

„Apollinaristischer Arianismus“ oder „arianischer Apollinarismus“ – Ein dogmengeschichtliches Konstrukt?

„Arianische“ Christologie und
Apollinarius von Laodicea

Hanns Christof Brennecke

I

In seiner etwa 418/419 verfassten Schrift gegen einen ihm zugesandten anonymen „arianischen“ theologischen Traktat¹ bezeugt Augustin mehrmals, dass die Arianer gemeinsam mit den Anhängern des Apollinarius leugnen, dass Christus in der Inkarnation auch eine menschliche Seele angenommen habe: „Mit dieser Aussage (scil. dass Christus die Menschen gewürdigt hatte, menschliches Fleisch anzunehmen) geben sie zu verstehen, dass Christus das menschliche Fleisch ohne eine menschliche Seele angenommen hat. Das ist zwar die für die Apollinaristen charakteristische Häresie, doch wir stellen fest, dass auch diese Leute, das heißt die Arianer, in ihren Darlegungen nicht nur der Ansicht sind, dass die Naturen der Dreiheit verschieden seien, sondern auch, dass Christus keine menschliche Seele habe.“² Der inzwischen greise Bischof von Hippo behauptet also, dass in der Christologie Arianer und Apollinaristen dasselbe lehren, nämlich die Annahme eines $\sigma\omega\mu\alpha \psi\upsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$ durch Christus bei der Inkarnation.³

¹ Augustinus, *contra sermonem Arrianorum* (CChr.SL 87a, 183–260 Hombert). Der aus Augustins Gegenschrift vollständig zu rekonstruierende *sermo Arrianorum*, dessen Verfasser nicht zu ermitteln ist, ebenda, 159–175. Eine Textausgabe auf der Basis der Edition von M. J. Suda, ed., *Augustinus contra sermonem Arrianorum praecedit sermo Arrianorum*, CSEL 92, Wien 2000, mit deutscher Übersetzung bietet H.-J. Sieben, *Augustinus' antiarianische Schriften*, *Augustinus Opera – Werke* 48, Paderborn/München/Zürich 2008, 64–153 der „*sermo Arrianorum*“ ebenda, 46–63.

² *Aug.*, c. *Arrian.* V 5 (191, 11–16 H.): *Haec dicent, hoc volunt intellegi, quod „humanam carnem“ sine humana anima Christus adumpserit. Quae propria haeresis Apollinaristarum est. Sed etiam istos, id est Arrianos, in eorum disputationibus non solum Trinitatis diversas esse naturas, sed etiam hoc sentire deprehendimus quod animam non habeat Christus humanam. Deutsche Übersetzung Sieben (wie Anm. 1), 75. Vgl. auch Augustins Argumentation in cap. VII–VIII 6 und IX 7.*

³ Zu Augustins Sicht und Interpretation des Arianismus vgl. Hanns Christof Brennecke, *Augustin und der Arianismus*, in: *Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike: Texte, Personen, Institutionen. Akten der Tagung vom 22.–25. Februar 2006 am Zentrum für Antike und Moderne der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*, hg. Th. Fuhrer, Stuttgart 2008, 175–187; ders., *Auseinandersetzung mit sogenannten Arianern*, in: *Augustin-Handbuch*, hg. V. H. Drecoll, Tübingen 2007, 208–212; Sieben, *Augustinus* (wie Anm. 1), 9–44.

Und seit Augustin scheint dies zum selbstverständlichen Grundwissen über Arianismus und Apollinarismus zu gehören und findet sich, seit es eine moderne Dogmengeschichtsschreibung gibt, in nahezu allen Handbüchern,⁴ gehört zum allgemein akzeptierten Grundbestand des Examenswissens eines sowohl protestantischen als auch katholischen Theologen. Vor allem Alois Grillmeier⁵ und Rudolf Lorenz,⁶ auf die ich mich hier beschränken will, haben diese arianische Logos-Sarx-Christologie, die angeblich davon ausging, dass der inkarnierte Logos, Jesus von Nazareth, keine menschliche Seele hatte, sondern dass diese Stelle bei ihm der göttliche Logos einnahm, geradezu zum wichtigsten Element einer arianischen Christologie überhaupt erklärt.⁷

Was sind für Augustin zu Beginn des fünften Jahrhunderts Arianer, mit denen er in Nordafrika bisher nur sehr wenig in Berührung gekommen war?⁸

„Arianer“ werden reichsweit zu Beginn des fünften Jahrhunderts die Vertreter eines trinitarischen Subordinationismus genannt, die sich auf den Synoden von Rimini/Seleukia (359)⁹ und Konstantinopel (360)¹⁰ theologisch definiert hatten, indem sie den Sohn im Verhältnis zum Vater als *ὁμοιος (κατὰ τὰς γραφάς)* bezeichneten.¹¹ In der zeitgenössischen Polemik wurden sie grundsätzlich theologisch mit Arius identifiziert, so sehr sie sich auch dagegen zu verwahren suchten¹². Das Zweite Ökumenische Konzil von

⁴ Vgl. z. B. Beispiel: Ferdinand Christian Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, Tübingen 1842, 566–570; Henry Melvil Gwatkin, *Studies of Arianism Chiefly Referring to the Character and Chronology of the Reaction which Followed the Council of Nicaea*, Cambridge ²1900, 25; Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Band II, Tübingen ⁴1909, (Nachdruck Darmstadt 1964), 202. 314–324; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle ⁴1906, 236 (mehrere Nachdrucke nach dem Zweiten Weltkrieg), ders., *Art. Arianismus*, RE I, Leipzig 1897, 6–45, bes. 17; Reinhold Seeberg, *Grundriß der Dogmengeschichte*, Leipzig ⁶1934 (es handelt sich um die letzte Auflage dieses Grundrisses von R. Seeberg selbst, der 1935 starb); Jacques Liébaert, *Christologie: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451)*, HDG III 1a, Freiburg/Basel/Wien 1965, 59–78; Karlmann Beyschlag, *Grundriß der Dogmengeschichte I. Gott und Welt*, Darmstadt ²1988, 266; Adolf Martin Ritter, *Dogma und Lehre in der Alten Kirche*, in: HDThG 1: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*, hg. C. Andresen/A. M. Ritter, Göttingen ²1999, 149 f. Ich habe ganz bewusst nur ein paar Handbücher als Beispiele für eine bisher nicht hinterfragte *opinio communis* genannt.

⁵ Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451)*, Freiburg/Basel/Wien ³1990, 356–413.

⁶ Rudolf Lorenz, *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, FKDG 31, Göttingen 1980, 211–224; ders., *Die Christusseele im Arianischen Streit. Nebst einigen Bemerkungen zur Quellenkritik des Arius und zur Glaubwürdigkeit des Athanasius*, ZKG 94, 1983, 1–51.

⁷ Grillmeier, *Jesus der Christus* (wie Anm. 5), 380: „Der Logos ist „Fleisch“, aber nicht „Mensch“ geworden, da er keine Seele angenommen hat: das ist die zentrale arianische Formel, ...“; ebenda kann er die Leugnung einer menschlichen Seele Christi als die „Hauptformel des arianischen Systems“ nennen.

⁸ Brennecke, *Augustin* (wie Anm. 3); ders., *Auseinandersetzung* (wie Anm. 3); Sieben, *Augustinus* (wie Anm. 3).

⁹ Athanasius Werke (AW) III/1,4, *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, Faszikel 4, hg. H. C. Brennecke/U. Heil/Ch. Müller/A. v. Stockhausen/A. Wintjes, Berlin/Boston 2014, Dok. 59 f. (Ich zitiere nur die Dokumentnummern und keine Seitenzahlen).

¹⁰ AW III/1,4 (wie vorige Anm.), Dok. 62.

¹¹ Vgl. die Ekthesis der Konstantinopler Synode von 360, ebenda Dok. 62,5 (= Ath., syn. 30,9 [259,17 f. Opatz]): *ὁμοιον δὲ λέγομεν τῷ πατρὶ τὸν υἱόν, ὡς λέγουσιν αἱ θεῖαι γραφαὶ καὶ διδάσκουσι*.

¹² Vgl. gegen den Vorwurf des Arianismus den Eingang des Rundbriefes der antiochenischen Synode von 341: *Ἥμεῖς οὐτε ἀκόλουθοι Ἀρείου γεγόναμεν· πῶς γὰρ ἐπίσκοποι ὄντες ἀκολουθοῦμεν πρεσβυτέρῳ;* (AW III/1,3, *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, Faszikel 3, hg. C. Bren-

Konstantinopel¹³ und die Synode von Aquileia¹⁴ im Jahre 381 hatten sie endgültig als Häretiker aus der Reichskirche ausgeschieden, was zu einer eigenen und nach den Religionsgesetzen seit Theodosius illegalen Kirchenbildung geführt hatte.¹⁵ Allein die auf Reichsboden siedelnden germanischen Gruppen, die seit der Ansiedlung der Goten unter Constantius den christlichen Glauben in dieser dogmatischen Ausprägung angenommen hatten,¹⁶ waren als Förderaten von den Religionsgesetzen nicht betroffen und scheinen Anhänger dieser Form einer Trinitätslehre bei sich aufgenommen zu haben. Der „arianische“ Bischof Maximinus, mit dem Augustin am Ende seines Lebens öffentlich disputierte,¹⁷ scheint ein solcher nicht-germanischer Militärbischof bei germanischen Truppenteilen gewesen zu sein.

„Arianer“ sind also seit 381 auch durch die Gesetzgebung, die dann im fünften Jahrhundert in den Codex Theodosianus eingegangen ist, ziemlich eindeutig definiert als eine der aus den trinitarischen Differenzierungen des antinizänischen eusebianischen Lagers der späten Fünfzigerjahre des vierten Jahrhunderts hervorgegangenen theologisch und kirchenpolitisch einander bekämpfenden Gruppen, die wir wegen ihres dogmatischen Schlagwortes *ὁμοσι*/gleich zur Beschreibung des Verhältnisses von Gott-Vater und Gott-Sohn (Logos) in der modernen Dogmengeschichte als „Homöer“ zu bezeichnen pflegen.¹⁸ Auf keinen Fall darf man sie z. B. einfach mit den „Eunomianern“ gleichsetzen, wie das in der älteren Forschung gelegentlich üblich war und neuerdings vor allem im angelsächsischen Raum gelegentlich wieder üblich wird.¹⁹ Sowohl die Kaisergesetze wie auch die zahlreichen synodalen Verurteilungen differenzieren hier sehr deutlich.²⁰ Weil diese „Arianer“ sich immer wieder von der Theologie des Arius zu distanzieren versucht haben und mit ihm auch kaum mehr als eine subordinierende Vorstellung von der Trinität gemeinsam haben, habe ich früher mit einem gewissen Rigorismus mich dafür eingesetzt,

necke/U. Heil/A. v. Stockhausen, Berlin 2007, 149,1–3; Dok. 41,5,1 = Ath., syn. 22,3 [248,29 f. O.]; vgl. Palladius gegen den Vorwurf auf der Synode von Aquileia im Jahre 381: *Gesta concilii Aquileiensis* 14 (CSEL 82/3, 334,158 Zelzer); Palladius dixit: „Arrium nec vidi nec scio qui sit“; ebenda 25 (341,313 Z.): Palladius dixit: „Ego Arrium non novi“.

¹³ Concilium Constantinopolitanum can. 1 (Adolf Martin Ritter, *Concilium Constantinopolitanum I*, in: *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta I*, hg. G. Alberigo, CChr.S, Turnhout 2006, 64).

¹⁴ *Gesta concilii Aquileiensis* (wie Anm. 12).

¹⁵ CTh XVI 1,3; V 6.8 (u. ö.).

