



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

AH 306J 1

Harvard Depository
Brittle Book





603.5a80.9H
Hoss
=



Library of the Divinity School.

Bought with money

GIVEN BY

THE SOCIETY

FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION.

Received 28 July, 1900.

1340

Studien

über

das Schrifttum und die Theologie des Athanasius

auf Grund einer Echtheitsuntersuchung

von Athanasius contra gentes und de incarnatione

von

Karl Hoss.



†
Freiburg i. B.

Leipzig und Tübingen

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

1899.

THE 211

Trinity School

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen behält sich die Verlagshandlung vor.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorwort.

Vorliegende Abhandlung ist herausgewachsen aus der Beantwortung einer von der evangelisch-theologischen Fakultät in Tübingen als Preisaufgabe gestellten Frage über die Echtheit von Athanasius contra gentes und de incarnatione. Von jeher hat unter den Männern der alten Kirche gerade Athanasius das Interesse der theologischen Welt auf sich gezogen. Die Erklärung dafür liegt einerseits in der Bedeutung dieses Namens für Kirchen- und Dogmengeschichte, andererseits in dem reichen litterarischen Nachlass, der uns unter demselben überliefert ist. Ehe jedoch dieser Nachlass wirklich verwertet werden kann, muss er geordnet, d. h. muss festgestellt werden, wieviel wir von ihm als ursprüngliches Eigentum des Athanasius anzusehen haben, ob der alexandrinische Bischof nicht manchmal wider seinen Willen zum Erblasser gestempelt worden ist. Was die Benediktinermönche in dieser Hinsicht vorgearbeitet haben, soll nicht unterschätzt werden; aber ihr Urteil kann für die heutige Patristik aus naheliegenden Gründen nicht mehr massgebend sein und darf ihr nicht genügen. So hat denn auch schon eine Reihe neuerer Forscher, der eine an diesem, der andere an jenem Punkt, es unternommen, Klarheit zu schaffen. Einige ihrer Ergebnisse zu prüfen und einen Teil der noch übrigen Arbeit zu thun, ist der Zweck dieser Schrift.

Pfalzgrafeweiler in Württemberg, den 8. Februar 1899.

Karl Hoss.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Quellen	VI
Abkürzungen	VII
Vorbemerkung	VIII

Teil I.

Untersuchung der beiden Schriften contra gentes und de incarnatione hinsichtlich ihrer Echtheit auf Grund einer Vergleichung derselben nach Form und Inhalt mit den echten Werken des Athanasius.

§ 1. Ueberblick über den Stand der Frage nach der Echtheit der beiden Schriften contra gentes und de incarnatione	1
---	---

Abschnitt I.

Die Frage nach dem Verfasser.

A. Vergleichung nach Seiten der Form.

1. Inhalt und Adresse	3
§ 2. Verhältnis der beiden Schriften zu einander. Inhaltsübersicht	3
§ 3. Die Leser	6
2. Sprache und Schriftcitate	9
§ 4. Der Sprachbeweis im einzelnen	9
§ 5. Einführung der Schriftcitate und Stellung zum Kanon	20
3. Der Stil	23
§ 6. Die Weitschweifigkeit	23
§ 7. Gleichnisse. Anmerkung: Die Echtheit der ep. ad Marcellinum	25
§ 8. Rhetorischer Charakter	31

B. Vergleichung nach Seiten des Inhalts.

1. Der Besitz an ausserbiblischem Wissen bei dem Verfasser von c. g. und de inc. und Athanasius	34
§ 9. Kenntnis der griechischen Philosophie	34
§ 10. Mythologische, astronomische, naturwissenschaftliche u. a. Kenntnisse. Das Urteil des Gregor von Nazianz über das Wissen des Athanasius in den ἐγκύκλια	39
§ 11. Aegyptisches in c. g. und de inc.	44
2. Die Theologie	46
§ 12. Gotteslehre	47

	Seite
§ 13. Logoslehre	48
§ 14. Lehre von der Schöpfung und dem Fall	57
§ 15. Lehre von der Erlösung	66
§ 16. Die Verbindung der Gottheit und Menschheit in Christus	76
§ 17. Schriftexegese	79
C. Tradition. § 18.	83

Abschnitt II.

Die Zeit der Abfassung.

§ 19. Positiver Versuch einer Datierung	85
§ 20. Widerlegung der entgegenstehenden Argumente Drä- sekens und V. Schultzes	90

Teil II.

**Untersuchung einiger andern, zum Teil von c. g. und de
inc. abhängigen Schriften.**

Abschnitt I.

**Das Verhältnis der Homilie de passione et cruce domini
zu c. g. und de inc. Die Echtheit der Homilie.**

Anmerkung I. Die Homilie de sabbatis et circumcisione.

Anmerkung II. Die fragmenta in Lucam (III, 1390–1404 und Mai, Nova patrum biblioth. II, 2 p. 567–582) und die frag- menta in Matthaëum (III, 1362–1390). § 21.	96
--	----

Abschnitt II.

**Der sermo maior de fide und die damit zusammenhängenden
Schriften.**

§ 22. Die Komposition des sermo maior de fide	104
§ 23. Prüfung der Echtheit der im sermo benützten Schriften, expositio fidei und epistola ad Antiochenos	109
§ 24. Prüfung der Echtheit des sermo maior: Herkunft und Tendenz desselben. Art und Weise und Zeit der Ent- stehung des sermo und der in ihm benützten Schriften	113

Abschnitt III.

**Die sog. vierte Rede gegen die Arianer, die Schrift de in-
carnatione et contra Arianos und die beiden Bücher gegen
Apollinaris.**

§ 25. Die sog. vierte Rede gegen die Arianer	123
§ 26. Die Schrift de incarnatione et contra Arianos	127
§ 27. Die beiden Bücher gegen Apollinaris. Schluss	128

Quellen.

Primäre:

S. P. N. Athanasii, archiepiscopi Alexandrini, opera omnia, quae exstant vel quae eius nomine circumferuntur, opera et studio monachorum O. S. Benedicti e congregatione S. Mauri novissimis nunc curis emendatiora et quarto volumine aucta accurante et recognoscente J. P. Migne (Patrologiae Graecae tom. XXV—XXVIII)

Mai, Nova patrum bibliotheca II, 2 Rom 1844 p. 567—82: in Lucae evang. commentariorum excerpta.

Sekundäre:

Ausgewählte Schriften des hl. Athanasius übersetzt von J. Fisch und A. Richard, in der „Bibliothek der Kirchenväter“, 2 Bände 1872—75.

Die Festbriefe des hl. Athanasius aus dem Syrischen übersetzt von Fr. Larsow, Leipzig 1852.

H. Voigt, Die Lehre des Athanasius von Alexandrien, Bremen 1861.

G. A. Pell, Die Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung, Passau 1888.

H. Sträter, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius, Freiburg 1894.

Fr. Lauchert, Die Lehre des hl. Athanasius, Leipzig 1895.

Fr. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen 2. A. Bd. VI: Athanasius und Arius, Stuttgart 1874.

Th. Zahn, Marcellus von Ancyra, Gotha 1867.

K. Holl, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griech. Mönchtum, Leipzig 1898.

A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II 3. A., Freiburg 1894.

Fr. Loofs, Leitfaden der Dogmengeschichte 3. A., Halle 1893.

J. Fessler, Institutiones patrologiae ed. B. Jungmann, Innsbruck 1890.

O. Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894.

Realencyklopädie für prot. Theol. und Kirche 3. A. 1897: Loofs, Art. „Arianismus“ und „Athanasius“ (Bd. II).

V. Schultze, Der Untergang des griech.-römischen Heidentums Bd. I 1887.

H. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Aegypter, Leipzig 1888.

Zeitschriften:

Theologische Studien und Kritiken 66. 1893: J. Dräseke, Athanasiana (S. 251—315).

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, herausgegeben von A. Hilgenfeld Bd. XXXVI 1893: J. Dräseke, Maximus philosophus? (S. 290—315). Bd. XXXVIII 1895: J. Dräseke, Zur Athanasiusfrage (S. 238—69) und Athanasios pseudepigraphos (S. 517—37).

Theologisches Litteraturblatt XIV 1893: V. Schultze, Die Jugendschriften des Athanasius (S. 191).

Archiv für Geschichte der Philosophie VII 1894: J. Dräseke, Patristische Herakleitos-Spuren (158—172).

Zeitschrift für Kirchengeschichte XV 1895: F. Hubert, Die Jugendschrift des Athanasius (S. 561—66; cf. auch S. 605 f. u. 626 f.).

Internationale theologische Zeitschrift III 1895: Fr. Lauchert, Die Echtheit der beiden apologet. Jugendschriften des hl. Athanasius gegen den neulichen Angriff verteidigt (S. 127—136); vergl. II 1894 (S. 556 ff.).

Byzantinische Zeitschrift V 1896: C. Weyman, Zu J. Dräsekens Ath. pseudepigraphos (S. 223—25).

Griechische Studien, Hermann Lipsius zum 60. Geburtstag dargebracht 1893: O. Crusius, Athanasius über das Orakel ἐν Καβείροις (S. 40—44).

Abkürzungen.

BZ.	= Byzantinische Zeitschrift.
DG.	= Dogmengeschichte.
Int. th. Z.	= Internationale theologische Zeitschrift.
MSG.	= Patrologiae graecae cursus ed. Migne.
MSL.	= Patrologiae latinae cursus ed. Migne.
RE.	= Realencyklopädie.
StKr.	= Theologische Studien und Kritiken.
ZKG.	= Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZwTh.	= Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Die Schrift contra gentes wird als I, die andere de incarnatione als II citiert, die Reden gegen die Arianer als c. Ar. I—III. Bei den seltener benützten Schriften fügen wir zu der Kapitelnummer und dem Zeichen für den Seitenabschnitt noch die Seitenzahl selber und die Nummer des Bandes bei. MSG. XXV ist dann = I, XXVI = II, XXVII = III, XXVIII = IV. A², B² bedeutet, dass derselbe Einteilungsbuchstabe im gleichen Kapitel zweimal vorkommt und die zweite Stelle gemeint ist.

Vorbemerkung.

Als sicher echte Schriften des Athanasius betrachten und behandeln wir folgende:

- epistola encyclica ad episcopos I, 219—240.
- apologia contra Arianos I, 240—410.
- de decretis Nicaenae synodi I, 411—476.
- de sententia Dionysii I, 477—522.
- epistola ad Dracontium I, 522—534.
- epistola ad episc. Aeg. et Libyae I, 535—594.
- apologia ad Constantium imp. I, 594—642.
- apologia de fuga I, 643—680.
- epist. ad Serapionem de morte Arii I, 680—690.
- historia Arianorum ad monachos I, 691—796.
- contra Arianos orationes I—III, II, 9—468.
- epistolae quattuor ad Serapionem II, 525—676.
- epistola de synodis II, 677—794.
- tomus ad Antiochenos II, 794—810.
- epistola ad Jovianum II, 811—824.
- vita sancti Antonii II, 824—978.
- epistola ad Afros episcopos II, 1027—1048.
- epistola ad Epictetum II, 1048—1070.
- epistola ad Adelphium II, 1070—1084.
- epistola ad Maximum philos. II, 1084—1090.
- epistolae heortasticae II, 1339—1444.

Teil I.

**Untersuchung der beiden Schriften c. g. und de inc.
hinsichtlich ihrer Echtheit auf Grund einer Vergleichung
derselben nach Form und Inhalt mit den echten
Werken des Athanasius.**

§ 1. Ueberblick über den Stand der Frage nach der Echtheit der beiden Schriften *contra gentes* und *de incarnatione*.

Die Frage nach der Echtheit der beiden unter dem Namen des Athanasius überlieferten Schriften *contra gentes* und *de incarnatione* ist erst wenige Jahre alt. Nicht nur alle Handschriften und, ihnen folgend, sämtliche Ausgaben der Werke des Athanasius bekennen sich betreffs der beiden Bücher zu seiner Autorschaft, auch die patristische Forschung hat bis in die neueste Zeit nicht an derselben gezweifelt. Umstritten war allenfalls die Frage nach der zeitlichen Ansetzung. Die meisten denken an den Zeitraum zwischen 318 u. 24, so die Benediktiner in ihrem *monitum* zu den beiden Schriften (I, 1/2), Böhringer (*die Kirche Christi und ihre Zeugen* VI, 63), Bardenhewer (*Patrol.* S. 235); unentschieden äussern sich Fisch (*Biblioth. der Kirchenväter, Ath.* I, 30) und Loofs (*RE.*³ II, 199); Tillemont entscheidet sich für 346 (*MSG.* XXV, CLXI B *animadversio* III). Zum erstenmal hat V. Schultze in seiner „Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums“ Bd. I, 118 Anmerk. die Verfasserschaft des Athanasius angegriffen, und durch ihn veranlasst hat Dräseke die beiden Bücher einer eingehenden Prüfung unterzogen (*StKr.* 1893 S. 251—315), die ihn zu dem Resultat führte, dass Athanasius nicht der Verfasser sein könne, als

solcher vielmehr Eusebius von Emesa und als Zeitpunkt c. 350 anzunehmen sei. Anerkannt sind diese Aufstellungen bis jetzt nur von V. Schultze, der sie allerdings als „unerschütterlich“ bezeichnet (Th. Litteraturbl. XIV, 191). Eine Reihe anderer Forscher hat sich rundweg ablehnend gegen Dräseke ausgesprochen, die meisten, ohne ihre Ablehnung näher zu begründen, so Harnack (DG. II³, 157 Anm.), Loofs (DG. ³ S. 147 f. Anm. und RE.³ II, 199), Krüger (Theol. Litteraturzeitung 1893 S. 359, Theol. Jahresbericht 1893 S. 194 f. und 1895 S. 179), Robertson (St. Athanasius on the Incarnation 2. Aufl. 1893 p. X f.), Bardenhewer (Patrol. S. 240), Weyman (BZ. V, 223—25). Im einzelnen werden die Beweisgründe Dräsekes geprüft von F. Hubert (ZKG. XV, 561—66) und F. Lauchert (Int. th. Z. II, 556 ff. und III, 127—136). Wenn Hubert sich im ganzen darauf beschränkt, einer Reihe von Dräsekes Behauptungen seine eigenen, gegenteiligen gegenüberzustellen, ohne diese näher zu belegen, so tritt Lauchert auf Grund positiven Materials den Gegenbeweis an, freilich nur gegen einen Teil von Dräsekes Aufstellungen; „die übrigen angeblichen Beweisgründe, die mehr auf ästhetisierende Betrachtungen hinauslaufen oder lediglich der Phantasie ihres Urhebers entspringen und sich wieder an die Phantasie der Leser wenden“, will er sich selbst überlassen (S. 136). Dräseke hat Robertson und Krüger gegenüber in ZwTh. 1895 S. 238—51, sowie Hubert gegenüber an demselben Ort S. 517—37 seine Ergebnisse aufrecht erhalten. Neue Beweisgründe hat er für dieselben hier nicht beigebracht, wenn nicht etwa der unermüdliche Hinweis auf Schultzes Urteil als ein solcher gelten soll (cf. ZKG. XV, 605 f. in der Anzeige der Recension Schultzes, S. 626 in der Selbstanzeige einer seiner beiden eben genannten Entgegnungen; ZwTh. 1895 S. 246. 250. 263. 519 u. 536).

Eine neue Bearbeitung der bis jetzt also noch nicht endgiltig entschiedenen Frage hat unseres Erachtens vor allem strenger, als es bisher geschehen ist die Gründe, welche für oder wider die Verfasserschaft des Athanasius sprechen, von denen zu scheiden, welche für oder wider die übliche zeitliche Ansetzung in Betracht kommen. Letztere überhaupt bei Seite lassen darf freilich eine Untersuchung auf Echtheit nicht. Denn lässt sich

im Leben des Athanasius kein Zeitpunkt aufweisen, in welchem die Schriften möglich und begreiflich sind, so ist dieser Umstand selber der schwerwiegendste Beweis gegen die Echtheit. Allein ebenso unrichtig, wie der Verzicht auf die Ermittlung einer dem Inhalt beider Bücher entsprechenden Zeitlage wäre, ist es, wenn Schultze ohne nähere Begründung den nach seinem Dafürhalten bestehenden Widerspruch der zeitlichen Situation von c. g. und de inc. mit den geschichtlich nachweisbaren Verhältnissen der zwanziger Jahre des vierten Jahrhunderts sofort zu einem Argument gegen die Echtheit stempelt, oder wenn Dräseke unterschiedslos Gründe, die nur gegen ein jugendliches Alter des Verfassers zu zeugen scheinen, zusammenwirft mit denen, welche gegen die Person des bisher angenommenen Autors überhaupt sprechen sollen. Um diesem Fehler zu entgehen, werden wir die Frage nach der Abfassungszeit in einem besonderen Abschnitt behandeln.

Abschnitt I.

Die Frage nach dem Verfasser.

A. Vergleichung nach Seiten der Form.

1. Inhalt und Adresse.

§ 2. Verhältnis der beiden Schriften zu einander. Inhaltsübersicht.

Wir werden im folgenden die beiden Bücher als Ein Werk behandeln. Das Recht hiezu geben uns die gegenseitigen formellen und inhaltlichen Beziehungen. II, 1 wird die Ueberleitung von der ersten zur zweiten Schrift hergestellt mit einer gedrängten Zusammenfassung des Inhalts der ersten, eingeleitet in II, 1 D mit einem ausdrücklichen Hinweis auf c. g.: *αὐτάρκως ἐν τοῖς πρὸ τούτων ἐκ πολλῶν ὀλίγα διαλαβόντες*. Aehnliche Rückverweisungen auf c. g. treffen wir II, 4 B: *ὡσπερ ἐν τοῖς πρώτοις ἐλέχθη*; II, 11 C: *ὡσπερ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν εἶρηται* und *ὡσπερ εἶρηται πρότερον*. Die Verheissung der Einleitung I, 1 A: *ὀλίγα τῆς κατὰ Χριστὸν πίστεως ἐκδώμεθα* erfüllt sich erst in de inc., ein Zeichen, dass die beiden Schriften von Anfang an auch inhaltlich auf einander angelegt sind.

4 Verhältnis der beiden Schriften zu einander. Inhaltsübersicht.

Die Absicht des Verfassers ist, dem Leser die wahre Gottesverehrung, damit aber die Wahrheit überhaupt ($\eta\ \tau\omega\nu\ \delta\lambda\omega\nu\ \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$), wie sie sich ihm in der Lehre Christi darstellt, vor Augen zu führen I, 1 A. Ausgehend von der falschen Gottesverehrung lenkt er den Blick auf den Einen, wahren Gott, um dann das spezifisch Christliche, die Menschwerdung dieses Gottes, näher zu beleuchten. So ergibt sich folgendes Bild für die beiden Bücher:

I. Teil = contra gentes: Die falschen Götter und der wahre Gott.

c. I. Einleitung. Ihr folgt in

A. c. 2—29 der erste Hauptabschnitt, eine ausführliche Widerlegung des Götzendienstes mit zwei Unterabteilungen:

I. c. 2—8 die Ursache des Götzendienstes, der Fall des Menschen, seine Abwendung von dem Einen, wahren Gott;

II. c. 9—29 die Folge dieses Falls, der Götzendienst selber in seinen einzelnen Formen, die dann nach allen Seiten hin kritisiert und in ihrem entsittlichenden Einfluss aufgezeigt werden.

In einem zweiten Hauptteil

B. c. 30—45 wird der bunten Musterkarte von Göttern und Kulturen der Eine, wahre Gott gegenübergestellt und zwar wird

I. c. 30—34 einleitend der Beweis für Dasein und Unsterblichkeit der Seele erbracht, um dann in

II. c. 35—45 die Seele im Verein mit der Zweckmässigkeit der Naturordnung als Argumente für die Existenz des Einen Christengottes geltend machen zu können. In einem

3. Teil

C. c. 45 f. werden die bisherigen Ausführungen aus der Schrift belegt. Im Schlusskapitel 47 wird der Uebergang zu de incarnatione gewonnen.

II. Teil = de incarnatione: Die Menschwerdung Gottes d. h. des Logos oder das Werk Christi.

Nach einem kurzen Resumé des ersten Buches in c. 1 folgt die Darstellung der durch den Abfall von Gott notwendig gewordenen Erlösung in zwei Abschnitten:

A. c. 2—32 wird die Erlösung nach ihren verschiedenen Seiten behandelt:

I. c. 2—10 die Erlösung des Menschen vom göttlichen

Fluch und dem Todesgeschick, zunächst in

1) c. 2—7 die Prämissen (Schöpfung, Fall, Ausschluss anderer Möglichkeiten der Erlösung), wobei manches schon im ersten Teil zur Sprache Gekommene wiederholt wird;

2) c. 8—10 die Erlösung selber.

II. c. 11—19 besprechen die andere Seite des Werkes Christi, die Erneuerung der Gotteserkenntnis, wie vorhin zunächst in

1) c. 11—14 die Voraussetzungen (Besitz der wahren Erkenntnis im Urstand, Verlust derselben, Unmöglichkeit, sie auf anderem Wege wiederherzustellen), in

2) c. 15—19 die Erneuerung selber. In

III. c. 21—26 wird, nachdem c. 20 das bisherige zusammengefasst und insbesondere noch einmal die Befreiung vom Tod hervorgehoben hatte, auf die Todesart Christi eingegangen und ihre Zweckmässigkeit und Notwendigkeit erwiesen, worauf

IV. c. 27—32 den Thatsachenbeweis für Tod und Auferstehung Christi antreten. Der zweite Hauptabschnitt

B. c. 33—55 unterzieht die gegensätzliche Stellung der Juden und Heiden zu dem Erlösungswerk einer Kritik und zwar in

I. c. 33—40 die der Juden, indem die einzelnen Züge des Erlösungswerkes und der Erlöserperson aus dem A. T. belegt und dieser Beleg durch den Nachweis verstärkt wird, dass alle diese alttestamentlichen Weissagungen eben nur auf Christus und sein Wirken passen; in

II. c. 41—56 die der Heiden, indem

1) c. 40—45 die Möglichkeit der Erscheinung Gottes in einem irdischen Leib erwiesen, in

2) c. 46—55 die Wahrheit des Christentums an seiner mächtigen Ausbreitung, an dem Zerfall des Heidentums, der Erfolglosigkeit aller Philosophenweisheit, sowie an den wunderbaren Thaten und Vorgängen im Leben Jesu aufgezeigt wird.

c. 56 f. bilden den paränetisch gehaltenen Schluss. Wenn hier die ganze vorhergehende Ausführung als „Entwurf und Grundriss des christlichen Glaubens“ (στοιχείωσις καὶ χαρακτήρ τῆς κατὰ Χριστὸν πίστεως II, 56 A) bezeichnet und nur als Einführung in die christliche Religion betrachtet wird, die von selber ein eindringendes Schriftstudium als Ergänzung fordere,

so sind damit Gedanken wieder aufgenommen, die schon I, 1 zum Ausdruck kommen.

§ 3. Die Leser.

Wir haben absichtlich der Inhaltsangabe einen breiteren Raum gewährt, weil von hier aus Licht auf verschiedene Fragen fällt, so auf die Frage nach dem Leser. Für wen oder für welche Kreise ist das Werk bestimmt? Vieles weist mit Sicherheit auf Nichtchristen. Die eingehende Widerlegung des Götzendienstes, die ausführliche Kritik der ablehnenden Haltung der Juden und Heiden gegen das Christentum, die sorgfältige Bemühung, die Wahrheit des christlichen Gottesglaubens und die Rationalität des Werkes Christi darzulegen, die Aufforderung zum Schriftstudium ist Christen gegenüber unverständlich, gegenüber Katechumenen allenfalls begreiflich, wirklich sinnvoll nur gegenüber ausserchristlichen Lesern. Eine Reihe einzelner Stellen bestätigen dieses Urteil. I, 1 B rechtfertigt der Verfasser sein schriftstellerisches Unternehmen mit den Worten: „Damit niemand die bei uns vorgetragene Lehre für geringwertig achte oder den Glauben an Christus für vernunftwidrig ansehe.“ Auf wen er abzielt, zeigt die sofortige Nennung der „spottenden Hellenen“. An diese wendet er sich c. I, 21 direkt mit ὦ Ἑλλήνες und behält die Anrede in der zweiten Person Pluralis durch das ganze Kapitel hindurch bei; II, 25 D scheidet er bei Besprechung der neugierigen Fragen, wie sie die Todesart Christi nahelegt, zwischen solchen, die von denen draussen (πρὸς τοὺς ἔξωθεν ἑαυτοῖς λογισμοὺς ἐπισωρεύοντας) und solchen, die von unserer Seite (τῶν ἐξ ἡμῶν) erhoben werden, und dass unter der ersten Kategorie nicht Athanasius und seine Partei verstanden sind, wie Dräseke glaubt (StKr. 1893 S. 303), vielmehr Juden und Heiden, werden wir später sehen. Wiederholt ergeht an den Leser der Appell, seine Vorurteile fahren zu lassen und der christlichen Wahrheit sein Ohr zu öffnen II, 28 A: ὁ ἀπιστῶν περὶ τῆς τοῦ θανάτου νίκης λαμβανέτω τὴν πίστιν τοῦ Χριστοῦ καὶ εἰς τὴν τούτου διδασκαλίαν παρερχέσθω; II, 55 B: καὶ συλλήβδην εἰπεῖν, θεώρει, πῶς ἡ μὲν τοῦ σωτῆρος διδασκαλία πανταχοῦ αὖξε: . . . Οὕτω δὲ θεωρῶν προσκύνει μὲν τὸν ἐπὶ πάντων σωτῆρα καὶ δυνατὸν θεὸν Λόγον, καταγίνωσκε δὲ τῶν ἐλαττουμένων καὶ ἀφανιζομένων ὑπ' αὐτοῦ; cf. II, 32 A. Verständlich sind diese Stellen

nur dann, wenn man mindestens auch an ein ausserhalb der Kirche stehendes Leserpublikum denken darf.

Ich sage: „Mindestens auch“. Denn ebenso unleugbar, wie die Voraussetzung eines nichtchristlichen Leserkreises, ist die Thatsache, dass der Schriftsteller öfters zu seinem Leser als zu einem für das Christentum bereits gewonnenen redet. Ich verweise auf die Anrede ὦ φιλόχριστε I, 47 B. II, 56 A (cf. auch I, 1 B²); ὦ μακάριε I, 1 A; namentlich aber auf folgende zwei Sätze:

I, 1 B²: ἵνα τῶν ψευδῶν διελεγχθέντων λοιπὸν ἡ ἀλήθεια δι' ἐαυτῆς ἐπιλάμψῃ, καὶ θαρσῆς καὶ αὐτός, ὦ ἄνθρωπε, ὅτι ἀληθεῖα πεπίστευκας καὶ τὸν Χριστὸν γινώσκων οὐκ ἠπατήθης und II, 1 A: φέρε κατὰ ἀκολουθίαν, μακάριε καὶ ἀληθῶς φιλόχριστε, τῇ περὶ τῆς εὐσεβείας πίστει καὶ τὰ περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου διηγησώμεθα . . ., ἵν' ἔτι μᾶλλον ἐκ τῆς δοκούσης εὐτελείας τοῦ Λόγου μείζονα καὶ πλείονα τὴν εἰς αὐτὸν εὐσέβειαν ἔχῃς. Der in diesen beiden Stellen Angeredete steht auf christlichem Boden, hat aber die Befestigung im Glauben noch sehr notwendig, wird deshalb am ehesten unter den Katechumenen zu suchen sein.

Die Schriften sind also von Anfang an für ein verschiedenartiges Publikum bestimmt. Ausgeschlossen ist damit die schon alte, neuerdings von Dräseke, wenn auch ein wenig zweifelnd, wieder aufgefrischte Beziehung des μακάριος I, 1 A. II, 1 A auf den alexandrinischen Presbyter Makarius, den Zeit- und Gesinnungsgenossen des Athanasius, dem das Werk von Eusebius von Emesa — d. h. einem orthodoxen Presbyter von einem semiarianischen Bischof! — gewidmet worden sein soll (StKr. 1893 S. 277 ff., ZwTh. 1895 S. 525).

Schon grammatikalisch wird diese Annahme verurteilt durch die Verbindung des μακάριος mit φιλόχριστος (cf. II, 1 A: μακάριε καὶ ἀληθῶς φιλόχριστε). Die lateinische Uebersetzung des Ambrosius von Kamaldoli: Athanasii Alexandrini episcopi contra gentiles liber primus ad Macarium Alexandrinae ecclesiae presbyterum beruht natürlich nicht auf einem entsprechenden griechischen Originaltext, sondern auf demselben groben Missverständnis der Anrede ὦ μακάριε, wie Dräsekes Ansicht. Μακάριος ist ebenso wie φιλόχριστος ein den Leser gewinnendes Prädikat (cf. Montfaucon MSG. XXV, CLXII: quivis Christi amans ac

proinde beatus); die angeredete zweite Person Singularis nicht eine bestimmte geschichtliche Grösse, sondern der Leser überhaupt. Ein Bedenken könnte sich gegen dieses Resultat erheben. Dürfen wir ὁ μακάριε, ὁ φιλόχριστε auch auf Juden und Heiden beziehen? Soviel ich sehe, bestehen zwei Möglichkeiten. Entweder bedeuten diese Prädikate im Munde des Verfassers so wenig, dass er sie auch nichtchristlichen Lesern schon deshalb beilegen kann, weil sie für sein Werk sich interessieren, oder was als das wahrscheinlichere bereits oben vorausgesetzt war (cf. S. 7 oben), sie gelten bloss seinen christlichen Lesern. Diese stehen ihm als Glaubensgenossen näher denn der andere Teil, die Juden und Heiden, die nach eigenem Taktgefühl darüber entscheiden sollen, ob sie jene Prädikate auf sich beziehen dürfen oder nicht.

Unsere beiden Schriften bilden somit eine Apologie des Christentums im strengen Sinn sowohl inhaltlich, sofern sie die charakteristische Zerteilung der Apologie enthalten, den Angriff auf die fremde Position und die Verteidigung der eigenen, als auch ihrer Bestimmung nach: sie wenden sich einerseits an die dem Christenglauben noch Fernstehenden, andererseits an die zwar bereits Gewonnenen, aber der Unterweisung und Befestigung noch sehr bedürftigen. Diesem Sachverhalt wird keiner der Titel gerecht, die dem Werk bis jetzt beigelegt worden sind, weder λόγος κατὰ Ἑλλήνων oder εἰδῶλων, oratio contra gentes, und λόγος περὶ ἐνσωματώσεως, oratio de incarnatione; noch adversum gentes libri duo bei Hieronymus de viris ill. LXXXIV; noch endlich adversum Judaeos et gentes, eine Ueberschrift, welche Dräseke auf Grund der Identifizierung beider Schriften mit einem Werk des Eusebius von Emesa vorschlägt (StKr. 1893 S. 313). Dass die Inhaltsangabe, die er von den beiden Schriften macht, diesem Titel widerspricht, übersieht er. Das erste Buch soll gegen die Heiden, das zweite hauptsächlich gegen die Juden gerichtet sein. Letzteres sei „eine Thatsache, die eines Beweises gar nicht bedarf“ (man vergl. zu dieser „Thatsache“ unsere eigene Inhaltsangabe). Allerdings sei die Teilung nicht streng durchgeführt. Selbst wenn Dräseke den Inhalt richtig wiedergeben würde, dürfte die Ueberschrift nicht adversum Judaeos et gentes lauten, vielmehr adversum gentes

et Judaeos. Wie übrigens derselbe Gelehrte es vereinigen will, wenn er StKr. 1893 S. 311 die Schriften an Juden und Heiden, dagegen S. 278 an den Presbyter Makarius gerichtet sein lässt, ist schwer vorzustellen.

2. Sprache und Schriftcitate.

§ 4. Der Sprachbeweis im einzelnen.

Dräseke bemerkt in seiner Untersuchung über die Echtheit der vierten Rede gegen die Arianer (ZwTh. 1893 S. 300), mit dem Schlusse aus der Sprache und Schreibweise sei es eine eigene Sache; er könne ausserordentlich trügerisch sein und dürfe, wenn er sich nicht auf die Beobachtung des gesamten Sprachgebrauchs eines Schriftstellers stütze, nur mit äusserster Vorsicht gehandhabt werden. Leider hat er bei seinem Angriff auf c. g. und de inc. von dieser wichtigen Erkenntnis wenig Gebrauch gemacht; er würde sonst manches nicht geschrieben haben, das jetzt gedruckt zu lesen ist. Vor allem vermissen wir da, wo seine Beweisführung sich auf dem sprachlichen Gebiet bewegt, eine Auseinandersetzung mit der Thatsache, dass die Apologie (= c. g. und de inc.) gerade in ihrer Sprache sich in so weitgehender Uebereinstimmung mit den Werken des Athanasius befindet, wie sie ohne Annahme der Identität der Verfasser kaum begreiflich ist. Die nachfolgende Tabelle versucht, dies im einzelnen zu zeigen. Natürlich sind dabei alle diejenigen Wörter und Redewendungen, ohne die kein griechischer Schriftsteller auskommen konnte, ausser Betracht gelassen. Die Stellen sind für die Apologie vielfach, für die Schriften des Athanasius fast durchweg nur beispielsweise angegeben.

ἀθεότης	I, 29 B. 30 D. 40 B —	c. Ar. III, 67 A ² . de decr. I I 425 B.
ἀπαράλλακτος	I, 29 C. 41 C —	c. Ar. I, 26 B. III, 11 B.
ἄπλοῦν u. Comp.	II, 11 D ² . 29 C. 44 C —	c. Ar. II, 11 C.
ἀσύγγνωστος	I, 47 C ² . —	c. Ar. II, 36 B. III, 55 B ² .
ἀσφαλίζεσθαι u. Comp.	I, 45 C. II, 3 C —	c. Ar. II, 60 A. III, 50 C.
ἀνακαλεῖν	II, 7 C. 33 B —	c. Ar. III, 38 A.
ἀθέμιτος	I, 39 C. —	ap. ad Const. 14 I 612 B. ad Epict. 2 II 105 4 A.
ἀνακαινίζεῖν	II, 1 C. 14 C —	c. Ar. II, 46 A. 70 A.
ἀνανεοῦν	II, 13 B. 14 B —	c. Ar. II, 46 A. 53 A. 65 B.

ἀνακτίζειν	II, 7 A. 13 B —	c. Ar. II, 66 A. 77 C.
αὐτόματος	II, 2. 3 A —	de decr. 19 I 449 A. de syn. 35 II 756 A.
ἀντικρύς	II, 2 D —	c. Ar. I, 8 A. 14 C ² .
ἀφόρητος	II, 8 B —	hist. Ar. 55 I 760 C.
ἀπαλείφειν, παραλείφειν	II, 10 D. 22 B. 20 A —	de syn. 4 II 688 B. c. Ar. I, 10 B.
παρ' αὐτά = sofort	II, 26 A —	ap. ad Const. 27 I 629 C.
ἄλογος, ἀλογία	I, 19. 20 A. 22 B. 8 B —	c. Ar. I, 14 C ² . 15 B. c. Ar. II, 7 C. 24 A ² .
ἀμφίβολος	II, 19 B. 29 C —	c. Ar. I, 16 B. 17 C.
ἀνδραγαθία	I, 9 A ² —	ap. de fuga 2 I 645 D.
αὐτάρκης	I, 1 A. II, 1 D —	c. Ar. I, 12 B. 26 A.
ἀναβλέπειν	II, 38 C —	de decr. 1 I 425 A. 4 B.
ἀναισχυνταῖν	II, 40 B ² —	c. Ar. III, 22 B. 58 B.
ἀνόητος	II, 42 B —	c. Ar. II, 11 B. 22 B.
ἀντίθεσις	II, 21 A. 44 B —	c. Ar. III, 62 C.
ἀντιποιεσθαι	II, 47 A —	ep. ad Ant. 1 II 796 B. 9 D.
ἀποδέχεσθαι = billigen	I, 13 D. II, 50 D —	de syn. 13 II 704 B. c. Ar. II, 23 A ² .
ἀπο- u. προπηθᾶν	I, 2 D. 9 C —	c. Ar. I, 2 B. 22 B.
ἀμυδρός	I, 8 B —	c. Ar. I, 29 B. II, 17 D.
ἄτελής	I, 39 C —	c. Ar. I, 14 B. II, 66 B.
ἀντίρρησις, (ἀν)αντίρρητος	I, 27 C. II, 32 A —	c. Ar. I, 14 A.
ἄμμιλλα, ἀμμιλλᾶσθαι	I, 26 A. II, 50 B —	c. Ar. III, 7 A. hist. Ar. 25 I 721 D.
ἀναιρεῖν, ἀναιρέσις, ἀναι- ρετικός	I, 24 B. 37 C. 33 B. 45 B. 7 D. 27 A ² —	c. Ar. I, 25 A. 30 B. II, 2 C. 72 A. III, 9 C. 6 B.
ἀναισθητεῖν, ἀναισθησία	I, 15 B —	c. Ar. I, 52 A ² .
ἀφανίζειν, παραφανίζειν	I, 13 A. 22 A. II, 6. 8 B —	c. Ar. I, 10 B. II, 36 C. III, 34 C. 53 B.
ἀκόλουθος, ἀκολουθία	I, 21. 46 B. II, 7 A. 20 B. 31 C —	c. Ar. I, 11 A. 12 B. 15 B. 19 C ² .
ἀκέραιος	I, 30 A. II, 55 C —	c. Ar. I, 8 D. 13 C.
ἀναίδεια, ἀναιδεύειν, ἀνα- δής	I, 32 B. II, 28 A. 39 B —	c. Ar. I, 14 C. II, 7 B. de decr. 1 I 416 B.
ἄρτων u. Comp.	I, 40 B ² . II, 26 B. I, 47 A —	c. Ar. II, 37 C. III, 10 A. ap. de fuga 15 I 664 C.
ἀντιλαμβάνεσθαι	I, 32 A. II, 32 A —	ep. ad Drac. 7 I 532 A.
ἀποσχοινίζειν	I, 29 B ² —	de sent. Dionys. 9 I 492 B.
βδελύττεσθαι	I, 20 A —	hist. Ar. 14 I 708 D. 34 B.
διαβεβαίωσιν	II, 39 B —	hist. Ar. 21 I 717 C. 22 A.
δογματίζειν	I, 9 D ² —	c. Ar. II, 19 A.
δυσωπεῖν	I, 17 C. 27. II, 13 A. 38 C —	c. Ar. I, 61 C. 62 C. III, 15 C.
διάστημα	I, 42 A. II, 26 A —	c. Ar. I, 12 B ² . II, 28 B.
διστάζειν	I, 23 B. II, 31 C —	c. Ar. I, 12 B ² . II, 2 A.
δημιουργεῖν, δημιουργή- μα, δημιουργός	II, 1 C. 13 A. I, 35 B. I, 2 C. 3 B. 4 D —	c. Ar. III, 63 C. 67 C.

διηγεσθαι, διήγησις, ἀδιήγητος	I, 16. II, 1 B. 37. 34 A —	c. Ar. I, 13 C. III, 42 C.
ἀγωγή, διαγωγή	II, 19 C. 51 B —	vit. Ant. 46 II 912 B. 66 A.
δεκτικός	I, 18 B —	c. Ar. I, 28 D.
δαισινωμένοι, δαισινω- μόνια	I, 18 A. 34 B. II, 46 A —	c. Ar. I, 3 C ² . vit. Ant. 78 II 952 B.
εὐλογος	I, 3 B. II, 7 C. 22 A —	c. Ar. III, 7 C ² . 56 B. 64 C.
εὐαγής	I, 10 C. 21 C —	c. Ar. II, 67 A. de decr. 10 I 441 A.
ἐντυγχάνειν τινί = sich beschäftigen mit	I, 1 A. 45 B. II, 10 A. c. 56 A —	Ar. III, 30 A. 60 A.
ἐνδυμεισθαι	I, 31 B. 36 B. 45 —	c. Ar. III, 18 C. 24 A ² .
ἐκδοτος	II, 13 A —	ap. de fuga 1 I 645 A. 25 C.
εὐτέλης, εὐτέλεια	II, 1 A. 47 A. 54 —	de sent. Dionys. 9 I 492 B.
ἐμποδίζειν	II, 21 C. 25 B —	hist. Ar. 38 I 737 D. 67 B.
εὐήθης	II, 29 D —	c. Ar. I, 26 B.
ἐνεργεῖν, ἐνέργεια	I, 4. 15 C. II, 30 —	c. Ar. II, 2 C. 35 C. III, 23 B.
ἐπιδημῆσαι, ἐπιδημία	II, 14 B. 20 D. 27 D —	c. Ar. II, 67 A. 73 C. 75 B.
ἐρευνα, ἐρευνᾶν	I, 27 A. II, 36 B. 57 C —	c. Ar. II, 11 B. 12 A. 26 C.
ἐλαττοῦν	II, 55 —	hist. Ar. 9 I 704 C. de decr. 14 I 448 D.
ἐπ' ἴσης	II, 54 D —	c. Ar. I, 25 C. II, 48 A.
ἐφικτός	I, 1 B ² . II, 57 C —	c. Ar. II, 32 B.
εὐχερής	I, 6 B —	c. Ar. I, 23 A.
ἐπιχειρεῖν, ἐπιχείρησις	I, 12 C. II, 25 B. 55 A —	de decr. 1 I 416 B. 29 C. vit. Ant. 23 II 877 A.
ἐκδικεῖν	II, 10 C —	de syn. 12 II 701 C. 34 C.
ἐρυθρίαν	I, 12 B ² . II, 39 B. 48 C —	c. Ar. I, 53 B ² . II, 2 C. 25 B.
ἐνανθρώπησις	II, 1 A. 54 —	c. Ar. II, 60 C.
θεωρεῖν, θεωρία	I, 2. 3 C. II, 40 C —	c. Ar. III, 30 A. 62 B. 67 C ² .
θεολογεῖν, θεολογία	I, 19 C —	c. Ar. I, 10 A. 17. 18.
φρυλλεῖν	II, 19 C. 39 B —	c. Ar. II, 18 B ² . ap. c. Ar. 2 I 252 A.
θεόπνευστος	I, 1 A. II, 56 A —	c. Ar. III, 28 A ² . 29 A.
θεοποιεῖν	I, 13 D. 21 —	de syn. 51 II 784 B.
θεοφάνεια	II, 8 C —	c. Ar. I, 63 B.
ἰδιοποιεσθαι	II, 8 C. 31 C —	c. Ar. III, 33 B. 38 B.
κατορθοῦν, κατόρθωμα	II, 10 A. I, 1 B ² . 25 C —	c. Ar. III, 32 B. 41 C. 50 C.
καταργεσθαι	II, 21 D. 24 C —	c. Ar. I, 43 C.
καταπαίξειν	II, 27 B. 52 B —	hist. Ar. 7 I 704 A.
καταπτήσσειν	II, 19 B. 29 C —	hist. Ar. 32 I 729 B.
καταθύμος	I, 9 A ² . 26 A —	hist. Ar. 16 I 712 B. 30 B.
καθηγεμών	I, 43 B —	de decr. 4 I 429 B. ep. ad episc. Aeg. 8 I 556 B.
καθόλου = überhaupt	I, 4 C. 15 C. 37 A ² —	c. Ar. III, 40 A. 43 C. 49 A.
κατάλληλος	II, 9 A. 18 A. 43 D —	de sent. Dionys. 6 I 488 C. 9 A.
κυλίειν u. Comp.	I, 19 B. II, 14 A —	c. Ar. I, 23 B. III, 16 B.

τὸ κεφάλαιον	II, 19 C —	c. Ar. I, 34 C.
κατανύττειν	II, 30 C. 51 C.	hist. Ar. 21 I 717 B. 68 C.
καμμύειν	I, 7 A —	c. Ar. III, 52 B ² .
κακοδαίμων	I, 14 B ² . 25 A —	ep. ad episc. Aeg. 1 I 540 C.
καταπολεμῆν	II, 27 B —	ep. encycl. 1 I 224 B.
κατάληψις	I, 3 C. 19 C —	c. Ar. I, 16 A. hist. Ar. 1 I 693 A.
καταγινώσκειν (sehr häu- fig)	I, 12. 22 A. 28 A. II, 40 A —	c. Ar. II, 4 A. 5 C. 9 C.
καταφύδουσαι	I, 16 D —	c. Ar. I, 16 C. 35 A ² .
τὸ λείψανον	I, 24 C —	de syn. 13 II 704 D.
ἡ λέξις	II, 50 B —	c. Ar. II, 3 C. 4 C. 5 D.
μυθολογεῖν	I, 19 C. II, 3 D —	c. Ar. III, 65 B. de decr. 6 I 433 C.
μυθεύουσαι	I, 29 A —	c. Ar. II, 32 A.
μυσσάρως	I, 23 C. 25 B —	c. Ar. I, 55 B. hist. Ar. 67 I 773 A.
νεύειν u. Comp., νεύμα	II, 3 B. 12 C. I, 4 C. 8 A —	ap. ad Const. 35 I 641 B. de syn. 9 II 693 C.
οὐθένεια	II, 52 A —	c. Ar. II, 15 B.
κατ' ὀλίγον = allmählich	I, 8 C. II, 5 B. 8 B —	c. Ar. II, 11 C. 14 A.
ὄργανον	I, 47 A. II, 8 C —	c. Ar. I, 26 A. II, 30 B.
ὀλόκληρος	I, 9 B. 37 C. II, 24 C —	c. Ar. II, 32 A ² . 33 B.
ἔρος = Begriff, δρίζειν	I, 29 B. II, 2 D —	ep. ad episc. Aeg. 6 I 552 A. 7 A. ad Ant. 5 II 800 C.
προαίρεσις	II, 3 C —	c. Ar. I, 22 C. II, 13 B.
πρόδηλος, εὐδηλος	II, 29 C. 33 —	c. Ar. I, 16 B. II, 13 B.
(παρ)άφρων, (παρ)αφρο- σύνη	I, 12 A. 13 C. 47 A. II, 11 B. —	c. Ar. III, 8 C ² . ep. ad Ant. 3 II 800 B.
προσβέουειν = eintreten für	II, 7 A —	de decr. 1 I 416 A. de syn. 34 II 752 C.
πιστοῦν	II, 10 A. 22 B —	ap. ad Const. 35 I 641 C.
περιττός	I, 18 D. 46 D —	c. Ar. II, 29 C. 30 C.
πολιτεία = Wandel, πο- λιτεύουσαι	I, 15 C. 17 C. II, 17 C. 12 B —	c. Ar. II, 65 B. ap. de fuga 11 I 660 A.
πλημμυλεῖν, πλημμέλημα	I, 25 C. II, 5 A. 7 D —	ap. ad Const. 33 I 640 D. hist. Ar. 2 I 696 B. 58 A.
προκαλεῖσθαι	II, 5 B. 29 C —	hist. Ar. 76 I 785 A.
πρόφασις, προφασίζουσαι	I, 30 C. 35 C. II, 4 A. 21 B —	c. Ar. II, 1 B. 5 A. 18 A ² .
παρατεῖσθαι	I, 30 A —	c. Ar. I, 50 C.
πτοεῖσθαι	II, 15 A. 45 A —	vit. Ant. 51 II 917 B.
παρανομεῖν, παρανομία	I, 12 B. 17 B. II, 5 B. 12 B —	hist. Ar. 70 I 777 A. 71 B. c. Ar. I, 4 B.
παράδοξος	II, 17 A. 20 B —	c. Ar. III, 57 C. de decr. 3 I 428 D.
περιπολεῖν, περιπόλησις	I, 35 A ² . 37 C —	ep. IV ad Serap. 16 II 661 A.
παραλιμπάνειν, καταλιμ- πάνειν	II, 20 A. 31 B —	c. Ar. I, 3 C ² . 43 C.

προηγησθαι	II, 23 C —	c. Ar. I, 59 C. III, 60 A.
παρρησία, παρρησιάξασθαι	I, 2 B. II, 23 D —	c. Ar. I, 55 A. 9 C. hist. Ar. 78 I .788 D.
προλαμβάνειν	II, 7 D. 15 —	ep. ad Drac. 5 I 529 B. de syn. 43 II 769 A.
προβάλλεσθαι = vorwenden	II, 31 A. 39 D —	c. Ar. I, 9 C ² . 33 A.
πιθανός, πιθανότης	II, 50 B —	c. Ar. I, 1 B. 14 A.
πλάττειν u. Comp. (sehr häufig)	I, 2 C. 4 C. 6 A. 10 D. 11 D —	c. Ar. II, 12 C. 14 A. 19 B. 39 A.
ρέμβεσθαι	I, 23 B ² —	de syn. 25 II 725 B.
ρέυστός	I, 41 D —	c. Ar. I, 28 A. de decr. 11 I 444 A.
ροπή	II, 53 C —	c. Ar. III, 62 C. 66 B.
τὸ σύνολον	I, 13 C. II, 10 C —	de sent. Dionys. 22 I 512 C. hist. Ar. 3 I 693 C.
συγκαταβαίνειν = sich herablassen	I, 47 C. II, 8 A. 15 C —	c. Ar. II, 51 B. 62 A.
συσφίγγειν	I, 38 A. 42 B —	vit. Ant. 8 II 853 C.
συνιστάειν, σύστασις, ἀσύστατος	I, 9 D. 27 A ² . 28. 29 C. 37 C. II, 35 D —	c. Ar. I, 24 A. 25 B. II, 2 A ² . 11 A. 18 A.
σοφίζεσθαι, σοφισμα	I, 46 B ² . II, 1 B —	c. Ar. I, 7 C. 24 B. II, 19 A.
συγκρίνειν, ἀσύγκριτος	II, 15 A. 43 D. 45 A. 48 B —	c. Ar. I, 59 C. II, 20 A. 23 C.
συκοφαντία, συκοφαντεῖν	I, 22 C —	ep. ad episc. Aeg. 4 I 545 C. 5 B 7 B.
συμφωνία, συμφωνεῖν, ἀσύμφωνος	I, 23. 38. 39 A —	c. Ar. III, 10 A. 20 B. 23 A.
συνάπτειν	I, 2 A. 22 C. 27 A ² —	c. Ar. II, 3 A. 17 A. 18 A.
συμπλέκειν, συμπλοκή	I, 40 A. II, 26 A. II, 44 A —	c. Ar. II, 17 A. 38 C. 53 C.
στηλιτεύειν	II, 27 B —	c. Ar. I, 1 A. II, 32 B.
σκυλεύειν	II, 32. 36 —	hist. Ar. 58 I 764 B.
σφραγίζειν u. Comp.	II, 40 B —	ep. ad episc. Aeg. 1 I 540 A. hist. Ar. 58 I 764 B.
στοιχείωσις	II, 56 A —	c. Ar. II, 80 C.
σθηρός	I, 7 A —	c. Ar. II, 29 A. III, 28 C ² .
σκέπειν	I, 1 B ² —	c. Ar. I, 24 B. 33 A.
σχηματίζεσθαι u. Comp.	II, 55 C —	c. Ar. I, 4 B. II, 32 C.
σημασία, σημαντικός	II, 35 A. 37 C. 35 C —	c. Ar. II, 59 B. 66 C. III, 21 A.
σύνταξις	I, 1 B. 4 D. 18 C —	c. Ar. I, 21 B.
σύρειν u. Comp.	II, 27 B. 33 D —	ep. ad episc. Aeg. 2 I 541 A. 4 A ² . 9 B ² .
ἡ τὸλμα	I, 5 A. 9 A —	ep. I ad Serap. 3 II 536 A. 11 B.
ταυτότης	I, 2 D —	c. Ar. III, 3 C.
τέλεον	II, 24 C. 26 A —	c. Ar. II, 1 A. 25 B.

