

Karl-Heinz Uthemann
Anastasios Sinaites
I

Arbeiten zur Kirchengeschichte



Begründet von
Karl Holl† und Hans Lietzmann†

Herausgegeben von
Christian Albrecht und Christoph Marksches

Band 125/I

Karl-Heinz Uthemann

Anastasios Sinaites



Byzantinisches Christentum in den ersten
Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft

Teilband I

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-033240-7
e-ISBN 978-3-11-033252-0
ISSN 1861-5996

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2015 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
☼ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

Für Tjitze Baarda und Bram Bos

Vorwort

Anastasios Sinaites ist ein bisher in der historischen Forschung weitgehend vernachlässigter Theologe und seine Wirkungsgeschichte in der byzantinischen Theologie im Wesentlichen unerforscht. Hatte HANS-GEORG BECK noch 1959 zu recht „eine exakte Diatriba de Anastasiis“ gefordert, die „es erst ermöglichen (wird), sein Leben genauer zu umreißen und sein Werk abzugrenzen“,¹ so ist diese Voraussetzung inzwischen erfüllt, und für die wichtigsten Texte von Anastasios besitzen wir heute kritische Editionen. Darum ist es an der Zeit, den an der Geschichte der christlichen, insbes. der byzantinischen Theologie Interessierten eine Einführung in sein Leben und Werk vorzustellen. Diese soll nichts anderes als eine erste kritische Orientierung bieten: Der historisch Bewanderte wird kaum Neues erfahren, wohl aber Anregungen für einen weiterführenden Diskurs.

Nachdem ich mich rund zehn Jahre meines Lebens mit Anastasios Sinaites beschäftigt hatte, 1972 bis 1977 den Hodegos im Rahmen einer Dissertation ediert und in seiner Struktur zugänglich gemacht, danach bis 1982 einiges ergänzt und weitere Texte des Sinaites für eine Edition vorbereitet hatte, war ich entschlossen, eine weitere Auseinandersetzung mit Anastasios anderen zu überlassen. Doch 1998 baten mich die Herausgeber von „La Théologie byzantine et sa tradition“, für deren ersten Band einen Übersichtsartikel über Anastasios zu verfassen. Dieser lag dann im endgültigen Layout in der ersten Hälfte des Jahres 2001 vor. Doch die Herausgabe des genannten ersten Bandes scheiterte aus Gründen, die besser dem Vergessen der Geschichte anheim gegeben werden, und der Text meines Artikels ging, sieht man von Bruchstücken ab, zum einen bei den Herausgebern und zum anderen bei mir – auf Grund eines Crash meines Rechners – verloren. Als nun 2011 die Entscheidung fiel, doch noch den ersten Band der Geschichte der byzantinischen Theologie zu veröffentlichen, stand schon bald fest, dass eine kritische Auseinandersetzung mit bestimmten Neuerscheinungen, die hinreichend begründet ist, im Rahmen dieses Artikels nicht möglich war. So entstand – nolens volens – seit Herbst 2011 diese Monographie über Anastasios, die sich, wie gesagt, als eine allgemeine Einführung zu seinem Werk und Leben versteht, die, so hoffe ich, im Wesentlichen ihre Bewährungsprobe im künftigen Diskurs bestehen wird.

Dem/Der Leser/in dieser Einführung wird es wohl nicht entgehen, dass es mir bei diesem Unternehmen letztlich nicht um die Archivierung von Geschehenem ging, auch wenn manches nur aus einem solchen Interesse festgehalten wurde, um so künftiger Forschung zu dienen, sofern diese durch archivierte Erinnerung auf einen bedenkenswerten, noch nicht bedachten Zusammenhang aufmerksam

