieft: *ἡ γὰρ τοῦ υἱοῦ θεότης τοῦ πατρὸς ἐστι, καὶ αὐτὴ ἐν τῷ υἱῷ ἐστι* (332A3–5) ... *ἐν γὰρ τῷ υἱῷ ἡ τοῦ πατρὸς θεότης θεορεῖται* (A6/7). Der Vergleich mit dem Kaiser und seinem

²⁴ In Cr. Ar. I/II ist die innere Einheit von Vater und Sohn wiederholt als wesentlich unterstrichen, aber nie in eine technische Formulierung wie in III 2–25 einbezogen. II 36 (224A) verbietet eine solche. Auch ist die Menschwerdung des Wortes ein zentrales Thema in I/II, ohne daß jedoch das physische und übernatürliche „Wie“ dieses Ereignisses jemals dabei anvisiert würde.

Bild wird auch wieder aus II übernommen, wobei die Verehrung des Bildes eine solche des Kaisers selbst bedeutet: ἡ γὰρ ἐκείνου μορφή και τὸ εἶδος ἐστίν ἡ εἰκὼν (B8). Dasselbe gilt von Vater und Sohn ὅτι ἡ θεότης και ἡ ιδιότης τοῦ πατρὸς τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ ἐστίν (B10/11). Es folgt in Par. 6 eine ausführliche Darlegung der dem Autor eigenen nikänischen Gottesvorstellung: οὐκ ἐκ μέρους δὲ ἡ τῆς θεότητος μορφή, ἀλλὰ τὸ πλήρωμα τῆς τοῦ πατρὸς θεότητος ἐστίν τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ, και ὁλος θεὸς ἐστίν ὁ υἱός ... (B13–15) ... τοῦ υἱοῦ ἡ θεότης και τὸ εἶδος, οὐδενὸς ἄλλου, ἡ τοῦ πατρὸς ἐστίν C1/2 ... τὸ γὰρ ἴδιον τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἐστίν ὁ υἱός ... (C4–8) ... ἐν γὰρ τῇ πατρῴᾳ θεότητὶ ἐστίν και θεωρεῖται ὁ υἱός, και τὸ ἐν αὐτῷ πατρικὸν εἶδος δεικνυσίν ἐν αὐτῷ τὸν πατέρα (C10–12) και ἡ ἐκ τοῦ πατρὸς δὲ ἐν υἱῷ ιδιότης και θεότης δεικνυσίν τὸν υἱὸν ἐν τῷ πατρὶ, (C13/14). Ein Satz des Athanasius, αὐτὸ τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ ἴδιον τῆς πατρικῆς οὐσίας ἐστίν γέννημα (333A4/5), wird wiederholt, mit einem erneuten Zitat von Joh.14,10, das dem Autor erlaubt, die eigene Aussage weiter zu verdeutlichen: ὁ δὲ πατέρα λέγων εὐθύς μετὰ τοῦ πατρὸς σημαίνει και τὴν τοῦ υἱοῦ ὑπαρξίν (A13–15), μία γὰρ ἐστίν ἡ θεότης (B4/5), ... εἷς γὰρ θεὸς ἐστίν (B7/8), ... εἷς γὰρ θεὸς και μόνος και πρῶτός ἐστίν (B12), so daß τοῦ ἐνός και μόνου και πρῶτου και μόνου λόγος auch noch anerkannt wird als πρῶτος, weil das πλήρωμα τῆς τοῦ πρῶτου και μόνου θεότητος, ὁλος και πλήρης ὢν θεός (B15/C3).

Auf eine angebliche Erwidrerung der Arianer werden in Par. 7 weitere Schriftbelege zu dem eben entworfenen Gottesgedanken aufgezählt, und die Polemik gegen die „jetzigen Juden“ (337A11), die „Verteufelten“, οἱ διαβολικοί (A13), geht weiter in Par. 8. Vielleicht werden sie endlich doch einsehen, ὅτι ὄν ἂν ἔξωθεν τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ἐπινοήσωσι θεόν, οὗτος οὐκ ἔστιν ἀληθινός, οὐδὲ τοῦ μόνου και πρῶτου εἰκὼν και υἱός (C3–6). Das aus I Joh.5,20 stammende ἀληθινός wird in Par. 9 ausführlich kommentiert, mit einem ausdrücklichen Zitat dieser Stelle (C7–340A10). Das alttestamentliche μόνος, wo Gott sagt „Ich allein“, wie z.B. in Is.44,24, schließt immer den Logos/Sohn ein (A10–B10). Dasselbe gilt für ἐγὼ πρῶτος (B11–C7), wodurch auch die Beifügung πρωτότοκος richtig verstanden wird (C7–14). Diese transzendente Einheit von Vater und Sohn schließt eigentlich alle kreatürliche Nachahmung aus (Par. 10), sodaß wir von einer „Logos/Bild Angleichung“ (κατ' εἰκόνα) nur in dem Maße sprechen können, als dieser Logos oder dieses Bild des Vaters sich unter uns niederläßt: εἰ γὰρ και εἰκόνα γεγονάμεν, και εἰκὼν και δόξα θεοῦ ἐχρηματίσαμεν, ἀλλ' οὐ δι' ἑαυτοὺς πάλιν ἀλλὰ διὰ τὴν ἐνοικήσασαν ἐν ἡμῖν εἰκόνα και ἀληθὴ δόξαν τοῦ θεοῦ, ἥτις ἐστίν ὁ λόγος αὐτοῦ, ὁ δι' ἡμᾶς ὕστερον γενόμενος σὰρξ, ταύτην τῆς κλήσεως ἔχομεν τὴν χάριν (344A7–10). Nach der wichtigen Ausgestaltung des κατ' εἰκόνα Themas in C.gent.-De inc. und Ctr. Ar. I/II, lohnt es sich, diese christologische Einschränkung zu unterstreichen: das einzige κατ' εἰκόνα im vollen Sinne des Wortes ist im Heilsvollzug die Eikon selbst, als inkarnierte. In allen Fällen wirkt der Vater im Wirken des menschgewordenen Sohnes, und in seinem Kommen kommt der Vater selbst (Par. 11, 344C2–7) ... μία γὰρ και ἡ αὐτὴ χάρις ἐστίν παρὰ πατρὸς ἐν υἱῷ, ὡς ἐστίν ἐν τὸ φῶς τοῦ ἡλίου και τοῦ ἀπαυγάσματος, και τὸ φωτίζειν τοῦ ἡλίου διὰ τοῦ ἀπαυγάσματος γίνεται (345A4–7). Auch 1 Thess. 3,11

deutet auf ein gemeinsames Wirken von Vater und Sohn, *τὴν ἐνότητα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἐφύλαξεν* (A11/12) ... ἢ τοιαύτη δόσις δεικνύσι τὴν ἐνότητα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ (Par. 12, 345B7/8). Wenn wir Gott eine Gabe verdanken, so ist es *διὰ τὴν ἐνότητα καὶ τὴν ἐνοειδῆ δόσιν*, die wir von Vater und Sohn erhalten (B12/13). Denn *μία* καὶ ἡ αὐτὴ ἐστὶν ἡ διδομένη χάρις (Par. 13, 349A15). Noch einmal wird gesagt (s.o. Par.): ein und dasselbe Licht strahlt im Lichte selbst und im Lichtschein (B6–10). Nach einer Überprüfung des Wirkens Gottes im A.T. bis zur *Theotokos* (Par. 14, 349C15) wird mit einem letzten Hinweis auf die Einheit der göttlichen *τριας* (Par. 15, 352C7, 353B1,10) angeschlossen; οὕτω *μίαν ἀρχὴν οἶδαμεν τὸν τε δημιουργὸν λόγον φάσκομεν οὐκ ἕτερόν τινα τρόπον ἔχειν θεότητος ἢ τὴν τοῦ μόνου θεοῦ* (353A1–4). In den letzten Worten der Abhandlung in Par. 16 wird eine besondere Bezeichnung des göttlichen Logos dann noch kräftig betont: *θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ λόγος καὶ μόνος αὐτὸς ἔχει τὸ πατρικὸν εἶδος* (356B12/13) Joh.5,37/38 = *τὸν δὲ λόγον συνήψε τῷ εἶδει καλῶς, ἵνα δείξῃ, ὅτι ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, αὐτὸς καὶ εἰκὼν καὶ χαρακτήρ καὶ εἶδος ἐστὶ τοῦ πατρὸς ἑαυτοῦ* (356C4–6) ... *τὸν λόγον, ὅσπερ ἐστὶ τὸ εἶδος τοῦ θεοῦ* (C8) *τοῦ γὰρ ἐνὸς ἴδιος καὶ ἀδιαίρετός ἐστιν ὁ υἱός, κατὰ τὴν ιδιότητα καὶ οἰκειότητα τῆς οὐσίας* (357A8–10, Ende des Par.).

Die technische Bewertung von τὸ εἶδος ist dem Autor von Ctr. Ar. III eigentümlich. Nur einmal erscheint das Wort in I/II und zwar in einer belanglosen, nur polemisch bedingten Apposition zu εἰκὼν: *σκοπεῖται οἱ τὴν εἰκόνα καὶ τὸ εἶδος τῆς θεότητος χρόνῳ μετροῦντες* (I 20, 53B12). Die sieben anderen Bezeichnungen des εἶδος der Gottheit, alle ähnlich gebauten Sätzen angehörig, sind hier in III 2–16 aufgezählt. Auch die *ιδιότης* καὶ *οἰκειότης* τῆς οὐσίας, die die Abschlußbemerkung der Abhandlung darstellt, gehört zum besonderen Wortschatz von III. In I/II ist zwar sechsmal die Rede von der väterlichen *ιδιότης* im Sohne; sie ist dann als eine Eigenschaft des Sohnes verstanden: *πρὸς τὸν πατέρα τὴν ιδιότητα* (II27, 204C8); aber in III ist die Vokabel als *terminus technicus* in einer bestimmten Sicht der Einheit von Vater und Sohn benutzt, in welcher sie jetzt vom göttlichen Wesen als solchem ausgesagt wird. Gleich dazu gehört auch der diesem Autor eigentümliche Gebrauch von τὸ ἴδιον in dem ersten Teil von III. Die *οἰκειότης* ist überhaupt nur in III vorhanden, und nur in den beiden oben notierten Fällen. Dasselbe gilt von allen in meinen Zitaten unterstrichenen Schlüsselwörtern. Die *ταυτότης* erhält allein in der theologischen Sondersprache von III einen technischen Wert. Die göttliche *ἐνότης*, die natürlich auch anderswo erwähnt wird, spielt in dieser besonderen Terminologie von III eine überragende Rolle. Dasselbe gilt sogar für *θεότης*, wenn in Vater und Sohn als identisch angesehen; Müller weist davon 14 Nennungen in III auf, gegen 2 in I und 3 in II. Der wichtigste Begriff, der das ganze Denken in III 2–16 kategorisch bestimmt, ist derjenige der *φύσις*. Die nikänische Homousie ist, in diesem Abschnitt von III und überhaupt in dessen zwei ersten Hauptteilen bis Par. 25, immer ausdrücklich von der *Natur* der Gottheit *als solcher* verstanden, nicht als eine Wesensgleichheit mit dem Vater, die eigentlich dem Sohne gehörte, so wie es in I/II und in Nikaia selbst verstanden wurde. *μία* δὲ ἡ φύσις, wie in Par. 4 behauptet (328C9), weist auf die unmittelbare, schon erwähnte Aussage von der *ιδιότης* und *οἰκειότης* eben

dieser gemeinsamen φύσις, in der ταυτότης τῆς μιᾶς θεότητος (329A1/2). In 27 Fällen (gegen 8 in I und 16 in II) findet Müller in III den Gedanken dieser einzigen φύσις von Vater und Sohn wiedergegeben. Am meisten wird dann das Wort, bis zum Ende von III, im Dativ benutzt. Denn ebenso wie die ἀδιαίρετος φύσις (20, 365B9) oder die κατὰ φύσιν ἐνότης (21, 368A15), die ταυτότης τῆς φύσεως (22, 368C5), von Vater und Sohn die Aufmerksamkeit des Autors fesselt, wenn dieser mit seiner Gottesvorstellung beschäftigt ist, so liegt diesem Theologen auch immer daran, die volle Gleichheit des Sohnes mit dem Vater φύσει zu betonen.

