

Inhaltsverzeichnis

Einleitung zu den Reden gegen die Arianer	1
Einleitung zu den ersten drei Reden gegen die Arianer.	1
Inhalt der ersten Rede.	7
Inhalt der zweiten Rede	12
Inhalt der dritten Rede.	16
Einleitung zur „vierten“ Rede. (M. P. G. XXVI p. 467-526.)	20

Titel Werk: *Orationes contra Arianos* Autor: Athanasius der Große Identifier: CPG 2093
Tag: Apologie Tag: Reden Time: 4. Jhd.

Titel Version: Einleitung zu den Reden gegen die Arianer (BKV) Sprache: deutsch Bi-
bliographie: Einleitung zu den Reden gegen die Arianer In: *Des heiligen Athanasius aus-
gewählte Schriften / aus dem Griechischen übers.* (Athanasius Band 1; Bibliothek der Kir-
chenväter, 1. Reihe, Band 13) Kempten; München : J. Kösel, 1913 Unter der Mitarbeit von:
Manfred Kraut

Einleitung zu den Reden gegen die Arianer

Einleitung zu den ersten drei Reden gegen die Arianer¹.

S. 1 Als dogmatisches Hauptwerk des hl. Athanasius dürfen seine drei großen Reden ge-
gen die Arianer gelten (Migne Patrol. Graec. XXVI p. 9—467). Die Numerierung dieser
drei Reden als erste, zweite, dritte ist die ursprüngliche und von Cyrill von ALEXANDRIEN
² für die dritte und von Theodoret ³ für die zweite bezeugt. Doch wurde schon frühzeitig
mit ihnen *ad episcopos Aegypti et Libyae epistula encyclica* vereinigt und bald als erste
— so von Theodorus von PHARAN — bald als vierte Rede gegen die Arianer — so von Se-
verus von ALEXANDRIEN — gezählt ⁴. Daher rührt auch die verschiedenartige Zitierung der
Reden I—III bei den Kirchenschriftstellern und ihre abweichende Zählung in den Hand-
schriften. Photius⁵ berichtet von einem „fünfteiligen Buch gegen Arius und seine Lehren“
Außer den genannten vier wurden nämlich die schon von Theodoret ⁶ als „Rede gegen die
Arianer,“ zitierte und gelegentlich als „vierte antiarianische Rede“ bezeichnete ⁷ Schrift *de
incarnatione Dei Verbi et contra Arianos* sowie unsere jetzige vierte den „Reden des Atha-
nasius gegen die Arianer,“ zugezählt. Welche von den drei letztgenannten Schriften unter

¹Über die „vierte,“ Rede s. an Ort und Stelle!

²*Ad monachos Aegypti* c. 4.

³*Dial. II opp. IV* p. 186.

⁴Von Montfaucon (Migne P. G. XXVI p. 9) mitgeteilte Randnotiz des Cod. Seguerianus.

⁵*Bibl. Cod.* 140.

⁶*Dial. II opp. IV* p. 138.

⁷Bei A. Stülcken, *Athanasiana* Leipzig 1899 p. 53.

die Pentabiblos des Photius fallen, läßt sich S. 2 heute nicht mehr bestimmen, nicht unwahrscheinlich aber mit einer andern die heutige vierte⁸.

Wenn auch in diesem breitangelegten dreiteiligen Werke des Athanasius, dem temperamentvollen Zeugnis eines scharfen Verstandes wie umfassender Schriftkenntnis, der einheitliche Grundgedanke: Christus wahrer Gottessohn und Gott, leicht zu erkennen ist, so vermissen wir doch in ihm den streng logischen Aufbau und die stufenweise Entwicklung der Gedanken. Ein beträchtlicher Teil der ersten Rede enthält zwar eine mehr prinzipielle Erörterung metaphysischer und logischer Fragen: Ewigkeit, Zeugung, Unveränderlichkeit des Wortes, bietet aber doch auch häufig genug nur eine Kommentierung biblischer Texte, wie sie freilich durch die Gegner und die Umstände nahegelegt war. Von den in c.53 der ersten Rede als arianische Einwände gegen die Gottheit des Sohnes angeführten vier Schriftstellen findet an Ort und Stelle noch eine ihre orthodoxe Rechtfertigung« Die zweite Rede ist die Fortsetzung der polemisch-apologetischen Exegese der andern drei Stellen, und die dritte Rede bietet eine aphoristische Aneinanderreihung der übrigen arianischen Instanzen und ihre jeweilige exegetische Widerlegung durch Athanasius.

Aus diesem Inhalt der drei Reden folgt ihre Zusammengehörigkeit und ihre Abfassung „nach einem ursprünglichen einheitlichen Plane“. Die Schlußworte von der ersten und zweiten Rede und die Einleitungen von der zweiten und dritten sprechen nicht dagegen, da sie bei Athanasius als stilistische Übergänge von einer Abfertigung der Arianer zu einer andern gelten dürfen, wie wir sie, wenn selbstverständlich nicht in dieser ausgesprochenen Form, gelegentlich auch mitten in einer Rede finden können, z. B. or. III c. Ar. c. 25/26; c. 58/59; vgl. auch or. II c. Ar. c. 18; or. III c. Ar. c. 17. 50.S. 3

Die Datierung dieser drei Reden ist eine ziemlich schwankende. Mit Montfaucon nahm man früher allgemein und nimmt man zum Teil⁹ jetzt noch die Jahre seines dritten Exils (356—362) als Abfassungszeit an. Andere aus neuerer Zeit verlegen sie in die Jahre 347 bis 350¹⁰ oder rücken sie noch höher hinauf ins Jahr cr. 339¹¹.

Doch man wird an der Maurinerdatierung c. 357/58 trotz bestechender Einwände festhalten müssen. Berechtigter Anhalts- und Ausgangspunkt für diese chronologische Fixierung waren und bleiben heute noch die eigenen Notizen des Athanasius in seinem „Brief an Serapion über den Tod des Arius“ c.1, im Brief, den er seiner „Geschichte der Arianer an die Mönche“ vorausschickt cc. 1-3 — beide Schriftstücke aus dem Jahre 358 (bei Migne

⁸Jedenfalls lagen schon dem Autor der „Doctrina Patrum“ (um 700. Fr. Diekamp, Münster 1907 p. LXXIX sq.) Abschnitte aus or. c. Ar. III (cc. 29 ff.) und or. IV (cc. 30 ff.) zu einem XXX vereint vor (Diekamp l. c. p. 28. 29. 140).

⁹So Fr. Laudiert, Das Leben des hl. Athanasius des Großen. Köln 1911, S. 79 mit Anm. 190, und O. Bardenhewer, Gesch. der altchristl. Literatur. Freiburg 1912, Bd. III S. 55.

¹⁰F. Cavallera, St. Athanase. Paris 1908 p. XI.

¹¹Fr. Loofs in der Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche II3 S. 200, und A. Stülcken a. a. O. S. 45 ff.

Patrol. Graec. XXV p. 685 sqq.) —, und in einem weiteren etwas späteren (er. 359) „Brief an Serapion,, c. 2 (epist. I ad Serap. bei Migne Patrol. Graec. XXVI p. 529 sqq.).

An den beiden ersterwähnten Orten redet Athanasius von einer dogmatischen Bestreitung der abscheulichen Häresie der Ariomaniten, die er Serapion und seinen Mönchen auf ihr vielfaches Bitten hin übersandt habe (c. 1). Man glaubte nun vielfach, diese so angezeigte Schrift mit unsern umfangreichen „drei Reden gegen die Arianer“ nicht identifizieren zu können, weil Athanasius im „Brief an die Mönche“ (cc. 1. 2) sie selbst als „kurz“ charakterisiere und zudem am Schluß des Schreibens (c. 3) die Mönche gebeten habe, die in Frage stehende Schrift nach der Einsichtnahme sofort wieder an ihn zurückzusenden, ohne eine Abschrift von ihr zu nehmen¹². Doch in beiden Fällen liegt sicher nur eine bescheidene, selbstverdemütigende Redewendung vor. S. 4

In Wirklichkeit läßt der Brief gerade auf eine breit angelegte „Widerlegung,, schließen. Denn wenn Athanasius versichert (cc.1.3), er habe nach K r ä f t e n die Arianer zu widerlegen versucht, das Niederschreiben habe ihm viel Mühe gekostet, und (c.2) er sei oftmals entschlossen gewesen, sein Schreiben einzustellen und abzubrechen, so war es sicher ein umfassenderes Schreiben, das er den Mönchen gewidmet hat. Er nennt seine Leistung freilich „wenig“ (c. 2), aber nur mit Rücksicht auf die menschliche Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit für ein genügendes Begreifen der Wahrheit und Gottes (c. 2), die auch ihm einen „vollendeten Kommentar über die Gottheit des Wortes1 nicht ermöglicht habe (c. 3). Aber er glaubte wenigstens negativ mit seiner Widerlegung der arianischen Gottlosigkeit genug geboten, den Mönchen Verteidigungswaffen gegen die Streitsüchtigen und den Gutgewillten Anhaltspunkte für einen rechten Glauben an Christus gegeben zu haben (cc. 2.3). Treffender könnten die drei antiarianischen Reden nach Umfang, Inhalt und Zweck kaum signalisiert werden.

Athanasius ersuchte zwar die Mönche, die Widerlegung ohne Abschrift ihm wieder zuzustellen, — doch mit der Begründung, „es sei sonst Gefahr da, daß das Schreiben von ihm, dem Stammelnden und Ungelehrten, auf die Nachwelt komme,, (c. 3). Daß nun aber wirklich die Mönche seiner demütigen Bitte entsprochen und ein Werk wie die „drei Reden“ ihm gleichsam zur Bestätigung seiner Unreife und Unfähigkeit zurückgeschickt hätten, ohne eine Abschrift davon genommen zu haben, klingt wenig glaubhaft. — Unser Schluß auf die Identität des im Brief angezeigten Werkes mit den or. c. Ar. I—III erhält noch durch eine weitere Bemerkung des Athanasius in der epist. I ad Serap. eine kräftige Stütze. Dort erklärt er dem Serapion ihm auf sein Drängen eine Gegenschrift gegen die Pneumatomachen fertigen zu wollen (c. 1). Solche (inferioristische) Pneumalehre — meint er weiter in c.2 — sei ja den Arianern nichts Fremdes, die mit der Leugnung des Logos auch sein Pneu-

¹²So schon Montfaucon in seiner Admonitio zu den genannten Schriften (bei Migne P. G. XXV p. 679/80 n. III).

ma bestreiten. „Deshalb bedarf es ihnen gegenüber keiner weiteren Worte; denn S. 5 das vordem gegen sie Vorgebrachte muß genügen.“ Aus dieser Stelle erhellt, daß Athanasius wohl nicht gar lange vor der Niederschrift dieses Briefes ein seines Erachtens erschöpfendes antiarianisches Werk mit dem Inhalt einer Apologie der Gottheit des Logos verfaßt hat, von dem Serapion jedenfalls Kenntnis hat. Die Apologie, auf die er verweisen kann, scheint ihm also „ausführlich genug“, neben dem von ihm als formell „kurz“ und „ergänzungsbedürftig“ charakterisierten (ep. II ad Serap. c. 1 und ep. I ad Serap. c. 1) Briefe. Und diese sollte verloren gegangen sein? Oder sie sollte sich eventuell decken mit der „Geschichte der Arianer an die Mönche,“? Letzterer Annahme wehrt eben der mutmaßliche Inhalt der angezogenen Logosapologie wie auch sicher deren Umfang. Oder nimmt sich etwa ep. I ad Serap. neben der nicht viel umfangreicheren „Geschichte der Arianer“ — selbst die von späteren Abschreibern gemachten Abstriche hinzugedacht — aus wie ein „kurzer,“ Brief neben einer „erschöpfenden“ Widerlegung? — Eine willkommene Ergänzung der athanasianischen Notiz in c. 2 findet sich gleich im folgenden c. 3: Die Arianer hätten im Mißverständnis der auf die leibliche Erscheinung des Logos zu deutenden Schriftstellen gerade diese zum Vorwand für ihre Häresie genommen, und so seien sie als „Gottesfeinde und Schwätzer von der Erde überführt,“ worden. Unwillkürlich denkt man an den Schluß der dritten antiarianischen Rede in c. 67: „Die göttlichen Schriften sind diesen verschlossen und nach allen Seiten wurden sie aus ihnen erwiesen als Unverständige und Gottesfeinde.“

Solche Notizen rechtfertigen den Schluß: Die von Athanasius wiederholt zitierte erschöpfende und mit Schriftbeweis geführte Widerlegung des Arianismus, die er auf Bitten der Mönche ihnen zum theologischen Arsenal und andern zum Kanon für den richtigen Glauben geschrieben hat, ist eben das dreiteilige Werk gegen die Arianer, dessen Inhalt und Zweck in der bezeichneten Richtung liegen. Mit dieser Annahme sind auch die Bittsteller in or. I c. Ar. 1 („auf eure Bitten,“) gefunden.