¹⁶ Vgl. Hanns Christof Brennecke, Lateinischer oder germanischer „Arianismus“? Zur Frage einer Definition am Beispiel der religiösen Konflikte im nordafrikanischen Vandalenreich, in: *Collatio Augustini cum Pascentio*, hg. H. Müller/D. Weber/C. Weidmann, VKCLK 24, SÖAW.PH 779, Wien 2008, 125–144. Vgl. dazu die zahlreichen Untersuchungen von Knut Schäferdiek: K. Schäferdiek, *Schwellenzeit. Beiträge zur Geschichte des Christentums in Spätantike und Frühmittelalter*, hg. W. A. Löhr/H. C. Brennecke, AKG 64, Berlin/New York 1996, 1–246.

¹⁷ Ebenda; vgl. Hanns Christof Brennecke, Art. Maximinus, BBKL 5, Herzberg 1993, 1082–1084.

¹⁸ Hanns Christof Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer*, BHT 73, Tübingen 1988; ders., Art. Homoëens, DHGE 24, Paris 1993, 932–960.

¹⁹ Geradezu erschreckend in seiner Simplizität der alle in den letzten Jahrzehnten erarbeiteten dogmengeschichtlichen Differenzierungen einblendende Artikel von John Anthony McGuckin, Art. Arius, *Arianism*, *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* 2, Berlin/New York 2009, 738–743.

²⁰ Die Häretikergesetze differenzieren ganz deutlich zwischen Arianern und Eunomianern (und den anderen Gruppen); vgl. die Anm. 15 genannten Gesetze von 381 und 383. Das setzt sich bis in die Gesetzgebung Theodosius' II. fort.

bei ihnen auf die Bezeichnung „Arianer“ überhaupt zu verzichten. Das war sicher etwas übertrieben; es sollte nur klar sein, worum es sich je handelt.²¹

Für Augustin war jedenfalls ganz eindeutig, wer genau mit „Arianer“ gemeint war, die er natürlich wie sein Vorbild Ambrosius polemisch als direkte Vertreter und Fortsetzer der Theologie des Arius ansah.²²

II

Mit einigem Erstaunen muss man dann allerdings feststellen, dass die Leugnung einer menschlichen Seele in Christus im *Sermo Arrianorum*, auf den Augustin ja antwortet und den er uns in seiner Antwort im Zitat offenbar vollständig überliefert hat,²³ mit keinem Wort erwähnt wird.²⁴ Der unbekannte Verfasser, dem es in erster Linie um die hierarchische Stufung der Trinität und vor allem in diesem Sinne um die Pneumatologie ging, sagt gelegentlich, dass Christus Fleisch annahm,²⁵ was aber sicher nicht einfach im Sinne eines Logos-Sarx-Schemas zu interpretieren ist, da er – wie die meisten Autoren vor Apollinarius – offensichtlich zwischen „Fleisch“ und „Mensch“ nicht differenziert. Das Problem einer menschlichen Seele in Christus wird nicht angesprochen.

Am Ende seines Lebens, in der unerquicklichen Disputation mit jenem schon genannten Bischof Maximinus,²⁶ der durch seine nicht enden wollenden Monologe den greisen Augustin gar nicht mehr zu Wort kommen ließ, so dass der noch eine Schrift *Contra Maximinum*²⁷ nachschreiben musste, spielt die Frage einer menschlichen Seele Christi überhaupt keine Rolle.

²¹ „Arianer“ ist der ausschließlich für die von der modernen Dogmengeschichte „Homöer“ genannte Gruppe sowohl in der zeitgenössischen theologischen Polemik als auch der Gesetzgebung des Codex Theodosianus benutzte Begriff.

²² So Augustin in allen seinen antiarianischen Schriften; zu Ambrosius vgl. seine Polemik gegen Palladius auf der Synode von Aquileia (wie Anm. 12) und Palladius' Verteidigung gegen diesen Vorwurf.

²³ Vgl. Anm. 1.

²⁴ Sieben, Augustinus antiarianische Schriften (wie Anm. 1), 85, Anm. 37: „Der Serm. Arrian. erwähnt die Seele nicht explizit, leugnet sie aber auch nicht explizit. Die von Augustinus angeführten Aussagen ließen sich auch im Sinne eines umfassenden caro-Verständnisses deuten. Erst durch die parallele Benutzung von caro und corpus und den Vergleich mit dem Kleid wird es möglich, den Text so zu deuten, als fasse er die menschliche Seele des Inkarnierten nur als äußerliche Körperhülle auf. Die Intention des Serm. Arrian. dürfte damit jedoch kaum getroffen sein.“ Allerdings geht Sieben mit Grillmeier grundsätzlich von einer Leugnung einer menschlichen Seele Christi durch die Arianer aus.

²⁵ Arrian. 5 (161, 18–21 H.): „... Dominus Iesus honorans facturam suam dignatus est humanam carnem suscipere et ostendere quia non est homo vilis sed pretiosus, ... („... ehrte der Herr Jesus sein Geschöpf und würdigte es, menschliches Fleisch anzunehmen, ...“); ebenda 6 (162, 26–28 H.): Ipse qui voluntate Patris carnem suscepit, ipse et voluntate et praecepto ipsius in corpore conversatus est, ... („Der selbst nach dem Willen des Vaters Fleisch annahm, hielt sich nach dem Willen und auf Anordnung des Vaters in einem (menschlichen) Körper auf ...“); ebenda 7 (163, 41–44 H.): Is in cruce pendens, voluntate et praecepto Patris carnem humanam, quam de sancta virgine Maria suscepit, in manus hominum dereliquit, et divinitatem suam in manus Patris commendavit, dicens ... („Als er am Kreuz hing, überlieferte er nach dem Willen und der Anordnung des Vaters sein menschliches Fleisch, das er von der heiligen Jungfrau Maria empfangen hatte, in die Hände der Menschen, seine Gottheit übergab er in die Hände des Vaters und sagte, ...“).

²⁶ Aug., coll. c. Max. (CChr.SL 87A, 384–470 H./Augustinus Opera – Werke 48, 154–245 S.).

²⁷ Aug., c. Maximin. (CChr.SL 87A, 491–691 H./246–437 Sieben).

Anders dann wieder in seinem häresiologischen Handbuch *De haeresibus*: „Weniger sind sie dafür bekannt, dass sie die Auffassung vertraten, Christus habe nur Fleisch ohne eine (menschliche) Seele angenommen. Ich habe nicht gefunden, dass sie deswegen irgendwann bekämpft worden seien. Aber Epiphanius verschweigt nicht, dass es sich so verhält, und ich habe es aus ihren Schriften und Debatten als ganz und gar sicher festgestellt.“²⁸

Augustin wundert sich, dass diese häretische Anschauung in den Auseinandersetzungen mit dem Arianismus bisher kaum wahrgenommen wurde. Er hat seine Erkenntnis offenbar von Epiphanius, von dem er auch sonst in diesem häresiologischen Handbuch beachtlich profitiert hat.

Und in der Tat wird man bei Epiphanius fündig.

Ancoratus 33,4 behauptet Epiphanius, dass Lucian (von Antiochien) und alle Lucianisten, wozu er in Übereinstimmung mit der antiarianischen Polemik seit Alexander von Alexandrien zweifellos die „Arianer“ rechnet, leugnen, dass der Sohn Gottes eine Seele angenommen habe, indem sie dem göttlichen Logos nach der Inkarnation menschliche Affekte zuschreiben: „Lucian und alle Lucianisten leugnen, dass der Sohn Gottes eine (menschliche) Seele angenommen habe. Sie behaupten, dass er nur (menschliches) Fleisch habe, nämlich um so dem Gott Logos menschliche Affekte zuzuschreiben, Durst, Hunger, Leiden, Weinen, Trauer, Furcht und all das, womit er in seinem fleischlichen Sein behaftet ist.“²⁹

Haer. 69,19 bezieht er fast wörtlich dieselbe Aussage ausdrücklich auf die „Arianer“: „... , sondern sie leugnen, dass er eine menschliche Seele angenommen habe und haben das als Argument geltend gemacht. Sie bekennen, dass er wirkliches Fleisch von Maria empfangen habe und alles, was zu einem Menschen gehört, mit Ausnahme einer Seele, so dass, wenn du etwas über Hunger, Durst, Leiden, Herumreisen, mühevoll Anstrengung, Schlaf oder Ärger hörst und sagst, dass er das wegen seiner Menschwerdung brauche, sie dir dann antworten werden, dass das Fleisch von sich aus solches nicht tut, es sei denn, es hat eine Seele.“³⁰

Mitte der siebziger Jahre³¹ des vierten Jahrhunderts weiß also Epiphanius zu berichten, dass die „Arianer“ behaupten, Christus habe keine menschliche Seele angenommen,

²⁸ Aug., haer. 49 (CChr.SL 46, 320 f. Vander Plaetse/Beukers): in eo autem quod Christum sine anima solam carnem suscepisse arbitrantur, minus noti sunt. nec aduersus eos ab aliquo inueni de hac re aliquando fuisse certatum. sed hoc uerum esse et Epiphanius non tacuit et ego ex eorum quibusdam scriptis et colloctionibus certissime comperi.

²⁹ Eriph., anc. 33 (GCS Epiphanius I, 42, 19–24 H.): Λουκιανὸς γὰρ καὶ πάντες Λουκιανισταὶ ἀρνοῦνται τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ψυχὴν εἰληφέναι, σάρκα δὲ μόνον φασὶν ἐσχηκέναι, ἵνα δῆθεν προσάψωσι τῷ θεῷ Λόγῳ ἀνθρώπινον πάθος, δίψαν καὶ πείναν καὶ κάματον καὶ κλαυθμὸν καὶ λύπην καὶ ταραχὴν καὶ ὄσπερ ἐν τῇ ἐνσάρκῳ αὐτοῦ παρουσία ἐμφέρεται.

³⁰ Eriph., haer. 69,19,7 (GCS Epiphanius III, 169, 4–10 Holl/Dummer): ἀλλὰ καὶ ἀρνοῦνται ψυχὴν αὐτὸν ἀνθρώπειαν εἰληφέναι, αὐτὸ τοῦτο προκατασκευάζοντες. σάρκα γὰρ ὁμολογοῦσιν ἀληθινὴν ἀπὸ Μαρίας αὐτὸν ἐσχηκότα καὶ πάντα ὅσα ἐστὶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ χωρὶς ψυχῆς, ἵνα ὅταν ἀκούσης περὶ πείνης ἢ δίψης ἢ καμάτου ἢ ὀδοιτορίας, ἢ ἰδρώτος, ἢ ὕπνου ἢ ἐμβρυμῆσεως καὶ ἐπιτης ὅτι διὰ τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦτάν ἐπεδέετο, λέξουσὶ σοὶ ὑστερον ὅτι σὰρξ καθ' ἑαυτὴν ταῦτα οὐκ ἐνεργεῖ, ἐὰν μὴ ἔχη τὴν ψυχὴν. Vgl. auch Ps.-Eriph., anac. tom. 7 (GCS Epiphanius III, 415, 5–11 H./D.).

³¹ Zur Datierung des Panarion ca. 376/377: Wilhelm Schneemelcher, Art. Epiphanius von Salamis, RAC 5, Stuttgart 1962, 916 (909–927).

was er zwar für häretisch hält, aber hier noch nicht unmittelbar wie dann Augustin mit Apollinarius verbindet.³²

Die Leugnung einer menschlichen Seele in Christus durch die Arianer, so Epiphanius, soll die menschlichen Affekte des Inkarnierten dem Logos zuschreiben, um ihn so zu depotenzieren.

III

Seit Epiphanius und vor allem seit den sich häufenden Verurteilungen des Apollinarius seit den siebziger Jahren³³ des vierten Jahrhunderts wird es immer mehr üblich, in der christologischen Frage eine Verbindung zwischen „Arianismus“ und „Apollinarismus“ anzunehmen. Ab Ende des vierten Jahrhunderts nehmen die Belege dafür dann kontinuierlich zu, worauf ich hier nicht weiter eingehen will, weil eigentlich keine wirklich neuen Argumente dazukommen.³⁴ Besonders in der Polemik gegen den Apollinarismus wird dann je die Verbindung zum „Arianismus“ gleichsam in Form einer häretischen *διαδοχή* hergestellt. Seit Ende des vierten Jahrhunderts wird die Verbindung von Arianismus und Apollinarismus in der Christologie, nämlich hinsichtlich der beiden Gruppen eigenen Leugnung einer menschlichen Seele in Christus, zur *opinio communis* – bis hin zu den modernen Dogmengeschichten.