τυφλώτειν	II, 2 C. 32 A —	ap. de fuga 8 I 653 C.
τρόπαιον	II, 19 B. 22 B. 29 B —	ep. ad Epict. 1 II 1052 B.
τελειοῦν	II, 21 B. 22 A —	c. Ar. I, 34 A. II, 66 B.
τύπος	I, 22. II, 40 A —	c. Ar. III, 20 C. ep. encycl. 1 I 225.
τύπον u. Comp.	I, 2 C. 8 D. 10 A —	c. Ar. III, 20 A.
ὕφαρπάζειν	I, 15 C —	ad episc. Aeg. 8 I 556 A. 9 A.
ὕπονοεν, ὑπόνοια	I, 15 B. 17 C. II, 14 D. 24 B —	c. Ar. I, 27 C. 40 A. 52 A. ep. encycl. 2 I 228 A.
(ἀν)υπεύθυνος	II, 8 B. 20 A —	c. Ar. II, 16 A ² . 72 C.
ὕπόθεσις	II, 2 B. 4 A —	de sent. Dionys. 4 I 485 C.
ὕφιστάναι, ὑπόστασις	I, 6 D. 41 D. 46 C —	c. Ar. II, 26 C. 30 B. 35 C.
φαντασία, φαντάζεσθαι	I, 2. 23 B ² . 31 B ² .	c. Ar. I, 34 A ² . I, 9 C ² . 14 B. 26 B.
φιλάνθρωπος, φιλάνθρω- πία, φιλάνθρωπεύεσθαι	I, 41. II, 4 A. II, 8. c. Ar. II, 51 C. 58 A. 59 A. 34 D —	
φιλονεικεῖν, φιλονεικία	I, 12 C. II, 5 B. 25 D —	c. Ar. I, 14 A. 60 B. 62 C.
φθορά	II, 3. 20 —	c. Ar. III, 33 A. 53 B.
φιλομαθής, φιλομάθεια	II, 25 D. II, 56 A —	de decr. 2 I 428 B. 18 C. 21 B.
φιλόχριστος	I, 1 B ² . II, 1 A —	c. Ar. III, 45 C. de decr. 1 I 416 A.
φέρει = wohlan	I, 1 A. II, 1 A —	c. Ar. II, 1 B. 17 C.
χριστοφόρος	I, 5 C. II, 10 C ² —	c. Ar. III, 45 C. vit. Ant. 61 II 932 A.
χορηγός, χορηγεῖν	II, 54 B —	c. Ar. I, 43 A. 52 B. 63 C
χλεύη, χλευάζειν	I, 1. 10 C. II, 1 —	c. Ar. I, 9 A. 27 B.
χειμάζεσθαι	I, 41 A. II, 43 B ² —	c. Ar. I, 8 C. de syn. 6 II 689 B.
χαρακτήρ	I, 16 D. II, 56 A —	c. Ar. I, 20 C. II, 32 B.
χειραγωγεῖν, χειραγωγα	I, 34 B —	hist. Ar. 57 I 761 C.
ώρα = es ist Zeit	I, 18 B —	c. Ar. I, 15 A. II, 6 A.

Sehr häufig erscheinen Flickwörter, wie

εἰκότως z. B.: I, 23 A². 29 A. 34 B. II, 4 B. 9 — c. Ar. II, 16 B. 31 B. 44 B. de decr. 2 I 425 f. (2mal);

λοιπόν z. B.: II, 3 C. 4 B. 4 C. 5 A. 5 B. 6 D — de decr. 2 A. 3 C. 3 A. 8 A. 8 B;

ὅλως z. B.: I, 21 A. 22 C. 23 C. 23 A — c. Ar. II, 19 C. 20 C. 21 A. 24 A;

ferner der Begriff ἀλήθεια I, 1. II, 1. 32. 40 A. 41 C — de decr. 1. c. Ar. II, 1 A. 35 A. 65 A. III, 28 B;

τυγχάνειν an Stelle von εἶναι I, 36 D. 37 C. 39 D — c. Ar. II, 8 B. 10 B. 11 A. 21 B.

Bemerkenswert ist die synonyme Fassung von οὐσία und ὑπόστασις I, 6 — c. Ar. III, 66 C. de decr. 27 I 465 B. ep. ad Afros 4 II 1036 A.

Insbesondere überrascht die Uebereinstimmung in einer Reihe

von Redewendungen. Oft begegnen uns Zusammensetzungen mit *διάνοια*, z. B.:

τὴν διάνοιαν ἀμφίβολον ἔχειν I, 40 B. II, 19 B — de syn. 1 II 681 A. ep. ad Afr. 11 II 1048 B;

τ. δ. βεμβρομένην ἔχειν I, 23 B² — de syn. 25 II 725 B;

τ. δ. ὑγιαίνειν I, 47 B — de decr. 23 I 456 D;

τ. δ. διεφθαρμένην ἔχειν c. Ar. III, 50 A;

τ. δ. διαστρέφασθαι, ἀποστρέφασθαι II, 29 A — ep. IV ad Serap. 1 II 637 B;

τ. δ. εὐσεβῆ ἔχειν c. Ar. III, 37 C. de syn. 39 II 761 B;

διάνοια σαθρά I, 7 A — c. Ar. III, 28 C²;

ferner mit *λογισμός*, z. B.:

λογισμοὺς ἐπισωρεύειν, ἐπινοεῖν II, 25 D — c. Ar. I, 21 B;

λογισμὸς ἀμυδρὸς I, 8 B — c. Ar. I, 29 B;

mit *εὐσεβής*, *εὐσεβεία* im Sinn von „orthodoxer Glaube“, z. B.:

ἡ περὶ τῆς εὐσεβείας πίστις II, 1 A;

πίστις εὐσεβῆς ep. ad. episc. Aeg. 18 I 580 B;

εὐσεβεία ἀκριβῆς I, 39 B; εὐσεβῆς θρησκεία I, 40 C;

εὐσεβῆς διάνοια c. Ar. III, 18 C. 37 C;

mit *κυριακός*, z. B.:

κυριακὸν σῶμα II, 22 A. 30 B. 31 C — vit. Ant. 90 II 969 A.

ep. ad Epict. 2 II 1053 A;

κυριακὸς σταυρὸς II, 30 A — de syn. 34 II 752 D;

mit *ὑγιαίνειν*:

τὰς αἰσθήσεις ὑγιαίνουσας ἔχειν II, 29 A;

τὸν ὀφθαλμὸν τῆς διανοίας ὑγιαίνοντα ἔχειν II, 30 B;

τὸν νοῦν ὑγιαίνοντα ἔχειν de sent. Dionys. 12 I 497 B;

τὴν τῆς πίστεως διάνοιαν ὑγιαίνουσαν ἔχειν c. Ar. I, 54 A.

hist. Ar. 3 I 693 B;

mit *σκοπός*:

ἡ τῆς ἀληθείας ὁδὸς πρὸς τὸν ὄντως ὄντα θεὸν ἔξει τὸν σκοπὸν I, 30 C;

πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἔχουσι τὸν σκοπὸν hist. Ar. 79 I 789 B;

ὁ τῆς ἀληθείας σκοπός I, 5 C; ὁ τῆς πίστεως σκοπός c. Ar. III, 35 A;

mit *πάσχειν*:

πᾶγμα πάσχειν ἀνόητον I, 47 A; οὐκ εὐαγές I, 21 C — πρ. π.

ἀτοπώτατον ep. I ad. Ser. 17 II 572 B;

ὁμοιον πάσχειν I, 1 A²; ταῦτὸν πάσχειν de decr. 2 I 425 C;

mit ὑπερβάλλειν:

πᾶσαν παρανομίαν ὑπερβάλλειν II, 5 B;

πᾶσαν μανίαν " de decr. 16 I 450 D;

πᾶσαν ἀσέβειαν " c. Ar. II, 64 A;

mit ἄνω καὶ κάτω:

ἄνω καὶ κάτω βοᾶν II, 33 A; θρυλλεῖν II, 39 B;

" " " στρέφειν ἑαυτὸν c. Ar. I, 4 B;

" " " προφέρειν τι c. Ar. I, 53 C;

" " " περιμέναι c. Ar. III, 54 B;

mit πίπτειν und Comp.:

εἰς ἀσέβειαν καὶ ἀθεότητα καταπίπτειν I, 22 D;

εἰς ἀλογίαν ἐκπίπτειν I, 19 A — ep. ad episc. Aeg. 16 I 573 B;

εἰς πολυθεότητα καὶ μανίαν πίπτειν c. Ar. III, 64 C;

mit πίστις:

ναυαγεῖν περὶ τὴν πίστιν I, 6 A — c. Ar. III, 58 A. ep. ad episc. Aeg. 21 I 588 B;

πίστιν ἐκτίθεσθαι I, 1 A — de sent. Dionys. 4 I 485 A.

Andere gleich oder ähnlich lautende Phrasen sind:

αἰσχύνῃν ὀφλισκάνειν, χλεῦν ὀφλ. II, 48 A — de sent. Dionys. 2 I 481 B;

ἀνάγκη πᾶσα = es ist durchaus notwendig I, 40 C — ep. III ad Serap. 3 II 629 B;

λαμπρότερος ἡλίου = sonnenklar I, 1 A — c. Ar. II, 6 C. de decr. 1 I 425 A;

πλατὺ γελᾶν, πλατὺν γέλωτα παρέχειν I, 1 B — de syn. 2 II 684 B;

γνησίως ἐντυγχάνειν τινί, ἐφιστάναι τὸν νοῦν τινι II, 56 A — de syn. 34 II 753 A;

αἰτία εὐλογος II, 26 D — c. Ar. I, 51 C. III, 7 C;

ἄχρι λόγων = blosse Worte II, 48 B — ἄχρις ὀνομάτων = blosse Namen de syn. 34 II 753 B. ep. ad episc. Aeg. 16 I 573 B;

ἡ ἀλήθεια, ὁ λόγος κρατεῖ = besteht zu Recht I, 29 B — ap. ad Const. 13 I 609 D;

ἡ ἀλήθεια λάμπει I, 1 B² — c. Ar. III, 28 B;

παρὰ ἀληθείᾳ δικαζούση II, 29 B; τῆς ἀληθείας μαρτυρησάσης c. Ar. II, 1 A, δειξάσης c. Ar. II, 65 A;

ἀποβαίνει τὰ πράγματα παρὰ γνώμην I, 6 C —

" τὰ ἐναντία hist. Ar. 62 I 768 C;

εἰς τὰ χεῖρονα ἑαυτὸν ἐξάγειν I, 8 C;
 χεῖρονα βουλεύεσθαι I, 9 A — χεῖρονα καθ' ἡμέραν ἐπινοεῖν
 hist. Ar. 68 I 773 D;
 πλεόν ἐπεκτείνειν I, 8 C² — de syn. 19 II 716 B;
 ἡ κατὰ ψυχὴν πολιτεία II, 12 B — ἡ κατὰ θεὸν πολιτεία ep.
 encycl. 2 I 225 B;
 σημεῖον τοῦ σταυροῦ II, 47 C. 48 B. 53 D — vit. Ant. 78 II
 952 C. 80 C;
 ἡ ἀποστολικὴ φωνή I, 4 A — τὸ ἀποστολικὸν ῥητόν ep. I ad
 Serap. 11 II 557 C;
 εἴποι ἂν τις παρελθὼν I, 20 D —
 παρελθὼν τις ἐντρεψάτω ap. de fuga 23 I 673 B.

Die Apologie und Athanasius entschuldigen sich, wenn sie genötigt sind, frivole Konsequenzen eines gegnerischen Satzes näher darzulegen:

I, 28 A: συγγνώμην δὲ ὁ λόγος ἐχέτω παρ' αὐτοῦ τοῦ κρείττονος — c. Ar. III, 63 A ἰλάσθητι, δέσποτα.

Die dreifache Rolle, welche der κύριος — υἱός in der Schlussdoxologie II, 57 spielt: ἀγαπῶσι τὸν θεὸν καὶ πατέρα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ αὐτῷ τῷ πατρὶ σὺν αὐτῷ τῷ υἱῷ ἐν ἀγίῳ πνεύματι τιμῆ καὶ κράτος etc. findet sich verteilt in der Schlussdoxologie hist. Ar. I 792 C: τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ σοὶ τῷ πατρὶ καὶ σὺν αὐτῷ τῷ Λόγῳ ἐν πνεύματι ἀγίῳ etc. und derjenigen von ep. IV ad Serap. II 676: τῷ κυρίῳ ἡμῶν, δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ τῷ πατρὶ etc.

Besondere Würdigung verdienen endlich die Konjunktionen. Mehrere, die bei andern Schriftstellern selten oder gar nicht verwendet werden, kehren in c. g. und de inc. ebenso wie bei Athanasius verhältnismässig häufig wieder. Es sind folgende: ἀμέλει II, 2 B. 21 C. 43 C — c. Ar. I, 3 C. 37 B². hist. Ar.

12 I 705 D. 14 A;
 γοῦν I, 5 C. 10 A. 23 B. 23 D. 26 A. 31 C. 31 B² — ep.
 ad episc. Aeg. 1 I 540 A. 6 C. 6 B. 7 C². 21 A;
 καὶ γάρ I, 25 C. 38 B. 44 C. II, 5 A. 6 D — c. Ar. II, 5 A.
 12 A. 16 A². 29 C;
 ὁθεν I, 2 C. 3 C. 3 A. 5 A. 8 A — c. Ar. I, 21 A². 29 A².
 II, 5 D. 27 C;

οὐκοῦν II, 6 B. 13 C². 40 A. 42 C. 45 C — ep. ad episc.

Aeg. 16 I 573 A. 18 B. 20 A. 21 C;

τοίνυν I, 7 A. 8 A. 11 D. 18 B — c. Ar. I, 4 A. 7 C. 15 B. 21 A.

Daneben sei noch aufmerksam gemacht auf Verbindungen wie:

δὴ οὖν I, 40 C — c. Ar. I, 16 D. 55 B;

τότε δὴ II, 51 C — c. Ar. III, 8 B;

ἔπου γε II, 14 A. 35 A. 39 C — vit. Ant. 7 II 853 A. 29 B. 74 A;

καθάπερ I, 2 B. 38 D — c. Ar. I, 7 B. 33 C. 34 B;

οὐχί γε I, 46 A. II, 14 B — c. Ar. I, 38 A. II, 30 C. de decr. 14 A.

Die sechs ersten ἀμέλει, γοῦν, καὶ γάρ, ἔθεν, οὐκοῦν, τοίνυν stellen sich mit solcher Regelmässigkeit in jeder, das Mass von drei oder vier Kapiteln überschreitenden Schrift des Athanasius ein, dass es nicht mehr als billig ist, bei der Entscheidung über Echtheit oder Unechtheit ihnen Stimmrecht zu gewähren.

Bis hieher fanden wir den Verfasser der Apologie und Athanasius auf dem Gebiet der Sprache im Einklang. Sollten die beiden wirklich durch die antiochenischen Besonderheiten, welche Dräseke in sprachlicher Hinsicht in c. g. und de inc. entdeckt haben will, von einander getrennt werden? Doch nicht! Mag die Apologie den häufigen Gebrauch des Wortes ἀποπος immerhin mit Apollinaris von Laodicea gemeinsam haben (StKr. 1893 S. 290), so doch ebenso gewiss mit Athanasius cf. z. B. c. Ar. I, 15 C. 16 D. 19 A. 19 C. 22 A. 25 A; mag immerhin die Bezeichnung des Werkes Christi als Ausfluss des Wohlgefallens Gottes (II, 20 A: τῆς εὐδοκίας θεοῦ) bei Theodoros zu treffen sein, Athanasius kennt denselben Gedanken c. Ar. II, 11 A. III, 31 D. 64 B. Die Vorstellung, dass der Leib des menschengewordenen Logos sein *νάος*, sein ὄργανον sei II, 8 C. 9 A, findet sich auch c. Ar. III, 53 C. ep. ad Epict. 10 II 1068 A. ep. ad Adelph. 3 II 1076 B und 7 A (*νάος*); c. Ar. III, 31 A. 35 B. 53 A (ὄργανον).

An die unerwarteten, durch den Zusammenhang nicht motivierten Ausfälle des Apollinaris gegen seine Gegner in Wendungen wie: *κἂν Εὐνόμιος μὴ θέλη; κἂν μὴ θέλωσι μετὰ σοῦ οἱ Ἰουδαῖοι* soll der Schluss von II, 37: *κἂν Ἰουδαῖοι μὴ πιστεύωσιν* erinnern. Beachtet man aber, dass das ganze 37. Kapitel gegen die Juden gerichtet ist (cf. Inhaltsübersicht), dass gerade der Schlussatz: *οὗτός ἐστιν ἡ πάντων ζωὴ καὶ ὁ ὡς πρόβατον ὑπὲρ*

της πάντων σωτηρίας αντίψυχον τὸ ἑαυτοῦ σῶμα εἰς θάνατον παραδούς, καὶ Ἰουδαῖοι μὴ πιστεύουσιν das Vorhergehende zusammengefasst und pointiert zum Ausdruck bringen will, dass der Verfasser einen Uebergang zu c. 38 sucht, wo er gleich im ersten Satz die Juden in der dritten Person (νομίζουσι) einführt, so kann man jenen Adversativsatz nur dann für „merkwürdig“ halten, wenn man überhaupt Adversativsätze für merkwürdig hält.

Wir schliessen den Sprachbeweis mit einem Blick auf das Verhältnis von σῶμα, ψυχή und νοῦς. Bis heute gilt Athanasius wesentlich auf Grund von c. g. und de inc. als Dichotomiker (z. B. Harnack DG. II³, 145). In Wirklichkeit ist er ebenso wie der Autor der Apologie versteckter Trichotomiker.

Die Apologie scheidet zwischen σῶμα und ψυχή. Das σῶμα ist ein Gebilde entstanden aus der Vereinigung der vier Elemente, dem Warmen und Kalten, Trockenem und Feuchten I, 27 A²: *περὶ τῶν τεσσάρων στοιχείων, ἐξ ὧν καὶ συνέστηκεν ἡ τῶν σωμάτων φύσις* (cf. auch I, 9 D), aber eben im Unterschied von der Materie an sich ein organisiertes Gebilde (cf. II, 11 A: *τοὺς δὲ ἀνθρώπους κάτω που σώματι πεπλάσθαι*). Der Leib ist nicht ein toter Mechanismus, sondern ein lebendiger Organismus. Ihm gehören die αἰσθήσεις (Empfindungen) an I, 3 C; auf seine Rechnung kommen die ἐπιθυμίαι I, 3 A, πάθη I, 8 D; in ihm haben die ἡδοναί ihre Herberge, welche die Seele in ihren Bann ziehen I, 3 C. Σῶμα ist wie bei Paulus die organisierte σὰρξ (cf. I, 3 A: *ἐπιθυμίαι τοῦ σώματος* mit I, 19 A: *ἐπιθυμίαι σαρκός*), das rein kreatürliche Menschenwesen mit all seinen animalischen Lebensäusserungen in einer einzelnen Ausprägung.

Demgegenüber repräsentiert die ψυχή den göttlichen Faktor im Menschen. Sie unterscheidet sich vom Unvernünftigen I, 31 B, befähigt den einzelnen zum freien Handeln I, 4, beherrscht das Empfindungsleben I, 31 A, „schaut Unsterbliches“ I, 33 A und ist selber unsterblich I, 33, spiegelt, wenn sie rein ist, Gott in sich ab I, 2 B. Bezeichnenderweise wird häufig da, wo der göttliche Charakter der Seele heraustreten soll, der Ausdruck νοῦς gebraucht z. B. I, 2 A. 3 C. 31 D und A; ja wiederholt wird von einer ψυχή καὶ νοῦς II, 14 A und B, einem νοῦς τῆς ψυχῆς I, 30 A. 31 C. 34 C, einer ψυχή λογική I, 30 A. 31 B² geredet. Die intellektuelle Funktion der Seele, ihr innerstes

Wesen, wird durch eine besondere Benennung ausgezeichnet, begreiflich bei einem Theologen, dessen Lehre so weithin intellektualistisch ist (s. Theologie).

Athanasius stellt sich unter σῶμα und ψυχή dasselbe vor wie die Apologie. Σῶμα ist das organisierte Menschenwesen (σάρξ) cf. c. Ar. II, 61 B: ἡ Χριστοῦ σὰρξ ὡς αὐτοῦ τοῦ Λόγου σῶμα γενομένη, die σάρξ selber ist rein kreatürlicher Art ep. ad Adelph. 3 II 1073 D: ἡ σὰρξ αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν μέρος ἐστὶ τῶν κτισμάτων. Diese σάρξ wird in dem Brief an Epiktet c. 8 II 1064 A näher charakterisiert als eine σὰρξ ζῶσα und vit. Ant. 45 II 909 B wird von ἡδοναὶ τοῦ σώματος, 67 A von κινήματα τοῦ σώματος, ep. ad Epict. 9 B von einem σῶμα ψυχικόν geredet. Dass aber dabei immer nur an die niederen, animalischen Lebensäusserungen der σάρξ gedacht ist, geht daraus deutlich hervor, dass dasselbe σῶμα, welches ep. ad Epict. 9 B ψυχικόν genannt wird, an der gleichen Stelle als ἐκ γῆς γενόμενον, 10 A als φύσιν ἔχον θνητὴν bezeichnet wird.

Die höheren, geistigen Lebensäusserungen gehören der ψυχή an. Sie ist die Herrscherin des Leibes vit. Ant. 45 B, ist von Natur καλὴ καὶ εὐθής vit. Ant. 20 A, sofern sie eben aus dem Himmel stammt c. 74, sehnt sie sich nach dem Göttlichen c. 35 A. Neben ihr wird der νοῦς erwähnt c. 73 A, andererseits erscheint er auch wieder als ein Teil von ihr cf. τὸ νοερόν τῆς ψυχῆς c. 20 und 45 A.

Wir können als Ergebnis unserer Untersuchung über σῶμα und ψυχή den Satz aufstellen: Sowohl in der Apologie als bei Athanasius besteht der individuelle Mensch aus zwei Teilen, dem σῶμα und der ψυχή; das σῶμα selber aber schliesst wieder zwei Elemente in sich, die leblose Materie und die niedere Lebensfunktion, die sonst, z. B. von Apollinaris, als ψυχή bezeichnet wird.

§ 5. Einführung der Schriftcitate und Stellung zum Kanon.

Bei dem Reichtum der Apologie an Wendungen zur Einführung der Schriftcitate dürfen wir auch diese Seite nicht aus dem Auge lassen. Kein Gewicht legen wir auf die Uebereinstimmung im Formeln wie: τὸ πνεῦμα λέγει, φησὶν I, 14 B — de decr. 9 I 440 B; βῶξ ὁ σωτήρ, ὁ Λόγος II, 40 B — c. Ar. II, 10 C; κατὰ τὸν Παῦλον, τὸν σωτήρα II, 56 C — c. Ar. I,

12 B oder auf die Auszeichnung der Apostel und der Offenbarungsträger des A. T. durch μακάριος II, 21 D. 56 C — c. Ar. I, 1 A; μέγας I, 46 C. II, 33 A — c. Ar. II, 9 C. 51 B. Eigenartiger ist schon der Ausdruck τὸ πνεῦμα ἐγγράφως φησὶν I, 7 B — ἐγγράφως ὁ Ἡσαίας λέγων c. Ar. II, 25 B, oder der andere ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ λέγει ἢ γραφή I, 34 D. II, 3 C — ἐκ προσώπου τοῦ πατρὸς φάλλει Δαβίδ de sent. Dionys. 1 I 481 A.

Dräseke macht nun aber noch auf einige Wendungen in c. g. und de inc. aufmerksam, die, wie er sagt, „in den Schriften des Athanasius vergeblich gesucht werden“. Gesetzt, das letztere wäre richtig, so würde sich daraus durchaus kein Beweisgrund gegen Athanasius ergeben. Denn, wenn die heiligen Schriftsteller als „Diener der Wahrheit“ (διάκονοι τῆς ἀληθείας I, 41 B; cf. I, 26 A), Johannes als θεολόγος ἀνὴρ I, 42 D oder die Apostel überhaupt als τοῦ σωτῆρος θεολόγοι ἄνδρες bezeichnet werden II, 10 A. I, 35 C, so hat dies in einer apologetischen Schrift, wo es gilt, diese Männer Nichtchristen gegenüber zu legitimieren, in keiner Weise etwas Auffälliges an sich. Aber Dräseke täuscht sich, wenn er diese Bezeichnungen bei Athanasius vermisst. Im zweiten Festbrief (Larsow S. 68) heissen die heiligen Schriftsteller „Diener der Wahrheit“, de decr. 4 I 429 D τῆς ἀληθείας κήρυκες und ep. ad episc. Aeg. 14 I 569 B werden dieselben θεῖοι καὶ θεολόγοι ἄνδρες genannt; cf. auch c. Ar. II, 58 C: ὁ Ἰωάννης περὶ τοῦ υἱοῦ θεολογῶν.

In der Stellung zum alttestamentlichen Kanon ist bemerkenswert, dass das Weisheitsbuch unter die kanonischen Schriften gezählt, als θεία γραφή citiert wird I, 11 B (Sap. 14, 12—21). 17 C (Sap. 14, 21). In dieser Hinsicht treffen die beiden Bücher zusammen mit der ganzen Linie des athanasianischen Schrifttums bis zu den Briefen an Serapion z. B. c. Ar. II, 45 A. ep. III ad Ser. 4 II 632 A. Neben der „Weisheit“ wird hier auch „Tobias“ ap. ad Const. 17 I 616 B und „Sirach“ ep. ad episc. Aeg. 3 I 544 A. hist. Ar. 52 I 756 B zum Kanon gerechnet und, dass Athanasius hierin keine Ausnahmestellung einnimmt, ergibt sich aus ap. c. Ar. 66 I 368 A, wo der Bischof Alexander von Thessalonich aus „Sirach“ als einer ἱερὰ γραφή citiert und ap. c. Ar. 3 D, wo die alexandrinische Synode von 338 Sap. 1, 11 als ἐν ταῖς ἀγίαις γραφαῖς γεγραμμένον bezeichnet. Anders liegen

die Dinge im 39. Festbrief aus dem Jahr 367 (II 1176 ff.), wo ein alt- und neutestamentliches Kanonverzeichnis mitgeteilt ist. Die „Weisheit Salomos“, die „Weisheit Sirachs“ und „Tobias“ erscheinen hier nicht mehr als kanonische Schriften, sondern nur noch unter den für den Katechumenenunterricht geeigneten (οὐ κανονιζόμενα μὲν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι ταῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον II 1177 C). Offenbar hat die Ansicht des Athanasius über den Wert jener Bücher zwischen 362, dem terminus ad quem der Briefe an Serapion, und 367 eine Klärung erfahren. Thatsächlich findet sich in seinen späteren Werken kein Citat mehr aus jenen Schriften, das mit *γραφῆ*, *γέγραπται* eingeführt wäre.

Von dem, was Athanasius in demselben Festbrief über den neutestamentlichen Kanon sagt, interessiert uns nur sein Urteil über den „Hirten des Hermas“. Er wird auf die gleiche Linie gestellt mit jenen alttestamentlichen Apokryphen und in diesem Fall bedeutet die Entscheidung nicht die Verwerfung einer früheren Meinung. Schon im 11. Festbrief (Larsow S. 117) wird eine Stelle aus Hermas citiert mit der vorsichtigen Wendung: „Wenn man nicht selbst an dem Zeugnis des Hirten Anstoss nimmt“; de decr. 18 I 456 A wird derselben Stelle, die ihm hier als Argument der Arianer entgegentritt, von vornherein ihre Beweiskraft damit entzogen, dass der „Hirte des Hermas“ als unkanonisches Buch bezeichnet wird (cf. auch de decr. 4 C).

In Widerspruch damit soll nach Dräseke (StKr. 1893 S. 282 f.) II, 3 A sich setzen, wenn dort dasselbe Citat aus dem Hirten, wie im 11. Festbrief und de decr. 18, mit den Worten eingeleitet wird: *διὰ δὲ τῆς ὀφελιμωτάτης βίβλου τοῦ Ποιμένος*. Dräseke meint: „Dieser (Athanasius) hält es für nötig, die Beweiskraft der Hermasstelle durch Hinweis auf kirchliche Meinungen zu umhegen und zu umschänken, jener (der Verfasser von de inc.) stellt sie als einem sehr nützlichen Buch entnommen in den Vordergrund“. Zunächst ist darauf zu bemerken, dass die Apologie mit ihren Schriftcitatzen keinen Beweis führen, sondern nur ihre Ausführungen als mit der Schrift übereinkommende belegen will. Sodann aber, ist nicht eben diese Be-

tonung der Nützlichkeit ein Zeichen, dass dem Verfasser das Hermasbuch nicht als kanonisch gilt? Wann hat je ein kirchlicher Schriftsteller ein Citat aus einem kanonischen Werk dadurch bedeutungsvoller zu machen für nötig erachtet, dass er seine Brauchbarkeit hervorhebt? Besagt dieser Zug nicht vielmehr genau dasselbe, wie die Einreihung unter die Schriften für den Katechumenenunterricht? Glücklicherweise gibt Dräseke selber zu, dass „nicht kanonisch sein“ und „sehr nützlich sein“ sich nicht ausschliessen, wenn er von Eusebius von Cäsarea mitteilt, er habe „neben dem Bedenken, wie es oben Athanasius verzeichnet, mit besonderem Nachdruck der entgegengesetzten (?) Meinung über die Schrift gedacht, „dass andere dieselbe, insonderheit für diejenigen, welche in den Anfangsgründen des Christentums unterrichtet werden sollen, für unentbehrlich halten“ (S. 283).

3. Der Stil.

§ 6. Die Weitschweifigkeit.

Eine den Leser oft unangenehm berührende Eigentümlichkeit der Apologie ist ihre breite Darstellungsweise, gepaart mit der Neigung sich zu wiederholen. Deutlicher als die von Dräseke (StKr. 1893 S. 261 f.) angezogenen Beispiele reden einige andere. Nicht weniger als dreimal wird die Lehre von der Schöpfung und dem Fall des Menschen mit grösserer oder geringerer Ausführlichkeit behandelt I, 2 ff. II, 2 ff. II, 11 f. (s. Inhaltsangabe) und dazu wird noch an einer vierten Stelle I, 41 von der Schöpfung der *κτίσις* überhaupt gesprochen. Am widerwärtigsten macht sich jedoch die Weitschweifigkeit in dem Abschnitt I, 35—44 bemerkbar, wo der physiko-theologische Beweis für das Dasein des Logos geführt wird. Hier erhält man einerseits den Eindruck, der Schriftsteller benütze diese Gelegenheit, um seine ganze Kenntnis der Natur an den Mann zu bringen (z. B. c. 37 und 44), andererseits vermisst man trotzdem eine wirkliche Abwechslung in den mitgeteilten Naturbeobachtungen. Manche derselben kehren immer wieder. I, 36 B wird aus der Thatsache, dass die vier Elemente sich vermischt, der Schluss auf einen Urheber dieser Erscheinung ge-

zogen, 36 A wird eine lange Reihe von Beispielen, aus denen dasselbe erschlossen wird, *συνελόντι φάναι* mit der Vereinigung der vier Elemente geendigt; c. 37 beginnt mit der „Mischung“ als Beweis für den mächtigen Willen, der hinter der Naturordnung steht und schliesst mit der Bemerkung, dass aus „Warmem allein oder Kaltem oder Feuchtem oder Trockenem sich nichts bilden würde“. C. 42 wird wieder der Kraft des Logos das Zusammentreten dieser Urbestandteile alles Seienden zugeschrieben und zwar in zwei aufeinanderfolgenden Sätzen nicht weniger als dreimal, zuerst positiv, dann negativ, dann wieder positiv. Mitte von c. 42 bricht der Schreibende ab, „um nicht bei der Aufzählung bekannter Dinge die Zeit zu verschwenden“, kann es sich aber doch nicht versagen, am Schluss des Kapitels neben andern „bekanntem“ Dingen dem Leser auch das Feuchte und Kalte, Warme und Trockene aufzutischen. Und erst, nachdem er c. 44 B seine Vorliebe für Kaltes und Warmes, Feuchtes und Trockenes wenigstens noch einmal angedeutet hat durch die Behauptung, infolge der Wirksamkeit des Logos brenne das Feuer und sei das Wasser kalt, gibt er diesem Thema den Abschied. Mehr kann man wohl auch nicht verlangen. Im zweiten Buch sind es namentlich die Ausführungen über den Verfall des Heidentums, bei denen mit Wiederholungen nicht gespart wird cf. c. 46. 47. 48 C. 53 C. 55, doch steht wenigstens die Geschwätzigkeit nicht in so üppiger Blüte, wie I, 35—44.

Und nun Athanasius! Dräseke sagt: „Jeder Kenner des Athanasius wird mir unbedingt zustimmen, wenn ich behaupte, dass diese weitschweifige, wortreiche Art und Weise der Darstellung demselben durchaus fremd ist“ (StKr. 1893 S. 262). Allein der alexandrinische Bischof kann dieses Kompliment nicht annehmen. Allerdings seine kleineren Schriften mögen grösstenteils frei sein von jenem Fehler und in seinen grösseren mag sich die Weitschweifigkeit nie so unangenehm fühlbar machen wie in c. g.; aber ist es vielleicht ein Zeichen knapper Schreibweise, wenn die exegetische Erörterung der Einen Schriftstelle Prov. 8, 22 volle 39 cap. in Anspruch nimmt (c. Ar. II, 44—82), wenn die Rechtfertigung seiner Flucht aus Alexandrien vor dem Dux Syrianus 27 cap. ausfüllt (cf. ap. de fuga)? Wenn der Autor von de inc. wenigstens Einmal das Bedürfnis em-

pfunden hat, sich wegen seiner Wiederholungen zu entschuldigen II, 20 A: *καὶ μὴ τοι θαυμάσης, εἰ πολλάκις τὰ αὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν λέγομεν*, so schlägt dem Athanasius verhältnismässig oft das Gewissen. Bei seiner Verteidigung lehnt er sich formell an Phil. 3, 1 an, z. B. c. Ar. II, 22 B: *τὰ αὐτὰ γὰρ λέγειν καὶ πολλάκις περὶ εὐσεβείας οὐκ ὀκνητέον*; III, 54 C: *τὰ αὐτὰ γὰρ λέγειν ἀεὶ οὐκ ὀκνητέον*; ähnlich ep. I ad Serap. 19 II 573 C. c. 11 A. 27 A. c. Ar. I, 31 C. Sobald man also den Athanasius reden lässt, der die Reden gegen die Arianer und die Briefe an Serapion geschrieben, stellt sich ungefähr das Gegenteil von Dräsekes Behauptung als richtig heraus.

§ 7. Gleichnisse.

Eine eingehendere Besprechung fordern die über c. g. und de inc. hin zerstreuten Gleichnisse, weil gerade sie gegen Athanasius stark ausgebeutet worden sind. Wenn wir die von Dräseke gewählte Bezeichnung „Gleichnis“ weiterführen, so thun wir das mit dem Bewusstsein, dass dieser Titel der Sache selber nicht ganz entspricht. Versteht man unter „Gleichnis“ eine zur Verdeutlichung einer Behauptung einem andern Gebiet entnommene und dort unbestrittene Wahrheit, einen in sich selbst klaren Vorgang, bei deren Darstellung nicht die einzelnen ausmalenden Züge, sondern nur der Grundgedanke des Ganzen von Wert ist, so ist die Zahl solcher Bildungen in den beiden Schriften eine sehr beschränkte. Dahin wären allenfalls die drei Bilder I, 42 f. zu rechnen, sämtlich dazu bestimmt, dem Leser die Einheitlichkeit der Naturordnung vorstellig zu machen, wie sie durch die Thätigkeit des Logos erreicht worden ist. Sie schildern das Zusammenklingen der verschiedenen Stimmen eines unter einem tüchtigen Dirigenten stehenden Chores I, 43 B, das Zusammenwirken der Organe des Körpers infolge der Herrschaft der Seele I, 43 C, das harmonische Spiel des Lyrakünstlers I, 42 D; cf. I, 31 A. 38 A².

Die meisten der verwendeten Gleichnisse sind anderer Art. Sie sollen zwar nach der Absicht des Schriftstellers auch verdeutlichen, thatsächlich jedoch bedürfen sie selber der Verdeutlichung, weil ihre einzelnen Züge meist unverständlich sind ohne Beachtung der Umgebung. Es sind mehr oder weniger Allegorien. Hieher gehört gleich das erste der von Dräseke (StKr.

1893 S. 264 f.) angezogenen: „Wie wenn einer, obschon die Sonne scheint und die ganze Erde von ihrem Lichte erleuchtet wird, indem er die Augen schliesst, sich der Täuschung hingibt, dass es finster sei, während es doch nicht finster ist, und von da an wie im Dunkel herumtappt, dabei oft fällt und in Abgründe gerät, in der Meinung, dass nicht Licht, sondern Finsternis vorhanden sei — denn während er zu sehen glaubt, sieht er durchaus nicht — : so richtet auch die Seele des Menschen, wenn sie das Auge schliesst, mit dem sie Gott sehen kann, ihre Gedanken auf das Böse, worin sie sich bewegt und nicht weiss, dass sie wohl etwas zu thun glaubt, aber nichts thut“ I, 7 A—B. Das ist doch fürwahr kein ohne weiteres einleuchtender Vorgang! Mitten im Sonnenlicht das Auge zu schliessen und sich einzubilden, es sei finster, und dank dieser schleunigst zur Natur gewordenen Einbildung dann zu stolpern und zu fallen, ist immerhin mehr, als einem normalen Menschen zugemutet werden kann. Die einzelnen Züge werden aber sofort klar, wenn wir die Umgebung nach ihrem Sinn fragen. Der scheinenden Sonne entspricht die dem Menschen bei der Schöpfung mitgeteilte Gotteserkenntnis, dem Schliessen der Augen die Abwendung von dieser Erkenntnis, der Einbildung des im Sonnenschein Stehenden, es herrsche Finsternis, die Ausheckung des Bösen, der *φαντασία* I, 7 A, trotz der fortdauernden göttlichen Offenbarung; dieses Böse wird dem Menschen allmählich so zur Natur, dass er immer tiefer und tiefer sinkt: die Parallele zu dem „im Dunkel tappen, oft fallen und in Abgründe geraten“.

Aehnlich verhält es sich mit dem zweiten StKr. 1893 S. 264 angeführten Gleichnis aus I, 5 B: „Wie ein Wagenlenker, der auf dem Rennplatz die Leitung der Pferde übernommen hat, wenn er auf das Ziel nicht achtet, nach welchem er sie leiten soll, sondern an diesem vorbeijagend den Wagen bloss lenkt, wie er es kann — er kann es aber, wie es ihm beliebt —, oft auf die Begegnenden stösst, oft auch über Abhänge stürzt, indem er dahin sich fortreissen lässt, wohin ihn das Ungestüm seiner Pferde treibt, in der Meinung, so dahinstürmend das Ziel nicht zu verfehlen; denn er blickt nur auf den Lauf und merkt nicht, dass er das Ziel verfehlt hat“. Also,

man stelle sich einen Wagenlenker vor, der 1) auf den Rennplatz kommt mit der Absicht, das Ziel zu erreichen, 2) sich jedoch keinen Deut um das Ziel kümmert, 3) vielmehr einfach die Pferde laufen lässt, wohin sie wollen, gleichgiltig, ob nicht er und sie eventuell den Hals brechen, und 4) trotzdem der Ueberzeugung ist, auf diese Weise ans Ziel zu kommen! Warum dieser Mann sich so irrsinnig gebärden muss, erklärt der Nachsatz: „So kommt auch die Seele, wenn sie den Weg zu Gott verlässt und nicht die Glieder in geziemender Weise lenkt, vielmehr samt ihnen sich von ihr selbst lenken lässt, zu Fall“, sobald wir noch hinzunehmen, dass nach I, 4 A die Seele dadurch ihr Ziel zu erreichen glaubt, wenn sie sich blindlings von den sinnlichen Bewegungen treiben lässt.

Solche Allegorien haben wir nun auch in den von Dräseke für die zeitliche Ansetzung der Apologie benützten Bildern II, 13 A und 27 B vor uns (StKr. 1893 S. 274 ff., ZwTh. 1895 S. 536). Das erste lautet: „Ein König, der doch ein Mensch ist, gestattet nicht, dass die von ihm gegründeten Plätze anderen in die Knechtschaft ausgeliefert werden, noch dass sie zu anderen übergehen, sondern er ermahnt sie in Briefen oder lässt sie oft auch durch Freunde mahnen oder erscheint selbst, wenn es noththut, und hält sie dann durch seine persönliche Gegenwart zurück, nur damit sie nicht in die Knechtschaft anderer geraten und sein Werk sich nicht vergeblich zeige“. In den unmittelbar vorhergehenden Kapiteln ist ausgeführt 1) die Schöpfung des Menschen nach Gottes Bild durch den Logos c. 11, 2) der allmähliche Abfall von Gott c. 11 und 12 C, 3) der Versuch Gottes, diesem Abfall durch Gesetz und Propheten zu steuern 12 A—B, 4) die Notwendigkeit der persönlichen Erscheinung des Logos in der Menschenwelt 13 C. Als Illustration von c. 11—13 C folgt unser Gleichnis, über dessen Auffassung kein Zweifel mehr sein kann. Der König entspricht dem Logos; er muss die Städte gegründet haben, weil der Logos die Menschen geschaffen hat; die Städte sind wie die Menschen in Gefahr, ihren Herrn zu wechseln; das soll verhindert werden zunächst durch $\gamma\rho\acute{\alpha}\mu\mu\alpha\tau\alpha$ — das Gesetz —, durch die Anwesenheit von Freunden des Königs — die Propheten —; schliesslich, wie alles nichts hilft, kommt der König selber: der Logos

tritt in eigener Person als Retter in die Welt ein. Aehnlich sind die Gleichnisse II, 9 B und 10 C.

Die zweite Stelle 27 B heisst: „Wie nach der Niederwerfung eines Tyrannen durch den wahren König (γνήσιος βασιλεύς) und nach seiner Fesselung an Händen und Füßen alle, die an ihm vorbeigehen, ihn nunmehr verspotten, schlagen und höhnen, weil sie sein Wüten und seine Wildheit nicht mehr fürchten infolge des Siegs des Königs, so treten, nachdem der Tod vom Herrn am Kreuz besiegt, an den Pranger gestellt und an Händen und Füßen gebunden worden ist, alle, die in Christo vorübergehen, ihn mit Füßen“ etc. Hier liegt doch auf der Hand, dass der Tyrann eben niemand anderer ist, als der nachher genannte Tod und der γνήσιος βασιλεύς kein anderer als der Logos, also letzterer nicht der Kaiser Konstantius und ersterer nicht des persischen Königs Sapor Sohn, wie Dräseke meint (StKr. 1893 S. 276 f.). Wie kann denn dieser Prinz, der nicht einmal die Oberleitung des persischen Heeres in den Händen hatte, dem Konstantius, „dem echten König“, als τύραννος gegenübergestellt werden? Dräseke empfindet richtig, wenn er zu II, 13 bemerkt: Die Stelle „ist zu eigenartig gefärbt und mit zu vielen Einzelheiten ausgestattet, als dass diesen nichts Wirkliches entsprechen sollte“. Aber dieses „Wirkliche“ liegt ganz wo anders, als er es sucht, nicht in den „Drangsalen und Nöten des persischen Krieges“ in den Jahren 337—350, worauf er das erste Gleichnis deutet, noch in dem Schauspiel des gefangenen persischen Königssohnes im römischen Lager, es liegt in der nächsten Umgebung des Gleichnistextes.

Stellen wir in Kürze den Inhalt und Wert der übrigen noch nicht besprochenen Gleichnisse fest, die sich in den beiden Schriften finden. I, 8 A wird einem Taucher zugemutet, das in der Tiefe Vorgehende für die einzige Realität, die es gibt, zu halten; I, 4 B schauen wir einen Verrückten, der die Vorübergehenden mit dem Schwert anfällt und überzeugt ist, damit vernünftig zu handeln, II, 24 B einen Ringkämpfer in der Wahl seines Gegners begriffen, II, 15 C den sorgsamsten Lehrer, der seinen Lehrstoff nach den geistigen Fähigkeiten seiner Schüler ausliest. II, 54 C blicken wir auf das Meer mit seinem bunten Wogenspiel; I, 23 B² sind wir Zeugen der schlimmen Folgen

des Dunkels für einen Wanderer, II, 29 B. 32 A. 55 B der Wirkungen des Sonnenlichts, II, 55 B und C eines seltsamen, nach der Versicherung des Schriftstellers „oft“ vorkommenden, geschichtlich wohl nicht nachweisbaren Thronraubs, wobei „ungeordnete Leute“ (τινὲς ἀτακτοὶ) die Zurückgezogenheit des wahren Königs, „der nie in seinem Land erscheint, sondern sich in sein Haus einschliesst“, benützen, um sich selber den Königstitel beizulegen. II, 28 A und 44 B erfahren wir von der Feuerfestigkeit des Amiant, I, 38 B von der Bedeutung einer Stadtregierung für das einträchtigliche Zusammenwirken der Bürger, II, 14 C von dem einfachsten Mittel, ein verdorbenes Bild wiederherzustellen, indem der Porträtierte sich zu einer zweiten Sitzung bequemt, I, 21 D von der Gefahr, die dem droht, der den geschriebenen Namen des Königs der Person desselben vorzieht (!). I, 43 C f. endlich entwirft vor unserem Auge eine geradezu komisch wirkende Zeichnung von patriarchalischem Absolutismus eines Herrschers. Seiner starken Leitung ist nämlich nicht nur die treue Berufserfüllung der einzelnen Bürger zu verdanken, sie findet ihren Ausdruck auch darin, dass „der eine aufs Feld geht, der andre vom Feld zurückkehrt, die einen sich in der Stadt herumtreiben, die andern dieselbe verlassen und wieder dahin zurückkehren“.

Die Mehrzahl dieser Gleichnisse gehört unter die Gruppe der allegorisierenden. Es sind künstliche, teilweise missratene Gebilde, denen dieselben Gedanken zugrundegelegt sind, die uns im unmittelbaren Zusammenhang, meist in dem mit οὐτως eingeleiteten Nachsatz, ohne Einkleidung und verständlicher geboten werden. Zieht man davon ab, was lediglich der Phantasie des Autors seinen Ursprung verdankt, so bleibt nichts mehr übrig, das auch nur im entferntesten Dräsekes Behauptung (StKr. 1893 S. 264, ZwTh. 1895 S. 532) rechtfertigen könnte: „Auf einen durch Erfahrung und Reisen und vielfältige Beobachtung des Lebens und seiner Wechselfälle gebildeten und gereiften Verfasser weisen ferner die schönen, sorgfältig ausgeführten Gleichnisse hin, durch welche derselbe seine Lehren lebendig veranschaulicht“. Um die paar Beobachtungen zu machen, die uns in diesen Gleichnissen entgegentreten, braucht man fürwahr den Verfasser nicht erst auf Reisen zu schicken,

dazu bot sich überall Gelegenheit, vollends in Alexandrien. Und über den Horizont eines zwanzigjährigen jungen Mannes liegen diese Beobachtungen ganz gewiss nicht hinaus, wenn man denselben sich nicht als einen Idioten vorstellt, eine Schätzung, welcher der junge Athanasius bei Dräseke hie und da bedenklich nahe kommt (cf. hiezu auch Hubert ZKG. XV, 563).

Wie steht es mit der Illustration durch Gleichnisse bei Athanasius? Auch in seinen Schriften treffen wir diese Bilder und merkwürdigerweise zerfallen sie in dieselben zwei Gruppen, wie die von c. g. und de inc. Zwei wirklich schöne Gleichnisse im eigentlichen Sinn haben wir z. B. de sent. Dionys. 4 I 485 vor uns. Den Glauben eines Mannes darf man nicht auf Grund von einer einzigen seiner Schriften beurteilen, vielmehr nur auf Grund von allen, so gut man die Kunst eines Schiffsbaumeisters nicht an Einem Schiff misst, sondern an allen, die er gebaut 4 A. Und — denselben Glauben wird man verschiedenartigen Ketzern gegenüber verschieden zum Ausdruck bringen, ähnlich wie man Bäume von der gleichen Art je nach der Beschaffenheit des Bodens verschieden behandelt und pflegt, „den einen beschneidet, den andern pflöpft, hier einen pflanzt und dort einen ausreisst“ 4 B. Ep. ad Marcellinum 27 A—28 B (III, 40) wird die infolge der Herrschaft des νοῦς bestehende Einheit der seelischen Funktionen (λογιζεσθαι, ἐπιθυμεῖν, θυμοειδές) verglichen mit dem einheitlichen Spiel, das erreicht wird, „wenn Harmonie die Flöten zusammenstellt“, eine Nebeneinanderordnung, welche lebhaft an I, 31 A erinnert, wenn hier die einheitliche Lenkung der Sinne durch den νοῦς in Parallele gesetzt wird zu dem harmonischen Spiel, das der Lyrakünstler den verschiedenartigen Saiten zu entlocken weiss.