Auch die ep. II ad Serap., die, wie allgemein zugestanden, als ein Auszug aus den „drei Reden“ gelten S. 6 kann, bleibt für unsere Frage nicht belanglos. Sie will zwar nach Athanasius mit ep. III ad Serap. die von den Mönchen zu leichterem Benützung gegen die Gegner erbetene (ep. II ad Serap. c. 1) Kürzung der ep. I ad Serap. sein (ep. III ad Serap. c. 1), näherhin nur die grundlegende Vorarbeit zu ep. III ad Serap., weil Verständnis und Verteidigung des Heiligen Geistes von der rechten Kenntnis des Sohnes abhängt (ibidem).

Diese Begründung des Athanasius für die von ihm spontan gelieferte Rekapitulation der Logosapologie scheint entlegen und seine Gedanken nicht zu erschöpfen. Hat er vor der ep. I ad Serap. die „drei Reden,“ den Mönchen zugesandt, dann läßt sich die etwas auffallende Antwort des Athanasius auf die Bitte der Mönche besser erklären. Er durfte sich dann sagen, daß den Mönchen ein Auszug aus dem weitläufigeren Werk noch mehr erwünscht sein

mußte als ein solcher aus dem „ersten Brief an Serapion“.

Endlich legt sich noch folgender Schluß nahe: Hätte das große antiarianische Manifest vor cr. 357/58 vorgelegen, dann wäre es sicher den Mönchen nicht entgangen, und ein Bittgesuch ihrerseits im Jahr 358 um eine Neuauflage der erschöpfenden Häresiebestreitung scheint mir ebenso ausgeschlossen wie die gesetztenfalls gegebene Antwort des Athanasius mit seiner wirklichen (im „Brief an die Mönche“) unvereinbar.

Daß im theologischen Kampfstadium vom Jahre 357/58 eine solche literarische Publikation den Orthodoxen doppelt erwünscht sein mußte, liegt auf der Hand. Newman - Robertson plädieren gerade mit Rücksicht darauf für ihre Abfassungszeit 356—360¹³.

Gegen die Richtigkeit der so gewonnenen Datierung haben Neuere scheinbar gewichtige Bedenken geltend gemacht. — Doch wo ein Asterius (gestorben nach 341) und Eusebius von Nikomedien (gestorben 341 oder 342) mit ihren schriftlich fixierten häretischen Äußerungen gelegentlich auch in präsentischer Form zitiert sind (or. I c 32; or. II c. 40; or. III c. 60 — or. I cc. 22. 37; or. II C.24), S. 7 braucht man die beiden keineswegs unter den noch Lebenden zu suchen und daher die „drei Reden“ über ihr Todesjahr hinaufzurücken, zumal ja auch von Artus (gestorben 336) in derselben Weise gesprochen wird (or. I c. 37; or. II c. 24¹⁴). Ebenso wenig läßt die besondere Würdigung und prononzierte Kritik der Thalia des Artus and des Syntagmation des Asterius als der Stiftungsurkunden der arianischen Häresie auf ein Fehlen weiterer bedeutender arianischer Literatur und damit auf die frühe Entstehungszeit der or. c. Ar. I—III schließen¹⁵. — Die Ansetzung der Reden auf cr. 358 soll¹⁶ geradezu undenkbar sein, wenn man beachte, daß Asterius, die allbekannte Größe in c. Ar. I—III, in de synodis c. 18 (cr. 359) zitiert wird als XXX. Doch naheliegender, jedenfalls möglich ist hier die Erklärung, daß es sich a. a. O. nicht um die Einführung einer unbekanntenen Größe, sondern nur um eine despektierliche (XXX) Charakterisierung des Asterius handelt. Übrigens wird in de decr. Nic. Syn. cc. 8 und 20 (cr. 351) derselbe Asterius ohne das „verhängnisvolle“ XXX eingeführt, und die Distanz von 351—359 hätte jedenfalls zur Verschollenheitserklärung des Sophisten auch nicht ausgereicht. — Verblüffen könnte allerdings die Bemerkung des Athanasius in einer 357 geschriebenen Schrift, wenn es in or. I c. Ar. c. 1 heißt: „Die Häresie hat schon manche getäuscht,“¹⁷. Doch wenn man auf das „schon“ (XXX) solchen Nachdruck legt, kam dann nicht die Bemerkung auch im Jahre 339 etwas verspätet? — Mag man weiterhin das Anathem der eusebianischen Synode von Philippopolis (343) gegen die, welche sagen, „der Vater habe den Sohn nicht mit Überlegung

¹³In Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church II ser. Vol. IV Athanasius p. 303.

¹⁴Gegen Loofs-Stülcken a. a. O. S. 200 bzw. 46 f. Vgl. O. Bardenhewer a. a. O. S. 55 A. 4.

¹⁵Gegen Loofs-Stülcken a. a. O.

¹⁶Stülcken ebd.

¹⁷Stülcken a. a. O. S. 47.

und Willen gezeugt,, als Polemik gegen die Athanasianer auffassen, so ist doch der Schluß auf eine Bezugnahme der Eusebianer auf c. Ar. III c 59 sqq. und die daraus resultierende Priorität genannter Schrift¹⁸ im Grunde genommen S. 8 nicht viel mehr als eine zwar naheliegende, aber unmaßgebliche Vermutung. Diese allenfallsige athanasianische Vorlage wäre doch wohl auch den Eusebianern zu unverfänglich und unanfechtbar vorgekommen, um durch sie zu jenem Anathem sich verleiten zu lassen. Athanasius aber konnte cr. 357, ohne jener Synodalformel ausdrücklich zu gedenken, die geläufige arianisch-eusebianische¹⁹ Lehre, „der Sohn verdanke sein Dasein dem Willen und Belieben des Vaters“, brandmarken.

Auch die sachliche Vergleichung unserer drei Reden mit andern athanasianischen Schriften sollte zum Ziele führen, und man konstruierte u. a. ihr Abhängigkeitsverhältnis von de decr. Nic. Syn. (Migne Patrol. Graec. XXV p. 425 sqq.) heraus²⁰. Überzeugender aber läßt sich gerade das umgekehrte Verhältnis, d. fa die Priorität letzterer Schrift wahrscheinlich machen²¹. Besonders die charakteristisch verschiedene Exegese von Prov. 8, 22 in or. II c. Ar. cc. 44—82 und in de decr. c.13 sq., de sent. Dion. c. 11 (Migne Patrol. Graec. XXV p. 479 sqq.), epist. encyclica c. 17 (Migne Patrol. Graec. XXV p. 221 sqq.) — alle aus den Jahren 346—356 stammend — soll für die frühere Datierung der Reden beweiskräftig sein²². In den letztern drei Schreiben begnügt sich Athanasius mit einer Erklärung der Stelle, d.h. mit der Deutung des XXX „schuf,, auf die Menschwerdung des Logos. Wenn er nun in or. II c. Ar. cc. 44—82 neben und nach dieser als der nächstliegenden und meist berechtigten Auslegung noch eine zweite und dritte im Interesse der Vollständigkeit²³ möglich findet, S. 9 so darf man diese „erschöpfendere“ Exegese des Schriftworts nicht als vage und noch ungeklärte diskreditieren, um sie so als eine früheren Datums deuten zu können²⁴.

Mehr Schwierigkeit möchte unserer Datierung 357/58 bereiten die zeitliche Nähe von ep. II ad Serap. (cr. 359) mit ihrem beliebten XXX, während in den drei Reden XXX ebenso bevorzugt ist wie XXX gemieden (nur or. I c. Ar. c. 9)²⁵. Die Scheu mag man²⁶ sich erklären aus der Absicht des Athanasius, dem Vorwurf der Arianer zu entgehen: Die Nicäner benützen unbiblische Termini (or. I c. Ar. c. 30). Doch seine Vorliebe für den t. XXX in ep. II ad Serap. ist kein Zufall: fünfzehnmal fließt er ihm in die Feder; ja er legt Gewicht darauf,

¹⁸Stülcken a. a. O. S. 47.

¹⁹Arius (ap. Theod. hist. eccl. I. 4): XXX cfr. Athan. de synodis c. 16; u. Eusebius (Dem. evang. IV. 3); XXX.

²⁰Stülcken a. a. O. S. 48 f.

²¹Bei K. Hoß, Studien über das Schrifttum u. die Theologie des Athanasius. Freiburg 1899, S. 48 ff. Auch Newman-Robertson finden in de decretis c. 30 die Vorlage für or. I c. Ar c. 33 f.(a. a. O. S. 226 Anm. 5. 10).

²²Stülcken a. a. O. S. 48 f.

²³cfr. or. II c. Ar. c. 77: „Das (Gesagte) reicht aus zum Erweis, daß ... der Sinn der Stelle richtig ist. Da aber die Stelle bei der Untersuchung in allweg einen unverfänglichen Sinn gibt, so ist dieser auch anzugeben.“

²⁴Gegen Stülcken ebd.

²⁵Stülcken a. a. O. S. 48.

²⁶Hoß a. a. O. S. 50.

das XXX nicht bloß als mit XXX identisch, sondern geradezu als beweisgültig für dasselbe zu erklären²⁷. Dieses sein frisches, lebhaftes Interesse am XXX; im Jahre 359 läßt sich ganz wohl begreifen, wenn er Nachricht erhielt von einem unlängst wieder höchst aktuell gewordenen Kampfe gegen das XXX mit dem dagegen ausgespielten XXX und eusebianisch interpretierten XXX. Ein zirka zweijähriges Intervall zwischen den XXX -reichen „drei Reden,“ und dem zweiten Briefe an Serapion reichte für diesen terminologischen Wechsel aus, und — die Vermutung drängt sich auf — Athanasius wollte mit diesem Brief zugleich²⁸ einen jenen Terminus erklärenden bzw. rechtfertigenden Nachtrag zu den „drei Reden“ liefern.

Der Datierung unserer „drei Reden“ auf 357/58 stehen also keine unüberwindliche Bedenken entgegen. S. 10

Inhalt der ersten Rede.

In der Einleitung (cc. 1—4) gibt Athanasius nach einer kurzen Charakterisierung der arianischen Häresie als der Vorläuferin des Antichrist und als einer solchen, die sich im Gegensatz zu den andern Häresien mit Vorliebe durch Schriftstellen zu decken sucht, den Zweck seines Schreibens an, nämlich, die Abscheulichkeit und Torheit der Häresie aufzudecken, um bei den noch Rechtgläubigen den Abscheu vor ihr zu erhöhen, die bereits Getäuschten zur Einsicht zu bringen und die des Irrtums zu überführen, die den Arianismus harmlos finden (c. 1).

Der letzten Kategorie, den Indifferenten, gilt dann die spezielle Polemik in cc. 2 und 3, worin er den Arianern den Christennamen abspricht, da ja Sekten stets ihrer Stifter Namen annähmen.

In c. 4 leitet Athanasius zu der von ihm scharf gezeißelten Schrift des Arius, der „Thalia“ über, deren Hauptinhalt er in cc. 5 und 6 referiert. In cc. 7 und 8 redet Athanasius die Sprache der Entrüstung gegen die Gottlosigkeit des Arius und gegen die, die sich täuschen ließen durch seine Berufung auf Schriftstellen, und stellt in c. 9 die katholische Lehre vom Verhältnis des Sohnes zum Vater der Häresie des Arius gegenüber. Daran schließt sich in c. 10 kurz die Beurteilung der katholischen und arianischen Lehre und nach nochmaliger Anschuldigung der Arianer wegen Heuchelei eine Verurteilung ihrer Lehre, die dem allgemeinen Gottesbewußtsein wie der Hl. Schrift widerstreite.