IV

Das Problem dabei ist nun, dass die Leugnung einer menschlichen Seele in Christus das halbe Jahrhundert vor Epiphanius – von einer noch zu besprechenden Ausnahme abgesehen – in den Auseinandersetzungen zuerst mit Arius und dann den Theologen und theologisch-kirchenpolitischen Gruppierungen, denen man eine Nähe zu ihm zu Recht oder zu Unrecht nachsagte, keine Rolle spielt.

Allein Eustathius von Antiochien scheint zunächst Arius und seinen Parteigängern die Leugnung einer menschlichen Seele in Christus vorgeworfen zu haben. Interessanterweise spielen die Argumente des Eustathius in der Auseinandersetzung mit Arius und dann den Arianern sonst keine Rolle, sondern sind offenbar erst in den theologischen Auseinandersetzungen mit Apollinarius wichtig geworden.

Im Jahre 2002 erschien endlich die überaus gründliche erste wirklich kritische Edition der von Eustathius überlieferten Werke und Fragmente,³⁵ darin die Fragmente einer vom

³² Auch haer. 77 (GCS Epiphanius III, 416–451 H./D.) konstatiert er keine theologischen Übereinstimmungen zwischen Apollinarius und den Arianern hinsichtlich einer fehlenden Lehre von der Seele Christi.

³³ Nach dem Tod des Athanasius 373 geriet die Theologie des Apollinarius erkennbar unter Häresieverdacht. Verurteilungen: 377 in Rom; 379 Antiochien und 381 Konstantinopel. Gesetze gegen Apollinarius erscheinen erst ab 388 (CTh XVI 5,14.15); vgl. Ekkehard Mühlenberg, Art. Apollinaris, TRE 3, Berlin/New York 1978, 362–371.

³⁴ Vgl. Grillmeier, *Jesus der Christus* (wie Anm. 5), 374–385.

³⁵ Eustathii Antiocheni, Patris Nicaeni, opera quae supersunt omnia, ed. J. H. Declerck, CChr.SG 51, 2002.

Herausgeber Ende des vierten oder Anfang des fünften Jahrhunderts datierten Epitome einer Gregor von Nyssa in der Überlieferung zugeschriebenen antiarianischen Schrift des Eustathius, in der die Frage nach der menschlichen Seele Christi eine wichtige Rolle gespielt haben muss.³⁶ Einige Fragmente waren schon bekannt,³⁷ aber mehrere der für diese Frage gerade wichtigen Fragmente wurden hier erstmals ediert. Karl-Heinz Uthemann hat vor wenigen Jahren diese Fragmente hinsichtlich einer arianischen Lehre eines seelenlosen Christus ausführlich analysiert, weshalb ich mich hier auf wenige Andeutungen beschränken kann.³⁸

Dass das Thema der Seele Christi für Eustathius wichtig war, steht außer Frage.³⁹ Nach den überlieferten Fragmenten leugnen die Arianer, dass Christus eine menschliche Seele gehabt habe: „Warum bemühen sie sich so sehr zu zeigen, dass Christus einen seelenlosen Leib angenommen habe, und erfinden altweiberhafte Täuschungen? Damit sie, wenn es ihnen gelingt, einige zu deren Verderben zu überzeugen, sie die Veränderungen der Affekte dem göttlichen Geist zueignen und sie so leicht überzeugen können, dass das Veränderbare nicht aus der unveränderlichen Natur gezeugt ist.“⁴⁰ Vor allem wirft Eustathius den Arianern vor, dass sie, indem sie eine menschliche Seele in Christus leugnen, dem Logos nach der Inkarnation die menschlichen Affekte zuschreiben.⁴¹ Allerdings wird in den überlieferten Fragmenten des Eustathius kein Text der Arianer zitiert. So stellt sich durchaus die Frage, ob eine arianische Lehre von einem Χριστὸς ἄψυχος nicht für Eustathius eine geradezu zwingende und aus seinen theologischen Prämissen völlig konsequente Schlussfolgerung aus der Vorstellung war, dass auch dem göttlichen Logos nach der Inkarnation von den Arianern die menschlichen πάθη zugeordnet wurden.⁴² Karl-Heinz Uthemann ist in seinem Urteil sehr vorsichtig und lässt diese Frage im Grunde etwas offen.⁴³ Allein aus den Fragmenten des Eustathius wird man jedenfalls noch nicht auf eine ausdrückliche arianische Lehre vom Χριστὸς ἄψυχος schließen dürfen. Dies umso mehr, als die uns allein und nur fragmentarisch überlieferte Epitome zumindest zeitlich längst die Kontroverse um Apollinarius mitsamt der Verknüpfung von Arianismus und Apollinarismus voraussetzt.⁴⁴ Für Rudolf Lorenz und Alois Grillmeier waren die durch die Ausgabe von Michel Spanneut damals bekannten Fragmente ein Hauptargument für eine arianische Lehre von einem seelenlosen Christus, die für beide

³⁶ 61–208 Declerck.

³⁷ Michel Spanneut, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche avec une édition nouvelle des fragments dogmatiques et exégétiques*, Lille 1948.

³⁸ Karl-Heinz Uthemann, *Eustathios von Antiochien wider den seelenlosen Christus der Arianer*, ZAC 10, 2007, 472–521.

³⁹ Lorenz, *Christusseele* (wie Anm. 6), 7–10; Grillmeier, *Jesus der Christus* (wie Anm. 5), 440–446; Uthemann, *Eustathios von Antiochien* (wie vorige Anm.).

⁴⁰ Fig. 19b (81, 1–6 D.): Διὰ τί δὲ περὶ πολλοῦ ποιοῦνται δεικνύναι τὸν Χριστὸν ἄψυχον ἀνειληφέναι σῶμα, γραῶδεις πλάττοντες ἀπάτας; Ἴν'εἰ δυνηθεῖεν ὑποφθεῖραι τινάς, ταῦθ' οὕτως ἔχειν ὀρίζόμενοι, τῆνικαῦτα τὰς τῶν παθῶν ἀλλοιώσεις τῷ θεῷ περιάψαντες πνεύματι, ῥαδίως ἀναπέσιωσιν αὐτοὺς, ὡς οὐκ ἔστι τὸ τρεπτόν ἐκ τῆς ἀτρέπτου φύσεως γεννηθέν; vgl. auch die bisher unbekanntenen fig. 1, 2, 4, 9 D.).

⁴¹ Uthemann, *Eustathios von Antiochien* (wie Anm. 38), 497.

⁴² So auch Uthemann, *Eustathios von Antiochien* (wie Anm. 38) verschiedentlich.

⁴³ Vgl. das englische abstract von seinem Aufsatz, Uthemann, *Eustathios von Antiochien* (wie Anm. 38), 521.

⁴⁴ Uthemann, *Eustathios von Antiochien* (wie Anm. 38), 472–476.

geradezu das Kernstück des Arianismus überhaupt bildete. Arius wurde bei beiden Theologen geradezu zu einem *Apollinaris ante Apollinarem*.

Festzuhalten ist: Wenn man die Eustathiusfragmente gegen die Lehre eines seelenlosen Christus bei den Arianern für echt ansieht – und daran will ich im Moment noch nicht zweifeln, obwohl angesichts der Überlieferung in einer Epitome des endenden vierten oder frühen fünften Jahrhunderts zumindest Fragen offenbleiben⁴⁵ –, bleibt das Problem, dass die Überlieferung des halben Jahrhunderts nach Nicaea davon schweigt, also diese theologische Bekämpfung des Arianismus durch Eustathius für mehr als ein halbes Jahrhundert keinerlei Rezeption gefunden hat. Das heißt aber, dass für die große Mehrheit der Gegner des Arius und dann der späteren Arianer – anders als Grillmeier und Lorenz von den Eustathiusfragmenten her annahmen – offensichtlich die Debatte um eine menschliche Seele in Christus und die Annahme eines vollständigen Menschen durch den Logos/Sohn Gottes in der theologischen Auseinandersetzung mit dem Arianismus keine wichtige Rolle gespielt hat.

V

In den wenigen überlieferten Texten des Arius⁴⁶ selbst findet sich zwar keinerlei positive Erwähnung einer Seele Christi, aber ebensowenig eine explizite Leugnung. In der theologischen Erklärung von Arius und einigen alexandrinischen Klerikern an Alexander⁴⁷ kommt die Inkarnation des Logos/Sohnes bekanntlich gar nicht vor.⁴⁸ Da es sich um eine Verteidigung gegenüber ihrem Bischof Alexander von Alexandrien handelt, ist wohl davon auszugehen, dass dieser Punkt zwischen Arius und seinem Bischof nicht strittig war! Auf jeden Fall sah Alexander hier kein theologisches Problem bei seinem Presbyter Arius und dessen Anhängern. Dasselbe Bild zeigt der Brief des Arius an Euseb von Nikomedien, der ihn bekanntlich gegen seinen Bischof unterstützt hatte.⁴⁹ Auch die Texte Alexanders von Alexandrien thematisieren gegen Arius im Grunde nur die Frage nach der Gleichewigkeit des präexistenten Sohnes mit dem Vater. Hier liegt für Bischof Alexander die Häresie des alexandrinischen Presbyters. In seinem Rundschreiben an alle Bischöfe⁵⁰ geht es darum, ob der von Arius und seinen Parteigängern als nicht gleichewig mit dem Vater behauptete Sohn dann als wandelbar und veränderlich anzusehen sei. Es geht ausschließlich um die angebliche Bestreitung der Göttlichkeit des Logos durch Arius. Auch hier wird die Inkarnation nicht erwähnt. In dem nur in syrischer Übersetzung überlieferten Fragment eines Tomus des Alexander an alle Bischöfe⁵¹ heißt es hinsichtlich der Inkarnation nur (in Eduard Schwartzens griechischer Rückübersetzung des nur in einer syrischen Übersetzung aus dem Griechischen überlieferten Textes): „Fleisch hat er

⁴⁵ Uthemann, Eustathios von Antiochien (wie Anm. 38), 472 f.

⁴⁶ CPG 2025–2042. Lorenz, Christusseele (wie Anm. 6), 10–36.

⁴⁷ Urk. 6 (AW III/1,1 O.) = Dok. 1 (AW III/1,4 B./H./St./W.).

⁴⁸ Die Erklärung alexandrinischer Presbyter an ihren Bischof thematisiert nur den Logos/Sohn vor der Inkarnation.

⁴⁹ Urk. 1 (AW III/1,1 O.) = Dok. 15 (AW III/1,4 B./H./St./W.).

⁵⁰ Urk. 4b (AW III/1,1 O.) = Dok. 2,2 (AW III/1,4 B./H./St./W.).

⁵¹ Urk. 15 (AW III/1,1 O.) = Dok. 14 (AW III/1,4 B./H./St./W.).

angezogen von der Gottesgebälerin Maria⁵². In dem u. U. Athanasius zuzuschreibenden Brief Alexanders von Alexandria an Alexander von Byzanz, bei dem es sich ebenfalls um ein Rundschreiben handelt, bei dem das an Alexander von Byzanz adressierte Exemplar überliefert ist,⁵³ heißt es, dass Arius und seine Anhänger die Aussagen über Menschwerdung und Erniedrigung dem Logos zuschreiben: „Sie verleugneten die Gottheit unseres Erlösers und verkündeten, er sei allen anderen gleich, und indem sie alle Aussagen über seine heilsame Menschwerdung und die für uns veranstaltete Erniedrigung auswählen, versuchen sie daraus ihre gottlose Verkündigung zusammenzustellen, während sie die Worte über seine anfängliche Gottheit und seine unaussprechliche Herrlichkeit beim Vater beiseiteschieben.“⁵⁴ Alexander hat offenbar die Probleme, die der Eustathius der antianianischen Fragmente mit der Theologie des Arius hatte, weder gesehen noch offenbar überhaupt fragte.