1 BECK 1959, S. 442.

werden könnte. Diese Einführung will vor allem ein Geschehen veranschaulichen, in dem der Autor des Hodegos trotz aller Polemik, die ihn kennzeichnet, die Formeln seines christlichen Bekenntnisses zu verstehen sucht. Sie will zeigen, dass für Anastasios Glaube auf Verstehen und Denken angelegt ist und im Nachdenken (als einem inneren Zwiegespräch des Denkenden mit sich selbst) erst lebendig wird und zum angemessenen Handeln motiviert, das nicht nur gedankenlos wiederholt. So scheint es mir nicht unangebracht, dieses im Werk von Anastasios bezeugte Geschehen als ein Beispiel zu bedenken, als ein Exempel reflektierender Urteilskraft, um mit KANT zu sprechen. Ein solches Beispiel kann über seinen unmittelbaren Kontext hinausführen und so Anlass zu umfassenderen Einsichten sein. Dies gilt zumindest für ein Denken, das sich im Horizont von WILHELM DILTHEYS Kritik der historischen Vernunft¹ bewegt: Im Ausgang vom Besonderen, dem Historischen oder Geschehenen, sucht es, Zusammenhänge zu entdecken und so für heute allgemein Bedeutsames zu begreifen. So kann auch das Werk von Anastasios zum Anlass werden, Neues zu erkennen, das auf den eigenen Standpunkt in der Geschichte zutrifft. Im Verstehen und Bedenken der Bedeutsamkeit des Werks von Anastasios kann sich, falls man das Werk nicht aus rein archivarischem Interesse liest, ein geschärfter Blick für den großen Zusammenhang von der biblischen Verkündigung bis zur Gegenwart und damit auch eine je größere „Freiheit der Kinder Gottes“ (Rom 8,21) ergeben.

Ein solches Vorgehen sieht geschichtlich Gewordenes nicht einzig vom Standpunkt der Vergangenheit aus als eine „Wiederholung“, sondern – bei aller Offenheit für das mit der Vergangenheit Gemeinsame – im Horizont der eigenen Zeit und damit im Blick auf Neues, um gegebenenfalls Vergangenes loszulassen bzw. sich vom eigenen Zeitgeist zu emanzipieren. Als Frage nach Gott – Theologie – unterscheidet sich ein solches Vorgehen vor allem von jeder in dogmatischer Methode begründeten Theologie, sofern für diese das Neue nur Aktualisierung und Auslegung von Vergangenen, insbes. von Konzilsbeschlüssen und bestimmter Lehrtraditionen, eben nur Dogma sein kann und sofern diese sich darum auf den Begriff der Rezeption konzentriert, um das zu „vergessen“, was tatsächlich gewesen, doch mit dem Dogma unverträglich ist.² Was beide Vorgehensweisen trennt, ist ihr Verhältnis zur Geschichte: Die eine nimmt alles Geschehen, das vergangene und das gegenwärtige, ernst, die andere jedoch, die zuletzt genannte, nur besondere Geschehnisse der Vergangenheit, die sie mittels ihres Begriffs der Rezeption für sich vereinnahmt, d. h. im Blick auf ihre nur partikuläre Gegenwart –

1 Vgl. STEPHAN OTTO, *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft*, München (zwei Bände) 1982, 1994.

2 Um einem Missverständnis vorzubeugen, sei betont, dass Dogmengeschichte als solche in beiden Vorgehensweisen betrieben werden kann und tatsächlich betrieben wird.

meist jene einer bestimmten Konfession – interpretiert. Darum habe ich schon andernorts die erstere, d. h. die von mir vertretene Vorgehensweise, – *faute de mieux* – historische Theologie genannt.¹

Für eine solche historische Theologie werden in dieser Einführung zu Anastasios – verhalten, d. h. in der Darstellung anwesend, im einzelnen jedoch nicht ausgeführt – Anregungen zum Aufmerken gegeben, und ich erlaube mir zu wiederholen, was ich im selben Zusammenhang im Vorwort zu einer Veröffentlichung verschiedener Aufsätze im Jahre 2005 im Blick auf meine Darstellung und Ergebnisse insbes. in den Beiträgen zum Bekenntnis und zur Rezeption des Konzils von Chalkedon (451) gesagt habe: Ich „versuche [...] mich jedes Urteils darüber zu enthalten, wie sich diese Ergebnisse zu Aussagen verhalten, die heute ein Vertreter eines kirchlichen Lehramtes, einer bestimmten Dogmatik oder sog. Systematik mit ihnen verbindet“.² Ich hoffe, dass vor allem junge Menschen aufmerken, Impulse verstehen und aufgreifen, die, wie es einer allgemeinen Einführung eigen ist, unausgeführt bleiben und von dem/der Leser/in selbst im großen Zusammenhang von der biblischen Verkündigung bis zu seiner eigenen Gegenwart bedacht werden müssen, indem er/sie mit sich selbst – als Freund, d. h. ohne sich zu widersprechen, – ein Zwiegespräch führt.³ Anastasios Glaubensverständnis ist vorrangig an Dogmen orientiert und befindet sich zumindest aus heutiger Sicht, welche die Wirkungsgeschichte eines solchen Verständnisses wahrnimmt, auf einem Holzweg, der sich wie jeder Holzweg in ungangbarem Gelände verliert. Seine Methode einer „*fides quaerens intellectum*“ ist ebenso wie seine Polemik, seine Bereitschaft, mit List seine, wie er sie nennt, „Gegner“ in der Öffentlichkeit zu entlarven, im Blick auf Jesu Botschaft und auf den Standpunkt des „Menschen von heute“ zu bedenken. Und so erlaube ich mir, HANNAH ARENDT zu zitieren: „Ist die Urteilskraft unser Vermögen, mit der Vergangenheit umzugehen, so ist der Historiker der