Mit c. 11 beginnt die Widerlegung der einzelnen arianischen Thesen und zwar zunächst der These: „Es war einmal, da er (der Sohn) nicht war“, und es wird in cc. 11 und 12 auf dialektischem Wege und mit Berufung auf zahlreiche Schriftstellen die Unrichtigkeit ge-

²⁷XXX(c. 3). Ähnlich in cc. 5 u. 6.

²⁸S. o. S. 6.

nannter Behauptung dargetan. — Die Ausdrücke: „er war nicht“, „bevor“ und „da“, aus denen die Arianer die **S. 11** Zeitlichkeit des Sohnes erschließen wollten, werden in der Schrift nur von Geschöpfen gebraucht. Wenn Häretiker dem Ausdruck: „Es war einmal, da er nicht war“ nicht auch ausdrücklich das Wort „Zeit“ beisetzen, so geschehe dies nur, um die Einfältigen zu hintergehen (c. 13). c. 14 enthält die Entgegnung des Athanasius auf den Einwand, daß das Wort, wenn es ewig wäre, nicht „Sohn“, sondern „Bruder“ des Vaters sein müßte. In c. 15 folgt die Widerlegung der arianischen Behauptung, der Sohn sei nicht die eigene Zeugung aus der Substanz des Vaters, sondern werde nur wegen seiner Teilnahme an Gott Sohn genannt, und in c. 16 die nähere philosophische Begründung der wesenhaften und ewigen Sohnschaft des Wortes.

Die Ewigkeit des Sohnes folgt ferner aus der Bezeichnung Gottes als des „Schöpfers“, die sein „Schöpferwort“ und seine „Schöpferweisheit“ voraussetze (c. 17). Die Leugnung der Ewigkeit des Schöpferwortes fordere die Leugnung einer ewigen Dreiheit, da diese dann ja erst im Laufe der Zeit entstanden wäre. Doch die Dreiheit sei nicht erst geworden noch einer Abnahme oder eines Zuwachses fähig, wie die Schrift zeige (cc. 17—19). Ferner müsse der Sohn als Bild und Abglanz des Vaters, als Gestalt und Wahrheit gleich dem Vater ewig sein (c. 20). Die gegensätzliche Lehre der Arianer sei unhaltbar. Ihr Einwand, der Sohn müsse, wenn wahres Bild des Vaters, gleichfalls zeugen wie der Vater, sei widersinnig, weit man bei Beurteilung göttlicher Dinge nicht von menschlichen Verhältnissen ausgehen dürfe (c. 21) und man ebensogut auch die Frage aufwerfen könnte, warum der Vater keinen Vater habe (c. 22). In c. 22 wird auch noch das ehrlose Treiben der Arianer geschildert und deren verfängliche Fragen angeführt, mit denen sie Kinder und Frauen betören wollten. Die Erwiderung auf diese verfänglichen Fragen folgt in den cc. 23—52.

Nach einer allgemein gehaltenen Erörterung in c. 23, daß man Gott sich nicht wie einen Menschen vorstellen dürfe, wird die erste Frage der Arianer, ob der Seiende den Seienden oder den Nichtseienden gemacht habe, in cc. 24—29 in Angriff genommen und widerlegt. **S. 12**

Zunächst wird die an sich dunkle Frage der Arianer, die sich absichtlich über das Seiende und Nichtseiende nicht deutlich aussprechen, in ein helles Licht gestellt und dahin präzisiert: „Hat der seiende Vater das nichtseiende Wort gemacht, oder hat er das Wort, das eine Zeugung aus seiner Substanz ist, immer bei sich?“ In c. 25 hält Athanasius den Arianern eine andere Frage entgegen: „Ist der seiende Gott, da er nicht war, geworden, oder ist er, bevor er geworden ist?“ Diese Frage bezeichnet und erweist er als ungereimt und blasphemisch, aber der arianischen gleichlautend. In c. 26 wird dann die Behauptung der Arianer, Gott habe sich den Sohn aus dem Nichtseienden bereitet zum Werkzeug, um durch ihn alles zu erschaffen, ad absurdum geführt, da aus ihr ja auf die Ohnmacht des Schöpfers geschlossen werden müsse; die weitere von den Arianern an die Frauen gerichtete Frage:

„Hattest du einen Sohn, bevor du ihn gebarest?“ erledigt er mit dem Verbot, die Zeugung Gottes mit der Natur des Menschen zu erklären und einzuschränken. Zudem hätten die Arianer auch noch fragen sollen: „Wenn du einen Sohn hast, erwirbst du ihn von außen“, um so das zwischen Erzeuger und dem Erzeugten bestehende Verhältnis der Natürlichkeit und Eigenheit zu erkennen. So sollten die Arianer, fährt Athanasius im c. 27 fort, auch zugeben, daß das Wort vom Vater abstamme und zwar von Ewigkeit her, da der ewige Gott durch nichts gehindert worden sei, immer der Vater des Sohnes zu sein. In c. 28 findet die Vorstellung, daß der Sohn ein Teil Gottes oder die Zeugung mit einem Leiden verbunden sei, ihre Widerlegung: Gott sei unteilbar, ganz einfach und leidensunfähig. Auch des Menschen Wort sei nicht ein Teil des Geistes oder ein Leiden. In c. 29 wird noch der von den Arianern erhobene Einwand, daß, wenn Gott ewig Schöpfer sei, auch die Geschöpfe ewig sein müssen, mit der Darlegung des Unterschiedes zwischen Zeugung und Geschöpf zurückgewiesen und nebenbei auch die spitzfindige Frage: „Warum Gott, wenn er doch immer erschaffen könne, nicht immer erschaffe?“, mit dem Hinweis auf Röm. 11, 34 und 9, 20 abgefertigt.

Von cc. 30—34 entgegnet Athanasius auf die S. 13 arglistige Frage der Arianer, ob das Unentstandene eins oder ob es zwei seien. Es gelte nur zunächst die Bedeutung des Wortes XXX, dessen ungerechtfertigter Gebrauch seitens der Arianer schon an sich tadelnswert sei, festzustellen und diese Bedeutung sei eine vierfache: 1) Einmal verstehe man unter XXX das, was noch nicht entstanden ist, aber werden kann; 2) sodann das, was weder geworden ist, noch je werden kann; 3) das, was existiert, aber aus Nichts entstanden ist, und gar keinen Vater besitzt, und 4) endlich das, was nicht gemacht wurde, sondern immer ist — In der ersten Bedeutung sei das Unentstandene ein Vielfaches, in der zweiten gebe es nichts Unentstandenes, in der dritten Bedeutung konnte man nur an den Einen und einzigen unentstandenen Vater denken, und in der letzten bezeichnet man mit „unentstanden“ den Vater, aber auch den Sohn. Man sage daher auch vom Sohne nicht, daß er entstanden, sondern daß er gezeugt sei (c. 31). Übrigens würde, so lesen wir in c. 32, auch aus der Lehre des Arianers Asterius, der das Wort „unentstanden“ im letztgenannten Sinne nahm, folgen, daß es zwei Unentstandene gebe. In c. 33 fährt Athanasius aus, daß das Wort „unentstanden“ nicht mit Bezug auf den Sohn, sondern in Hinsicht auf das Entstandene, auf die Geschöpfe gebraucht werde, während die Bezeichnung „Vater“ auf den Sohn weise, durch den der Vater die Welt erschuf, der aber nicht selbst zur Schöpfung gehört — Man möge daher den nicht schriftgemäßen Terminus „unentstanden“ beiseite lassen, und sich des Namens „Vater“ bedienen, den auch der Herr gebrauche (c. 34).

Die cc. 35—52 enthalten die Lehre des Athanasius von der Unveränderlichkeit des Sohnes, näherhin wird die Frage der Arianer behandelt, ob sich der Sohn verändern könne, oder ob er wie Holz und Stein keinen freien Willen habe.

In c. 35 wird unter bitterer Auslassung gegen die abscheulich klingende arianische Lehre von der Veränderlichkeit des Sohnes dessen Unveränderlichkeit als des Bildes des unwandelbaren Vaters mit Vernunftgründen verteidigt und in c. 36 folgen die Schriftbeweise nach. [S. 14](#)

Von cc. 37—64 geht Athanasius auf die Behandlung der Schrittstellen ein, die von den Arianern als Beweise für die Veränderlichkeit und Geschöpflichkeit des Sohnes ausgebeutet wurden, und legt diese von den Häretikern falsch interpretierten Stellen im richtigen Sinne aus. Es werden in c. 37 zunächst die beiden Stellen Phil. 2, 9. 10 „Darum erhöhte ihn Gott auch...“ und Ps.44,8 „Darum hat dich Gott, dein Gott, mit dem Öle der Freude gesalbt vor deinen Genossen“ zitiert aus denen die Arianer folgerten, daß der Sohn eine Belohnung für seinen Willen empfangen habe und er daher, weil er mit Willen gehandelt habe, notwendig veränderlicher Natur sein müsse. Athanasius führt in cc. 37—39 aus, daß der Sohn, wenn er das, was er besaß, als Belohnung empfangen hätte, nicht wahrer Sohn wäre und den Namen „Sohn“ im Anfang nicht geführt hätte. Denn wenn er erst durch seine Erhöhung Gott, Sohn und Wort geworden, so war er vorher etwas anderes, nämlich Mensch. Doch Christus wurde nicht aus einem Menschen Gott, sondern er, der von Ewigkeit her Gott ist, wurde in der Zeit Mensch, um auch uns zu Göttern zu machen. Wenn schon im Alten Testamente Menschen als Söhne und Götter bezeichnet wurden, so setzt dies die Existenz des wahren Sohnes voraus, da nur durch die Teilnahme an ihm die Menschen in dieses Verhältnis zu Gott treten konnten und „Erstgeborener der Schöpfung“ der Herr nur, wenn er vor den Söhnen und Göttern des Alten Testaments existierte.

In cc. 40-45 erfährt die Stelle Philipp. 2,5-11 eine umständliche Auslegung im Sinne der mystischen Erlösungstheorie der Alexandriner. Die Stelle zeugt nicht für einen Zuwachs des Wortes, da der Herr nach den Worten der Schriftstelle vor seiner Selbsterniedrigung Gott, also der Höchste war, so daß man nicht sagen kann, er sei nach seiner Erniedrigung höher geworden als vor seiner Erniedrigung. Die Erhöhung wie die Erniedrigung kann daher nur dem Fleische, das er anzog, zukommen. In seiner Menschwerdung nahm der Herr die menschliche Natur, die Menschheit an, und so wurden in seiner Menschheit die Menschen, wir alle erhöht. Denn der Mensch bedurfte der Erhöhung wegen der [S. 15](#) Niedrigkeit des Fleisches und des Todes. In diesem Sinn ist auch das „er gab ihm einen Namen...“ zu verstehen, da er keinen höheren Namen empfangen konnte, als den er schon vor seiner Erniedrigung hatte. Christus nahm als Mensch an, was er als Gott immer hatte, damit diese mitgeteilte Gnade dem Menschengeschlechte zuteil wurde. Für uns und unsertwegen wird vom menschengewordenen Sohn gesagt: „Er erhöhte ihn“ und „er gab ihm“. Man könnte übrigens jene Stelle, meint Athanasius, auch auf die Auferstehung von den Toten beziehen. Da das Wort im Leibe sei, so werde auch das Wort als Mensch mit dem Leibe erhöht, wodurch uns, der ganzen Menschheit, die Auferstehung und Erhöhung gewährleistet sei. Mit unserer Erhöhung werde auch der Sohn erhöht.