Auch der neuerdings gelegentlich wieder in seiner Echtheit bezweifelte⁵⁵ nur in einer syrischen Übersetzung aus dem Griechischen überlieferte Brief der antiochenischen Synode von 325,⁵⁶ den Eustathius als gerade geweihter neuer Bischof von Antiochien nach Ossius als zweiter unterschrieben hatte und an dessen Abfassung er als der neue Bischof vermutlich maßgeblich beteiligt war, spricht hinsichtlich der Inkarnation nur von der Fleischwerdung.⁵⁷ Hatte Eustathius die Frage nach der Seele Christi hier etwa noch gar nicht im Blick? In der theologischen Ekthesis der Synode von Nicaea heißt es dann bekanntlich: *σαρκωθέντα (καὶ) ἐνανθρωπήσαντα*.⁵⁸ Ob man das als Korrektur zur Formel

⁵² AW III/1,1, 30,9f. O.: *σῶμα ἐνδυσάμενος ἐκ τῆς θεοτόκου Μαρίας*.

⁵³ Urk. 14 (AW III/1,1 O.) = Dok. 17 (AW III/1,4 B./H./St./W.). Zur inzwischen weithin anerkannten Verfälscherhaft des Athanasius vgl. Christopher. Stead, Athanasius' Earliest Written Work, JThSt NS 39, 1988, 76–91.

⁵⁴ Urk. 14, 4 ((AW III/1,1, 20,7–10 O.): *τὴν θεότητα τοῦ σωτήρος ἡμῶν ἀρνούμενοι καὶ τοῖς πᾶσιν ἴσον εἶναι κηρύττοντες, πᾶσάν τε αὐτοῦ τῆς σωτηρίου οἰκονομίας καὶ δι' ἡμᾶς ταπεινώσεως φωνὴν ἐκλεξάμενοι ἐξ αὐτῶν συναγείρειν περῶνται τῆς ἀσεβείας ἐαυτῶν τὸ κήρυγμα, τῆς ἀρχῆθεν θεότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀσεβείας ἐαυτῶν τὸ κήρυγμα, τῆς ἀρχῆθεν θεότητος αὐτοῦ καὶ παρὰ τῷ πατρὶ δόξης ἀλέκτου τοὺς λόγους ἀποστρεφόμενοι*; vgl. auch § 37.

⁵⁵ Holger Strutwolf, Das Konzil von Antiochien 324/325 und sein vermeintliches Symbol – einige metakritische Bemerkungen, ZKG 122, 2011, 300–323; Hanns Christof Brennecke und Uta Heil, Nach hundert Jahren: Zur Diskussion um die Synode von Antiochien 325. Eine Antwort auf Holger Strutwolf, ZKG 123, 2012, 95–114.

⁵⁶ Urk. 18 (AW III/1,1 O.) = Dok. 20 (AW III/1,4 B./H./St./W.).

⁵⁷ In der griechischen Rückübersetzung von Schwartz dieses nur in einer syrischen Übersetzung aus dem Griechischen überlieferten Synodalschreibens (AW III/1,1, 39,11 O.): *σαρκωθεῖς*; Luise Abramowski, Die Synode von Antiochien 324/25 und ihr Symbol, ZKG 86, 1975, 359 (356–366), korrigiert in: *σῶμα φορέσας*. Sie übersetzt (ebenda, 360): „nahm einen Leib an ...“.

⁵⁸ Giuseppe Alberigo, Concilium Nicaenum I, in: Alberigo (wie Anm. 13), 19, 15. Das Bekenntnis, das Euseb zum Beweis seiner Rechtgläubigkeit in Nicaea vorgelegt hatte, formuliert dagegen (AW III/1,1, 43,13 O.): *σαρκωθέντα καὶ ἐν ἀνθρώποις πολεθεσάμενοι*. Grillmeier hat Euseb für den ersten Vertreter eines strikten Logos-Sarx-Schemas in der Christologie des vierten Jahrhunderts angesehen (Grillmeier, Jesus der Christus [wie Anm. 5], 313. M. E. beweist keine der von Grillmeier herangezogenen Stellen aus dem Werk Eusebs, dass er dezidiert eine menschliche Seele Christi gelehrt hat. Grillmeier schließt das aus der in der Tat noch sehr unspezifischen Sprache Eusebs, die zwischen Sarx, Soma und Anthropos nicht differenziert. Holger Strutwolf hat der Christologie Eusebs eine umfassende Untersuchung gewidmet und die Behauptung einer Logos-Sarx-Christologie bei Euseb umfassend widerlegt, weshalb ich hier nicht weiter darauf eingehen möchte; vgl. Holger Strutwolf, Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte, FKDG 72, Göttingen 1999, 276–375.

von Antiochien im Sinne des Eustathius verstehen kann, wage ich allerdings zu bezweifeln. Sicher wird man hier aber von einer theologischen Präzisierung sprechen können. In den übrigen Dokumenten der Synode spielt die Frage der Inkarnation keine Rolle.

In ihrem Brief an Kaiser Konstantin nach der Synode von Nicaea aus dem Exil erwähnen Arius und Euzoius im Rahmen eines knappen Bekenntnisses die Inkarnation: *σάρκα ἀναλαβόντα*.⁵⁹ Auch in dieser Formulierung wird man keine Kritik an Nicaea im Sinne einer Logos-Sarx-Christologie sehen dürfen. Der Sprachgebrauch differenziert noch nicht zwischen *σάρξ/σῶμα* und *ἄνθρωπος*. Und das scheint für die Mehrheit der griechischen Theologen im ersten Drittel des vierten Jahrhunderts zu gelten.

In den überlieferten Fragmenten des Asterius, die Markus Vinzent herausgegeben und kommentiert hat⁶⁰, kommt, wenn ich nichts übersehen habe, das Thema, ob Christus eine menschliche Seele gehabt habe, überhaupt nicht vor.

Ich halte es trotz unserer trümmer- und lückenhaften Überlieferung für wenig wahrscheinlich, dass ein angeblich für die Arianer zentrales Theologoumenon in den Auseinandersetzungen über Arius und den frühen Arianismus überhaupt nicht vorgekommen sein soll!

VI

Nun sind die Arianer Augustins und des Epiphanius nicht theologisch mit Arius und Asterius unbedingt gleichzusetzen. Diesen Arianern will ich mich in erster Linie über die synodale Überlieferung nähern, weil von ihnen vergleichsweise wenig individuelle Texte erhalten sind. Bis 381 haben wir eine sehr dichte Überlieferung von synodalen theologischen Erklärungen, die hier vielleicht weiterhelfen kann.

Dass und wie für den um einiges jüngeren Athanasius die Frage nach der Seele Christi in jedem Fall bis zum *Tomus ad Antiochenos*, also bis 362, noch keine Rolle spielt, ist allgemein bekannt und soll deshalb hier ausgeklammert bleiben. Vor allem Alois Grillmeier hat das ausführlich thematisiert.⁶¹

Bekanntlich spielte nach Nicaea die Frage, ob Gott in einer oder in drei Hypostasen zu denken sei, die Hauptrolle in der Auseinandersetzung um die Trinität. Arius selbst war, soweit wir erkennen können, an diesen Debatten nicht mehr beteiligt.⁶² Eventuelle Konsequenzen aus der trinitarischen Debatte für eine Lehre von der Inkarnation Christi spielen eine erstaunlich geringe Rolle. Das verwendete Vokabular ist noch sehr unspezifisch und kaum theologisch wirklich profiliert. *Σάρξ*, *σῶμα* und *ἄνθρωπος* werden weiterhin noch undifferenziert nebeneinander und als nahezu identisch benutzt. Von daher stellt sich die Frage, ob in diesem Stadium der theologischen Entwicklung bis etwa in die

⁵⁹ Urk. 30, 2 (AW III/1,1, 64,8 O.).

⁶⁰ Asterius von Kappadokien. Die theologischen Fragmente. Einleitung, Kritischer Text, Übersetzung und Kommentar von Markus Vinzent, SVigChr 20, Leiden/New York/Köln 1993.

⁶¹ Grillmeier, Jesus der Christus (wie Anm. 5), 460–479.

⁶² Hanns Christof Brennecke, Die letzten Jahre des Arius, in: Von Arius zum Athanasianum. Studien zur Edition der „Athanasius Werke“, hg. A. v. Stockhausen/H. C. Brennecke, TU 164, Berlin/New York 2010, 63–83.

sechziger Jahre des vierten Jahrhunderts eine etwas schematische Differenzierung in ein Logos-Sarx- und ein Logos-Anthropos-Schema, was seit den frühen Arbeiten Grillmeiers fast selbstverständliche *opinio communis* geworden ist, wirklich hilfreich ist.⁶³

Bei der Absetzung des Eustathius als Bischof von Antiochien – nach Socrates auf Betreiben der Arianer⁶⁴ – spielen eventuelle Differenzen in der Christologie keine erkennbare Rolle.

Auf der antiochenischen Kirchweihsynode im Jahre 341⁶⁵ heißt es im Bekenntnis jenes uns sonst nicht weiter bekannten Theophronius v. Tyana, der sich offensichtlich gegen den Vorwurf von Sabellianismus (also theologischer Nähe vor allem zu Markell von Ankyra) verteidigen musste, über die Inkarnation: *ἐνανθρωπήσαντα*.⁶⁶ Im eigentlichen Bekenntnis der Synode, der sogenannten zweiten antiochenischen Formel,⁶⁷ die zumindest für Athanasius arianisch war, heißt es: *γεννηθέντα ἐκ παρθένου κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ἄνθρωπον γενόμενον*. Diese Formulierung, die immerhin als die wichtigste Glaubensdefinition der von Athanasius und anderen konsequent als Arianer bezeichneten östlichen Theologen im Umkreis der beiden Eusebe gelten muss, wird man nun in keinem Fall als Ausdruck einer Logos-Sarx-Christologie ansehen können. Im fragmentarisch überlieferten Rundbrief derselben Synode heißt es dann aber: *κατελθόντα καὶ σάρκα ἐκ τῆς παρθένου ἀνελήφота*.⁶⁸ Die wenig später wohl weithin von denselben in Antiochien versammelten Theologen vermutlich noch 341 oder 342 in den Westen geschickte und dort als arianisch abgelehnten Vierte antiochenische Formel⁶⁹ formuliert: *δι' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσαντα*.⁷⁰ Theologisch wird man zwischen diesen Glaubensformulierungen ein und derselben theologischen Gruppe wohl nicht differenzieren dürfen. Allein diese im Zusammenhang der antiochenischen Kirchweihsynode von 341 entstandenen Formulierungen immer ein und derselben von Athanasius grundsätzlich als arianisch angesehenen Gruppe machen m. E. deutlich, dass nicht nur von einer arianischen Logos-Sarx-Christologie nach Nicaea keine Rede sein kann, sondern dass das Schema Logos-Sarx/Logos-Anthropos in dieser historischen Situation nicht hilfreich ist.

Die beiden einander exkommunizierenden Synoden von Serdika im Jahr 343⁷¹ unterscheiden sich gerade in den Aussagen über die Inkarnation des Logos nicht. Die östliche und für Athanasius oder Hilarius von Poitiers arianische Teilsynode nimmt die Vierte antiochenische Formel auf,⁷² die westliche Synode formuliert: „Und dieser hat nicht gelitten, sondern der Mensch, den er anzog, den er aus Maria, der Jungfrau, angenommen

⁶³ Alois Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon I, hg. A. Grillmeier/H. Bacht, Würzburg 1951, 5–202; zur Begründung vgl. auch ders., Jesus der Christus (wie Anm. 5), VIII.