1 UTHEMANN 2005, S. VII f. Diese Publikation sollte etwas „zu einer historischen Theologie beitragen“, ohne deren Themen aber im einzelnen auszuführen und entsprechende methodologische Überlegungen vorzutragen (ebd., S. VII), m.a.W. sie sollte jene Leser/innen, die nicht nur rein historisch interessiert sind, durch die Weise ihrer Darstellung anregen und insofern einen Beitrag zu einer Theologie (Anm. 3) leisten.

2 Ebd., S. VII.

3 Es geht bei einer solchen historischen Theologie gerade um das, was BASIL STUDER (†) in seiner Rezension von der in Anm. 1 und 2 genannten Veröffentlichung (*Adamantius* 12, 2006, S. 518–524) vermisst hat, dass sie nämlich keine Theologie sei. Denn in dieser gehe es „immer um die aktuelle Frage, ob wir noch heute teilen können, von was unsere Väter [...] überzeugt waren“ (ebd., S. 518 f.). Ich habe dies 2005 mit gutem Grund etwas anders formuliert: Es gehe darum, „die Aussagen der uns überlieferten Texte im Blick auf das zu verorten, was eine Theologie als ein Dialog mit allen, die guten Willens sind und in ihrem Leben Gott suchen, heute [...] leisten kann und sollte“ (2005, S. VII).

Forscher, der, indem er die Vergangenheit berichtet, über sie zu Gericht sitzt. Wenn dem so ist, so können wir unsere Menschenwürde von dem modernen Götzen, der da Geschichte heißt, zurückfordern, gewissermaßen zurückgewinnen, wobei wir nicht die Bedeutung der Geschichte leugnen, sondern nur ihr Recht auf ein letztes Urteil“.¹ Denn Urteilen vollzieht sich im Denken, vermittelt dieses mit dem Wollen, lebt somit aus Liebe („*pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror*“).² Wie der/die Leser/in leicht erkennen wird, teile ich bei aller Übereinstimmung in bezug auf die Urteilskraft als einer autonomen Fähigkeit des Geistes nicht den in KANTS Kritik der reinen Vernunft begründeten Standpunkt von HANNAH ARENDT, dass die Freiheit des Denkens in einer „Demontage“ der metaphysischen Tradition des Abendlandes erschlossen wurde und diese bleibend voraussetzt. Denn wer die – nicht nur von KANT vertretene! – Unterscheidung von Verstand und Vernunft akzeptiert, wer also einerseits diskursives Denken in Anschauung (*λόγος, διάνοια*) und andererseits Bedenken von Sinn, Bedeutung und letztem Zusammenhang (*νοῦς*) unterscheidet, wird nicht ohne weiteres wegen dieser Unterscheidung die Sinnfrage der Vernunft von der Frage nach der Wahrheit – sowohl des Verstandes, als auch der Vernunft! – trennen und der Vernunft Wahrheitsfähigkeit absprechen: Die Sinnfrage – „Warum ist Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ – erlaubt m. E. keine eindeutige Antwort mittels des diskursiven Verstandes, der nur Wahres oder wahre Aussagen, der – um mit AUGUSTINUS zu sprechen – nur eine „*diversitas sententiarum verarum*“ bieten und nicht „die Wahrheit“ des vielfältig Wahren aufweisen kann. Denn dieses muss, wie auch immer, „die Wahrheit“ selbst leisten: „*In hac diversitate sententiarum verarum concordiam pariat ipsa veritas*“.³ Doch führt die Sinnfrage der Vernunft zu Erkenntnis⁴ und nicht nur zur Feststellung, die Vernunft frage hier – denkend – über das hinaus, was sie erkennen kann. Gewiss unterliegt die Vernunft des Menschen bei dieser Frage bestimmten Grenzen und ihre Antwort unterscheidet sich vom Wissen, das der Verstand zu erlangen weiß. Diese Grenzen der menschlichen Vernunft gilt es auszuloten, was durchaus zu