Von cc. 46-52 stellt Athanasius die Psalmstelle Ps. 48,7.8 ins richtige Licht und kämpft gegen deren Mißdeutung durch die Arianer mit Vernunftbeweisen und Schriftstellen. Zunächst knüpft man das Wort „Genossenän, aus dem ihm der Wesensunterschied des Wortes von den Menschen klar wird. Und wenn das Wort gesalbt wurde, so wurde es in seiner Menschheit gesalbt, damit es die menschliche Natur heilige. Und so stieg auch der Heilige Geist über den Herrn im Jordan herab, da er unsern Leib trug, und in Wirklichkeit waren wir es, die von ihm und in ihm das Bad empfangen. Der Herr heiligte sich selbst für uns und gab uns die Herrlichkeit, die er empfing. Wenn es also heißt, daß er mit dem Geiste gesalbt wurde, obschon er den Geist gibt, so kann dies nur auf seine menschliche Natur bezogen werden. Aus den Worten: „Du hast die Gerechtigkeit geliebt und das Unrecht gehaßt“, läßt sich die Möglichkeit einer gegenteiligen Willensbestimmung des Wortes im Sinne der Arianer und damit dessen Veränderlichkeit nicht erschließen.

In c. 53 werden dann vier Stellen: Sprichw. 8,23; Hebr.1,4; Hebr.3,1.2 und Apg.2,3.6 angeführt, welche die Arianer den Orthodoxen als Beweise für die Geschöpflichkeit des Wortes entgegenhielten. In dieser ersten Rede befaßt sich Athanasius aber nur noch mit der Erklärung der Stelle im Hebräerbrief 1, 4: „Er ist S. 16 um soviel vorzüglicher geworden als die Engel, als er einen hervorragenden Namen vor ihnen ererbt hat“. Erst stellt er die Forderung, bei der Schrifterklärung sich stets an die exegetische Norm zu halten, d. h. auf Personen, Sache und Zeit Rücksicht zu nehmen (c. 54). Indem er selbst sich an diese Norm hält und den Unterschied zwischen „vorzüglicher“ und „größer“ eingehend würdigt und herausstellt, spricht er aus, daß hier nicht der Herr mit den Engeln als gleichartigen Wesen verglichen, sondern als von ihnen wesentlich verschieden erklärt werde. Der Nachdruck liege hier nicht auf „geworden“; dies sei vielmehr mit „vorzüglicher“ verbunden. Das „geworden“ bedeute hier soviel als „gezeugt“, da es ja für das Gezeugte gleichgültig bleibe, ob man sage: „Es ist entstanden“ oder „es ist gemacht worden“. Auch die Schrift zeuge an vielen Orten für den Wesensunterschied des Sohnes von den Engeln. Der Sohn ist wesensgleich mit dem Vater und gehört daher nicht zu den entstandenen Dingen, noch ist er überhaupt mit ihnen vergleichbar (cc. 55—58). Der Unterschied der Bestrafung im Alten und Neuen Bund (Hebr. 2,3) beweist gleichfalls den Unterschied der Naturen von Sohn und Engel (c. 59). „Geworden“ bezieht sich nicht auf die Natur des Wortes, sondern auf seine Menschheit, sein Amt und seine Beziehung zu uns (cc. 60—61). Endlich führt Athanasius noch Parallelstellen an, in denen der Terminus „werde“ und „geworden“ auf den ewigen Vater angewandt sei. Wie auch dort nicht auf einen Anfang der Existenz Gottes geschlossen werden kann, sondern nur Gottes Beziehung zu uns zum Ausdruck gebracht sein will, so auch sprechen die Worte: „Er ist vorzüglicher geworden als die Engel“ nicht für ein erst in der Zeit erfolgtes Dasein des Wortes, bezeichnen vielmehr die aus seiner Menschwerdung uns erwachsene Wohltat (cc. 62—64).

Inhalt der zweiten Rede

S. 112 Von den vier Hauptbeweisstellen der Arianer für ihre inferioristische Lehre vom Gottessohn, die in c.53 der ersten Rede zitiert sind (Sprichw. 8,23; Hebr. 1, 4; 3, 12; Apg. 2, 36) findet an Ort und Stelle nur noch Hebr. 1,4 die orthodoxe Erklärung. Die apologetisch-polemische Exegese der übrigen drei Stellen folgt in der zweiten Rede nach, näherhin die von Hebr. 3,2 in cc. 6-11, von Apg. 2,36 in cc. 11-18 und von Sprichw. 8, 22. 23 in cc. 18-22.

In den einleitenden Kapiteln gibt Athanasius den Zweck der Rede und die allgemeinen Voraussetzungen an, unter denen eine vernünftige und richtige Exegese möglich sei: Glaube an die Gottheit Christi und Rücksichtnahme auf den Sinn und nicht den Wortlaut der Schrift.

Obschon man alle Schriftworte, die eine Erschaffung oder Unvollkommenheit vom Sohne Gottes aussagen, auf seine menschliche Seite beziehen kann und muß, und darum seine Gottheit nicht gefährden, so ist doch eine eingehendere Erklärung solcher Worte gegen ihre Mißdeutung durch die Arianer und zu deren Beschämung angezeigt (c. 1). Daß ja der Herr Gottessohn ist, und nicht bloß ein Geschöpf, muß zugeben, wer nicht die ungereimtesten Aufstellungen wagen will (c. 2). Nach diesem Zugeständnis kommt es nicht mehr auf die Worte an, sondern die Sache entscheidet, und die Interpretation der Schrifttexte hat sich nach dem Sinn, nicht nach dem Wortlaut zu richten, wie aus der Bibel selbst erhellt, laut der z. B. „machen“ nur ein uneigentlicher Ausdruck für „zeugen“ ist und als solcher auch von der Zeugung des Sohnes verstanden werden könnte (c. 3-5). - Nach beiläufiger Erwähnung der Ungereimtheit, die aus der Annahme, der Sohn sei ein Geschöpf, nach S. 113 Eccl. 12, 14 folgte (e. 6), geht Athanasius zur Behandlung des Schriftworts Hebr. 3, 2 über.

Vor allem muß man von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes „treu“ die richtige (= „vertrauenswürdig“) für das Wort und den Sohn Gottes wählen (c. 6). Aus dem Zusammenhang, aus Beachtung von Zeit und Umständen ergibt sich jedoch, daß der Ausdruck „gemacht“ auf den Sohn geizt, insofern er einen gewordenen Leib annimmt, bzw. in der Menschwerdung Hoherpriester geworden ist (cc. 7__9). Das „treu“ bedeutet aber: 1) zuverlässig in Worten und Werken, 2) daß das von ihm dargebrachte Opfer im Gegensatz zu den alttestamentlichen ein bleibendes ist, 3) daß er ewig und unveränderlich wie der wahre Gott, sein Vater, ist (cc. 9. 10). - Die Menschwerdung des Sohnes erklärt alle inferioristisch klingenden Schriftaussagen über ihn, so auch die Worte des Petrus in Apg. 2, 36. Anders wäre es, wenn es hieße: „Er machte sich einen Sohn-(bzw. „Wort,“) (c. 11). - Apg. 2, 36 weist so gut wie Apg. 2,22 auf die Menschwerdung des Herrn, näherhin auf die in der Zeit erfolgte Offenbarung seiner als des ewigen Herrn und Königs hin (c. 12). Seine in der Schrift bezeugte ewige Königsherrschaft leugnen ist samosatensisches. Und wird auch der Ausdruck

“er machte,, dem andern “er gab zu erkennen,, nicht gleichgewertet, so bleibt doch sein Sinn derselbe (c. 13). Zu unserer Erlösung läßt Gott seinen Sohn Mensch werden, damit dieser, von Natur ewig Herr und König, es auch in seiner Menschheit für uns werde (c. 14). Auf den doppelten Irrtum der Juden, wonach Christus nicht leidensfähig wäre, und in seiner Ankunft nicht das menschengewordene Wort, sondern ein bloßer Mensch zu erwarten stünde, sind Petri Worte gemünzt, der damit im vollsten Einklang mit der Schrift sich befindet (e. 15.16). Aus ihnen die Kreatürlichkeit des Sohnes zu folgern, verbieten auch Parallelstellen und gerade auch die Person des Redenden, der so offen den Gottessohn bekannt hatte (c. 17.18).

In e. 18 geht Athanasius zur dritten Stelle: Sprichw. 8, 22 über. Doch der eigentlichen Erklärung schickt er in cc. 19-43 ein längeres “Vorwort,, voraus, - das S. 114 Seitenstück zu cc. 2-5, - in dem er die Wahrheit von der Gottessohnschaft des Herrn nochmals begründet und gegen anderweitige arianische Einwände sicherstellt, damit die Arianer im Lichte dieser Wahrheit etwaige Schwierigkeiten in der Sprichwörterstelle von vornherein paralytisch sehen und sich zu deren richtigen Auffassung verstehen.

Ausgehend von ihrer Alexander, seinem Vorgänger, überreichten Bekenntnisschrift, kehrt er sich gegen das dort stehende Schlagwort: “Er ist ein Geschöpf, aber nicht wie eines von den Geschöpfen,, und deckt ihre durch den adversativen Beisatz schlecht verhehlte Bosheit auf. Mit diesem Zusatz setzen sie ja nur einen graduellen Unterschied zwischen ihm und den Geschöpfen, wie er auch unter den Geschöpfen selbst obwaltet (cc. 19. 20). Schrift und Vernunft stehen vereint gegen diese häretische Lehre voll Ungereimtheit und Widerspruch, wie er vorab liegt in der insinuierten Identität von Geschöpf und Schöpfer. Die Schrift weiß nur von einem wesentlichen Unterschied zwischen Sohn und Schöpfung, nicht von einem bloß graduellen, und dem Sohn die Stellung eines schöpferischen Mittlerwesens zuweisen, verrät neuen Unverstand (cc. 21-26). - Cc. 27. 28 enthalten die Antwort auf die These, durch ein den Geschöpfen ähnliches Mittelwesen können laut eines Schriftworts die ähnlichen Geschöpfe entstehen, ohne daß jenes aufhörte, einzigartig zu sein, ähnlich wie die Eine Sonne, die Eine Erde. - Auch die weitere Behauptung, der Sohn habe das Schaffen erlernt, ist widersinnig (c.28.29). Auch ist der Sohn kein Postulat der Welterschöpfung (cc. 29. 30), wohl aber konnte die Welt nur durch ihn entstehen, da er im Vater ist und der Vater durch ihn alles schallt (c. 31). Die Zeugnisse der Hl. Schrift für die Ewigkeit und Gottheit des Wortes brandmarken die arianische Häresie (c. 32). So wenig man sich den Sohn jünger als den Vater denken kann, ebensowenig darf man sich sein Ausgehen vom Vater in der Form einer Teilung vorstellen (cc. 33. 34). Gottes Wort und Sohn können die Arianer nicht dem Wort und Sohn eines Menschen vergleichen, da Gott ganz anderer Natur ist als der Mensch (cc. 35. 36). Ein zweites Wort S. 115 und eine zweite Weisheit neben dem Sohne existiert in Gott nicht; eine solche Doppelexistenz kennt weder die Schrift noch die Lehre der Kirche (cc. 37-39). Selbst ihr eigener Parteigenosse Asterius

verwirft sie (c. 40). Für die wesenhafte Einheit des Sohnes mit dem Vater spricht auch die Taufformel (cc. 41. 42). Bei diesem Anlaß kommt er auf den Wert der Ketzertaufe zu sprechen und gibt in diesem Exkurs seinem "Vorwort,, einen rhetorisch wirkungsvollen Abschluß (cc. 42.43).