⁶⁴ AW III/1,3 (wie Anm. 12), Dok. 35, 2 (Socr., h. e. I 23, 8–24, 9). Zum Problem einer genauen Datierung der Absetzung des Eustathius (wahrscheinlich 326/27?) vgl. die Einleitung zu Dok. 35, 2 (AW III/1,3, 122 B./H./St./W.).

⁶⁵ Dok. 41 (137–175 B./H./St./W.).

⁶⁶ Dok. 41,3,3 (144,3 B./H./St./W.).

⁶⁷ Dok. 41,4 (144–148 B./H./St./W. [= Ath., syn. 23, 2–10]).

⁶⁸ Dok. 41,5 (149,18 f. B./H./St./W.).

⁶⁹ Dok. 42 (176–178 B./H./St./W. [= Ath., syn. 25, 2–5]).

⁷⁰ Dok. 42,3 (177,9 B./H./St./W.).

⁷¹ Dok. 43,1–13 (179–279 B./H./St./W.).

⁷² Dok. 43,12,3 (274,4–5 B./H./St./W.): qui in novissimis diebus propter nos homo factus est ...

hat, ...⁷³ Die nach der gescheiterten Synode von Serdika von den östlichen Theologen wohl 344 in Antiochien verfasste *Formula makrostichos* kann ἐνανθρώπησις (§ 8) und σάρκα ἀναλαμβάνειν (§ 9) völlig synonym gebrauchen.⁷⁴ Dasselbe gilt 351 für die Synode von Sirmium,⁷⁵ wo σάρκωσις und ἐνανθρώπησις wiederum synonym benutzt werden: „der in den letzten Tagen für uns Mensch wurde.“⁷⁶

Auf der anderen Seite kann der strikte Antiarianer Markell in seinem allerdings in der Überlieferung nicht ganz unproblematischen Brief an Liberius⁷⁷ die Inkarnation mit σάρκα λαβών beschreiben.⁷⁸ Sehr aufschlussreich in der Frage der theologischen Terminologie ist für unsere Fragestellung die sog. Zweite sirmische Formel von 357,⁷⁹ die in der Literatur geradezu als eine Art Gründungsurkunde der Homöer gilt, die dann den Namen Arianer an sich gezogen haben. Im Artikel über die Inkarnation heißt es: „dass ferner der Sohn Gottes selbst, unser Herr und Gott, wie man (in der Schrift) lesen kann, Fleisch beziehungsweise Leib, das heißt den Menschen, aus dem Schoß der Jungfrau Maria angenommen hat.“⁸⁰

Im Jahre 358 thematisiert die homöusianische Synode von Ankyra⁸¹ ausführlich die Frage der menschlichen Affekte in Christus, ohne aber die Frage einer Seele Christi dabei anzusprechen. Dasselbe gilt für die sirmischen Synoden von 358⁸² und 359.⁸³ In den Dokumenten der Homöer, die wir als arianisch im Sinne der seit 381 geltenden häresologischen Definition ansehen können, fällt auf, dass in den Dokumenten der Synode von Rimini (359)⁸⁴ die Inkarnation überhaupt keine Rolle spielt. Die theologische Ekthesis der Akakianer auf der Synode in Seleukia im selben Jahr identifiziert ausdrücklich die „Menschwerdung“ mit der „Annahme des Fleisches“ ganz ähnlich wie im Jahre 357 die Synode in Sirmium: „Wir glauben, dass dieser am Ende der Zeiten zur Aufhebung der Sünden Fleisch annahm aus der Heiligen Jungfrau und Mensch wurde ...“⁸⁵ Das homöische Bekenntnis der Synode von Konstantinopel im Jahre 360⁸⁶ bietet einen

⁷³ Dok. 43,2,9 (211,7–10 B./H./St./W.): καὶ τοῦτο οὐ πέπονθεν, ἀλλ' ὁ ἄνθρωπος ὃν ἐνεδύσατο, ὃν ἀνέλαβεν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἄνθρωπον τὸν παθεῖν δυνάμενον.

⁷⁴ Dok. 44,8,9 (283,12 f; 284, 4 B./H./St./W.).

⁷⁵ AW III/1,4 (wie Anm. 9), Dok. 47,1–4.

⁷⁶ Dok. 47,3,1: ἐνανθρώπησαντα; vgl. Anath. 12 (Dok. 47,3,2,12):

⁷⁷ Dok. 49 (ca. 352); vgl die Einleitung.

⁷⁸ Dok. 49,3: σάρκα λαβών. In seinem etwa zehn Jahre früher abgefassten Brief an Julius von Rom dagegen heißt es dagegen (Dok. 41,7,10 [154, 22–30 B./H./St./W.]): καὶ ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας γεννηθεὶς τὸν ἄνθρωπον ἔλαβε.

⁷⁹ Dok. 51.

⁸⁰ Dok. 51,6. In der lateinischen Fassung (Hil., syn. 11) heißt es: ipsum autem filium dei dominum et deum nostrum, sicuti legitur, carnem vel corpus, id est hominem suscepisse ex utero Mariae, ... vgl. mit der griechischen Übersetzung Ath., syn. 28,2–12: αὐτὸν δὲ τὸν υἱὸν καὶ κύριον καὶ θεὸν ἡμῶν σάρκα ἦτοι σῶμα, τοῦτέστιν ἄνθρωπον, ἀνεληφέναι ἀπὸ Μαρίας τῆς παρθένου, καθάπερ καὶ ὁ ἄγγελος προεσηγγείσατο, καθὼς δὲ πᾶσαι αἱ γραφαὶ διδάσκουσι καὶ μάλιστα αὐτὸς ὁ ἀπόστολος ὁ διδάσκαλος τῶν ἐθνῶν ἄνθρωπον ἀνέλαβεν ὁ Χριστὸς ἀπὸ Μαρίας τῆς παρθένου, ...

⁸¹ Dok. 55.

⁸² Dok. 56.

⁸³ Dok. 57.

⁸⁴ Dok. 59,1–11. Das gilt für beide sessiones der Synode.

⁸⁵ Dok. 60,2, 4: ... τοῦτον πιστεύομεν ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰῶνων εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας σάρκα ἀνεληφέναι ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα, ...; vgl. dazu die Zweite sirmische Formel von 357 (wie Anm. 80).

⁸⁶ Dok. 62.

völlig unspezifischen Sprachgebrauch hinsichtlich der Inkarnation: „Wir wissen, dass dieser als eingeborener Sohn Gottes, geschickt vom Vater, aus dem Himmel herabstieg, wie geschrieben steht, zur Beseitigung der Sünde und des Todes, und dass er nach dem Fleisch aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau Maria geboren wurde, ...“⁸⁷

Das heißt aber, dass für die Homöer noch 360 in ihren dann für die homöisch-arianische Kirche ab 381 verbindlich werdenden Bekenntnissen die Frage nach der Seele Christi überhaupt keine Rolle spielt. Deutlich wird das auch an dem von Auxentius überlieferten Bekenntnis Wulfilas, das von der Inkarnation überhaupt schweigt, weil in der Situation des von Kaiser Theodosius befohlenen Religionsgesprächs von Wulfila nur die theologisch umstrittenen Themen angesprochen werden. Auch noch 383 sieht Wulfila bei der Frage der Inkarnation keinen Dissens.⁸⁸

Der als Brief des Liberius an Athanasius⁸⁹ überlieferte kurze Text, der, wie Martin Tetz überzeugend gezeigt hat, vermutlich eustathianischen Ursprungs ist und in den Kontext der alexandrinischen Synode von 362 gehört,⁹⁰ betont, dass Christus einen vollkommenen Menschen (τέλειον ἄνθρωπον) angenommen hat, was hier aber nicht gegen irgendwelche Arianer gerichtet ist: „dass er einen vollkommenen Menschen ohne Sünde annahm, ...“⁹¹ Dieser Text steht christologisch ganz in der Tradition des Eustathius, wie sie in Antiochien in eustathianischen Kreisen gepflegt wurde.

Im *Tomus ad Antiochenos* (7) wird ausdrücklich abgelehnt, dass Christus einen seelenlosen Leib angenommen habe: „Aber auch bezüglich der fleischlichen Oikonomia des Heilands, da ja auch darüber einige zu streiten schienen, befragten wir sowohl diese als auch jene, und dem, was diese bekannten, stimmten auch jene zu, dass „das Wort des Herrn“ nicht so, wie es sich in die Propheten ‚begab‘ auch in einen heiligen Menschen einwohnte am Ende der Zeiten, sondern dass „das Wort selbst Fleisch wurde“ und in Gestalt Gottes existierend die Knechtsgestalt annahm und aus Maria dem Fleisch nach als Mensch geboren worden ist um unseretwillen, und dass so endlich und vollkommen das menschliche Geschlecht, befreit von der Sünde in ihm und lebendig gemacht von den Toten, hineingeführt wird in das Königreich der Himmel. Denn sie bekannten auch dies, dass der Heiland keinen seelenlosen und keinen nicht wahrnehmbaren und keinen nicht erkennbaren Leib hatte. Denn es war auch nicht möglich, dass, nachdem der Herr um unseretwillen Mensch geworden war, sein Leib nicht erkennbar ist. Und in eben dem Wort hat sich nicht nur die Rettung des Körpers allein ereignet, sondern auch die der Seelen; und obwohl er wahrhaftig Sohn Gottes war, ist er auch Sohn des Menschen gewesen; und obwohl er der einziggeborene Sohn Gottes war, ist derselbe auch „Erstgeborener unter vielen Brüdern“ geworden. Deswegen war es weder einer, der vor Abraham Sohn Gottes war; und es war nicht einer, der Lazarus erweckte, ein anderer aber, der nach

⁸⁷ Dok. 62,5,3 (die theologische Erklärung der Synode): τοῦτον οἶδαμεν μονογενῆ θεοῦ υἱὸν πέμποντος τοῦ πατρὸς παραγενῆσθαι ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὡς γέγραπται, ἐπὶ καταλύσει τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου καὶ γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου, ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τὸ κατὰ σάρκα, ὡς γέγραπται, ...

⁸⁸ Das Bekenntnis Wulfilas ist überliefert in der *Dissertatio Maximini* 40 (CChr. SL 87, 166 Gryson). Zur Situation vgl. Knut Schäferdiek, Wulfila. Vom Bischof von Gotien zum Gotenbischof, in: Schäferdiek, *Schwellenzeiten* (wie Anm. 16), 26–35 (1–40).

⁸⁹ Dok. 69,1.