1 Dieselbe, Postscriptum: Nachschrift im ersten Band des 1977/ 1978 erschienenen Werks von H. ARENDT, *The Life of the Mind* (deutsche Ausgabe: *Vom Leben des Geistes*, München 1979, übersetzt von H. VETTER). Das Recht der Geschichte auf ein letztes Urteil, das den mit Freiheit und Vermögen zur Emanzipation begabten Menschen als Subjekt der Geschichte in Frage stellt, vertritt z. B., wenn auch mit anderen Worten und im Kontext vielleicht nur nicht hinreichend bedacht, HANS-GEORG GADAMER in seinem Werk „*Wahrheit und Methode*“.

2 AUGUSTINUS, *Confessiones*, XIII, 9.

3 *Confessiones*, XII, 30. Zum Verständnis ist der Kontext zu bedenken, d. h. die verschiedenen Auslegungen von *Gen* 1,1, die alle etwas Wahres beanspruchen können.

4 Um diese Einsicht für den sog. postmodernen Standpunkt zu vermitteln, wurde im Corollarium zum Verständnis der Schrift „Über die göttlichen Namen“ als philosophische Theologie (S. 126–130) auf das Werk von LORENZ B. PUNTEL 2010 verwiesen. Vgl. auch S. 278, Anm. 8.

einem von Anastasios Sinaites angeregten,¹ denkenden Zwiegespräch des „inneren Menschen“ mit sich selbst führen kann.

1 Zum einen wäre hier Anastasios Aussage über die Unerkennbarkeit von Gottes und der Seele Wesen und die Erkenntnis von deren Existenz zu bedenken, zum anderen seine Sicht auf den Zusammenhang von Selbst- und Gotteserkenntnis (S. 174 f., 554 f.). Mit beidem steht er in einer philosophischen Tradition.

Dank

Vielen lieben Menschen, die dazu beigetragen haben, dass dieses Buch erscheinen konnte, möchte ich von Herzen danken. So danke ich den Herausgebern, insbesondere Herrn Prof. Dr. Christoph Marksches, dafür, dass sie diese Einleitung zu Leben und Werk des Anastasios Sinaites in die „Arbeiten zur Kirchengeschichte“ aufgenommen haben. Ich danke den Mitarbeitern/innen des Verlags Walter de Gruyter, vor allem Herrn Dr. Albrecht Döhnert für sein Interesse und Wohlwollen, Frau Sabina Dabrowski für die im Herbst 2013 besorgten Korrekturen und Herrn Stefan Selbmann für die intensive Betreuung bei der Drucklegung sowie Frau Katrin Mittmann, die mit Herrn Selbmann die vielen Querverweise in den für die Druckerei bestimmten Satz eingetragen hat. Mein Dank gilt ferner Frau Prof. Dr. Vassa Kontouma (École Pratique des Hautes Études), die mir 2008 einen Teil meines Manuskripts, das mir durch den im Vorwort erwähnten Crash verlorengegangen war, wieder besorgt hat. Father Joseph A. Munitiz S.J., dem ich mich in Freundschaft verbunden fühle, danke ich für die fast vollständige Kopie der Dissertation von André Binggeli (2001, Sorbonne) und Herrn Dr. Giuseppe Conticello (Centre d'Études des Religions du Livre) für einige wichtige Seiten aus der Einleitung derselben Dissertation. Ich danke meinem Freund Günter Höver aus München/ Baldham, der mir rund um die Uhr bei allen Schwierigkeiten mit dem Computer geholfen hat. Last not least danke ich allen meinen Freunden und meiner Familie, insbesondere meiner lieben Frau. Sie mussten mich nicht selten, vor allem seit dem Herbst 2013, bei gemeinsamen Unternehmen missen und haben stets viel Verständnis für meine Arbeit aufgebracht.