In c. 44 setzt jetzt die eigentliche Erklärung der Stelle Sprichw. 8,22 ein. Da es sich um ein Sprichwort handelt, so muß dessen dunkler Sinn erst eruiert werden, und man findet dann, daß es nicht die Substanz des Wortes berührt, sondern seine Menschwerdung ankündigt (c. 44). Denn nicht wie der Ausdruck "Geschöpf,, verrät auch das "er schuf,, an sich schon die Kreatur. Dieses bedeutet vielmehr in der Schrift bald "neuschaffen,, (c. 45), bald "umschauen,, im letzteren Sinne steht es in dem Sprichworte, und zwar mit Bezug auf die menschliche Natur des Wortes, während seine Substanz in der Schrift "Zeugung,, heißt (cc. 46.47). Als Zeugung ist aber das Wort kein Geschöpf, und als eingeborener Sohn kann er seiner Substanz nach nicht "Anfang der Wege,, = "Anfang aller Dinge,, sein, da er dann gleichwohl wieder zu allen Dingen gehörte und in Wahrheit nie allein existiert hätte, wie sich auch aus der Schrift abnehmen läßt (cc. 48. 49). Ja, der Wortlaut der Schriftstelle selbst verlangt eine andere Erklärung als die arianische, da das Wort, wenn seiner Substanz nach für die prioren Werke geschaffen, nicht mehr "Anfang der Dinge,, sein könnte; jene Worte sind also gesprochen mit Bezug auf die Inkarnation, und nur als Menschgewordener konnte das Wort seinen naturhaften Vater auch seinen "Herrn,, nennen (c. 50). Wenn aber die Arianer an der biblischen Bezeichnung "Knabe,, für den Sohn Anstoß nehmen, so sollen sie wissen, daß in der Schrift "Knabe,, auch für "Sohn,, steht. Er nennt also, uns gleichgeworden, mit Recht Gott auch seinen Herrn; und er wurde geschaffen, nicht damit er existiere, sondern unsere Erlösung bewirke (c. 51). Diesen Sinn haben auch andere Schriftstellen (Is. 49, 5; Ps. 8, 7; 2, 6) S. 116 und veranschaulicht ein Gleichnis aus dem Leben (c. 52). Bei Ausdrücken, die auf die Menschwerdung des Herrn zu beziehen sind, ist jeweils die Begründung angegeben, andernfalls stehen sie absolut (c. 53). So lautet auch die Offenbarung des Herrn selbst über sein Wesen absolut, für seine Menschwerdung gibt er aber den Grund an. die Erlösungsbedürftigkeit der ohnmächtigen Menschheit (cc. 54. 55), so auch in Sprichw. 8, 22. Wäre diese Stelle ein Beleg für die erschaffene Natur des Wortes, so hätten wir, immer noch unerlöst, keinen Anteil an ihm (c. 56). Auch seine Aussage: "Er zeugt mich,, spricht gegen seine Erschaffung, da die Schrift wohl scheidet zwischen "zeugen,, und "erschaffen,, und nach ihr das Wort anfangslose Zeugung ist, die gemachten Wesen aber einmal gewordene Geschöpfe sind (cc. 57. 58). Dem widerspricht nicht, daß in der Schrift gelegentlich auch die Menschen als "gezeugt,, und "Söhne Gottes,, bezeichnet werden, weil diese Sohnschaft nur eine in-der Menschwerdung des wahren Sohnes erlangte Adoptivsohnschaft ist (cc. 58. 59). Der Unterschied zwischen Geschöpf und Zeugung wird auch klar aus der Beifügung: „*Aber vor allen Hügeln zeugt er mich*“. Sie geht auf die ewige Zeugung des Wortes, die Stelle selbst auf seine Menschwerdung (c. 60).

Die Menschen sind also durch Adoption Söhne, wie umgekehrt der wahre Sohn nur als Mensch gewordener auch unser Bruder und Erstgeborener genannt werden kann, insofern sein Fleisch zuerst vom Verderben errettet wurde. Wenn nun dieser „Erstgeborene“, auch „Eingeborener“, heißt, so ist diese Doppelbezeichnung nur unter einem doppelten Gesichtspunkt zulässig: erstere unter dem der Menschwerdung, letztere unter dem seiner naturhaften Gottessohnschaft (cc. 61. 62). Als „Erstgeborener der ganzen Schöpfung“ ist er aber von der Schöpfung verschieden und nicht ein Teil von ihr, da er ja sonst auch Bruder der unvernünftigen Kreatur wäre (cc. 63. 64). „Anfang der Wege“ aber heißt das Wort, weil die durch Adams Fall notwendig gewordene Erneuerung und Wiederherstellung der Menschheit in seiner Menschwerdung den Anfang nahm (cc. 65-67). Allerdings hätte Gott, wie die Arianer meinen, eine andere Form S. 117 der Erlösung wählen können, aber Wohl und Wehe der Menschen erheischte gerade diese Form, d. h. die Erlösung durch einen mensch gewordenen Gottessohn, durch einen Menschen, damit die Menschheit in ihm den Anknüpfungspunkt und die Bürgschaft ihrer Erlösung fände, durch den Gottessohn, damit sie mit Gott in Verbindung treten, vergöttlicht werden könnte, und ihre Erlösung eine völlige und dauerhafte wäre (cc. 68-70). Weil „Geschöpf“ = „Werk“, so deutet auch der Ausdruck: „für die Werke“ auf die Inkarnation hin und spricht gegen die Geschöpflichkeit des Wortes, womit auch andere Schriftstellen übereinstimmen, in denen der Sohn als Wort und Schöpfer der Werke von den Geschöpfen geschieden erscheint (cc. 71. 72). In cc. 73-77 folgt die Auslegung, von Sprichw. 8, 23: „Er gründete mich vor der Zeit“. Das Sprichwort, das wieder als solches verstanden sein will, sagt nicht: „Er gründete mich als Wort oder Sohn“, worauf es ja ankommt; es besagt vielmehr, daß seine Gründung mit seiner Menschwerdung zusammenfällt, in der es Grundfeste unserer Neuschaffung wurde (cc. 73. 74). Wendungen wie: „vor der Zeit“ zeigen nur den vor der Weltschöpfung gefaßten Plan der künftigen Erlösung an, wie aus 2 Tim. 1, 8-10 und Ephes. 1, 3-5 erhellt. Gott hat eben wie ein weiser Baumeister schon vor dem ersten Bau für eine etwa notwendige Erneuerung Vorsorge getroffen (cc. 75-77).

In c. 77 kommt Athanasius wieder auf Sprichw. 8, 22 zurück, um seinen verschleierte Sinn aufzudecken, bzw. eine ganz neue Erklärung für diese Stelle zu geben. Danach bedeuteten jene Worte: Gott hat die akzidentelle Weisheit als Abbild der Selbstweisheit den Geschöpfen eingefügt, so daß die wahre Weisheit im Namen dieser ihrer abbildlichen wie von sich selbst sagen kann: „Der Herr schuf mich“, ohne da, -, -;t irgendwie ihre Substanz als geschaffen zu bezeichnen (cc. 78.79). Entsprechend dieser neuen Auffassung von Sprichw. 8, 22, für die Athanasius in Apg. 9, 4 eine Stütze findet, erfahren dann in c. 80 die einzelnen Begriffe jener Stelle auch eine veränderte Auslegung. - Mit Sprichw. 8, 27 will die Weisheit sagen: Als schöpferische Weisheit prägte ich den Geschöpfen meine Gestalt ein, damit die S. 118 Welt in sich einig wäre, und die Menschen vermöge der ihnen anerschaffenen Weisheit die urbildliche und in ihr Gott selbst erkennen möchten. Die Offenbarung der göttlichen

Weisheit von sich und Gott durch ihre Nachbildung in den Geschöpfen wurde noch deutlicher mit ihrer Menschwerdung (c. 81). Nebst der gegenseitigen Erkenntnis von Vater und Sohn spricht ihr gegenseitiges Sich erfreuen (Sprichw. 8, 30) für die Wesenseinheit der beiden. Dieses "Sich freuen" besteht im gegenseitigen Sichschauen. An den Menschen aber freut sich Gott (Sprichw. 8, 31), weil er in ihnen die nach seinem Bild geschaffenen Werke schaut. Mit kurzer Zusammenfassung des Endresultats: nichtig alle Einwände der Arianer, nichtig ihr Schlagwort (Sprichw. 8,22), der Sohn kein Geschöpf, sondern des Vaters eigene Zeugung, eigenes Wort - schließt die Rede (c. 82).

Inhalt der dritten Rede.

S. 236 Da die Arianer ihre bisherigen, der Schrift entnommenen Einwände entkräftet sehen, so bringen sie neue auf.

Joh. 14, 10 ist ihnen unverständlich, weil sie sich Gott körperlich vorstellen. Die gegenseitige Einwohnung ist nicht eine gegenseitige Ergänzung; vielmehr sind beide, Vater und Sohn, vollkommen. Nach der kindischen Lehre des Asterius, mit jenen Worten habe der Herr nur seine Worte und Werke als die des Vaters bezeichnen wollen, könnten mit demselben Recht noch viele andere Heilige dem Sohne nachsprechen, da laut der Schrift auch sie im Namen Gottes redeten und wirkten (cc. 1. 2). Joh. 14, 10 ist aber zu verstehen von der Wesensgemeinschaft des Vaters und Sohnes und beweist die Wesenseinheit der Gottheit. Diese Wesenseinheit ist aber nicht zweigeteilt noch sabellianisch zu fassen, so daß derselbe Vater und Sohn wäre, vielmehr ist der Vater Vater, der Sohn Sohn, die Natur der beiden aber Eine, ihr Verhältnis veranschaulicht das Bild von Sonne und Abglanz. Deshalb hat auch der Sohn die Eigenschaften und Gewalt des Vaters. Jene Wesenseinheit von Vater und Sohn liegt in den drei Stellen: Joh. 10, 30. 38; 14, 9 gleicherweise ausgesprochen. Weil der Sohn ganz Gott und untrennbar vom Vater, darum wird im Sohn der Vater geschaut. Schon aus dem Vaterbegriff folgt die Existenz eines ihm eigenen, naturhaften Sohnes, in dem auch der Vater angebetet wird (cc. 3-6).

Die Berufung der Arianer auf Deut. 12, 39 und 6, 4 ist gleichfalls vergebens, da jene Worte nicht gegen den Sohn gerichtet sind, als bestünde zwischen Vater und Sohn ein feindseliges Verhältnis - die Schrift spricht gerade für das Gegenteil -, sondern gegen die Vielgötterei. Damit wird aber der Sohn nicht aufgehoben, zumal auch Gott jene Worte durch das ihm S. 237 eigene Wort gesprochen hat (cc. 7. 8). Zu demselben Resultat führt die Stelle Joh. 17, 3: Damit sie Dich, den allein wahren Gott erkennen und den Du gesandt hast!, Jesum Christum,. Wo immer die Schrift vom "alleinigen," Gott redet, ist immer der Sohn und das Wort als natürliche Zeugung des Vaters in ihm eingeschlossen. So wenig Is. 44, 6 Gott als Geschöpf bekundet, ebensowenig die Bezeichnung "Erstgeborener" den Sohn (c. 9). Die Einheit von Vater und Sohn ist auch nicht, wie die Ariarner meinen, bloße Harmonie der

beiderseitigen Willensrichtung, da sonst auch die Gebilde Söhne wären, weil sie wollen, was Gott will. Die Schrift belehrt uns eines andern (c. 10). Auch bloße Übereinstimmung der Lehre begründet nicht das naturhafte Verhältnis von Vater und Sohn (c. 11). Aus ihrer Wesenseinheit erklärt es sich, wenn alles, was vom Sohn stammt, vom Vater kommt, und wieder der Vater alles durch den Sohn wirkt und gibt, - wie umgekehrt in dieser Art von Verleihung jene Einheit kund wird. Darum richtet sich auch das Flehen der Menschen, - wie die Schrift zeigt an Vater und Sohn zugleich, was aber müßig wäre, wenn jene Einheit nicht bestünde (und der Sohn ein Geschöpf wäre), da ja der Vater allein verleihen würde (cc. 11-13). Aber eines Geschöpfes, z. B. eines Engels, Tätigkeit ist nie mit dem Wirken Gottes identisch; sie ist nur die Ausführung göttlicher Pläne durch ein dienendes Organ (c. 14). Der von den Arianern den Orthodoxen gemachte Vorwurf, sie stellen in der Dreiheit eine Wahrheit von Göttern auf, ist ungerechtfertigt, trifft aber mit Recht sie - wenn man sie nicht richtiger des Atheismus ziehen will -, da sie von einem geschaffenen Sohn und Geist reden (c. 15). in c. 16 läßt Athanasius der Polemik gegen den arianischen Monotheismus die biblische Rechtfertigung der orthodoxen Auffassung folgen.