Der Natur-Begriff wird ebenfalls im zweiten Hauptteil eine zentrale Rolle spielen, doch soll zuerst die scharf akzentuierte These der einzigartigen und völlig transzendenten Einheit der Gottheit, wie sie in Par. 12–16 vorgetragen wird, ihre von Anfang an angezielte Ergänzung durch die Par. 17–25 finden. Nur dann wird im Sinne des Autors die einleitende Zitation des Asterius widerlegt sein. Es soll nämlich nach 2–16 keine Möglichkeit mehr bestehen, die göttliche Sohnschaft des Logos mit der Sohnschaft der ersten Menschheit Gott gegenüber gleichzustellen oder selbst nur zu vergleichen. Denn die „Naturen“ des Logos und der Menschen sind völlig unvereinbar. Auch die Schriftauslegung wird jetzt logischerweise durch den Natur-Begriff²⁵ bestimmt: ἕθος τῇ θεῖα γραφῇ ... λαμβάνειν τὰ κατὰ φύσιν ὄντα πράγματα (18.360C9–361A2).

Naturegebenheiten werden als Beispiele benutzt, um ethische Werte zu veranschaulichen. Wenn Pferde als Beispiele im A.T. vorkommen, wie in Par. 18/19 erwähnt, fordert uns die Schrift natürlich nicht auf, selbst zu Pferden zu werden, sondern unser moralisches Handeln im Lichte der Analogie dieser Pferde zu überdenken. Dasselbe gilt, wenn wir aufgefordert werden, den Vater im Himmel nachzuahmen, wie in Lk. 6,36, oder wenn wir von der göttlichen Einheit hören. In allen diesen Fällen gilt es eine „Nachahmung“ (μίμησις) auf moralischer Ebene zu verwirklichen. Ob wir in analoger Weise Pferde, Wölfe, Schlangen oder Tauben „nachahmen“ (μιμησώμεθα 19, 361C5), oder Nachahmer (μιμηταί 364A10) der Vater-Sohn Verbundenheit werden, unser Entschluß wird immer nur θέσει καὶ χάριτι (B8.9) sein, τύπον τινὰ λαβόντες (20,364C4). Wir „lernen“ diese „Typen“ ethischer Werte zu erkennen (τυπωθῆναι καὶ μαθεῖν 365A4). Kurz, „eine ist die Natur aller Menschen“, μία πάντων ἀνθρώπων ἡ φύσις (A12), deshalb können wir „durch Wohlwollen“, τῇ διαθέσει (A13) einwerden, indem wir uns am „Modell“ der „natürlichen Einheit“ von Vater und Sohn orientieren, ἔχοντες ὑπογραμμὸν τὴν τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα φυσικὴν ἐνότητα (A13/14). Im besten Falle γενώμεθα ἐν πρὸς ἀλλήλους τῇ ὁμοψυχίᾳ καὶ τῇ τοῦ πνεύματος ἐνότητι (364C5/6). Eine moralische Einheit unter Menschen ist nicht unmöglich, denn „gleich und gleich gesellt sich gern“, τὰ γὰρ ὅμοια πρὸς τὰ ὅμοια πέφυκε τὴν ἐνωσιν ἔχειν (365A5/6), während der Logos uns gegenüber vollständig ἀνόμοιος (365A8) bleibt. Deshalb unterstreicht dieser Logos selbst τὴν διάστασιν καὶ τὴν διαφοράν

²⁵ In seiner theologischen Abstraktheit stark kontrastiert mit der herkömmlich rhetorischen Auslegung, die τὸ τε πρόσωπον καὶ τὸ πρᾶγμα καὶ τὸν καιρὸν τοῦ ἀποστολικοῦ ὄρητοῦ (I 55, 125B7/8) erforscht.

(21, 365C9) zwischen seiner Einheit mit dem Vater und der Einheit, die wir unter unseren Mitmenschen verwirklichen. Die Erstere ist zwar als ὑπογραμμὸς καὶ μάθησις (368A14) uns zur Verfügung gestellt, damit wir lernen, μανθάνειν, βλέποντες εἰς τὴν κατὰ φύσιν ἐνότητα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ (21, 368A14/15), in welcher Weise wir uns wohlwollend einigen können. Aber diese göttliche Einheit bleibt immer nur angeboten als εἰκόνα καὶ παράδειγμα (368C2), denn das καθὼς von Joh.17,21 „heißt weder Identität noch Gleichheit, ... sondern eben nur Beispiel“, οὐ ταυτότητα, οὐδὲ ἰσότητα, ... ἀλλὰ παράδειγμα (22, 369B9–11). Der ganze Druck der Beweisführung fällt auf diesen Punkt: οὐκοῦν οὐδεμία ταυτότης οὐδὲ ἰσότης ἐν τῇ, καθὼς, λέξει σημαίνεται (23, 369C8–9). Was wir Menschen unbedingt benötigen, ist ein Beispiel, δεόμεθα εἰκόνας καὶ παραδείγματος (23,372B3). Durch seine Inkarnation nimmt der Logos sozusagen die gesamte Menschheit in seinem eigenen Leib auf. Wegen der wesentlichen Einheit der menschlichen Art werden Alle im menschengewordenen Logos dessen Einheit mit dem Vater erblicken, was ihnen hilft, wahre Nächstenliebe untereinander zu verwirklichen. Der Logos schließt seine Rede: καὶ θεοποιηθέντες ἔχουσιν, ἐν ἡμῖν βλέποντες, ἐν ἀλλήλοις τὸν σύνδεσμον τῆς ἀγάπης (372C6/7). Es soll denn klar sein: οὐκ ἄρα ὡς ἔστιν ὁ υἱὸς ἐν τῷ πατρὶ, οὕτω καὶ ἡμεῖς γινόμεθα ἐν τῷ πατρὶ (24,375B7/8). Im Gegenteil, ἄλλως μὲν ὁ υἱὸς ἔστιν ἐν τῷ πατρὶ, ἄλλως δὲ ἡμεῖς ἐν αὐτῷ γινόμεθα (C11/12). Es ist also keine Rede von ταυτότητα in Joh.17,21 (25,376A7).

Mehr wäre über die Rolle des heiligen Geistes in der erlösenden Gottesangleichung zu sagen, wie Par. 26 sie vorträgt, aber bisher bestätigt unsere Analyse auch für Par. 17–25 ausreichend, daß mit einem eigenen Verständnis der Erlösung durch tugendhafte Nachahmung und geistliches Erlernen göttlicher Einheit in Ctr. Ar. III auch ständig eine theologische Sondersprache vorgetragen wird, die im Vergleich mit I/II ein unerwartetes Problem darstellt. Die Wortgruppe μιμέομαι, μίμησις, μιμητής gehört dieser Sondersprache an, so wie τύπος und τυπώω als theologische Fachwörter, und dasselbe gilt von der Gruppe μανθάνω, μάθησις, μαθητής. Für μάθησις z.B. gibt es wenigstens einen Fall in II 56, wo das Wort theologisch klingt, aber diese „Instruktion“ wird dort eben ausgeschaltet als nicht heilbringend, während sie in III das zentrale Motiv der Heilserfahrung darstellt. Ein geschöpflicher Logos, so heißt es in II 56, könnte nicht *in uns* wirken, wir würden seinen Unterricht nur von außen her erhalten, wie von einem Lehrer, ἀλλ' ἔξωθεν εἶχομεν, εἰ ἄρα παρ' αὐτοῦ τὴν μάθησιν ὡς παρὰ διδασκάλου ἔδεξάμεθα. (256B1/2). Auch ὑπογραμμὸς erscheint nur hier, in Par. 20/21.

Vom narrativen Paradigma der göttlichen Menschwerdung, das alle wichtigen Ausführungen von I/II beherrschte, bleibt in III keine Spur übrig. Auch das in I/II immer wieder angedeutete Glaubenserlebnis, bei welchem diese Menschwerdung bis auf das Kreuz und Ostern hin in der aktuellen Kirche erfahren wird, ist völlig verschwiegen. An Stelle einer kontemplativen Sicht des konkreten *Geschehens* der Inkarnation ist jetzt eine abstrakte Definition der *Natur* Gottes oder der Menschen als zentrale Kategorie im Schaffen des Theologen am Werke. Der verschiedene Wortschatz spiegelt diese Unterscheidung der Denkweisen wider, eine Unterscheidung, die

wohl kaum als bloße Änderung der polemischen Taktik eingeschätzt werden kann.

(b) Ctr. Ar. III. Par. 26–58

Dieser zweite Hauptteil von Ctr. Ar. III bildet, wie schon bemerkt, eine literarische Einheit, die, wie es scheint, als separater Traktat weitergegeben wurde. Für uns ist es wichtig zu überlegen, warum diese Abhandlung so schön in Ctr. Ar. III in seiner jetzigen Gestalt hineinpaßt. Der Grund dazu scheint vor allem in seiner systematischen Ausrichtung zu liegen. Was der Autor darin mehr als alles andere sichern wollte, unabhängig von dem jetzigen ersten Teil von III (2–25), oder in dessen Folge, war die absolute Unversehrtheit und Transzendenz des menschengewordenen Logos in seinem körperlichen Status auf Erden. Dabei lieferte er die nötige Antwort auf arianische Exegesen der neutestamentlichen Niedrigkeitsaussagen über den Heiland. Auf diese Aussagen sich stützend, fanden die Arianer Gründe genug, um die Gottheit des Menschgewordenen selbst zu vermindern, wie es ihrer Gottesvorstellung entsprach. Nun ist aber die Antwort von III 26–58 durchaus in den Kategorien gedacht, die schon in 2–25 erarbeitet wurden. Die Gottheit des inkarnierten Logos ist der menschlichen *Natur* gegenübergestellt, um für absolut frei von allen Einschränkungen dieser Natur erklärt zu werden. Der Heilsvorgang, der die göttliche Menschwerdung überhaupt bezweckte, schließt also keineswegs eine Unterwerfung des Logos unter körperliche Bedingungen ein. Der Schlüssel zu einem richtigen Verständnis dieses Vorgangs, wie es der Autor versteht, ist nicht anderswo zu finden als im eigenen Leib des inkarnierten Logos. Der Gedanke des Autors zeugt also von derselben christologischen Konzentration auf den individuellen Leib des Menschgewordenen wie im ersten Hauptteil von III (Par. 10). Nun hat mein Mentor in den fünfziger Jahren, Marcel Richard, eine einfühlsame Untersuchung geschrieben, in der er feststellte, was ja von vornherein klar war, daß man nämlich in III 26–58 keinen Hinweis auf eine menschliche Seele des inkarnierten Logos findet; Joh. 1,14 scheint buchstäblich ausgelegt: „das Wort ist Fleisch geworden“, oder, wie in Par. 29 bestimmt: „Das Ziel und die Art der heiligen Schrift enthält eine doppelte Aussage über den Erlöser, einerseits daß er ewig Gott und Sohn ist, ... andererseits daß er späterhin in der Jungfrau Maria, der Gottesgebälerin, Fleisch annehmend wegen uns Mensch wurde“ σκοπὸς τοίνυν οὗτος καὶ χαρακτήρ τῆς ἁγίας γραφῆς, ... διπλῆν εἶναι τὴν περὶ τοῦ σωτῆρος ἐπαγγελίαν ἐν αὐτῇ ὅτι τε αἰὲ θεὸς ἦν καὶ υἱὸς ἐστὶ ... καὶ ὅτι ὕστερον, δι’ ἡμᾶς σάρκα λαβὼν ἐκ παρθένου τῆς θεοτόκου μαρίας, ἄνθρωπος γέγονε (29.8–14). Wie in III 2–25 ist also auch hier ein hermeneutisches Prinzip anhand des Naturbegriffs aufgestellt: die doppelte Natur Christi verlangt eine doppelte Schriftaussage. Die theologische Abstraktheit des Axioms bedingt die ganze Ausführung, die darauf folgt. In dem einführenden Par. 26 waren die zu besprechenden Schriftaussagen in Gruppen von Zitaten aufgliedert worden, die je einem anderen göttlichen Titel des Logos zugeordnet waren, so dem Titel „Sohn (υἱός), wie Mt. 28,18, Joh. 5,22,3,35, Lc. 10,22, Joh. 6,37; oder „Kraft“ (δύναμις), wie Joh. 12,17/8, Mt. 26,30, Joh. 13,21;

oder auch Weisheit (σοφία), wie Lk.2,52, Mt. 16, 13, Joh.11,18 Mk.6,38; endlich dem Titel „Wort“ (λόγος), wie Mt. 27, 16, Joh.12,28, 17,5, Mt. 26, 46 und Mk.13,32. Diese Aufteilung bleibt durchaus bis Par. 58 verwahrt.