Ein Gleichnis mit allegorischem Charakter dagegen haben wir in c. Ar. II, 77 B: „Wie wenn ein weiser Baumeister, entschlossen, ein Haus zu bauen, gleichzeitig den Plan fasst, dasselbe nach seinem einstigen Zusammenbruch wieder zu erneuern, und auf diesen Plan hin seine Vorbereitungen trifft und dem Ausführenden das zur Erneuerung notwendige Material übergibt, so dass vor dem Bau des Hauses schon die Zurüstung für seine Erneuerung getroffen ist: in derselben Weise wird vor uns (d. h. vor unserer Erschaffung) die Erneuerung unseres

Heiles in Christo begründet, damit wir in ihm auch wieder neu geschaffen werden könnten“. Seit wann in aller Welt äussert sich die Weisheit der Architekten darin, dass sie neben dem Material zum Bau eines Hauses zugleich ein Reservelager für die einstige Reparatur anlegen? Nimmt man die Anwendung des Gleichnisses voraus und deutet letzteres nach der ersteren, so wird diese seltsame Kundgebung von „Zimmermannsweisheit“ sofort begreiflich. Dies Eine Beispiel möge genügen; ähnliche treffen wir c. Ar. II, 52 A. III, 8 C, eine ganz unglückliche Komposition ist c. Ar. II, 79 A. Athanasius folgt auch hier wieder einmal getreu den Spuren der Apologie.

Anmerkung. Wir haben im vorhergehenden eine Stelle aus der Epistola ad Marcellinum III, 10—45 citiert. An der Echtheit dieser Epistel ist m. E. gar nicht zu zweifeln. Der Sprachgebrauch und Stilcharakter ist derselbe wie in den Schriften des Athanasius. Es sei nur auf einige besonders gewichtige Kennzeichen verwiesen. Die athanasianischen Konjunktionen stellen sich der Reihe nach ein, z. B. *καὶ γάρ* 1 A. 6 C. 8 B; *γούν* 12 C. 13 B. 29 A; *τοίνυν* 15 D. 30 C; *ἀμέλει* 32 C; *οὐκοῦν* 32 B; *ἔθεν* 33 A. 33 C. Ferner treffen wir die Redewendungen *ἐκ προσώπου τινὸς λέγειν* (cf. de sent. Dionys. 2 A) in c. 7, *ἡ χρεῖα ἀπαιτεῖ* (cf. c. Ar. II, 77 C) in 10 B, *σαφηνείας χάριν οὐκ ὀκνητέον ἐπαναλαβόντα τὸ αὐτὸ λέγειν* (cf. c. Ar. III, 54 C. II, 22 B) in 11 C. Der Satz *τὸ μὲν σῶμα τὸ ἴδιον ὑπὲρ ἡμῶν προσήνεγκεν εἰς θάνατον, ἵνα πάντας ἀπαλλάξῃ τοῦ θανάτου* 13 D findet sich zum Teil wörtlich c. Ar. II, 69 B. Mit dem darauffolgenden Psalmenkommentar hat der Brief jedenfalls keinen Zusammenhang.

§ 8. Rhetorischer Charakter.

Schon die Benediktiner sind des Lobes voll über die stilistisch-rhetorische Vollendung der beiden Schriften, namentlich der ersten. In den Prolegomena Bd. I, XXIV B heisst es: *Sunt autem Athanasii, ut et alterius cuiusque opera, non pari elegantia concinnata. Quae aliis antecellunt, meo quidem iudicio sunt oratio contra gentes, eximium opus et cui, dicere liceat, par in eodem genere vix deprehendas, si respicias vim argumentorum, nervos, si advertas, quam perspicuus sit, quam nitidus, quam*

salse rideat, ubi res fert, gentilium superstitiones, quam concinnus sit in descriptionibus. Aehnlich redet die admonitio zu den beiden Schriften I, 1/2. Dräseke stellt die zweite Schrift noch höher als die erste. „Keines der späteren Werke des Athanasius kann, was rednerischen Schmuck, kunstvolle, dialektisch bewegte Darstellung angeht, auch nur entfernt damit verglichen werden (StKr. 1893 S. 260). Gewiss ist er im Recht, wenn er den Benediktinern und auch Hubert (ZKG. XV, 562) gegenüber die stilistische Ebenbürtigkeit des zweiten Buches betont. Huberts Urteil: Der zweite Teil ist „weniger klar und durchsichtig, weniger gefeilt; er krankt an mannigfachen Wiederholungen“, übersieht die Wiederholungen des 1. Teiles (cf. § 6) und ermangelt des Einblicks in die mindestens ebenso klare Disposition des zweiten Teils (cf. § 2). Auf der anderen Seite befindet sich jedoch Dräseke ebenso gewiss im Unrecht, wenn er die Schriften des Athanasius unterschiedslos im Vergleich zu c. g. und de inc. so geringwertig taxiert. Was ist es denn, das die letzteren stilistisch so unendlich hoch erheben soll? Schlägt man die von Dräseke zum Beleg seiner Behauptung angeführten Stellen I, 12. 29. 32. 36; II, 23. 24. 40. 46 nach, so erhält man folgende Kennzeichen stilistisch-rhetorischer Vollkommenheit: 1) die häufige Anwendung der Frage I, 12. 29. 32. 36; II, 23. 40, 2) die Illustration durch Gleichnisse II, 24 und 3) die Kunstform der Epanaphora (I, 12 fünfmal *τίς ἰδών*, I, 29 sechsmal *ἔδει*, I, 32 vier Fragesätze mit *πῶς*, sechs mit *τίς* eingeleitet, I, 36 sieben Fragen mit *τίς*, II, 23 zwei mit *ἢ διὰ τί* und drei mit *πῶς*, II, 46 fünf mit *πότε*). Dass Athanasius seine Darstellung durch Fragen und Ausrufe dialektisch zu beleben versteht, zeigt der nächste beste Abschnitt einer seiner Kontroversschriften, z. B. ep. ad Epict. 2 II 1052 f., wo das ganze Kapitel aus lauter Fragen gebildet ist. Dass ihm Gleichnisse nichts Fremdes sind, geht aus der zweiten Hälfte des vorhergehenden Abschnitts hervor. Aber auch die Form der Epanaphora, welche Dräseke hauptsächlich im Auge hat (cf. StKr. 1893 S. 304) ist ihm geläufig. Er verwendet sie sogar häufig in den Reden gegen die Arianer, also mitten drinnen in einer exegetischen Auseinandersetzung, wo man derartige rhetorische Feinheiten gewiss viel weniger erwarten wird

als in einer Apologie, z. B. c. Ar. II, 30 u. 41 je vier Frage-sätze mit διὰ τί, II, 34 drei mit τίς, II, 76 fünf mit πῶς. Wir wollen nicht leugnen, dass die Sprache von c. g. und de inc. etwas gefälliger, auch klassischer sein mag, als in den meisten Werken des Athanasius, aber es ist eine Sprache, der noch der Schulgeruch anhaftet, ohne Kraft und Mark; die rhetorischen Hilfsmittel mögen häufiger beigezogen sein, aber gerade das unverkennbare Suchen nach Rhetorik schwächt den Eindruck auf den Leser. Viel wirkungsvoller und packender ist die Sprache einiger kleinerer Schriften des alexandrinischen Bischofs. So ist namentlich der ganze Brief an Drakontius, c. 355 geschrieben (I, 522—34), der den Zweck verfolgt, diesen Mönch zur Annahme des Bischofsamtes zu bestimmen, ein glänzendes Beispiel kraftvoller Rhetorik. Diese Schrift ist auch deshalb, weil sie eine der wenigen athanasianischen Schriften ist, die nicht exegetischen oder erzählenden Charakter tragen, besonders zur Vergleichung mit der Apologie geeignet. Schon in den Prolegomena Bd. I, XXIV, 5 wird sie um ihrer mira eloquentia willen gerühmt. Um ihren rhetorischen Schwung kennen zu lernen und zu empfinden, braucht man nur etwa c. 2 zu lesen, wo Fragen mit ποῖος, πῶς, τίς, Ausrufe, Paränesen in buntem Wechsel sich ablösen, oder c. 6 die hastig nach einander aus tiefbewegtem Herzen hervorgestossenen Fragen: οὐ κατανύττη...; οὐ φροντίζεις...; οὐ φλέγη...; οὐ φοβῆ...; τί γὰρ ὤνησε...; τί ὠφέλησε; (cf. auch das viermalige πότε in c. 8, das dreimalige πόσους in c. 7). Hier ist die Rhetorik nicht Selbstzweck, wie mitunter in c. g. und de inc., sondern sie steht im Dienst der Sache als der naturgemässe Ausdruck einer von allen möglichen Empfindungen, Schmerz, Angst, Hoffnung, Bitterkeit, durchzuckten Seele. Daher ist hier auch keine Spur zu treffen von jener widerwärtigen Weitschweifigkeit. Satz für Satz, Frage um Frage führt ein neues Argument ins Feld und kraft- und kunstvoll schliesst der Brief mit den Argumenten, die den stärksten Eindruck versprechen, dem Hinweis auf die Seelenstimmung des Briefschreibers und die Gefahr, welche durch die Weigerung des Adressaten für die kirchliche Ordnung entsteht: καὶ μαθεῖν δυνηθῆς ἐκ τούτου τὴν τε διάθεσιν, ἣν ἔχων ἔγραψα, καὶ τὸν ἐκ τοῦ ἀντιλέγειν τῇ ἐκκλησιαστικῇ διατάξει κίνδυνον.

B. Vergleichung nach der Seite des Inhalts.

1. Der Besitz an ausserbiblischem Wissen bei dem Verfasser von c. g. und de inc. und Athanasius.

§ 9. Kenntnis der griechischen Philosophie.

Die Apologie steht unter dem Einfluss philosophischer, namentlich platonischer Gedanken. Seiend (*ὄντως ὄν*), Realität im strengen Sinn, ist nur Gott I, 41 C. A. Er stellt auch zugleich das Gute schlechthin dar. Denn *τὰ ὄντα* und *τὰ καλά* sind identisch I, 4 C. Gut ist nur, wer an Gott, als dem *ἀγαθὸς καὶ ὑπέρκαλος τὴν φύσιν*, teilhat I, 41 D. Die Materie, als aus dem Nichtseienden geschaffen I, 41 C. A, gehört nicht zum Seienden, sie ist nur potentiell, fliessend (*ῥευστός*) I, 41 A. Eng mit ihr im Zusammenhang steht das Böse vermöge seiner Natur als *οὐκ ὄν* (cf. I, 4 C: *ὄντα δὲ ἐστὶ τὰ καλά, οὐκ ὄντα δὲ τὰ φαῦλα*). Es ist zurückzuführen auf die Abwendung des Menschen vom Seienden, Gott, zur Materie hin (cf. I, 3 C: *τοῦ τε σώματος καὶ τῶν ἄλλων αἰσθητῶν ἀντιλαμβανόμενοι*); es ist etwas Ausgehecktes (*ἐπινοεῖν*) I, 7 A. B, Erdichtetes (*ἀναπλάττεσθαι*) I, 7 B. Der Schritt zur Gleichsetzung der Materie und des Bösen ist nicht mehr gross.

Die geschaffene Welt hat die Realität, welche sie besitzt, durch die Verbindung der Materie mit dem wahrhaft Seienden, dem Logos Gottes I, 41 A, dem Inbegriff aller Ideen I, 2 A erhalten. Durch die Teilnahme an ihm erlangen die Geschöpfe ihr Dasein I, 41 A und jedes einzelne sein Sosein; cf. die Schilderung der Schöpfung des Menschen I, 2. II, 3. Die Ordnung und Einheitlichkeit der *κτίσις* ist seinem Walten zu danken I, 35 ff. Der Mensch speziell hat als ursprüngliche Anlage und zugleich Aufgabe die Fähigkeit erhalten, ein *θεωρητὴς καὶ ἐπιστήμων τῶν ὄντων* zu sein I, 2 C. Vorausgesetzt ist dabei, dass er alles Sinnliche von sich fernhält, nur im Göttlichen und Ideellen seine Befriedigung sucht I, 2 A: *ὑπεράνω μὲν τῶν αἰσθητῶν καὶ πάσης σωματικῆς φαντασίας γινόμενος, πρὸς δὲ τὰ ἐν οὐρανοῖς θεῖα καὶ νοητὰ τῇ δυνάμει τοῦ νοῦ συναπτόμενος*, dass der *νοῦς*, die göttliche Gabe an den Menschen, die Befleckung durch die Sinnenwelt meidet, sich ganz auf sich selber zurückzieht und seinem natürlichen Zug nach oben Folge leistet

I, 2 A: ὅτε γὰρ οὐ συνομιλεῖ τοῖς σώμασιν ὁ νοῦς ὁ τῶν ἀνθρώπων, οὐδέ τι τῆς ἐκ τούτων ἐπιθυμίας μεμιγμένον ἔξωθεν ἔχει, ἀλλ' ὄλος ἐστὶν ἄνω ἑαυτῷ συνὼν ὡς γέγονεν ἐξ ἀρχῆς, τότε δὴ τὰ αἰσθητὰ καὶ πάντα τὰ ἀνθρώπινα διαβάς ἄνω μετάρσιος γίνεται καὶ τὸν Λόγον ἰδὼν ὄρα ἐν αὐτῷ καὶ τὸν τοῦ Λόγου πατέρα, ἠδόμενος ἐπὶ τῇ τούτου θεωρίᾳ καὶ ἀνακαινούμενος ἐπὶ τῷ πρὸς τοῦτον πόθῳ; cf. I, 34 D.

In der ersten Hälfte dieser Ausführung ist ganz unverkennbar, dass die platonischen Gedanken über das Gute und Böse, über das Verhältnis von Form und Materie zum Teil auf die christliche Schöpfungslehre übertragen sind, in der zweiten tritt uns der Mensch der Schöpfung im Gewand des Philosophen entgegen, wie ihn Plato in seiner Republik zeichnet. Die inneren Widersprüche, an denen gerade die Darstellung der Schöpfung und des Falles in der Apologie reich ist, rühren nicht zum wenigsten von der gewaltsamen Harmonisierung platonischer und biblischer Gedanken her, namentlich von der Verschmelzung der platonischen Logosidee mit der christlichen.

Diese Beziehungen zu Plato erhalten ihre Bestätigung durch eine Reihe anderer Stellen, wo entweder der Philosoph namentlich genannt oder auf speziell platonische Lehren hingewiesen wird. Das erstere ist der Fall in I, 10 A, wo Plato, ὁ πάνυ παρ' Ἑλλήσι σοφὸς καὶ πολλὰ καυχησάμενος ὡς περὶ θεοῦ διανοηθεὶς, auf Grund einer Stelle von Republica lib. I in der Eigenschaft des Artemisverehrerers erscheint, in II, 2 A, wo seine Schöpfungslehre (ἐκ προῦποκειμένης καὶ ἀγενήτου ὕλης) bekämpft, II, 43 A, wo sogar ein, wenn auch nicht ganz wörtliches, Citat aus dem Politicus c. 15 angeführt wird. Andererseits dürfte unter die Ἑλλήνων τινές I, 6 D, die das Böse für etwas Substantielles halten, in erster Linie Plato mit seiner Lehre von der bösen Weltseele (cf. de legibus) zu zählen sein; und wenn I, 33 B und C als Beweis für die Unsterblichkeit der Seele ihre Selbstbewegung geltend gemacht wird, so ist wohl der Schriftsteller bei Plato in die Schule gegangen (cf. Phädrus c. 24 und de legibus X). Andere philosophische Systeme scheint er nur oberflächlich zu kennen. Er erwähnt II, 2 D die epikureische Weltentstehungstheorie, I, 19 C dürfte er die Neuplatoniker im Auge haben, wenn er dort von zwei Versuchen,

die Götterbilder zu rechtfertigen, redet. Der λόγος σπερματικός I, 40 A weist auf die Stoiker. Unter den Genannten werden auch die zu suchen sein, welche nach II, 41 D die Welt für einen grossen Organismus (σῶμα) halten. Dräseke hat es (s. Arch. f. Gesch. der Philos. 1894 VII, 158—172) unternommen, die Bekanntschaft der Apologie mit der Schrift Heraklits περί φύσεως zu erweisen. Ein Sachkenner hat diesen Nachweis bereits mit Entschiedenheit abgelehnt (cf. F. Boll, Blätter f. d. bayer. Gymnasialschulw. 30, 578 Anm. 4). Man braucht übrigens nicht einmal Sachkenner zu sein, um die Hohlheit der Beweisführung Dräsekes einzusehen. Er geht aus von den Sätzen I, 36 C und D: τίς ὄρων τὴν γῆν βαρυτάτην οὖσαν τῇ φύσει, ἐπὶ τὸ ὕδωρ ἐδρασθεῖσαν καὶ ἀκίνητον μένουσαν ἐπὶ τὸ φύσει κινούμενον, οὐ διανοηθήσεται εἶναι τινα τὸν ταύτην διαταξάμενον καὶ ποιήσαντα θεόν; und ἡ μὲν γῆ βαρυτάτη ἐστὶ, τὸ δ' αὖ πάλιν ὕδωρ κουφότερόν ἐστι ταύτης· καὶ ὅμως ὑπὸ τῶν ἐλαφροτέρων τὸ βαρύτερον βαστάζεται καὶ οὐ καταφέρεται, ἀλλ' ἔστηκεν ἀκίνητος ἡ γῆ; cf. auch I, 27 D. Inhalt und Form sollen an Heraklit erinnern. Rechnet man aber die Bemerkung, die Erde sei auf dem Wasser gegründet, ab, eine nach Dräsekes eigenem Urteil von verschiedenen Philosophen gelehrt, zu des Verfassers Zeit vielleicht ebenso, wie die Lehre von den vier Elementen, von der Naturwissenschaft überhaupt acceptierte Ansicht, so bleibt nur noch die Beobachtung übrig, dass die Erde schwerer ist als das Wasser. Diese Beobachtung aber dürfte doch wohl auch einem Laien zuzutrauen sein, nicht bloss dem Philosophen Heraklit. Und mehr als Laienbeobachtungen sind es auch nicht, wenn I, 27 A² von den vier Elementen ausgesagt wird, dass „sie, miteinander verbunden, bestehen“ (ὁμοῦ μὲν συνημμένα ταῦτα συνίστανται), dagegen, von einander getrennt, sich gegenseitig bekämpfen, wobei das stärkere das schwächere vernichtet, oder I, 37 B, dass die Elemente sich mit einander vereinigen, das Schwere mit dem Leichten, das Trockne mit dem Feuchten, obwohl das eine warm, das andere kalt ist, das Schwere nach unten, das Leichte nach oben zieht. Dräseke findet in I, 27 A² die kosmischen Entwicklungsstufen Heraklits angedeutet, in I, 37 B den Streit der Urstoffe. Heraklit gebraucht das Gleichnis von der Leier, ihren hohen und tiefen Tönen und deren Har-

monie; ebenso wiederholt die Apologie I, 31 A. 38 A². 42 D. Aber solange Dräseke nicht auch für die vielen andern Gleichnisse in c. g. und de inc. eine litterarische Quelle nachweist, wird es das nächstliegende sein, alle zusammen aus einer und derselben Quelle herkommen zu lassen, aus der Phantasie des Schriftstellers. Endlich soll der in I, 18 B und 20 B vorkommende Satz, die Kunst sei eine Nachahmung der Natur, eine Erinnerung an Heraklit sein, obwohl er I, 18 B eingeführt wird mit den Worten: *οἱ πολλοὶ λέγουσι.*

Primäre Kenntnis besitzt der Autor nach all dem nur von Plato. Vor sich gehabt hat er ihn jedoch bei Abfassung der beiden Bücher nicht; sonst hätte er jenes Citat aus dem Politicus wörtlich wiedergegeben. Dagegen spricht dieses Vertrautsein mit einzelnen Stellen dafür, dass das Studium dieses Philosophen noch nicht weit zurückliegt.

Bei Athanasius dürfte es uns von vornherein nicht befremden, wenn wir hier die Berührungen mit hellenischer Weisheit spärlicher treffen würden. Eine Apologie, die sich auch an Heiden wendet, durfte die griechische Philosophie nicht ignorieren, Schriften, die mit ihrer Adresse auf christlichem Boden bleiben, konnten dies. Indes dürfte es schwer fallen, einen greifbaren Unterschied zwischen beiden herauszustellen. Auch bei Athanasius entsteht die *κτίσις*, indem die *γεννητὴ φύσις* d. h. die Materie, welche potentiell (*βρυστός*) ist c. Ar. I, 28 A. de decr. 11 I 444 A, das Abbild (*τύπος, εἰκὼν*) c. Ar. II, 78 des Logos in sich aufnimmt. Dadurch tritt an Stelle des *ὑπάρχειν*, des potentiellen Seins, das *καλῶς ὑπάρχειν*, das wahrhaftige Sein und Sosein der Dinge c. Ar. II, 78 B. Dem Logos wird die ganze kunstvolle Naturordnung verdankt c. Ar. II, 81 B, vermöge der die einzelnen Dinge innerhalb des Ganzen dieselbe Rolle spielen wie die Glieder eines Organismus c. Ar. II, 28 C. Die naturgemässe Beschaffenheit der menschlichen Seele ist die Reinheit von allem Sinnlichen c. Ar. III, 52 C: *ἀφίστασθαι τῶν αἰσθητῶν*; vit. Ant. 67 II 940 A; zu Gott empor dringt, himmlisch gesinnt (*ἐπουράνιος φρόνησις* vit. Ant. 22 A) ist nur, wer, frei von jeder irdischen Vorstellung, durch den *νοῦς* sich nach oben weisen lässt de decr. 24 I 457 B: *ἐξηγήσθω δὲ πάλιν ἐν τοῦτοις πᾶς λογισμὸς σωματικὸς· φαντασίαν τε πάσης αἰσθήσεως*

ὑπερβάντες καθαρά τῇ νοήσει καὶ μόνῳ τῷ νῷ νοούμεν υἱοῦ πρὸς πατέρα τὸ γνήσιον καὶ Λόγου τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἰδιότητα. Also auch Athanasius ist in seiner Schöpfungslehre durch den platonischen Gegensatz von Materie und Form bestimmt und sein Idealchrist muss es sich gefallen lassen, Züge des platonischen Idealmenschen zu tragen. Ebenso kehrt wieder die Bekämpfung der platonischen Schöpfungstheorie c. Ar. II, 22 C. Nicht vergessen soll werden, dass ep. ad Marc. 27 III 40 A die drei platonischen Seelenfunktionen (τὸ λογίζεσθαι, τὸ ἐπιθυμεῖν, τὸ θυμοειδές) erscheinen.

Neben Plato werden noch andere Philosophen citiert. De syn. 35 II 756 A beschäftigt sich mit der epikureischen Ansicht von der Entstehung der Welt: τῶν Ἑλλήνων οἱ μὲν νομίζουσι κατὰ τύχην καὶ ἐξ ἀτόμων συμπλοκῆς καὶ ὁμοιομερῶς ἐκ ταυτομάτου συνεστάναι τὴν κτίσιν καὶ μὴ ἔχειν τὸν αἴτιον; cf. auch de decr. 19 I 449 A und oben II, 2 D. Eine andere philosophische These im gleichen Kapitel von de synodis wird dahin präzisiert, die Welt verdanke ihr Dasein einem Urheber, aber nicht dem Logos. De decr. 19 A wird die gnostische Annahme eines Demiurgen bekämpft (cf. I, 6 B. II, 2 C), sowie die gnostisch-manichäische Theorie von den Engeln als Weltschöpfern. Die Epikureer sind die hellenischen Philosophen, welche nach ap. de fuga 14 I 661 B dem Menschen seine Lebenszeit durch den Zufall zugemessen sein lassen. In c. Ar. II, 11 C wird der stoische Pantheismus erwähnt (τὸν θεὸν ἐξαπλοῦσιν εἰς τὰ πάντα). Neuplatoniker haben wir in den σοφοί vit. Ant. 74 II 945 B vor uns, die lehren, dass die ungeschaffene, im Himmel befindliche Seele, das Abbild des göttlichen νοῦς, gefallen und um ihres Falles willen in irdische Leiber, menschliche wie tierische, verbannt worden ist, und die nach c. 76 „den Raub der Kora umdeuten (ἀλληγορεῖν) auf die Erde, die Lahmheit des Hephäst auf das Feuer, die Hera auf die Luft, den Apollo auf die Sonne, die Artemis auf den Mond, den Poseidon auf das Meer“. Von den Hellenen d. h. aber von den griechischen Philosophen erborgt ist nach c. Ar. I, 30 C die Kenntnis der verschiedenen Bedeutungen des Begriffes ἀγένητος = 1) etwas, das noch nicht ist, 2) überhaupt nicht sein kann, 3) anfangslos ist. Wenn wir endlich noch bemerken sollen,

dass sowohl der Verfasser von *de inc.* als Athanasius es nicht unterlassen, auf den Zwiespalt im Lager der griechischen Philosophie aufmerksam zu machen II, 50 B — *de decr.* 4 I 429 C, so wird das Angeführte genügen, um auch in diesem Punkt das enge Verwandtschaftsverhältnis der beiden zu Tage treten zu lassen.

§ 10. Mythologische, astronomische, naturwissenschaftliche und andere Kenntnisse. Das Urteil des Gregor von Nazianz über das Wissen des Athanasius in den *ἐγκύκλια*.

Athanasius hat in seinen antiarianischen Schriften begrifflicher Weise wenig Gelegenheit und Veranlassung, mit mythologischen und naturwissenschaftlichen Kenntnissen zu prunken. Nur die *or. c. Ar.* und die *vita Antonii* bieten einige hieher gehörende Notizen, Flucht, Kinderverschlingung und Vaternord des Kronos, die *μοιχῆται καὶ παιδοφθορίαι* der Götter *vit. Ant. c. 75*, die auf Seite 38 erwähnten Umdeutungen einer Reihe von Göttern und der an ihren Namen sich knüpfenden Mythen aus *vit. Ant. 76*, Vergleichung der Arianer mit der Hydra *c. Ar. III, 58 B*, die Gigantensage *c. Ar. II, 32 A. III, 42 B*.

In die Augen fallend ist bei dem Verfasser der Apologie die Belesenheit in Homer. Der Olymp mit seinen Bewohnern, ihre Schwächen und Vorzüge, die Liebesabenteuer des Zeus, sonstige Skandalgeschichten aus dem Kreise der Götter I, 11 B² — 12 A, ihre Beziehungen zu den einzelnen Gebieten des menschlichen Lebens und der Kunst I, 18 A. II, 49 B und C, die Helden und Feiglinge in und vor Troja I, 16 D, der Zwiespalt unter den Göttern um Trojas willen I, 11 A, die Doppelwesen Skylla, Charybdis, Hippokentaur I, 22 B (cf. auch die Hermaphroditen I, 22 C), sind ihm bekannte Dinge. Aber er kennt auch noch anderes, das nicht in Homer steht: die Heroen und ihre Thaten I, 12 C. II, 49 C, die Namen einer Anzahl von bedeutenden Erfindern, Zeno, Korax, Aristäus, Triptolemos, Lykurg, Solon, Palamedes, und ihre Erfindungen I, 18 C, den Bildhauer Phidias I, 35 B; Orakelstätten in Delphi, Dodona, Böotien, Lykien, Libyen, Aegypten II, 47 B; Menschenopfer der Skythen an Artemis und Ares, Kinderopfer der Phönikiër und Kreter an Kronos (Minotaurus), Menschenopfer der Römer

an den latiarischen Jupiter, die religiöse Prostitution im phönizischen Astartedienst I, 25—26 A; er weiss neben der ägyptischen Magie von der chaldäischen und indischen II, 47 D. 50 A, von der Entlehnung der ägyptischen Götternamen durch die Pelasger I, 23 A. An letzterer Stelle gibt er die Quelle an, aus der sein Wissen stammt, die *ἱστορήσαντες*. Bezeichnenderweise findet sich keine einzige Notiz, die uns nach Syrien führen würde, der Heimat des Eusebius von Emesa. Wie fremd übrigens der Schriftsteller einem Teil seines Stoffes gegenübersteht, zeigen mehrere falsche Aufstellungen, die er sich zu Schulden kommen lässt. Nach I, 10 B soll Theseus den Zeus, Poseidon, Hephäst, Apollo, Hermes, die Hera, Demeter, Athene und Artemis zu Göttern dekretiert haben; I, 10 A verwechselt er die Zeuspriester, die Kureten auf Kreta mit den Cybelepriestern, den Korybanten; II, 47 B unterscheidet er das Orakel in Delphi von dem der Pythia und fasst „die Kabiren“ als eine Gegend auf. Crusius möchte zwar („griech. Stud., H. Lipsius z. 60. Geburtstag dargebracht“ S. 40—44) unter *ἐν Καβείροις* die pontische Stadt Kabira verstehen. Allein er muss die Orakelspendung an diesem Ort erst auf einem Umweg — ob mit Recht, ist zweifelhaft — nachweisen und auch dann bleibt diese Orakelstätte nach seinen eigenen Worten eine „obskure, halbbarbarische“. Dies und die Zusammenstellung des *ἐν Καβείροις* mit den vorhergehenden Ländernamen Böotien, Lykien, Libyen und Aegypten anstatt mit den weiter zurückliegenden Ortsnamen Delphi und Dodona macht die Annahme wahrscheinlicher, dass der Schreibende bei *ἐν Καβείροις* an das bekannte Orakel der Kabiren denkt, sich darunter jedoch eine Gegend vorstellt.

Dräseke, den dieses mythologische und das philosophische Wissen des Verfassers sehr überrascht (StKr. 1893 S. 267 f.), entdeckt in ihm auch noch einen Astronomen (S. 265 ff.): Gewiss, wir finden eine Anzahl teils richtiger teils unrichtiger Beobachtungen über die Himmelskörper. Er redet I, 37 B von der Verbindung der Sonne mit dem Mond, der Sterne mit dem Himmel, der Luft mit den Wolken; er weiss, dass die Sonne erleuchtet, die Luft verfinstert, die Sterne ihre Stellung teils höher teils tiefer haben I, 37 B, dass die Erde das Licht ver-

dunkelt, wenn die Sonne unterhalb der Erde steht, dass die Sonne bei Tag den Mond durch die Helligkeit ihres Glanzes verbirgt I, 29 B. Die Sonne, vom Himmel umschlossen, muss dessen Kreislauf mitmachen, sie lässt dem Mond und den Sternen ihre Unterstützung angedeihen; ohne die Luft würden sich die Wolken nicht bilden, die Luft wird vom Aether durchwärmt und von der Sonne erleuchtet; die Winde entstehen nicht von selber, sondern in der Luft infolge ihrer Durchglühung und Erwärmung durch den Aether I, 27 C—A. Für den letzteren Punkt beruft er sich auf „diejenigen, die davon gesagt haben“, eine Krücke, auf die sich ein angehender Astronom doch wohl nicht stützen darf und nicht stützen wird. I, 35 A² heisst es: „Wer sollte nicht bedenken, wenn er den Kreis des Himmels, den Lauf der Sonne und des Mondes, die Stellungen und Bahnen der andern Gestirne sieht, wie sie entgegengesetzt und verschieden verlaufen, bei aller Verschiedenheit aber trotzdem von allen eine einheitliche Ordnung gewahrt wird, dass diese Körper nicht selber sich lenken, sondern ein anderer es ist, der als Schöpfer sie lenkt. Und wenn einer die Sonne bei Tag aufgehen, den Mond bei Nacht scheinen und in einer ganz gleichen Zahl von Tagen ununterbrochen ab- und zunehmen und von den Sternen die einen umherschweifen und mannigfach ihren Lauf verändern, die andern ohne Abirrung sich bewegen sieht, wie sollte er nicht auf den Gedanken kommen, dass sie einen Bildner haben müssen der sie regiert?“ Besonders ausgebeutet wird von Dräseke (StKr. 1893 S. 266 f. ZwTh. 1895 S. 533) die Stelle II, 17 C: „Wenn einer in seinem eigenen Hause sitzt und an die Dinge am Himmel denkt (λογίζεσθαι τὰ ἐν οὐρανῷ), so bewegt er damit noch lange nicht die Sonne und setzt den Himmel in Kreislauf“. Die Identifizierung des τς mit dem Schriftsteller ist ein Akt reiner Willkür, ohne jeden Anhaltspunkt im Text selber. Von einer Beschäftigung mit Astronomie (StKr. 1893 S. 266) steht in diesem Satz nicht das geringste. Das „Sitzen im eigenen Hause“ bezeichnet nicht ein gewohnheitsmässiges sich Abgeben mit einer Sache, vielmehr soll der τς lokalisiert werden, damit die Entfernung zwischen ihm und den Himmelskörpern und damit das Udenkbare einer Einwirkung auf dieselben um so deutlicher heraustrete; λογίζεσθαι τὰ ἐν οὐρανῷ

aber heisst nicht Astronomie treiben, sondern bloss an die Himmelskörper denken. Fügen wir dem bisherigen noch bei, dass nach I, 27 A die Erde vom grossen Ozean umflossen ist, und erinnern an die Lehre von den vier Elementen und die andere, dass die Erde nicht auf sich selber gestützt ist, sondern auf der Substanz der Wasser ruht I, 27 C² (cf. S. 36), so ist alles erschöpft, was der Verfasser an astronomischen und sonstigen naturwissenschaftlichen Kenntnissen besitzt, die über das rein Selbstverständliche hinausliegen. Hätte er über ein reicheres Mass des Wissens verfügt, er würde bei seiner Neigung zur Geschwätzigkeit ganz gewiss davon Gebrauch gemacht haben und hätte sich nicht mit den Trivialitäten beholfen, von denen der Abschnitt I, 35—44 voll ist. Wenn Dräseke den vorhandenen Wissensstoff sich nicht anders zu erklären weiss, als aus der „sinnigen Beschäftigung mit der Astronomie“ (StKr. 1893 S. 267), so beruht dieses Urteil auf totaler Verkennung der damaligen Höhe der astronomischen Wissenschaft. Wie er selber S. 296 berichtet, haben die Emesener den Eusebios aus der Stadt verjagt aus Furcht vor seinen astronomischen Kenntnissen und seiner Beschäftigung mit der Sternkunde. Später musste er den Konstantius auf seinen Kriegszügen begleiten, weil der Kaiser von seinem astrologischen Wissen sich Vorteile versprach (S. 298). Beide Thatsachen setzen eine Vertrautheit des Eusebios mit Astronomie und Naturwissenschaft überhaupt voraus, die gar keinen Vergleich mit den paar Bemerkungen des Autors von c. g. und de inc. zulässt und eine Identifizierung der Personen eher ausschliesst als fordert.

Ein zweiter, hier und oben bei der Philosophie und Mythologie von Dräseke ausser acht gelassener Gesichtspunkt ist die Leistungsfähigkeit der höheren Schulen des Altertums. Nach seinem Urteil ist der Erwerb der ausserbiblischen Kenntnisse, welche die Apologie in sich birgt, ein für den Jüngling unmögliches Ding (StKr. 1893 S. 267 f.). Natürlich muss sich aber jedem die Frage aufdrängen: Was ist in diesen Schulen überhaupt gelehrt und gelesen worden, wenn nicht Homer, Plato und andere Philosophen, die Anfangsgründe von Astronomie und Naturwissenschaft? Eine bessere Schulung dürfen wir bei Athanasius jedenfalls annehmen. Entweder hat er, wenn er

von heidnischen Eltern stammt (RE.³ II, 196, 30 ff.) eine höhere heidnische Schule durchgemacht oder aber, wenn der Sohn christlicher Eltern, die Katechetenschule, in welcher nach RE.³ I, 358, 20—25 „sowohl die meisten philosophischen Hauptdisziplinen, als die Lehrsätze der verschiedenen Philosophenschulen vorgetragen wurden“ (cf. Hubert, ZKG. XV, 563; Lauchert, Int. th. Z. III, 131 und Weymann, BZ. V, 224 f.). Was der Verfasser der Apologie weiss, ist nicht mehr, als was jeder gebildete junge Mann jener Zeit wissen konnte, auch ein Athanasius. Und dass er so viel gewusst hat, wird durch das von Dräseke oft citierte Urteil, welches Gregor von Nazianz in seiner Gedächtnisrede auf Athanasius über dessen Kenntnisse in den weltlichen Wissenschaften fällt, keineswegs geleugnet. Es lautet or. XXI: ἐκείνος ἐτράφη μὲν εὐθὺς ἐν τοῖς θείοις ἤθεσι καὶ παιδεύμασιν, ὀλίγα τῶν ἐγκυκλίων φιλοσοφίας, τοῦ μὴ δοκεῖν παντάπασιν τῶν τοιούτων ἀπείρως ἔχειν μηδὲ ἀγνοεῖν, ὧν ὑπεριδεῖν ἐδοκίμασεν· οὐ γὰρ ἠνέσχετο τὸ τῆς ψυχῆς εὐγενὲς καὶ φιλότιμον ἐν τοῖς ματαίοις ἀσχοληθῆναι οὐδὲ ταῦτόν παθεῖν τῶν ἀθλητῶν τοῖς ἀπείροις, οἳ τὸν ἀέρα πλείω παίοντες ἢ τὰ σώματα τῶν ἀθλων ἀποτυγχάνουσι, καὶ πᾶσαν μὲν παλαιὰν βίβλον, πᾶσαν δὲ νέαν ἐκμελετήσας ὡς οὐδεμίαν ἕτερος. Woher hat Gregor dieses Urteil? Aus dem Munde des Athanasius selber nicht, weil er nie mit ihm zusammengekommen ist (ZwTh. 1895 S. 534 f.). Durch Vermittlung eines Dritten, wie Dräseke am selben Ort meint? Das ist nicht unmöglich, aber das nächstliegende ist, dass Gregor sich dieses Urteil selber gebildet auf Grund der Lektüre athanasianischer Schriften; und zwar würden wir jene Aeusserung gerade dann begreiflich finden, wenn das Studium von c. g. und de inc. vorausgesetzt werden dürfte. Denn was in den antiarianischen Schriften des Athanasius an ἐγκύκλια zu treffen ist, liegt so zerstreut, dass es kaum die Aufmerksamkeit des Lesers auf sich lenkt und deshalb auch schwerlich den Gregor zu einer besonderen Erwähnung veranlasst hätte. Doch wie kommt dieser Bischof dazu, das in der Apologie enthaltene weltliche Wissen als ein „geringes“ zu bezeichnen? Ich glaube, die Thatsache, dass gerade Gregor von Nazianz es ist, der so redet, löst das Rätsel vollständig. Ein Mann, der die umfassendste philosophische Bildung genossen, die hervorragendsten

Schulern der damaligen Zeit, Cäsarea in Kappadokien, Cäsarea in Palästina, Alexandria und Athen besucht, der bis in sein 30. Lebensjahr studiert hat, kann und wird ein Wissen, wie es die beiden Schriften aufweisen, nicht für bedeutend halten (cf. Weyman, BZ. V, 225).

§ 11. Aegyptisches in c. g. und de inc.

Ueberraschend ist die Vertrautheit des Autors der Apologie mit einem Gebiet, das damals gewiss zu den unbekannteren gezählt hat, mit der ägyptischen Religion und Mythologie. Wir begegnen den seltsamen Göttergestalten des Nillandes, den hundsköpfigen, eselsköpfigen, schlangenköpfigen Zwitterwesen I, 9 B, hören vom widerköpfigen Ammon bei den Libyern I, 9 B. 24 C, von dem hundsköpfigen Anubis I, 22 C, von der Verehrung des Wassers (des Nilgottes Hapi, cf. Brugsch, Rel. und Myth. der alten Aegypter S. 128) I, 24 C. II, 45 A, von Menschenopfern an die ägyptische Hera (Mut) I, 25 C, vom Stierdienst I, 24 C, wobei ganz richtig zwei Stiere unterschieden werden: τὸν βούν καὶ τὸν Ἄπιον μόσχον ὄντα σέβουσι (der schwarze, athribitische Mnevis und der junge, memphitische Apis (s. Brugsch S. 180). Als Beispiele für die Apotheose von Menschen, speziell von Herrschern und Herrscherinnen, werden genannt Isis, Osiris, Horus und der in Aegypten verstorbene und nachher zum Gott dekretierte Liebling des Hadrian, Antinous I, 9 C, ferner Kore (Nephtys, Brugsch S. 730 ff.) und Neotera, worunter nach Bd. I, CLXII Animadversio IV die Kleopatra zu verstehen ist, die sich als νεωτέρα Ἴσις verehren liess I, 10 C. I, 10 A wird der Mythos erwähnt, der sich um die Gestalten Osiris, Typhon, Horus spinnt (cf. auch vit. Ant. 75), II, 47 und 51 A ägyptische Magie und Mantik. Die I, 9 behauptete Verehrung der vier Elemente, von Kriech-, Wasser- und Landtieren, von einzelnen Körperteilen als Götter fände, wenn der Schriftsteller wirklich immer etwas Bestimmtes vor Augen hat, ihre Bestätigung gerade in der ägyptischen Religion, das erste in der Vierheit Ra, Schu, Qab, Osiris (Brugsch 29), das zweite in den vielen vergötterten Tieren, das dritte in dem Kultus, der den einzelnen Körperteilen des von Set in 14 Stücke zerrissenen Osiris als Reliquien in den Serapeen geweiht war (Brugsch 620). I, 23 Cf. wird die Behauptung, dass oft Städte und Flecken

desselben Landes verschiedenen Göttern dienen, an dem Beispiel von Aegypten näher ausgeführt: *περὶ γὰρ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ μυσαρῶν οὐδὲ λέγειν ἐστὶ πᾶσιν ἐπ' ὀφθαλμῶν ὄντων, ὅτι ἐναντίας καὶ μαχομένης ἀλλήλαις ἔχουσι τὰς θρησκείας αἱ πόλεις καὶ οἱ ἐκ γειτόνων αἰεὶ σπουδάζουσι κατὰ τῶν πλησίων τὰ ἐναντία σέβειν· ὁ γοῦν παρ' ἑτέροις προσκυνούμενος ὡς θεὸς κροκόδειλος, οὗτος παρὰ τοῖς πλησίων βδέλυγμα νομίζεται· καὶ ὁ παρ' ἑτέροις λέων ὡς θεὸς θρησκευόμενος, τοῦτον οἱ ἀστυγείτονες οὐ μόνον οὐ θρησκεύουσιν, ἀλλὰ καὶ εὐρόντες ἀποκτείνουσιν ὡς θηρίον· καὶ ὁ παρ' ἄλλοις ἀνατεθεὶς ἰχθύς, οὗτος ἐν ἄλλῳ ἀλίσκεται τροφή.* "Ὅθεν δὴ πόλεμοι καὶ στάσεις καὶ πᾶσα φόνων πρόφασις καὶ πᾶσα τῶν παιδῶν ἡδονὴ παρ' αὐτοῖς ἐστίν. Dräseke kombiniert (StKr. 1893 S. 286) die hier erwähnte Fischverehrung mit der von Xenophon (Anab. I, 4) aus Syrien erzählten, um daraus auf Syrien als Heimat des Verfassers der Apologie zu schliessen, übersieht aber dabei, dass dem grammatikalischen Zusammenhang zufolge nicht nur die beiden ersten Beispiele vom Krokodil und Löwen, sondern auch das dritte vom Fisch auf Aegypten bezogen werden muss. Eingeleitet mit *γοῦν* (= zum Beispiel) erscheinen alle drei als Beleg der *μυσαρὰ ἐν Αἰγύπτῳ*. Auch der Satz *ὅθεν δὴ πόλεμοι* etc. findet ja nirgends eine trefflichere Illustration als in den ägyptischen Zuständen und ist jedenfalls im Gedanken an diese ausgesprochen. Dass „der Fisch ausschliesslich bei den Syrern göttlich verehrt wurde“ (StKr. 1893 S. 286) ist eine Aufstellung, die durch eine Stelle bei Klemens Alex. in seinem *Προτρεπτικὸς πρὸς Ἑλληνας* (MSG. VIII, 120 B) schlagend widerlegt wird. Dort wird nämlich den Bewohnern von Syene, Elephantine, Oxyrinchis, lauter ägyptischen Städten, die Verehrung je einer besonderen Fischart nachgesagt. Wichtig sind in dem angeführten Citat insbesondere die Worte *πᾶσιν ἐπ' ὀφθαλμῶν ὄντων*. Dieser Hinweis auf den Augenschein hat nur in dem Munde dessen einen Sinn, der als Aegypter zu Aegyptern sich wendet. Er wiederholt sich II, 37 A², wo auf den Zerfall des ägyptischen Götterdienstes aufmerksam gemacht wird (*τοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν ἔξεστιν*). Und darin eine abgeschliffene Phrase zu sehen entsprechend unserem „augenscheinlich“, verbietet II, 29 A, wo die gleiche Formel wie in II, 37 A² keine andere als wörtliche Auffassung zulässt (cf. *τίς γὰρ καὶ λέοντα*

παιζόμενον ὑπὸ παιδίων ὁρῶν ἀγνοεῖ τοῦτον ἢ νεκρὸν γενόμενον ἢ πᾶσαν ἀπολέσαντα τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν; Ὡσπερ οὖν ταῦτα ἀληθῆ εἶναι τοῖς ὀφθαλμοῖς ἔξεστιν ὁρᾶν). Für unser abgeschliffenes „augenscheinlich“ steht ἐπ’ ὄψει z. B. II, 47 A. All das zusammengenommen dünkt mir Hubert nicht zu viel zu behaupten, wenn er ZKG. XV, 565 sagt: „Der Ort der Abfassung kann kein anderer sein als Aegypten“. Durch einen mehrjährigen Aufenthalt des Schreibenden in Aegypten (so Dräseke StKr. 1893 S. 295 f.) liesse sich allenfalls die Bekanntschaft mit dem ägyptischen Götterdienst begreifen, aber unerklärt bleibt dieser Hinweis auf den Augenschein, da Dräseke den Verfasser ausserhalb Aegyptens schreiben lässt und seine These von der Widmung an den Aegypter Makarius den Stempel des Irrtums an der Stirn trägt.

2. Die Theologie.

§ 12. Gotteslehre.

In der Theologie eines Kirchenschriftstellers sind an sich vorhandene Differenzen in dem Fall keine Instanz gegen die Echtheit der einen oder andern Schrift, wenn sich der Gang der Entwicklung von der früheren zur späteren Anschauung verfolgen lässt. Dieses Auskunftsmittel genügt — das sei vorausgeschickt — für das Verhältnis der Theologie des Athanasius und derjenigen der beiden Bücher c. g. und de inc., und es bedarf desselben nur in ganz nebensächlichen Punkten sowie in Fragen, deren Beantwortung durch die Entwicklung der Theologie des 4. Jahrhunderts überhaupt bestimmt ist (Lehre vom hl. Geist). Schon Böhringer, der die Apologie unter die echten Werke des Athanasius rechnet, hebt ja als charakteristischen Zug hervor, dass die theologischen Anschauungen des Bischofs während seines langen Lebens dieselben geblieben (cf. die Kirche Christi und ihre Zeugen VI, 202; s. auch Harnack DG. II³, 203). Und er hat recht gesehen. Denn auch der neuerdings von Loofs (RE.³ II, 202 ff.) gemachte Versuch, in diese traditionelle Ansicht Bresche zu legen, wird sich als verfehlt erweisen. Um die Uebereinstimmung zwischen Athanasius und der Apologie möglichst scharf heraustreten zu lassen, sollen die beiden, soweit dies angeht, im folgenden nicht mehr wie bisher

nacheinander, sondern nebeneinander zum Wort kommen.

Beginnen mir mit der Gotteslehre, so ist im allgemeinen zu sagen, dass auf diesem Gebiet für alle Theologen der sechs ersten Jahrhunderte, sofern sie auf dem Boden der Kirche standen, die Grundlinien durch die Apologeten vorgezeichnet sind, so auch für Athanasius und den Verfasser von c. g. und de inc. Gott ist die Substanz, der Seiende I, 41 C — c. Ar. III, 63 B, anfangslos und ewig II, 11 D — c. Ar. I, 21 A, unsterblich I, 22 D — c. Ar. I, 21 A, einheitlich (*ἀπλοῦς*) I, 28 C — c. Ar. I, 28 A, unkörperlich I, 22 D. 29 B, unsichtbar und unzugänglich I, 29 B — c. Ar. I, 63 B. Als der Absolute (*αὐτάρκης καὶ πλήρης ἑαυτοῦ* I, 28 B — *πλήρης καὶ τέλειος* c. Ar. III, 1 B²) ist er über jedes Bedürfnis erhaben I, 28 B — c. Ar. II, 29 B. Diese Beschränkung auf negative Aussagen entspringt der in de syn. 35 II 753 C ausgesprochenen Ueberzeugung: „Wir können unmöglich erfassen, was Gott eigentlich ist“. Wenn wir von Gott reden, meinen wir damit nichts anderes als *τὴν ἀπλὴν καὶ μακαρίαν καὶ ἀκατάληπτον τοῦ ὄντος οὐσίαν*; cf. c. Ar. II, 33 C: Das Forschen nach dem Wesen der Einheit von Vater und Sohn heisst: *εἰς τὰ ὑπερέκεινα τῶν γενητῶν καὶ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως μάτην ἐπεκτείνειν ἑαυτόν* und I, 2 C: *θεός, ὁ ὑπερέκεινα πάσης οὐσίας καὶ ἀνθρωπίνης ἐπινοίας ὑπάρχων*. Einem positiven Wesensmerkmal begegnen wir erst in der Güte (*ἀγαθότης*) Gottes. In der Apologie wird der Begriff schwankend verwendet. Das Prädikat *ἀγαθός* von Gottes Wesen ausgesagt drückt einerseits nichts anderes aus, „als dass es vollkommen sei, d. h. in sich sein volles Genüge und seine Seligkeit habe und dass es daher nicht neidisch sei“ (Harnack DG. II³, 118); cf. I, 41 D: *τῶν μὲν γὰρ γενητῶν ἢ φύσις . . . βρευστή τις καὶ ἀσθενής καὶ θνητὴ καθ' ἑαυτὴν συγκρινομένη τυγχάνει· ὁ δὲ τῶν ὄλων θεὸς ἀγαθὸς καὶ ὑπέρχαλος τὴν φύσιν ἐστί. Διὸ καὶ φιλόανθρωπος ἐστίν· ἀγαθὸν γὰρ περὶ οὐδενὸς ἂν γένοιτο φθόνος*. Andererseits aber treffen wir Stellen, in denen die *ἀγαθότης* Gottes nicht Grund und Voraussetzung seiner *φιλοανθρωπία* ist wie in I, 41 D, sondern mit *φιλοανθρωπία* synonym, so II, 1 C: *κατὰ φιλοανθρωπίαν καὶ ἀγαθότητα τοῦ ἑαυτοῦ πατρός*. Wäre die *ἀγαθότης* hier der *φιλοανθρωπία* übergeordnet, so müsste die Stellung der Begriffe mindestens die umgekehrte sein; cf. auch II, 11 A: *ἐλεήσας πάλιν τὸ γένος*

τὸ ἀνθρώπινον, ἀτε δὴ ἀγαθὸς ὢν. Der philosophische und biblische Gebrauch von ἀγαθός gehen in der Apologie neben einander her.