Der Inhalt der cc. 17-25 ist eine Widerlegung der auf Joh. 17, 11. 22 gestützten arianischen Behauptung von einer nur moralischen Einheit des Vaters und Sohnes, wie sie auch den Geschöpfen zukommt. Diese Stelle enthalte in ihrem Gleichnis nur eine Norm für das Verhalten der Menschen, wie solche Vergleichenungen S. 238 der Schrift und auch dem Heiland geläufig seien (cc. 18. 19), näherhin eine Mahnung zu gegenseitiger Eintracht, die ein Nachbild jener untrennbaren göttlichen Einheit sein soll (c. 20). Diese Auffassung der Stelle fordere schon der Wortlaut, insofern es nicht heiße: „Damit auch sie in Dir Eins sind, wie der Sohn im Vater“, sondern „damit auch sie in uns Eins seien“ (c. 21). Die Menschen werden Eins mit Gott durch das menschengewordene Wort, in dessen menschlicher Natur auch die ihrige eingeschlossen ist, und gelangen so zur Vollkommenheit. Die Partikel „wie“ drückt ein Gleichnis, nicht die Identität aus, wie auch Matth. 12,40 zeigt (cc. 22. 23). Eine Erklärung zu seiner Schriftstelle gibt übrigens Johannes selbst in I Joh. 4, 13, wonach wir durch die uns verliehene Gnade des Geistes in Christus sind und er in uns. Der Sohn aber, der den Geist allen schenkt, kann nur von Natur im Vater sein. Jene Worte in Joh. 17,20 sind eine Bitte des Herrn an den Vater, durch ihn den Geist zu verleihen, im Besitz dieses Geistes stehen wir moralisch mit Gott selbst in Verbindung (cc. 24. 25).

In c. 26 stellt Athanasius eine Reihe von Schriftstellen zusammen, aus denen die Arianer eine Unvollkommenheit und Schwäche des Wortes und Sohnes Gottes und damit dessen Kreatürlichkeit folgerten. Die polemisch-apologetische Exegese dieser Texte reicht bis c. 58. - Zunächst aber weist er den Arianern nach, daß zum vollen Judentum ihnen nur noch die Beobachtung der jüdischen Gebräuche fehle, wovon sie die Rücksicht auf Konstantin und ihre bereits gewonnenen Freunde abhalte (cc. 27. 28). An die Spitze des exegetischen Teils stellt er als zum Verständnis dieser Texte notwendiges Allgemeinprinzip die Schriftlehre

von der Einheit der Person (Christi) in der Verschiedenheit der Naturen, der göttlichen und menschlichen (c. 29). Denn nach den Zeugnissen des Neuen Testaments ist das Wort Mensch *geworden*, nicht zum Menschen *gekommen* (cc. 30. 31).

Mit dem menschlichen Leib trug das Wort auch dessen Schwächen und Leiden, und seiner bediente es sich als des Organs für sein göttliches Wirken (cc. 31. 32). Diese doppelte Beziehung des Wortes zum Leibe S. 239 war notwendig, damit der Mensch vergöttlicht und der Leib von den Leiden befreit wurde. Alle Leiden und Schwächen des Fleisches litt Christus „für uns im Fleische“. Die göttlichen Reden und Handlungen des Herrn offenbaren seine Gottheit, die menschlichen Worte, Werke und Zuständlichkeiten seine Menschheit (cc. 33-35). Ausdrücke, wie „ich empfang“, tun der Gottheit des Wortes keinen Eintrag, zeigen vielmehr nur den Unterschied zwischen Vater und Sohn an. Weil ewig *aus* dem Vater, darum hat er auch sein Eigentum ewig *vom* Vater (c. 36). Wenn Christus trägt, dann tut er es entweder nicht aus Unwissenheit, oder er trägt mit dem nichtwissenden Fleisch unsere Unwissenheit. Wenn Christus Macht und Verherrlichung empfing, empfing er dies als Mensch für uns; als Gott hatte er alle Macht ewig.. Weil wahrer Gott im Fleisch und wahres Fleisch im Worte, darum passen auf das Wort göttliche wie menschliche Aussagen (cc. 37-41).

Spielend weiß Athanasius auch die „starke Stütze der Häresie“ in Mark. 12, 32 wegzuschaffen. Tatsächlich wußte der Sohn Tag und Stunde, da er ja die vorausgehenden Endereignisse angeben konnte (e. 42). Von einem Nichtwissen des Sohnes konnte indes der Herr nach seiner Menschwerdung reden, weil er als Mensch nicht wußte, was er als Wort wußte (c. 43). Daß er als Gottessohn Kenntnis hatte, folgt erstens daraus, daß es der Gott wußte - dies *ex silentio* aus Mark. 13, 32 argumentierend -, der doch erst vom Sohne empfängt, zweitens aus Matth. 10. 27; Job. 16,15 (c. 44), und daß Christus nur als Menschensohn nicht wußte, folgt aus Stellen wie Matth. 24, 42, 45. 39; 25, 13; Luk. 10, 22 (cc. 45, 46). Wenn übrigens in 2 Kor. 12, 2 eine Kenntnis Pauli trotz seiner entgegenlaufenden Versicherung angenommen werden muß und ähnlich in 4 König. 2, 17 eine solche für Elias trotz der Geheimhaltung, so weiß noch weit mehr Christus, wenn er auch sagt: „ich weiß nicht“ (e. 47). Was der Herr als Mensch uns nicht sagen konnte, wollte er als Gott zu der Apostel und unserem Nutzen nicht offenbaren (cc. 48. 49). In e. 50 wird mit Verweisung auf analoges Fragen Gottes (Gen. 3, 9; S. 240 4, 9) nochmals abgelehnt, daß man aus dem Fragen des Herrn auf ein Nichtwissen schließen darf.

In cc. 51-53 stellt Athanasius der widerspruchsvollen arianischen Auslegung von Luk. 2, 52 die seinige entgegen: Nicht das Wort als solches nahm zu, sondern dem Menschen kommt das Wachstum zu. Für das Wort bedeutete seine leibliche Zunahme nur das Wachstum eines Organs zu immer konkreterer Offenbarung seiner Gottheit; für die Menschen war seine leibliche Zunahme eine Vergöttlichung ihrer Natur. Man könnte auch sagen: Der

Herr nahm im Fleische zu, wie er im Fleische litt und Schwächen empfand.

Ähnlich sind auch die menschlichen Äußerungen des Herrn bei seinem Leiden und Sterben, seine Betrübnis, sein Weinen, Zagen, das Gefühl seiner Verlassenheit am Kreuze zu verstehen. Diese Schwächen berührten nicht seine Gottheit, die, wie die Schrift zeigt, über alle Furcht und Zaghaftheit erhaben war, sie waren der menschlichen Natur eigen. Mit ihrer Aneignung hat das Wort die Schwächen des Fleisches auf sich übertragen, um die Menschen davon zu befreien. Darum waren die Apostel und Märtyrer frei von jeder Furcht (cc. 54-58).

Der letzte Abschnitt der Rede (cc. 59-67) enthält eine umständliche Antwort auf den spitzfindigen Einwand der Arianer, der Sohn sei ein Werk des göttlichen Willens.

Diese neue These, nur eine trügerische Formulierung der andern: „Es war einmal, da er nicht war“, verstößt gegen die Schrift, die nichts weiß von einem Entstehen des Wortes durch den Willen des Vaters (c. 59). Den Valentinianern haben sie diesen Einwand entlehnt. Doch nur bei den entstandenen Wesen haben wir einen vorausgehenden Willen. Wenn also auch der Sohn ein Geschöpf ist, mag Asterius ihn mit Recht als Ausfluß des schöpferischen Willens Gottes betrachten (c.60). Ist er aber von allen entstandenen Wesen verschieden, dann kann er nicht gleich diesen durch den Willen entstanden sein. Vielmehr ist der schöpferische Wille Gottes im Worte (c. 61). Wäre auch das Wort geschaffen, dann müßte man sich auch für dieses nach S. 241 einem zweiten Schöpferwort umsehen. Ihr sophistisches Dilemma, der Sohn sei entweder durch den Willen oder gegen den Willen des Vaters entstanden, verrät nur ihre Blindheit, in der sie das Höhere, das naturhafte Ausgehen des Sohnes vom Vater übersahen, und ihre Vermessenheit, in der sie bei Gott von menschlichen Gegensätzen, Wille und Zwang reden (e. 62). Wenn die Beratung der Existenz des Sohnes vorausgeht, dann müssen sie tollkühn und töricht ein Gleiches auch für den Vater annehmen und Ferner glauben, daß der Vater erst kraft eines Willensentschlusses vernünftig und weise wurde, wenn er ja auf diesem Wege erst Wort (Vernunft) und Weisheit empfing. Es läßt sich also kein Wille vor dem Sohn im Vater denken; der Sohn ist vielmehr selbst nach dem Zeugnis der Schrift der lebendige Ratschluß Gottes (e. 63). Einen dem Sohn vorausgehenden Willen verneint der Herr selbst in Joh. 14, 10 (c. 64). Ist der Herr durch den Willen entstanden, dann natürlich auch durch die Klugheit, die aber doch der Sohn selbst ist (c. 65). Wenn der Sohn von Natur und nicht durch den Willen Sohn ist, so ist er damit keineswegs gegen den Willen des Vaters da, vielmehr liebt der Vater den Sohn. Die Behauptung, es hätte der Sohn auch nicht sein können, hebt auch den Vater auf. Der Sohn ist also lebendiger Ratschluß und wahrhaft Zeugung Gottes. Schließlich verweist Athanasius die Arianer an die Eltern, die auch ihre Kinder nicht als Geburten ihres Willens, sondern ihrer Natur ansehen (cc. 66.67).

Eine Einladung an die Verirrten zur Umkehr und nochmalige Brandmarkung der ver-

stockten Häretiker bildet den Schluß der Rede (c. 67).

Einleitung zur “vierten” Rede. (M. P. G. XXVI p. 467-526.)

S. 334 Die “vierte Rede des hl. Athanasius gegen die Arianer” fand schon der Frühere Kölsche Übersetzer Fisch in fraglichem Zusammenhang mit seinen drei großen antiarianischen Reden, und seitdem ist mit gutem Grund ihre Sonderstellung gefordert worden.

Wenn auch ein Bruchteil von Handschriften unsere “vierte” Rede in unmittelbarem Anschluß an die ersten drei bringt, so muß ihr Fehlen in andern Handschriften und ihre verschiedenartige Stellung und Numerierung in einer dritten Klasse von Codices neben der Tatsache, daß die ersten drei Reden in ihnen als einheitliche Gruppe erscheinen, Bedenken erregen. Noch mehr besagt ein Zeugnis des Monophysiten Severus von Antiochia aus der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts: er bezeichnet das “Rundschreiben an die Bischöfe von Ägypten und Libyen” als die “vierte” Rede²⁹, weiß also unsere vierte von den Reden i-iii getrennt. Die Wahrscheinlichkeit von ihrer Sonderexistenz wird zur annehmbaren Gewißheit auf Grund innerer Kriterien: Adresse und Inhalt befürworten die Trennung. Schon das Fehlen der Adressworte: κατὰ Ἀρειανῶν in den ältesten Handschriften befremdet. Tatsächlich sind auch die eigentlichen Adressaten nicht die Arianer, sondern die Marcellianer. In den Einleitungskapiteln (cc. 1-8) werden zwar vorab die Arianer bekämpft und ihrer Geschichte im Verlauf der Rede immer wieder Erwähnung, namentlich in cc. 11. 14 f. 17.25. in cc. 2. 3.9.25 findet der Sabellianismus und in der Schlußpartie des Samosateners Irrtum seine Widerlegung. Doch die Hauptpolemik gilt Marcell und seinem Anhang (cc. 3-4; 8_29)³⁰. Gerade diese antimarcellinische Grundtendenz der “vierten Rede” wehrt der Annahme, in ihr nur eine “willkommene Ergänzung” oder gar Fortsetzung der ersten drei Reden zu sehen, und damit ihrer Angliederung an letztere. Endlich fehlt auch jede äußere Verbindung zwischen der dritten und unserer vierten Rede. Erstere hat in c. 67 zunächst ihren eigenen Schluß, der sich aber auch als solcher zum ganzen dreiteiligen Manifest verstehen läßt, letztere beginnt ex abrupto.

So darf also die tatsächliche Separatstellung und die ihr entsprechend gewählte Aufschrift der in Frage stehenden Rede gerechtfertigt erscheinen.