Nach diesen Evangelienzitaten hat der göttliche Logos in seinem Fleische lernen müssen, was es für ihn hieß, Mensch zu sein, von der Hilfslosigkeit der ersten Kindheit an, durch Durst und Hunger, Unwissen, Angst und viel Leiden hindurch bis in den Tod. In Par. 30 wird eine weitere hermeneutische Beobachtung durch Joh.1,14 veranlaßt: τῆς γραφῆς ἕθος ἔχουσης λέγειν σάρκα τὸν ἄνθρωπον (388C2). Menschwerdung kann der Annahme des Fleisches gleichgestellt werden wie in Joh.1,14, weil die Menschheit öfter in der Schrift als „Fleisch“ bezeichnet wird. Umgekehrt kann vom ganzen Menschen Jesus verstanden werden, was nur von seinem „Fleisch“ ausgesagt ist. Das Vokabular der σάρξ ist deswegen in diesem zweiten Hauptteil von III ununterbrochen benutzt, wobei σαρκικός (33.393C7) mit christologischer Relevanz und σαρκικῶς im Gegensatz zu θεϊκῶς nur hier erscheinen. Das Substantiv σάρκωσις dagegen ist vermieden, sowie das in I/II übliche ἐνανθρώπησις, oder ἐνσωμάτωσις, das man gelegentlich in De inc. antrifft. Dagegen ist der Gebrauch von σάρξ, wie zu erwarten, überreichlich, und er bleibt in vielen Hinsichten derselbe wie in I/II oder in anderen Schriften des Athanasius. Nur soviel möchte ich dazu bemerken: Hinweise auf Joh.1,14, mit ausdrücklichem oder nur implizitem Zitat, bringen σάρξ 75 mal in den Text von I/II, aber 95 mal in III allein, ein massiver Gebrauch der, nach Müllers Aufzählungen, nur in den pseudo-athanasianischen Traktaten Contra Apollinarem I/II wieder erscheint. Dabei bleibt Joh.1,14 in III meistens *implizite* Anführung, d.h. ohne daß der Wortlaut die umständliche Form eines Zitats annehmen würde. Ob für polemische Zwecke benutzt oder als Ausdruck eigener Überzeugung, die Stelle bleibt in den Par. 26–58 zentral. Auf rein lexikalischer Ebene wird damit dieselbe Sprache gesprochen wie in I/II, obwohl σάρξ in I viel seltener vorkommt. Die Begleitwörter sind im allgemeinen dieselben. Aber ein auffälliger Unterschied liegt in der Syntax dieser Wendungen mit σάρξ. In I/II gehört σάρξ + Verb regelmäßig zum Hauptsatz, in III verbleiben σάρξ + Verb meistens partizipial, oder sie gehören zu Nebensätzen, im Rahmen von breiteren Argumenten. Auch kommen in I/II die meisten Stellen mit σάρξ in einem kosmologischen Zusammenhang vor, was in III nicht mehr der Fall ist. In III zielt der volle Gebrauch von σάρξ auf die heilswirkende Inkarnation des Logos.

Umso interessanter mag des Ergebnis einer ähnlich detaillierten Untersuchung von σῶμα in den Passagen von III 26–58 lauten, wo vom „Leib“ des inkarnierten Logos die Rede ist. Das Wort σῶμα wird in diesem zweiten Hauptteil von III 49 mal benutzt. In etwa der Hälfte dieser Stellen wird auf verschiedene Weise die Einheit des Logos mit seinem eigenen Leib angezeigt. Der Logos „trägt“ seinen Leib, er hat ihn gleichsam „angezogen“ wie ein Kleid, und er benutzt ihn wie ein „Instrument“. Der Logos lebt in diesem Leib, deshalb ist er nicht „ein Gespenst“, sondern „wahrhaftig körperlich“. Was dem Autor aber wichtiger erscheint und ihn zu einigen pointierten Bemerkungen veranlaßt, ist der dialektische Gedanke, der zwischen σάρξ und σῶμα eine Unterscheidung vollzieht. Zwar kann von dem

„Fleisch“ des Inkarnierten alles gesagt werden, was dem „Leib“ zugeschrieben wird: es ist „getragen“, „angezogen“, „wahrhaftig“; der Logos lebt „in“ ihm und bedient sich seiner, um die Werke seines Vaters zu verrichten. Auch hat der Logos gelitten und ist auferstanden in diesem „Fleisch“. Aber vom „Leib“ des menschengewordenen Logos heißt es auch, daß er für immer das Schicksal menschlichen „Fleisches“ änderte. Seit Adam und bis zur „Theotokos“²⁶ waren Tod und Verderbnis das Los dieses „Fleisches“, aber so nicht mehr. Jetzt, da der Logos menschengeworden ist und sich das Fleisch angeeignet hat, „haben sie keinen Effekt mehr auf den Leib, da der Logos ihm innewohnt $\nu\tilde{\nu}\tilde{\nu}$ δὲ τοῦ λόγου γεγομένου ἀνθρώπου, καὶ ἰδιοποιουμένου τὰ τῆς σαρκός, οὐκέτι ταῦτα τοῦ σώματος ἄπτεται διὰ τὸν ἐν αὐτῷ γενομένον λόγον (33.393B4–6). Diese ἰδιοποίησις des Fleisches durch den Logos heißt für uns an sich selbst θεοποίησις, doch muß entschieden bemerkt werden, daß dieser Vollzug im „Leib“ des inkarnierten Logos stattfindet: ὡς γὰρ ὁ κύριος, ἐνδυσάμενος τὸ σῶμα, γέγονεν ἄνθρωπος, οὕτως ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι παρὰ τοῦ λόγου τε θεοποιούμεθα προσληφθέντες διὰ τῆς σαρκός αὐτοῦ ... (34.397B3–5).

Wir sind als Menschen durch das „Fleisch“ „hingetragen“ in die geheimnisvolle Vergöttlichung, die im „Leib“ des Menschengewordenen stattfindet. Früher hatte der Autor wohl bemerkt, daß im „Fleische“ die Einheit der menschlichen Gattung verstanden werden konnte. Da dieses „Fleisch“ das sterbliche Wesen der Gattung bezeichnet, ist es dasselbe im inkarnierten Logos wie in jedem Menschen. Bedürfnisse und Nöte dieses „Fleisches“ zeigen genügend, daß der „Leib“ im inkarnierten Logos wahrhaftig menschlich war; Maria, die ja auch sterblich war, gebar einen „leidenden“ und „weinenden“ Leib als ihren Säugling. Doch „war Gott im Leib“, θεὸς ἦν ἐν τῷ σώματι (53.433C4). Die Sterblichkeit des Fleisches erfahrend, entfernte sich der Logos jedoch von seinem toten Leib und nahm ihn später wieder an, worauf das „Fleisch“ in ihm „unversehrt“ bleiben sollte; kurz, „in einem Leib wie die Unrigen lebend, ahmte er uns nach, und wir, aufgenommen in ihm, haben Teil an seiner Unsterblichkeit“. Erniedrigungen aller Art, das Sterben damit einbegriffen, sind dem „Fleische“ eigen, aber der „Leib“ gehört dem Erlöser, τῆς μὲν σαρκός ἴδια ταῦτα, τοῦ δὲ σωτήρος ἴδιον αὐτὸ τὸ σῶμα (34,396C8). „Weisheit ist nicht zu verwechseln mit Fleisch, aber das Fleisch wurde der Leib der Weisheit“, οὔτε ἡ σὰρξ ἦν ἡ σοφία, ἀλλὰ τῆς σοφίας σῶμα γέγονεν ἡ σὰρξ (53, 436A4–6). „Fleisch“ werden heißt also in allen Fällen die παθὴ des „Fleisches“ erleiden, aber im „Leib“ des Menschengewordenen findet das „Fleisch“ seine Rettung. Die Beschwerden des „Fleisches“ befallen direkt diesen „Leib“; sie werden die seinigen, da er ein Leib „wie die Unrigen“ ist; doch als „Leib Gottes“ (31,389B8), „getragen“ in

²⁶ Der Titel θεοτόκος ist eine der merkwürdigen Lexikalia die III (viermals gebraucht in 14, 349C14; 29, 358A13; 33, 393A13, B11) mit den pseudo-athan. Traktaten De inc.V. et c.Ar. (8,996A9; 22,1025A14) und C.Apoll.I (4,1097C7; 12, 1113C1; 13, 1116A15) gemeinsam hat. Auch die ps.-athan. Schrift De virginitate kennt ihn (38,21 von der Goltz). In der Vita Antonii (37,847A1) scheint er ein späterer Zusatz zu sein. Er fehlt in der altlateinischen Version (ed. G. J. M. Bartelink, p. 79; jetzt auch Vie d'Antoine, SC 400,234).

Gott (B15), kann er alle unsere Beschwerden und Sünden hinwegnehmen bis aufs Kreuz, ohne von ihnen angetastet zu werden (B13–C3).²⁷ Kurz zuvor in demselben Par. 31 hatte der Autor seinen „Leib Gottes“ – Begriff mit einer paulinischen Redewendung begründet, indem er Kol. 2.9 umschrieb: „Wie der Apostel sagte, hat die Gottheit körperlich im Fleisch gewohnt“, *σωματικῶς, ὡς φησιν ὁ ἀπόστολος, κατώκησεν ἡ θεότης ἐν τῇ σαρκί* (31,389A9/10). Im Apostelbrief heißt es: *ἐν αὐτῷ (Χριστῷ) κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς*. Von einer Einwohnung der Fülle Gottes (d.h. des Vaters) in Christus auf körperliche Weise ist man also geleitet zu einer Gottheit des Logos, die durch die Vermittlung seines eigenen Leibes im Fleische wohnt. Wieder bemerkt man in dieser Paraphrase die christologische Verengung des übernommenen Gedankens, wie schon oben in Par. 10.

Doch die merkwürdigste Steigerung dieses andauernden Grübelns über die christologischen Eigenschaften von *σάρξ* und *σῶμα* in III 26–58 liest man in Par. 53, wo von dem leiblichen Wachsen des Knaben Jesus die Rede ist; da der Leib wuchs, steigerte sich auch die Offenbarung der Gottheit und es wurde Allen klar, daß man es mit einem Tempel Gottes zu tun hatte, und daß Gott selbst im Leib anwesend war, *αὐξάνοντος ἐν ἡλικίᾳ τοῦ σώματος, συνεπεδίδοτο ἐν αὐτῷ καὶ ἡ τῆς θεότητος φανέρωσις καὶ ἐδείκνυτο παρὰ πᾶσιν, ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστι, καὶ θεὸς ἦν ἐν τῷ σώματι* (433C1–4). Eigentlich war es das Fleisch, das dieses „Wachsen“ erfuhr, ebenso wie das Fleisch als solches litt, hungerte oder durstete (C9–14). „Doch ereignete sich das Wachsen nicht außerhalb des Logos ... Denn *in ihm* war das wachsende Fleisch, und dies nämlich um den Fortschritt der Menschen in Verbundenheit mit dem Logos zu sichern. So war denn von keinem Fortschritt des Logos die Rede, noch war das Fleisch die Weisheit, aber *das Fleisch wurde der Leib der Weisheit*. Deshalb, wie gesagt, ist es nicht die Weisheit als solche, die bei sich selbst wuchs, aber *das Menschliche wuchs in der Weisheit, die menschliche Natur allmählich übersteigend, vergöttlicht, und als Werkzeug der Weisheit dienend für die Auswirkung und Ausstrahlung der Gottheit, und so allen veranschaulicht*“ ... *ἀλλὰ τὸ ἀνθρώπινον ἐν τῇ σοφίᾳ προέκοπτεν, ὑπεραναβαῖνον κατ' ὀλίγον τὴν ἀνθρώπινην φύσιν, καὶ θεοποιούμενον, καὶ ὄργανον αὐτῆς πρὸς τὴν ἐνέργειαν τῆς θεότητος καὶ τὴν ἔκλαμψιν αὐτῆς γινόμενον καὶ φαινόμενον πᾶσι* (436A7–12).

Der Grundgedanke bleibt, wie vom Anfang von III an, durch den Begriff der *φύσις* festgelegt. In 2–25 ging es darum, die einzige, unvergleichliche Einheit der göttlichen Natur in Vater und Sohn zu erfassen. Im zweiten Teil von III geht es um nichts anderes als um dieselbe Einheit, verstanden als Gottheit des Menschgewordenen. Die kritische Durchsicht aller *πάθη* des vom Logos angenommenen Fleisches führt zu einer wiederholten Betonung der unantastbaren Gottheit des Erlösers. Die Verwendung des Naturgedankens dringt bis zu einer Formulierung dieses tiefsten Geheimnisses der Erlösung vor, wo die erlösende Eikon zu ihrem eigenen *κατ' εἰκόνα* wird, wodurch das „Bild Gottes“ im „Leib Gottes“ verbildlicht wird. So wird

²⁷ Das „Fleisch“ starb, nicht der „Leib“, der geeint ist mit dem vom toten Fleisch entfernten Logos.

für diesen Theologen denkbar, von einem „Übersteigen der menschlichen Natur“ von seiten des Fleisches im Leib des Menschgewordenen zu sprechen, was nach seiner Ansicht die eigentliche und einzig denkbare Vergöttlichung im vollen Sinne des Wortes auf Erden darstellt. Man wird wohl kaum irren, wenn man es wagt, diese Stelle von Ctr. Ar. III 53 als den Geburtsort der wissenschaftlichen Christologie anzuerkennen, der Christologie, die von Apollinaris von Laodicea und Kyrill von Alexandrien aus in die kirchlichen Denkschulen und Synoden des fünften Jahrhunderts übergang.