Athanasius folgt der letzteren Linie. Wenn er von der Güte Gottes redet, hat er stets sein Verhalten zu den Menschen, nicht sein Wesen für sich im Auge. Güte, Menschenfreundlichkeit, Barmherzigkeit sind Wechselbegriffe (cf. c. Ar. II, 14 B: ἀγαθὸς ὢν ὁ θεὸς . . . ἐλέησας; III, 62 C: τὸ ἀγαθὸν εἶναι καὶ οἰκτίρμονα τὸν θεόν; c. Ar. II, 75 C: φιλόανθρωπος καὶ ἀγαθὸς ὢν). Aus einem taktischen Grund ist es zu erklären, wenn Athanasius den in II, 11 D anstandslos von Gott gebrauchten Terminus ἀγέννητος als unbiblisch verpönt. Die Arianer hatten es nämlich verstanden, den Begriff zu einer Waffe für ihre Härese zu schmieden (cf. c. Ar. I, 30 ff., namentlich c. 32).

§ 13. Logoslehre.

Loofs versucht RE.³ II, 202 ff. in der Logoslehre des Athanasius eine Entwicklung zu ermitteln. Das Unternehmen hat zur Voraussetzung eine frühere als die bisher übliche Datierung der Reden gegen die Arianer. Während sie bis jetzt von den meisten als eine Arbeit seines Wüstenaufenthaltes zwischen 356 und 361 angesehen wurden, will Loofs auf Grund mehrerer Argumente, von denen aber keinem wirkliche Beweiskraft inneohnt, auf das Jahr 338 oder 339 schliessen RE.³ II, 200. Die Frage der Datierung entscheidet sich und zwar gegen Loofs, sobald man das seither unbeachtet gebliebene litterarische Verhältnis der Reden zu der Schrift de decretis Nicaenae synodi zu Rate zieht. In c. Ar. I, 30—34 und de decr. 28—31 handelt es sich beidemal um die Auseinandersetzung mit dem von den Arianern in die Kontroverse geschleuderten Terminus ἀγέννητος. Die Gedankenreihen sind im ganzen dieselben. Schon in c. Ar. I, 30—33 und de decr. 28—30 finden sich einzelne wörtlich übereinstimmende Parteien. Aber die Hauptsache ist: de decr. 31 deckt sich, vom Schluss und wenigen andern ganz unbedeutenden Differenzen abgesehen, völlig mit c. Ar. I, 34. Auf welcher Seite liegt die Abhängigkeit? Unzweifelhaft bei den Reden gegen die Arianer. De decr. 28 treffen wir nur drei Definitionen von ἀγέννητος, c. Ar. I, 30 deren vier und zwar ist die in de decr. fehlende ein speziell arianisches Fündlein, von

dem Sophisten Asterius in einem *συνταγματίον* ans Licht gezogen (cf. c. Ar. I, 30 A²: ἀγένητον εἶναι τὸ μὴ ποιηθὲν ἀλλ' αἰεὶ ὄν). De decr. 28 A vermisst man die treffliche Illustration der beiden ersten Definitionen von ἀγένητος, wie sie c. Ar. I, 30 C gegeben ist: ἀγένητον 1) = τὸ μηδέπω μὲν γενόμενον, δυνάμενον δὲ γενέσθαι, ὡς τὸ ξύλον τὸ μήπω μὲν γενόμενον, δυνάμενον δὲ γενέσθαι σκάφος, 2) = τὸ μήτε γενόμενον μήτε δυνάμενον γενέσθαι ποτέ, ὡς τὸ τρίγωνον τετράγωνον καὶ ὁ ἀρτιος ἀριθμὸς περιττός; vermisst ferner die in c. Ar. I, 31 B gemachte Einräumung, dass bei der dritten Bedeutung von ἀγένητον = τὸ ὑπάρχον μὲν, μήτε δὲ γεννηθὲν ἔκ τινος μήτε ἔχον ἑαυτοῦ πατέρα der Begriff auf den Logos nicht anwendbar sei; ebenso den Hinweis darauf, dass der Arianer Asterius selber von einer σοφία θεοῦ ἀγένητος καὶ ἀναρχος rede c. Ar. I, 32 A (cf. die Exzerpte aus dem *συνταγματίον* des Asterius in de syn. 18 Π 713 ff.). Stellt man die Reden vor de decr., so bleibt rätselhaft, warum Athanasius dieses ihm vorliegende, zum Teil so wertvolle Material beiseite gelassen. Unbegreiflich wäre, warum er die lichte Darstellung in c. Ar. I, 33 durch eine viel dunklere und schwerfälligere in de decr. 30 ersetzt hätte. Den Ausschlag gibt folgende Wahrnehmung. Athanasius schafft sich in beiden Schriften das unbequeme Wort ἀγένητος schliesslich dadurch vom Hals, dass er erklärt, der Begriff bezeichne nicht das Wesen Gottes im Gegensatz zum Logos, dem γέννημα θεοῦ, sondern im Gegensatz zu den Geschöpfen, den γενητὰ θεοῦ. In de decr. steht der entscheidende Satz erst in c. 31, dem Parallelkapitel zu c. Ar. I, 34 (cf. de decr. 31 A: τοῦτο [sc. ἀγένητον] μὲν γὰρ τὰ ἐκ τοῦ βουλήματος τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ Λόγου γενόμενα ἔργα σημαίνει). In c. Ar. I hat Athanasius einen ähnlichen Satz schon in c. 33 B: ὡσπερ δὲ τὸ ἀγένητον πρὸς τὰ γενητὰ σημαίνεται. Nun findet er aber denselben Gedanken in seiner Vorlage de decr. gerade in dem Kapitel, wo er sich eng an das Original anschliesst; er will ihn nicht weglassen, und so erscheint c. Ar. I, 34 B der oben angeführte Satz aus de decr. mit der Einführung καθάπερ εἶπον und zugleich ein wenig erweitert, weil der Schriftsteller nicht genau wieder dasselbe sagen wollte, wie c. Ar. I, 33 B, in folgender Fassung: τοῦτο μὲν γὰρ μόνον ἕκαστον, καθάπερ εἶπον, καὶ κοινῇ πάντα τὰ ἐκ τοῦ βουλή-

ματος τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ Λόγου γινόμενα ἔργα σημαίνει. Das Verhältnis der Reden gegen die Arianer zu de decr. lässt sich demnach etwa folgendermassen zum Ausdruck bringen: Athanasius hat bei der Ausarbeitung der Reden die Schrift de decr. vor sich, benützt dieselbe jedoch nur da wörtlich, wo er nichts Besseres zu schreiben weiss. De decr. wird von Loofs und anderen zwischen 347 und 353 angesetzt, also müssen die Reden gegen die Arianer nach 350 verfasst sein, und der geeignetste Zeitraum für das grosse Werk bleibt der Wüstenaufenthalt 356—361. Damit aber fällt auch die Behauptung von einer Entwicklung in der Logoslehre. Denn jetzt stehen die Reden zeitlich unmittelbar neben den Schriften, welche die fortgebildete Lehre enthalten sollen (schon de decr. wird zu denselben gerechnet RE.³ II, 204, 15 ff.).

Thatsächlich erweist sich auch die Differenz, welche Loofs in den Aussagen über das Verhältnis des Sohnes zum Vater feststellen zu können glaubt, als blosser Schein. Seine These lässt sich etwa so formulieren: Durch sämtliche Werke des Athanasius ziehe sich derselbe Widerspruch hindurch, dass der Logos bald enger mit dem Vater zusammengenommen, bald mehr von ihm getrennt werde; jedoch werde in den früheren Schriften vorwiegend die zweite Seite betont, in den späteren dagegen die erste (cf. RE.³ II, 202 f.). Die letzte Hälfte dieser These beschäftigt uns hier zunächst. Loofs stützt sie auf folgende Beweisgründe. Der Begriff ὁμοούσιος fehle in den ältesten Festbriefen, in dem Traktat über Matth. 11, 27 und werde in den ersten drei Reden gegen die Arianer nur Einmal verwendet c. Ar. I, 9 A (cf. RE.³ II, 202, 55. 203, 30). Allein die Vermeidung dieses Ausdrucks erklärt sich vollständig aus der Absicht, dem Vorwurf der Arianer zu entgehen: die Nicäner benützen unbiblische Termini c. Ar. I, 30 B. Der Gegensatz zu den Homöusianern war es, der später die Hervorkehrung dieses Begriffes bedingte.

Ein weiteres Argument von Loofs ist, dass in dem Traktat über Matth. 11, 27 c. 6 I 220 A von drei Hypostasen die Rede sei. Die Stelle lautet: ἡ γὰρ πανύμνητος καὶ σεβάσιμος καὶ προσκυνητὴ Τριάς μία καὶ ἀδιάρητος καὶ ἀσχημάτιστος. Συνάπτεται δὲ ἀσυγχύτως, ὡσπερ καὶ ἀτμήτως ἡ μὴ μὴς χωρίζεται. Τὸ γὰρ

τρίτον τὰ τίμια ζῶα ταῦτα προσφέρειν τὴν δοξολογίαν (Jes. 6) ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος λέγοντα τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τελείας δεικνύοντα ἐστίν, ὡς καὶ ἐν τῇ λέγειν τὸ κύριος τὴν μίαν οὐσίαν δηλοῦσιν. Ohne Zweifel haben wir hier die speziell von den Homöusianern vertretene Terminologie: μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις (cf. Loofs DG.³ 158) vor uns. Eben damit aber ist auch dem Traktat sein Urteil gesprochen. Athanasius weiss von dieser Formulierung der Trinitätslehre sonst lediglich nichts; für ihn, wie für die Apologie (cf. I, 6), sind ὑπόστασις und οὐσία nicht differente, sondern synonyme Begriffe (cf. de decr. 27 I 465 B. c. Ar. III, 66 C. ep. ad Afr. 4 II 1036 B). An letzterer Stelle wird die Gleichnamigkeit ausdrücklich hervorgehoben. Einige andere Wahrnehmungen bestätigen den Verdacht der Uechtheit dieser Schrift. In der Sprache ist zwar die Verschiedenheit zwischen ihr und Athanasius nicht gross und schwer zu fixieren, aber vorhanden ist eine solche. Ausdrücke wie δευτεροῦν, τρισεύειν, κυριολογεῖν, πανύμνητος, σεβάσμιος (c. 6 D—A) finden wir bei Athanasius nicht. Bedeutungsvoll ist namentlich, dass die beiden in der Exegese der Stelle Matth. 11, 27: πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου in unmittelbaren Widerspruch zu einander treten. Der Traktat sagt über das πάντα παρεδόθη in c. 1 C: τῆς κατὰ σάρκα οἰκονομίας ἐστὶ δηλωτικὸν τὸ ῥητόν und führt das in c. 2 A in folgender Weise näher aus: παρεδόθη γὰρ αὐτῷ ὡς ἱατρῷ, θεραπεύσαι τὸ δῆγμα τοῦ ὄφους· ὡς ζωῇ, ἀνεγείραι τὸ νεκρόν· ὡς φωτί, καταυγάζαι τὸ σκότος· καὶ λόγῳ ὄντι, ἀνακαινίσαι τὸ λογικόν. Was dem Logos also übergeben wird, ist das Erlösungswerk in seinem ganzen Umfang. Nach Athanasius c. Ar. III, 35 B² dagegen sagt Jesus diese Worte nicht διὰ τὸ μὴ ἐσχημέναι ποτὲ ταῦτα, vielmehr c. Ar. III, 36 C: ὑπὲρ τοῦ μόνον δεῖξι, ὅτι οὐκ ἔστιν αὐτὸς ὁ πατήρ, ἀλλὰ τοῦ πατρὸς ὁ Λόγος, d. h. unter πάντα wird das göttliche Wesen verstanden, das dem Sohn von Natur eigen ist, das παρεδόθη aber soll deshalb gewählt sein, um die sabellianische Ansicht auszuschliessen, wonach Vater und Sohn nur verschiedene Namen für ein und dasselbe Wesen sind. Denselben Widerspruch treffen wir bei der Erklärung von Joh. 3, 35 im Traktat c. 2 B und in c. Ar. III, 35 A, und er ist um só auffallender, weil der Traktat das δέδωκε in Joh. 5, 26 eben-

so auslegt wie Athanasius (cf. 4 D und c. Ar. III, 36 A). Endlich sei auch noch darauf hingewiesen, dass in 2 C: ἐν αὐτῷ (sc. Λόγῳ) ὧν ὁ ἄνθρωπος ἐζωοποιεῖτο· διὰ τοῦτο γὰρ συνεπλάκη ὁ Λόγος τῷ ἄνθρωπῳ, ἵνα ἢ κατὰρα μηκέτι ἰσχύσῃ κατὰ τοῦ ἀνθρώπου offenbar die Auffassung vertreten ist, der Logos habe den vollen Menschen bei seiner Inkarnation angenommen, eine Auffassung, welche Athanasius, wie wir später sehen werden, nicht teilt. Der Traktat stammt also nicht von Athanasius, sondern von einem homöusianisch Gesinnten und ist, wie der abrupte Anfang zeigt, nur ein Abschnitt aus einem grösseren Werk gegen die Arianer. Der Grund zur Lostrennung liegt auf der Hand. Irgend ein Kommentator betrachtete die 6 Kapitel als Erklärung der Stelle Matth. 11, 27, was sie jedoch nur zu einem kleineren Teil sind, und nahm sie in seinen Kommentar herüber.

Dasselbe Verhältnis der Begriffe οὐσία und ὑπόστασις, wie in dem Traktat c. 6, konstatiert Loofs (R.E.³ II, 203) in der 4. Rede gegen die Arianer. Ohne schon an diesem Ort die Frage nach der Echtheit dieser Schrift aufzurollen, bemerken wir, dass Loofs sich mit seiner Behauptung täuscht. Denn gleich c. 1 erscheinen οὐσία und ὑπόστασις als Parallelbegriffe: ὥσπερ δὲ μία ἀρχὴ καὶ κατὰ τοῦτο εἰς θεός, οὕτως ἢ τῷ ὄντι καὶ ἀληθῶς καὶ ὄντως οὐσα οὐσία καὶ ὑπόστασις μία ἐστίν. Nachher wird vom Logos ausgesagt, er sei ἐξ ὑποστάσεως ὑπόστατος καὶ ἐξ οὐσίας οὐσιώδης καὶ ἐνούσιος καὶ ἐξ ὄντος ὧν. Ἐξ ὄντος ὧν deckt sich jedenfalls mit ἐξ οὐσίας οὐσιώδης, warum nicht auch ἐξ ὑποστάσεως ὑπόστατος? In 35 B: ὑπόστασις τοῦ θεοῦ Λόγου könnte gerade so gut οὐσία stehen, und in 25 C wird nicht ὑποστάσει μὲν ἓν als sabellianisch verworfen, vielmehr ὀνόματι δὲ δύο).

Endlich verweist Loofs auf Formeln wie ὁμοιος τῷ πατρὶ c. Ar. I, 44 C; ὁμοιος τοῦ πατρὸς c. Ar. I, 9 A²; ὁμοιος κατ' οὐσίαν c. Ar. I, 20 A; ὁμοιος τῆς οὐσίας c. Ar. I, 26 C; ὁμοιος κατὰ πάντα c. Ar. I, 21 B; auf die Betonung der ὁμοιότης c. Ar. I, 39 B; φυσικὴ ὁμοιότης c. Ar. III, 36 A; ὁμοιότης κατὰ πάντα c. Ar. II, 22 D und auf den Ausdruck δεύτερος μετὰ τὸν πατέρα c. Ar. I, 15 C (cf. R.E.³ II, 203). Allein letzterer gibt deutlich nicht die Ansicht des Athanasius wieder. Dieser will

vielmehr an der betreffenden Stelle sagen: Die Logoslehre der Arianer sichert dem Logos nicht einmal den zweiten Platz nach dem Vater, den sie ihm zugedacht (cf. οὐκέτι αὐτὸς οὐδὲ δεῦτερος ἔσται μετὰ τὸν πατέρα). Und die Erklärung für die andern Formeln gibt ep. II ad Serap. 3 II 612 B, wenn es dort heisst: ὦν ἔσμεν ὅμοιοι, τούτων καὶ τὴν ταυτότητα ἔχομεν καὶ ὁμοούσιοι ἔσμεν. Also ὅμοιος und ὁμοούσιος können vertauscht werden. Allerdings wird in der Schrift de synodis, Ende 359 geschrieben, der Gebrauch von ὅμοιος in Verbindung mit οὐσία verpönt (cf. 53 II 788 B: τὸ ὁμοιον οὐκ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν, ἀλλ' ἐπὶ σχημάτων καὶ ποιότητων λέγεται ὁμοιον· ἐπὶ γὰρ τῶν οὐσιῶν οὐχ ὁμοιότης, ἀλλὰ ταυτότης ἂν λεχθεῖη). Kann man zweifeln, welche Umstände diese Wendung herbeigeführt haben? Wieder das Auftreten der Homöusianer (cf. c. 41, wo der Terminus ὁμοιούσιος bekämpft wird). Schon in de decr. 20 I 452 B war — aber nur, um den Ausdruck ὁμοούσιος rechtfertigen zu können — ein Unterschied zwischen ὅμοιος und ὁμοούσιος festgestellt worden: οἱ (ἐν Νικαίᾳ) ἐπίσκοποι . . . ἠναγκάσθησαν . . . γράψαι ὁμοούσιον εἶναι τῷ πατρὶ τὸν υἱόν, ἵνα μὴ μόνον ὅμοιον τὸν υἱόν, ἀλλὰ ταῦτόν τῆ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι σημαίνωσι. In den später verfassten Reden gegen die Arianer und dem Brief an die Bischöfe von Aegypten und Libyen hatte Athanasius mitunter, allerdings gedeckt durch unmissverständliche Formeln, den Begriff ὅμοιος trotzdem verwendet (s. oben S. 52 und ep. ad episc. Aeg. 17 I 577 A: ὅμοιος κατὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν; B: ὅμοιος κατὰ τὴν οὐσίαν). Jetzt erst durch den neu ihm entgetretenden Begriff ὁμοιούσιος sieht er sich genötigt, endgiltig auf ὅμοιος zu verzichten. Man kann also allenfalls von einer formellen Weiterbildung der Logoslehre reden, aber nicht von einer sachlichen.

Inhaltlich ist sie von Anfang an dieselbe gewesen. Sie enthält zwei Seiten, die z. B. c. Ar. III, 4 C: ὁ υἱὸς ἕτερόν ἐστι τοῦ πατρὸς ὡς γέννημα, ἀλλὰ ταῦτόν ἐστιν ὡς θεὸς καὶ ἐν εἶναι αὐτὸς καὶ ὁ πατήρ τῆ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως καὶ τῆ ταυτότητι τῆς μιᾶς θεότητος deutlich von einander geschieden sind. Einesteils wendet sie sich gegen den Sabellianismus. Vater und Sohn sind nicht ein und dieselbe Realität unter zwei verschiedenen Namen, sondern jeder ist eine Realität für

sich. Demgemäss erscheint der Logos als γέννημα θεοῦ, als Λόγος ζῶν, ἐνούσιος; de syn. 41 II 768 A, ἐνούσιος καὶ ὑφεστῶς tom. ad Ant. 5 II 801 B. Andernteils gegen den Arianismus, indem sie die Zusammengehörigkeit der beiden Realitäten betont. An diesem Punkt stellt Loofs wieder eine Differenz fest (s. S. 50 die erste Hälfte der dort formulierten These). Bald werde die Einheit zwischen Vater und Sohn als generische Wesenseinheit, bald als numerische gefasst (RE.³ II, 203, 45—204, 20). Aber ist es denkbar, dass Athanasius Vater und Sohn einer über ihnen stehenden göttlichen οὐσία subordiniert? Ist es denkbar, dass er in denselben Schriften gerade bezüglich der eigentlichen Streitfrage gegenüber den Arianern verschiedenartige Anschauungen vorträgt? De syn. 35 II 753 C sagt er: Wenn wir von Gott reden, so meinen wir damit nichts anderes als τὴν ἀπλήν καὶ μακαρίαν καὶ ἀκατάληπτον τοῦ ὄντος οὐσίαν (cf. de decr. 22 I 456 B). Gott und göttliche οὐσία fallen hier zusammen; es gibt nur die οὐσία, nicht ein genus οὐσία. Und diese Auffassung bestätigt sich als die in allen seinen Schriften einzig durchgeführte, sobald man die Bilder in Betracht zieht, an denen er das Verhältnis des Sohnes zum Vater verdeutlicht. In ihnen liegt das ganze Rätsel der Logoslehre des Athanasius und zugleich der Schlüssel dazu verborgen (cf. de decr. 12 I 444 C: ἐπειδὴ δὲ οὐδεὶς οἶδε τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ ... διὰ τοῦτο οἱ ἄγιοι, οἱς ἀπεκάλυψεν ὁ υἱός, εἰκόνα τινὰ δεδώκασιν ἡμῖν ἐκ τῶν ὀρωμένων) und deshalb kehren sie auch in allen seinen Werken regelmässig wieder. Vater und Sohn verhalten sich gegenseitig, wie φῶς zu ἀπαύγασμα, ὑπόστασις zu χαρακτήρ, Urbild zum εἰκῶν, Abbild (z. B. c. Ar. III, 1 A). Stellt der Vater die göttliche οὐσία in sich dar, so ist dasselbe allerdings auch vom Sohn zu sagen; aber dieser hat seine οὐσία nicht neben dem Vater, etwa wie ein Mensch dieselbe menschliche οὐσία in sich verkörpert wie jeder andere, sondern von dem Vater. Der Sohn, die zweite Realität, existiert erst durch den Vater, als Abbild des Urbildes, als Ausstrahlung des Lichtes, als die Ausprägung seines Wesens. Jedoch — und das ist der entscheidende Punkt in der Logoslehre des Athanasius — die urbildliche οὐσία des Vaters und die abbildliche des Sohnes sind von einander schlechthin untrennbar. So wenig man ein Licht sich vorstellen

kann ohne Ausstrahlung, so wenig den Vater ohne den Sohn. Ohne Logos ist Gott *ἄλογος, ἄσοφος* de decr. 15 I 449 B. c. Ar. II, 32 B. Der Logos ist die *ζῶσα βουλή καὶ ἐνούσιος ἐνέργεια πατρὸς* c. Ar. II, 2 A. Wo Athanasius das Wort „Gott“ genau fasst, bezeichnet er damit immer die Zweiheit *πατὴρ — Λόγος*. Den Monotheismus wahrt er formell durch den Begriff *γέννημα* (cf. oben c. Ar. III, 4 C), thatsächlich durch die völlige Beiseit-schiebung des Vaters. Wenn es sich um eine Lebensäusserung der Gottheit handelt, immer ist der Logos derjenige, von dem sie ausgesagt wird. Mit dem Vater weiss er nichts anzufangen; derselbe ist für ihn ein X mit lediglich formelhaftem Wert. Diese unzertrennliche Verbindung von Vater und Sohn kommt in *ὁμοούσιος = wesenseins, ἐνότης τῆς οὐσίας* deutlich zum Ausdruck, wird aber auch durch Wendungen wie *ταυτότης, οἰκειότης, ιδιότης, ὁμοιότης τῆς οὐσίας, ὅμοιος τῷ πατρὶ, ὅμοιος κατὰ πάντα* etc. nicht verletzt. Wir haben hier nur verschiedene Betrachtungsweisen einer und derselben Sache. Ob man an der Parallele *φῶς — ἀπαύγασμα, πατὴρ — Λόγος* das einmal die Einheit dieser beiden Grössen, das anderemal ihre Gleichheit hervorhebt, ändert, solange beide Aussagen sich neben einander finden — und das ist bei Athanasius überall der Fall —, an der grundsätzlichen Auffassung des Verhältnisses der beiden nichts. Unser Ergebnis trifft zusammen mit Harnack (DG. II³, 210 f.), der als Grundgedanken der Logoslehre des Athanasius nennt: die Zweiheit in der Einheit, das Eintreten für die Einheit und Unzertrennlichkeit von Vater und Sohn gegenüber der Ansicht von der Verschiedenheit und dem Getrenntsein der beiden, ihre substantielle, numerisch zu fassende Einheit.

Die Lehre von c. g. und de inc. steht im Einklang mit der des Athanasius, abgesehen davon, dass jede Spur der durch das nicänische Konzil symbolisch festgelegten Terminologie fehlt. Der *Λόγος θεοῦ*, identisch mit der *Σοφία, Δύναμις θεοῦ* I, 46 B² — de decr. 24 I 457 D, ist der *ἀληθινὸς υἱὸς* des Vaters I, 46 B² — c. Ar. I, 39 A; der *πανάγιος υἱὸς* II, 14 C; das *γέννημα θεοῦ* I, 46 B² — c. Ar. I, 31 C. III, 4 C; der *μονογενὴς Λόγος* II, 20 D. 55 D — c. Ar. I, 9 D. c. Ar. II, 39 C. 47 C; *καρπὸς παντέλειος τοῦ πατρὸς* I, 46 C²; *ἐκ πατρὸς οὐα πηγῆς*

ἀγαθῆς ἀγαθὸς προελθὼν I, 41 C — c. Ar. III, 1 C: αὐτὸς γὰρ ὡς ἐκ πηγῆς τοῦ πατρὸς ἐστὶν ἡ ζωὴ. Er steht nicht in demselben Verhältnis zum Vater, wie das menschliche Wort zum Menschen I, 41 C — c. Ar. II, 34 C und 35 B. Die Ausführung dieses Gedankens ist eine teilweise wörtlich übereinstimmende (cf. I, 41 C: ἀνθρωποι . . . ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γενόμενοι συγκείμενοι ἔχουσι καὶ διαλυόμενον τὸν ἑαυτῶν λόγον. Ὁ δὲ θεὸς ὧν ἐστὶ καὶ οὐ σύνθετος· διὸ καὶ ὁ τούτου Λόγος ὧν ἐστὶ καὶ οὐ σύνθετος — c. Ar. II, 34 C und 35 B: ὁ γὰρ ἀνθρώπων λόγος ἐκ συλλαβῶν συγκείμενος μόνον ἐσήμανε τὸ βούλημα τοῦ λαλήσαντος, καὶ εὐθὺς πέπαιται καὶ ἠφάνισται. Ὁ δὲ θεὸς . . . ὧν ἐστὶ καὶ αἰεὶ ἐστὶ· διὰ τοῦτο καὶ ὁ Λόγος αὐτοῦ ὧν ἐστὶ καὶ αἰδίως ἐστὶ). Er ist ὁ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ θεοῦ τῶν ὄλων ζῶν καὶ ἐνεργῆς θεὸς Αὐτολόγος I, 40 A (cf. c. Ar. II, 35 C). Suchen diese Aussagen ein reales Sein des Logos neben dem Vater, wenn auch von ihm abhängig, zu gewährleisten, so verfolgen andere den Zweck, Vater und Sohn möglichst eng zusammenzuschließen. Der Logos ist der ἴδιος τοῦ θεοῦ Λόγος I, 2 C — c. Ar. II, 22 C. 28 C; der Αὐτολόγος II, 54 C, die Αὐτοσοφία, Αὐτοδύναμις I, 46 C² — c. Ar. II, 78 B, in I, 46 C² noch mit dem Zusatz ἰδίᾳ; χαρακτῆρ καὶ ἀπαύγασμα καὶ εἰκὼν θεοῦ I, 46 C² — c. Ar. I, 9 A. II, 32 B. 33 B. III, 1 A; ἀπαράλλακτος εἰκὼν I, 41 C — c. Ar. II, 33 B; ἐν μόνῳ τῷ ἑαυτοῦ πατρὶ ὄλος ὧν κατὰ πάντα II, 17 B — c. Ar. II, 81 B: τὴν μὲν οὐσίαν ἡμῶν σὺν τῷ πατρὶ; Λόγος θεός I, 40 B². II, 55 C — c. Ar. II, 35 C; διαιωνίζει σὺν τῷ πατρὶ I, 47 D — c. Ar. II, 35 B. Selbstverständlich gelten alle in der Gotteslehre von Gott ausgesagten Prädikate, abgesehen von ἀγέννητος, auch dem Logos. Warum die volltönenderen Formeln der Schriften des Athanasius sich in der Apologie nicht vorfinden, wird ein anderer Abschnitt zeigen. Hier genügt es festzustellen, dass die Ausführungen von c. g. und de inc. auch in der Logoslehre sich ohne Schwierigkeit mit denen des alexandrinischen Bischofs zusammenreimen lassen.

Auf höchst einfache Weise schneidet Dräseke die Lehre der Apologie für seinen semiarianischen Verfasser zurecht. Er ignoriert alle die Aussagen, die wirklich ein Licht auf das trinitarische Verhältnis werfen, und führt (StKr. 1893 S. 308 f.) nur solche an, die für sich nichts besagen und in jeder Art von

Logoslehre verwendet werden können und verwendet wurden. Er bringt es sogar fertig, den etliche Mal vorkommenden Ausdruck *μονογενής* für sich auszubeuten, indem er die Benützung dieses biblischen Terminus als „bezeichnend“ für die semi-arianische Richtung hinstellt, als ob Athanasius nicht mit der peinlichsten Sorgfalt darauf bedacht wäre, wo es angeht, ausser-biblische Begriffe zu vermeiden, und als ob er nicht selber *μονογενής* dutzende Mal gebrauchte, z. B. c. Ar. I, 9 D. II, 39 C. 47 C. III, 18 B. 19 C.

§ 14. Die Lehre von der Schöpfung und dem Fall.

Vorausgenommen sei in diesem Kapitel eine Aufstellung Harnacks. Bei der Besprechung der Christologie des Athanasius sagt er (DG. II³, 205 f.): „Da das Göttliche, welches in Christus erschienen ist, nichts Geschaffenes ist, es aber eine „mittlere“ Substanz nicht geben kann, so folgte für Athanasius, dass aus der Idee der Welterschöpfung in keinem Sinne jenes Göttliche postuliert werden kann. Gott bedurfte zur Welterschöpfung keiner Vermittlung; er schafft direkt. Hätte er jener bedurft, um eine Verbindung mit dem Kreatürlichen, was werden sollte, zu haben, so hätte sie ihm jenes Göttliche nicht leisten können; denn es gehört ja selbst zu seinem Wesen. Damit ist die Idee des Göttlichen, welches in Christus den Menschen erlöst hat, von der Weltidee getrennt, die alte Logoslehre ist beseitigt: Natur und Offenbarung gelten nicht mehr als identisch. Der Logossohn Christus ist im Grunde nicht mehr Weltprinzip sondern Heilsprinzip“. In der Anmerkung dazu heisst es weiter: „In den Schriften c. g. und de inc. ist dieser Fortschritt noch nicht zu spüren, siehe dagegen c. Ar. II, 24. 25.“

Zutreffend ist, dass der Logos nicht mehr aus der Idee der Welterschöpfung postuliert wird, obwohl Athanasius diesen Grundgedanken der früheren Logoslehre noch kennt (cf. Ar. II, 64 A: *κατ' ἀρχὴν δημιουργῶν ὁ Λόγος τὰ κτίσματα συγκαταβέβηκε τοῖς γεννητοῖς, ἵνα γενέσθαι ταῦτα δυνηθῆ. Οὐκ ἂν γὰρ ἦνεγκεν αὐτοῦ τὴν φύσιν ἄκρατον καὶ πατρικὴν οὖσαν λαμπρότητα, εἰ μὴ φιλανθρωπία πατρικῆ συγκαταβάς ἀντελάβετο καὶ κρατήσας αὐτὰ εἰς οὐσίαν ἦνεγκε*). Für ihn ist diese Frage von Anfang an gegenstandslos, weil sein Logos in die Gottheit hineingehört.

Ebendeshalb aber ist der weitere Satz Harnacks, der Logos sei im Grund nicht mehr Weltprinzip, sondern Heilsprinzip, nicht richtig. Er ist vielmehr beides, Welt- und Heilsprinzip. Denn, wie schon oben (S. 55) ausgeführt wurde, tritt er auf, sobald es sich um ein Reden oder Wirken der Gottheit handelt. Er ist die hypostasierte Lebensäusserung der Gottheit, die *βουλή ζωσα και ενούσιος έργεια* derselben c. Ar. II, 2 A. Wo von Gott (*ὁ θεός*) ein Wirken ausgesagt wird, ist stets an den Logos als Wirkenden zu denken. Wenn deshalb Athanasius auf die Schöpfung zu sprechen kommt, ist es immer der Logos, welcher schafft, der sein Bild den Geschöpfen einprägt c. Ar. II, 64 A. III, 9 A, dem die Zweckmässigkeit der Naturordnung zu verdanken ist c. Ar. I, 12 C. II, 81 B. Harnack muss ja selber zugestehen, dass „Athanasius die Funktion eines Schöpfungsmittler und Urbildes alles Vernünftigen anerkannt hat“ (DG. II³, 206) und für die Behauptung, dies sei ein blosses Zugeständnis an Schrift und Tradition, bleibt er thatsächlich den Beweis schuldig. Denn auf c. Ar. II, 24. 25 lässt sich ein solcher nicht gründen. Es heisst dort 24 C: *οὐ γὰρ κάμνει ὁ θεός προστάτων οὐδὲ ἀσθενεῖ πρὸς τὴν τῶν πάντων ἐργασίαν, ἵνα τὸν μὲν υἱὸν μόνος μόνον κτίσῃ, εἰς δὲ τὴν τῶν ἄλλων δημιουργίαν ὑπουργοῦ καὶ βοηθοῦ χρεῖαν ἔχη τοῦ υἱοῦ· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ ὑπέρθεσιν ἔχει, ὅπερ ἂν ἐθελήσῃ γενέσθαι, ἀλλὰ μόνον ἠθέληκε, καὶ ὑπέστη τὰ πάντα καὶ τῷ βουλήματι αὐτοῦ οὐδεὶς ἀνθέστηκε* und 25 B: *εἰ δέ, ὡς ἀπαξιῶν ὁ θεός τὰ ἄλλα ἐργάσασθαι, τὸν μὲν υἱὸν μόνον εἰργάσατο, τὰ δὲ ἄλλα τῷ υἱῷ ἐνεχείρισεν ὡς βοηθῷ, καὶ τοῦτο μὲν ἀνάξιον θεοῦ· οὐκ ἔστι γὰρ ἐν θεῷ τυφός*. Abgewiesen wird in diesen Sätzen nur der Gedanke, als ob die Gottheit überhaupt zur Schöpfung eines untergöttlichen Vermittlers bedürfe. Davon, dass der Gott-Vater des Athanasius ohne den Gott-Logos die Welt hätte schaffen können, ist keine Rede. Unter der Gottheit, die nach c. 25 nicht die Hilfe eines Zwischenwesens nötig hat, ist eben auch hier (s. S. 55) Gott-Vater zusammen mit Gott-Logos zu verstehen (cf. den bezeichnenden Satz in 25 A: *εἰ γὰρ οὐκ ἀνάξιον θεοῦ προνοεῖσθαι καὶ μέχρι τῶν οὕτω μικρῶν (Matth. 6, 25 ff.), τριχῶς κεφαλῆς ... , οὐκ ἀνάξιον ἦν αὐτοῦ καὶ ταῦτα ἐργάσασθαι. Ὡν γὰρ τὴν πρόνοιαν ποιεῖται, τούτων καὶ ποιητής ἐστι διὰ τοῦ ἰδίου*

Λόγου). Athanasius kommt gar nicht dazu, darüber zu reflektieren, welche Aufgabe der Welt gegenüber, ob Schöpfung und Erhaltung oder Erlösung, die Existenz des Logos bedinge. Das erste, was für ihn feststeht, ist offenbar seine Logoslehre und von hier aus gelangt er zu seiner Schöpfungs- und Erlösungslehre. Keine der beiden letzteren hätte mit Notwendigkeit zu der Logoslehre geführt, wie sie Athanasius hat. Gegen das Endresultat Harnacks, der Logos sei abgethan (DG. II³, 206 Anm.), lässt sich sachlich allerdings nichts einwenden. Eigentlich ist ja freilich der Gott-Vater abgethan (s. S. 55); aber indem der Logos in den vollen Besitz der Gottheit eintritt, ist er eben kein Logos mehr. Die Logoslehre des Athanasius spricht sich selber ihr Todesurteil.

Fasst man den Logos bei Athanasius, wie es unumgänglich ist, als Welt- und Heilsprinzip zugleich, so fällt der Gegensatz zwischen der Apologie und Athanasius, den Harnack konstatiert, weg (cf. auch Sträter, Erlösungsl. des Athanasius S. 118 ff., wo ebenfalls gegen Harnack Stellung genommen wird). Denn in der Apologie erscheint der Logos gerade in dieser doppelten Rolle. Thatsächlich ist es auch nicht schwer, zu der Schöpfungslehre von c. g. und de inc. auf Schritt und Tritt die Parallelen aus den Schriften des Alexandrinerers beizubringen.

Schöpfer ist, wie wir schon wissen, der Logos I, 2. 41. II, 3. 11 — c. Ar. I, 12 B. II, 2 A. 78—81 oder, wie die genauere Formel lautet: Gott, der Vater, durch den Logos I, 2 C. 41 A. II, 3 A — c. Ar. II, 24 B. 25 A. Als Berührung des Göttlichen mit dem Irdischen bedeutet die Schöpfung eine Herablassung der Gottheit. Dass diese sich dazu bereit findet, ist ein Zeichen ihrer Güte II, 4 B: τῆ τοῦ Λόγου παρουσία καὶ φιλανθρωπία εἰς τὸ εἶναι ἐκλήθησαν — c. Ar. II, 64 B: οὐκ ἂν γὰρ ἦνεγκεν αὐτοῦ τὴν φύσιν ἄκρατον καὶ πατρικὴν οὐσαν λαμπρότητα, εἰ μὴ φιλανθρωπία πατρικὴ συγκαταβάς ἀντελάβετο καὶ κρατήσας αὐτὰ εἰς οὐσίαν ἦνεγκε. Jede andere Lehre von der Entstehung der Welt, die nicht den Logos in den Mittelpunkt stellt, wird bekämpft, so die epikureische II, 2 D — de decr. 19 I 449 A. de syn. 35 II 756 A, die platonische II, 2 A — c. Ar. II, 22 C, die gnostische II, 2 C — de decr. 19 B, die manichäische de decr. 19 B (s. auch S. 35 und 38). Der

Logos hat bei der Schöpfung eine doppelte Funktion. Einmal verdanken ihm die Dinge ihr rein kreatürliches Sein, ihre γενητὴ φύσις I, 41 A, ihr μόνον ὑπάρχειν c. Ar. II, 78 B. Da sie jedoch vermöge ihres rein materiellen Wesensbestandes nicht existenzfähig sind, vielmehr „fliessend“, mit der Auflösung bedroht I, 41 A: φύσιν ῥευστὴν οὖσαν καὶ διαλυομένην — c. Ar. I, 28 A. de decr. 11 I 444 A, verleiht zum andern der Logos aus Güte I, 41 A — c. Ar. II, 78 B ihnen und der Schöpfung im ganzen einen Anteil an dem wahren Sein, indem er in verschiedenem Masse einen τύπος, ein εἰκὼν seines eigenen Wesens denselben anerschafft I, 2 C. II, 11 A — c. Ar. II, 78 B. Auf diese Weise wird die Auflösung in das Nichtsein verhindert, die Schöpfung erhält Bestand I, 41 A: ἵνα . . . βεβαίως διαμένειν δυνήθῃ — c. Ar. II, 78 B: ἵνα .. καλῶς ὑπάρχη. Zeitlich fallen die beiden unterschiedenen Momente zusammen; es ist ein und derselbe Akt. Die Naturordnung, welche durch die Wirksamkeit des Logos zustande kommt, lässt an Geschlossenheit und Zweckmässigkeit nichts zu wünschen übrig I, 35—38. 42. 43 — c. Ar. I, 12 C. II, 32 C. 81 B. Die Welt bildet Einen grossen Organismus (σῶμα) I, 36 A. II, 41 D — c. Ar. II, 28 C. 81 B, unter dessen Gliedern, den einzelnen Dingen, jede Reihung (στασιάζειν) ausgeschlossen ist I, 36 A — c. Ar. II, 81 B. Die göttliche Vorsehung besteht wesentlich in der Erhaltung dieser Naturordnung I, 41 A — de decr. 24 I 457 D. Eine Reihe von Ausdrücken kennzeichnet in I, 35—39 die diesbezügliche Thätigkeit des Logos: διακοσμεῖν I, 35 A, κυβερνᾶν I, 35 A, διέπειν I, 36 C, συνδεῖν I, 37 A, συμφωνίαν ἐργάζεσθαι I, 38 A. Der physiko-theologische Beweis spielt dementsprechend eine grosse Rolle I, 35 ff. — c. Ar. II, 32 B: καὶ ὡσπερ περὶ τοῦ εἶναι θεὸν καὶ πρόνοιαν αὐτάρκης ἢ κτίσις πρὸς τὴν γνῶσιν; ep. ad episc. Aeg. 15 I 573 A.

Was speziell die Schöpfung des Menschen anlangt, so dürfte Harnack kaum im Recht sein, wenn er (DG. II³, 144 f.) in der Apologie selber verschiedenartige Anschauungen feststellt. Es heisst dort: „In vielen Ausführungen von de inc. erscheint die menschliche Natur als der kreatürlich-sinnliche Wesensbestand, alles andere aber, einschliesslich der Vernunftbegabung, als ein im Urstand, der Potenz nach, gegebenes, Gott

selbst verpflichtendes *donum superadditum*, eine Gnadengabe, welche sich durch die freie moralische Entwicklung des Menschen ausgestalten sollte zu voller Erkenntnis Gottes“. Und nachher: „Allein in der Schrift *de inc.* selbst und in noch weit höherem Masse in den späteren antiarianischen Schriften vertritt Athanasius andererseits den Gedanken, dass die *ψυχή λογική* zum Wesensbestand des Menschen gehört, unsterblich und im letzten Grund auch unverlierbar ist“. Allerdings unterscheidet der Verfasser der Apologie zwischen der rein menschlichen φύσις, welche auf die Dauer nicht widerstandsfähig II, 3 B: *ὡς οὐχ ἱκανὸν εἶη* (sc. τὸ ἀνθρώπων γένος) *κατὰ τὸν τῆς ἰδίας γενέσεως λόγον διαμένειν αἰεί*, vielmehr sterblich II, 4 C und unfähig zur Erkenntnis Gottes ist II, 11 D: *κατιδὼν πάλιν τὴν ἀσθενείαν τῆς φύσεως αὐτῶν, ὡς οὐχ ἱκανὴ εἶη ἐξ ἑαυτῆς γινῶναι τὸν δημιουργὸν οὐδ' ἔλως ἔννοϊαν λαβεῖν θεοῦ*, wir können sagen zwischen dem rein kreatürlichen Menschenwesen, der *σάρξ* (s. S. 19 f.), und andererseits dem nach Gottes Bild geschaffenen Menschen II, 11 A: *τῆς ἰδίας εἰκόνοσ ἀυτοῖσ, τοῦ κυρλου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μεταδίδωσι καὶ ποιεῖ τούτους κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν* (übrigens thut dies auch Athanasius *de decr.* 11 I 441 D: *οἱ μὲν ἄνθρωποι οὐ δυνάμενοι καθ' ἑαυτοὺσ εἶναι, ἐν τόπῳ τυγχάνοντές εἰσι περιεχόμενοι καὶ συνεστῶτες ἐν τῷ τοῦ θεοῦ Λόγῳ*); und ebenso ist nicht zu leugnen, dass dieses Anteilgeben am Bilde Gottes als Gnade bezeichnet wird II, 3 B: *πλέον τι χαριζόμενος*; 11 B (cf. *de decr.* 11 D: *καὶ ἐν πᾶσι μὲν ἔστι κατὰ τὴν ἑαυτοῦ ἀγαθότητα*). Allein das ist genau dieselbe Erscheinung, wie oben bei der Erschaffung der *κτίσις* überhaupt. Auch dort wurde sowohl in *c. g.* und *de inc.* als bei Athanasius getrennt zwischen dem sinnlich-kreatürlichen Wesensbestand der Dinge und ihrem Anteil am göttlichen Logos, und doch wird man nicht bestreiten wollen, dass letzterer als ebenso naturhaft zur Konstituierung des Wesens der Dinge gehörig betrachtet werden muss wie ersterer. Veranlasst ist diese Trennung durch den S. 34 ff. nachgewiesenen Einfluss der platonischen Kategorien Form und Materie. Für die Apologie und Athanasius sind Natur und Gnade keine Gegensätze. Der kreatürliche Wesensbestand der Dinge und des Menschen ist ein Werk der göttlichen Gnade, denn er verdankt sein Dasein der Herab-

lassung des Logos II, 4 B — c. Ar. II, 64 B; und die um ihres Wertes willen speziell als χάρις bezeichnete Teilnahme am Bild des Logos ist im Grunde Natur, denn die Geschöpfe können ohne sie gar nicht bestehen. Gegensätze sind vielmehr dieser kreatürliche Bestand der Dinge und der Anteil am Logos, das Irdische und das Göttliche im Menschen; aber Gegensätze, die sich im Akt der Schöpfung vereinigen und zur Natur werden. Die ψυχή λογική gehört nicht zur φύσις des Menschen, sofern darunter sein kreatürlich-sinnliches Wesen verstanden wird II, 11 D; aber sie gehört zu seiner φύσις, sofern diese die Ausstattung umfasst, die jeder bei seiner Geburt mitbekommt I, 13 A: ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ κατὰ φύσιν ὄντες οἱ ἄνθρωποι; I, 18 B: κατὰ φύσιν δεκτικοὶ ἐπιστήμης.

Das göttliche Ebenbild im Menschen enthält näher folgende Züge: die vernünftige, zu freier Selbstbestimmung I, 4 befähigende Begabung, in deren Wesen an sich die Richtung auf das Göttliche, Ideelle liegt I, 2 C: τῶν ὄντων αὐτὸν θεωρητὴν καὶ ἐπιστήμονα διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν ὁμοιώσεως κατεσκεύασε, δὸς αὐτῷ καὶ τῆς ἰδίας ἀιδιότητος ἔννοιαν καὶ γνῶσιν; II, 3 B. 11 B — c. Ar. II, 80 C: Die dem Menschen anerschaffene σοφία wird ἀρχὴ τις καὶ ὡσπερ στοιχείωσις τῆς ἐπὶ θεὸν γνῶσεως. Blieb die Vernunft ihrer natürlichen Bestimmung treu, wahrte der Mensch sich streng seine Erkenntnis des Göttlichen, so war ihm schon auf Erden die Seligkeit und Unsterblichkeit gewiss I, 2 D: ζῶν τὸν ἀπήμονα καὶ μακάριον ὄντως τὸν ἀθάνατον βίον; II, 3 B: ἵνα . . . διαμένειν ἐν μακαριότητι δυνηθῶσι, ζῶντες τὸν ἀληθινὸν καὶ ὄντως τῶν ἀγίων ἐν παραδείσῳ βίον — c. Ar. II, 68 C: Durch die Beseitigung des Todesgeschicks wird dem Menschen zuteil, was Adam vor dem Fall besass. Sieht man genauer zu, so haben wir in dieser letzteren Lehre einen Kompromiss zwischen zwei widersprechenden Anschauungen vor uns. Athanasius und die Apologie sind in ihrer Schöpfungstheorie sowohl philosophisch als biblisch orientiert. Nach ihren philosophischen Ansichten ist die Vergänglichkeit des Leibes naturgemäss, durch sein kreatürliches Wesen gefordert. Die Bibel dagegen verlangte für den ersten Menschen eine ursprüngliche Unsterblichkeit. Wie liess sich beides vereinigen? Hätten sie auf ihre philosophische Anschauung ganz verzichtet und die

Unsterblichkeit des Leibes in die natürliche Ausstattung des Menschen eingeschlossen, so wäre der Tod zu einem Rätsel geworden. Denn eine These beider lautet: Was Natur ist, kann nicht verloren gehen, kann nicht einmal durch göttlichen Machtanspruch aufgehoben werden; Natur kann nur durch Natur, die menschliche nur durch die göttliche, beeinflusst und geändert werden II, 44 — c. Ar. II, 68. So helfen sich beide mit der Auskunft: sie halten fest an der naturgemässen Vergänglichkeit des Leibes, lassen aber dem ersten Menschen die Unsterblichkeit als etwas accidentelles, nur äusserlich ihm anhaftendes c. Ar. II, 68 C: *μη συνηρμοσμένην ἔχων τὴν χάριν* (die Unsterblichkeit) *τῷ σώματι*, thatsächlich nie in Kraft tretendes zuteil werden. Der Widerspruch, den sie auch so noch sich zu Schulden kommen lassen, macht sich dann in manchen Wendungen fühlbar, z. B. II, 44 C: *ἡ γενομένη φθορὰ οὐκ ἔξωθεν ἦν τοῦ σώματος, ἀλλ' αὐτῷ προσεγεγόνει* d. h. also: die Vergänglichkeit des menschlichen Leibes ist naturgemäss, ist aber doch nicht von Anfang an Thatsache, sondern wird dies erst nach einer gewissen Zeit (*προσεγεγόνει*), ähnlich II, 44 A: *ἐν σώματι συνεπλάκη ὁ θάνατος*; sowie darin, dass als der qualitative Gewinn, welchen die Erlösung gegenüber der Schöpfung dem Menschen bringt, der *n a t u r h a f t e* Besitz der Unsterblichkeit seitens des Leibes betrachtet wird II, 44 — c. Ar. II, 68. In Ansehung des accidentellen Charakters der dem ersten Menschen zu teilgewordenen Unsterblichkeit kann es II, 4 B heissen: *ἡ παράβασις τῆς ἐντολῆς εἰς τὸ κατὰ φύσιν αὐτοὺς ἐπέστρεφεν*. Unter *φύσις* ist hier der rein materielle Wesensbestand des Menschen gemeint, aber nur seiner Qualität nach, sofern er vergänglich ist (cf. das Vorhergehende: *ὁ θάνατος αὐτῶν ἐκράτει βασιλεύων* und Nachfolgende: *ἵνα, ὥσπερ οὐκ ὄντες γεγόνασιν, οὕτω καὶ τὴν εἰς τὸ εἶναι φθορὰν ὑπομείνωσι τῷ χρόνῳ*), nicht seinem Umfang nach, wie Harnack glaubt (DG. II³, 145 Anmerk.). Der Schreibende kann doch nicht behaupten wollen, durch den Sündenfall werde der Mensch auf seine kreatürliche *φύσις* d. h. sein *σῶμα* beschränkt.