Buchbach in Oberbayern, im Sommer 2014
Karl-Heinz Uthemann

Inhalt Teilband I

Vorwort — VII

Dank — XII

ANASTASIOS SINAITES Eine Einführung in Leben und Werk — 1

Bemerkungen zu Lebenswelt und Biographie des Anastasios — 4

Anastasios in Erinnerung und Verehrung — 12

Zum Inhalt dieser Einführung zum Werk von Anastasios Sinaites — 14

Eine Bemerkung zum Terminus ‚Plausibilität‘ — 15

A. Schriften zur Verteidigung des Christusbekenntnisses des Konzils von Chalkedon — 17

I. Der Aufbau des Hodegos – zugleich ein erster Zugang zur Christologie von Anastasios — 17

II. Das Christusbekenntnis des Anastasios — 216

B. Weitere authentische und zwei in ihrer Authentizität umstrittene Werke — 332

Einführung zu deren Inhalt und zu Quaestiones disputatae — 332

I. Anastasios Sinaites als Homilet — 333

II. Anastasios Sinaites als Verfasser erbaulicher Erzählungen und die Suche nach Quellen für seine Biographie — 367

Inhalt Teilband II

- III. Anastasios Sinaites als Verfasser einer polemischen Abhandlung „Wider die Juden“ — **583**
- IV. Anastasios Sinaites als Verfasser der ihm zugeschriebenen Abhandlung zu Genesis 1–3, allgemein „Kommentar zum Hexaëmeron“ genannt? — **714**

- C. Übersetzung eines Kapitels aus dem Hodegos — 770**
Viae dux XII, 1, 1–30; 3, 1–77 (Edition: S. 201–202, 204–207) — **770**

- D. Übersicht über die Werke des Anastasios Sinaites: Editionen, Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte — 774**
 - I. Dogmatische Werke — **774**
 - II. Eine asketisch-spirituelle Schrift und Verwandtes — **782**
 - III. Homilien — **790**
 - IV. Eine Sammlung von Argumenten wider die Juden — **800**
 - V. Eine Sammlung von Erzählungen — **805**
 - Anhang zu zwei nicht authentischen Werken — **807**

- Literaturverzeichnis — 811**

- A. Quellenregister — 846**

- B. Wortregister — 901**

- C. Personenregister — 921**

- D. Verzeichnis der erwähnten Handschriften — 944**

Inhalt

ANASTASIOS SINAITES Eine Einführung in Leben und Werk — 1

Bemerkungen zu Lebenswelt und Biographie des Anastasios — 4

Anastasios in Erinnerung und Verehrung — 12

Zum Inhalt dieser Einführung zum Werk von Anastasios Sinaites — 14

Eine Bemerkung zum Terminus ‚Plausibilität‘ — 15

A. Schriften zur Verteidigung des Christusbekenntnisses des Konzils von Chalkedon — 17

i. Der Aufbau des Hodegos – zugleich ein erster Zugang zur Christologie von Anastasios — 17

1 Der Hodegos, ein Werk des ausgehenden 7., beginnenden 8. Jahrhunderts — 20

2 Der Hodegos das Produkt anonymer Kompilation? — 27

3 Ein Scholion zur Entstehung des Hodegos als Ausgangspunkt für eine Hypothese — 28

4 Der grundlegende Teil des Hodegos: Zum Christusbekenntnis Kyrills von Alexandrien (III–X.5) — 35

a. Fünf Kapitel als Hinführung zum Status quaestionis (III–VII) — 36

b. Eine Quaestio disputata: Zum Verhältnis der Begriffe ‚Natur‘ und ‚Person‘ (VIII–IX) — 42

– Das Zeugnis des Konzils von Nikaia (325) — 43

– Anastasios als Polemiker: Nur ein Beispiel, ausführlicher dargestellt — 45

– Das Zeugnis der Väter — 49

c. Alexandriner Streitgespräche (X. 1–X. 4) — 52

d. Kyrills Verständnis ‚der einen inkarnierten Natur des Logos‘ (X.5) — 62

5 Zwei Nachträge (XI–XII) — 63

a. Zu Kyrills Sprachgebrauch (XI) — 65

– Der Kontext des Nachtrags — 66

– Zum Inhalt des Kephalaion — 70

Exkurs I: Zu Authentizität und Intention der Epistula ad Afros (CPG-CPGS 2133) – eine Bemerkung — 71