(c) Ctr. Ar. III 59–67

Im Anhang zu den besprochenen zwei Hauptteilen von Ct. Ar. III, bieten die acht letzten Paragraphen des überlieferten Traktats Ctr. Ar. III eine Art *Retractatio* der ersten Ausführungen von I 11–34. In diesem Abschnitt der ersten Arianerrede ging es um die Ewigkeit des Sohnes (11–22a), um seine ewige und wesentliche Erzeugung (22b–29), und schließlich um die Vaterschaft Gottes selbst (30–34). Die ganze Diskussion war ferner als eine Widerlegung arianischer Schlagwörter beabsichtigt, des ποτε aus dem Satz ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν in 11–22a, des πρὶν aus ὁ υἱὸς οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆναι in 22b–29, des ἀγέννητος aus dem Syntagma des Asterius (30–34). Auch war sie völlig von dem Gedanken des Unterschiedes zwischen Schöpfung und Zeugung geleitet. Deshalb wurde z.B. die Ewigkeit der göttlichen Trias streng betont (17/18), oder die Eikon-Theologie (20/21) und ebenso der Anthropomorphismus der gegnerischen Propaganda aufgezeigt (22b–29). Das zentrale Anliegen dieser Diskussion war offensichtlich, eine grundlegende Formulierung der göttlichen Sohnschaft den Gegnern gegenüber zu erstellen. Sie lautet: ὁ υἱὸς ἴδιον τῆς οὐσίας (τοῦ πατρὸς) γέννημά ἐστι und sie darf wohl in ihrem schlichten Wortlaut als die konzeptuelle Leistung des Athanasius selbst angesehen werden. III 59–67 knüpft an I 11–34 ausdrücklich an. Eine solche Anknüpfung hatte in den vorangehenden beiden Hauptteilen von III nie stattgefunden. Die angeführte These, βουλήσει καὶ θελήσει γεγενῆσθαι τὸν υἱὸν ὑπὸ τοῦ πατρὸς (59, 445C12/13), wird eingangs sofort mit den arianischen Schlagwörtern von I 11–22 gleichgesetzt: ταῦτόν γὰρ σημαίνει ὁ λέγων, βουλήσει γέγονεν ὁ υἱὸς, καὶ ὁ λέγων, ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν (448A12–15). Der einzige mit Namen angegriffene Gegner, Asterius, ist in III 60 mit einem Auszug aus seinen Schriften vertreten, ebenso wie er in I 30–34 eine, mit anderen Auszügen ausgestattete dokumentarische Ergänzung von I 11–29 veranlaßt hatte. Die Widerlegung der asterianischen These setzt in III 61 auf der Ebene der Unterscheidung zwischen „Geschöpf“ und „Sohn“ an, auf welcher sie schon in I 30–34 gegen den ἀγέννητος Vorwurf des Asterius durchgeführt wurde.

Das konzeptuelle Ergebnis der athanasianischen Diskussion aus I 11–34 wird hier wörtlich zitiert: ὁ δὲ υἱὸς ἴδιον ἐστὶ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γέννημα (62, 453B11/12). Allerdings verhilft es jetzt zu einer tieferen Deutung der göttlichen Sohnschaft. Zuerst leitet die damit verbundene Unterscheidung zwischen dem, was Gott θελήσει in der Schöpfung bewirkt und was ihm in seiner Vaterschaft κατὰ φύσιν angehört (453B/C), zu der Vermutung, daß die Gegner, das Letztere mißverstehend, nur „Wille“ oder

„Zwang“ (ἀνάγκη, von 453B1 ab) der göttlichen Natur auferlegen. Der Autor beabsichtigt, wegen dieser unterstellten ἀνάγκη eine viel schärfere Dialektik einzuführen. Er bemüht sich darum in Par. 63–67. Der Sohn als „lebendiger Wille“ des Vaters soll alle falsche Unterscheidung zwischen Willen und Natur in Gott verunmöglichen (64/65), denn die These eines Sohnes, der wie die Geschöpfe (von Gott) gewollt sei, ist eben so unhaltbar wie die Behauptung, daß „die Weisheit in der Weisheit geworden ist“ (65, 461A7–9). Dieser letzte Satz, den man in der Thalia lesen konnte, blieb in I/II ohne eine Erwiderung. Er wird jetzt eindringlich wiederholt. Die „erzeugende Natur“ (66, 464B8) des Vaters, oder die πατρική οὐσία καὶ ὑπόστασις (65, 461B2) schließt eben den Sohn ein, und zwar in einem einzigen Willensakt, bei welchem die Gottheit sich selbstwollend behauptet (461C–464A). Damit ist die These der Gegner auf den Kopf gestellt, denn θελήσει heißt jetzt κατὰ φύσιν. Göttliche θέλησις oder φρόνησις wird nunmehr der hypostatischen Einheit von Vater und Sohn zugeschrieben, und Logos/Sophia Gottes wird dessen „lebendiger Wille“ in einer geschickten Anlehnung an Sprüche 8,14. Anders gesagt, I 11–34 hatte die Theorie eines γέννημα, das als Eikon des Vaters dessen ewige Zeugung darstellt, in scharfem Gegensatz zur Schöpfung ausgelegt. In III 59–67 wird diese Theorie neu durchdacht, aber nicht mehr hinsichtlich der „zeitlichen“ Schöpfung, sondern im Lichte der in III 2–25 erarbeiteten Vorstellung der wesentlichen Einheit von Vater und Sohn, einer Vorstellung, die ausschließlich dem Autor von III zukommt. Damit erklärt sich die besondere Verwandtschaft zwischen diesem Anhang von III mit dem ersten großen Abschnitt von I, sowie der besondere Gedankengehalt dieses Anhangs. Ob Athanasius selbst eine solche *Re-tractatio* unternahm, mag noch dahin gestellt bleiben; die Besonderheit der letzteren ist auf jeden Fall schon erwiesen. Die lexikalischen Daten verbinden den Anhang eher mit dem Rest von III und stellen eine Sondersprache dar, die in den gesamten Athanasiana ganz unbekannt ist.

Ein flüchtiger Einblick in diesen Wortschatz wird wohl genügen. Die wörtliche Analyse von III 59, ähnlich wie schon in III 1, läßt sofort das Ausmaß und die Natur dieser Sondersprache erkennen. So ist das synonyme Paar τὸ βούλημα καὶ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ (59, 445C14), das leitend für den ganzen Anhang von III erscheint, nur III eigentümlich, wobei θέλημα in diesem Traktat eine besondere Bewertung erfährt, die nur in den pseudo-athanasianischen Ctr. Apoll I und De incarnatione et contra Arianos ein Echo hat. Manche Wörter oder Ausdrücke, die der polemischen Sprechweise angehören, sind überhaupt nur in diesem Anhang anzutreffen und fehlen sonst überall in der von Müller untersuchten Literatur, so ἀπήρχομαι ὀπίσω (445C7), ὁ διάβολος ... ἐντραπεῖς (445C6/7), ἡ στρεβλή καρδιά (C7/8), ὑποπτεύω (448A1), ὑποπτα τῶν αἰρετικῶν τὰ ῥήματα (A4), ἡ ὑφαπαργή (A11), ἡ σηπία (B3), σκοτίζω ἀκεραῖον (B4). Andere liest man nur in diesem Anhang und anderswo in III, sonst fehlen sie aber in den Athanasiana: ἐρμηγεύω mit unbestimmtem Komplement (445C10), ἀπατεῖν + ἐν (C13), νικάω (448A2), ἡ καρδιά διαφθοραμένη (A7/8), ἡ ὕδρα (A10). Einige dieser Lexikalia sind auch gelegentlich bei Athanasius zu finden, doch nicht in Ctr. Ar. I/II, so ὁ κώνωψ (445C9), αἱ ἀποδειξις im Plural, ὀρθόδοξος, νεύω (448A7), ἡ

κομψολογία. Diese Daten genügen, um einem Satz nach dem andern in Par. 59 eine eigene Prägung zu verleihen. Dann ist Πτολεμαῖος nur ein einziges Mal bei Müller registriert, und so ist auch ὁ ζυγός einmalig (449A1), in einem Kontext, wo die Arianer angeklagt werden „dem Valentinus nachzueifern“ τὰ Οὐαλεντίνου ζηλοῦτωςαν (A6/7), wie nie anderswo in Müller.²⁸ Da sind auch der letzte Teil von Ps. 113,11, sowie Ps.110,2 und Ps.134,6, nur hier (449A/B) im Lexikon notiert. Das Zeitwort προβουλεύομαι ist diesem Anhang eigentümlich in Par. 61 (452B2), und das beigefügte Zitat von Jk. 1,18 wird nur hier bei Müller verzeichnet; dasselbe gilt von ἀποκνέω (453A2,5), und, in Par. 62, von καταισχύω (A13), ἔλκω im Sinne von „gewinnen für“ (B4), als substantives Partizip (C3), ἀντιθέσεις im Plural (C4), προαιρέομαι (C11, 456C6). Auch Par. 63 bietet eine Reihe von Hapaxlegomena, angefangen mit dem Ausruf: ἰλάσθητι, δέσποτα (456A12), woran sich δημούργημα in christologischem Kontext (C12), ἐάω (C15) und παρακλίνω als grammatischer Term (457A8), schließen. Es geht so weiter bis Ende des Anhangs, mit außergewöhnlichen Schriftstellen wie, in Par. 64, Ps. 72,24 (457B9–11); in Par. 65 wiederkehrend, Sprüche 8, 14 (460B6/7); in Par. 66, Joh. 3,35 (461C5); in 67, I Tim.3,7 (465C3) und Joh.10,38 (C4/5); oder mit der dem Autor eigentümlichen Redeweise; ἀναφέρω (457C12) als rhetorischer Term ist III eigentümlich, ἀληθεύει λέγω (460A2), τῆ τοῦ πατρὸς κυριότητι ἦνωται (A11), ἐκτὸς τῆς τοῦ πατρὸς ἐνότητος (A12), ἀποσυμβαίνειν oder κινεῖν in häresiologischem Kontext (B13). Nur hier müssen die Gegner eine Paraphrase von Ac.8,20 anhören: ἡ ἀσέβεια Οὐαλεντίνου σὺν ὑμῖν εἶη εἰς ἀπώλειαν (C3/4). Auch οὐμενοῦν (461C3), ἀβουλήτως für ein theoretisches Argument und ἀθελήτως (C7), oder ἀθέλητος (C2.10.13) und τὸ ἀβούλητον (464A1) gehören zu den nur hier benutzten Wörtern, ebenso wie ὁ κρημνός (465C2), metaphorisch, und ἡ ἀληθεία κράζουσα (C4), nach Joh.10,38 οἱ ἄθλιοι, ὡς οἱ κάρθαιοι (468A2), δαεῖζω (A6), im letzten Paragraph. Es wären mehr Eigentümlichkeiten aufzuzählen, um das Profil dieses Wortschatzes ganz zu verdeutlichen. Doch sollte meine Auslese für eine sichere Feststellung betreffs der durchgängigen Sondersprache des Traktats Ctr. Ar. III bis zum Abschluß seines Anhangs in Par. 59–67 genügen. Weiteres sollte am Stil dieses Anhangs beachtet werden. Man erkennt die Knappheit und logische Strenge, die dem Autor von III eigentümlich ist, in Par. 62, wenn er bemerkt: τὸ μὲν γὰρ ἀντικείμενον τῆ βουλήσει ἑωρκάκασι (nämlich die eben besprochene ἀνάγκη), τὸ δὲ μείζον καὶ ὑπερκείμενον οὐκ ἔθεώρησαν (454B4–6). Das Gegenpaar ἀντι – ὑπερκείμενον trifft man übrigens nur hier (453B5.7.15). Den Gang seiner eigenen Denkwaise beschreibt dieser Autor sehr zutreffend, als οὕτως ἐπιλογιζωμένων ἡμῶν, καὶ ἀνακρινόντων τὴν ἀκολουθίαν (457C/5), wobei ἀνακρίνω auch nur

²⁸ In I 56 (I29C6) und II 21 (192A14) wird Valentinus mit andern Gnostikern angeführt, als eine bestimmte Kategorie von Häretikern, denen die Gegner „nacheifern“ (II 70, 296C3 belanglos). In diesem Anhang von III wird Valentinus allein genannt, und zwar sehr schulmäßig, ebenso wie Asterius als der Verteidiger einer gewissen These: 60, 448C9/10, 449A6; 64, 457C1; 65, 460B15, C5; 66, 464A7; 67, 464C7.

in III vorkommt. Fest belegte Einsichten des Athanasius werden somit klarer bestimmt, wie, z.B. in Par. 66: ὡπερ ἀγαθὸς αἰεὶ καὶ τῇ φύσει, οὕτως αἰεὶ γεννητικὸς τῇ φύσει ὁ πατήρ (464B7/8).