Die Urstandslehre der Apologie und des Athanasius zeigt uns demnach zwar das ideale Bild des vollkommenen Menschen; aber dieses Bild ist nicht mit jenen überirdischen Farben aus-

gemalt, mit denen die Dogmatiker späterer Zeiten so wenig gespart haben. Auch I, 2, wo vom Zusammenleben des ersten Menschen mit den Engeln, dem Verkehr mit der Gottheit, der Lostrennung von allem Irdischen und dem Schauen des Logos und seines Vaters die Rede ist, wird nur die ursprüngliche Bestimmung der menschlichen Vernunft geschildert, eine Bestimmung, die auch nach dem Fall von manchen durchgeführt worden ist I, 30 D — c. Ar. III, 33 A: πολλοὶ γοῦν ἄγιοι γεγόνασι καὶ καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας. (Die von Harnack S. 145 hier ebenfalls angezogene Stelle I, 2 C: ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐκ ἦν κακία· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἐν τοῖς ἁγίοις ἐστὶν οὐδ' ὅλως κατ' αὐτοὺς ὑπάρχει αὕτη gehört nicht her; cf. das οὐδ' ὅλως ὑπάρχει., das unmittelbar folgende ἀνθρώποι δέ und den Schluss des Kapitels, wo es von Adam heisst: συνδιαϊτασθαι τοῖς ἁγίοις ἐν τῇ τῶν νοητῶν θεωρίᾳ. Unter den ἄγιοι sind vielmehr deutlich die Engel zu verstehen). Mit Recht kann deshalb Athanasius de decr. 9 I 437 D bemerken, Adam habe gegenüber den Menschen nach ihm ein Plus nur τιμῆ gehabt, sofern er allein durch Gottes Hand unmittelbar geschaffen wurde, aber nicht φύσει. Denn die Unsterblichkeit, sein einziger scheinbarer Vorzug, gehörte eben nicht zur φύσις und wurde für ihn nie zur Wirklichkeit.

Der nach Gottes Ebenbild geschaffene Mensch hat von den ihm damit verliehenen geistigen Fähigkeiten nicht den wahren Gebrauch gemacht. Statt dem Zug nach oben zu folgen, gibt er dem Zug seiner irdisch-sinnlichen Natur nach. Je mehr er den Zusammenhang mit der himmlischen Welt verliert, um so völliger gerät er unter die Herrschaft des Bösen, des Nichtseienden I, 4 C — c. Ar. I, 7 A: τὸν ὄντα τοῦ θεοῦ λόγον ἀποστραφέντες, πλάσαντες δὲ ἑαυτοῖς τὰ οὐκ ὄντα. Der Fall des ersten Menschen hat, was die Entwicklung des Bösen anlangt, nicht die prinzipielle Bedeutung wie bei manchen andern Kirchenlehrern. I, 3 D erscheint er nur als typisches Beispiel für den Fall der Menschheit überhaupt. I, 8 C: οὐκ ἀρκεσθεῖσα τῇ τῆς κακίας ἐπινοίᾳ τῶν ἀνθρώπων ἢ ψυχῇ κατ' ὀλίγον καὶ εἰς τὰ χεῖρονα ἑαυτὴν ἐξάγειν ἤρξατο (cf. auch c. 9) wird ebenso eine allmähliche Degeneration gelehrt wie c. Ar. II, 14 A: κατ' ὀλίγον ἑαυτοῖς ἀναπλάσαντες τὰ μὴ ὄντα. Aber mit Adams Uebertretung des Paradiesgebotes ist doch der erste Schritt auf der

abschüssigen Bahn gethan, und dieser Schritt wird durch seine Folge, den Verlust der Unsterblichkeit des Leibes, verhängnisvoll für das Menschengeschlecht als solches II, 4 B: ἡ παράβασις τῆς ἐντολῆς εἰς τὸ κατὰ φύσιν αὐτοὺς ἐπέστρεφεν (s. S. 63); II, 20 A — c. Ar. II, 65 A: σάρκα, ἣν ἐνέκρωσεν ὁ πρῶτος ἄνθρωπος διὰ τῆς παραβάσεως; c. Ar. II, 14 A. 61 B. Jetzt bricht der eigentliche Charakter der menschlichen φύσις, die Vergänglichkeit, hervor. Und seine besondere Schwere und Furchtbarkeit erhält das Todesgeschick der Menschen durch die ihm anhaftende rechtliche Form, sofern es die gesetzmässig auf die Uebertretung des Paradiesgebotes festgelegte Strafe ist und deshalb nicht aufgehoben werden darf, so lang der Forderung des Gesetzes nicht Genüge geleistet ist II, 6. 7 — c. Ar. II, 68. Sogar diejenigen, die nicht gestündigt haben, verschont der göttliche Fluch nicht c. Ar. III, 33 A. Dass Athanasius ohne weiteres Sündlosigkeit auch nach dem Fall Adams für möglich hält, bestätigt einerseits das oben über die Bedeutung seiner Uebertretung Gesagte. Das göttliche Ebenbild geht dem Menschen nicht verloren, es wird bei den meisten bloss verdunkelt, bei manchen auch ganz rein bewahrt I, 30 D: πάντες γὰρ εἰς αὐτὴν (sc. den wahren Weg zu Gott, den der νοῦς weist) ἐπιβεβήκαμεν καὶ ἔχομεν, εἰ καὶ μὴ πάντες αὐτὴν ὁδεύειν, ἀλλὰ παροδεύειν ἐκβαίνοντες θέλουσι. Die Sünde ist, wie Sträter (Erlösungslehre des Ath. S. 38) richtig sagt, etwas accidentelles, die Sündlosigkeit das naturgemässe vit. Ant. 20 II 873 B: τὸ γὰρ εὐθεῖαν εἶναι τὴν ψυχὴν, τοῦτό ἐστι τὸ κατὰ φύσιν νοερὸν αὐτῆς. Andererseits ist diese Heiligsprechung von Menschen daraus zu erklären, dass weder Athanasius noch der Verfasser von c. g. und de inc. den strengen Begriff der Sünde kennen. Die Abwendung von der Gottheit und Hinwendung zum Sinnlichen vollzieht sich durchaus als ein intellektueller Prozess. Indem der νοῦς nicht mehr ausschliesslich sich mit dem Göttlichen beschäftigt, sondern auch die Sinnenwelt in seinen Bereich zieht, verblasst den Menschen das wahre Bild Gottes, ein anderes mit sinnlichen Zügen tritt an seine Stelle, „sie steigen in ihrem Sinnen und Denken abwärts“ (καταβαίνοντες ταῖς ἐνομοῖαις καὶ τοῖς λογισμοῖς I, 9 C), „verdunkeln ihre Seele“ II, 11 B, bis schliesslich nur noch ein schwacher Schimmer vom wahr-

haft Göttlichen und von der Unsterblichkeit zurückbleibt I, 33 B²: *αἱ γὰρ περὶ τῆς ἀθανασίας ἔννοιαι καὶ θεωρίαι οὐδέποτε αὐτῆν* (sc. ψυχὴν) *ἀφίσσι μένουσαι ἐν αὐτῇ*. Sie halten die Lust für das Gute I, 4 B, überlassen sich ihr willenlos, in der Meinung, damit auf dem rechten Weg zu sein I, 4 A, „ersinnen sich Begierden“ I, 4 C, „lernen auf diese Weise die nichtseiende Bösheit aushecken“ I, 8 A, „töten und freveln“ I, 3 B²; vergleiche auch im 2. Festbrief (Larsow S. 65) folgende Sätze: Nicht das Bild der richtigen Einsicht haben; an nichts mehr als am Sichtbaren sich ergötzen; dieses für das wahre Gut halten und sich darüber freuen. Ganz im Einklang mit diesem Intellektualismus werden c. Ar. III, 65 B *φρόνησις* und *βούλησις* identifiziert: *ὁ γὰρ βουλευέται τις, τοῦτο πάντως καὶ φρονεῖ· καὶ ὁ φρονεῖ, τοῦτο καὶ βουλευέται*. Es dürfte schwer sein, innerhalb dieser Gedankenreihen eine Stelle ausfindig zu machen, wo der Begriff der Sünde Platz hätte, und es ist deshalb nicht mehr als sachgemäss, wenn desselben in de inc. fast gar nie Erwähnung geschieht.

Stellen wir noch einmal heraus, was nach Apologie und Athanasius die Menschheit verloren hat, so ist zu nennen: 1) die Unsterblichkeit des Leibes, 2) die wahre Gotteserkenntnis.

§ 15. Erlösungslehre.

Gott hat mit der Erschaffung des Menschen nach seinem Bild eine Art von Verpflichtung übernommen, einer der ursprünglichen Bestimmung des Menschen zuwiderlaufenden Entwicklung desselben entgegenzutreten. Wir reden von Verpflichtung; denn kaum anders kann man die Sache nennen, wenn II, 6 (cf. II, 13) der Gedanke, Gott könnte „die an seinem Logos teilhabenden“ Wesen ruhig ihrem Verderben überlassen, als „ungeziemend“, „der göttlichen Güte unwürdig“ und unvernünftig (*τίς ἢ χρεῖα τοῦ καὶ ἐξ ἀρχῆς αὐτὰ γενέσθαι*) verworfen wird. Die Schöpfung, in sich ein vollkommenes, abgeschlossenes Werk, fordert, im Grund erschüttert, wie dieses Werk nun einmal ist, die Erlösung. Und dass der Logos die Durchführung der Erlösung auf sich nimmt, ist in Anbetracht dessen, dass er der Schöpfer ist, nicht mehr als natürlich II, 1 C: *οὐδὲν γὰρ ἐναντίον φανήσεται, εἰ δι' οὗ ταύτην* (sc. κτίσιν) *ἔδημιούργησεν ὁ πατήρ, ἐν αὐτῷ καὶ τὴν ταύτης σωτηρίαν εἰργάσατο;*

II, 7 D u. A — c. Ar. II, 53 B: ἔπρεπε . . . δημιουργὸν τῶν ἔργων ὄντα αὐτὸν καὶ τὴν τούτων ἀνανέωσιν εἰς ἑαυτὸν ἀναδέξασθαι; c. Ar. I, 49 C. II, 70 A. Die Erlösung stellt sich somit dar als Restitution des schöpfungsgemässen Menschenbildes. Häufig begegnen uns die Ausdrücke ἀνακαινίζειν II, 1 C. 13 C². 14 C — c. Ar. II, 46 A. 70 A; ἀνανεοῦν II, 13 B. 14 B — c. Ar. II, 65 B. 46 A; ἀνακτίζειν II, 7 A. 13 B — c. Ar. II, 66 A. 77 C. Quantitativ deckt sich der Gewinn der Erlösung für die Menschenwelt völlig mit der Ausstattung, die Adam ursprünglich mitbekommen, qualitativ allerdings ist ein Unterschied vorhanden. Er tritt zu Tag bei der Frage, warum Gott das Todesschicksal der Menschen nicht durch ein blosses Machtwort (II, 44 B: νεύματι μόνῳ — c. Ar. II, 68 A: μόνον εἰπεῖν) aufgehoben habe. Die Antwort lautet in II, 44 C²: εἰ προστάξει μόνον κωλυθεὶς ἦν ὁ θάνατος ὑπ' αὐτοῦ, οὐδὲν ἤττον πάλιν ἦν θνητὸν καὶ φθαρτὸν κατὰ τὸν τῶν σωμάτων λόγον d. h.: Gott kann durch Machtwort wohl den Tod für einen Augenblick aus der Menschenwelt verbannen; aber zweierlei bleibt zurückerück, die dem kreatürlich-sinnlichen Wesensbestand des Menschen von Natur anhaftende Vergänglichkeit, die sich nicht durch blosses Gebot abthun lässt, und die verkehrte Richtung des Menschen. Letztere führt notwendig wieder zur Sünde; damit aber kommt, wie bei Adam, der Tod wieder in die Welt herein. In dieser Weise muss das angegebene Citat aus dem übrigen Teil des Kapitels und andern Ausführungen von de inc. ergänzt werden. Es kann nicht besagen wollen, dass der Mensch unter allen Umständen, auch nach Verbannung des Todes, sterben müsse. Das wäre eine widersinnige Behauptung. Er stirbt nur bei Eintritt der Sünde, aber diese tritt eben unfehlbar ein. Dies vorausgesetzt, ist die Antwort genau dieselbe wie in c. Ar. II, 68 C: εἰ διὰ τὸ δυνατὸν εἰρήκει καὶ ἐλέλυτο ἡ κατάρρα (damit aber auch der Tod), τοῦ μὲν κελεύσαντος ἡ δύναμις ἐπεδείκνυτο, ὁ μὲντοι ἀνθρώπος τοιοῦτος ἐγένετο, οἷος ἦν καὶ ὁ Ἀδάμ πρὸ τῆς παραβάσεως, ἔξωθεν λαβὼν τὴν χάριν καὶ μὴ συνηρμοσμένην ἔχων αὐτὴν τῷ σώματι· τοιοῦτος γὰρ ὢν καὶ τότε τέθειτο ἐν τῷ παραδείσῳ· τάχα δὲ καὶ χείρων ἐγένετο, ὅτι καὶ παραβαίνειν μεμάρθηκεν. Durch Aufhebung des Fluches wäre der Mensch in die Lage Adams vor seinem Fall versetzt worden, aber genützt hätte ihm das nichts.

Denn, wie im weiteren ausgeführt wird, er wäre unzweifelhaft wieder der Knechtschaft der Sünde und damit dem Todesverderben verfallen. Also ein blosser Machtspruch Gottes hätte nur einen Augenblickserfolg gehabt, einen Erfolg, der für die Menschheit genau so accidentell gewesen wäre, wie die Unsterblichkeit für den ersten Menschen. Die Erlösung, welche der Logos bringt, bezweckt und erreicht mehr (c. Ar. II, 67 B: *μείζονι μάλλον χάριτι*); sie will einen unvergänglichen Gewinn für das Menschengeschlecht erzielen. C. Ar. II, 65 B drückt den Zweck und Erfolg der Sendung des Logos kurz und bündig aus mit den Worten: *ἀνανεοῦν καὶ διατηρεῖν τὴν κτίσιν* (cf. c. Ar. III, 33 A). Wir fügen hier gleich bei, dass mit derselben Ueberlegung, mit der der Machtspruch Gottes abgefertigt wird, auch gegen die Reue des Menschen als eventuellen Weg zur Befreiung vom Todesverderben argumentiert wird. II, 7 C heisst es, die Reue würde weder dem göttlichen Fluch Genüge leisten, der den Tod des Menschen rechtlich fordert, noch im stande sein, an der naturhaften Hinfälligkeit der Menschen etwas zu ändern, wenn sie auch der Sünde ein Ende mache; cf. ep. IV ad Serap. 13 II 656 B: *ὁ μὲν γὰρ μετανοῶν παύεται μὲν τοῦ ἀμαρτάνειν, ἔχει δὲ τῶν τραυμάτων τὰς οὐλάς*.

Doch, worin besteht nun genauer der qualitativ über die Schöpfung hinausliegende Ertrag der Erlösung, worin besteht diese überhaupt? Kurz zusammengefasst wird der Inhalt des Werkes Christi II, 32 C: *ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν πάντων (ὁ υἱός) ἔλαβε σῶμα καὶ τὴν μὲν οἰκουμένην περὶ πατρὸς ἐδίδασκε, τὸν δὲ θάνατον κατήργησε, πᾶσι δὲ τὴν ἀφθαρσίαν ἐχαρίσατο διὰ τῆς ἐπαγγελίας τῆς ἀναστάσεως* (cf. II, 54 B) und c. Ar. II, 55 C: *διὰ τὸ μαρτυρῆσαι καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ἀναδέξασθαι θάνατον καὶ διὰ τὸ ἀναστῆσαι τοὺς ἀνθρώπους καὶ λύσαι τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου ἐλήλυθεν ὁ σωτήρ*. Für Athanasius wie für die Apologie steht die Beseitigung des Todes im Vordergrund. Um dieses Ziel in Angriff nehmen zu können, muss der Logos zuvor dem göttlichen Fluch, der auf Grund der Uebertretung Adams das Todesurteil über die ganze Menschheit heraufbeschworen, Genugthuung leisten. Es bedarf eines Aequivalents für den Tod sämtlicher Menschen. Dieses bringt er dar, indem er seinen eigenen, bei der Menschwerdung von ihm angenommenen Leib in den Tod gibt. Inwiefern der

Logos genauer zu solcher äquivalenten Leistung befähigt ist, wird nicht ausgeführt. Pell (Die Lehre des Athanasius von der Sünde und Erl. S. 153) wird jedoch kaum fehlgehen, wenn er als Hintergrund die Ueberlegung findet, „dass im Logos jeder einzelne und alle ihrer ewigen Idee nach existieren, weil sie alle nur die in Sichtbarkeit tretende, geschaffene Erscheinungsform des in ihm ewig ruhenden, wesenhaften Urtypus sind“. Da die Vorstellung von der Aequivalenz des Todes Christi mit dem Tod der Menschen in biblisches Gewand gekleidet wird, so ist begreiflich, dass die Aussagen darüber formell nicht einheitlich sind, vielmehr derselbe Grundgedanke in verschiedenartigen Wendungen durchgeführt wird. Voran steht die Theorie vom stellvertretenden Strafleiden II, 8 C: ἀντὶ πάντων τὸ σῶμα θανάτῳ παραδιδούς προσήγε τῷ πατρὶ ..., ἵνα, ὡς μὲν πάντων ἀποθανόντων ἐν αὐτῷ, λυθῆ ὁ κατὰ τῆς φθορᾶς τῶν ἀνθρώπων νόμος — c. Ar. II, 66 B: ἀνθ' ἡμῶν τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδούς; c. Ar. I, 41 A: ὡσπερ τῷ θανάτῳ αὐτοῦ πάντες ἡμεῖς ἀπεθάνομεν ἐν Χριστῷ. Daneben begegnen wir dem Sühnopfer II, 20 A: ὑπὲρ πάντων τὴν θυσίαν ἀνέφερε — Festbrief 28 II 1433 B: ἕν' αὐτὸς μὲν ὑπὲρ πάντων θυσία γένηται; dem Lösegeld II, 21 C² — ad Adelph. 5 II 1077 C; der Genugthuung II, 8 C: τὸ σῶμα θανάτῳ παραδιδούς προσήγε τῷ πατρὶ — c. Ar. I, 41 D: ἵνα οὕτως ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν διὰ τοῦ θανάτου προσενέγκῃ τῷ πατρὶ. Oefter werden zwei Theorieen in einander geflochten, so II, 8 C Stellvertretung und Genugthuung, II, 20 A Opfer und Stellvertretung, de decr. 14 I 448 B Opfer und Genugthuung, ein Zeichen, wie verständnislos der Schriftsteller dem biblischen Ausdruck gegenübersteht. Vielfach treffen wir bloss das neutrale ὑπὲρ II, 7 A: ὑπὲρ πάντων — c. Ar. II, 61 B. 66 C: ὑπὲρ ἡμῶν.

Indem so durch den Tod Christi der Fluch aufgehoben wird, ist die Bahn frei, um dem Menschen die verloren gegangene Unsterblichkeit wiederzugewinnen. Dadurch, dass der Logos sich mit einem menschlichen σῶμα verbindet, die göttliche, unsterbliche Natur sich vereinigt mit der menschlich-sterblichen, wird das Menschenwesen seiner bisherigen Vergänglichkeit entkleidet, unsterblich gemacht. Das Ganze vollzieht sich wie ein Naturprozess; die stärkere göttliche Natur überwindet die schwächere menschliche und prägt der letzteren ihren eigenen Cha-

rakter, die Unvergänglichkeit, auf II, 44 A: ἐνεδύσατο σῶμα ὁ σωτήρ, ἵνα (τὸ σῶμα) . . . ὡς ἐνδυσάμενον τὴν ἀθανασίαν λοιπὸν ἀναστὰν ἀθάνατον διαμείνῃ — Festbrief 10 (Larsow S. 110): „Er stieg zur Verweslichkeit herab, damit das Verwesliche anziehen sollte die Unsterblichkeit.“ Diese Umwandlung des menschlichen Wesens beginnt sofort mit dem Akt der Vereinigung des Logos und des σῶμα, d. h. mit der Geburt, zieht sich durch das ganze irdische Leben des Erlösers hindurch, erleidet eine kurze Unterbrechung durch den Tod — dieser wird thatsächlich zur blossen Komödie — und vollendet sich in der Auferstehung. Sie beschränkt sich nicht auf die Befreiung vom Tod, sondern bezweckt die Beseitigung aller Schwächen der menschlichen Natur. Indem diese Schwächen an dem Leib Christi zur Darstellung kommen, werden sie zu gleicher Zeit durch den unsichtbaren Einfluss des göttlichen Trägers prinzipiell abgethan II, 17 C: ἔθεν (ὁ Λόγος) οὐδὲ τῆς παρθένου τικτοῦσης ἐπασχεν αὐτός . . . , ἀλλὰ μᾶλλον καὶ τὸ σῶμα ἠγγίασεν — c. Ar. III, 33 B: νῦν δὲ τοῦ Λόγου γενομένου ἀνθρώπου καὶ ἰδιοποιουμένου τὰ τῆς σαρκὸς (nach dem Vorhergehenden τὰ ἴδια τῆς φύσεως πάθη), οὐκέτι ταῦτα τοῦ σώματος ἀπτεται διὰ τὸν ἐν αὐτῷ γενόμενον Λόγον; c. Ar. III, 33 C: τῆς γενέσεως ἡμῶν καὶ πάσης τῆς σαρκικῆς ἀσθενείας μετατεθέντων εἰς τὸν Λόγον.

Wir haben oben von einer Umwandlung des kreatürlichen Menschenwesens gesprochen. Das Recht hiezu geben uns die früheren Ausführungen über σῶμα und σὰρξ (S. 19 f.). Indem der Logos seinen Leib der Vergänglichkeit entkleidet, widerfährt dasselbe dem menschlichen Wesen, der σὰρξ, überhaupt, von der ja dieses einzelne σῶμα ein Repräsentant ist, und widerfährt eben damit allen andern σώματα, die ebenso Repräsentanten dieser σὰρξ sind II, 9 B: οὕτω συνὼν διὰ τοῦ ὁμοίου τοῖς πᾶσιν ὁ ἀφθαρτος τοῦ θεοῦ υἱὸς εἰκότως τοὺς πάντας ἐνέδυσεν ἀφθαρσίαν ἐν τῇ περὶ τῆς ἀναστάσεως ἐπαγγελίᾳ — c. Ar. II, 69 C: κατὰ τὴν συγγένειαν τῆς σαρκὸς . . . συνήφθημεν καὶ ἡμεῖς τῷ Λόγῳ; c. Ar. II, 74 A. Was den Einen σῶμα trifft, trifft nicht etwas Individuelles, von den andern Isoliertes, vielmehr etwas mit ihnen so eng Verbundenes, dass sich die Veränderung sofort auch ihnen mitteilen muss c. Ar. II, 74 A: ἵνα ἡμεῖς ὡς σύσσωμοι συναρμολογούμενοι καὶ συνδεθέντες ἐν

αὐτῷ (Λόγῳ) διὰ τῆς ὁμοιώσεως τῆς σαρκὸς . . . ἀθάνατοι καὶ ἀφθαρτοὶ διαμείνωμεν; de sent. Dionys. 10 I 496 A: ὁμογενῆ τὰ σώματα ἔχοντες τῷ σώματι τοῦ κυρίου.

Während diese Umgestaltung der menschlichen Naturbeschaffenheit qualitativ über die Schöpfung hinausschreitet, sofern die jetzt dem Menschen erworbene Unsterblichkeit Natur und deshalb unentreissbar ist, beschränkt sich der andre Teil der Aufgabe des Logos, der oben S. 68 in II, 32 C als διδάσκειν περὶ πατρός, c. Ar. II, 55 C als μαρτυρεῖν bezeichnet wird, auf die Wiederherstellung eines den Menschen schon einmal eignenden Besitzes II, 13 C²: ἵνα οἱ κατ' εἰκόνα πάλιν ἀνακαινισθῶσιν ἀνθρωποὶ. Der Logos, das vollendete Abbild des Vaters, erscheint körperlich auf Erden und offenbart den Menschen an seiner Person, seinem Leben, Thun und Reden den wahren Gott II, 13 B: ὁ τοῦ θεοῦ Λόγος δι' ἑαυτοῦ παρεγένετο, ἵν', ὡς εἰκὼν ὢν τοῦ πατρός, τὸν κατ' εἰκόνα ἀνθρωποῦ ἀνακτίσαι δυνηθῆ — c. Ar. III, 38 A: ἵνα καὶ οὕτω τὴν ἀγνοίαν ἡμῶν βεβαστάξας χαρίσῃται γινώσκειν τὸν μόνον ἑαυτοῦ ἀληθινὸν πατέρα. „In Christus schaut man den Vater“ c. Ar. II, 24 B. Sehr ausführlich ist diese Seite des Erlösungswerkes in de inc. besprochen c. 12—19 (cf. c. 43 ff.); aber bezeichnenderweise sind es ausschliesslich die Wunderthaten, die Christus als Bild des Vaters legitimieren und ihn zusammen mit dem Vater als wahrhaftigen Gott erweisen müssen. Dass das wahrheitsgetreue Bild Gottes den Menschen nur durch die Gottheit selber vermittelt werden kann, ist für den Verfasser der Apologie und Athanasius eine Gewissheit, die ihnen nicht weniger feststeht, als die andre, dass die Unsterblichkeit für das Menschengeschlecht an die Erscheinung dessen geknüpft ist, dem sie allein naturhaft zukommt, Gottes. Engel und Menschen sind als Vollführer der Erlösung ausgeschlossen. II, 13 wird dies damit motiviert, beide seien nicht εἰκόνες θεοῦ, sondern nur κατ' εἰκόνα θεοῦ; c. Ar. II, 67 C. 69 A. 16 B. III, 32 B. ad Max. phil. 3 II 1088 C damit, dass sie als Geschöpfe selber der Hilfe bedürftig sind, und dass zugleich die Gefahr der Anthropolatrie vermieden werden soll. „Vergotten“, wie die ganze Thätigkeit des Logos öfters kurz genannt wird, kann eben nur Gott II, 54 B: αὐτὸς ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν — c. Ar. I, 39 C: θεὸς ὢν

ὑστερον γέγονεν ἄνθρωπος, ἵνα ἡμᾶς θεοποιήσῃ.

Der positive Erfolg der Wirksamkeit Christi reicht nicht über die Menschenwelt hinaus. Soviel auch de inc. und Athanasius (vita Antonii) sich mit den Dämonen beschäftigen, nirgends liegt eine Spur vor, dass die Erlösung auch ihnen gelte. Das Werk Christi bedeutet allerdings auch einen Sieg über die Dämonenwelt, aber nur nach der Seite hin, dass ihre Herrschaft über die Menschen gebrochen wird, sie aus ihrem Herrschaftsgebiet, der Luft, gestossen werden II, 25 C: οὕτω γὰρ ὑψωθείς (sc. am Kreuz) τὸν μὲν ἀέρα ἐκαθάριζεν ἀπὸ τε τῆς διαβολικῆς καὶ πάσης τῶν δαιμόνων ἐπιβουλῆς, τὴν δὲ εἰς οὐρανοὺς ἀνοδὸν ὁδοποιῶν ἀνεκαίνιζε — Festbrief 22 II 1433 A: ἐν αὐτῷ τῷ ἀέρι τὰς χεῖρας ἤπλωσεν, ἵνα πάντων τῶν πανταχοῦ τὸ διὰ τοῦ σταυροῦ σωτήριον εἶναι δειχθῆ, τὸν μὲν ἐν τῷ ἀέρι ἐνεργοῦντα διάβολον καθελών, τὴν δὲ εἰς οὐρανὸν ἡμῖν ἀνοδὸν ἐγκαινίσει; ähnlich ad Adelph. 7 II 1081 B. Im Anschluss an Eph. 3, 17—19 wird II, 16 C der Umfang der Wirksamkeit des Logos in folgender Weise skizziert: πανταχοῦ γὰρ τοῦ Λόγου ἑαυτὸν ἀπλώσαντος... ἄνω μὲν εἰς τὴν κτίσιν, κάτω δὲ εἰς τὴν ἐνανθρώπησιν, εἰς βᾶθος δὲ εἰς τὸν ἕδην, εἰς πλάτος δὲ εἰς τὸν κόσμον· τὰ πάντα τῆς περὶ θεοῦ γνώσεως πεπλήρωται. II, 45 D wird auf diese Stelle zurückgegriffen: πάλιν γὰρ τὸ αὐτὸ φημι τοῖς πρότερον ἐπαναλαμβάνων, ἐπι τοῦτο (sc. die Annahme des Leibes) πεποίηκεν ὁ σωτὴρ, ἵνα, ὡσπερ τὰ πάντα πανταχόθεν πληροὶ παρών, οὕτω καὶ τὰ πάντα τῆς περὶ αὐτοῦ γνώσεως πληρώσῃ, und im weiteren erfährt man dann, worin die in II, 16 C nur räumlich bestimmte Ausdehnung der Gesamtthätigkeit des Logos sachlich besteht, nämlich 1) in der kunstvollen Naturordnung (cf. oben κτίσις), 2) in dem Erweis seiner Macht unter den Menschen vermöge seiner Wunderwerke (ἐνανθρώπησις), 3) in der Vertreibung der Dämonen (κόσμος), 4) im Sieg über den Tod (ἕδης). Auf die zuletzt genannte Stelle II, 45 kommt auch Dräseke zu sprechen (StKr. 1893 S. 284 f.). Er findet in ihr, zusammen mit II, 17 A—B eine Darstellung des origenistischen Gedankens, dass „die Wirkungen des Todes Jesu sich über die Erde hinaus auf das Universum erstreckt haben“, irrt aber in doppelter Beziehung. Fürs erste ist II, 45 nicht Wiederaufnahme von II, 17, sondern von II, 16 (cf. oben die zum Teil wörtliche Ueberein-

stimmung von II, 16 und II, 45. II, 17 A—B hat zudem mit der Erlösung gar nichts zu schaffen, sondern handelt von der Wirksamkeit des Logos im All. Der Schreibende will dort die Einwendung abwehren, als entziehe die Verbindung des Logos mit dem σῶμα dem ersteren die Möglichkeit, seine vorsehende Thätigkeit auszuüben (17 A: οὐδὲ ἐκείνο [τὸ σῶμα] μὲν ἐκίνει, τὰ ὅλα δὲ τῆς τούτου ἐνεργείας καὶ προνοίας κεκένωτο). Die Widerlegung lautet: ὡςπερ ἐν πάσῃ τῇ κτίσει ὦν ἐκτὸς μὲν ἐστὶ τοῦ παντὸς κατ' οὐσίαν, ἐν πᾶσι δὲ ἐστὶ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσι, τὰ πάντα διακοσμῶν καὶ εἰς πάντα ἐν πᾶσι τὴν ἑαυτοῦ πρόνοιαν ἐφαπλῶν καὶ ἕκαστον καὶ πάντα ὁμοῦ ζωοποιῶν . . ., οὕτω καὶ ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ σώματι ὦν καὶ αὐτὸς αὐτὸ ζωοποιῶν εἰκότως ἐζωοποιεῖ καὶ τὰ ὅλα d. h.: so wenig der Logos, obwohl er κατ' οὐσίαν ausserhalb des Alls sich befindet, seinen Einfluss auf dieses verliert, so wenig büsst er ihn ein, wenn er in einem Leib Wohnung nimmt. Ἐζωοποιεῖ τὰ ὅλα ist also ebenso wie ζωοποιῶν ὁμοῦ τὰ πάντα von der Bedeutung des Logos als Weltprinzip ausgesagt, nicht von dem „allumfassenden Wirken des Erlösers“, wie Dräseke meint. Ein solches Wirken kann aber überhaupt — das ist der zweite Einwand, den wir Dräseke entgegenzuhalten haben — in de inc. niemand finden, sobald man sich nur klar macht, was Origines darunter versteht, nämlich einen direkt positiven Erfolg des Todes Christi für die Dämonenwelt, sofern sie dadurch ebenfalls erlöst wird. Didymus hat diesen origenistischen Gedanken erneuert, wie die von Dräseke angezogene Stelle MSG. XXXIX, 1770 B beweist: Pacificavit enim Jesus per sanguinem crucis suae, quae in coelis et quae in terra sunt. Dagegen II, 16 und 45 liegen weitab von dieser Vorstellung.

In der Erlösungslehre, so wie sie bis jetzt dargestellt wurde, tritt zu Tage, dass der früher (S. 65 f.) erhobene Vorwurf, ein wirkliches Verständnis des Begriffes der Sünde sei der Apologie und dem Athanasius abhanden gekommen, vollauf berechtigt ist. Wir sind bis jetzt nicht genötigt gewesen, das Wort Sünde oder Sündenvergebung in die Feder zu nehmen; in dem naturalistischen Prozess der Vergottung ist für diese Begriffe kein Raum. An den paar Stellen in de inc., wo von Sündenvergebung die Rede ist, ist lediglich an die Beseitigung der

Folgen des göttlichen Fluches zu denken II, 14 C: ἵνα τὸν κατ' αὐτὸν πεποιημένον ἄνθρωπον ἀνακαινίσῃ καὶ ὡς ἀπολόμενον εὖρη διὰ τῆς τῶν ἁμαρτιῶν ἀφέσεως; II, 40 A: ὁ λυτρούμενος τὰς ἀπάντων ἁμαρτίας. Mag der Wortlaut dieser Sätze scheinbar auch etwas anderes besagen, sobald biblische Formeln benützt werden, gilt es vorsichtig zu sein. Man darf sie nicht für sich auslegen wollen, sondern muss ihnen den Sinn überordnen, der sich aus andern, ohne biblisches Beiwerk gegebenen Ausführungen gewinnen lässt. In de inc. bleibt uns diese Mühe gewöhnlich erspart. Als apologetische Schrift ist sie genötigt, biblisches Material in ihren theologischen Erörterungen möglichst aus dem Spiel zu lassen, und dadurch eben erhält diese Schrift ihren besonderen Vorzug und eigenartigen Wert. Blicken wir dagegen von ihr hinüber zu Athanasius, so stehen wir vor der Thatsache, dass die eigenen theologischen Ansichten, speziell auch in der Erlösungslehre, eingehüllt und oft ganz unkenntlich gemacht werden durch eine erdrückende Masse von biblischen Ausdrücken, Formeln und Sätzen. Gerade die Begriffe Sünde und Sündenvergebung kehren unendlich häufig wieder; und doch können sie für Athanasius ebenso wenig bedeutet haben, wie für den Verfasser von de inc. Denn seine Erlösungslehre ist genau ebenso naturalistisch wie die der Apologie, und dass sie keine Wandlungen erfahren, mögen folgende aus seinen spätesten Schriften genommenen Stellen zeigen: ad Epict. 10 II 1068 A: αὐτὸ δὲ τὸ σῶμα φύσιν ἔχον θνητὴν ὑπὲρ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἀνέστη διὰ τὸν ἐν αὐτῷ Λόγον· καὶ πέπαυται μὲν τῆς κατὰ φύσιν φθορᾶς, ἐνδυσάμενον δὲ τὸν ὑπὲρ ἄνθρωπον Λόγον γέγονεν ἀφθαρτον (cf. c. 6 B—C); ad Adolph. 8 II 1081 C: τὸ κτιστὸν αὐτὸς ἐνεδύσατο, ἵνα πάλιν αὐτὸς ὡς κτίστης ἀνακαινίσῃ καὶ ἀνακτῆσαι τοῦτο δυναθῆ. In Wirklichkeit hat Athanasius, auch wenn er das Wort Sünde im Munde führt, immer ihre verhängnisvollen Folgen vor Augen. Bezeichnend sind in dieser Beziehung die beiden Beispiele c. Ar. II, 67 C: πῶς δέ, εἶπερ κτίσμα ἦν ὁ Λόγος, τὴν ἀπόφασιν τοῦ θεοῦ λῦσαι δυνατὸς ἦν καὶ ἀφείναι τὴν ἁμαρτίαν; ... οἱ δὲ ἄνθρωποι γεγονάσι θνητοί. Πῶς τοίνυν οἶόν τε ἦν παρὰ τῶν γενητῶν λυθῆναι τὴν ἁμαρτίαν; und c. Ar. II, 69 B: ἵνα .. αὐτὸς ὑπὲρ πάντων τὸ ἴδιον σῶμα τῷ θανάτῳ προσενέγκῃ καὶ λοιπὸν ὡς πάντων δι'

αὐτοῦ ἀποθανόντων ὁ μὲν λόγος τῆς ἀποφάσεως πληρωθῆ.., πάντες δὲ δι' αὐτοῦ γένωνται λοιπὸν ἐλεύθεροι μὲν ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας καὶ τῆς δι' αὐτὴν κατάρρας, ἀληθῶς δὲ διαμείνωσιν εἰσαεὶ ἀναστάντες. Wer wollte in Abrede stellen, dass in beiden Stellen ἁμαρτία und ἀπόφασις — κατάρρα nicht um ihrer selbst willen den Schriftsteller interessieren, sondern eben in ihrer Eigenschaft als Ursache des Todes, und dass Aufhebung der Sünde gleichbedeutend ist mit Aufhebung des Todesgeschicks?

Aehnliche, leicht irreführende, in de inc. vermiedene Ausdrücke werden von Athanasius manchmal verwendet, besonders häufig υἱοποιεῖσθαι, τέκνα θεοῦ γίνεσθαι c. Ar. II, 59. Man würde ihm Unrecht thun, wollte man darin eine Abschwächung seines Naturalismus, ein Ausbiegen in eine mehr persönliche Gnadenlehre erblicken. Sehr charakteristisch ist die Art und Weise, wie er zum Gebrauch dieser Formeln kommt. In der Auslegung von Deut. 32, 6 und 18 stösst er (c. Ar. II, 58) auf die beiden Termini ποιεῖν und γεννᾶν, von Gott im Verhältnis zu den Menschen ausgesagt. Γεννᾶν mit ποιεῖν für synonym zu erklären, und ebenfalls auf die Schöpfung des Menschen zu beziehen, verbietet sich für Athanasius dadurch, dass seine Logoslehre in ihrem Gegensatz zu den Arianern auf der Unterscheidung dieser beiden Termini sich aufbaut. Er hilft sich, indem er in ἐποίησε die Schöpfung, in γεννήσαντα die Gnadenwirksamkeit Gottes angedeutet sieht 58 A. Letztere findet ihren eigentlichen Ausdruck im Erlösungswerk. Durch dasselbe werden die Menschen zu „Söhnen Gottes“ c. Ar. II, 59. Warum gerade zu Söhnen? Die Antwort lautet: ἐπειδήπερ τὸ μὲν γεννᾶν σημαντικόν ἐστιν υἱοῦ, τὸ δὲ ποιεῖν δηλωτικόν ἐστι τῶν ἔργων 59 C³. Also dem Ausdruck γεννᾶν zu lieb wird der neue Begriffsapparat, der ja allerdings zugleich biblisch ist, herbeigezerrt, so wenig derselbe für die soteriologische Grundanschauung des Athanasius passt.

Hier ist nun auch der Ort, um kurz davon zu reden, welche Rolle der heilige Geist in c. g. und de inc. und bei Athanasius spielt. Ueberraschend auf den ersten Blick ist die Wahrnehmung, dass desselben in der Apologie, abgesehen von der Schlussdoxologie, kaum einmal gedacht wird. Die Auskunft Dräsekes (ZwTh. 1895 S. 241): „Von dem Schweigen des vermeintlich

jugendlichen Athanasius über die Lehre vom heiligen Geist ist eigentlich gar nicht zu reden. Die Frage tauchte ja doch erst viel später auf“, hat ihre Berechtigung gerade dann, wenn man die vor 360 geschriebenen Schriften des Athanasius zur Vergleichung herbeiziehen darf. In denselben wird von der Person und dem Amt des heiligen Geistes ein sparsamer Gebrauch gemacht. Er tritt bisweilen auf, wo es sich um Aneignung des Erlösungswerkes seitens der Menschen handelt, einmal als σφραγίς der durch die Menschwerdung des Logos prinzipiell bewirkten Unvergänglichkeit des Menschenwesens c. Ar. I, 47 B, sodann als Medium, das die in Christus erscheinende εἰκὼν θεοῦ den Menschen vermittelt de decr. 14 I 448 D: ἵνα ... ἐκ τοῦ πνεύματος τοῦ Λόγου μεταλαβόντες θεοποιηθῆναι δυναθῶμεν; c. Ar. II, 59 A: οὐκ ἂν γένοιτο υἱοί... , εἰ μὴ τοῦ ὄντος φύσει καὶ ἀληθινοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα ὑποδέξονται. Um dieselbe Zeit jedoch, in welcher die innertrinitarische Stellung des Geistes näher bestimmt wurde, eine Frage, an deren Lösung gerade auch die alexandrinische Kirche bedeutenden Anteil hatte, erweitert sich in den Schriften des Athanasius der Wirkungskreis des Geistes. Die hier in erster Linie in Betracht kommenden vier Briefe an Serapion lassen jede Berührung Gottes und der Welt durch den Geist vermittelt sein. Der Logos bildet sich im Geist den Leib ep. I ad Ser. 31 II 605 A, er vereinigt im Geist uns mit sich und dem Vater 11 B², erneuert alles durch den Geist 9 A, „der Vater wirkt und gibt durch den Logos im Geist alles“ III, 5 B.

§ 16. Die Verbindung der Gottheit und Menschheit in Christus.

Die Initiative zur Vereinigung des göttlichen und menschlichen Faktors in Christus geht aus vom Logos. Den Akt der Verbindung bezeichnen Formeln, wie: σῶμα ἑαυτῷ λαμβάνειν II, 8 C — c. Ar. I, 42 A, ἐν σώματι γίγνεσθαι ad Adolph. 5 II 1077 C, πλάττειν τὸ σῶμα II, 18 C, ἐπιβαίνειν τῷ σώματι II, 43 C, οἰκεῖν εἰς σῶμα II, 9 C, ἐνδύεσθαι σῶμα II, 44 A — c. Ar. II, 70 B, ἰδιοποιεῖσθαι σῶμα II, 8 C — ad Epict. 6 II 1060 B, σάρκα προσλαμβάνειν c. Ar. I, 41 C, ἐνδύεσθαι c. Ar. II, 70 B, σάρκα γίγνεσθαι c. Ar. I, 41 C, εἰς σάρκα ἐπιβαίνειν c. Ar. II, 76 A; das Vereinigtsein Wendungen, wie: συνεῖναι τῷ σώματι c. Ar. III, 53 A, σάρκα φορεῖν c. Ar. I, 41 B². Der Leib erscheint als οἶκος

des Logos II, 9 A. C — c. Ar. II, 44 B. III, 52 B², als *ναός* II, 8 C. 9 A — ad Epict. 10 II 1068 A. c. Ar. III, 53 C. ad Adolph. 3 II 1076 B, als *ὄργανον* II, 9 A — c. Ar. III, 31 A. 35 B. Dass unter *σάρξ* das kreatürlich-sinnliche Menschenwesen, unter *σῶμα* dieses Wesen als ein organisiertes zu verstehen ist, wissen wir bereits (cf. S. 19 f.). Dies und sonst nichts macht sich der Logos zu eigen. Und dasselbe ist auch gemeint, wenn es heisst, der Logos sei Mensch geworden. Denn „Mensch werden“ und „Fleisch werden“ sind identisch ad Epict. 8 II 1064 A: *καὶ γὰρ τὸ εἰπεῖν ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἴσον πάλιν ἐστὶν εἰπεῖν ὁ Λόγος ἄνθρωπος γέγονε*; cf. II, 14 B: *ὡς ἄνθρωπος ἐπιδημεῖ λαμβάνων ἑαυτῷ σῶμα. Ἄνθρωπον γίνεσθαι* vom Logos ausgesagt heisst nicht, ein individueller Mensch werden, sondern nur, die allgemeine Menschennatur annehmen. Sehr bezeichnend ist c. Ar. II, 70 B: *διὰ τοῦτο γὰρ τοιαύτη γέγονεν ἡ συναφή, ἵνα τῷ κατὰ φύσιν τῆς θεότητος συνάψῃ τὸν φύσει ἄνθρωπον*. Hier stehen göttliche Natur und menschliche Natur diametral sich gegenüber. Deshalb ist ausgeschlossen, dass in τὸν φύσει ἄνθρωπον auch die vernünftige Begabung eingeschlossen ist. Denn die letztere ist ja eine Mitteilung der göttlichen Natur an den Menschen. Kurz, weder die Apologie noch Athanasius wissen etwas von einem vollen Menschen in Christus; der *ἄνθρωπος* in Jesus umfasst alles dasjenige, was an jedem Menschen rein menschlich oder irdisch ist, aber eben darum die *ψυχή-νοῦς* nicht.

Mehr als das kreatürlich-sinnliche Menschenwesen darf der Logos gar nicht sich aneignen. Denn dieses allein benötigt diejenige fundamentale Umwandlung, die nur durch Verbindung mit der göttlichen Natur erreicht wird. Die Vernunft des Menschen, sein ganzer geistiger Besitz, trägt ja von Anfang an göttlichen Charakter und hat denselben auch durch den Abfall von Gott nicht verloren (s. S. 65); sie bedarf bloss der Wiederherstellung ihrer anfänglichen Reinheit. Die ursprüngliche Richtung auf den Einen, wahren Gott hin muss ihr wieder zurückgegeben werden. Zu dem Zweck nimmt der Logos im menschlichen Leib Wohnung, setzt sich an die Stelle des menschlichen *νοῦς*. Der menschliche Leib, sonst vom *νοῦς* dirigiert, wird bei Christus vom Logos gelenkt, und beide zusammen, d. h. ge-

nauer der Logos mit Hilfe des $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$, vollbringen die Wunderthaten, durch welche der Mensch wieder auf den wahren Gott hingewiesen, sein $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ auf das rechte Ziel hin gerichtet wird. Athanasius vertritt im Grunde die Christologie des Apollinaris, nur mit dem doppelten Unterschied, dass sein Logos $\kappa\alpha\tau'$ $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\nu$ beim Vater bleibt II, 17, während bei Apollinaris die zweite Person der Gottheit ganz in den Menschen übersiedelt, und dass die Spekulation von der Homousie des Fleisches mit dem Logos (cf. Harnack DG. II³, 312 ff.) vermieden wird. Freilich diese Annäherung an Apollinaris ist lediglich ein Spiel des Zufalls. Apollinaris war sich bewusst, eine einheitliche Erlöserpersönlichkeit lässt sich nur gewinnen, wenn der Logos die Stelle des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ einnimmt. Dem Athanasius und ebenso dem Verfasser der Apologie liegt diese Reflexion ganz fern. Sie wollen natürlich auch einen einheitlichen Christus. Dass aber die Frage: Wie ist diese Einheit zu erreichen? ein wirkliches Problem bedeute, ahnen sie nicht. Sie denken deshalb auch nie daran, dem Logos ausdrücklich den Platz des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ anzuweisen. Schöpfungs- und Erlösungslehre geben ihnen vielmehr die Gesichtspunkte an die Hand, in deren Verfolgung die beiden zu ihrer der späteren Orthodoxie so widersprechenden Lehre kommen. Weil nur die kreatürliche $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ im Menschen einer Erlösung im strengen Sinn bedarf, der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ nicht, deshalb vereinigt der Logos auch nur die erstere mit sich, tritt aber eben damit naturgemäss in das Erbe des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ein. Aus dieser Ansicht wird ein Doppeltes verständlich. Einmal, dass Athanasius an der Lehre der Arianer nur das Verhältnis des Logos zum Vater bekämpft, nie dagegen die Art der Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christus angreift. In dem Christus der Arianer behauptet eben der Logos denselben Platz, an den ihn Athanasius stellt, den des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Der Unterschied zwischen beiden ist nur der, dass der Logos des Athanasius wirklicher Gott ist, der arianische ein undefinierbares Zwischenwesen. Apollinaris geht in dieser Beziehung Hand in Hand mit Athanasius. Der $\Lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ - $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in Christus ist bei ihm ebenso voller Gott wie bei Athanasius. Und deshalb ist zum andern nicht mehr als selbstverständlich, dass letzterer in seinen echten Schriften nie sich gegen die Vertauschung von $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und $\Lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ bei Apollinaris wendet.

Nur die Homousie des Fleisches mit dem Logos bestreitet er in seinem Brief an Epiktet. Im tomus ad Antiochenos c. 7 f. erklärt er sogar ausdrücklich sein Einverständnis mit dem apollinaristischen Glaubensbekenntnis, dessen Formeln dort allerdings sehr zweideutig gehalten sind.

Jene christologische Anschauung für Athanasius und die Apologie zugegeben, gewinnen aber auch ihre Ausführungen über das Handeln und Leiden Christi entschieden an Klarheit. Sein Leib ist es, der nach II, 18 A erzeugt und ernährt wird, auf dessen Rechnung nach tom. ad Ant. 7 II 805 A das Fragen und Leiden, c. Ar. III, 52 ff. das Wachstum, c. Ar. III, 55 C das Weinen und Hungern kommt. Andererseits aber können diese Vorgänge vom Logos ausgesagt werden, weil eben dieser Leib sein eigener, ihm eng verbundener ist II, 18 A: *ἐπειδὴ καὶ τὸ σῶμα ἐσθίον καὶ τικτόμενον καὶ πάσχον οὐχ ἑτέρου τινός, ἀλλὰ τοῦ κυρίου ἦν* — c. Ar. I, 45 B: *διὰ τὸ μὴ ἑτέρου, ἀλλ' αὐτοῦ εἶναι τὸ σῶμα*; weil man von einem *κυριακὸν σῶμα* II, 22 A. 30 B — vit. Ant. 90 II 969 A. ad Epict. 2 II 1053 A, von einem *ἰδιοποιεῖσθαι τὰ τοῦ σώματος ἴδια* ὡς ἑαυτοῦ ad Epict. 6 II 1060 B (cf. II, 8 C) reden kann. Ohne jene christologische Grundvoraussetzung ist diese Betonung der Einheitlichkeit des Handelns und Leidens Christi eine blosse Phrase, ist schwer zu verstehen, wie die menschliche Natur mit allen ihren Aeusserungen ganz in die göttliche aufgenommen werden kann (s. S. 70 und c. Ar. III, 57 C: *συνεκέρασε τὸ ἑαυτοῦ θέλημα τῇ ἀνθρωπίνῃ ἀσθενείᾳ (δειλιᾷ), ἵνα καὶ τοῦτο πάλιν ἀφανίσας θαρραλέον τὸν ἀνθρωπὸν κατασκευάσῃ*), wie der Leib Christi anbetungswürdig sein soll (cf. ep. ad Adolph. episc.), ist endlich ein Satz, wie ad Epict. 6 II 1060 C: *αὐτὸς ἦν ὁ πάσχων καὶ μὴ πάσχων· πάσχων μὲν, ὅτι τὸ ἴδιον αὐτοῦ ἔπασχε σῶμα καὶ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἦν, μὴ πάσχων δέ, ὅτι τῇ φύσει θεὸς ὢν ὁ Λόγος ἀπαθής ἐστίν*, ein Rätsel.