Die weitere Frage ist: Kann überhaupt unser Schriftstück als literarisches Produkt des alexandrinischen Bischofs gelten? Losgelöst von den “drei Reden gegen die Arianer” kann weder seine abweichende Zählung und Stellung in den Handschriften noch auch sein Fehlen in andern, die sehr unvollständig sind und viele sicher authentische Schriften nicht enthalten, Zweifel an der Echtheit wachrufen. Dagegen wird man trotz der weitgehenden lexikalischen Übereinstimmung zwischen Athanasius und dem Autor

²⁹Randnotiz im Cod. Seguerianus, mitgeteilt von Montfaucon (M. P. G. XXVI p. 9/10.)

³⁰Th. Zahn, Marcell von Ancyra, Gotha 1867, S. 2001f. Näheres unten in der Inhaltsangabe.

der "vierten" Rede sprachliche Eigenheiten des letztern nicht ganz unerwähnt lassen können, wie: ἀδιάσπαστος (c. 9), θεσπέσιος (c. 31, als Epitheton des Johannes), ξυνωρίς (c. 25), κενοβατεῖν (c.8), das beliebte ἐνανθρωπεῖν (bei Athanasius äußerst selten), das Bild πῦρ-φῶς, πῦρ-ἀπαύγασμα (cc. 2. 10). Auch das direkte Homerzitat (c.29) wäre bei Athanasius trotz seines früheren Homerstudiums und einiger Reminiszenzen in seinen Jugendschriften (c. gent. cc. 11. 12. 16, de inc. c. 49) und in der Vita S. Antonii (c.76) eine unerwartete Ausnahme. Hauptinstanz gegen die Echtheit der sog. "vierten Rede" ist aber ihre ganz eigenartige Schreibweise. Diese ist fast durchweg eine knappe und prägnante, man möchte fast sagen, eckige, mit der auch der abrupte Eingang und die manchmal wenig vermittelten Übergänge (cc. 5. 8. 9. 25. 30.31) erklärlich würden³¹. Periodische Satzbildungen S. 336 finden sich selten, und mit der Kürze im Ausdruck verbindet der Anonymus eine ausgesprochene Dialektik der Beweisführung. Die Fülle der kurzen mit ἰ eingeleiteten Satzglieder erinnert an den platonischen Dialog.

Demgegenüber muß der Stil des Athanasius im allgemeinen als weitschweifig und abgerundet charakterisiert werden. Und wenn auch einige seiner Schriften weniger wortreich sind als eben die antiarianischen Reden, wie namentlich der Brief an Drakontius und sonst vereinzelte Abschnitte oder Kapitel aus ihnen - z. B. aus den Briefen an Serapion oder die gedrungene Widerlegung des Arianismus im "Rundschreiben" (cc. 14 ff.) mit seiner gleichfalls außergewöhnlichen Häufung von Syllogismen - der Schreibweise des Anonymus nahekommen, so trägt doch keine sicher athanasianische Schrift durchgehends oder auch nur im Rahmen mehrerer fortlaufender Kapitel das stilistische Gepräge der "vierten" Rede. Diese ihre literarische Eigenart, auch sonst wie nicht ausreichend erklärbar, stellt ihre Herkunft von Athanasius in Frage.

Den sachlichen Einwänden gegen die Echtheit kommt allerdings nicht die Tragweite zu, die man ihnen zuerkannte.

Den bei unserm Autor beliebten t. ἄνθρωπος für die Menschheit des Herrn findet man bei Athanasius als Ausnahme und darum als Instanz gegen die Echtheit der Rede. - Tatsächlich findet er sich in diesem Sinne mit Sicherheit erstmals in c. 14. in c. 15 liegen die gegnerischen-Thesen vor: τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἀνέλαβεν ὁ σωτὴρ, αὐτὸν εἶναι τὸν υἱὸν und: τὸ συναμώτερον, τὸν τε ἄνθρωπον καὶ τὸν λόγον, υἱὸν τότε γεγενῆσθαι, ὅτε συνήφθησαν. Ort Wenn der Verteidiger in der mit c. 20 einsetzenden Einzelwiderlegung der angeführten Sätze sich an deren Formulierung hält, d. h. den t. ἄνθρωπος verwendet, so ist dies nur natürlich; doch ist auch hier ἄνθρωπος zweimal durch σάρξ ersetzt (c. 20). Wenn er dann in der Entgegnung auf die zweite These (cc. 21. 22) achtmal σάρξ bringt und ἄνθρωπος, fast nur da, wo er direkt die bekämpfte These anzieht, so ist ihm σάρξ als Bezeichnung für

³¹Vgl. auch S. 341, Anm. 1. Dagegen läßt sich eine Textverderbnis oder ein konzeptartiger Charakter des Schriftstücks nur als letztfüglich Hypothese hören.

die menschliche Seite des Herrn offenbar geläufiger denn ἄνθρωπος. Erst von c. 31 ab läßt sich sein entschiedeneres Eintreten für letzteren Terminus konstatieren. In cc. 31-36 steht er dreizehnmal und überwiegt in dieser Häufigkeit die daneben vorkommenden athanasianischen Ausdrücke: σάρξ (c.32), ἀπαρχή (c. 33), ναός (c. 34), σῶμα (c. 35 f.). Wohl ist nun dem Athanasius auf der alexandrinischen Synode (362) Dogma, daß der Herr den vollen Menschen angenommen hat³², und wohl erklärt er, σάρξ könne mit ἄνθρωπος vertauscht werden³³, aber er trägt dieser seiner Anschauung wenig Rechnung, wenn in seinen Schriften ἄνθρωπος neben σάρξ (σῶμα) mehr nur als Ausnahme sieht. Diese Ausnahme begegnet uns ziemlich sicher in or. c. Ar. I c. 45 B; de inc. c. 17 C, c. 33 B, ganz sicher in de inc. cc. 41-45 (sechsmal). An letztgenannter Stelle veranlaßte die heidnischphilosophische These, nur das Weltganze, nicht ein einzelner Mensch, könne für das Wort zur Wohnung werden, die Häufung des ungewöhnlichen Ausdrucks. Ähnlich liegt es wohl auch im Schlußteil unserer vierten Rede. Die hier geführte Apologie ist auch nur der Gegenvertretung derer angepaßt, die auf Apg. 10, 36 gestützt, das Wort vom historischen Christus trennen und diesen für einen bloßen Menschen halten. „Wie kann“, fragt der Apologet, „Christus ein bloßer Mensch genannt werden?“ „Wie kann man sagen, das Wort sei durch den Menschen aus Maria abgesandt worden?“ (c. 33). Nein, der aus Maria Geborene, der historische Christus, ist nicht bloß ein Mensch, wie die Samosatener meinen, er ist auch Gott, weil mit dem Wort zu einer Einheit verbunden. Was lag also näher, als die häretische These: „Christus ist bloß ein Mensch“ zu beantworten mit der Formel: „Christus ist nicht nur Mensch, sondern auch Gott“? - Zudem definiert Athanasius im „Brief an Epiktet“ (c. 12) und im „Brief an den Philo- S. 338 sophen Maximus“ (c. 2) den fleischgewordenen Logos nach seiner menschlichen Seite als den ἄνθρωπος ἐκ Μαρίας.

Wie man dann in der Widerlegung des auf Apg. 10, 36 gestützten samosatenschen Irrtums die Benennung des historischen Christus mit „Christus“ als nichtathanasianisch beanstanden mag, scheint rätselhaft. Übrigens heißt auch der Menschgewordene bei Athanasius nicht selten „Christus“ und „Erlöser“ (or. c. Ar. I c. 40 A; II c. 16 C. C2; III 37 C. A. 47 A u. ö.) und diese Namen geben beide, Athanasius wie der Anonymus, wieder dem präexistenten Logos: de inc. c. 15 A. C. 44 A; c. Ar. II c. 16 A2; III c. 32 C u. ö. – or. IV c. 4 (wiederholt); c. 15.

Ob ferner der Name „Jesus“ für den „Menschen aus Maria“ (c. 36 B) als integrierender Bestandteil der christologischen Terminologie des „Anonymus“ zu gelten hat, ist wieder

³²Tom. ad Antiochenos c. 7. Nur die völlige Verkennung eines Athanasius kann hier ein bloß stillschweigendes, nicht ernsthaftes Zugeständnis wittern. Im „Brief an Epiktet“ (c. 7) spricht er sich in demselben Sinne aus.

³³Daß Ath. in ep. II ad Serap. c. 7, ep. ad Epikt. c. 8 und in or. III c. Ar. c. 30 speziell die Worte σάρξ und ἄνθρωπος und nicht σάρκα γίνεσθαι und ἄνθρωπον γίνεσθαι als Wechselbegriffe erklärt, erhellt jeweils aus dem Kontext.

mindestens sehr fraglich. Die begründete, ja notwendige Verweisung auf c. 35 A, wo die Schriftstellen Apg. 10, 38 und 2, 22 jene terminologische Akkommodation fordern, machen einen diesbezüglichen Einwand irrelevant.

Noch weniger läßt sich in unserer umstrittenen Rede ein Athanasius fremder Begriffsunterschied von οὐσία und ὑπόστασις nachweisen. in cc. I C und 2 A erscheinen οὐσία und ὑπόστασις als Wechsel- und Parallelbegriffe. Nach c. 33 A/B ist der Sohn im Besitz der πατρική ὑπόστασις. In c. 25 C wird Sabellius der Raserei geziehen, nicht, weil er Vater und Sohn als Eins in der Hypostase lehrt, sondern weil er in der Einheit Gottes eine Differenzierung nur dem Namen nach kennt, d. h. nicht das ὑπόστασις μὲν ἓν, sondern das ὄνοματι δὲ δύο ist verurteilt. Das aus dem dreimaligen ὁμούαιος (cc. 9.12) erhobene Bedenken erledigt sich mit der Abtrennung der Rede von den ersten drei Reden gegen die Arianer³⁴ und mit dem Hinweis auf ihre antimarcellinische Bestimmung.

Wenn endlich Für die Einigung des Wortes mit dem S. 339 Menschen in Christus in der antisamosatenischen Partie (cc. 30-36.) fast ausschließlich die Ausdrücke ἔνωσις, ἐνότης ἐνοῦσθαι, im vorausgehenden Teil aber für denselben Vorgang immer andere (σύνοδος, σύναψις, συνάπτειν, κοινωνεῖν) gewählt sind, so liegt der Grund zu diesem auffallenden Wechsel offenbar im Inhalte selbst, näherhin in der samosatenischen *Trennung* des Wortes von Christus (dem "Menschen"). Jener Trennung und Zweiteilung gegenüber sucht der "Pseudo-Athanasius" die festgeschlossene Einigung und Einheit von Wort und Christus-Mensch zu retten, und hierbei mußte ihm der f. zumal wenn er, wie Athanasius, ihn als Bezeichnung gerade für diese Einheit (ad Epikt. c. 9) oder überhaupt als Ausdruck einer strafferen Einheit (vgl. c. Ar. il, cc. 18. 39; III cc. 3. 20. 64) gekannt hätte, willkommen sein. Daß übrigens für die Wahl der beanstandeten lt. ἄνθρωπος und ἔνωσις im Schlußabschnitt (cc. 30 if.) eine marcellinische Vorlage mit ihrem geläufigen ὁ τῷ λόγῳ ἐνωθεὶς ἄνθρωπος (s. b. Rettberg, Marcelliana, Goettin gee 1794 - in fragm. 35. 36. 97) von Einfluß sein mußte, steht außer Zweifel. Dementsprechend müßte eine Selbständigkeit des Verfassers in der eigenartigen Terminologie und damit das Bedenken gegen eine athanasianische Autorschaft noch mehr reduziert werden. -

Nach alledem ist es kaum angängig, die "vierte" Rede mit Sicherheit unter die spuria zu verweisen, zumal ihr Zweck ihm. Inhalt bei keinem so verständlich würde wie bei ihm.