III. Chronologische Einordnung der Ctr. Ar.

Die sog. dritte Arianerrede gehörte zu den Sammlungen dogmatischer Athanasiana seit deren Entstehung. Deshalb stellt sie kein Problem dar, das auf der Ebene der handschriftlichen Überlieferung zu lösen wäre. Sie wurde als solche *mit* Ctr. Ar. I/II in diese Sammlungen aufgenommen und teilte mit ihnen dasselbe Geschick in der Weitergabe des athanasianischen Nachlasses. Wenn dann lokale Gegebenheiten ihre Abschrift bedingten, so war das nur zufällig, und muß hinsichtlich der ursprünglichen Zugehörigkeit von III zu den überlieferten Athanasiana als bedeutungslos gelten.²⁹ Wann und wo diese Schriften jedoch zum ersten Mal gesammelt wurden, bleibt völlig unbekannt. H.-G. Optiz vermutete, daß die *politischen* Apologien des Athanasius erstmals in Konstantinopel als eine geschlossene Sammlung erschienen, und daß dasselbe für seine *dogmatischen* Schriften wohl in Alexandrien selbst geschah.³⁰ Aus Kyrill, dem vierten Nachfolger des Athanasius, und dem in Alexandrien lebenden Severus von Antiochien kann man entnehmen, daß Ctr. Ar. III schon Anfang des 5. Jhdts mit I/II ein Ganzes bildete. Mehr läßt sich nicht erschließen. Die älteste Überlieferungsgeschichte des Traktats über die Menschwerdung bezeugt zwar eine lebhaft Beschäftigung mit diesem Text im griechischen Original wie in altsyrischer Übersetzung während der zwei letzten Jahrzehnte des 4. Jhdts.³¹ Ob dasselbe von den Ctr. Ar. gesagt werden könnte, bleibt dahin gestellt.

Nun müssen wir aber die lexikalische Neuheit der dritten Arianerrede in Rechnung stellen, um womöglich einen weiteren Schritt im Dunkeln unserer Unwissenheit betreffs der Erstausgabe dieser athanasianischen Schriften wagen zu können. Sollte diese Neuheit der Formulierung und des theologischen Denkens in Ctr. Ar. III auf einen anderen Autor als Athanasius hindeuten, dann könnte man nur an jemanden denken, der mit der athanasianischen Geisteswelt und Schreibweise tief verbunden war. Denn III ist

²⁹ So bewahren R und P in der RS Sammlung (Opitzsche Siglen) III allein, während in O III ausgefallen ist zwischen II (λόγος γ) und IV (λόγος ε); über den Bestand in R berichtet A. Stegmann, Die pseudoathan. „IVte Rede ...“, p. 10–12. In der W-Sammlung vermittelt T nur I/II, während sein enger Verwandter U die drei Reden enthält (über T u.U., jetzt K. Metzler, Kontamination in der Athanasius-Überlieferung. R. E. Byz. 48 (1990) p. 213–232. In der sog. Doxapatres-Ausgabe enthält ein einziger Zeuge (d) III allein, so auch g und drei andere Kopien in der Gruppe. Zu bemerken wäre auch, daß in der W-Sammlung L aus zwei Bänden besteht, I/II sind im ersten, III ist im zweiten Band überliefert; auch ist in M die Bezeichnung der Reden verschieden: α und β für I/II, λόγος τρίτος für III. Einen besonderen Titel hat III auch in Q, den gleichen wie in D, dem athenischen Zeugen einer „singulären“ Sammlung.

³⁰ P.150–158, 204–208.

³¹ C.Kannengiesser, Le texte court du *De incarnatione* athanasien. Rech S R 52 (1964) p. 589–596; 53 (1965) p. 77–111.

geradezu aus I/II herausgewachsen, und bleibt mit ihnen im Einklang, nicht nur wegen der oben vermerkten Hinweise, sondern vielmehr weil I/II einen ständigen und sehr nahen Hintergrund für die Ausführungen von III bieten. Deshalb dürfte es wohl angemessen sein, in III eine Arbeit voller *pietas* dem Athanasius gegenüber zu erkennen. Der Schüler würde sich darin mit dem Meister genügend identifizieren, um mit ihm dieselbe Sprache zu sprechen, und dies trotz seines schöpferischen Denkens und seiner eigenen Lexikalia, durch welche er das ererbte Gut von I/II gleichsam erneuerte und bereicherte. Eine präzise Chronologie für ein solches Verfahren ist ausgeschlossen. Aber es scheint angebracht, die vermutete Neubearbeitung von I/II, die wir besonders in der Gottesvorstellung und im eigenständigen Inkarnationsgedanken von III erkannten, mit einer erstmaligen Ausgabe der Arianerreden überhaupt zu verbinden. In der modernen Forschung sind Erstehung und Ausgabe der Ctr. Ar. zwar immer wieder verschmolzen geblieben, sodaß nur nach einem gemeinsamen Datum der drei Schriften gefragt wurde, wie sie uns eben überliefert sind. Damit übersieht man aber die Merkmale eines mühsamen und komplexen Werdegangs in der Entstehung von I/II,³² sowie die theologische Strenge, die III den zwei ersten Ctr. Ar. gegenüber eigentümlich ist. Der Name „Konstantius“ in III 28 ist die einzige Angabe, die eine chronologische Fixierung dieses Traktats erlauben könnte. Letzterer wäre unter der Regierung Kaisers Konstantius II (337–362) entstanden.³³ Doch es bleibt sehr fraglich, ob allein der Name des Sohnes Konstantins, ohne irgendwelche kontextuellen Zusätze, hier eine chronologische Tragweite hat. Von Arius ist in III überhaupt nicht mehr die Rede. Eine Schrift des Asterius wird in stereotyper Weise in III 1 und im Anhang von III zitiert, ohne daß diese schulmäßigen Auszüge irgendwie sicher stellen würden, daß der Sophist damals noch am Leben war. Mehr lehrreich scheint die relative lexikalische Nähe von III zu den Serapionbriefen und dem Brief an Epiktet zu sein, doch auch diese isolierten Affinitäten genügen nicht, um daraus einen bestimmten Schluß über das Datum von III zu ziehen. Wir wissen ja nicht einmal, ob die Ctr. Ar. während der Lebenszeit des Athanasius überhaupt irgendwie „veröffentlicht“ wurden. Als A. Stegmann 1914, gegen Fr. Loofs und A. Stülcken die von B.de Montfaucon auf die Zeit des dritten Exils (356–362) angesetzte Datierung der Ctr. Ar., festhalten wollte,³⁴ wurde er in die Irre geführt durch den Brief an Serapion über den Tod des Arius, und durch den Brief an die Mönche, die beide, als Zeugen der eben abgeschlossenen Ctr. Ar., auch aus dieser Zeit zu stammen schienen. Nun hat sich inzwischen erwiesen, daß diese letztere Datierung unhaltbar ist. Deshalb wird die Entstehung der Arianerreden jetzt meist auf die Zeit des zweiten (339–346) und nicht des dritten Exils gesetzt, und zwar gleich am Anfang des sechsjährigen Aufenthalts im We-

³² Von Athanasius selbst bestätigt, wenn man den Brief an die Mönche (PG25, 692/3) als einen Geleitbrief zur ersten Fassung von I/II ansieht, den der exilierte Bischof von Rom zu Beginn d.J. 340 ausgesandt hatte.

³³ Nicht gleichzusetzen mit „veröffentlicht“ im modernen Sinne.

³⁴ Zur Datierung der „drei Reden des hl. Athanasius gegen die Arianer“. TQ 96 (1914) 423–450.

sten. Dadurch wird es jedoch umso schwieriger, III gleichzeitig mit I/II geschrieben zu sehen. Denn selbst die Nennung des Konstantius, wie sie in III erfolgt, wird dann unverständlich, weil der Alexandriner sich damals bestimmt nicht öffentlich so abschätzig über den Kaiser ausgedrückt hätte.³⁵ Auch wäre es kaum möglich, daß derselbe Autor sich zur selben Zeit in den verschiedenen Denkstilen und Wortschätzen von I/II wie von III zu Hause gefühlt hätte. In dieser chronologischen Ungewißheit betreffs der Abfassung von III lohnt es sich umso mehr, einigen Folgen der genügend gesicherten Frühdatierung von I/II auf 339/340 nachzugehen. Es soll dabei vor allem die Sonderstellung von III im Rahmen der Athanasiana erhellt werden.

IV. Ctr.Ar. I/II und III im Rahmen der Athanasiana

Eine erste Feststellung genügt, um das hier eingebrachte Argument klar zu artikulieren: von 339/340 bis zum Jahre seines Todes (373) blieb Athanasius der Schreib- und Denkweise von I/II in allen seinen dogmatischen und geistigen Schriften standhaft treu, mit der Ausnahme von zwei Briefen, von denen gleich die Rede sein wird.

Zuerst wäre die Verwandtschaft des „Jugendwerks“ Über die Menschwerdung mit Ctr. Ar. I/II besser als bisher zu verdeutlichen.³⁶ Der gemeinsame Wortschatz und die Ähnlichkeit der Syntax sprechen dafür. In beiden Werken ist die Ausrichtung der Heilslehre auf die konkrete Geschichte des Sterbens und Auferstehens Jesu auffallend.³⁷ In anderen Schriften, die nach I/II (also nach 340) aufgesetzt wurden, ist die wiederholte, wenn auch immer neuen Verhältnissen angepasste, Zitation einiger Auszüge der Thalia des Arius besonders wichtig. Von der jetzigen Einführung zu I/II, in I 5/6, wanderten die letzteren in zwei um die Mitte des Jahrhunderts datierbaren Briefe, Über die Meinung von Dionys und Über die Bestimmungen von Ni-

³⁵ Die öffentliche Beurteilung des Kaisers von Seiten des Bischofs blieb respektvoll bis „c.357/8 around the same time as Athanasius was writing *Hist.Arian.*“ (L. W. Barnard, *Studies in Athanasius' Apologia Secunda*, Bern 1992, p. 25); doch gerade diese *Historia Arianorum* bleibt m.E. fragwürdig als ein Werk des Athanasius selbst.

³⁶ Eine viel versprechende, aber dennoch rätselhafte Nachricht von Prof. Dr. M. Tetz, dem Leiter des Projektes „Edition der dogmatischen Schriften des Athanasius von Alexandrien“ an der Universität Bochum, lautet: „Im Zusammenhang mit Untersuchungen der Entstehung des Bekenntnisses von Nicaea (325) konnte auch die Frage der Datierung von Athanasius, *Contra gentes/De incarnatione* neu aufgenommen werden“ (Jahrbuch 1987 der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Opladen 1988, p. 114). Ein „Jugendwerk“ würde die doppelte Apologie auf jeden Fall selbst noch um 335 bleiben, wenn man die Angabe des Indexes zu den Festbriefen (S C 317, p. 226 f.), nach welcher Athanasius für seine Weihe im Juni 328 „zu jung“ war, so versteht, daß er damals noch nicht 30 Jahre alt war. Sie wäre dann die Erstlingsschrift des alexandrinischen Bischofs und besonders lehrreich für seine pastorale Einstellung in den ersten Jahren seiner Amtsführung; mehr Erwägungen darüber habe ich angestellt in *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie*, Paris 1990.