§ 17. Schriftexegese.

Dräseke zählt unter die Beobachtungen, welche ihn veranlassen, den Autor der Apologie in der antiochenischen Schule zu suchen, auch die Schriftbehandlung (StKr. 1893 S. 286 ff.). Das für die antiochenische Schriftauslegung bezeichnende Verfahren, „immer und überall von dem Wortsinn auszugehen“,

werde von den beiden Schriften ebenfalls befolgt. An einer Reihe von Schriftstellen wird diese Aussage erhärtet. I, 45 wird die Verurteilung des Götzendienstes von seiten Gottes behauptet auf Grund des Bilderverbotes Ex. 20, 4; die Verwerfung wird begründet aus dem Ps. 113, 4—7 geschilderten Wesen dieser Götter. Die Gefahr der Naturvergötterung wird beleuchtet an der Deut. 4, 19 vorliegenden göttlichen Warnung vor derselben, und endlich wird an Ex. 20, 3: οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροὶ πλὴν ἐμοῦ gezeigt, dass schon der Wortlaut (λέξεις) der Stelle, sofern das ἔσονται = es werden sein auf die Zukunft weise, die wirkliche Existenz dieser sogenannten Götter in Abrede stelle (τὸ δὲ ἐπὶ μέλλουσι γινόμενον οὐκ ἔστι τότε, ὅτε ταῦτα λέγεται). II, 33 beginnt der Schreiber seine Widerlegung des Judentums aus dem A. Testament. Er beruft sich darauf, dass die Schrift laut die christlichen Heilthatsachen verkündige, „wie die Worte selbst es deutlich zeigen“. Dann folgen als Beweisstellen für die Menschwerdung Gottes Jes. 7, 14, Num. 24, 17, Num. 24, 19: ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ, Jes. 8, 4; als Beleg dafür, dass der Kommende Herr aller Dinge ist, Jes. 19, 1 zusammen mit Hos. 11, 1. Es ist richtig, dass in keinem dieser Citate allegorisiert wird, aber der Grund ist ein höchst einfacher: weil nämlich der Wortlaut gerade das bietet, was der Schriftsteller haben will. „Gewisse Schriftstellen buchstäblich fassen mussten alle“, sagt Harnack (DG. II³, 75 Anm.). Allerdings kann man unserem Schriftsteller überhaupt nicht den Vorwurf machen, dass er absichtlich allegorisiert; aber er hält sich bisweilen so mechanisch an den Buchstaben, dass das Resultat seiner Exegese dasselbe ist wie bei direkter Allegorese. I, 46 B² wird ohne Bedenken Joh. 5, 19: πάντα, ὅσα βλέπω τὸν πατέρα ποιῶντα, κἀγὼ ὁμοίως ποιῶ als Beleg für die Schöpfung der Welt durch den Logos angeführt, Ps. 23, 7 in II, 25 C wird um des πύλαι αἰῶνοι willen auf die Wiedergewinnung des Aufstiegs in den Himmel gedeutet, wie sie der Logos durch die Vertreibung der Dämonen aus der Luft vollzogen, Jer. 11, 19 in II, 35 B wegen des δεῦτε, καὶ ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον αὐτοῦ auf den Kreuzestod, Ps. 117, 27: κύριος ὁ θεὸς ἐπέφανεν ἡμῖν und Ps. 117, 20: ἐξαπέστειλε τὸν Λόγον αὐτοῦ καὶ ἰάσατο αὐτούς in II, 40 A² trotz der Präterita um des κύριος und Λόγος

willen auf die Menschwerdung. Dem alttestamentlichen *κύριος* wird, wo es möglich ist, der Logos untergeschoben (s. oben Ps. 117, 27 und Jes. 63, 9 in II, 40 A²).

Ein Blick in das Schrifttum des Athanasius lässt uns erkennen, dass er genau dieselbe Methode der Schriftexegese einhält. Er will dem Wortsinn gerecht werden, trifft dabei meist das Richtige, misshandelt jedoch auch bisweilen den Text in schlimmster Weise. Er stellt als massgebende Gesichtspunkte für die Schriftbehandlung auf die Beachtung der Zeit und der Person, für welche das Geschriebene gilt, ferner des Umstandes, der den Anlass zum Schreiben gegeben (c. Ar. I, 54 B: *δεῖ δέ, ὡς ἐπὶ πάσης τῆς θείας γραφῆς προσήκει ποιεῖν καὶ ἀναγκαῖόν ἐστιν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα, καθ' ὃν εἶπεν ὁ ἀπόστολος καιρὸν καὶ τὸ πρόσωπον καὶ τὸ πρᾶγμα, διόπερ ἔγραψε, πιστῶς ἐκλαμβάνειν*), raubt aber in demselben Augenblick diesen Grundsätzen durch die Art ihrer Anwendung völlig ihren Wert. Denn wenn er behauptet, Hymenäus und Alexander (I. Tim. 1, 20) haben durch ihre These, die Auferstehung sei bereits erfolgt, gegen den Gesichtspunkt der Zeit gefehlt, ebenso die Galater, indem sie im neutestamentlichen Zeitalter sich für die Beschneidung erwärmten (c. Ar. I, 54 A), so sind damit jene Grundsätze aus dem Gebiet der Einzelexegese, wo sie hingehören, verbannt. Fassen wir einige Beispiele seiner Schriftauslegung ins Auge! Es ist nichts oder wenig dagegen einzuwenden, dass c. Ar. I, 29 B die Frage der Arianer, warum Gott nicht immer schöpferisch tätig sei, wenn er es doch vermöge, zurückgewiesen wird mit der Berufung auf Röm. 11, 34 = Jes. 40, 13: „Wer hat den Sinn des Herrn erkannt? oder wer ist sein Ratgeber geworden?“ und Röm. 9, 20 = Jes. 45, 9: „Wie darf das Gebilde zum Töpfer sprechen: Warum hast du mich so gemacht?“ wenn c. Ar. I, 36 B die Unveränderlichkeit des Logos auf Hebr. 13, 8: „Jesus Christus gestern und heute derselbe und in Ewigkeit“ gegründet, in c. Ar. I, 54 A Jes. 7, 14 und 53, 7 auf Christus, I, 56 B Joh. 1, 3 auf die Schöpfung der Welt durch den Logos bezogen wird. Dagegen fördert der philologische Nachweis, den er c. Ar. I, 55 für die Behauptung zu erbringen sucht, in Hebr. 1, 4: *τοσοῦτον κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων* bezeichne das *κρείττων* eine qualitative, nicht bloss quantitative Differenz, aller-

hand Sonderbares zu Tage. Und vollends untextgemäss ist die Auslegung von Prov. 8, 22: κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ in c. Ar. II, 44 ff. Das κύριος kann er hier zwar nicht, wie z. B. bei Ps. 101, 26—28 und Deut. 32, 39 in c. Ar. I, 36 B, auf den Logos deuten; er muss den Vater darunter verstehen. Dagegen wird nun ἔκτισε auf die Menschwerdung des Logos, ἔργα auf die Menschen, ὁδοί auf die beiden Wege bezogen, welche die Menschheitsgeschichte kennt, um mit Gott in Gemeinschaft zu treten, der eine durch Adam, der andere durch Christus bezeichnet. C. Ar. I, 41 B² findet Athanasius in Ps. 23, 7, wie die Apologie (s. S. 80), eine Hinweisung auf die Eröffnung des Himmels durch Christus. In Ps. 21, 23: ἀπαγγεῶ τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου de sent. Dionys. 10 I 496 A wird unter der ersten Person der κύριος — Λόγος verstanden, der als Mensch unser Bruder ist. Der babylonische Grosskönig in Jes. 10, 14. 11, 8 wird ad episc. Aeg. 2 I 541 durch den Satan ersetzt. Häufig sind derartige Verzerrungen des wirklichen Sinnes nicht gerade. Athanasius hat es verstanden, seine Schriftargumente gegen die Arianer so zu wählen, dass schon der Wortlaut seiner Ansicht entgegenkam. Im N. T. übt er am Schrifttext gewöhnlich nur dann Gewalt, wenn er sich mit Stellen auseinandersetzt, die ihm von seinen Gegnern entgegenhalten werden. Etwas anders liegt die Sache beim A. T. Hier trennt er, gemeinsam mit dem Verfasser der Apologie, sich dadurch von den Antiochenern, dass er, wo sich nur entfernt die Gelegenheit bietet, eine Stelle messianisch zu verwerten, davon Gebrauch macht. Ich verweise für Athanasius auf die bereits besprochenen Citate Ps. 23, 7. Ps. 21, 23. Prov. 8, 22, ferner auf Ps. 44, 7 f. in c. Ar. I, 46 C, Jes. 61, 1 in c. Ar. I, 47 A, Ps. 44, 9 in c. Ar. I, 47 A²; für die Apologie auf Deut. 28, 66. Jer. 11, 19 in II, 35, Jes. 65, 1 f. 35, 3—6 in II, 38, Dan. 9, 24 f. in II, 39, Ps. 117, 20 und 27. Jes. 63, 9 in II, 40, Stellen, die kein Antiochener für messianisch gehalten haben wird.

An diesen missglückten Versuch Dräsekes, den Verfasser der beiden Schriften c. g. und de inc. zu einem Antiochener zu stempeln, reihen wir eine andere Behauptung desselben Gelehrten, die sich in gleicher Richtung bewegt. Es heisst StKr.

1893 S. 289: „Wenn später der gefeierte Meister der antiochenischen Schule, Theodoros, alle Schicksale des Volkes Israel und alle Weissagungen der Propheten unter dem höheren Gesichtspunkt betrachtet, dass sie die Vorbereitungen der Ankunft unseres Herrn Jesu Christi und die Veranstaltung der durch ihn allen Menschen zu teil werdenden Erlösung zum Ziel und Zweck hatten: so hören wir Aehnliches schon von unserem Verfasser. „Nicht um der Juden allein willen“, sagt er (II, 12), „gab es das Gesetz, noch wurden um ihretwillen allein die Propheten gesendet, sondern zu den Juden wurden sie geschickt und von den Juden verfolgt, aber für die ganze Erde waren sie eine heilige Lehranstalt der Gotteserkenntnis und des richtigen Verhaltens der Seele“. Sollte der Inhalt dieser beiden Sätze wirklich ein ähnlicher sein? Doch nicht! Vielmehr ein sehr verschiedener, beinah entgegengesetzter. Bei Theodoros handelt es sich um die Ausdehnung der Erlösung auf die ganze Menschenwelt, wie sie vorbereitet ist durch die Schicksale eines einzelnen Volkes und die auf dieses Volk beschränkte Wirksamkeit der Propheten; in der Apologie dagegen handelt es sich gar nicht um die Erlösung, dafür aber um die Bestimmung des Gesetzes und der prophetischen Wirksamkeit für die ganze Menschenwelt.

C. Tradition.

§ 18.

Das bisherige, für die Verfasserschaft des Athanasius auf allen Punkten so überraschend günstige Ergebnis erhält eine weitere Stütze durch die Tradition. Der einhelligen Ueberlieferung, wie sie im Handschriftenbefund zum Ausdruck kommt (Hubert ZKG. XV, 566), stehen zur Seite eine Reihe von Zeugnissen kirchlicher Schriftsteller vom 4.—9. Jahrhundert, welche sämtlich die beiden Bücher als Eigentum des Athanasius ausgeben. Voran Hieronymus de viris illustr. LXXXIV: Feruntur eius (Athanasii) adversum gentes libri duo. Dräseke zweifelt, ob hier wirklich unsere Apologie gemeint ist, wagt aber doch nicht, es mit Entschiedenheit zu bestreiten (StKr. 1893 S. 253 f., ZwTh. 1895 S. 520). Meines Erachtens liegt durchaus kein triftiger Grund vor, der zu Bedenken gegen dieses Zeugnis des

Hieronimus berechtigte (ebenso Hubert ZKG. XV, 566, Lauchert Int. th. Z. III, 127 f., Weyman BZ. V, 223), wenn auch um der Form der Anführung (feruntur) und um des durchaus ungenauen Titels (*libri duo contra gentes*) willen es allerdings wahrscheinlich ist, dass Hieronymus die Bücher nicht selber gelesen, vielmehr sie aus anderer Quelle kennt. Von vornherein nicht beanstanden lässt sich das Zeugnis Theodorets. Denn die Stellen, welche er im dritten Teil (*Ἀπαθής*) seines *Ἐρανίστης*, c. 447 geschrieben, aus einem Buch des Athanasius *περὶ ἐνανθρωπήσεως* citiert, finden sich mit Ausnahme der letzten in der zweiten Hälfte der Apologie. An ihn reiht sich Papst Hadrian I, der das zweite Buch in seinem Schreiben an den Kaiser Konstantin und die Kaiserin Irene, aufgenommen in die Akten des 7. ökumenischen Konzils a. 787, anführt. Vergleiche Mansi T. XII, 1068: *Item sancti Athanasii episcopi Alexandrini de humanatione domini, cuius initium est: Sufficenter quidem de multis pauca sumentes, imitavimus* und dazu II, 1 A: *αὐτάρκως ἐν τοῖς πρὸ τούτων ἐκ πολλῶν ὀλίγα διαλαβόντες* (s. Lauchert Int. th. Z. III, 128). Dräseke hält es nicht für der Mühe wert, die Stelle nachzuschlagen, steht dann aber inkorrektweise nicht an, die Ueberlieferung der zweiten Schrift um die Mitte des 5. Jahrhunderts abbrechen zu lassen (StKr. 1893 S. 255). Wenn er bei Photius eine Notiz über das Werk vermisst, so übersieht er einen Brief desselben an seinen Bruder Tarasius *περὶ τῶν λόγων τοῦ ἐν ἁγίοις μεγάλου Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας* (MSG. XXV, CCLXXVIII B). Hier wird zuerst der Stil des Athanasius beschrieben. Dann heisst es: *γραφικαῖς τε μαρτυρίαις καὶ ἀποδείξεσιν εἰς τὸ καρτερὸν κατωχύρωται· καὶ μάλιστα γὰρ ὁ κατὰ Ἑλλήνων ὃ τε περὶ τῆς ἐνσωματώσεως τοῦ θεοῦ Λόγου εἰρημένος καὶ ἡ κατὰ Ἀρείου πεντάβιβλος*. Man muss sich freilich vor Ueberschätzung dieser traditionellen Zeugnisse hüten. Bezüglich der beiden letzten ist diese Warnung selbstverständlich, aber auch betreffs Theodorets ist sie sehr wohl angebracht. Wir werden im Verlauf der weiteren Untersuchung Gelegenheit haben, an einem Beispiel zu zeigen, dass Dräsekens Misstrauen gegen die Zuverlässigkeit dieses Schriftstellers nicht ungerechtfertigt ist (StKr. 1893 S. 256).

Abschnitt II.

Die Zeit der Abfassung.

§ 19. Positiver Versuch einer Datierung.

Form und Inhalt der Apologie und ebenso die Tradition weisen auf Athanasius als Verfasser. Ein Hemmnis wäre noch denkbar, das diesem einmütigen Zeugnis sich entgegenstellen könnte. Wird es uns gelingen, einen Zeitpunkt für die Abfassung im Leben des Athanasius ausfindig zu machen, der allen Forderungen gerecht wird, wie sie die Apologie erhebt?

Die Verteidiger der Echtheit haben fast ausnahmslos ihren Datierungsversuchen die Beobachtung zu Grunde gelegt, dass die beiden Schriften keine Spuren des arianischen Kampfes und ebensowenig solche der nicänischen Lehrbestimmungen verraten (cf. z. B. das monitum zu den beiden Schriften I, 1/2 und Lauchert Int. th. Z. III, 134). Die erstere Beobachtung ist wohl nicht ganz richtig, wie wir nachher sehen werden; dagegen ist die zweite unanfechtbar und unseres Erachtens schwerwiegend genug, um eine Ansetzung vor 325 zu rechtfertigen. Was wir vermissen, ist nicht speziell der Terminus *ἁμοούσιος*, vielmehr, dass der Begriff *οὐσία* überhaupt, dem wir z. B. in den Reden gegen die Arianer so häufig begegnen, in keiner der beiden Schriften zur Bezeichnung des Verhältnisses von Sohn und Vater verwendet wird. Und doch wäre mindestens I, 46 B², wo jenes Verhältnis negativ und positiv bestimmt wird, begründeter Anlass und Gelegenheit zum Gebrauch dieses Ausdrucks gewesen. Wollte man sich jedoch das Fehlen nicänischer Formeln aus der Absicht des Schriftstellers zurechtlegen, Heiden und Juden gegenüber Termini zu vermeiden, die nur Christen ganz verständlich waren, so verbietet jedenfalls eine andere Wahrnehmung, über 330 hinabzugehen. Wiederholt beruft sich der Schreibende gegenüber der bunten Vielheit heidnischer Kulte mit sichtbarem Stolz auf die Einmütigkeit, mit der die Christen überall einem und demselben Herrn dienen (II, 46 B: *μόνος ὁ Χριστὸς παρὰ πᾶσιν εἰς καὶ πανταχοῦ ὁ αὐτὸς προσκυνεῖται ... τὴν οἰκουμένην πείσας, ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν κύριον σέβειν* und II, 49 D: *τίνας πώποτε τῶν γενομένων ἀνθρώπων ἢ διδασκαλίᾳ ἀπὸ περᾶτων ἕως*

περάτων γῆς μία καὶ ἡ αὐτὴ δι' ἑλῶν ἰσχυσεν;). Dieses Pochen würde sich in einer Zeit, wo Orthodoxe und Arianer im bittersten Kampfe mit einander lagen, weil jede Partei wieder einen andern Christus lehrte, recht seltsam ausnehmen. Deshalb ist 330 der terminus ad quem und sind die Jahre zwischen 320 und 325 ausgeschlossen. Zwischen 325 und 330 bliebe Raum, weil durch die Verdammung der Arianer auf dem nicänischen Konzil die Ketzerei aus der Kirche ausgeschieden zu sein schien und die nicänischen Lehrbestimmungen bis c. 330 so ziemlich unbestritten als Glaubensnorm galten.

Auf die Zeit unmittelbar vor 320 oder unmittelbar nach 325 weist auch die leise Polemik gegen den Arianismus, die wir in den Schriften treffen. Einzelne Sätze des Arius lauteten: δύο σοφίας εἶναι, μίαν μὲν τὴν ἰδίαν καὶ συνυπάρχουσαν τῷ θεῷ, τὸν δὲ υἱὸν ἐν ταύτῃ τῇ σοφίᾳ γεγενῆσθαι καὶ ταύτης μετέχοντα ὠνομάσθαι μόνον Σοφίαν καὶ Λόγον c. Ar. I, 5 B; ὁ υἱὸς οὔτε φύσει καὶ ἀληθινὸς Λόγος τοῦ πατρὸς ἐστὶν οὔτε ἡ μόνη καὶ ἀληθινὴ Σοφία αὐτοῦ de decr. 6 I 433 B; οὐδὲ θεὸς ἀληθινὸς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ep. ad episc. Aeg. 12 I 564 C; οὐκ ἐστὶν ἴδιος Λόγος θεοῦ καὶ ἡ ἰδία Σοφία ibidem. Hiegegen scheint — mehr kann man kaum sagen — in der Apologie Stellung genommen zu sein, wenn es dort vom Sohn heisst I, 46 B²: ἀγαθὸν ἐξ ἀγαθοῦ γέννημα καὶ ἀληθινὸς υἱὸς ὑπάρχων, Δύναμις ἐστὶ τοῦ πατρὸς καὶ Σοφία καὶ Λόγος, οὐ κατὰ μετοχὴν ταῦτα ὦν . . ., ἀλλ' Αὐτοσοφία, Αὐτολόγος, Αὐτοδύναμις ἰδία τοῦ πατρὸς ἐστὶν; II, 32 C: θεοῦ υἱὸς ἐστὶν ἀληθινός . . ., ἐκ πατρὸς ἴδιος Λόγος καὶ Σοφία καὶ Δύναμις; II, 47 C: ὁ Χριστὸς ἐγνωρίσθη θεὸς ἀληθινός, θεοῦ θεὸς Λόγος; II, 55 D: τὸν θεοῦ υἱὸν ἀληθινὸν μονογενῆ Λόγον (cf. Lauchert Int. th. Z. III, 134). Man kann noch hinzunehmen, dass der Gedanke, es habe der göttliche Logos irgend etwas mit dem menschlichen „Wort“ gemeinsam, in teilweise wörtlich parallelen Ausführungen I, 41 C und c. Ar. II, 34 C — 35 zurückgewiesen wird, demnach ein arianisches Rüststück gewesen zu sein scheint.

Nicht hieher gehört dagegen der Schluss von II, 24 zusammen mit dem Anfang von II, 25. Dräseke konstatiert an dem betreffenden Ort zuerst einen versteckten Ausfall gegen die Arianer (StKr. 1893 S. 270), später umgekehrt einen Aus-

fall der Arianer gegen Athanasius und seine Anhänger (S. 302 f.), beides ein völliges Missverständnis des Textes. Er lautet: διὸ οὐδὲ τὸν Ἰωάννου θάνατον ὑπέμεινε διαιρουμένης τῆς κεφαλῆς οὐδὲ ὡς Ἥσατας ἐπίρσθη, ἵνα καὶ τῷ θανάτῳ ἀδιαίρετον καὶ ὀλόκληρον τὸ σῶμα φυλάξῃ, καὶ μὴ πρόφασις τοῖς βουλομένοις διαιρεῖν τὴν ἐκκλησίαν γένηται. Καὶ ταῦτα μὲν πρὸς τοὺς ἐξωθεν ἑαυτοῖς λογισμοὺς ἐπισωρεύοντας· ἂν δὲ καὶ τῶν ἐξ ἡμῶν τις . . . ζητῇ, διὰ τί μὴ ἐτέρως, ἀλλὰ σταυρὸν ὑπέμεινεν. Deutlich werden hier Einwände gegen den Kreuzestod, die von „denen draussen“ erhoben werden, unterschieden von den in c. 25 behandelten Fragen, die dasselbe Faktum betreffen, nur dass sie aus der Mitte der Christen (οἱ ἐξ ἡμῶν) gestellt werden. Die Einwendungen der Draussenstehenden beginnen c. 21 und gehen bis c. 24 Schluss. Ταῦτα in c. 25 Anfang bezieht sich also nicht (wie Dräseke und Lauchert *Inth. th. Z. III*, 133 meinen) bloss auf den letzten Einwand, warum Christus nicht enthauptet oder zersägt worden sei, sondern auf alle vorhergehenden von c. 21 an. Λογισμοὺς ἐπισωρεύειν wäre sonst sinnlos. Alle diese Fragen sind aber inhaltlich so beschaffen, dass sie nur aus dem Munde von Nichtchristen begreiflich sind. Was speziell die letzte betrifft, so hätte doch Dräseke auch angeben sollen, welche πρόφασις dem Athanasius gegenüber den Arianern damit in den Schoss gefallen wäre, wenn das Schwert oder die Säge den Leib Christi geteilt hätte. Unter den οἱ ἐξωθεν sind somit Nichtchristen zu verstehen und ebenso unter den οἱ βουλομένοι διαιρεῖν τὴν ἐκκλησίαν, die mit den ersteren identisch sind.

In die zeitliche Nähe der diokletianischen Verfolgung führt uns die noch frische Erinnerung an die Bilder christlichen Martyriums und christlicher Todesfreudigkeit, welche die beiden Schriften durchzieht. Charakteristisch ist besonders eine Stelle in II, 28. Für den Christen ist der Tod ein überwundener Feind, bekennt dort der Schriftsteller. Wer dieser Ueberzeugung noch ungläubig gegenübersteht, mache selber die Probe, indem er Christ wird. Mit einer gewissen Verwunderung fragt er sich aber, wie man daran überhaupt noch Zweifel hegen könne, da doch die Thatsachen so laut reden (οὕτως εἶ τίς ἐστὶν ἄπιστος [καὶ ἀκμῆν] μετὰ τσαῦτα καὶ μετὰ τοὺς τοσοῦτους ἐν Χριστῷ

γενομένους μάρτυρας). Namentlich *καὶ ἀκμήν* = eben, im Augenblick (cf. II, 32 A. c. Ar. II, 16 B) zeigt, wie lebendig jene Vorgänge dem Schriftsteller noch vor Augen stehen. Allerdings soll nicht verschwiegen werden, dass drei auch sonst vielfach miteinander gehende Codices *καὶ ἀκμήν* nicht lesen. Immerhin ist weit wahrscheinlicher, dass dasselbe in einer Zeit, wo es nicht mehr zu passen schien, in der einen oder andern Handschrift gestrichen, als dass es später eingeschoben wurde.

Auch von I, 9 D² aus: *ἔπου γε καὶ οὐ πολλῶ πρότερον ἢ τάχα καὶ μέχρι νῦν ἢ Ῥωμαίων σύγκλητος τοὺς πρόποτε αὐτῶν ἐξ ἀρχῆς ἀρξάντας βασιλέας ... δογματίζουσιν ἐν θεοῖς εἶναι* ist man gewöhnlich auf die Zeit vor 330 gekommen. Ich glaube, mit Recht. *Οὐ πολλῶ πρότερον* kann auf die Apotheose Diokletians 313 bezogen werden; mit *τάχα καὶ μέχρι νῦν* deutete dann der Schreibende an, dass er im Zweifel ist, ob derselbe Akt auch bei dem noch lebenden Konstantin einstens vollzogen werde. Sehr wohl möglich ist indes auch, dass *τάχα καὶ μέχρι νῦν* zu verstehen gibt, der Schriftsteller sei über den jüngsten derartigen Vorgang, eben die Apotheose Diokletians, nicht genau unterrichtet. Dräsekes Erklärung (StKr. 1893 S. 270 f.), wonach *μέχρι καὶ νῦν* auf die Bezeichnung des verstorbenen Konstantin als *divus* sich bezieht, *τάχα* aber aussagt, der Autor sei sich darüber nicht klar, ob *divus* im heidnischen oder christlichen Sinn aufzufassen ist, hat sehr wenig Verlockendes an sich.

Andere Anzeichen weisen wenigstens auf einen jugendlichen Verfasser. Die Lektüre Platos liegt noch so kurz zurück, dass Athanasius Stellen aus demselben fast wörtlich im Gedächtnis hat (S. 35). Wo wir in Sprache und Theologie bei Athanasius von einer Entwicklung reden konnten, forderte die Apologie die Stellung am Anfang derselben; cf. was S. 33 über den rhetorischen Charakter, S. 47 f. die Begriffe *ἀγαθός* und *ἀγέννητος*, S. 75 f. die Lehre vom heiligen Geist gesagt ist. Von dem hochangesehenen Führer der Orthodoxie dürfte man kaum erwarten, dass er so bescheiden auf den Anspruch selbständig — originalen Denkens und Schaffens Verzicht leistet, wie dies I, 1 A—B und II, 56 A geschieht: *ἡμεῖς δὲ παρὰ τῶν αὐταῖς (γραφαῖς) ἐντυγχανόντων θεοπνεύστων διδασκάλων* (jedenfalls nicht bloss Lehrer im eigentlichen Sinn, sondern auch

ältere Kirchenväter) . . μαθόντες μεταδίδομεν και τῇ σῇ φιλομαθείᾳ. Endlich sei noch darauf aufmerksam gemacht, dass Athanasius, der begeisterte Verehrer des Mönchtums, in diesem Werk weder die Sache noch den Namen nennt, sondern erst von σωφροσύνην ἀγνεύοντες νεώτεροι, d. h. Enkratiten innerhalb der christlichen Gemeinde, redet II, 48 B, ein Beweis, dass jene Erscheinung noch gar nicht vorhanden war oder jedenfalls noch ausserhalb seines Gesichtskreises lag.

Entscheidet man sich, wie wir mit Rücksicht auf das Fehlen der nicänischen Lehrbestimmungen, für das Jahr c. 320 als Abfassungszeit und nimmt mit Krüger (Jahrb. f. prot. Theol. XVI, 339 u. 344) auf Grund des jüngst gefundenen koptischen Enkomions als Geburtsjahr des Athanasius 295 an, so hätte der alexandrinische Diakon in einem Alter von 25 Jahren dieses Werk geschrieben. Die neueste Hypothese von Loofs (RE.³ II, 196), der allerdings noch verschiedene Bedenken entgegenstehen, wonach Athanasius 293 geboren, 326 Bischof geworden wäre, würde auf ein Alter von 27 Jahren führen. Die Beschuldigung der Eusebianer, Athanasius habe bei seiner Bischofswahl das gesetzliche Alter von 30 Jahren noch nicht gehabt (Böhringer, Athanasius und Arius S. 404), ist jedenfalls grundlos, sonst wäre sie von seinen Gegnern nicht erst c. 340 aufgegriffen worden, lässt sich aber gerade dann begreifen, wenn der neugewählte Bischof etwa 33 Jahre alt war, ein Alter, das sowohl bei Krüger als bei Loofs herauskommt.

Der Abfassungsort kann kein anderer als Aegypten sein (cf. S. 44 ff.) und in Aegypten wieder am nächstliegenden Alexandria. I, 1 B: ἐπειδὴ τὰς τῶν διδασκάλων συντάξεις ἐν χειρὶ νῦν οὐκ ἔχομεν, ἀναγκαῖόν ἐστιν, ἃ παρ' ἐκείνων ἐμάθομεν, ταῦτα και ἀπαγγέλλειν και γράφειν σοι weist weder auf einen Aufenthalt im Feldlager des Konstantius (StKr. 1893 S. 310), noch auf ein Exil (so Tillemont MSG. XXV, CLXI A), sondern ist einfach eine ungeschickte Motivierung des eigenen schriftstellerischen Unternehmens. Dass ein junger alexandrinischer Diakon bei allem Wissensdurst keine „Bibliothek der Väter“ (an diese ist wohl bei τῶν διδασκάλων in erster Linie zu denken) besessen haben wird, ist ziemlich selbstverständlich. Und wenn er sie besessen hätte, oder wenn ihm sonstwie eine solche zur Verfügung gestanden wäre, hätte er

dann diese Apologie nicht geschrieben oder seinen Lesern eine blosse Sammlung von Citaten aus den Vätern vorgesetzt? Es dürfte kaum möglich sein, der Stelle einen vernünftigen Sinn abzugewinnen.

§ 20. Widerlegung der entgegenstehenden Argumente Dräsekes und V. Schultzes.

Noch bedarf unser Resultat der Verteidigung gegen mehrere von Dräseke und V. Schultze dagegen vorgebrachte Beweisgründe.

Wenig Beachtung verdient Dräsekes bereits von Hubert (ZKG. XV, 562) angefochtene Behauptung, die Weitschweifigkeit der beiden Schriften spreche entschieden für ein höheres Alter des Verfassers (StKr. 1893 S. 261), in der ZwTh. 1895 S. 529 noch gesteigert: „Ein jüngerer ... Mann kann und darf so etwas (sc. die Entschuldigung II, 20 cf. S. 25) nicht schreiben, am allerwenigsten war derartiges im Altertum gestattet“. Dieses Urteil ist, in solcher Allgemeinheit ausgesprochen, sicherlich unrichtig; aber auch abgesehen von der allgemeinen Fassung ist seine Berechtigung sehr fraglich. Mindestens dürfte es angezeigt sein, wenigstens das Konto derjenigen jungen Männer mit der Neigung zur Weitschweifigkeit zu belasten (d. h. speziell der Sucht, sich zu wiederholen und mit nichtssagender Geschwätzigkeit zu prunken), welche Lücken auszufüllen haben, die der Mangel an positivem Wissen (ὀλγὰ τῶν ἐγκυκλίων S. 43) entstehen lässt. Und fragt man vollends direkt: Ist es wahrscheinlicher, dass Athanasius in seiner Jugend oder in reiferem Alter weitschweifiger geschrieben hat? — dass er überhaupt weitschweifig schreibt, wissen wir bereits (S. 24 f.) — so wird sich kaum eine Stimme für die letztere Annahme erheben. Zu einem solch dilettantischen schriftstellerischen Versuch, wie er in der Apologie vorliegt, hatte der junge alexandrinische Diakon Zeit, aber nicht der vielbeschäftigte Bischof und Häresenbestreiter.

Ebenso wenig stichhaltig erweist sich ein anderes Argument. Es heisst StKr. 1893 S. 263: „In der ersten Schrift (c. 5) schildert der Verfasser die Vermessenheit der Menschen“. „Sie verleitete“, sagt er, „die Hände zum Mord, verführte das Gehör zum Ungehorsam, die andern Glieder statt zur gesetzlichen Kindererzeugung zum Ehebruch und die Zunge statt zur

Segnung zur Lästerung, Schmähung und Meineid; die Hände hinwiederum zu Diebstahl und Misshandlung des Nebenmenschen, den Geruch zu mannigfaltigen Liebesgerüchen, die Füße zu schnellem Blutvergiessen, den Bauch zur Trunkenheit und zu unersättlicher Schlemmerei“. Im weiteren Verlauf auf die sittlichen Verirrungen der Heiden eingehend, bemerkt er (c. 12): „Während sie den Ehebrecher bei ihren Frauen hassen, schämen sie sich nicht, die Lehrer des Ehebruchs zu vergöttern, und während sie mit ihren Schwestern in keinem fleischlichen Verkehr leben, beten sie die an, welche dies thun, und während sie zugestehen, dass die Knabenschändung etwas Böses sei, beten sie die an, welche dieser That beschuldigt werden“. Er erzählt ferner (I, 26), wie einst in alter Zeit in den Tempeln Phöniziens die Weiber sich preisgaben, indem sie den dortigen Göttern den mit ihrem Körper verdienten Lohn zum Opfer brachten und der Meinung waren, sie könnten durch Unzucht der Göttin Aphrodite Gunst erlangen und sie dadurch sich geneigt machen. Und wenn er endlich an derselben Stelle, im Hinblick auf dieselben Verhältnisse, die Heiden von Zeus Ehebruch, von Aphrodite Unzucht, von Rhea Ausschweifung gelernt haben lässt, so frage ich: Sollen wir wirklich annehmen, dass schon die keusche Seele des von seinen Eltern streng christlich erzogenen achtzehn- oder neunzehnjährigen Athanasius mit all jenem sittlichen Schmutz des Heidentums durch Hören und Sehen in Berührung gekommen sei? Und wollte man einwenden, die Alten hätten jener Nachtseite des menschlichen Daseins unbefangener als wir gegenübergestanden, so zwar, dass sie die Dinge beim nackten Namen zu nennen sich nicht scheuten, so würde immer das Bedenken bestehen bleiben, dass von jenen Verirrungen zu reden immer doch erst einem gereiften Manne zustehen dürfte“. — Hiegegen ist verschiedenes zu sagen. Ob die Eltern des Athanasius Christen waren, wissen wir, wie schon früher (S. 43) bemerkt wurde, nicht. Aber sei dem wie ihm wolle, in einer Stadt wie Alexandria konnte auch ein christlich erzogener Jüngling sich nicht die Augen verschliessen „vor dem sittlichen Schmutz des Heidentums“, noch viel weniger das Ohr. Genügte ja doch schon die Lektüre des Homer, um die Farben zu einem solchen Gemälde wie dem obigen

ziemlich vollständig zusammenzubekommen. Diese den alten Götterglauben so schwer kompromittierende Seite aber in einer Apologie unberücksichtigt zu lassen, kann einem fünfundzwanzigjährigen jungen Schriftsteller, vollends wenn er Orientale ist, nicht zugemutet werden. Was man von ihm fordern kann, ist eine dezente Vorsicht, wie wir sie auch in c. gentes beobachtet finden (cf. auch Hubert ZKG. XV, 562).

I, 26 wird die im vorhergehenden geschilderte, dem Thun und Treiben der Götter abgelernte heidnische Unsittlichkeit mit den Worten verurteilt: $\alpha\ \text{oi}\ \text{no}\mu\text{o}\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \text{k}\alpha\lambda\acute{\alpha}\zeta\text{o}\upsilon\sigma\iota,\ \pi\acute{\alpha}\varsigma\ \delta\acute{\epsilon}\ \sigma\acute{\omega}\phi\text{r}\omega\text{n}\ \acute{\alpha}\nu\eta\rho\ \acute{\alpha}\pi\text{o}\sigma\text{t}\rho\acute{\epsilon}\phi\epsilon\tau\alpha\iota.$ Für Dräseke liegt in $\sigma\acute{\omega}\phi\text{r}\omega\text{n}\ \acute{\alpha}\nu\eta\rho$ ein deutlicher Beweis vor, dass der Schriftsteller ein Mann reiferen Alters gewesen sein muss. Aber jedem griechischen Lexikon lässt sich entnehmen, dass $\acute{\alpha}\nu\eta\rho$ nicht bloss eine bestimmte Altersstufe bezeichnen kann, sondern ebensowohl, ohne jede Berücksichtigung des Alters, den Gegensatz zum Weiblichen, und dass es endlich gerade in Verbindung mit $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ die Stelle von $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\text{p}\text{o}\varsigma$ überhaupt vertreten kann ($\pi\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\eta\rho =$ jedermann). Letztere Bedeutung in dem vorliegenden Satz anzunehmen, ist das nächstliegende. Was für einen Grund hätte der Verfasser, von vornherein dem weiblichen Geschlecht die $\sigma\omega\phi\rho\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ abzusprechen? Ist dem aber so, so wird es niemand einem jungen Mann, vollends wenn er in der Würde eines alexandrinischen Diakons sich befindet, übel nehmen, dass er in aller Bescheidenheit (cf. den allgemeinen Ausdruck $\pi\acute{\alpha}\varsigma\ \sigma\acute{\omega}\phi\text{r}\omega\text{n}\ \acute{\alpha}\nu\eta\rho$) sich einen Platz unter den $\sigma\acute{\omega}\phi\rho\text{o}\nu\epsilon\varsigma$ sichert.

Ernster zu nehmen ist das von V. Schultze in seiner „Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums“ Bd. I, 118 Anmerk. geltend gemachte Bedenken, die thatsächliche geschichtliche Lage des Heidentums und Christentums in den zwanziger Jahren des vierten Jahrhunderts widerspreche den Aussagen der Apologie. Diesem Urteil liegt eine richtige Beobachtung zu Grunde. Zwar lässt sich kaum etwas erinnern gegen Aufstellungen wie I, 1 B: die Kraft Christi erfülle die ganze Erde; II, 30 C: der Heiland gewinne jeden Tag bei Griechen und Barbaren eine grosse Menge für sich; II, 47 A: er habe über die ganze Erde hin zahllose Gemeinden bekehrt; II, 51 A: die Lehre Christi werde unter Skythen, Aethiopen,

Persern, Armeniern, Gothen und denen, welche jenseits des Ozeans wohnen sollen (λεγόμενος!) und hinter Hyrkanien sich befinden, verkündigt. Was hier übertrieben erscheint, korrigiert sich von selbst. Eine Anzahl anderer Aussagen dagegen muss jeden Leser überraschen. Nach II, 46 A und B hat Christus die ganze Welt für sich gewonnen, wird überall auf der Erde der Götzendienst verlassen; nach II, 47 B haben Mantik und Magie aufgehört, „existiert kein Wahrsager mehr“ (οὐκ ἔστιν ἔτι λοιπὸν ὁ μαντευόμενος; die Magie ist durch die Erscheinung des Logos „in ihrer Nichtigkeit erwiesen und zu Tode getroffen“ (παντελῶς κατηργήθη II, 47 D); die Weisheit der griechischen Philosophen hat Bankrott gemacht, die christliche Lehre zieht alle an II, 50 B (πάντας ἔλκων πρὸς ἑαυτόν). Hier erhält man den Eindruck, als sei der Sieg des Christentums über das Heidentum bereits eine vollendete Thatsache. Wie lassen sich diese hochtönenden, triumphierenden Aussprüche vor dem nicänischen Konzil erklären? Streng wörtlich genommen dürfen sie keinesfalls werden. Das verbieten andere Ausführungen, welche das Bestehen des Götzendienstes samt Mantik und Magie noch voraussetzen. Es ist doch bezeichnend, dass unmittelbar an diese volltönenden Phrasen in II, 48 B sich ein Appell an die Heiden anschliesst, einmal eine Probe mit der Kraft des Kreuzeszeichens gegenüber Dämonen, Mantik und Magie zu machen (ἤκείτω δὲ ὁ πείραν τῶν προλεχθέντων βουλόμενος λαβεῖν καὶ ἐπ' αὐτῆς τῆς φαντασίας τῶν δαιμόνων καὶ τῆς τῶν μαντείων ἀπάτης καὶ τῶν τῆς μαγείας θαυμάτων χρησάσθω τῷ σημείῳ τοῦ γελωμένου παρ' αὐτοῖς σταυροῦ, τὸν Χριστὸν ὀνομάσας μόνον· καὶ ὀφεται, πῶς δι' αὐτοῦ δαίμονες μὲν φεύγουσι, μαντεία δὲ παύεται, μαγεία δὲ πᾶσα καὶ φαρμακεία κατήργηται). I, 23 f. reden von der Mannigfaltigkeit der heidnischen Kulte als einer noch bestehenden. Und wo speziell der ägyptische Götterdienst zur Sprache kommt, tritt deutlich zu Tag, dass es sich nicht um vergangene Dinge, sondern um die greifbare Gegenwart handelt, z. B. I, 24 C: Αἰγύπτιοι τὸν βοῦν καὶ τὸν ἄπιν μόσχον ὄντα σέβουσι; I, 10 A: ἐν Αἰγύπτῳ εἰσέτι καὶ νῦν ὁ περὶ Ὀσίρεως καὶ Ὡρου καὶ Τυφῶνος καὶ τῶν ἄλλων θρηγος τῆς ἀπωλείας ἐπιτελεῖται. Wozu auch die ausführliche Widerlegung des Götzendienstes im ersten Buch, wenn derselbe fast keinen Vertreter mehr hat? Jene

Aussagen wollen aber auch gar nicht wörtlich gefasst werden. Sie verbreiten sich nicht über die Lage des Heidentums und Christentums im vierten Jahrhundert, sie geben vielmehr an, welch' prinzipielle Folgen aus dem Auftreten der Lehre Christi sich für den Götterdienst ergeben; und deshalb zeichnen sie die Entwicklung, die thatsächlich erst recht ihren Anfang genommen, als eine abgeschlossene. Schultze lässt ausser acht, dass es nicht heisst: Jetzt, zur Zeit des Autors, ist die Magie ein überwundener Standpunkt, jetzt gibt es keinen Wahrsager mehr, sondern: „Durch die Ankunft der Wahrheit und die Erscheinung des Logos wurde die Magie verurteilt und ihr der Todesstoss versetzt“ (II, 47 D: τῆ παρουσία τῆς ἀληθείας καὶ τῆ ἐπιφανείᾳ τοῦ Λόγου διηλέγχθη καὶ αὕτη καὶ καταργήθη παντελῶς) und II, 47 B: „Nunmehr, seit Christus überall verkündigt wird, hat die Thorheit der Orakel ein Ende und gibt es keinen Wahrsager mehr“. Wir können noch hinzufügen, dass der Verfasser ersichtlich an der Neigung zu übertreiben leidet. Er scheut sich nicht, II, 55 einen nach seinem eigenen Geschmack konstruierten Fall von Thronannexion, der in der Geschichte nie vorgekommen ist, als eine ziemlich alltägliche Erscheinung (πολλάκις) hinzustellen (s. S. 29), er scheut sich ebensowenig, I, 10 C zu behaupten, auch in seinen Tagen komme es noch häufig (πολλοί) vor, dass Bilder von verstorbenen Menschen mit der Zeit göttlich verehrt werden. Diese Wahrnehmungen zusammengenommen mit der Thatsache, dass die plötzliche Schwenkung der Regierungspolitik seit 311 ein ausserordentliches, leicht zu überschwänglichen Hoffnungen und Aeusserungen Anlass gebendes Anwachsen der Christengemeinden zur Folge hatte, genügen unseres Erachtens, um alle Bedenken zu zerstreuen (cf. auch Lauchert Int. th. Z. III, 133). Schultze schneidet sich ausserdem das Recht zu seinem Einwand ab, indem er (S. 22) sagt: „Wenn der Heide Maximinus Daza in einem öffentlichen Ausschreiben a. 313 ausspricht, dass vor der diokletianischen Verfolgung „fast alle Menschen“ den Dienst der Götter aufgegeben und sich der Gemeinschaft der Christen angeschlossen hätten, so spiegelt sich in dieser Uebertreibung in gewisser Weise die wirkliche Lage doch richtig wieder“. Warum sollte man nicht mit noch viel mehr Recht dasselbe von den Aussprüchen der Apologie sagen können, wenn

man je unsere Behauptung von dem prinzipiellen Charakter mancher unter ihnen nicht gelten lassen wollte?

Deutlicher noch als in den eben besprochenen Aussagen sieht Dräseke zeitgeschichtliche, in die Mitte des vierten Jahrhunderts weisende Beziehungen in II, 51 f. hervortreten (StKr. 1893 S. 272 f.). Folgende Sätze kommen hauptsächlich in Betracht: II, 51 A: *τίς πρόποτε ἀνθρώπων ἡδυνήθη διαβῆναι τοσοῦτον καὶ εἰς Σκύθας καὶ Αἰθίοπας ἢ Πέρσας ἢ Ἀρμενίους ἢ Γόθους ἢ τοὺς ἐπέκεινα τοῦ ὠκεανοῦ λεγομένους ἢ τοὺς ὑπὲρ Ὑρκανίαν ὄντας . . . παρελθεῖν*; 51 B: *πάλαι μὲν γὰρ εἰδωλολατροῦντες Ἕλληγες καὶ βάρβαροι κατ' ἀλλήλων ἐπολέμουν καὶ ὠμοὶ πρὸς τοὺς συγγενεῖς ἐτύγχανον*; II, 52 A: *ὅτε δὲ τῆς τοῦ Χριστοῦ διδασκαλίας ἀκούουσιν* (Subject sind hier nur *οἱ βάρβαροι*), *εὐθέως ἀντὶ μὲν πολέμων εἰς γεωργίαν τρέπονται*. Aus diesen und einigen andern weniger wichtigen Stellen soll sich die Bezugnahme auf die unter Konstantius mit Ulfilas auf römisches Gebiet übergetretenen und dort angesiedelten Gothen „mit besonderer Bestimmtheit“ ergeben. Warum, wird bloss der verstehen, der mit Dräseke ignoriert, dass im ersten Satz die Gothen ohne jede besondere Kennzeichnung mitten unter andern Völkern genannt sind, dass der zweite und die an ihn sich anschliessenden, oben nicht citierten Sätze nicht bloss von den Barbaren, sondern auch von den Hellenen ausgesagt werden, und dass gerade die Vergangenheit (cf. *πάλαι*) der hellenischen Völker Perioden aufweist, wo Krieg und Grausamkeit gegen Stammverwandte etwas sehr gewöhnliches waren, dass endlich der Inhalt des dritten Satzes, wenn hier überhaupt dem Schriftsteller bestimmte Beispiele vor Augen stehen, vielmehr für skythische, äthiopische oder persisch-armenische Nomaden- und Räuberstämme zutrifft, als für jene Gothen, die doch auch schon jenseits der Donau Ackerbau getrieben haben. Nur beiläufig sei erwähnt, dass Rufin (MSL. XXI, 479 ff.) von Bekehrungen ganzer Völker, der Inder und Iberer, im Anfang des 4. Jahrhunderts erzählt. Ein Recht, die Gothen unter den Völkern barbarischer Herkunft zu nennen, welche christlichen Einflüssen aufgeschlossen waren, hatte ein Schriftsteller auch schon unmittelbar nach dem Jahr 300. War doch auf der Synode von Nicäa ein gothischer Bischof anwesend.

Teil II.

Untersuchung einiger andern, zum Teil von c. g. und de inc. abhängigen Schriften.

Abschnitt I.

Das Verhältnis der Homilie de passione et cruce domini zu c. g. und de inc. Die Echtheit der Homilie.

Anmerk. I. Die Homilie de sabbatis et circumcissione.

Anmerk. II. Die fragmenta in Lucam (III, 1390—1404 und Mai, Nova patrum bibl. II, 2 p. 567—82) und die fragmenta in Matthaeum (III, 1362—1390).

§ 21.

Wir sind in der glücklichen Lage, das Ergebnis der bisherigen Ausführungen auf seine Richtigkeit prüfen zu können. Schon oben (S. 48 f.) hatten wir in dem Verhältnis von de decr. 28—31 und c. Ar. I, 30—34 ein Beispiel dafür, dass Athanasius sich nicht scheut, unter Umständen eigene frühere Schriften zu benützen. Auf ein zweites derartiges Beispiel stossen wir, wenn wir die bis jetzt allgemein unter die dubia gerechnete Homilie de passione et cruce domini (MSG. XXVIII = Ath. op. IV, 186—250) mit der Apologie und andern Schriften des Athanasius vergleichen. Der Inhalt der Homilie ist kurz folgender. Auf Grund der Schriftstelle Matth. 27, 33 ff. redet der Verfasser in c. 1—10 von dem Charakter der alttestamentlichen Weissagung; er verfißt ihre Untrüglichkeit c. 1 und 2, 7 und 8 und verwahrt sich gegen die falsche Ansicht, als sei die Weissagung selber die Ursache ihrer Erfüllung c. 9 f. Dazwischen hinein finden sich paränetische Exkurse: c. 3 handelt von der Verpflichtung, Gelübde zu halten, c. 4—6 von dem Verbot des Eides. C. 10—28, der Hauptteil, ist einer allegorischen Ausdeutung einer Reihe von Vorgängen, Handlungen

und Worten beim Tode Christi gewidmet, c. 29—31 wird auf die segensreichen, überall sichtbaren Folgen dieses Todes hingewiesen, c. 32 f. ein Ausfall gegen die Juden in Scene gesetzt und c. 34 mit einer Paränese geschlossen.