⁹⁰ Martin Tetz, *Zur Theologie des Markell von Ankyra III*, ZKG 86, 1972, 145–194 (eine erste kritische Edition dieses Textes dort S. 192).

ihm fragte, sondern es war derselbe, der auf menschliche Art fragte: „Wo liegt Lazarus?“, auf göttliche Art aber diesen auferweckte; derselbe war es, der auf körperliche Weise wie ein Mensch spuckte, auf göttliche Weise aber wie der Sohn Gottes die Augen des von Geburt an Blinden öffnete, und (derselbe war es), der im Fleisch litt, wie Petrus sagte, auf göttliche Art aber die Gräber öffnete und die Toten auferweckte. Aus diesem Grunde versicherten sie auch, dass sie, weil sie über alles im Evangelium so dachten, dasselbe über die Fleischwerdung und Menschwerdung des Wortes dächten.⁹² Ich sehe allerdings keine Möglichkeit, diese Aussage als antiarianisch zu interpretieren,⁹³ sondern es geht aller Wahrscheinlichkeit nach um innerantiochenische theologische Auseinandersetzungen, in die vielleicht – aber das ist für den Anfang der sechziger Jahre ziemlich unklar – Apollinarius schon verwickelt war.⁹⁴

Vermutlich in einen antiochenischen, allerdings homöischen Kontext der siebziger Jahre des vierten Jahrhunderts gehört auch die Langrezension der Ignatiusbriefe (Ps.-Ignatius).⁹⁵ Obwohl Ps.-Ignatius verschiedentlich auch eher unspezifisch von der Menschwerdung des Logos reden kann,⁹⁶ ist hier nun eindeutig die Ablehnung einer

⁹¹ Dok. 69,1,7: *ἔτι τέλειον ἄνθρωπον ἀνέλαβε ...*

⁹² Dok. 69,2,7 (= AW II/1,8, 346,14–347,16 B./H./St./W.): *Ἀλλὰ καὶ τὸ περὶ τῆς κατὰ σάρκα οἰκονομίας τοῦ Σωτῆρος, ἐπειδὴ καὶ περὶ τούτου ἐδόκουν φιλονεικεῖν τινες πρὸς ἄλληλους, ἀνεκρίναμεν καὶ τούτους κάκεινους, καὶ ἅπερ ὁμολογοῦν οὗτοι, συνετίθεντο κάκεινοι, ὅτι οὐχ ὡς εἰς τοὺς προφήτας „ἐγένετο ὁ Λόγος Κυρίου“, οὕτω καὶ εἰς ἅγιον ἄνθρωπον ἐνεδήμησεν „ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων“, ἀλλ’ αὐτὸς „ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο“· καὶ „ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, ἔλαβε δούλου μορφήν“, ἐκ τε τῆς Μαρίας τὸ κατὰ σάρκα γεγενῆται ἄνθρωπος δι’ ἡμᾶς, καὶ οὕτω τελείως καὶ ὀλοκλήρως τὸ ἀνθρώπινον γένος ἐλευθεροῦμενον ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐν αὐτῷ, καὶ ζωοποιούμενον ἐκ τῶν νεκρῶν, εἰσάγεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὁμολογοῦν γὰρ καὶ τοῦτο, ὅτι οὐ σῶμα ἄψυχον, οὐδ’ ἀναισθητόν, οὐδ’ ἀνόητον εἶχεν ὁ σωτήρ. Οὐδὲ γὰρ οἶόν τε ἦν, τοῦ κυρίου τον εἶχεν ὁ σωτήρ. οὐδὲ γὰρ οἶόν τε ἦν, τοῦ κυρίου δι’ ἡμᾶς ἀνθρώπου γενομένου, ἀνόητον εἶναι τὸ σῶμα αὐτοῦ, οὐδὲ σώματος μόνου, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ σωτηρία ἐγένονεν· υἱὸς τε ὢν ἀληθῶς τοῦ θεοῦ, γέγονε καὶ υἱὸς ἀνθρώπου· καὶ μονογενῆς ὢν υἱὸς τοῦ θεοῦ, γέγονεν ὁ αὐτὸς καὶ „πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς“. διὸ οὐθ’ ἕτερος μὲν ἦν ὁ πρὸ τοῦ Ἀβραάμ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἕτερος δὲ ὁ μετὰ Ἀβραάμ· οὐδ’ ἕτερος μὲν ἦν ὁ τὸν Λάζαρον ἐγειρας, ἕτερος δὲ ὁ πυνθανόμενος περὶ αὐτοῦ· ἀλλ’ ὁ αὐτὸς ἦν ἀνθρώπινος μὲν λέγων, „Ποῦ Λάζαρος κεῖται“; θεϊκῶς δὲ τούτων ἀνεγείρων· ὁ αὐτὸς δὲ ἦν σωματικῶς μὲν ὡς ἄνθρωπος πύων, θεϊκῶς δὲ ὡς υἱὸς τοῦ θεοῦ ἀνοίγων τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ· καὶ σαρκὶ μὲν πάσχων, ὡς εἶπεν ὁ Πέτρος, θεϊκῶς δὲ ἀνοίγων τὰ μνήματα, καὶ ἀνεγείρων τοὺς νεκρούς. Ἐξ ὧν καὶ πάντα τὰ ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ οὕτω νοοῦντες, τὸ αὐτὸ φρονεῖν περὶ τῆς σαρκώσεως καὶ ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου διεβεβαίωσαντο.*

⁹³ So noch unser Kommentar zu Ath., tom. 7, AW II/1,8, 347.

⁹⁴ So Mühlenberg, Art. Apollinaris (wie Anm. 33).

⁹⁵ *Patres apostolici II*, ed. F. X. Funk/F. Diekamp, Tübingen ²1913, XVI–LXIV (Präfatio), 83–322 (Text gr./lat.). Zur Langrezension der Ignatianen bereite ich eine eigene Untersuchung vor. Ich habe hier bei den Zitaten nicht deutlich gemacht, wie Ps.-Ign. die Ignatianen zitiert und erweitert; vgl. dazu die Ausgabe von Funk/Diekamp.

⁹⁶ Ps.-Ign., Trall. IX 2 (104,4–6 F./D.): *ἀληθῶς ἀνέλαβεν σῶμα· „ὁ λόγος γὰρ σὰρξ ἐγένετο“· καὶ ἐπολυτεύσατο ἄνευ ἁμαρτίας; „τίς“ γὰρ, φησὶν, „ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας;“ („Er nahm wirklich einen Leib an: „Das Wort wurde Fleisch.“ Und er lebte ohne Sünde: „Wer“, so sagt er nämlich „überführt mich der Sünde?“); X, 1 (106,6–9 F./D.): *Εἰ δέ, ὥσπερ τινὲς ἄθεοι ὄντες, τοῦτέστιν ἄπιστοι, λέγουσι, τὸ δοκῆσαι γεγενῆσθαι αὐτὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἀληθῶς ἀνεληφέναι σῶμα, καὶ τὸ δοκεῖν τεθνηκέναι, πεποθέναι οὐ τῷ ὄντι, τίνας ἔνεκεν ἐγὼ δέδεμαι καὶ εὐχομαι θηριομαχῆσαι („Wenn aber einige, die gottlos sind, das heißt ungläubig, sagen, dass er zum Schein Mensch geworden sei und nicht wirklich einen Leib angenommen habe, zum Schein gestorben sei und nicht wirklich gelitten habe, weshalb bin ich dann gefesselt und sehne mich danach, mit wilden Tieren zu kämpfen?“); Phil. III 1,2 (148,1–150,2 F./D.): *Εἰς γὰρ ὁ ἐνανθρωπήσας, οὐτε ὁ πατὴρ οὐτε ὁ παράκλητος, ἀλλὰ μόνον ὁ υἱός, οὐ δοκῆσει, οὐ φαντασίᾳ ἀλλ’ ἀληθείᾳ· „ὁ λόγος γὰρ σὰρξ ἐγένετο“, ἡ γὰρ „σοφία ψυχοδόμησεν ἑαυτῆς οἶκον“· καὶ ἐγεννήθη ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς λόγος***

menschlichen Seele Christi bezeugt: „Wenn er aber Gott und Mensch ist, warum nennst du einen Gesetzesübertreter den Herrn der Herrlichkeit, ihn, der seiner Natur nach unveränderlich ist? Warum sagst du, Gesetzesübertreter sei der Gesetzgeber, er, der keine menschliche Seele hat? ‚Das Wort ist Fleisch geworden‘, der Logos Mensch, nicht in einem Menschen hat er Wohnung genommen.“⁹⁷ Interessant erscheint nun aber die Begründung: Nur ein Christus ohne eine menschliche Seele kann als Mensch sündlos sein.⁹⁸ Diese Begründung steht nun in einem krassen Gegensatz zu der Begründung in den eustathianischen Fragmenten oder bei Epiphanius, die ja die Motivation der Arianer darin sahen, auf diese Weise dem göttlichen Logos Affekte zuschreiben zu können, um so seine Göttlichkeit zu depotenzieren.

Gerade im antiochenischen homöischen Milieu in der theologischen Auseinandersetzung mit den Eustathianern und auch der Theologie Markells gibt es also eine theologisch begründete Ablehnung einer menschlichen Seele in Christus, um so seine Sündlosigkeit als Mensch festhalten zu können, aber es handelt sich ganz offensichtlich dabei nicht um eine für den homöischen Arianismus zwingende theologische Voraussetzung. Meiner Ansicht nach handelt es sich bei den Ps.-Ignatianen theologisch eher um eine Ausnahme.

VII

Die Synoden, die dann seit den siebziger Jahren des vierten Jahrhunderts sowohl den Arianismus als auch Apollinarius und seine Anhänger verurteilen, stellen übrigens inhaltlich keinerlei Verbindung zwischen beiden inzwischen als häretisch geltenden theologischen Auffassungen her. Weder der *Tomus Damasi*, auf dessen überaus verwickelte Überlieferung ich hier nicht eingehen will⁹⁹ und kann, noch can. 1 der Zweiten ökumenischen Synode von Konstantinopel von 381 stellen irgendeine Verbindung zwischen Arianern

μετὰ σώματος ἐκ τῆς παρθένου ἀνευ ὁμιλίας ἀνδρός: „ἡ παρθένος γὰρ ἐν γαστρὶ λήσεται καὶ τέξεται υἱόν“. ἀληθῶς οὖν ἐγεννήθη, ἀληθῶς ἠϋξήθη, ἀληθῶς ἐφαγεν καὶ ἐπιεν, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη („Einer ist es, der Mensch wurde, weder der Vater, noch der Beistand, sondern nur der Sohn, nicht zum Schein, nicht als Erscheinung, sondern in Wahrheit: ‚Das Wort wurde Fleisch‘ und: ‚Die Weisheit baute sich ihr Haus‘. Und der Gott Logos wurde als Mensch geboren mit einem Körper von der Jungfrau ohne Umgang mit einem Manne: ‚Die Jungfrau ward schwanger und gebar einen Sohn‘. Wahrhaftig wurde er geboren, wahrhaftig wuchs er auf, wahrhaftig aß und trank er, wahrhaftig wurde er gekreuzigt, starb und auferstand er.“).

⁹⁷ Ps.-Ign., Phil. V,2 (152,7–154,2): εἰ δὲ θεὸς καὶ ἀνθρώπος, τί παράνομον καλεῖς „τὸν τῆς δόξης κύριον“, τὸν τῆ φύσει ἀτρεπτον; τί παράνομον λέγεις τὸν νομοθέτην, τὸν οὐκ ἀνθρωπιαν ψυχὴν ἔχοντα; „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“, ὁ λόγος ἀνθρώπος, οὐκ ἐν ἀνθρώπῳ κατοικήσας; vgl. dazu Othmar Perler, Pseudo-Ignatius und Eusebius von Emesa, HJ 77, 1958, 73–81 (die deutsche Übersetzung S. 78); Grillmeier, Jesus der Christus (wie Anm. 5), 457–459.

⁹⁸ Das im Einzelnen zu zeigen ist das Anliegen des Aufsatzes von O. Perler, der diese Auffassung von Euseb von Emesa herleitet, wo sie sich ganz ähnlich finder; vgl. auch Grillmeier, Jesus der Christus (wie Anm. 5), 452–457.

⁹⁹ Cuthbert Hamilton Turner, EOMIA I 2,1, Oxford 1913, 281–296; vgl. dazu Christoph Markschies, Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarrianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364–381 n. Chr.), BHTh 90, Tübingen 1995, 144–165 (Zur Literarkritik des „Tomus Damasi“) und Ursula Reutter, Damasus, Bischof von Rom (366–384), STAC 55, Tübingen 2009.

und den Anhängern des Apollinarius her,¹⁰⁰ ebensowenig der Tomus der Konstantinopeler Synode von 381, den Theodoret überliefert.¹⁰¹ Auch die Synode von Aquileia (381) unterstellt Palladius und den anderen Führungsgestalten eines lateinischen Arianismus zwar eine theologische Übereinstimmung mit Arius, was diese heftig und natürlich erfolglos bestreiten,¹⁰² aber an keiner Stelle auch nur eine inhaltliche Nähe oder gar theologische Übereinstimmung mit Apollinarius. Die Frage der menschlichen Seele Christi wird überhaupt nicht behandelt.