³⁷ Siehe den Aufsatz *Le mystère pascal du Christ selon Athanase d'Alexandrie*: *Rech S R* 63 (1975) p. 417–442, in dem ich zum ersten Mal Bedenken über III äußerte; zu ihnen nahm M. Tetz in *TRE* 4 (1978), 345, 42–50 Stellung.

kaia, aus. Man liest sie auch wieder, doch viel ausführlicher, in dem Rundschreiben an die Bischöfe von Ägypten und Libyen, das Athanasius in einer dramatischen Lage während des Frühlings von 356, kurz bevor er in den monastischen Untergrund der ägyptischen Einöde flüchtete, aufsetzte. Schließlich, in einer späteren Neuauflage,³⁸ erscheinen sie im Kernpunkt der groß angelegten Schrift Über die Synoden von Rimini und Seleukia, aus den Jahren 361/2. Entscheidend in der taktischen Wiedergabe der Thalia-Fragmente zwischen 352 und 362, von einer Kampfschrift zur andern, ist nicht nur der offensichtliche Entschluß des Alexandriners, alle Gegner, zu Recht oder (eher) Unrecht, dem Arios gleichzustellen, sondern vielmehr, aus unserem Gesichtspunkt, daß diese Wiederholungen, in ihrem Wortlaut sowie in ihrer theologischen Motivation, direkt von Ctr. Ar. I 5/6 abhängen. Der Aufbau dieser vier Schriften wird damit auf dem Hintergrund von Ctr. Ar. I/II am besten verständlich. Sie wiederholen in angepaßter Weise deren Hauptthemen, sie werden nicht müde, deren hermeneutische Grundregeln zu lehren. Sie bereichern deren Zugriff zur Schrift. Immer wieder wählen sie den erzählenden Stil, dank welchem Athanasius fähig war, sein erlebtes Verständnis der Schrift konkret wiederzugeben, oder seine Polemik gegen die Arianer etwas zu beleben. Kurz, in seinen theologischen, während der Regierungszeit des Konstantius verfaßten, Verteidigungsschriften erscheint Athanasius genau mit denselben Charakterzügen, die seine politische Haltung zur selben Zeit auszeichneten, nämlich als ein bis zur Sturheit standhafter Denker, dem es nie eingefallen wäre, seinen anfänglichen Standpunkt zu ändern. Wegen einer solchen Geisteshaltung war der Rückgriff auf das früher Geschriebene bei ihm ein notwendiges Mittel, sich mit neuen Herausforderungen zu messen. Die dadurch entstandenen Schriften bilden das wichtigste Ergebnis seines literarischen Einsatzes von der Zeit nach seiner ersten Rückkehr aus dem Westen 337³⁹ bis zum Ende seines dritten Exils, kurz nach dem Tode des Konstantius im November 361. Eine geradezu eigensinnige Vertiefung der nur in Ctr. Ar. I/II anzutreffenden Einsichten kennzeichnet diese vier Schriften: Über Dionys, Über Nikaia, An die Bischöfe und Über die Synoden. Eine jede gehört ihrem eigenen polemischen Kontext an und enthält deshalb ein Sondergut von Motiven, Reaktionen und Schriftzeugnissen; aber die Grundeinstellungen, die sie wi-

³⁸ Die Thalia-Auszüge in De synodis 15 (ca. 361) sind *neu* im Vergleich zu den viermal wiederholten Exzerpten von Ctr. Ar. I 5/6 (339/340), De sententia Dionysii (ca. 350), De Decretis (ca. 351) und Ep. ad epp. Aeg. 12 (356), und sie sind anders bearbeitet als diese Exzerpte: C. Kannengiesser, „Les Blasphèmes d’Arius“ (Ath. d’Al. de syn. 15): un écrit néo-arien, in: FS A.-J. Festugière. Antiquité paienne et chrétienne, Genf 1984, p. 143–151. Ders., The „Blasphemies of Arius“: Ath. of Alex. De synodis 15, in: Arianism. Historical and Theological Reassessments, ed. R. C. Gregg, Cambridge, Mass. 1985, p. 59–71. K. Metzlers „Rekonstruktion der Thalia“ (Ariana et Athanasiana, p. 11–45) verbessert beträchtlich unsere philologische Kenntnis dieses Textes, bringt aber keine entscheidenden Gründe gegen meine These einer „Neuaufgabe“ in De syn. 15.

³⁹ Mit E. Schwartz, Gesammelte Schriften III, p 269/270, und A. Martin, Histoire „Acéphale“, SC.317, p. 78–89, gegen neuerdings L. W. Barnard, Studies, p. 25–32, welcher den Titel καίσαρ im Briefe Konstantins II an die alexandrinische Gemeinde verleiht, ein Titel der nur bis zum 9. September 337 Geltung hatte.

derspiegeln, formulieren ohne Ausnahme, was schon in der Erstlingsschrift dieser unumgänglichen Polemik, d.h. in Ctr. Ar. I/II, zu lesen war. Über mehr als zwei Jahrzehnte seines stärksten Einsatzes hatte der alexandrinische Nizäner also nichts Anderes seinen Gegnern zu erwidern, als was er ein erstes Mal in den Arianerreden I/II ausgelegt hatte. In der großen Mühe dieser seiner ersten literarischen Leistung, als ein Verteidiger der von seinem alexandrinischen Vorgänger bestimmten Rechtgläubigkeit, hatte er eben seine ganze Zukunft investiert. Auch in den Briefen An Serapion über die Göttlichkeit des Geistes, die noch aus der Zeit des dritten Exils stammen, läßt sich die theologische Prägung durch die zwei ersten Arianerreden leicht erkennen. Der zweite Brief ist überhaupt nur eine verkürzte Adaptation von Ctr. Ar. I/II zur neu debattierten Frage über die Göttlichkeit des Hl. Geistes.

Doch nach dem Tode des Konstantius, als der Kampf für Athanasius vorüber war, blieb er bei seiner erprobten Stellung, ohne sich irgendwie mit erneuerten Anschauungen in die christologische Diskussion der späteren sechziger oder der siebziger Jahre einzumischen. Seine beiden letzten dogmatischen Abhandlungen, die Briefe An Adelphius und An Epiktet von Korinth, stammen aus diesen Jahren. Sollte sich der nun berühmte Alexandriner doch noch seiner strengsten Widerlegung der Häresie erinnern, so war ihm dabei eine letzte Gelegenheit geboten, in diesen beiden Briefen seinen spezifisch christologischen Traktat, den wir als Ctr. Ar. III kennen, auszuwerten. Das ist aber nicht der Fall. Der homiletische Traktat, den er seinem Freund und Mitarbeiter Adelphius sandte, zeichnet sich aus wie öfters bemerkt als eindrucksvoller Widerhall seiner Schrift Über die Menschwerdung. Wörtliche Übereinstimmungen mit diesem Werk und mit Ctr. Ar. I/II vermehren sich in Ad Adelphium von Satz zu Satz, weil der Hauch einer und derselben dogmatischen Überzeugung die drei Schriften durchweht. Das Oberhaupt der alexandrinischen Kirche, in voller Gelassenheit und von aller polemischen Spannung befreit, gibt einem Freunde aus seinem engsten Kreise eine Einsicht in seine innere Schau der göttlichen Erlösung. Fleisch und Leib des menschengewordenen Logos nach Joh. 1, 14 sind zentral in dieser Schau. Es ist zu vermuten, daß ein christologisches Interesse von Seiten des Adelphius den Briefaustausch verursacht hatte. Es bleibt jedoch umso merkwürdiger zu beobachten, wie der ältere Athanasius, im vollen Umfang seiner Antwort sich ausschließlich auf seine frühen Schriften Über die Menschwerdung und Gegen die Arianer I/II stützte. Der Brief An Epiktet, den Epiphanius vollständig in seinem Panarion abschrieb, den Apollinaris in einem Brief an Serapion von Thmuis um 368 erbat, der auch als ein offizielles Dokument auf den Synoden von Ephesus (431) und Chalzedon (451) verlesen wurde, ist eine Antwort des kirchlichen Magisteriums von Alexandrien an einen Kirchenleiter, der darum in einer formalen Anfrage gebeten hatte. Der Adressat und die Gelegenheit dieses Briefes, sehr verschieden von denen, die An Adelphius erkennen ließ, bestimmen seine mächtige Botschaft. Hier soll nur bemerkt werden, daß die wörtliche und gedankliche Verwandtschaft des Briefes An Epiktet mit De incarnatione und Ctr. Ar. I/II, und nur mit diesen beiden Werken, eine so eindrucksvolle ist, daß man sich wundert, ob der Alexandriner die unerhörte Neuheit der

seinem Urteil vorgelegten Fragen überhaupt erfassen konnte. Die dreizehn Fragen, vorgelegt in den Hypomnemata des Epiktet, betreffen alle die Verbindung des Logos mit seinem eigenen Leibe in der Menschwerdung.

Man könnte sich keine geeignetere Möglichkeit vorstellen, die Diskussion von Ctr. Ar. III.26–58 auszuwerten, um deren lexikalische Schärfe und systematische Beweisführung wieder ins Felde zu führen und so den unbekanntem Gegnern hier eine angemessene Widerlegung entgegen zu halten. Doch eine mit Hilfe des Müller-Lexikons durchgeführte Analyse erweist die erstaunliche Fülle des Wortschatzes, den dieser Brief mit *De incarnatione* und Ctr. Ar. I/II vorzüglich gemein hat. Diese lexikalische Gemeinsamkeit schließt keine Art mechanischer Wiederholung ein, als ob der alte Bischof sich selbst abschreiben würde. Im Gegenteil, sein lebhafter Stil erlaubt es ihm, auf die vorgelegten Thesen Antworten einzuhämmern, die einfach überströmen von den Bildern und Lexikalien, die er in seinen frühesten dogmatischen Schriften schon gebraucht hatte. Die einzige Weise, eine solche Verwandtschaft richtig zu beurteilen, wird wohl sein, dem Athanasius eine literarische Artikulation zuzuerkennen, die ihm wie angeboren war und sich nie wandelte. Mehr wäre gewiß darüber auszuarbeiten, aber die ununterbrochene Kontinuität der Schreibweise und die unerschütterliche Standhaftigkeit der theologischen Einstellung des Athanasius, vom Anfang bis zum Ende seiner literarischen Laufbahn lassen sich wohl kaum bestreiten. Derselbe Schluß könnte durch eine durchgängige Studie der Festbriefe nur bestätigt werden.⁴⁰ Auf die viel versprechenden Resultate einer solchen Untersuchung muß jedoch hier verzichtet werden.

Dagegen verdienen zwei weitere, dem Athanasius zugeschriebene und in die letzten Jahre seines Amtes datierte Schriften, eine besondere Beachtung, der Brief an den Philosophen Maximus und der berühmte Brief an die Bischöfe von Afrika. Da ich an anderem Ort meine Meinung über diese Schriften ausführlich geäußert habe, darf der hiesige Bericht knapp ausfallen. Doch alle nützlichen Daten sollen hier erscheinen, damit es klar wird, in welcher eher unerwarteten Weise auch diese beiden Schriften die Sonderstellung von Ctr. Ar. III im Rahmen der Athanasiana bezeugen.

Der kurze Brief an den Philosophen Maximus,⁴¹ eine sonst unbekannte Figur, erwähnt in Par 1 Leute, die „waghalsig“, „ungläubig“, „scheinchristlich“ und „nachlässig“ sind, gegen welche Maximus selbst schon Stellung genommen hat. Was diese Leute eigentlich lehrten, wird nicht gesagt. Ihre Widerlegung bei Maximus genüge. Par. 1/2 und 5, also die einrahmenden Teile des Briefes, geben darüber Bericht; sie sollen mitteilen „was Du in den jetzigen Verhältnissen geschrieben hast“: sie teilen aber in Kürze mit, was

⁴⁰ Mehr in meinem Beitrag *The Homiletic Festal Letters of Athanasius: Preaching in the Patristic Age*. *Studies in Honor of Walter J. Burghardt*, S. J., ed. D. G. Hunter, New York 1989, 9.73–100.

⁴¹ PG 26, 1085–89. M. Tetz, *Das kritische Wort vom Kreuz und die Christologie bei Athanasius von Alexandria: Theologia crucis-Signum crucis*. FS. Erich Dinkler, Tübingen 1979, p. 447–465. C. Kannengiesser, *L'énigme de la lettre Au philosophe Maxime d'Athanasie d'Alexandrie: ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts à Claude Mondésert*, S.J. Paris 1987, p. 261–276.

man in An Adelphius und An Epiktet liest, sodaß „Maximus“ zu einer reinen literarischen Fiktion reduziert wird. Noch zielbewußter ist das eingerahmte Referat, in Par. 3 und 4, wo der Autor seine eigene „Mahnung“ einschließt, „wie von Dir erhalten, ohne etwas beizufügen, aber mit einem kurzen Hinweis auf das göttliche Kreuz“: diese „erhaltene“ Belehrung summiert jedoch buchstäblich den Traktat „über Joh. 1,14“ in Ctr. Ar. III 26–58. Damit sollen die gemeinsamen Argumente des „Maximus“ und des „Athanasius“ die Gegner schließlich überzeugen und zum Stillschweigen bringen (1.1085B). In anderen Worten: das wirkliche Vorhaben in diesem Briefe ist, den zweiten Hauptteil von Ctr. Ar. III, im Rahmen der letzten dogmatischen Schriften des alexandrinischen Bischofs, als eine legitime Grundlage für die christologische Diskussion vorzulegen. Damit ist auch gesichert, daß An Maximus *nach* den letzten dogmatischen Briefen des Athanasius entstand, in einer Zeit und einem angemessenen Schulbetrieb, die einen solchen Rückgriff auf diese Athanasiana ermöglichten.