– Zu Anastasios Quellen — 79

- Ein Hinweis auf die Entstehungsgeschichte des Hodegos? — **84**
 - b. Ein ‚Sachargument‘ wider die Monophysiten (XII) — **85**
 - 6 Eine Abhandlung über die Wahrung der Eigenart der menschlichen Natur in der Vergöttlichung (XIII–XIV) — **91**
 - a. Drei Verweise auf zuvor Gesagtes — **92**
 - b. Wider die monophysitische Auffassung der Vergöttlichung Christi — **93**
 - Zu Christi ‚menschlicher Wirklichkeit‘: τὸ ἀνθρώπινον Χριστοῦ — **93**
 - Wider das monophysitische Verständnis der Lehre des Areopagiten — **95**
 - c. Ein Dossier: Das Zeugnis von Ungläubigen und Ketzern — **102**
 - 7 Zwei weitere Dossiers und verschiedene Nachträge (XV–XXIV) — **107**
 - a. Das erste Dossier: Das Subjekt der Inkarnation (XV–XVII) — **108**
 - Das Bekenntnis zur einen Energie des inkarnierten Gott Logos — **110**
 - Zur Reaktion von Anastasios und anderen Chalkedonikern auf den Tritheismus — **113**
- Exkurs II: Zu den Anfängen des sogenannten Tritheismus. Die erste überlieferte Reaktion der monophysitischen Orthodoxie — **118**
- 1 Der entscheidende Vorwurf: Der Widerspruch zum kirchlichen Sprachgebrauch — **119**
 - 2 Das Argument der Gegner der Tritheisten: Ein Hinweis auf das ursprüngliche Anliegen des Tritheismus? — **122**
 - (1) Das Argument aus „Dionysios vom Areopag“ — **122**
 - (2) Das Argument im ursprünglichen Kontext des Areopagiten — **123**
- Corollarium I: Zum Verständnis der Schrift „Über die göttlichen Namen“ als philosophische Theologie — **126**
- (3) Theodosios Kritik, gegründet auf Severos von Antiochien — **130**
 - (4) Eine Konjektur zum Motiv der Gegner der Tritheisten — **133**

- (5) Ein Beispiel zur Begründung der Konjektur aus dem Διατητής des Johannes Philoponos — **135**
- 3 Wider die ersten Gegner der Tritheisten: Zum Areopagiten als Zeugen der μία ἐνέργεια des inkarnierten Gott Logos — **139**
 - (1) Ein erster Schritt: Die Aussage des Areopagiten im Kontext — **139**
 - (2) Ein zweiter Schritt: Des Areopagiten Unterscheidung von zwei Weisen der Theurgie — **142**
- Anastasios Auseinandersetzung mit der antitritheistischen Lehrtradition der Theodosianer — **151**
 - (1) Wider das Bekenntnis zur Inkarnation im sechsten Osterfestbrief eines Patriarchen der Theodosianer und dessen antichalkedonisches Verständnis — **151**
 - α. Zur Datierung der beiden Festbriefe des Patriarchen Johannes III. als terminus ante quem der Publikation des Hodegos — **153**
 - β. Zur Polemik von Anastasios — **157**
 - (2) Zu Col 2,9 bei Severian von Gabala — **160**
 - (3) Zu Col 2,9 bei einem anonymen Monophysiten — **163**
- b. Ein Nachtrag zu dem ersten Dossier (XXIV) — **166**
- c. Das zweite Dossier: Das anthropologische Paradigma (XVIII–XIX) — **174**
- d. Verschiedene Nachträge zu schon Gesagtem (XX–XXIII) — **181**
 - Eine Sammlung von Aporien — **181**
 - Einiges zur Abgrenzung gegen Nestorios — **181**
 - Gegen Angriffe von Nestorianern auf Kyrill von Alexandrien — **183**
 - ‚Handfeste Argumente‘ wider Aphthartodoketen — **187**
- 8 Die einleitenden Kapitel des Hodegos und die monotheletische Krise (I–II) — **188**
 - a. Anastasios Definitionen und Etymologien — **190**
 - b. Zwei Energien und zwei Willen in Christus — **198**
 - c. Eine ‚kurze Erklärung‘ zum Wirken und Wollen Christi — **200**
 - d. Einleitung und Intention des Hodegos — **210**

Exkurs III: Interne Verweise als Argument für die Einheit des Hodegos — 212

II. Das Christusbekenntnis des Anastasios — 216

- 1 Chalkedon im Geiste Kyrills: Anerkennung und Bedeutung der Union von 433 — 217

Exkurs IV: Chalkedons ὄρος im Verständnis des Konzils selbst und der Neuchalkedoniker — 222