Schon die allegorisierende Verwertung des Todes Christi hat in der Apologie ein Seitenstück in II, 25. Die Vorliebe der letzteren für die Illustration durch Gleichnisse teilt auch die Homilie (cf. c. 14 D. 15 B. 18 A. 23 B). Die Sprache ist dieselbe bei beiden. Man vergleiche z. B. c. 11 der Homilie mit irgend einem Kapitel der Apologie, man wird keinen Unterschied treffen; oder man suche die bezeichnenderen sprachlichen Termini der Homilie in unserer Tabelle S. 9—20 wiederzufinden, es wird nicht schwer sein. Aber mehr noch, die Apologie wird in der vorliegenden Schrift direkt benützt. Die folgende Zusammenstellung möge dies beweisen!

Homilie.

c. 1 A: ἐπειδήπερ (τὰ γενητὰ) καὶ μὴ ὄντα ποτὲ μεταβολὴν ἔσχεν εἰς τὸ εἶναι τῆ τοῦ πεποιηκότος χάριτι καὶ φιλανθρωπία.

11 B: τῶν μὲν γὰρ ἀνθρώπων ἡ ἀμαρτία πολλή τις ἦν καὶ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην προκατελήφει τοῦτο τὸ κακόν, μέγα μὲν τυγχάνον καὶ πρὸ τούτου, κατ' ὀλίγον δὲ καὶ ἀδξανόμενον καὶ ἀφόρητον γινόμενον τοῖς ἀνθρώποις.

11 C: ὁ θάνατος ἐπὶ πάντας καὶ κατὰ πάντων ἴσχυε βασιλεύειν.

11 C: ἀγαθοῦ γὰρ πατρὸς ἀγαθὸς ὁ Λόγος ὑπάρχει.

11 C: ὄρων τὸ μὲν τῆς κακίας ἀφόρητον ... καὶ οἰκτεῖρας τὴν ἀσθένειαν ἡμῶν.

Apologie.

II, 4 B: εἰ γάρ, φύσιν ἔχοντες (sc. οἱ ἄνθρωποι) τὸ μὴ εἶναι ποτε, τῆ τοῦ Λόγου παρουσίᾳ καὶ φιλανθρωπία εἰς τὸ εἶναι ἐκλήθησαν.

II, 8 B: ὄρων δὲ καὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων ὑπερβάλλουσαν κακίαν, ὅτι κατ' ὀλίγον καὶ ἀφόρητον αὐτὴν ἠῤῥησαν καθ' ἑαυτῶν.

II, 8 A: ἰδὼν ... τὸν θάνατον κατ' αὐτῶν βασιλεύοντα τῆ φθορᾶ.

I, 40 A: ἀγαθοῦ γὰρ πατρὸς ἀγαθὸς Λόγος ὑπάρχει.

II, 8 B: ὄρων τὴν τῶν ἀνθρώπων ὑπερβάλλουσαν κακίαν ... καὶ τὴν ἀσθένειαν ἡμῶν οἰκτερήσας.

Homilie.

11 B²: πάσχων γὰρ αὐτὸς ἐβλάπτετο μὲν οὐδ' ἄλλως, ... ἀλλὰ μᾶλλον καὶ τοὺς νεκροὺς ἐζωοποιεῖ.

12 C: καὶ ὁ θάνατος ἐξηφανίζετο παραδόξως ἐν αὐτῷ, ὡς ἀπὸ πυρὸς ἀφανίζεται καλάμη.

14 D: Der γενναῖος παλαιστής gegenüber seinem ἀντίπαλος.

14 D: ὡς ἄνθρωπος ἐπολιτεύετο.

20 D: Ἰνα γνωσθῇ πᾶσιν, ὅτι οὐ τὸν ἑαυτοῦ, ἀλλὰ τὸν τῶν ἀνθρώπων ἀποθνήσκει θάνατον ὁ κύριος.

26 B: τὸν θάνατον εἰς ἀναίρεσιν ἐδίωξεν.

27 B: κειμένον τοῦ πολεμίου νεκροῦ καὶ τοῦ ποτε τυραννεύοντος δεδεμένου τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας.

29 C: παιδία ... μήπω νομίμης ἡλικίας ἐπιβάντες τὴν ὑπὲρ τὸν νόμον περιζώννυνται σωφροσύνην.

30 C: καὶ γὰρ ἀπιστοῦντες ἄλλως τῇ παρθενίᾳ καὶ ἀδύνατον εἶναι λέγοντες ἐν ἀνθρώποις ταύτην εὐρίσκεισθαι τὴν ἀρετὴν.

29 B: ἄνθρωποι σπεύδουσιν ἀποθνήσκειν.

30 C: τοὺς ἰδίους καὶ πατρικοὺς ἀρνοῦνται νόμους, πρὸς δὲ

Apologie.

II, 54 C: ἐβλάπτετο μὲν γὰρ αὐτὸς οὐδέν ... , τοὺς δὲ πάσχοντας ἀνθρώπους ... ἐν τῇ ἑαυτοῦ ἀπαθείᾳ ἐτήρει καὶ διέσωζε.

II, 8 D: τῇ τῆς ἀναστάσεως χάριτι τὸν θάνατον ἀπ' αὐτῶν ὡς καλάμην ἀπὸ πυρὸς ἐξαφανίζων.

II, 24 B: Der γενναῖος παλαιστής gegenüber seinen ἀντίπαλοι.

II, 17 C: ὡς ἄνθρωπος ἐπολιτεύετο.

II, 22 A: οὐ τὸν ἑαυτοῦ θάνατον, ἀλλὰ τὸν τῶν ἀνθρώπων ἤλθε τελειῶσαι ὁ σωτὴρ.

II, 22 D: διώκειν τὸν θάνατον εἰς ἀναίρεσιν.

II, 27 B: τυράννου καταπολεμηθέντος ὑπὸ γηγασίου βασιλέως καὶ δεθέντος τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας.

II, 51 D: τίς οὖν ἀνθρώπων μετὰ θάνατον ἢ ἄλλως ζῶν περὶ παρθενίας ἐδίδαξε καὶ οὐκ ἀδύνατον εἶναι τὴν ἀρετὴν ταύτην ἐν ἀνθρώποις; Ἄλλ' ὁ ἡμέτερος σωτὴρ ... τοσοῦτον ἴσχυεν ἐν τῇ περὶ ταύτης διδασκαλίᾳ, ὡς καὶ παιδία μήπω τῆς νομίμης ἡλικίας ἐπιβάντα τὴν ὑπὲρ τὸν νόμον ἐπαγγέλλεσθαι παρθενίαν.

II, 27 A: ἔτι νῆπιοι ὄντες τὴν ἡλικίαν σπεύδουσιν ἀποθνήσκειν.

II, 30 D: ὥστε τοὺς πατρικοὺς ἀρνεῖσθαι νόμους, τὴν δὲ Χριστοῦ

Homilie.	Apologie.
θεὸν καταφεύγουσι καὶ τοὺς Χριστοῦ λαμβάνειν νόμους ἀξιούσι.	διδασκαλίαν προσκυνεῖν.
30 D: ἐπὶ τούτοις ἤρρησε πᾶσα μὲν φαρμακεία, πᾶσα δὲ μαγεία κατήγγηται καὶ πᾶσα τῶν Ἑλλήνων μεμώρανται σοφία.	II, 31 B: τῷ σημείῳ τοῦ σταυροῦ πᾶσα μὲν μαγεία παύεται, πᾶσα δὲ φαρμακεία καταργεῖται. II, 46 D: τότε τῶν Ἑλλήνων ἡ σοφία μεμώρανται.

Wir übergehen eine Reihe von weniger engen Berührungen. Dagegen sei noch erwähnt, dass der ganze zweite Teil der Homilie (c. 11—34) in seiner Anordnung eine Parallele zu II, 8—56 darstellt. C. 11 f., eine summarische Schilderung des Erlösungswerkes, entspricht II, 8—19, c. 13—28, die nähere Erklärung einzelner Züge im Todesgang Christi, ist = II, 20—26, c. 29—31, die Bedeutung der Person Christi und der Erfolg seines Todes (Askese, Todesverachtung, christliches Tugendleben, Verfall des Götzendienstes und der Zauberei), ist = II, 27—32 und 46—55, der Ausfall gegen die Juden c. 32 f. = II, 33—40, die Schlussparänese c. 34 = II, 56 f. Verschiedene dieser Abschnitte haben in einer Homilie über Matth. 27, 33 ff. wenig Berechtigung; dass wir sie trotzdem hier antreffen, erklärt sich eben aus der Anlehnung an de inc. Nicht die Apologie ist es, welche benützt, vielmehr die Homilie. Das ergibt sich z. B. bei einer Vergleichung der oben angeführten Stellen 11 B und II, 8 B. Das μέγα μὲν τυγχάνον καὶ πρὸ τούτου in 11 B gibt einen guten Sinn nur als Zusammenfassung des in II, 4—6 über die Sünde und ihre Entwicklung Gesagten. Ebenso trägt das Gleichnis von dem τύραννος II, 27 B viel mehr das Gepräge der Ursprünglichkeit, als die parallele Aussage über den πολέμιος — τυραννεύων. Der Verfasser der Homilie hat zum Zweck der Ausarbeitung dieser Schrift sich zuvor so gründlich in sein eigenes früheres Werk, die Apologie, hineingelesen, dass ihm auf Schritt und Tritt die sprachlichen Formeln derselben, ja ganze Satztheile in die Feder fliessen.

Und wer ist nun dieser Verfasser? Nehmen wir an, wir wären über den Autor der Apologie noch im unklaren, die Homilie weist uns selber unmittelbar auf Athanasius. Neben Sprache und Stil im allgemeinen entscheidet hier wieder die sehr enge Berührung namentlich mit einer Schrift desselben.

Homilie.

c. 28 D: τρίζειν ὀδόντας.

31 B²: σὺ καὶ τὸν δράκοντα, τὸν ὄφιν, τὸν διάβολον, ἐν ἀνθρωπίνῳ ἀγκίστρῳ περιήγαγες ἐν τῷ τροπαίῳ τοῦ σταυροῦ.

31 C: σὺ καὶ τοῦ πανούργου τὸ πρόσωπον ἔδειξας καὶ τὴν πτύξιν τοῦ θώρακος αὐτοῦ ἐγύμνωσας.

Athanasius.

hist. Ar. 68 A: τρίζειν ὀδόντας.

vit. Ant. 24 B: (ὁ διάβολος) ὡς μὲν δράκων εἰλκυσθη τῷ ἀγκίστρῳ παρὰ τοῦ σωτήρος.

c. Ar. I, 1 B: ἀναγκαῖον ἡγήσασθην ... διελεῖν τὴν πτύξιν τοῦ θώρακος τῆς μιαρᾶς αἰρέσεως ταύτης; ebenso ep. ad episc. Aeg. 3 I 544 A.

Den Ausschlag geben

11 A: καὶ οὕτω δὴ τὰ ἀνθρώπινα περιβαλόμενος καὶ ἀμφισάμενος δι' ἑαυτοῦ τὰ ἡμῶν προσήγαγε τῷ πατρὶ, ἵνα, ὡς αὐτὸς πάσχων, ἀβλαβῆ τὸν ἀνθρώπον πάσχοντα κατασκευάσῃ καὶ μικρὰ μεγάλοις ἀντικαταλλάξῃται. Καταβέβηκε γάρ, ἵνα ἡμῶν τὴν ἀνοδοῦν κατασκευάσῃ καὶ πεπειραταὶ γενέσεως, ἵνα ἡμεῖς δι' αὐτοῦ τῷ ἀγε(ν)νήτῳ φιλιώσωμεν. Ἦσθένησε δι' ἡμᾶς, ἵνα ἡμεῖς ἐγερθῶμεν ἐν δυνάμει καὶ εἴπωμεν, ὡς ὁ Παῦλος· πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με, Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἐλαβε σῶμα φθαρτόν, ἵνα τὸ φθαρτὸν ἐνδύσῃται τὴν ἀφθαρσίαν· ἐνεδύσατο τὸ θνητόν, ἵνα τὸ θνητὸν ἐνδύσῃται τὴν ἀθανασίαν. Καὶ τέλος γέγονεν ἀνθρώπος καὶ ἀπέθανεν, ἵνα ἡμεῖς, οἱ ὡς ἀνθρωποὶ ἀποθνήσκοντες, θεοποιηθῶμεν καὶ μηκέτι τὸν θάνατον ἔχωμεν βασιλεύοντα. Θάνατος γὰρ ἡμῶν

Festbrief 10 (Larsow S. 110): „Der Mensch, der in Christo lebt ..., siegt vollständig, indem er spricht: „Alles vermag ich zu leisten durch Christum, der mich stark macht“... Das ist das Gnadengeschenk des Herrn, dies sind die vom Herrn ausgehenden Besserungsmittel für die Menschen! Denn er litt, damit er dem Menschen, der in ihm litt, die Unempfindlichkeit gegen das Leiden bereite, er stieg herab, um uns heraufzuführen, er unterzog sich dem Versuch des Geborenwerdens, damit wir ihn, den Nichtgewordenen, lieben, er stieg zur Verweslichkeit herab, damit das Verwesliche anziehen sollte die Unsterblichkeit, er ward schwach um unserwillen, damit wir uns in Kraft erheben, er stieg zum Tode herab, um uns die Unsterblichkeit zu schenken und

οὐ κατακυριεύει, καὶ ὁ ἀποστο-
λικὸς δὲ κηρύττει λόγος.

die Toten lebendig zu machen, kurz er ward Mensch, damit wir, die wir als Menschen tot waren, wieder leben und der Tod nicht mehr über uns herrschen sollte. Denn der Tod hat keine Macht über uns, verkündigt der apostolische Ausspruch“.

Angesichts dieser beiden letzten Stellen kann sich gegen unsere obige These gar kein Zweifel erheben. Die Annahme, dass ein anderer als Athanasius in einer Homilie dessen Festbrief ausgebeutet habe, ist an und für sich schon unwahrscheinlich, in Anbetracht der sonstigen Zeichen der Uebereinstimmung aber überhaupt ausgeschlossen. Sehr schwer ist zu sagen, ob der Festbrief von der Homilie abhängig ist oder umgekehrt. Uns dünkt das erstere wahrscheinlicher. Indes dürfte diese Frage ziemlich belanglos sein. Denn der Umstand, dass unter den uns noch erhaltenen Festbriefen nur der zehnte der Homilie so auffallend nahe steht, scheint mir den Schluss zu gestatten, dass beide Schriften auch zeitlich zusammenzurücken sind. Beide sind ja auf Ostern berechnet. Der Festbrief weist ins Jahr 338. Im selben Jahr und wohl in demselben Monat dürfte auch die Homilie von Athanasius verfasst sein.

Das vorliegende Ergebnis erlaubt uns, die Apologie mit gesteigerter Zuversichtlichkeit als ein echtes Werk des Athanasius zu betrachten, und es gewährt uns zugleich einen Einblick in die Urteilsfähigkeit der Benediktiner. Sie schliessen in der admonitio zu der Homilie (IV, 186) ihre Kritik mit den Worten: Ne multis, nihil hic advertimus Athanasianum. (!) Eines der Argumente, die sie gegen die Verfasserschaft des Athanasius vorbringen, fordert nähere Beachtung, der Hinweis auf das Verbot des Eides in der Homilie gegenüber der unleugbaren Thatsache, dass Athanasius in der Apologia ad Constantium, c. 357 geschrieben, sich desselben bedient (cf. z. B. 3 I 597 C: καὶ τὴν χεῖρα ἐκτείνας, ὃ μεμάθηκα παρὰ τοῦ ἀποστόλου, μάρτυρα τὸν θεὸν ἐπικαλοῦμαι ἐπὶ τὴν ἔμαυ-

τοῦ ψυχὴν· καὶ ὡς γέγραπται ἐν ταῖς βασιλικαῖς ἱστορίαις· μάρτυς κύριος καὶ μάρτυς ὁ Χριστὸς αὐτοῦ (κάμολι συγχώρησον εἶπειν); 4 D: μάρτυς ὁ κύριος; cf. 11 C). Eine Differenz liegt hier thatsächlich nicht vor. In de passione c. 4 wird das Verbot des Schwörens gegeben im Anschluss an das Gebot, die Wahrheit zu reden und nicht zu lügen; und verboten wird nur φθαρτῶν χάριν χρημάτων ὀμνῦναι τὸν θεόν 4 C, weil, wer πίστις (Glaubwürdigkeit) besitze, keinen Eid nötig habe — übrigens wird c. 4 und 5 πίστις = Glaube und πίστις = Glaubwürdigkeit fortwährend verwechselt —, wer dagegen keine besitze, einen Frevel begehe, wenn er Gott zum Zeugen anrufe. Hier ist gerade der Fall ausser acht gelassen, in welchem sich Athanasius dem Konstantius gegenüber befindet, dass einer an und für sich glaubwürdig ist, aber bei andern diese Ueberzeugung nicht voraussetzen kann. Ferner ist fraglich, ob Athanasius die Sache, um die es sich in der Apologie an Konstantius handelt, bei der seine Stellung, seine Ehre, schliesslich sogar der orthodoxe Glaube auf dem Spiele steht, zu den φθαρτὰ χρήματα gerechnet hat. Und endlich nimmt Athanasius jene Schwurformeln sichtlich nur gezwungen in den Mund, mehr nur als Citate. Deutlich tritt sein strenger Standpunkt in der Eidesfrage ap. ad Const. 8 A zu Tage: ἐβουλόμην δὲ αὐτόν, ὅστις ἐστίν, ἐνταῦθα παρεῖναι καὶ ἐπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἐρωτῆσαι (ἃ γὰρ ὡς θεοῦ παρόντος λαλοῦμεν, τοῦτον ὄρκον ἔχομεν ἡμεῖς οἱ Χριστιανοί).

Anmerkung I. Wird in der Homilie de passione et cruce domini der Todesgang Jesu allegorisch verwertet, so findet sich in der kurzen Homilie de sabbatis et circumcissione (Bd. IV, 132—142) genau dieselbe Art von Allegorese auf Sabbat, Herrntag, Beschneidung und Taufe angewendet. Sprache und Stil tragen, soweit dies auf Grund der wenigen Kapitel überhaupt sich beurteilen lässt, durchaus athanasianisches Gepräge. Die charakteristischen Konjunktionen stellen sich der Reihe nach ein: ὅθεν 1 B. 6 A; γοῶν 2 C; οὐκοῦν 2 C. 3 C. 4 B; τοίνυν 3 A; ἀμέλει 3 A. Ein paar theologische Bemerkungen klingen auffallend an Sätze des Athanasius an, so 4 C: ἀναεοῦν καὶ ἀνακαινίζειν τὴν παλαιὰν κτίσιν (cf. c. Ar. II, 65 B: ἀναεοῦν τὴν πρῶτην κτίσιν); 4 A: τελειοῦν τὴν κτίσιν (cf. c. Ar. II, 67 A:

τελειούν τὰ ἔργα = κτίσιν); 5 A: ἀτελὲς ἦν τὸ ἔργον, εἰ ἀμαρτήσαντος τοῦ Ἀδάμ ἀπέθνησκεν ὁ ἄνθρωπος (cf. c. Ar. II, 66 B: ἐπειδὴ τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ [sc. ὁ ἄνθρωπος] τέλειος κτισθεὶς ἐλλιπῆς γέγονε διὰ τῆς παραβάσεως καὶ γέγονε τῇ ἀμαρτίᾳ νεκρός, ἀπρεπὲς δὲ ἦν μένειν τὸ ἔργον θεοῦ ἀτελές). Instanzen gegen Athanasius sind nicht vorhanden. In Anbetracht dieses Thatbestands liegt kein Grund vor, dem Zeugnis der Tradition zu misstrauen, die — und zwar sind alle Handschriften darin einig, s. die admonitio — den Athanasius als Verfasser nennt. Abgesehen von dieser Homilie und der andern de passione et cruce domini dürfte der Bischof von Alexandria unter den dubia und spuria Athanasii des vierten Bandes kein Eigentum mehr besitzen.

Anmerkung II. Die Wahrnehmung, dass die zweite Hälfte des 4. cap. von de passione et cruce domini sich fast wörtlich unter den fragmenta in Lucam (III, 1390—1404) wiederfindet (c. 30 III 1400 B und C), veranlasst uns zu einer Bemerkung über den Charakter dieser und ähnlicher sog. Kommentarfragmente. Die Benediktiner sprechen sich im monitum (III, 1390) dahin aus, sie haben früher gezweifelt, ob Athanasius einen Kommentar zu Lukas herausgegeben habe, oder ob nicht das dahin weisende Material einfach von den Verfassern der Katenen aus nicht direkt exegetischen Schriften desselben genommen worden sei; weitere Funde haben ihnen jedoch die erstere Ansicht bestätigt. Diese Entscheidung ist eine höchst voreilige. Die wenigsten dieser Lukasfragmente machen den Eindruck, eine Erklärung der Schriftstelle zu sein, die sie jetzt an ihrer Spitze tragen; bei manchen ist es rundweg ausgeschlossen, z. B. c. 32, wo die nachfolgende sog. Erklärung mit der Schriftstelle (Lc. 13, 21) nichts gemeinsam hat als den Ausdruck ζύμη. Kann man aber noch Bedenken tragen, den andern von den Benediktinern angedeuteten Weg zu gehen, angesichts der Thatsache, dass bei vielen Fragmenten sich der Fundort noch genau nachweisen lässt? Ein Beispiel haben wir schon genannt. Ein zweites ist die Stelle c. 29 D, die sich fast völlig mit ep. ad episc. Aeg. 14 I 569 B deckt, und wo schon die Ersetzung des οὔτοι in c. 14 B durch Ἀπειανοί in 29 A kund thut, auf wessen Seite die Abhängigkeit liegt. Die ep.

ad episc. Aeg. hätte keinen Grund gehabt, das Ἀπειανοί in οὔτοι umzusetzen. Die von Mai in der Nova patrum biblioth. II, 2 p. 567—582 edierten Lukasfragmente treffen wir fast ausnahmslos in noch erhaltenen echten und unechten Schriften des Athanasius. Z. B. ist c. 5 = de sent. Dionys. 9 I 493 A, c. 9 = ad episc. Aeg. 8 I 556 B und I 541 A — 544 A, c. 12 von οἱ μὲν οὖν πιστοί — μόνου ὄντος αὐτοῦ = ad episc. Aeg. 14 I 569 B, c. 15 = in illud, omnia mihi tradita sunt c. 5 I 217 C und c. 6, c. 19 = ad episc. Aeg. 9 I 558 A und 9 I 557 C, c. 21 = de passione et cruce domini 12 IV 208 A und B, c. 23 = de inc. et c. Arianos 2 II 988 und 5 II 992 A.

Aehnlich liegen die Dinge bei den fragmenta in Matthaëum (III, 1362—1390); nur dürften hier hauptsächlich unechte Schriften des Athanasius als Quelle in Betracht kommen. Z. B. c. 21, die lange Ausführung über die Sünde wider den heiligen Geist, die eine Reihe von Differenzen mit der entsprechenden Ausführung des Athanasius in der ep. IV ad Serap. c. 9—13 aufweist, begegnet uns sowohl in der unechten Schrift de communi essentia patris et filii et spiritus sancti (IV, 73 ff.), als in den ebenfalls unechten quaestiones ad Antiochum ducem (quaestio 72 IV, 640 ff.). Als Eigentum des Athanasius konnten wir nur den Satz c. 8 III 1368 B: ἰκανὴ γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς καθαρότης ἐστὶ τὸν θεὸν δι' ἑαυτῆς κατοπτρίζεσθαι = c. g. 2 B ermitteln. Athanasius hat keine Kommentare geschrieben; vielmehr haben die Verfasser der Katenen nach eigenem Geschmack aus echten und unechten Schriften des Bischofs Abschnitte, die sich, wenn auch oft nur mit Gewalt, als Erklärungen von Schriftstellen verwerten liessen, in ihr Sammelwerk herübergenommen und die betreffende Stelle, die gewöhnlich im exzerptierten Abschnitt selber vorkommt, als Ueberschrift gesetzt.

Abschnitt II.

Der sermo maior de fide und die damit zusammenhängenden Schriften.

§ 22. Die Komposition des sermo maior de fide. Die Homilie de passione et cruce domini ist nicht die einzige Schrift, deren Inhalt zum Teil aus der Apologie stammt,

der sermo maior de fide (II, 1262—1294) schliesst sich ihr in dieser Beziehung an. C. 5—12 des sermo ist nämlich nichts anderes als eine Sammlung von Citaten aus de incarnatione, und zwar ist c. 5 zusammengesetzt aus II, 8 C und 9 A, c. 6 aus II, 9 A und 9 B, c. 7 aus II, 17 A und 20 B, c. 8 ist = 26 C, c. 9 = 31 D, c. 10 = 43 A², c. 11 = 17 B und C, c. 12 = 41 D und 42 C. Nur den Schlusssatz von c. 7: *πάσχον μὲν γὰρ τὸ σῶμα κατὰ τὴν τῶν σωμάτων φύσιν ἐπάσχεον, εἶχε δὲ τῆς ἀφθαρσίας τὴν φύσιν ἐκ τοῦ συνοικήσαντος αὐτῷ Λόγου* suchen wir im jetzigen Text der Apologie vergebens. Seltsamer Weise treffen wir denselben auch unter den Stellen, welche Theodoret im dritten Dialog (*Ἀπαθής*) seines *Ἐρανίστης* aus de inc. anführt. Sollten etwa aus dogmatischen Gründen später von orthodoxer Seite diese oder auch noch andere Stellen aus der Apologie getilgt worden sein? Dass der sermo von de incarnatione abhängig ist, braucht nicht bewiesen zu werden. Die Benützung ist eine ziemlich wörtliche. Die vorhandenen Differenzen beruhen zum Teil auf Textverderbnis, an welcher der sermo stark leidet, z. B. *κατὰ τὸν ἀνθρωπῶν* c. 6 statt *κατὰ τῶν ἀνθρώπων* II, 9 B, *ἔσω* statt *ἔξω* II, 17 B. Andere haben ihren Grund wohl in einer Verschiedenheit der Lesarten in den einzelnen Manuskripten, so *ἔστερείτο* c. 7 statt *κεκένωτο* II, 17, *ἐνοικούντα* c. 7 statt *ἐνοικήσαντα* II, 20 B, *τρίημερος* c. 8 statt *τριταίος* II, 26 C. Manches dürfte indes auch auf Rechnung des Verfassers des sermo kommen, so die Weglassung einer Anzahl von Konjunktionen.

In Anbetracht dieser Anlehnung des sermo an de inc. liegt der Schluss sehr nahe, beide müssen einen und denselben Autor haben, also den Athanasius, unter dessen Namen die Schrift ja auch überliefert ist. Die neuere Forschung hat gegen seine Verfasserschaft bis jetzt nichts eingewendet (cf. Bardenhewer, *Patrologie* S. 235). Loofs (RE.³ II, 200) rechnet unter die nicht sicher datierbaren Werke des Athanasius „den fragmentarisch erhaltenen, nicht ganz einwandfreien, aber doch wohl echten sermo maior de fide“. Die traditionelle Bezeugung geht bis auf Theodoret zurück. In allen drei Dialogen seines *Ἐρανίστης* citiert er aus dem *λόγος πίστεως ὁ μεζῶν* des Athanasius. Sämtliche Stellen gehören unserem Werk an (cf. II, 1238 f.). Am

Ende des 5. Jahrhunderts begegnen uns wieder Spuren von demselben in den libri de duabus naturis contra Nestorium et Eutychem, einer Schrift des Papstes Gelasius I. (von 492—96 Papst). Bei drei Citaten wird ausdrücklich als Quelle der λόγος περὶ πίστεως μετίζων des Athanasius bezeichnet (cf. II, 1239 C), drei andere (II, 1247—50) sollen den libri Athanasii contra Arianos oder adversus haereticos entnommen sein. Diese letzteren, deren Herkunft die Benediktiner nicht näher zu bestimmen vermögen, entstammen gleichfalls dem sermo maior, und zwar steht das erste: Quia igitur aliqui etc. in c. 24 C — A, das zweite: Certissime itaque sciat in c. 22 D, das dritte: Quaecumque igitur in c. 24 A — B. Ganz schlimm ist es mit der handschriftlichen Ueberlieferung des sermo bestellt. Er ist erst spät in einem Manuskript des 10. Jahrhunderts unter Schriften anderer aufgefunden worden (s. admonitio II, 1261/62).

Wenn wir nun aber die Bestätigung der Autorschaft des Athanasius, für welche der Zusammenhang mit der Apologie und die Tradition sprechen, aus einer näheren Untersuchung des Inhalts der Schrift zu gewinnen suchen, so stossen wir sofort auf ein sehr kompliziertes Problem.

Nicht nur die Schrift de inc. ist nämlich benützt, sondern auch die expositio fidei des Athanasius (I, 197—208). Der Satz c. 14: οὔτε τὸ παθητὸν σῶμα — ἀνατίθεμεν τῷ πατρὶ steht wörtlich in exp. fid. 2 A, das folgende τὰ πάντα γὰρ bis Schluss von c. 14 mit einigen bedeutungslosen Abänderungen in exp. fid. 3 A, der Schluss von c. 21 deckt sich mit exp. fid. 3 B und endlich c. 22 A, eine Erklärung von Jer. 31, 22 sowohl nach der Uebersetzung der LXX als nach der des Aquila, begegnet uns, mit wesentlichen Differenzen, aber doch so, dass die Benützung deutlich ist, exp. fid. 3 A. Auch in diesem Fall ist der sermo der empfangende Teil. Wir machen nur auf das Eine aufmerksam, dass οὔτε in 14 D nicht an seinem ursprünglichen Platz sein kann, weil ihm kein zweites οὔτε entspricht, dagegen in exp. fid. 2 A.

Noch seltsamer aber ist die Erscheinung, dass innerhalb des sermo selber manche Abschnitte wiederholt vorkommen. Der Schlusssatz von c. 13: ἀλλὰ δὲ οὐκ etc. steht wörtlich c. 37 Schluss, c. 15 kommt, von unwesentlichen Differenzen abge-

sehen, mit der ersten Hälfte von c. 25 überein, c. 16 ist = 26 Schluss — 27 Anfang, die erste Hälfte von c. 17 = 28 B, die zweite Hälfte = 19 Anfang = 28 B, der Anfang von c. 18 ist = 21 C, 19 D von *περὶ οὗ σώματος — θανάτου τὸν διάβολον* = 28 C, 19 D und A von *οἱ γὰρ τὴν θεότητα — οὐκ ὠφελήσκει ἐν σοί* = 28 A² — B², 19 Schluss = 29 C.

Eine weitere Wahrnehmung ist der Mangel an Zusammenhang, wie er überall im sermo zu Tage tritt. Einmal stehen sich die meisten Kapitel unter einander völlig abrupt gegenüber; z. B. lassen c. 13—22 jede sowohl grammatikalische als sachliche Verknüpfung vermissen. Aber noch mehr, eine Reihe von Kapiteln stellt nichts anderes dar als ein Konglomerat von Sätzen, die ursprünglich nicht zusammengehört haben und deshalb auch in ihrer jetzigen Verbindung sich sehr spröde gegen einander verhalten. Für c. 5—12 bedarf diese Behauptung keines Beweises. Ähnlich liegen die Verhältnisse in c. 13—20. Die meisten dieser Kapitel sind ja zusammengesetzt aus Stellen der exp. fidei und aus Sätzen, die in späteren Kapiteln sich wiederfinden und dort besser an ihrem Platze sind. Die Kapitel von c. 20 ab sind in sich besser geschlossen als die früheren, dagegen unter einander ebenso unverbunden wie jene.

Diese ganze äussere Gestaltung des sermo drängt notwendig zu dem Schluss, dass die Schrift nichts anderes ist als eine Kompilation aus anderen Werken. Zwei derselben kennen wir bereits. Bei der Suche nach weiteren kommt uns der sermo entgegen. In c. 24 C und D heisst es: *ἐπεὶ τινες ... τὰ διὰ τὸν ἄνθρωπον τοῦ σωτήρος, ὃν δι' ἡμᾶς ἐφόρεσε, γεγραμμένα ῥητὰ καὶ ἔργα ταπεινὰ καὶ πτωχᾶς φωνᾶς τῇ θεότητι τοῦ Λόγου συναπτοντες πλανῶνται καὶ πλανῶσι τοὺς ἀμαθεῖς καὶ ἀστηρίκτους· ἀνάγκη ἔσχομεν, ὡς ὁ Ἰούδας γράφει, ἐκθέσθαι διὰ τῆς ἐπιστολῆς, ποῖα ῥητὰ τῇ θεότητι τοῦ Λόγου ἀρμόζει καὶ ποῖα τῷ δι' ἡμᾶς ἀναληφθέντι ἀνθρώπῳ.* Citat aus dem Judasbrief ist und kann grammatikalisch nur *ἀνάγκη ἔσχομεν* sein. Unter der *ἐπιστολή* ist also die Schrift gemeint, der diese Stelle, c. 24, entstammt. Der sermo maior selber kann nicht darunter verstanden sein; denn dieser ist kein Brief, und seit wann rechtfertigt ein Schriftsteller sein Unternehmen erst in der Mitte seines Werkes? Näheres über diese *ἐπιστολή* enthüllen uns einige noch von nie-

mand beachtete Citate, welche in der Schrift des Fakundus von Hermiane pro defensione trium capitulorum liber XI c. 2 = MSL. LXVII, 798 ff. (cf. auch MSG. XXVI, 1259/60) angeführt werden. Das erste lautet: Ex veteribus enim eruditus et legis doctor existens, Proverbia Salomonis legens et duas personas de domino inveniens, unam quidem circa hominem, quam ex Maria pro nobis futurus erat assumere, alteram autem circa Verbum, quod ante omnia saecula aeternae ex patre natum est: et de Jesu quidem ex Maria scribit Timotheo: Memor esto Christum Jesum resurrexisse a mortuis ex semine David secundum evangelium meum. De deo Verbo autem, quod cum patre semper est, dixit, quoniam est omnia und ist nichts anderes als die lateinische Uebersetzung von sermo maior c. 20 bis $\delta\tau\iota \xi\sigma\tau\iota \pi\rho\theta \acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$. Als Quelle wird jedoch nicht der sermo, sondern des Athanasius epistola ad Antiochenos bezeichnet: Quid ergo etiam sanctus Athanasius dicat in epistola ad Antiochenos, debemus inspicere. Ein zweites Citat aus derselben epistola lautet: Jesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula. Heri quidem ante saecula sempiternitatem significat, hodie autem terrenum saeculum, in saecula autem post transitum huius vitae. Jesus Christus autem, qui juxta hominem salvatoris intelligitur, non est ipse. Qui enim provectum aetatis susceperat, aliquando infans existens et aliquando vir, incipiens quasi annorum triginta, sicut ait Lucas, non potest ipse esse und ist deutlich das Original zu sermo maior c. 21. Ein drittes umfangreicheres Citat aus der epistola bei Fakundus wird im sermo nicht benützt. Wir stehen nicht an, diese epistola ad Antiochenos mit jener im sermo c. 24 erwähnten $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\omicron\lambda\eta$ zu identifizieren. In der Nova patrum biblioth. II, 2 p. 581 bringt Mai unter den fragmenta in Lucam c. 26 einen Abschnitt aus einem Werk des Athanasius bei, dessen Zugehörigkeit er nicht näher bestimmen kann. Derselbe ist von $\tau\omicron \gamma\omicron\upsilon\nu \xi\acute{\upsilon}\lambda\omicron\upsilon \kappa\alpha\theta\alpha\iota\rho\epsilon\theta\acute{\epsilon}\nu \sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ an im sermo c. 2—4 ausgeschrieben und wird deshalb am nächstliegenden der epistola ad Antiochenos zugewiesen.

§ 23. Prüfung der Echtheit der im sermo benützten Schriften, der *expositio fidei* und der *epistola ad Antiochenos*.

Ehe wir die Untersuchung des sermo weiterführen, müssen wir die neben de inc. in ihm bis jetzt entdeckten Quellenschriften auf ihre Echtheit prüfen.

Bei der *epistola ad Antiochenos* könnte dies ein aussichtsloses Unternehmen scheinen. Sollten vier bis fünf sichere Citate genügen, um ein unanfechtbares Resultat zu gewinnen? Indes gelangen wir gerade hier am schnellsten ans Ziel. In der dritten, oben nicht wiedergegebenen, umfangreicheren Stelle (II, 1259/60) lautet ein Satz: *Quoniam ergo verborum seductores et non eruditi spiritu observantes errare faciunt indoctos dicentes: A quadringentis annis est operatio corporis domini.* Man mag die *epistola* im Leben des Athanasius ansetzen, wo man will, man wird für sie nie das Recht erweisen können, von einer vierhundertjährigen Wirksamkeit des Leibes Christi zu reden, höchstens von *paene quadringentis annis*. Die Schrift kann somit nicht von Athanasius sein. Es bestätigt sich auf diese Weise der Verdacht, den die Benediktiner auf Grund des ersten Citates, der Uebersetzung von sermo maior c. 20, aussprechen, weil ihnen die Theologie der Stelle unvereinbar mit derjenigen des Athanasius dünkt. Welche Bewandnis es damit hat, werden wir nachher sehen.

Gehen wir weiter zur *expositio fidei*! Bardenhewer (Patrologie S. 235) und Loofs (RE³. II, 200, ²⁰ ff. und 201, ³⁵ ff.) lassen die Schrift ohne jedes Bedenken als Werk des Athanasius passieren. Letzterer glaubt, sie zu den frühesten uns erhaltenen Werken des Bischofs rechnen zu dürfen. An älteren Zeugnissen haben wir das des Fakundus von Hermiane, der an derselben Stelle (*pro def. trium cap. lib. XI c. 2*), wo er die *epistola ad Antiochenos* citiert, auch die *expositio fidei* anzieht. Er schreibt sie dem Athanasius zu, benennt sie aber, was sehr bemerkenswert ist, *expositio symboli*. Wir knüpfen an letztere Beobachtung an. Betrachtet man die *expositio fidei* als ein Symbol, so muss die biblische Begründung einzelner Aussagen in c. 1 und 2 überraschen, vollends aber die exegetische Auseinandersetzung über Jer. 31, 22 in c. 3. Auch c. 4 bleibt dann ziem-

lich rätselhaft. Thatsächlich haben wir aber kein Symbol vor uns, sondern nur die Erklärung eines solchen, eine *expositio symboli*, bei welcher der Verfasser durch den Gegensatz zu einer bestimmten Härese — welcher? wird das nächste Kapitel zeigen — geleitet wird. Das benützte Symbol ist fast wörtlich hineinverwoben und lässt sich nicht schwer herauslösen. Dasselbe hat, wenn wir die Sätze und Ausdrücke, über deren Zugehörigkeit sich streiten lässt, in Klammer setzen, folgenden Wortlaut: πιστεύομεν εἰς ἕνα ἀγέννητον θεόν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ποιητὴν ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν, τὸν ἔχοντα ἀφ' ἑαυτοῦ τὸ εἶναι· καὶ εἰς ἕνα μονογενῆ Λόγον, Σοφίαν, υἷόν, ἐκ τοῦ πατρὸς ἀνάρχως καὶ αἰδίως γεγεννημένον, Λόγον δὲ οὐ προφορικόν, οὐκ ἐνδιάθετον, οὐκ ἀπόρροϊαν τοῦ τελείου, οὐ τμησιν τῆς ἀπαθοῦς φύσεως, οὔτε προβολήν, ἀλλ' υἷόν αὐτοτελεῆ, ζῶντά τε καὶ ἐνεργοῦντα, τὴν ἀληθινὴν εἰκόνα τοῦ πατρὸς, ἰσότημον καὶ ἰσόδοξον, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, παντοκράτορα ἐκ παντοκράτορος, ὄλον ἐξ ὄλου, ὅμοιον τῷ πατρὶ ὄντα· ὃς ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων, κατελθὼν ἐκ τῶν κόλπων τοῦ πατρὸς, ἐκ τῆς ἀχράντου παρθένου Μαρίας τὸν ἡμέτερον ἀνείληφεν ἄνθρωπον, Χριστὸν Ἰησοῦν, ὃν ὑπὲρ ἡμῶν παθεῖν παρέδωκεν (ἰδίᾳ προαιρέσει), ἐν ᾧ (ἀνθρώπων) σταυρωθεὶς καὶ ἀποθανὼν ὑπὲρ ἡμῶν ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ ἀνεληφθὴ εἰς οὐρανοῦς· (ἀρχὴ ὁδῶν κτισθεὶς ἡμῖν, ἐν τῇ γῆ ὢν, ἡμῖν ἔδειξεν ἐκ σκότους φῶς, σωτηρίαν ἐκ πλάνης, ζῶν ἐκ νεκρῶν, εἰσοδὸν ἐν τῷ παραδείσῳ, ἀνοδὸν τε εἰς οὐρανοῦς), ὅπου πρόδρομος εἰσῆλθεν ὑπὲρ ἡμῶν ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος, ἐν ᾧ μέλλει κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς. Πιστεύομεν ὁμοίως καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, (τὸ πάντα ἐρευνῶν καὶ τὰ βᾶθη τοῦ θεοῦ), ἀναθεματίζοντες τὰ παρὰ ταῦτα φρονοῦντα δόγματα. Οὔτε γὰρ υἰοπάτορα φρονοῦμεν, ὡς οἱ Σαβέλλιοι, λέγοντες μονοούσιον καὶ οὐκ ὁμοούσιον καὶ ἐν τούτῳ ἀναιροῦντες τὸ εἶναι υἷόν, οὔτε τὸ παθητὸν σῶμα, ὃ ἐφόρεσε διὰ τὴν τοῦ παντὸς κόσμου σωτηρίαν, ἀνατίθεμεν τῷ πατρὶ, οὔτε τρεῖς ὑποστάσεις μεμερισμένας καθ' ἑαυτὰς ὡσπερ σωματοφυῶς ἐπ' ἀνθρώπων ἔστι λογίσασθαι, (ἵνα μὴ πολυθεῖαν, ὡς τὰ ἔθνη, φρονήσωμεν)· ἀλλ' ὡσπερ ἐκ πηγῆς ποταμὸς γεγεννημένος οὐ διηρέθη, καίτοι δύο σχήματα καὶ δύο ὀνόματα τυγχάνοντα, οὕτως ἢ ἐκ τοῦ πατρὸς εἰς τὸν υἷόν θεότης ἀρρεούσως καὶ ἀδιαίρετως τυγχάνει. Οὐ φρονοῦμεν δὲ κτίσμα ἢ ποίημα ἢ ἐξ οὐκ ὄντων τὸν τοῦ παντὸς κτίστην θεόν, τὸν τοῦ θεοῦ υἷόν, τὸν ἐκ

τοῦ ὄντος ὄντα, τὸν ἐκ τοῦ μόνου μόνον, ὡς (oder wahrscheinlich ᾧ) συναπεγεννήθη ἐκ τοῦ πατρὸς ἀδιείως ἢ ὁμοία δόξα καὶ δύναμις.

Alles übrige wäre als Begründung und Erklärung von demjenigen, aus dessen Hand die exp. in ihrer jetzigen Gestalt herührt, hinzugefügt worden. Der Bearbeiter des Symbols, das sich in der Bibliothek der Symbole von Hahn (3. A. 1897) nicht findet, kann sehr wohl auch der Verfasser desselben sein. Jedenfalls gehört er der theologischen Richtung an, die sich in diesem Symbol ihren Ausdruck verschafft hat. Denn die Erklärung geht nicht etwa darauf aus, einzelne Bestimmungen des Symbols entgegen ihrem ursprünglichen Sinn auszudeuten; sie sucht, sofern sie nicht einfach Schriftbeleg ist, namentlich die Definitionen über Wesen und Amt des Sohnes, insbesondere das Verhältnis von γέννημα und κτίσμα (c. 3 und 4 Anfang) näher zu erläutern. Wir brauchen deshalb die Untersuchung auf Echtheit nicht für Symbol und Erklärung getrennt zu führen. Bezüglich des Symbols allein machen wir nur darauf aufmerksam, dass die Abfassung eines eigenen neben dem Nicaenum oder die Benützung eines dem letzteren so fernstehenden, wie das obige, bei Athanasius, dem unermüdlichen Streiter für das Nicaenum, sehr wenig wahrscheinlich ist.

Schon Sprache und Stil scheiden die expositio fidei von den echten Schriften des Athanasius. Mag auch der Unterschied in dieser Hinsicht nicht gross sein, dass einer vorhanden ist, wird niemand bestreiten, der die Schreibweise des Athanasius genau kennt. Dem Ausdruck πολυθεΐα 2 A begegnen wir bei letzterem nie, er sagt immer πολυθεΐτης I, 38 C. ad episc. Aeg. 14 I 569 B, ebenso wenig den Begriffen ἰσότημος, ἰσόδοξος, οὐκ ἐνδιάθετος, οὐ προβολή, von dem Verhältnis des Sohnes zum Vater gebraucht. Nie veranschaulicht er dieses Verhältnis durch die Parallelen πηγὴ — ποταμός 2 B. 4 A βίζα — βλαστός 4 A, obwohl ihm dieselben aus den Schriften des Bischofs Dionysius bekannt sind de sent. Dionys. 18 I 505 ff.

Einleuchtender ist der Gegensatz auf dem theologischen Gebiet. Die Ablehnung des μονοούσιος in 2 A ist noch jederzeit aufgefallen (z. B. Loofs DG³. S. 153). Athanasius, der von einer ἐνότης τῆς οὐσίας redet, konnte μονοούσιος ganz wohl verantworten, wenn er es auch nirgends gebraucht. Denn zwi-

schen seinem ὁμοούσιος und μονοούσιος ist kaum ein Unterschied. Ὁμοούσιος besagt ja bei ihm bloss: das Wesen des Vaters ist zugleich das Wesen des Sohnes um ihres Verhältnisses als φῶς — ἀπαύγασμα willen. Dass der Sohn ein selbständiger Träger dieses Wesens ist, wird durch andere Formeln sichergestellt. Für den Verfasser der expositio dagegen besagt ὁμοούσιος. allerdings auch: das Wesen des Vaters ist zugleich das Wesen des Sohnes, aber daneben: der Sohn ist ein selbständiger Träger dieses Wesens; und diesen letzteren Gedanken sieht er in μονοούσιος verwischt. Die Stelle Jes. 53, 8: τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται; bezieht Athanasius (cf. de inc. 37 B und C) auf die ἀδιήγητος κατὰ σάρκα γενεά, die exp. fid. c. 1 B auf die ewige Zeugung aus dem Vater. Ersterer deutet πρωτότοκος πάσης κτίσεως in Col. 1, 15 auf die Menschwerdung des Logos (cf. c. Ar. II, 62 A: οὐ δύναται ὁ αὐτὸς μονογενῆς τε καὶ πρωτότοκος εἶναι, εἰ μὴ ἄρα πρὸς ἄλλο καὶ ἄλλο· ἵνα μονογενῆς μὲν διὰ τὴν ἐκ πατρὸς γέννησιν. ., πρωτότοκος δὲ διὰ τὴν εἰς τὴν κτίσιν συγκατάβασιν καὶ τὴν τῶν πολλῶν ἀδελφοποίησιν), die exp. c. 3 A wieder auf die ewige Zeugung (ἀλλὰ πρωτότοκον εἰπὼν δηλοῖ μὴ εἶναι αὐτὸν κτίσμα, ἀλλὰ γέννημα τοῦ πατρὸς). Scharf stossen beide in der Christologie auf einander. Wir kennen die christologischen Formeln des Athanasius, wir wissen, dass sein Logos nicht den vollen Menschen, sondern nur den kreatürlichen Wesensbestand desselben, das σῶμα, annimmt, wir wissen, welchen Nachdruck er auf die Einheit von σῶμα und Logos legt, jedoch nicht, um das Menschliche in Christus hervortreten zu lassen, sondern, um den Logos zum allein massgebenden, alles rein Menschliche umwandelnden Faktor machen zu können. Welch ganz anderes Bild gewährt uns die exp.! Der Logos nimmt den ganzen Menschen an (1 B: τὸν ἡμέτερον ἀνείληφεν ἄνθρωπον). Um dieser Verbindung willen erhält dieser Mensch die Bezeichnung κυριακὸς ἄνθρωπος 1 C. 4 C. Dieser Ausdruck findet sich ausser in dem sermo maior nur noch in dem wahrscheinlich unechten (s. später) Psalmenkommentar (Ps. 40, 6), und bedeutet zudem dort nicht bloss den Menschen, sondern den ganzen κύριος — Χριστός, also den Menschen samt dem innewohnenden Logos. Unerhört ist bei ihm eine Formel wie 3 A: ὁ κατὰ τὸν σωτήρα γεγόμενος ἄνθρωπος.

Und während er unter Ἰησοῦς Χριστός den menschgewordenen Logos versteht (c. Ar. I, 36 B wird Hebr. 13, 8: Ἰησοῦς Χριστός χθὲς καὶ σήμερον etc. auf die ἀναλλοίωτος εἰκὼν τοῦ ἀτρέπτου θεοῦ bezogen; cf. auch c. Ar. II, 56 B. 69 C), ja schon unter Ἰησοῦς allein c. Ar. I, 42 A, wird in der exp. bei Ἰησοῦς Χριστός nur an den ἄνθρωπος gedacht (1 B: τὸν ἡμέτερον ἀνέληφεν ἄνθρωπον, Χριστὸν Ἰησοῦν; 4 B). Erst κύριος umfasst den Menschen samt dem Logos in ihm 1 A². 1 B. Logos und Mensch im κύριος stehen sich völlig äusserlich gegenüber. Nur der Mensch leidet 1 B, wird gekreuzigt, stirbt und steht vom Tode auf; nur der Mensch geht als Vorläufer für uns in den Himmel ein 1 C, richtet die Lebenden und die Toten. Der Logos hat keine andere Rolle, als dass er seinen Menschen erschafft 4 C und ihn zu all dem hergibt (cf. namentlich folgende Sätze in 1 B und C: ὃν (sc. ἄνθρωπον) παρέδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν παθεῖν — ἐν ᾧ ἄνθρώπῳ σταυρωθεὶς — ἐν ᾧ μέλλει κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς). Während bei Athanasius der Logos es ist, dem das alleinige Verdienst an der Vergottung der Menschen zukommt, und das σῶμα nur Mittel zu diesem Zweck ist, ist es hier der κυριακὸς ἄνθρωπος, durch welchen uns das Heil geoffenbart ist, durch den wir den Zugang zum Vater haben 4 C. Aus dem bisherigen folgt notwendig, dass wir unter dem σῶμα des Logos, von dem öfter, aber meist nur in der stereotypen Formel τὸ ὁ δι' ἡμᾶς ἐφόρεσε σῶμα 2 A. 3 A. 4 C die Rede ist, den ganzen Menschen zu verstehen haben; aber ebenso notwendig, dass die Schrift dem Athanasius abzusprechen ist. Die Theologie, die wir hier vor uns haben, weist nach einer andern Richtung hin; sie steht der antiochenischen so auffallend nahe, dass man kaum fehlgehen wird, wenn man in jenem Lager die Entstehung der exp. fidei und des von ihr benützten Symbols sucht.