Ambrosius von Mailand, der sowohl den Arianismus als auch den Apollinarismus ablehnt und bekämpft, verbindet – soweit ich sehe – nicht beide miteinander.¹⁰³

In den von Roger Gryson herausgegebenen theologischen Fragmenten der lateinischen Arianer¹⁰⁴ kommt eine Leugnung der menschlichen Seele Christi nie vor.

Woher hat also Epiphanius in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre des vierten Jahrhunderts die Kenntnis, dass die Arianer einen seelenlosen Christus lehrten?

VIII

In der *Doctrina patrum*, einem dogmatischen Florileg vermutlich des späten siebenten Jahrhunderts, findet sich eine Art Glaubensbekenntnis aus einer sonst unbekanntem Schrift mit dem Titel *Περὶ σαρκώσεως λόγος* des Eudoxius von Konstantinopel: „Wir glauben an einen allein wahren Gott und Vater, den allein ungezeugten und vaterlosen Ursprung, unfromm, weil er von Natur aus niemanden verehren kann. Und (wir glauben) an den einen Herren Jesus Christus, den Sohn, der fromm ist, weil er den Vater recht verehrt, und einziggeborener, erhabener als alle Schöpfung nach ihm, Erstgeborener, weil er als allererstes aller Geschöpfe ausgewählt ist, der Fleisch, aber nicht Mensch geworden ist, der keine menschliche Seele angenommen hat, sondern Fleisch wurde, damit Gott durch das Fleisch uns Menschen wie durch einen Vorhang offenbart werde. Nicht zwei Naturen, weil er kein vollkommener Mensch war, sondern anstelle der Seele war Gott im Fleisch, eine Natur der Zusammensetzung nach.“¹⁰⁵ In diesem angeblichen Bekenntnis werden nun ausdrücklich Fleisch- und Menschwerdung einander entgegengesetzt, wie wir es in keinem der Texte der östlichen Theologie des vierten Jahrhunderts

¹⁰⁰ Vgl. oben Anm. 13.

¹⁰¹ Theodoret, h. e. V 9 (GCS Theodoret, 289,5–294,19 Parmentier/Hansen).

¹⁰² Vgl. oben Anm. 12.

¹⁰³ Vgl. vor allem seine Schrift „de fide ad Gratianum“ (Ambrosius von Mailand, de fide (ad Gratianum)/Über den Glauben (an Gratian), hg. C. Marksches, FC 47,1–3, Turnhout 2005).

¹⁰⁴ *Scripta arriana latina I. Collectio Veronensis, Scholia in concilium Aquileiense, Fragmenta in Lucam rescripta, Fragmenta theologica*, cura et studio R. Gryson, CChr.SL 87, Turnhout 1982. Es handelt sich dabei um Texte des späten vierten und fünften Jahrhunderts.

¹⁰⁵ *Doctrina patrum de incarnatione verbi*, hg. F. Diekamp, Münster 1907 (Nachdruck 1981), 64,19–65,8: Πιστεύομεν εἰς ἕνα τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ πατέρα, τὴν μόνην ἀρχὴν ἀγέννητον καὶ ἀπάτορα, ἀσεβῆ, ὅτι μηδένα σέβειν πέφυκεν ὡς ἐπαναβεβηκυῖα. καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱόν, εὐσεβῆ ἐκ τοῦ σέβειν ὀρθῶς τὸν πατέρα, καὶ μονογενῆ μὲν, ὅτι κρείττων ἀπάσης τῆς μετ’ αὐτὸν κτίσεως, πρωτότοκον δέ, ὅτι τὸ ἐξάρητον καὶ πρώτιστον ἐστὶ τῶν κτισμάτων· σαρκωθέντα, οὐκ ἐνανθρωπήσαντα, οὕτε γὰρ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀνέληφεν, ἀλλὰ σὰρξ γέγονεν, ἵνα διὰ σαρκὸς τοῖς ἀνθρώποις ὡς διὰ παραπετάσματος θεὸς ἡμῖν χρηματισθῆ· οὐ δύο φύσεις, ἐπεὶ μὴ τέλειος ἦν ἄνθρωπος, ἀλλ’ ἀντὶ ψυχῆς θεὸς ἦν ἐν σαρκί, μία τὸ ὅλον κατὰ σύνθεσιν φύσις.

sonst finden konnten, an deren Formulierungen ja der uns gut bekannte Eudoxius¹⁰⁶ spätestens seit den fünfziger Jahren fast immer nach unserer Kenntnis beteiligt war. Ausdrücklich wird hier nun betont, dass Christus keine menschliche Seele angenommen habe, sondern Fleisch wurde. Vor allem die damit verbundene ausdrückliche Betonung einer einzigen Natur in Christus machen diesen Text mehr als verdächtig – ein arianischer (homöischer) Monophysitismus? Für Rudolf Lorenz und Alois Grillmeier, die beide von der Echtheit dieses mehr als merkwürdigen Textes überzeugt sind, ist dieses Bekenntnis des Eudoxius neben den Fragmenten des Eustathius geradezu der Schlüssel zum Beweis für eine arianische Logos-Sarx-Christologie. Ich halte diesen Text in dieser Form in jedem Fall für unecht. Carl Paul Caspari, der, wenn ich nichts übersehen habe, bisher als Einziger diesen Text untersucht hat, waren durchaus literarische Brüche aufgefallen, die er aber als die arianische Kommentierung eines Taufbekenntnisses ansah.¹⁰⁷ Der Text widerspricht im Grunde allem, was gerade aus dem Milieu des Eudoxius sonst an Texten, vor allem an Synodaldokumenten bekannt ist. Für den Kompilator der *Doctrina patrum* war in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts¹⁰⁸ die Verbindung von Arianismus mit typisch apollinaristischen Gedanken selbstverständlich längst klar und unbezweifelt. Die ausdrückliche Betonung einer $\mu\acute{\iota}\alpha\ \tau\acute{o}\ \delta\lambda\omicron\nu\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\sigma\iota\nu\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ Christi ist auf der anderen Seite in den trinitarischen Auseinandersetzungen um 360 kaum vorstellbar. Hier soll natürlich der Monophysitismus als schon im Arianismus begegnende Häresie gebrandmarkt werden, noch dazu, da die Gleichsetzung von Arianismus mit dem längst ebenfalls als Häresie geltenden Apollinarismus inzwischen längst selbstverständlich war.

Interessant erscheint mir auch der Anfang dieses angeblichen Bekenntnisses: Πιστεύομεν εἰς ἕνα τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ πατέρα, τὴν μόνην ἀρχὴν ἀγέννητον καὶ ἀπάτορα, ἀσεβῆ, ὅτι μηδένα σέβειν πέφυκεν ὡς ἐπαναβεβηκυῖα. καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱόν, εὐσεβῆ ἐκ τοῦ σέβειν ὀρθῶς τὸν πατέρα, . . . („Wir glauben an einen allein wahren Gott und Vater, den allein ungezeugten und vaterlosen Ursprung, unförmig, weil er von Natur aus niemanden verehren kann. Und (wir glauben) an den einen Herren Jesus Christus, den Sohn, der förmig ist, weil er den Vater recht verehrt, . . .“).

Socrates, h. e. II 43,12f. und von ihm abhängig Sozomenus, h. e. IV 26,1 berichten, dass Eudoxius bei seiner Inthronisation als Bischof von Konstantinopel im Jahre 360 seine Predigt begonnen hatte: ὁ πατὴρ ἀσεβής, ὁ υἱὸς εὐσεβής. Nachdem es wegen dieser provozierenden Formulierung Unruhe gab, habe Eudoxius erklärt, der Vater sei ἀσεβής, weil er niemanden verehere, der Sohn εὐσεβής, weil er den Vater verehere. Auf seine Erklärung hin, so Socrates, sei ein großes Gelächter in der Kirche ausgebrochen.¹⁰⁹ Was die

¹⁰⁶ Zu Eudoxius vgl. Michel Spanneut, Art. Eudoxe, DHGE 15, Paris 1963, 1337–1340.

¹⁰⁷ Carl Paul Caspari, Das christologische Bekenntnis des Eudoxius von Constantinopel, in: ders., Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Kristiana 1879 (Nachdruck Brüssel 1964), 176–185.

¹⁰⁸ Diekamp, *Doctrina patrum* (wie Anm. 105), LXXIX–LXXX.

¹⁰⁹ Socr., h. e. II 43,12f (GCS Socrates, 181,12–17 H.): Εὐδόξιος δὲ καθεσθεῖς εἰς τὸν θρόνον αὐτῆς πρώτην ἐκείνην τὴν πολυθρόνητον ἀφῆκεν φωνὴν φήσας: „Ὁ πατὴρ ἀσεβής, ὁ υἱὸς εὐσεβής“. Θεοῦ βου δὲ καὶ στάσεως ἐπὶ τούτῳ γενομένης: „Μηδέν“, ἔφη, „ταράσσεσθε πρὸς τὰ λεχθέντα παρ’ ἐμοῦ· ὁ μὲν γὰρ πατὴρ ἀσεβής, ὅτι οὐδένα σέβει, ὁ δὲ υἱὸς εὐσεβής, ὅτι σέβει τὸν πατέρα“. (Als Eudoxius den Bischofsthron einnahm, sagte er zuerst den vieldiskutierten Satz: „Der Vater ist unförmig, der Sohn ist förmig“. Als deswegen Unruhe entstand und Empörung laut wurde, sagte er: „Das von mir Gesagte, soll euch nicht verwirren. Der Vater ist unförmig, weil er niemanden verehrt, der Sohn (dagegen) ist förmig, weil er den Vater verehrt.“)

beiden Kirchenhistoriker hier als eine Art Kanzelwitz kolportieren, hat im Rahmen der homöisch-arianischen Stufungstheologie seine gewisse Logik. Sicher aber gehört das nicht in den Kontext eines Bekenntnisses. Ich vermute, dass die beiden Kirchenhistoriker aus Konstantinopel hier noch einen Hinweis auf den ursprünglichen Kontext hatten. Auch von daher scheint mir die Echtheit des Bekenntnisses des Eudoxius mehr als fraglich.

Nicht anders verhält es sich m. E. ebenfalls mit dem in der *Doctrina patrum* mitgeteilten Fragment aus einer Schrift des Lucius von Alexandrien, des (homöischen) arianischen Nachfolgers des 361 ermordeten Georg von Alexandrien, der 373 von Valens als Nachfolger des Athanasius akzeptiert worden war.¹¹⁰ Nach der *Doctrina patrum* trug diese sonst unbekannte Schrift des Lucius den Titel εἰς τὸ πάσχα λόγου, in dem Lucius ebenfalls ein ausdrücklicher Monophysitismus unterstellt wird: „War da eine Seele nötig, um einen vollkommenen Menschen neben Gott zu anzubeten? Deswegen verkündet Johannes laut die Wahrheit: „Das Wort wurde Fleisch“, dass er also mit dem Fleisch zusammengetan wurde, nicht aber mit einer Seele. Die das jetzt sagen, verfälschen den Glauben. Sondern er vereinigte sich mit einem Leib und wurde eins mit ihm. Denn wie sollten wir sonst Christus als eine Person, eine zusammengesetzte Natur wie einen aus Leib und Seele bestehenden Menschen erkennen? Wenn er eine menschliche Seele hätte, wie die Falschen derart Falsches die Kirche heute lehren, wären die von Gott und der Seele ausgehenden Bewegungen miteinander im Streit gewesen. Denn jedes von diesen beiden ist selbstbestimmt und betreibt verschiedene Tätigkeiten.“¹¹¹

M. E. scheiden die beiden Fragmente aus der *Doctrina patrum* zur Rekonstruktion einer arianischen Christologie aus. Vor allem sehe ich mich außer Stande, in erster Linie im angeblichen Bekenntnis des Eudoxius mit Grillmeier „die christologische Hauptformel des arianischen Systems“¹¹² zu sehen.