- 2 Die Formel von Chalkedon als königlicher Mittelweg und Bestätigung Kyrills von Alexandrien „auf ewig“ — 243
- 3 Das Subjekt der christologischen Aussagen: Zwei Sichtweisen zugleich – Kyrill und Antiochien — 247
- 4 Die Wunder Christi: Göttliches und gottmenschliches Wirken — 259
- 5 Ein doppelter Begriff von ‚κοινόν‘ — 269
 - a. Energie und Wille als das den Hypostasen Gemeinsame: Das κοινόν als Natur — 269
 - b. Gottmenschliche Energie als Gemeinschaft der Naturen: Das κοινόν als Prosopon — 279
 - c. Christi Menschsein: Ungetrennt und untrennbar von Gott, doch nichts Gottmenschliches — 283
- 6 Anastasios in Distanz zum Neuchalkedonismus — 291
 - a. Unbewusst im Abstand zu Kyrill — 291
 - b. Dogmatische Formel und Intention — 295
 - c. Die enhypostatische menschliche Natur Christi — 299
 - d. Die eine zusammengesetzte Hypostase als untrennbares Prosopon von ‚Gott und Mensch zugleich‘ — 308
 - e. Θεοκίνησις: Formeln für die Hegemonie des Logos über die Sarx — 315
- 7 Die Bedeutung der Christologie des Anastasios für eine Geschichte der byzantinischen Theologie — 329

B. Weitere authentische und zwei in ihrer Authentizität umstrittene Werke — 332

Einführung zu deren Inhalt und zu Quaestiones disputatae — 332

I. Anastasios Sinaites als Homilet — 333

- 1 Ein Prediger im Stil dramatischer Diatribe — 333
- 2 Ein Panegyrikon auf das Fest der Verklärung Christi — 335
- 3 Eine Einstimmung auf Fastenzeit und Selbstbesinnung — 341
 - a. Hinführung zum Thema — 341
 - b. Paradigmatische Erzählungen — 343

- c. Ein Datierungsproblem: Kaiser Maurikios als Zeitgenosse? — **346**
 - d. Anastasios Sinaites, ein früherer General? — **347**
 - 4 Zwei „kurze Wege zum Heil“: Nicht über andere urteilen, ihnen nichts mit Groll nachtragen — **349**
 - a. Hinführung zum Thema — **350**
 - b. Eine Veranschaulichung des Themas: Das Beurteilen von Priestern — **351**
 - c. Zwei Lesarten und mehr aus einer anderen Überlieferung? — **352**
 - d. Eine weitere Veranschaulichung des Themas: Eine Erzählung — **354**
 - 5 Eine Homilie wider die Juden als Gottesmörder — **355**
 - a. Vom Gottesmord zur Verwerfung der Juden durch Gott — **356**
 - b. Ein Disput über eine „Wiedererrichtung des Tempels“ — **357**
 - c. Zum historischen Hintergrund des Disputs: Der Bau des Felsendoms — **358**
 - d. Die Bedeutung des Disputs in der Homilie — **364**
 - II. Anastasios Sinaites als Verfasser erbaulicher Erzählungen und die Suche nach Quellen für seine Biographie — **367**
 - 1 Das Ziel der folgenden Erörterungen und ein Hinweis für den Leser — **372**
 - 2 Zum historischen Kontext der 39 Narrationes über Mönche des Sinai (Collectio A *sive* I) — **374**
 - a. Zum Textbefund der Collectio A *sive* I — **375**
 - Zwei Erzählungen aus der Zeit nach der arabischen Eroberung? — **375**
 - Ein drittes Zeugnis für eine Datierung nach der arabischen Eroberung? — **380**
 - Das Zeugnis der Collectio A (*sive* I) über Johannes Klimakos — **382**
- Corollarium II: Eine Bemerkung zur Recensio codicum von BINGGELI — **384**
- b. Die Lebenszeit des Johannes Klimakos, eine kritische Auseinandersetzung mit der Sicht von NAU — **388**
 - Eine Kurzbiographie des Johannes Klimakos in der Sicht von NAU — **388**
 - Zur Lebenszeit des Verfassers der Klimax in der Forschung vor und nach NAU — **390**