Ihre verschiedenseitige Polemik, speziell die anonym-antimarcellinische, erwartete man am ehesten von ihm, und kein wesentlicher Gedanke in ihr ließe sich nicht - wieder finden in seinem Schrifttum. Andererseits verbieten die obengenannten formellen Bedenken gegen ihre Echtheit, sie unter den sicher authentischen Schriften einzustellen. Stammt die "vierte" Rede nicht von Athanasius, so ist sie sicher das Werk eines ihm sehr nahestehenden Alex-

³⁴Siehe in der Einleitung zu den drei Reden.

andriners³⁵, höchst wahrscheinlich noch vor Marcells Tod (cr. 374) verfaßt vielleicht auf S. 340 die seiner Hypostasenlehre wenig günstige Synode von Alexandrien (362) hin (also Abfassungszeit etwa 362-374), und wurde wohl schon sehr früh unter dem Titel "Rede gegen die Arianer" dem Arianergegner κατ'Ἐξοχήν zugewiesen³⁶. Darum bietet sie ein ähnliches Interesse wie die ersten "drei Reden des Athanasius gegen die Arianer" und konnte trotz ihres etwas zweifelhaften Ursprungs erneute Aufnahme in vorliegende Ausgabe finden.

Das Schriftstück ist nicht zu charakterisieren als "ein Gefüge zerstreuter Notizen"³⁷ oder als lose Kompilation athanasianischer Reliquien und fremder Surrogate, sondern es ist ein wenn auch nicht immer streng geordnetes und logisch aufgebautes, doch einheitliches Ganzes. Die Rede ist ein gedankenreifer systematisierender Versuch, die festgeschlossene Einheit Gottes in der ewig realen Existenz von Gott-Vater und seinem im historischen Christus mensch gewordenen Logos-Sohn dialektisch zu begreifen und begreiflich zu machen mit der unverkennbaren Spitze gegen Marcell.

In der Methode obsiegt der polemische, schrift- S. 341 exegesierende Apologet über den geübten Systematiker, was sich z. B. im apologetischegetischen Exkurs der cc. 5-7 fast störend fühlbar macht³⁸.

Inhaltlich betrachtet bildet den Kern der Rede eine Bestreitung irriger Sätze Marcells, die auch eine Beiziehung und Beurteilung ähnlicher Lehrformen veranlaßte. Marcell ist ja der "Sabellianisierende", und bei der engen Berührung seiner Lehre mit der des Samosateners trifft die Polemik gegen diesen indirekt auch ihn. Daß das Verhältnis Marcells zu den ihn verklagenden Eusebianern berührt wird, liegt wieder sehr nahe, und wie auch die Arianer in engsten Zusammenhang mit den „Sabellianisierenden“ gebracht werden konnten, zeigt schon der Schluß von c. 3. Dem Ganzen ist aber in c. 1 die positive orthodoxe Darstellung des Verhältnisses vom väterlichen Prinzip und dem Wort-Sohn vorangestellt.

³⁵Eine Autorschaft des alexandrinischen Katechetenlehrers Didymus ließ sich wohl mit Grund mutmaßen, aber auch nicht verbürgen. Denn trotz überraschender lexikalischer, stilistischer und sachlicher Übereinstimmungen zwischen ihm und „Pseudoathanasius“ bleibt als bedeutsames Unterscheidungsmerkmal des Didymus langweilige und breite Schreibart. Auch hätte er die Parallelisierung der Begriffe οὐσία und ὑπόστασις in or. IV e. 1 und die Vindizierung der πατρική ὑπόστασις für den Sohn nicht gewagt. Auch ἄνθρωπος und ἔνωσις ließen sich bei dem terminologisch bestimmteren und konsequenteren D. weniger leicht rechtfertigen, und ἀρχή (in or. IV - Urprinzip) anders zu fassen denn als Zeitbegriff fällt D. nicht ein. Das Verhältnis von Vater und Sohn im Sinn des αἴτιος und αἰτιατός (or. IV e. 3) ist ihm zuwider (M. P. G. 39, pp. 300. 338). In seinem umfassenden Werke de trinitate kommt ihm nicht einmal der Gedanke, daß mit seinen drei Hypostasen der Monotheismus gefährdet sein könnte, und er denkt über das Verhältnis der Dreiheit zur Einheit nicht nach. Ein solcher Theologe schrieb schwerlich die Einleitungskapitel von or. IV.

³⁶Jedenfalls schon vor 700

³⁷Wenn auch stilistische Eigenarten solche Vermutung wecken (Newman, a. a. O. S. 431).

³⁸Mit dieser anfertigen Methode, die man doch auch einem Athanasius zutrauen kann, mögen so manche formelle Härten und Unstimmigkeiten zusammenhängen.

**** Inhalt.****

Die Einleitung enthält die positive, durch den Gegensatz zum Arianismus präzierte und formulierte Lehre von dem Einen göttlichen Prinzip und dessen wesenhaftem, von ihm untrennbaren Sohne (c. 1). In c. 2 wird aus der Lehre, Wort, Weisheit und Sohn sei nicht wesenhaft im Vater, der Schluß gezogen, Gott müßte dann ein zusammengesetztes Wesen sein, und mit nachdrücklicher Betonung des Weisheitsbegriffs die doppelte Möglichkeit vorgelegt, daß die Weisheit als Eigenschaft oder Gott als die Selbstweisheit gedacht werden müßte. Letztere Annahme führte zur Ungereimtheit des Sabellius. Mit der These: Christus ist Gottes Wort, beginnt c. 3. Ist nun das Wort aus sich selbst entstanden und dann mit dem Vater vereinigt worden, oder ist es geschaffen und heißt nur Wort? Die Bejahung der Frage im letzteren Sinne ist Arianismus, und die erstere Annahme begründet eine Zwei-prinzipienlehre. Also ist das [S. 342](#) Wort aus Gott, doch nicht im Sinne des Sabellius ist diese göttliche Zeugung zu verstehen, so daß Zeugender und Gezeugter identisch wären. Ebenso gehen die irre, die den Sohn nicht eine Zeugung nennen wollen, sondern ihn nur schlechthin mit Gott existierend finden und damit zwei Substanzen einführen, von denen keine Vater der andern wäre. Doch Einer ist Vater und aus dem Einen der wesenhafte Sohn.

Der "Sabellianisierende", der dem Worte das Prädikat "Zeugung" vorenthält, ist Marcell. in c. 4 wird dann auf dialektischem Wege die ewige, naturhafte Sohnschaft des Wortes und dessen Identität mit Christus verteidigt, aus dem Begriff des Vater- und Schöpfergottes für das Wort das Prädikat "Zeugung" abgeleitet, und die entgegenlautenden Lehren der Arianer und Marcellianer bald gemeinsam, bald abwechslungsweise ad absurdum geführt. Das gewonnene Resultat: der Sohn ist kein Geschöpf, wird durch Schriftworte erhärtet (c. 5) und gegen eine Mißdeutung anderer Schriftstellen zuungunsten des Gottes-Wortes durch deren orthodoxe Interpretation sichergestellt (c. 6.7).

In c. 8 teilen sich die eusebianischen Arianer mit den Marcellianern in die Polemik des "Anonymus". Sie behaupten einen Anfang in der Existenz des Sohnes bzw. leugnen die Identität von Wort und Sohn; jene, die anonym gehaltenen Marcellianer, Finden in "Sohn" nur einen Namen und anerkennen keine persönliche Subsistenz des vom Worte untrennbaren Sohnes Gottes. Mit ihnen macht sich der Apologet zu schaffen bis c. 29. Er verweist sie auf Joh. 10, 30 und läßt eine dreifache Deutung dieser Stelle als möglich zu: entweder sind die zwei Eins, oder ist das Eins doppelnamig, wie Sabellius lehrt, oder ist das Eins in zwei gefeilt; dann müßte das Geteilte ein Leib sein. Also bleibt nur die erste Deutung übrig. Mit dem "ich" bezeichnet der Herr den Sohn, mit "und der Vater" den Erzeuger und mit "Eins" die Eine Gottheit (c. 9). Eine gegen diesen orthodoxen Glauben von der realen Zweiheit in der Einheit etwa vorgebrachte Anklage auf Ditheismus wird als nichtig dargetan und die Ankläger selbst auf Grund solcher Anschuldigung der sabellianischen Richtung beschul- [S. 343](#) digt (e. 10). Wenn ferner nach ihnen Gott zum Zweck der Welt-

schöpfung das in ihm ruhende Wort hervorgehen ließ, also dann erst zu reden begann, zuvor aber schwieg, dann stellen sie Gott unter den Menschen, der auch schweigend tätig ist, und verdienen, den Arianern gleich gehalten zu werden, die Gott unsertwegen entstanden sein lassen (c. 11). Die Bezeichnung dieser mit der Weltschöpfung bedingten Zeugung des Wortes als eines Hervortretens und Rückkehrens in Gott und die Vorstellung von einem solchen ökonomisch-binitarischen Monotheismus wird aus ihren inneren Widersprüchen und ungereimten Konsequenzen zurückgewiesen (c. 12). In cc. 13 und 14 erfährt die marcellinische Erweiterungstheorie der göttlichen Einheit zur Dreiheit ihre Widerlegung.

In c. 15 werden drei Klassen von Gegnern aufgeführt: solche, die den vom Heiland angenommenen Menschen als Sohn bezeichnen, solche, nach denen der Mensch und das Wort bei ihrer Vereinigung Sohn wurden, endlich solche, nach denen das Wort bei seiner Menschwerdung Sohn wurde. Wenn es sich hier nicht etwa bloß um verschiedene Darstellungsformen einer und derselben Anschauung handelt - die beiden letztgenannten treffen sicher zusammen -, so könnte man in den beiden Parteien einerseits die Marcellianer, andererseits Photin, Marcells Schüler, mit seinem Anhang vor sich haben, welcher letzterer den Sohn der Jungfrau als das eigentliche Subjekt des geschichtlichen Christus angesehen hat³⁹. Die Abfertigung genannter Gegner reicht bis c. 24. Mit Logik und Bibel werden sie von einer Ungereimtheit und unannehmbaren Konsequenz zur Änderung getrieben. Weil sie für ihre Ansicht, das Wort sei erst bei seiner Menschwerdung Sohn geworden, das Alte Testament vorschützen, in dem nie vom Sohne, sondern nur vom Worte die Rede sei, so werden aus dem Alten Testament gerade die von Marcell prophetisch verstandenen Stellen, die eine Beziehung zum Sohne enthalten, angeführt (c.24). Auch Sabellius hat unrecht, wenn er für seine Erweiterungs- S. 344 theorie das Verhältnis des Hi. Geistes zu den von ihm erteilten Gnaden als Analogie bezieht, da ja dann ein und derselbe nur dem Namen nach als Vater, Sohn und Geist je dem Bedürfnis der einzelnen genügt. Auch nähmen Taufe und Schöpfung ein Ende und dieselbe Ungereimtheit - gegen Schluß von c. 25 wieder auf die "Sabellianisierenden" hinüberspielend - liegt in der Annahme, die Schöpfung bestehe und vergehe mit dem Hervortreten des Wortes und seiner Rückkehr zum Vater (c. 25). Vielmehr offenbart die Schrift die vorweltliche, ewige Existenz des Sohnes und dessen Identität mit dem Worte (c. 26). Die cc. 27 und 28 bringen die schon c. 24 angekündigte Exegese von Ps. 109,3; und in c. 29 wird nochmals die von den Marcellianern mit Schriftstellen aus dem Alten Testament begründete Behauptung von einer nachgefolgten Existenz des Sohnes als grundlos erwiesen, weil einmal im Alten Testament auch vom Sohne die Rede sei, sodann an sich noch nicht neueren Datums sein müsse, was im Alten Testament nicht vorkommt.

Der letzte Abschnitt (cc. 30-36) befaßt sich mit den mit Marcell und seiner Schule nahe verwandten Samosatenern, die mit Berufung auf Apg. 10, 36 das Wort in der Weise vom

³⁹F. Loofs, Dogmengeschichte 4. A. Halle 1906. S. 250.

Söhne trennen, daß sie sagen, der Sohn Christus sei ein anderer als das Wort. Stellen aus dem Alten wie Neuen Testament erweisen ihre Schlußfolgerung als unberechtigt (cc. 30-33). Christus sei das mit Jesus dem Nazarener vereinigte Wort, Gott und Mensch zugleich (c. 34). Wieder nur eine falsche Exegese könne aus Apg. 10, 38; 2,22; 17, 31 eine bloße Menschheit Christi herauslesen (c. 35). Mit der Aufforderung an den Samosatener, von seinem Irrtum abzulassen, und nochmaliger kurzer Begründung schließt die Rede.