§ 24. Prüfung der Echtheit des sermo maior. Herkunft und Tendenz desselben. Art und Weise und Zeit der Entstehung des sermo und der in ihm benützten Schriften.

Damit dass der sermo maior eine Schrift benützt, welche erst um das Jahr 400 geschrieben sein kann, und eine andere, die aus inneren Kriterien als unecht zu bezeichnen ist, ist auch

sein eigenes Urteil gesprochen. Der sermo maior de fide ist kein Werk des Athanasius. Eine nähere Untersuchung der Sprache und der Theologie der Schrift bestätigt diese Aufstellung. Ohne uns in dem Punkt der Sprache und des Stils auf eine Beweisführung im einzelnen einzulassen, bemerken wir, dass in dieser Hinsicht Uebereinstimmung mit der exp. fidei besteht. Aber nicht weniger in der Theologie und den theologischen Formeln. Der Logos nimmt hier gleichfalls den vollen Menschen an (4 D: πλήρη ἀνείληφε τὸν ἄνθρωπον). Nur von einem mit νοῦς und θέλημα begabten ἄνθρωπος kann man behaupten, er sei nicht widerwillig, sondern mit freiem Entschluss (οὐκ ἄκων, ἀλλ' ἀφ' ἑαυτοῦ 4 C) in den Tod gegangen. Von einem σῶμα mit blosser animalischer ψυχή ausgesagt, wäre dies sinnlos. Wo deshalb von einem σῶμα die Rede ist (gewöhnlich wieder in der Phrase τὸ δ' ἐφόρσε σῶμα 2 B. 24 A; cf. daneben ὃν ἐφόρσεν ἄνθρωπον 26 D. 28 B), ist damit der volle Mensch gemeint. Dieser Mensch wird Ἰησοῦς 15 D. 22 A oder Ἰησοῦς Χριστός benannt 22 B. Ἰησοῦς, Ἰησοῦς Χριστός, ὁ ἄνθρωπος ἐκ Μαρίας 2 B, ὁ ἄνθρωπος τοῦ σωτήρος 24 C, ὁ ἄνθρωπος κυρίου 22 D, ὁ κατὰ τὸν σωτήρα νοούμενος ἄνθρωπος 18 und 21, ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος 4 C und oft, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου 17, τὸ κυριακὸν σῶμα 19 C, σὰρξ 1 A, δεῦτερος Ἀδάμ 25 A sind Wechselbegriffe. Erst im κύριος ist sowohl der Logos als der Mensch beschlossen 3 und 22 D. Die Stelle Hebr. 13, 8, in c. Ar. I, 36 B auf die ἀναλλοίωτος εἰκὼν θεοῦ gedeutet, wird (c. 21) auf den Menschen bezogen, ebenso (c. 17) Hebr. 3, 1 f., statt wie c. Ar. II, 7 ff. auf den menschgewordenen Logos, und (c. 18) Luc. 2, 52: ὁ Ἰησοῦς προέκοπτεν ἡλικία καὶ σοφία καὶ χάριτι, während c. Ar. III, 51 ff. an ein mit dem Wachstum des menschlichen Leibes zusammengehendes Hervortreten der Wirksamkeit des Logos gedacht ist. Prov. 8, 22: ἐκτίσέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ wird zwar wie von Athanasius (c. Ar. II, 44 ff.), auf die Menschwerdung des Logos angewendet; unter den ὁδοί aber werden nicht wie c. Ar. II, 64 C — 65 (s. S. 82) die zwei Wege verstanden, welche die Menschheitsgeschichte kennt, um mit der Gottheit in Beziehung zu treten, sondern die Heiligen (22 D: ἀρχὴ ὁδῶν ἐκτίσθη τῶν προγεγραμμένων εἰς εὐεργεσίαν, ἀρχων πάντων τῶν ἁγίων καὶ χρημα-

τιζόντων ὁδῶν). Gottheit und Menschheit im κύριος, seine beiden εἶδη c. 20, fallen völlig auseinander. C. 24 wird an einer langen Reihe von Beispielen gezeigt, welche Vorgänge im Leben des Herrn auf Rechnung seiner Gottheit, welche auf Rechnung seiner Menschheit kommen. Nachzuweisen, dass bei den göttlichen Akten auch die Menschheit, bei den menschlichen auch die Gottheit irgendwie beteiligt sei, wie dies Athanasius nie versäumt, fällt dem Verfasser gar nicht ein. Mit dem, was die Gottheit thut, hat die Menschheit nichts zu schaffen und umgekehrt. Und wieder, wie in der exp., tritt dieser schroffen Trennung von Gottheit und Menschheit die Betonung der letzteren zur Seite. Wiederholt wird versichert, wir haben nicht auf die θεότης des Herrn zu sehen, denn diese ist unsichtbar 17 B. 26 B. 28 B. 30 A. Die Aussagen der Schrift über die Gottheit des Herrn zu begreifen, „das Engelsbrot zu essen“ c. 23, ist nur den Aposteln vorbehalten, sowie denen, welche gleich ihnen πνευματικῶς χωρῆσαι δυνάμενοι sind 23. 29 A. Für die Nichterleuchteten, die weit überwiegende Zahl der Christen, gilt der Grundsatz, auf den Menschen Jesus, sein Reden und Thun, ihr Augenmerk zu richten, ihm nachzuahmen. Denn er ist eine bekannte Grösse c. 17. 26. 30. 31. Der Hauptteil des sermo ist dem Zweck gewidmet, bei einer Anzahl von Bibelstellen den Nachweis zu erbringen, dass sie nicht die Gottheit des Herrn, sondern seine Menschheit zum Gegenstand haben, so c. 14. 18. 19. 21. 26. 31. Ich glaube, man darf ohne Bedenken auf Grund des sprachlichen und theologischen Befundes annehmen, dass der Verfasser der exp. fid. und derjenige des sermo einander sehr nahe stehen; und noch deutlicher als in der exp. weisen im sermo alle Anzeichen auf einen Theologen der antiochenischen Schule. Der Nachdruck, der auf die volle Menschheit des Herrn, auf ein freies Handeln des Menschen gelegt wird, die unüberbrückbare Kluft, die zwischen der Menschheit und der Gottheit befestigt wird, die Bedeutung, welche gerade die menschliche Seite zugemessen erhält, endlich noch die Bezeichnung des Menschen als ὄλιος des Logos 22 B, das sind lauter Kennzeichen antiochenischer Theologie.

Fragen wir weiter nach der Tendenz des sermo! Offenkundig wird eine Härese bekämpft. In c. 19 A werden die

Gegner ganz allgemein als ἀπαίδευτοι charakterisiert, c. 22 wird ihnen der Vorwurf gemacht, sie lehren nicht recht und lassen sich nicht belehren, c. 24 D wird an ihnen gerügt: τὰς πτωχὰς φωνὰς καὶ τὰ ἔργα ταπεινὰ τῇ θεότητι τοῦ Λόγου συνάπτουσι; um dieser verkehrten Lehre willen nennt sie der Schriftsteller 29 D κατὰ σάρκα φρονούντες, 39 C σαρκόφρονες, 19 D ἐλαττοῦντες τὴν θεότητα τοῦ Λόγου. Unter den Häresen des vierten Jahrhunderts ist es nur die apollinaristische, gegen die sich jener Vorwurf c. 24 erheben liess. Nur sie verband Gottheit und Menschheit in Christus so eng, dass nach ihren eigenen Aussagen alle Aeusserungen des menschengewordenen Logos einheitlicher Natur, die menschlichen (die πτωχαὶ φωναὶ καὶ ἔργα ταπεινὰ deshalb zugleich solche des Logos sind. Und für Apollinarismus sprechen noch eine Reihe anderer Züge. Die strenge Scheidung des menschlichen und göttlichen Faktors im κύριος, die peinliche Sonderung zwischen den Aeusserungen der Gottheit und denen der Menschheit des Herrn, wie sie der sermo durchführt, trifft keine Lehre härter als die apollinaristische Betonung der Einheitlichkeit der Person des κύριος, der Einheit seines gottmenschlichen Redens und Handelns. Die Vorstellung von dem ἄνθρωπος als einem οἶκος des Logos 22 B wendet sich gegen die andere, wonach der Logos die Stelle des νοῦς einnimmt; die Behauptung, der Logos habe sich den vollen Menschen angeeignet, gegen die Ansicht, das Menschliche im Herrn beschränke sich auf das σῶμα und die animalische ψυχή. Gibt bei Apollinaris der Logos seine innertrinitarische Stellung völlig auf, um ganz sich mit dem Menschenwesen verbinden zu können, so verwarft sich der sermo gegen eine derartige Entäusserung (25 B: οὐ κενωθείς τὸ εἶναι Λόγος διὰ τὸ σάρκα φορέσαι), die ihm eine Auflösung in das Fleisch dünkt (1 A: οὐκ εἰς σάρκα ἀναλυθείς, ἀλλὰ σάρκα φορέσας). Die Gegner „trennen den Sohn vom Vater“ c. 37. Sofern nach Apollinaris (cf. Harnack DG. II³, 313) der Logos als „der Beweger“ von Ewigkeit darauf angelegt ist, Λόγος σαρκωθείς zu werden, sofern er in geheimnisvoller Weise immer νοῦς ἔνσαρκος gewesen ist, kann der sermo die Anklage erheben, die Häretiker behaupten, der göttliche Logos sei als „Anfang der Werke“ geschaffen 20 B, er sei ein „Geschöpf“ κτίσμα 21 C. Soll der sermo maior überhaupt eine

einheitliche Tendenz verfolgen, so ist gar keine andere denkbar als die Bekämpfung des Apollinarismus. Dieser Tendenz ordnen sich die exegetischen Ausführungen unter, welche den breitesten Raum einnehmen. Indem sie unter den biblischen Aussagen genau scheiden zwischen denen, welche auf die Gottheit, und denen, welche auf die Menschheit des κύριος sich beziehen, verurteilen sie die apollinaristische Vereinerleung (cf. 24 D: ἐκθέσθαι διὰ τῆς ἐπιστολῆς, ποῖα ῥητὰ τῇ θεότητι τοῦ Λόγου ἀρμόζει καὶ ποῖα τῷ δι' ἡμᾶς ἀναληφθέντι ἀνθρώπῳ). Mit dieser Tendenz lassen sich endlich auch die Citate aus de incarnatione anstandslos vereinen. Zwei Gesichtspunkte dürften es sein, welche den Schriftsteller zur Auswahl gerade dieser Stellen geführt haben. In der einen Hälfte derselben, c. 5 f. (cf. auch 7—9), enthält jeder Satz die Vorstellung vom σῶμα als einem ναός oder οἶκος des Logos. Täuschte man sich darüber hinweg, dass σῶμα bei Athanasius nicht den ganzen Menschen, sondern nur einen Teil desselben darstellt, so konnte ein Antiochener in diesen Sätzen seine eigene Anschauung wiederfinden und dieselbe gegen die apollinaristische Verknüpfung von σῶμα und Λόγος ins Feld führen. Die zweite Hälfte der Citate, c. 7—12, bringt hauptsächlich den Gedanken zum Ausdruck, dass der Logos durch seine Vereinigung mit dem σῶμα die innertrinitarische Stellung und seine Bedeutung als Weltprinzip nicht verloren. Dies war einer der Punkte, in welchen die Christologie des Athanasius sich von der des Apollinaris trennte. Der Autor des sermo lässt sich denselben nicht entgehen.

Nach dem bisherigen steht fest, dass der sermo maior de fide eine Bestreitung des Apollinarismus auf der Grundlage der antiochenischen Theologie und aller Wahrscheinlichkeit nach eine Kompilation aus andern Schriften ist. Drei derselben konnten wir bis jetzt ermitteln. Es fragt sich, ob ihre Zahl damit erschöpft ist oder nicht. Im ersteren Fall wäre sämtliches Material des sermo, abgesehen von c. 5—12 und den paar Sätzen aus der exp. fidei, der epistola ad Antiochenos entnommen. Diese Annahme wird durch drei Beobachtungen empfohlen. Einmal ist der Sprachcharakter des sermo, c. 5—12 ausgenommen, ein durchaus einheitlicher. Doch liesse sich das am Ende erklären, wenn die weiteren Quellenschriften von demselben Ver-

fasser herstammten wie die *epistola ad Antiochenos*. Schwerer wird gegen ein zweites Argument aufzukommen sein. Die Kapitel 1—4 und 13 — Schluss haben bei aller Zusammenhangslosigkeit unter einander und zum Teil auch in sich wenigstens das gemeinsam, dass sie die apollinaristische Schriftexegese zum Gegenstand ihrer Bekämpfung machen, um ihr in einer Anzahl von Beispielen den rechtgläubigen Standpunkt gegenüberzustellen. Diese Beispiele aus verschiedenen Quellen gesammelt sein zu lassen, ist jedenfalls nicht das nächstliegende. Endlich sei noch auf folgende Wahrnehmung hingewiesen. Fakundus von Hermiane sagt im Anschluss an das dritte der Citate, die er aus der *epistola ad Antiochenos* (cf. II, 1260) anführt: *Sunt multa similia in hac epistola, quae adversus Apollinaristas dicta, Nestoriani quoque in assertionem sui erroris assumant* und im Anschluss an das erste (MSL. LXVII, 798 f.): *Hanc autem sancti Athanasii ad Antiochenos epistolam, in qua scriptum est duas esse personas, hominis assumpti et dei Verbi assumptis, et alia scripturae verba domino Jesu, qui ex Maria, alia vero deo Verbo congruere, in tanta auctoritate adversus Apollinaristas suscepit ecclesia, ut ex illa haeresi conversi sua subscriptione ita se sapere faterentur.* Ich denke, wenn diese *epistola* nichts anderes war als eine Bestreitung des Apollinarismus (cf. Citat 1) und zwar eine Bestreitung, die sich wesentlich auf dem exegetischen Gebiet bewegte (cf. Citat 2), und wenn der dritte, seinem Ursprung nach noch fragliche Teil des sermo genau dasselbe ist, so liegt nichts näher, als für diesen ganzen dritten Teil die *epistola* als Quelle herbeizuziehen.

Die Entstehung des sermo wäre demnach etwa in folgender Weise vorzustellen. Der Autor will den Standpunkt der Orthodoxie, d. h. im vorliegenden Fall der antiochenischen Theologie (cf. auch oben das Nestoriani), im Gegensatz zum Apollinarismus zum Ausdruck bringen. Er bedient sich dazu dreier ihm geeignet erscheinenden Schriften. Aus ihnen stellt er sich diejenigen Sätze zusammen, die seinem Zweck am besten entsprechen. Dabei verfährt er nicht rein mechanisch, stellt nicht immer bloss Satz neben Satz, Abschnitt neben Abschnitt, er schneidet vielmehr mitunter den ihm vorliegenden Text nach seinem Geschmack zurecht. Zwei Beispiele hiefür haben wir in dem Ver-

hältnis von c. 21 zu dem zweiten Citat des Fakundus aus der epistola (s. S. 108) und von c. 22 A zu exp. fid. 3 A — B (s. S. 106). Sätze, die ihm besonders wichtig oder zur Polemik besonders geeignet erscheinen, bringt er wiederholt in verschiedenen Zusammenhängen. Freilich ist es nicht mehr möglich, bei jedem Satz nachzuweisen, warum er vom Schriftsteller auserlesen worden ist. Eine gewisse Spielerei in der Zusammenordnung ist vielleicht auch nicht in Abrede zu stellen. Aber mag auch im einzelnen noch manches dunkel bleiben, im ganzen wird der Charakter des Werkes verständlich aus der angegebenen Art seiner Komposition. Dasselbe ist wirklich ein sermo de fide, ein Glaubensbekenntnis in seiner Weise. Der Anfang der Schrift ist verstümmelt. Ein Citat, welches Theodoret in seinem Dialog Ἐκρηπτος aus dem sermo anführt (cf. II, 1237/38 unten), zeigt, dass jedenfalls der Satz: τὸ γεγράφθαι· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, φανερώς τὴν θεότητα δηλοῖ, τὸ δέ· ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, τὸν ἀνθρώπον τοῦ κυρίου δείκνυσιν fehlt. Weitere Verstümmelungen anzunehmen, insbesondere auch den Schluss für fragmentarisch zu erklären, dazu liegt, sobald man das Werk als eine Art Glaubensbekenntnis betrachtet und seine eigentümliche Zusammensetzung in Rechnung zieht, wenigstens kein zwingender Grund vor. Die Schrift schliesst mit dem Hauptvorwurf, den sie den Gegnern zu machen hat: οὐ διακρίνουσι, ποῖα ῥητὰ τῇ θεότητι ἀρμόττει καὶ ποῖα ᾗ ἐφάρεσεν ἀνθρώπων. Allerdings scheint man noch mindestens eine nähere Begründung dieses Vorwurfs für die unmittelbar zuvor angeführten Schriftstellen Joh. 14, 28. 12, 49. Prov. 8, 22 erwarten zu dürfen. Allein da andere Abschnitte des Werkes keinen Zweifel dartüber liessen, wie der Verfasser jene Stellen auslegen würde, genügte es am Ende auch, wenn er den ihn leitenden Grundsatz noch einmal aussprach. Die beiden Fragmente, welche II, 1291/92 demselben angehängt sind, können jedenfalls nicht als Instanzen für seine Unvollständigkeit geltend gemacht werden. Das erste, welches einem λόγος περὶ πίστεως des Athanasius entnommen sein soll, kann seinem Inhalt zufolge mit dem sermo nichts zu schaffen haben, und beim zweiten, als dessen Quelle ein λόγος περὶ πίστεως μείζων erscheint, spricht die Auseinandersetzung mit Arius ebenfalls gegen

die Zugehörigkeit zu unserem λόγος μεζζων περι πίστewος.

Wir haben S. 115 bemerkt, dass der Verfasser der exp. fid. und der des sermo sich sehr nahe stehen. Nachdem wir jetzt denjenigen Teil des sermo, auf Grund dessen wir jenes Urteil gefällt, als ursprüngliches Eigentum der epistola ad Antiochenos erkannt haben, müssen wir unsere Bemerkung dahin richtigstellen: der Verfasser der exp. fid. und derjenige, der die epistola ad Antiochenos geschrieben, stehen sich sehr nahe und sind wahrscheinlich ein und dieselbe Person. In Betreff des Autors des sermo lässt sich aus der Tendenz des Werkes bestimmen, dass er ein Gesinnungsgenosse des vorhergenannten gewesen sein muss. Ob er mit ihm identisch ist, lässt sich nicht entscheiden.

Offen mussten wir bis jetzt die Frage über die Tendenz der expositio fidei lassen. Allem Anschein nach wendet sie sich, wie die epistola ad Antiochenos und der sermo maior de fide, gegen den Apollinarismus. In c. 3 und 4 wird deutlich in polemischer Abzweckung unterschieden zwischen Schriftausagen, die auf das γέννημα, den Logos, und solchen, die auf das κτίσμα, den Menschen des Logos, sich beziehen. Zu den ersteren wird Col. 1, 15: πρωτότοκος πάσης κτίσεως gerechnet. Wie wir bereits aus dem sermo maior wissen, haben die Apollinaristen in der verwandten Stelle Prov. 8, 22: κύριος έκτισέ με άρχήν οδών αυτου εις έργα αυτου ihre Anschauung begründet gefunden, der Logos sei von Ewigkeit her auf die σάρξ angelegt, insofern von Ewigkeit her gewissermassen ein κτίσμα (cf. c. 20 und 21 und S. 116). Diese Exegese wird in der exp. fid. für Prov. 8, 22 (cf. 3 B: ού λέγει· προ έργων έκτισέ με, ίνα μή τις εις την θεότητα του Λόγου έκλάβοι τó ρητόν) und für die obige Stelle Col. 1, 15 bekämpft (3 A: πρωτότοκον ειπών δηλοί μή είναι αυτόν κτίσμα, αλλά γέννημα του πατρός· ξένον γάρ επί της θεότητος αυτου τó λέγεσθαι κτίσμα). Offenbar wurde also Col. 1, 15 von den Apollinaristen in ähnlichem Sinn verwertet wie Prov. 8, 22. Angesichts dieser unverkennbaren Anspielungen auf jene Härese darf man wohl auch in den symbolhaften Ausführungen von c. 1 und 2 eine antiapollinaristische Tendenz suchen. Der Charakter der antiochenischen Theologie, den sie tragen, birgt ja diesen Gegensatz an sich schon in sich.

Was die Abfassungszeit der *expositio fidei* anlangt, so kann uns vielleicht eine Notiz bei Augustin näheren Aufschluss geben. In seinem 393 geschriebenen Werk *de sermone domini in monte* (liber II c. 6 n. 20) lesen wir den Satz: *Nulli licebit ignorare dei regnum, cum eius unigenitus non solum intelligibiliter, sed etiam visibiliter in homine dominico de coelo venerit iudicaturus vivos et mortuos.* Den Ausdruck *dominicus homo* rechtfertigt er (*Retract. lib. I c. 19 n. 8*) mit den Worten: *Hoc quidem, ut dicerem, apud quosdam legi tractatores catholicos divinatorum eloquiorum.* Nun stimmt der Schluss von *exp. fid. c. 1: ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος, ἐν ᾧ μέλλει κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς* fast wörtlich mit dem Schluss des angeführten Citats aus *de sermone domini in monte* überein, und so liegt die Vermutung nahe, dass zu jenen *tractatores catholici* auch der Verfasser der *exp.* oder wenigstens der Autor des in ihr benützten Symbols gehört. Für dieses oder für jene ergäbe sich damit als terminus ad quem ungefähr das Jahr 390. Noch weiter hinauf könnte uns Rufin (*de adulteratione librorum Origenis* MSG. XVII, 629/30) zusammen mit Hieronymus (*apologia adversus libros Rufini c. 20 = MSL. XXIII, 444*) führen. Rufin erhebt hier, ohne dass Hieronymus das Faktum schlechtweg in Abrede stellen kann (cf. die Worte bei ihm: *Etiam si a me verum audisti*) gegen die Apollinaristen den Vorwurf der Textfälschung. Sie sollen auf der römischen Synode von 382 in einem liber Athanasii (Rufin redet von einem libellus), in dem die Worte *dominicus homo* standen, dieselben ausgekratzt und dann wieder geschrieben haben, um sie als eine Zuthat des Hieronymus erscheinen zu lassen, der ihnen die Schrift gegeben (*quod Athanasii librum, ubi dominicus homo scriptus est, ad legendum acceptum, ita corruperint, ut in litura id, quod raserint* (nach Rufin eben die Worte *dominicus homo*) rursus scriberent, ut scilicet non ab illis falsatum, sed a me additum putaretur). Unter den uns erhaltenen unechten Schriften des Athanasius, in welchen der Ausdruck *dominicus homo* (*κυριακὸς ἄνθρωπος*) vorkommt, ist die *exp. fid.* diejenige, an welche bei diesem liber oder libellus Athanasii am ehesten zu denken ist. Würde man diese Identifizierung annehmen, so dürfte die Schrift etwa zwischen 380 und 382 abgefasst sein, in jenen Jahren, wo ver-

schiedene grössere Synoden mit dem Apollinarismus sich beschäftigten. Bei der nahen Verwandtschaft der *exp. fid.* mit der *epistola ad Antiochenos* wäre es dann angemessen, auch die *epistola* etwas über das Jahr 400 hinaufzurücken. Quadringenti im dritten Citat aus der *epistola* bei Fakundus würde bei einer Datierung c. 385—390 auch schon seine Berechtigung haben. Indes bleiben diese näheren Datierungsversuche solange blosser Hypothese, als wir nicht sicher nachweisen können, dass Augustin und Hieronymus wirklich unsere *exp. fid.* im Auge haben.

Wie kommen nun aber alle diese Schriften zu dem Namen des Athanasius? Bei dem Ansehen, das dieser Name in weiten Kreisen genoss, musste gerade dieses Pseudonym für Fälschungen sich sehr empfehlen. Und in unserem Fall wurde es noch durch eine andere Erwägung nahegelegt, man kann sagen aufgedrängt. Im Jahr 362 hatte Athanasius einen *tomus ad Antiochenos* geschrieben, in welchem speziell auch die apollinaristische Ketzerei zur Sprache kommt, aber ohne dass der Bischof irgend etwas Verdächtiges, der wahren Lehre Widersprechendes daran zu entdecken vermag (s. S. 79). Die Apollinaristen werden wohl nicht versäumt haben, in dem eigentlichen Streit, der nach 370 ausbrach, diese ihnen so günstige Entscheidung des über jeden Verdacht der Häresie erhabenen Mannes als Waffe zu benützen. Ihre Gegner waren in Verlegenheit. Bestreiten liess sich die Echtheit des *tomus ad Antiochenos* nicht. So blieb nur Ein Ausweg übrig: man schob dem inzwischen verstorbenen Bischof eine zweite *epistola ad Antiochenos* unter, in der er seine früheren Ausführungen, wenn auch wahrscheinlich ohne unmittelbaren Widerruf derselben, selber korrigierte, und sorgte ausserdem, dass noch andere antiapollinaristische Schriften unter seinem Namen in Umlauf kamen. Dass gerade die antiochenischen Theologen sich nicht gescheut haben, durch derartig unehrliche Mittel ihrer Sache aufzuhelfen, geht z. B. aus einer MSG. XXVI, 1349/50 mitgeteilten Bemerkung des Monophysiten Severus hervor, wonach dieselben den Brief des Athanasius an Epiktet für ihre eigene Lehre zurecht korrigiert haben. Das Vorhandensein zweier *epistolae ad Antiochenos* unter dem Namen des Athanasius wird für Fakundus von Hermiane, dem wir die Kunde von der unechten in erster Linie verdanken, Anlass

zu einer Verwechslung der beiden. In demselben Zusammenhang, wo er die Citate aus der pseudonymen Schrift anführt (MSL. LXVII, 798 ff.) berichtet er: Unde successor eiusdem Athanasii, Petrus, scribens ad episcopos, presbyteros atque diaconos, qui sub Valente imperatore Diocaesaream fuerunt exsules missi . . ., inquit:.. Si vero quaerere studet, discat ex epistola, quam ad Antiochenos beatae memoriae episcopus Athanasius scribit, ubi omnia diligenter exponit, quam legere (= legerunt) incipientes orthodoxi (die sich bekehrenden Apollinaristen) et ita sapere et subscripsisse confirmant. Fakundus denkt bei der epistola an die unechte, der Bischof Petrus aber hat die echte im Auge. Denn die unechte existierte wahrscheinlich zu seiner Zeit noch gar nicht und der oben angegebene Erfolg (ita sapere confirmant) wird im tomus (= epistola) ad Antiochenos 7 II 804 B berichtet (ὁμολόγουν τούτο).

Abschnitt III.

Die sog. vierte Rede gegen die Arianer, die Schrift de incarnatione et contra Arianos und die beiden Bücher gegen Apollinaris.

§ 25. Die sog. vierte Rede gegen die Arianer.

Auf Grund der in Teil I aus den echten Schriften des Athanasius gewonnenen sprachlichen und theologischen Ergebnisse ist es uns möglich, zu einem sichereren Urteil über verschiedene Schriften zu gelangen, betreffs deren Echtheit oder Unechtheit der Streit bis jetzt unentschieden hin- und herwohlt.

Hierher ist einmal die sog. vierte Rede gegen die Arianer (II, 467—526) zu rechnen. Loofs hält (RE³. II, 201) nicht nur an ihrer Echtheit, sondern sogar an ihrer Zugehörigkeit zu den drei ersten Reden gegen die Arianer fest. Gegen letzteres spricht sowohl der Schluss der drei ersten als der Inhalt der vierten. Der Schlusssatz von or. III c. Ar. lautet: ποίας (sc. προφάσεις) οὖν ἄρα μετὰ ταῦτα πάλιν ἢ πόθεν εὐρεῖν δυνήσονται, εἰ μὴ ἄρα παρὰ μὲν Ἰουδαίων καὶ τοῦ Καϊάφα δανείσονται τὰς δυσφημίας, παρ' Ἑλλήνων δὲ λάβωσι τὴν ἀθεότητα; αἱ γὰρ θεῖαι γραφαὶ τούτοις ἐκλείσθησαν καὶ πανταχόθεν ἐξ

αὐτῶν ἠλέγχθησαν ἄφρονες καὶ χριστομάχοι. Ein Argument der Arianer um das andere hatte Athanasius aus dem Felde geschlagen; was sie ihm vom Standpunkt der Vernunft aus und von dem der Exegese entgegengehalten, hatte er widerlegt, das erstere namentlich in Buch I, letzteres in II und III. Nun erhebt er triumphierend die Frage: Woher wollen sie noch weiteres Rüstzeug bringen, das in etwas anderem bestände als blossen *δυσφημίαι* oder unverhüllter *ἀθεότης*? Die eigentliche Rüstkammer, die h. Schrift, ist ihnen ja verschlossen. Deutlicher kann man kaum zum Ausdruck bringen, dass man sich am Ziel weiss. Statt des sonst üblichen *ἀμήν* setzt er, rhetorisch ausserordentlich wirkungsvoll, an den Schluss die beiden Hauptvorwürfe, die er den Arianern durch das ganze Werk hindurch immer wieder gemacht und in denen er gleichsam noch einmal alles, was er gegen sie auf dem Herzen hat, zusammenfasst: ihr seid eben *ἄφρονες καὶ χριστομάχοι*. Durch Buch I—III wird also ein viertes Buch nicht gefordert, sondern eher ausgeschlossen. Aber was ist nun der Inhalt des 4. Buches selber? Wir können kurz sagen: eine Rechtfertigung der orthodoxen Christologie, einerseits das Verhältnis des Logos zu Gott, andererseits seine Menschwerdung betreffend. Genauer behandeln c. 1—3 die innertrinitarische Stellung des Logos und betonen seine hypostatische Selbständigkeit (*οὐσιώδης Λόγος* 1 C; *ἐξ ὑποστάσεως ὑπόστατος καὶ ἐξ οὐσίας οὐσιώδης καὶ ἐνούσιος* 1 A) im Gegensatz zu den häretischen Versuchen, den Logos, die Sophia, zu einer blossen *ποιότης* Gottes herabzudrücken 2 B oder ihn mit Gott zu identifizieren (*αὐτοσοφία ὁ θεός* 2 B). Indes liegen verschiedene Anzeichen vor, dass gerade dieser erste Teil nur verstümmelt uns erhalten ist, einmal der abrupte Anfang (*Ἐκ θεοῦ θεός ἐστιν ὁ Λόγος, καὶ θεὸς γὰρ ἦν ὁ Λόγος καὶ πάλιν ὧν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστός, ὁ ὧν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν*); dann aber namentlich die zweimalige Rückverweisung auf eine vorhergegangene Auseinandersetzung mit dem Sabellianismus. In 2 B heisst es: *ὁ υἱὸς Σοφία καὶ Λόγος ἐκηρύχθη τοῦ θεοῦ πῶς τοίνυν ἐστίν; Εἰ μὲν ὡς ποιότης, ἐδείχθη τὸ ἄτοπον (unmittelbar vorher)· εἰ δὲ αὐτοσοφία ὁ θεός, καὶ τὸ ἐκ τούτου ἄτοπον εἴρηται παρὰ Σαβελλίω* und ähnlich in 3 A: *ὑπερ ἄτοπον*

ἐπὶ Σαβελλίου δέδεικται. Namentlich die zweite Stelle zeigt, dass *παρὰ Σαβελλίῳ* und *ἐπὶ Σαβελλίου* so viel bedeuten muss als: in der Auseinandersetzung mit Sabellius. Eine solche sucht man jedoch in c. 1—3 vergebens. Der zweite Teil (c. 4 — Schluss) behandelt die eigentliche christologische Frage in der Weise, dass eine Härese nach der andern bekämpft wird, c. 4—7 die Arianer, c. 8 die Eusebianer. Bemerkenswert ist namentlich der Angriff auf Marcell von Ancyra in c. 8—29; cf. folgende Sätze: *οἱ λέγοντες μόνον ὄνομα εἶναι υἱοῦ, ἀνούσιον δὲ καὶ ἀνυπόστατον εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τούτέστι τὸν Λόγον τοῦ πατρὸς* 8 C; *κατ' ἐπίνοιαν υἱὸν λέγεσθαι τὸν Λόγον βούλονται* 8 A; *Ἄρειανοὶ μὲν πλέον ἡμῖν ἢ τῷ υἱῷ χαρίζονται· οὐ γὰρ ἡμεῖς δι' ἐκεῖνον, φασίν, ἀλλ' ἐκεῖνος δι' ἡμᾶς γέγονεν... Οὗτοι δὲ ἐξ ἰσοῦ ἢ καὶ μειζρόνως ἀσεβοῦντες ἔλαττον τῷ θεῷ ἢ ἡμῖν διδόασιν. Ἡμεῖς γὰρ πολλάκις καὶ σιωπῶντες μὲν, ἐνθυμούμενοι δὲ ἐνεργοῦμεν . . ., τὸν δὲ θεὸν σιωπῶντα μὲν ἀνερέργητον, λαλοῦντα δὲ ἰσχύειν αὐτὸν βούλονται* 11 A; *ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς* 13 C; *τριάς δὲ ἐστὶ πατήρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα* 13 A; *τολμῶσι διαίρειν Λόγον καὶ υἱὸν καὶ λέγειν ἄλλον μὲν εἶναι τὸν Λόγον, ἕτερον δὲ τὸν υἱὸν καὶ πρότερον μὲν εἶναι τὸν Λόγον, εἶτα τὸν υἱόν* 15 C. Deutlich wird mit diesen Auslassungen die Ansicht Marcells und seiner Anhänger bestritten, welche lehrten, die göttliche *μονὰς* sei erst zum Zweck der Schöpfung, Erlösung und Heiligung genötigt gewesen, sich zur *τριάς* zu erweitern, und der Name Sohn komme erst dem menschgewordenen Christus, nicht dem in der *μονὰς* beschlossenen Logos zu, dessen hypostatische Selbständigkeit geleugnet wird (cf. auch Th. Zahn, Marcellus von Ancyra S. 199 ff.). In 15 C werden die verschiedenen Gruppen unter den Marcellianern unterschieden (*ἐστὶ δὲ τούτων διάφορος ἡ τόλμα*). Unter denen, welche behaupten: *τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἀνέλαβεν ὁ σωτὴρ, αὐτὸν εἶναι τὸν υἱόν* (cf. auch 20 A: *εἰ μὲν οὖν τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐφόρεσεν ὁ Λόγος, αὐτὸν εἶναι λέγουσι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ καὶ μὴ τὸν Λόγον υἱόν*), dürften (gegen Zahn S. 204 f. Anm.) die Photinianer zu verstehen sein, welche als „das Personbildende in Christus den Sohn der Jungfrau angesehen haben“ (Loofs DG³. S. 154). In c. 30 — Schluss wird die Irrlehre des Paulus von Samosata und seiner Anhänger bekämpft. So die ver-

schiedenen Häresen abweisend gelangt der Schriftsteller endlich zu seiner eigenen Definition von Christus in 36 C: Χριστὸς οὖν ὁ ἐκ Μαρίας θεοῦ ἀνθρώπος. Man sieht aus der Inhaltsangabe, dass die sog. 4. Rede gegen die Arianer manches bringt, was bereits in den drei ersten Reden behandelt ist, dass ihr Hauptangriff aber gar nicht den Arianern gilt, sondern andern Feinden der orthodoxen Lehre, weshalb schon der Titel der Schrift völlig unzutreffend ist.

Jedoch das Werk hat nicht nur mit or. c. Ar. I—III keinen Zusammenhang, es stammt überhaupt nicht von Athanasius. Schon 1893 hat Dräseke in ZwTh. XXXVI, 290—315 den Vorwurf der Unechtheit gegen die Schrift erhoben. Die Beweisgründe freilich, die er für seine Behauptung ins Feld führt, sind so ziemlich bedeutungslos, abgesehen von einem, der Sprachdifferenz. Nicht als ob der Wörterschatz bemerkenswerte Unterschiede gegenüber Athanasius aufweisen würde (cf. auch S. 52), wohl aber trägt der Stil einen andern Charakter. Athanasius schreibt mit behaglicher Breite, liebt es in der Kontroverse mit Gegnern ihre Einwände mit grosser Umständlichkeit zu widerlegen (cf. § 6). Bei dem Verfasser der or. IV c. Ar. drängt ein Gedanke den andern; darum ist die Ausdrucksweise knapp, die Sätze meist kurz. Mit einer grossen dialektischen Schlagfertigkeit, wie sie Athanasius nicht erreicht, versteht er es den Gegner ad absurdum zu führen (cf. z. B. c. 4 und 12). Der entscheidende Beweisgrund jedoch liegt auf dem theologischen Gebiet. Die vierte Rede lehrt ganz offenkundig den vollen Menschen in Christus; cf. 33 A: διὰ τοῦ ἐκ Μαρίας ἀνθρώπου; 35 C: τὸν ἀνθρώπῳ μου, ὃν ἀνείληφα; 36 B: unter der ἀποστολῇ τοῦ Λόγου Joh. 8, 10 und 42 ist nichts anderes zu verstehen als ἡ πρὸς τὸν ἐκ Μαρίας Ἰησοῦν ἔνωσις, ὃς ἐρμηνεύεται σωτὴρ; 36 C: Χριστὸς οὖν ὁ ἐκ Μαρίας θεοῦ ἀνθρώπος; 36 D: Christus ist den Menschen sichtbar οὐ τῇ ἀοράτῳ θεότητι, ἀλλὰ τῇ τῆς θεότητος ἐνεργείᾳ διὰ τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος καὶ ὄλου ἀνθρώπου. Damit tritt die Schrift in direkten Widerspruch zu Athanasius, bei welchem der Logos nur das σῶμα, das kreatürliche Menschenwesen, sich aneignet, eine Lehre, die noch im Brief an Epiktet, c. 370 geschrieben, festgehalten wird (cf. § 16). Ihr Verfasser ist nicht der alexandrinische Bischof, sondern ein

Parteigenosse desselben, welcher der späteren Orthodoxie noch einen Schritt näher steht als er. Wer es genauer ist, lässt sich nicht sagen. Der Philosoph Maximus verdankt jedenfalls sein Anrecht auf die Autorschaft zunächst bloss der Phantasie Dräsekés (ZwTh. XXXVI, 290—315).

§. 26. Die Schrift de incarnatione et contra Arianos.

Die Schrift de incarnatione et contra Arianos (II, 982—1028) ist ihrem Inhalt nach ein exegetischer Nachweis der Gottheit des Sohnes und des heiligen Geistes oder des Satzes 10 B: *μία θεότης ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν*. Von den mancherlei Titeln, unter welchen die Schrift läuft (cf. II, 983/84 unter dem Text), entspricht keiner völlig ihrer Tendenz. Ihre Echtheit, zwar schon früher bestritten (s. admonitio), aber doch von den meisten festgehalten, ist neuerdings wieder von Loofs (RE³. II, 202) in Abrede gestellt worden, ohne dass er indes sein Urteil näher begründet hätte. Loofs hat recht gesehen. Zwischen diesem Werk und Athanasius bestehen eine ganze Anzahl Differenzen. Διαφέρει τιμί in der Bedeutung: es kommt einem etwas zu (7 B: οὐ διαφέρει ἀνθρωπίνῃ φύσει τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ θεῷ; 8 A) wird man bei letzterem vergeblich suchen. Um die Abweichung im Stil zu erkennen, vergleiche man die inhaltlich so ziemlich identischen Abschnitte de passione et cruce domini 11 A und B (s. S. 100) und de inc. et c. Ar. 5 A: οὐ γὰρ ἑαυτὸν ἤλθε σῶσαι ὁ ἀθάνατος θεός, ἀλλὰ τοὺς θανατωθέντας· καὶ οὐχ ὑπὲρ ἑαυτοῦ ἔπαθεν, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν, ὥστε διὰ τοῦτο τὴν εὐτέλειαν ἡμῶν καὶ τὴν πτωχείαν ἀνεδέξατο, ἵνα ἡμῖν τὸν πλοῦτον αὐτοῦ χαρίσῃται. Τὸ γὰρ πάθος αὐτοῦ ἡμῶν ἀπάθειά ἐστι· καὶ ὁ θάνατος αὐτοῦ ἡμῶν ἀθανασία ἐστὶ· καὶ τὸ δάκρυον αὐτοῦ χαρὰ ἡμετέρα· καὶ ἡ ταφή αὐτοῦ ἡμῶν ἀνάστασις· καὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ ἡμῶν ἀγιασμός . . . καὶ ὁ μῶλωψ αὐτοῦ ἡμῶν ἴασις . . . καὶ ἡ παιδεία αὐτοῦ ἡμῶν εἰρήνη . . . καὶ ἡ ἀδοξία αὐτοῦ ἡμῶν δόξα . . . καὶ ἡ κáθηδος αὐτοῦ ἡμῶν ἐστὶν ἄνοδος. Die Stelle Prov. 8, 25 wird von jedem wieder anders exegesiert. In de inc. et c. Ar. 12 C heisst es: καὶ ὅτε λέγει· πρὸ δὲ πάντων τῶν βουνῶν γεννᾷ με, ἐκ προσώπου τῆς ἐκκλησίας λέγει, ἥτις πρότερον κτισθεῖσα μετὰ ταῦτα γεννᾶται ἐκ θεοῦ; dagegen in c. Ar. II, 56 A²: τὴν δὲ ἐκ τοῦ πατρὸς γέννησιν ἀπολελυ-

μένως σημαίνων εὐθὺς ἐπήγαγε· πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ με, d. h. bei Athanasius ist unter με der Logos, in de inc. et contra Ar. die Gemeinde verstanden. Aehnlich verhält es sich bei der Stelle Act. 2, 36. Nach de inc. et c. Ar. 21 B ist bei κύριον καὶ Χριστὸν αὐτὸν ἐποίησεν ὁ θεὸς τοῦτον τὸν Ἰησοῦν an seine ἀνθρωπότης, ἥτις ἐστὶ πᾶσα ἡ ἐκκλησία, ἡ ἐν αὐτῷ κυριεύουσα καὶ βασιλεύουσα μετὰ τὸ αὐτὸν σταυρωθῆναι gedacht, nach c. Ar. II, 12 A und B dagegen ist das ἐποίησεν soviel als ἀπέδειξεν und der Sinn des Satzes ist: Jesus hat durch seine Wunderthaten sein übermenschliches, göttliches Wesen erwiesen. Entscheidend ist auch hier wieder die Theologie. In de inc. et c. Ar. 8 C wird die Behauptung aufgestellt: ὁ Λόγος γέγονε σὰρξ, ἄνθρωπος τέλειος (cf. auch 21 B: δύο θελήματα) in 10 B die andere: μία θεότης καὶ εἰς θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσει. Athanasius weiss weder von einem ἄνθρωπος τέλειος in Christus (s. § 16) noch von der homöusianischen Formel: μία θεότης oder οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις (s. S. 51). Die Schrift de inc. et c. Ar. ist somit unecht.

§ 27. Die beiden Bücher gegen Apollinaris.
Schluss.

Die beiden Bücher gegen Apollinaris sind bereits von Dräseke auf Grund einer eingehenderen Untersuchung dem Athanasius abgesprochen worden (cf. seine „Gesammelte patristische Untersuchungen“ S. 169—207). Ohne uns auf eine Prüfung seiner Beweisgründe einzulassen, begnügen wir uns damit, die Beobachtungen hervorzuheben, die uns zwingen, jene Schriften für unecht zu erklären. Zwei sind es. Einmal die in die Augen fallende sprachliche Verschiedenheit der echten Werke des Athanasius und dieser umstrittenen. Solange freilich Schriften, wie die vierte Rede gegen die Arianer, die exp. fidei, der sermo maior de fide, de inc. et c. Arianos, deren Schreibweise ja auch von der des Athanasius abweicht, für echt galten, mochte der sprachliche Unterschied weniger schwer ins Gewicht fallen. Jetzt, nachdem diese verbindenden Glieder ausgeschieden sind, durchbricht der, welcher die Echtheit jener beiden Bücher festhalten wollte, einen durchaus einheitlichen Sprach- und Stilcharakter, wie ihn die gesicherten Schriften des Alexandriners von der Apologie an bis hinab zu dem Brief an

Epiktet aufzeigen, in schroffer Weise. Zu der formellen Differenz gesellt sich eine noch schwerer wiegende theologische. Auch die zwei Bücher gegen Apollinaris lehren, der Logos habe sich mit einem vollen Menschen vereinigt; cf. folgende Sätze: *καὶ ἐταράχθη δὲ τῷ πνεύματι ὁ Ἰησοῦς, γέγραπται. Ταῦτα δὲ οὔτε σαρκὸς ἀνοήτου ἂν εἴη οὔτε θεότητος ἀτρέπτου, ἀλλὰ ψυχῆς νόησιν ἐχούσης* I, 15 B²; *καὶ οὕτως ἂν λέγοιτο τέλειος θεὸς καὶ τέλειος ἄνθρωπος ὁ Χριστός* I, 16 D; *τέλειος κατὰ πάντα, θεὸς καὶ ἄνθρωπος ὁ αὐτός* 16 A; *πῶς ἂν ὁ θάνατος ἐγεγόνει, εἰ μὴ καὶ τὸν ἔσωθεν καὶ τὸν ἔξωθεν συνεστήσατο ἑαυτῷ ὁ Λόγος, τουτέστι σῶμα καὶ ψυχὴν* I, 19 C; *καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα καὶ ὅλον τὸν πρῶτον μεμαθήκαμεν ἔχειν τὸν δεύτερον Ἀδάμ* II, 10 A; *τὸ μὲν σῶμα (sc. κυρίου) ὑπὸ ἀνθρώπων ἀποκτεινόμενον, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτείνειν, ἅτε ὁ δὴ πνεῦμα οὔσαν* II, 17 A. Vergl. hiemit das in § 16 Ausgeführte. An der Thatsache der Unechtheit kann ein Verteidigungsversuch, wie ihn Sträter (Erlösungsl. des Ath. S. 75—90; cf. Lauchert, Die Lehre des Ath. S. XI Anm. 2) unternimmt, nichts ändern.

Noch sei uns eine Bemerkung über den ursprünglichen Titel des zweiten Buches gestattet. MSG. XXVI, 1259/60 steht neben den drei Citaten, die Fakundus von Hermiane aus der epistola ad Antiochenos anzieht, ein fragmentum epistolae dogmaticae Athanasii ad Antiochenos (ἐκ τῆς πρὸς Ἀντιοχείς δογματικῆς ἐπιστολῆς), aus Konzilsakten entnommen (tom. VI Conciliorum p. 301). Dasselbe lautet: *διὰ τοῦτο θεολογεῖται μὲν ὁ Λόγος, γενεαλογεῖται δὲ ὁ ἄνθρωπος, ἵνα πρὸς ἑκάτερα εἴη ὁ αὐτὸς φυσικῶς καὶ ἀληθῶς· θεὸς μὲν πρὸς τῇ ἀϊδιότητι τῆς θεότητος καὶ τῇ δημιουργίᾳ τῆς κτίσεως, ἄνθρωπος δὲ πρὸς τῇ γεννήσει τῇ ἐκ γυναικὸς καὶ τῇ ἀξήσει τῆς ἡλικίας· καὶ θεὸς μὲν ταῖς ζωτικαῖς ἐνεργείαις, ἄνθρωπος δὲ πρὸς ταῖς ὁμοιοτρόποις συμπαθείαις καὶ ταῖς καθ' ἡμᾶς ἀσθενείαις.* Unter den Stücken, welche der sermo maior aus der epistola ad Antiochenos hat, findet sich dieses Citat nicht, dagegen im zweiten Buch gegen Apollinaris c. 18 B—C II, 1164. Dessen jetziger Titel contra Apollinarium liber secundus taucht erstmals bei Leontios von Byzanz auf in seinem Werke contra Nestorium et Eutychem, zwischen 529 und 544 geschrieben (cf. das monitum zu den beiden Büchern II, 1091) und muss nicht notwendig ursprüng-

lich sein. Johannes von Damaskus verwendet ihn nicht, sondern nennt das zweite Buch λόγος περι σαρκώσεως oder περι τῆς σωτηριώδους ἐπιφανείας (cf. II, 1131 Anm. 1). Er kann gar nicht ursprünglich sein, wenn Dräseke mit seiner Behauptung recht hat, die beiden Schriften gehören um sprachlicher Unterschiede willen nicht zusammen (so wieder ZwTh. 1895 S. 254. 261 f.). Die Bücher könnten ganz wohl erst mit der Zeit in ihre jetzige Nachbarschaft gekommen sein und dabei ihre eigentlichen Titel eingebüßt haben. Als solcher würde sich auf Grund jenes Fragments für das zweite darbieten: ἐπιστολὴ Ἀθανασίου δογματικὴ πρὸς Ἀντιοχείς. Dann aber legt sich die Frage nahe: be ruht dieser Titel nicht auf demselben Manöver, wie bei der andern epistola ad Antiochenos? Ist nicht auch diese ἐπιστολὴ darauf berechnet, den Apollinaristen weiszumachen, Athanasius habe sein im tomus ad Antiochenos über sie gefälltes Urteil nachher korrigiert?

Ein Rückblick auf die Ergebnisse unserer Untersuchung zeigt, dass Athanasius auf der einen Seite an litterarischem Besitzstand gewonnen, auf der andern freilich noch viel mehr verloren hat. Aber was ihm als sicheres Eigentum bleibt, ist hinreichend, um nach wie vor uns ein Bild von der Persönlichkeit dieses Mannes, von seiner Bedeutung als Parteiführer, als Theologe und als Schriftsteller zu geben. Und dieses Bild dürfte gegenüber dem früheren, dessen Züge zum Teil den jetzt ausgeschiedenen Schriften entnommen wurden, den Vorzug haben, dass es klarer und einheitlicher ist.

Berichtigung von Druckfehlern.

- Seite 20 Spalte 3 von unten ist statt im zu lesen in
 „ 99 „ 6 von oben „ „ μεμώρανται. zu lesen μεμώρανται;
 „ 112 „ 5 von unten ist das (s. später) zu streichen.

1911

1912

1913

1914

FEB 11 1903

~~Due~~ ~~Jan. 5,~~
~~1985~~

DUE MAY 9 1926

DUE JUL 21 1932

DUE JAN 14 1933

~~DUE FEB 2 1942~~

~~MAR 13 1942~~

NOV 23 1989

JAN 31 1977

Nov. 30