Der buchstäblich athanasianische Rahmen, in Par. 1/2 und 5, spricht für sich selbst. Er besteht aus wörtlichen und präzisen Zusammenfassungen, die An Epiktet und An Adelphius anführen. Dabei ist An Epiktet führend, An Adelphius ergänzend. Beide Briefe werden in der Reihenfolge ihrer Paragraphen geplündert. Das sorgfältige Resultat dieses Plagiats gibt einen „authentischen“ Athanasius zu lesen, so vorgelegt, daß die moderne Kritik ihn nicht verkennen konnte. Was jedoch darin unbemerkt blieb, ist die Technik des Exzerprierens, die natürlich Athanasius nicht entspricht. Die oben unterstrichene Wiederholung der Lexikalia von De incarnatione und Ctr. Ar. I/II in An Adelphius und An Epiktet illustriert genügend, wie der Bischof seinem eigenen Wortschatz und seiner angeborenen Denkweise treu blieb, jedoch ohne sich selbst wörtlich zu kopieren. Die Spontaneität eines unermüdlich bewahrten Standpunktes sicherte diese Einheit der theologischen Aussprache für sein ganzes Leben. Hier jedoch ist die Absicht verschieden: wörtliche Auszüge sind miteinander verbunden, interpretiert und verstärkt mit Hilfe der eigenen Zusätze des Briefautors. Dieser scheidet die auf die bischöfliche Würde des Adressaten von An Adelphius sich beziehenden Wörter aus (τῆς σῆς θεοσεβείας Adel. 1.1072A1, τῆ σῆ εὐλαβεία Adel. 2.21073C13 = παρὰ σοῦ Max. 1.1085A1, παρὰ σοῦ Max. 1.1085B5/6). Er ergänzt seine ersten Sätze mit den Exempla des Pilatus und des Kaiphas (1035AB), die veranschaulichen, „nicht mit Wort, aber mit Kraft“, daß der angeklagte Jesus „Gott ist“ (εἶναι θεός 1085A15). Er schließt Par. 1 mit den Hoheitstiteln „Kraft Gottes“ und „Weisheit Gottes“ (1 Kor. 1,24) ab, die im parallelen Text von An Epiktet fehlen. Auch im nächsten Paragraphen ergänzt er die Angleichung an Epikt. 10 und Ade. 3 mit einer ausdrücklichen Nennung der Gottheit der Gekreuzigten: ὅτι ἀληθῶς θεοῦ υἱός ἐστιν ὁ σταυρωθεὶς (1088B2/3). Dann unterstreicht er Marias Jungfräulichkeit: ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, den Wortlaut von Joh. 1,14 bewahrend (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο B12/13, vgl. Epik. 12.1068C14 σάρκα λαβών), und den von Maria Geborenen als καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέραν (1088B14) prädicierend. Am Schluß des Briefes, wo das Incipit von Epik. 1 als Vorlage dient, führt ein lautes κρατεῖτω, „Es herrsche“ (5.1089C14), das Exzerpt ein und die Pistis von Nikaia wird zu-

sätzlich als ὀρθά (C15) bezeichnet (vg. Epik. 1.1052A1–5). In diesen verbindenden Zusätzen hört man die Sprechweise des Autors, der sich mit Par. 3/4 als derjenige von Ctr.Ar.III 26–58 herausstellt.

Par. 3 zählt zuerst die Gründe auf, warum der Logos nicht φύσεως ἀκολουθία γεγένηται ἄνθρωπος (1088C4/5), bis er gegen Ende des Paragraphen schließen kann, daß οὐκ ἀκολουθία φύσεως ἄνθρωπος γεγένηται (1089A11/12). Die Gründe werden in zwei symmetrischen Reihen ganz schematisch formuliert: die Verehrung Marias würde überflüssig, der Logos Gottes hat nichts zu tun mit menschlicher Sterblichkeit, unser ganzes Geschlecht ist dem Tode in Adam untertan nach Gen. 3,19, die ganze Schöpfung ist dem Wechsel unterworfen. Diese vier negativen Gründe (1088CD), die eine Geburt des Menschgewordenen außerhalb der ἀκολουθία φύσεως verlangen, werden ergänzt durch vier positive (1089A): ein solches Naturgesetz ist ausgeschlossen, weil der Logos alle Erniedrigungen des Fleisches in seiner Inkarnation verherrlicht hat ἅ γὰρ διὰ τοῦ σώματος ὑπέμεινε, ταῦτα ὡς θεὸς ἐμεγάλυνε (1089A1/2); dem Naturgesetz folgend, hätte der Logos höchstens einen körperlichen Anschein angenommen, wie Mani lehrt (A9–13); oder er wäre nur ein gewöhnlicher Mensch geworden im Sinne des Paulus von Samosata (A13/B3). In den acht Gründen bleibt der Begriff φύσις die zentrale Kategorie. Die zwei Sätze von Par. 4 bilden den Abschluß dieser Beweisführung. In vier Antithesen soll der „Ungläubige“ lernen, die Menschwerdung recht zu verstehen: die Krippe und die Weisen aus dem Morgenland, die Flucht nach Ägypten und die Vernichtung der Idolatrie, der Gekreuzigte und die Erweckung der Toten aus einer langen Vergangenheit, das Leiden des Erlösers und unsere für immer gesicherte Unversehrtheit. Diese Antithesen summieren, was Maximus lehrte, nur der Hinweis auf das göttliche Kreuz (τὸ περὶ τοῦ θεῖου σταυροῦ C4/5) ist hinzugefügt.

Die „Natur“ an sich kennt keine jungfräuliche Geburt (οὐδὲ γὰρ οἶδεν ἡ φύσις Max.1088C6= Ctr.Ar.III.18 διὸ οὐδὲ τοῦτο οἶδεν ἡ φύσις 361B5, einzige Parallele); οὕτω γὰρ εὐδοκῆσας ὁ πατὴρ ἔπεμψε τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν (Max.3.1088C7) hat den selben Wortlaut nur in III.31: οὕτω γὰρ εὐδοκῆσας ὁ πατὴρ ἔπεμψε τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν (388D1). Die Titel des Logos, θεὸς ὢν ἀληθινός, καὶ φύσει λόγος, καὶ σοφία τοῦ πατρὸς (Max. 3.1088C8/9) sind, wenn nicht ausschließlich, doch vorzüglich in III benutzt. Der Satz γέγονε σωματικῶς ἄνθρωπος in diesem Par. 3 (1088C9) erinnert sofort an den interessanten Gebrauch dieses Adverbs in III, wenn Kol.2,9 interpretiert wird; σωματικῶς wird dann auch im Schlußsatz von Par. 3 wieder gebraucht (1089A14). Den Satz ἔχων ὁ προσενέγκη ὑπὲρ ἡμῶν gebildet nach Hebr. 8,3, findet man nur in den pseudo-athanasianischen Traktaten Ctr. Apoll. I/II wieder; die „Furcht vor dem Tode“ (C11, Hebr. 2,15) wird anscheinend in den Ctr. Ar. nicht erwähnt und „die Schöpfung dem Wechsel unterworfen“ ist wahrscheinlich nur hier zu finden, aber ἡ πίστις καὶ ἡ ἐλπίς (D3) lenkt gleich wieder die Aufmerksamkeit auf Ctr. Ar. III, denn dieselbe „Hoffnung“ im selben Kontext wird nur in III 30 erwähnt; auch der letzte Teil von Joh. 1,14, τὴν δόξαν αὐτοῦ ... καὶ ἀληθείας (D5–1089A1) liest man nur in III.29. Der Satz ἅ γὰρ διὰ τοῦ σώματος ὑπέμεινε (1089A1/2) ist original, aber der einzige andere Fall wo ὑπομένω die In-

karnation *in actu* bezeichnet findet sich in III 30 (288B12). Der „Hunger“ (A3, Matt.4,2; 21,13), viermal in Schriften des Athanasius erwähnt, erhält einen parallelen Kontext, bes. mit σαρκί, nur in III 26–58. „Sich skandalisieren“, εἰ σκανδαλιζεται τις (A3/4), liest man auch nur in III, zuerst in 28 (384A1), wo es in den Traktat „Über Joh.1,14“ einführt, dann noch dreimal in diesem Traktat (34.396C4, 37.404A2, 58.444C12). Die ganze Reihe der Antithesen bis Ende von Par. 3 (A14/15) sind diesem Traktat eigentümlich: σώματος/θεός, σαρκί/θεικῶς, τοῖς σωματικοῖς/οἷς ὁ θεός, ἀνθρωπίνως/θεικῶς, σωματικῶς/τὰ τῆς θεότητος. Alle anderen Verwendungen von πυνθάνομαι, mit einer gelegentlichen Ausnahme in Dec. 14 (440C5), sind in diesem selben Traktat angehäuft. Die wörtliche Ähnlichkeit ist nicht mehr überraschend: πυνθάνεται γὰρ ἀνθρωπίνως, ποῦ Λάζαρος κείται, ἐγείρει δὲ τοῦτον θεικῶς (1089A5/6)= ὡς ἐπυνθάνετο ἀνθρωπίνως, ἤγειρε δὲ θεικῶς τὸν Λάζαρον (III 40409B5). Lazarus selbst erscheint nur hier und in dem Traktat III 26–58. Nur in III 52 ist das „Kind“ (Lc.2,22) als christologisches Problem behandelt. Das „Alter“, ἡ ἡλικία (ib.), des Knaben Jesus (A7) diskutiert der Traktat III 26–58 gemeinsam mit den pseudo-athan. De incarnatione et contra Arianos und Ctr. Apoll. I/II. Sein „Wachsen“, ἡ αὔξησις (A8) wird auch nur in III 34 (369B9, Lc2,40, σαρκί) und in den Ctr. Apoll I/II erwähnt. Die Bemerkung über den inkarnierten Logos, der „gegessen und getrunken hat“, καὶ φαγεῖν καὶ πιεῖν (A8), sammelt die Elemente dieses Themas wie sie in De inc., Ad Serap.III, Ad Epict., und III 25–58 zerstreut sind. Der Ausdruck τὰ ἴδια τοῦ σώματος (A9) ist natürlich diesem letzteren Traktat geläufig. Der erste Satz von Par. 4 ist in allen seinen Elementen diesem Autor eigentümlich, aber sobald auf die heilswirkende Bedeutung der πάθη des Inkarnierten hingewiesen wird, geht man zurück zu III 26–58; τοῖς ἐκείνου (des Gottes Logos, B3) παθήμασιν (B13) kehrt wieder nur in III 56, ταῦτα τὰ παθήματα τῆς σαρκός (440C13–441A1) und im Traktat De inc. et contra Arianos I (985B2). Die „Schmerzlosigkeit“, ἀπάθειαν (1089B14), erscheint wieder, in genau demselben Kontext, in De Inc. et c.Ar., τὸ γὰρ πάθος αὐτοῦ, ἡμῶν ἀπάθειά ἐστι (5.992A5) wo sie an Stelle der ἀθανασία von 1.Kor.15,54 steht. Das Paar ἀπάθειαν καὶ ἀφθαροσίαν (B14) ist wiederum nur in III 33 parallelisiert, ἀθάνατοι καὶ ἀφθαροὶ αἰεὶ διαμένουσιν (393B10). Damit ist die wörtliche Wiedergabe von Lexikalia, die III 36–58 eigentümlich sind, belegt. Das Gesamtergebnis ist merkwürdig: in Par. 1/2.5 beobachtet man das Exzerpieren von Fragmenten, während in Par. 3/4 der Autor die Sprechweise von Ctr. Ar. III 26–58 selbst meistert und nüchtern wiederholt, ohne sich jedoch an ein materielles Exzerpieren gebunden zu fühlen. Kurz, die siebzehn lexikalischen Kontakte, die nur Max.3/4 und III 26–58 verbinden, können als Hinweis auf die Identität der Autoren dieser beiden Schriften verstanden werden. Dieser Autor meint abschließend, er hätte „nur an das göttliche Kreuz erinnert“, μόνον τὸ περὶ τοῦ θείου σταυροῦ μνημονεύσας (5.1089C4/5). Er argumentiert in Wirklichkeit vom Standpunkt der Inkarnation *in actu*. Die μνήμη τῆς Μαριάς (3.1088C5/6) ist anfangs nur verstanden von der jungfräulichen Empfängnis; das Leiden des Gekreuzigten, am Ende von Par. 4, ist auch nur als heilswirkend erinnert hinsichtlich des „den Leib annehmenden“ (σῶμα λαβόντα 3.1089A12) Logos. Wie in III 26–58 ist der Autor

nur darum besorgt, den Logos von Joh.1,14 vor allen falsch verstandenen Leiden des Fleisches zu bewahren. In der scharfen Knappheit seiner Argumente, sowie in der systematischen Ausstattung seines kurzen Referats, zeigt der Autor des Briefes an Maximus *und* des Traktats „Über Joh.1,14“ in III,26–58, wie dringend es nach seiner Ansicht war, das athanasianische Erbe aufzufrischen.