Es bleibt die Frage, woher Epiphanius Mitte der siebziger Jahre des vierten Jahrhunderts weiß, dass die Arianer lehren, Christus habe einen unbesetzten menschlichen Körper

Soz., h. e. IV 26,1 (GCS Sozomenus, 182,24–183,4): Εὐδόξιος δὲ τὴν ἐκκλησίαν κατέσχευεν· ἥνικα δὴ Κωνσταντίου τὸ δέκατον καὶ Ἰουλιανοῦ τοῦ Καίσαρος τὸ τρίτον ὑπάτουόντων τὸ πρῶτον ἐκκλησιάζων ἐπὶ τῇ τελεσιουργίᾳ τῆς μεγάλης ἐκκλησίας, ἦν Σοφίαν ὀνομάζουσι, λέγεται ἐπὶ τοῦ ἱερέως ἀναβάς βῆμα, οἷα δὴ τὸν λαὸν διδάσκων, ἀρχόμενος τοῦ λόγου εἰπεῖν, ὡς ὁ μὲν πατὴρ ἄσεβης, ὁ δὲ υἱὸς εὐσεβής, θορυβήσαντος δὲ τοῦ πλήθους „ἡρμεῖτε“, ἔφη· „ὁ μὲν πατὴρ ἄσεβης, ὅτι οὐδένα σέβει· ὁ δὲ υἱὸς εὐσεβής, ὅτι πατέρα σέβει.“ καὶ ὁ μὲν ᾧδε εἰπὼν εἰς γέλωτα τοὺς ἀκούοντας μετέβαλε· („Eudoxius nahm die Kirche in Besitz. Als Constantius zum zehnten Mal und der Caesar Julian zum dritten Mal Konsuln waren, hielt er den ersten Gottesdienst anlässlich der Vollendung der Großen Kirche, die Sophia heißt. Als er das Bema des Priesters bestiegen hatte, um der Gemeinde zu predigen, soll er zu Beginn seiner Ansprache gesagt haben, der Vater sei unfromm, der Sohn fromm. Als die Menge unruhig wurde, sagte er: „Nur gemacht: Der Vater ist unfromm, weil er niemanden verehrt, der Sohn ist fromm, weil er den Vater verehrt“. Nach dieser Erklärung brachte er die Zuhörer zum Lachen.“ [deutsche Übersetzung G. C. Hansen, FC 73/2, 545]).

¹¹⁰ Brennecke, Studien (wie Anm. 18), 236–238.

¹¹¹ Diekamp, *Doctrina patrum* (wie Anm. 105), 65,13–24: Ποῦ τοίνυν ἔδει ψυχῆς, ἵνα τέλειος ἄνθρωπος συμπροσκυνῆται θεῷ; διὰ τοῦτο βοᾷ τὴν ἀλήθειαν Ἰωάννης· „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“, ἀντὶ τοῦ· συνετέθη σαρκί, οὐ μὴν ψυχῇ, καθάπερ οἱ νῦν τὴν πίστιν καπηλεύοντες λέγουσιν, ἄλλ' ἦνωτο μὲν τῷ σώματι καὶ εἰς γέγονε μετ' αὐτοῦ. ἐπεὶ πῶς Χριστός, εἰ μὴ ἐν πρόσωπον, μία σύνθετος φύσις, καθάπερ τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἄνθρωπον γνωρίζομεν; εἰ δὲ καὶ ψυχὴν εἶχεν, ὡς οἱ νόθοι τὰ νόθα νῦν τὰς ἐκκλησίας διδάσκουσι, μάχεται τὰ κινήματα θεοῦ καὶ ψυχῆς. αὐτοκίνητον γὰρ τούτων ἑκάτερον καὶ πρὸς ἐνεργείας διαφόρους ἀγόμενον.

¹¹² Vgl. Anm. 7. Methodisch erscheint es bedenklich, gerade diese ganz spät in einer Florilegiansammlung überlieferten Fragmente als Schlüsseltexte für die Theologie der Arianer im vierten Jahrhundert anzusehen.

angenommen. Seine Erklärung, dass sie die menschlichen πάθη dem Logos zuschreiben, weist auf die eustathianischen Fragmente hin. Hat Epiphanius das aus der eustathianischen antiochenischen Überlieferung? Über sehr vorsichtige Annahmen wird man nicht hinauskommen. Aber seine Beziehungen zu den antiochenischen Eustathianern sind gut bezeugt.¹¹³ Ob er die antiarianischen Schriften des Eustathius kannte, vielleicht sogar schon die Epitome, oder über andere eustathianische Quellen verfügte, lässt sich nicht sagen.

Ich habe ganz bewusst die bei Gregor von Nyssa überlieferte merkwürdige und noch dazu textkritisch nicht ganz sichere Formulierung aus der Ekthesis des Eunomius von 381 hier ausgelassen, weil Eunomius und seine Anhänger schon seit den sechziger Jahren des vierten Jahrhunderts sehr deutlich von den „Arianern“ unterschieden werden. Hier findet sich nun allerdings die Aussage, dass der Logos nicht einen Menschen aus Leib und Seele angenommen habe, wobei allerdings eine Seele Christi nicht ausdrücklich gelehrt wird: „... der in den letzten Tagen in das Fleisch kam, von einer Frau geboren wurde, Mensch wurde, zum Heil und zur Freiheit für unser Geschlecht. Er hat nicht einen Menschen aus Leib und Seele angenommen, der mit seinem Mund und seiner Stimme den Frieden verkündete denen, die nah und fern sind, der gehorsam war bis zu Kreuz und Tod und keine Verwesung sah, sondern am dritten Tag auferstand und nach seiner Auferstehung den Seinen das Geheimnis zusammenfasste, der sitzt zur Rechten des Vaters und kommt zu richten die Lebenden und die Toten“¹¹⁴.

Auffällig ist jedenfalls, dass sowohl die gesamte arianische als auch die antiarianische Überlieferung von den vornizänischen Schriften Alexanders bis in die Mitte der siebziger Jahre nahezu komplett als mögliche Quelle des Epiphanius ausfällt.¹¹⁵

IX

Die Frage, ob Christus mit einem menschlichen Körper auch eine menschliche Seele in der Inkarnation angenommen hatte, war für Eustathius in seiner von Origenes (bei allen Unterschieden) herkommenden Tradition wichtig, hat aber zu Beginn des vierten

¹¹³ Schneemelcher, Epiphanius (wie Anm. 31), 909–914.

¹¹⁴ Eunomios, exp. fidei 3 (154,39–156,46 Vaggione): τὸν ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν γενόμενον ἐν σαρκί, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ἀνθρώπων ἐπ’ ἐλευθερία καὶ σωτηρίᾳ τοῦ γένους ἡμῶν, οὐκ ἀναλαβόντα τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἀνθρώπων, τὸν διὰ γλώσσης καὶ στόματος εὐαγγελισάμενον τὴν εἰρήνην τοῖς ἔγγυς καὶ τοῖς μακρὰν, τὸν γενόμενον ὑπήκοον μέχρι σταυροῦ καὶ θανάτου, καὶ μὴ ἰδόντα διαφορὰν, ἀλλ’ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ τῶν ἡμερῶν, καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἀνακεφαλαιωσάμενον τοῖς ἑαυτοῦ τὸ μυστήριον, καὶ καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ λαοσάμενον τοῖς ἑαυτοῦ τὸ μυστήριον, καὶ καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς, τὸν ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Allerdings ist das οὐκ bei οὐκ ἀναλαβόντα textkritisch nicht ganz sicher. Die Formulierung ist zumindest problematisch, weil nicht gesagt wird, was der Logos eigentlich angenommen hat. Gregor von Nyssa hatte Arius, Eunomius und Apollinarius inhaltlich miteinander verbunden; vgl. Silke-Petra Bergjan, Anti-arianische Argumente gegen Apollinarios. Gregor von Nyssa in der Auseinandersetzung mit Apollinarius in Antirrheticus adversus Apollinarium, in: Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa, hg. V. H. Drecoll/M. Berghaus, (Tübingen, 17–20 September 2008), SVigChr 106, Leiden/Boston 2011, 481–498.

¹¹⁵ Man könnte darüber nachdenken, ob nicht vielleicht eine auf Eustathius zurückgehende antiarianische Überlieferung, die den Arianern eine Leugnung der Seele Christi vorwarf, Epiphanius bekannt war.

Jahrhunderts offenbar in der griechischen Theologie sonst kaum eine Rolle gespielt und war wegen der bei Origenes damit verbundenen Probleme¹¹⁶ in den Hintergrund gerückt. Wenn die Fragmente der Epitome einer antiarianischen Schrift des Eustathius wirklich die antiarianische Argumentation des Eustathius wiedergeben, was mir längst nicht so sicher erscheint wie allgemein in der Forschung angenommen, hat Eustathius in jedem Fall die Ablehnung einer menschlichen Seele als Konsequenz aus dem Arianismus angenommen. Eher unklar dagegen bleibt, ob Arius und die ihm theologisch Nahestehenden tatsächlich eine menschliche Seele Christi definitiv geleugnet haben. Einen Beleg dafür gibt es nicht! Von daher glaube ich nicht, dass es eine arianische Lehre vom $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ $\psi\upsilon\chi\omicron\nu$ Christi wirklich gegeben hat. Selbstverständlich muss das nicht ausschließen, dass einzelne Vertreter des Arianismus im Sinne der Definitionen des Codex Theodosianus seit 381 wie wohl Ps.-Ignatius etwas Ähnliches vertreten haben. Ein Charakteristikum einer dezidiert arianischen Christologie ist die Leugnung einer menschlichen Seele Christi jedenfalls nicht!

Die gesamte Auseinandersetzung mit Arius und dann denen, denen Nähe zu Arius nachgesagt oder gar unterstellt wurde, gibt keinen Anhaltspunkt, dass in diesem Zusammenhang die Frage nach der menschlichen Seele je diskutiert wurde.

Bei allen Beteiligten bis in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts werden *Anthropos*, *Soma* und *Sarx* noch nicht differenziert und völlig selbstverständlich *commun* benutzt. Von daher erscheint für diese Phase der theologischen Diskussion die Differenzierung in ein *Logos-Sarx*- und ein *Logos-Anthropos*-Schema, das für die späteren Debatten durchaus hilfreich sein mag, wenig geeignet.

Erst als mit der Bestreitung einer menschlichen Seele Christi durch Apollinarius dieses Problem bewusst geworden war, hat man es auch auf den Arianismus im Sinne einer häretischen Diadoche bezogen.

Epiphanius scheint seine Kenntnis eines seelenlosen Christus bei den Arianern aus der eustathianischen Tradition in Antiochien geschöpft zu haben. In diesen Kreisen könnte man auch die Entstehung der häresiologische Verbindung zwischen Arianismus und Apollinarismus vermuten.

Die Fragmente des Eudoxius und des Lucius von Alexandrien scheiden für die Rekonstruktion einer arianischen Christologie dagegen aus.

Auch nach den Verurteilungen des Apollinarismus seit der zweiten Hälfte der siebziger Jahre haben die synodalen Verurteilungen des Apollinarius vorerst noch nicht Arianismus und Apollinarismus miteinander inhaltlich verbunden.

Arius war kein *Apollinaris ante Apollinarem*, und eine arianische Christologie gehört nicht in die Vorgeschichte des Apollinarismus. Das macht alle etwas mühsamen und gequält wirkenden Versuche, Einwirkungen des Arianismus auf Apollinarius erklären zu wollen, überflüssig, denn die angeblich arianische Lehre eines seelenlosen Christus, auch wenn es sie in Ausnahmefällen gegeben hat, wie die pseudignatianischen Briefe zeigen, scheint viel eher in die Geschichte der Wirkung des Apollinarius zu gehören.

¹¹⁶ Grillmeier, *Jesus der Christus* (wie Anm. 5), 266–280.