Der Brief an die Bischöfe von Afrika,⁴² hier nur in aller Kürze behandelt, wurde von seinen eigenen Autoren auf eine Periode etwa 30 Jahre nach dem Tode des Athanasius datiert: „Die früheren Bischöfe vom Großen Rom und von unserer Stadt schrieben vor etwa 130 Jahren ...“,⁴³ d.h.sie selbst schreiben in der Zeit von 390–395. Athanasius wird von ihnen nie erwähnt, nicht einmal in einer indirekten Andeutung; aber sie haben einige seiner Schriften fleißig studiert. Auch über die Synode, die sie angeblich in Alexandrien versammelt, haben sie nichts zu berichten; aber sie legen großen Wert auf die Synoden, die in Rom und anderswo im Westen unter dem Pontifikat des Damasus stattfanden. Schließlich sind sie auch stumm, was ihre Adressaten betrifft. Man errät daß es westliche Prälaten waren: „Ihr wißt, Freunde, durch die Leute, die nach Rimini gingen ...“,⁴⁴ aber daß sie zum afrikanischen Episkopat gehörten, erfährt man nur durch den (ursprünglichen) Titel des Briefes.

Die einrahmenden Paragraphen 1/2 und 10/11 sind auf die Figur des „Damasus, Bischof des Großen Roms“, ausgerichtet.⁴⁵ Der Zweck des ganzen Briefes ist denn auch, einer Einladung des Damasus folgend, denselben der vollen intellektuellen und kirchlichen Unterstützung Alexandriens zu versichern. Seine polemische Richtung erhält der Brief auch von Rom. Aus dem synodalen Dokument *Confidimus quidem*,⁴⁶ von 371, entnehmen die Autoren die Warnung vor „den Leuten von Rimini, die eigenmächtige Neuerungen gezwungen wurden zu behandeln.“⁴⁷ Sie bekämpfen sodann eine völlig abstrakte und anonyme Gruppe von Anti-Nizänern, „diejenigen, die Rimini anrufen“.⁴⁸ Zuerst unterstreichen die Verfasser die historische

⁴² PG 26, 1029–48. Mehr über diesen Brief in (Ps.-) Athanasius, *Ad Afros Examined: Logos*. FS. Luise Abramowski, Berlin – New York Walter de Gruyter, 1993, 264–280. Meiner These zustimmend: T. D. Barnes, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge, MA – London, 1993, 164.

⁴³ Ἐπίσκοποι γὰρ ἀρχαῖοι πρὸ ἐτῶν ἑγγύς που ἑκατὸν τριάκοντα τῆς μεγάλης Ῥώμης καὶ τῆς ἡμετέρας πόλεως γραφόντες (6,1040B12–14).

⁴⁴ 3,1033B8/9.

⁴⁵ Δαμάσου, τοῦ ἐπισκόπου τῆς μεγάλης Ῥώμης (1,1029A2/3) Δαμάσω, τῷ ἐπισκόπῳ τῆς μεγάλης Ῥώμης (10,1045C11/12).

⁴⁶ Mansi, *Collectio sacrorum conciliorum* III, 459/460. E. Schwartz, *Über die Sammlung des Cod. Veronensis LX.ZNW 35* (1936) p. 1–23.

⁴⁷ Mansi III, 459D. Schwartz p. 19f.

⁴⁸ τοὺς τὴν Ἀρίμηνον ... σύνοδον ... ὀνομάζοντας (3,1033A2/3), τῶν τὴν Ἀρίμηνον ... ὀνομαζόντων σύνοδον (B4/5), οἱ τὴν Ἀρίμηνον ὀνομάζοντες (B6/7), τινες τὴν Ἀρίμηνον ὀνομάζουσι (4,1033C14), ὀνομάζοντες Ἀρίμηνον (5,1036D1/2), οἱ Ἀρίμηνον ὀνομάζουσιν (7,1040C9), οἱ τὴν Ἀρίμηνον προτείνοντες (1041C11). Die ständige Wiederholung derselben Bezeichnung geht nicht über „die Leute von Rimini“ in *Confidimus quidem* hinaus. Sie läßt keine Verbindung zwischen Rimini und Seleukia erahnen.

Bedeutung von Nikaia 325 (Par. 2–6). Gott hat in Nikaia gesprochen wie sonst nur in der Schrift: „Das Wort des Herrn, welches durch die ökumenische Synode von Nikaia kam, steht für alle Zeit“⁴⁹. Es kam vor allem, „damit keine örtlichen Synoden mehr zusammengerufen würden in Sachen des Glaubens“⁵⁰. Diese rechtliche Gleichsetzung von Schrift und Synode, ganz auf kirchliche Autorität ausgerichtet, konnte wohl dem Selbstbewußtsein des Damasus entsprechen; sie wäre aber im athanasianischen Schriftverständnis undenkbar. Auf alle Fälle belegen die Autoren die transzendente Bedeutung von Nikaia mit einem historischen Rückblick, den sie in allen seinen Elementen von dem Brief über die Synoden von Rimini und Seleukia des Athanasius ableiten⁵¹. Dabei entgeht es ihnen, daß sie Eudoxius nach Rimini senden anstatt nach Seleukia⁵²; oder sie meinen die Teilnehmer in Rimini waren „etwa 200“, wenn doch deren Zahl doppelt so groß war⁵³. Par. 5/6 kopieren sorgfältig De decretis 20.21 und 25: die in Nikaia versammelten Synodalen sprechen göttliche Wahrheit aus. Die Quellen dieses Berichtes, De synodis und De decretis, werden natürlich nie angegeben. Was uns hier aber am meisten interessiert und bis jetzt nicht bemerkt wurde: in Par. 7/8 ist das Referat über den Sinn des nizänischen Homoousios nichts anderes als eine Wiedergabe dessen, was darüber in Ctr. Ar. III 2–25 gesagt wurde. Vater und Sohn sind eins, nach Joh.10,30. Auf die Frage, „Wie?“, antworten die Gegner ἀρετῇ τελείᾳ καὶ συμφωνίᾳ, „durch vollkommene Tugend und Übereinstimmung“ (7.1041A14) des Sohnes. Das ist falsch, erwidern die Autoren, denn das ist, was *wir tun*, in unserer geschöpflichen Natur, da wir nur Gott *nachahmen* können, μιμούμεθα τὸν θεόν (B8/9). Der Sohn dagegen ist παντοκράτωρ mit dem Vater (1044A2); er teilt mit ihm alle Hoheitstitel göttlicher Allmacht, weil er seinem Wesen „eigen“ ist. Von diesem Standpunkt aus wird die göttliche Einheit oder die orthodoxe Meinung des Nikänums eindringlich, mit den Lexikalia und den Schriftstellen von III 2–25, bestätigt. Die Autoren zeigen sich zwar unfähig, die systematische Strenge von III in ihrer schulmäßigen Abhandlung wieder zu beleben, ganz im Gegensatz zum Mittelteil des Briefes an Maximus, wo man die Stimme von III sozusagen aufs neue hören konnte. Aber sie äußern dasselbe Vorhaben wie An Maximus, indem sie athanasianische Schriften sorgfältig in den Dienst von III stellen. Somit wäre denn, innerhalb der herkömmlichen Athanasiana, nicht nur die Sonderstellung von Ctr. Ar. III zu bestimmen, sondern auch eine aus III entwickelte Schultradition anzunehmen.

⁴⁹ τὸ δὲ ῥῆμα τοῦ κυρίου τὸ διὰ τῆς οἰκουμενικῆς συνόδου ἐν τῇ Νικαίᾳ γεγόμενον μένει εἰς τὸν αἰῶνα (2,1032C3–5).

⁵⁰ 2,1032B1–5.

⁵¹ Ad Afros 2–5.

⁵² 3,1033B10.

⁵³ ἕγγυς διακόσιοι (3,1033C2), vg. Ath.De syn 8 (235,15 Opitz).

Schlußbemerkungen

Eine rein lexikalische, auf ein einzelnes Werk beschränkte Untersuchung, kann im besten Falle nur die Besonderheit dieses Werkes innerhalb des literarischen Schaffens eines Autors bestimmen. Solch ein Resultat ist zwar in sich selbst der Mühe wert, da es den Autor in seiner inneren Verschiedenartigkeit besser kennen lehrt. Auch mag es chronologische oder biographische Einsichten betreffs dieses Autors erhellen. Doch wenn ein Zweifel über die Authentizität des untersuchten Werkes aufkommt, muß die lexikalische Analyse durch andere Kriterien ergänzt werden. Die relative Eigenart, durch diese Analyse sichergestellt, muß zum mindesten als dem Autor fremd erwiesen werden. Das kann nur geschehen durch eine vergleichende Studie aller seiner Schriften mit dem fraglichen Werk. Sollte der Beweis nicht geliefert werden können, dann müßte man zugunsten einer tatsächlichen Verschiedenheit eines solchen Werkes innerhalb der gesamten Produktion des Autors entscheiden. Mit einem solchen überzeugenden Beweis wäre man vor die Aufgabe gestellt, das gesamte Werk des betreffenden Autors unter Ausschluß der als unauthentisch erkannten Schrift(en) neu zu betrachten. Der Traktat Ctr. Ar. III erfordert genau ein solches Vorgehen. Seine Eigenart wird nicht richtig eingeschätzt, solange man sie nur aus stilistischen oder taktischen Gründen erklärt. Ctr. Ar. III spiegelt nämlich ein theologisches Denken wider, das man bei Athanasius selbst über vier Jahrzehnte lang in seiner literarischen Laufbahn nirgendwo bemerken kann. Seine Originalität ist sogar schöpferisch genug, um zwei andere Schriften im athanasianischen Erbe zu erzeugen, die sog. Briefe an Maximus und an die afrikanischen Bischöfe, welche beide ein schulmäßiges Flickwerk im großen Stil darstellen, dank welchem Ctr. Ar. III eine autoritative Stellung im Gesamtwerk des Athanasius eingenommen hat.

Verstörende Schlußfolgerungen wie diese brauchen gewiß einige Zeit und kollegiale Weiterarbeit, um Anerkennung zu finden. Die historische Leistung des Athanasius, die ja seit Ende des letzten Jahrhunderts meistens scharfer Kritik unterzogen wurde, wenn man sie nicht schlechthin dämonisierte, schließt auch seine theologischen und geistlichen Schriften ein. Es ist nur normal, daß der Bischof sich in diesen Schriften mehr als in den politischen Wirren seiner Amtszeit zu erkennen gibt. Ihr Studium, angefangen mit ihrem kritischen Text, ist aber bei weitem noch nicht abgeschlossen. Eine Entscheidung über die nicht-athanasianische Herkunft der drei oben genannten Schriften, würde, so scheint es mir, die Möglichkeit einer Anerkennung des Alexandriners auf einer neuen Basis verschaffen. Dabei wäre nur noch eine konsequente Suche nach dem apokryphen Autor anzustellen. Dieses Ziel habe ich mir hier nicht vorgesetzt. Es würde sofort in eine weitere komparative Überprüfung der einzigartigen Nähe zwischen Ctr. Ar. III und einer Reihe von Pseudo-Athanasiana überleiten, die alle mehr oder weniger mit dem Aufkommen des Apollinarismus verbunden sind. Es lohnte sich, diese Forschung ernstlich in Gang zu bringen. Sie würde sich in die durch die Arbeiten von Ekkehard Mühlenberg⁵⁴ und Rein-

⁵⁴ Apollinaris von Laodicea. FKDG 23, Göttingen 1969. Psalmenkommentare aus der Katänenüberlieferung I-II, PTS 15.16.19, Berlin/New York 1975-78.

hard M. Huebner⁵⁵ erneuerte Beschäftigung mit dem begabten Laodicener einreihen. Sie würde auch die dringlich verlangte neue Beurteilung des Athanasius in dogmengeschichtlicher Sicht vorbereiten, indem sie ihn seinem eigenen Denken in seiner eigenen Formulierung zurückgäbe.

⁵⁵ Die Schrift des Apolinarius von Laodicea gegen Photin (Pseudo-Athanasius, *Contra Sabellianos*) und Basilius von Caesarea. PTS 30, Berlin/New York 1989.