- Die historischen Quellen zur Datierung der Lebenszeit des Johannes Klimakos — **397**
- Das Zeugnis der Collectio A (*sive I*) zur Lebenszeit des Johannes Klimakos, kritisch im Kontext anderer Quellen gelesen — **399**
 - (1) Johannes Klimakos, der Adressat von Gregor I. im Jahre 600 — **400**
 - (2) Die Tonsur des Johannes Klimakos unter Patriarch Petros von Jerusalem (524–552) — **410**
- Das Ergebnis: Ein gesichertes Datum für die Lebenszeit des Johannes Klimakos und eine offene Frage — **419**
- c. Das Zeugnis der Collectio A (*sive I*) über Araber in seinem historischen Kontext: Vor oder nach der arabischen Eroberung? — **422**
 - Die Zeit vor, unter und nach der persischen Herrschaft im Blick auf die Collectio A (*sive I*) — **423**
 - Die Araber als „die neuen Juden“ — **437**
 - (1) Zur historisch frühesten Selbstdefinition der Anhänger Mohammeds als Quaestio disputata — **438**
 - (2) Die Beurteilung des Monotheismus des Islams in frühen christlichen Quellen: Die Araber als „die neuen Juden“ — **443**
 - (3) Die Araber als „die neuen Juden“ in der Collectio BC (*sive II*) — **451**
 - Die Araber der Collectio A (*sive I*) und der Collectio BC (*sive II*): Ein Vergleich als Ansatz für eine Datierung — **454**
- d. Die Datierung der Collectio A (*sive I*) auf spätestens 629, ein Jahr nach dem Tod des Johannes Klimakos — **456**
- e. Das Ergebnis im Blick auf eine Biographie des Verfassers des Hodegos — **462**
- 3 Zum historischen Kontext der erbaulichen Erzählungen über „Wunder in unserer Zeit“ (Collectio BC *sive II*) — **463**
 - a. Eine ursprünglichere Einheit zweier Sammlungen? Das Zeugnis der handschriftlichen Überlieferung — **463**
 - b. Ein Vorbehalt zum ursprünglichen Umfang der Collectio BC (*sive II*) — **467**
 - Ein erster Gesichtspunkt: Die handschriftliche Überlieferung — **467**

- Weitere Gesichtspunkte, teils im Vorgriff auf noch zu Begründendes — **474**
 - (1) Der Unterschied in der Thematik — **474**
 - (2) Die handschriftliche Seitenüberlieferung — **478**
 - (3) Anastasios Sinaites als Zypriot? Ein erster Zugang zu dieser Frage — **479**
- c. Vom Zustand der handschriftlichen Überlieferung zum ursprünglichen Text Ω : Eine Hypothese — **482**
 - Eine Vorbemerkung zu Erzählungen, die eine Datierung zulassen — **483**
 - (1) Die datierbaren Erzählungen — **483**
 - (2) Aufräumarbeiten auf dem Tempelberg — **488**
 - (3) Zypern im Text von BINGGELIS Archetyp ω — **490**
 - Der ursprüngliche Prolog, in BINGGELIS Archetyp ω in zwei Teilen überliefert — **492**
 - (1) Die Fragestellung — **492**
 - (2) Der Inhalt des Prologs der Collectio B und des Teils eines Prologs in der Collectio C — **493**
 - (3) Eine Hypothese: Ein Fehler bei der Heftung als Ursache für den Zustand ω' des Archetyps ω — **496**
 - Ein erster Zugang zur Begründung der Hypothese — **499**
 - (1) Der Zustand ω' – ein Zustand des *Codex Athonensis* Karakallou 251 (K)? — **501**
 - (2) Der Zustand ω' – ein „Ahne“ des *Codex Athonensis* Karakallou (K)? — **503**
 - Die Hypothese in Konfrontation mit dem Inhalt der Erzählungen — **505**
 - (1) Die ursprünglich erste Geschichte — **505**
 - (2) Die als erste überlieferte, ursprünglich jedoch dritte Geschichte — **508**
 - (3) Zur Beziehung zwischen dem Sondergut des Jerusalemer Kodex (J) und dem Prolog — **511**
 - α . Ein Kommentar zur Erfahrung von Wundern „in unserer Zeit“ — **511**
 - β . Zwei Geschichten zur Reaktion der Araber auf Zeichen und Wunder — **513**

- γ. Ein Einwand aus der christlichen Gemeinde — **514**
- δ. Eine Homilie des Anastasios Sinaites über Wunder und Zeichen – Ein Vergleich — **516**
- ε. Die Araber als „die ungläubigen neuen Juden“ — **521**
- (4) Sondergut des Jerusalemer Kodex (J) als Text der ursprünglichen Sammlung — **523**
 - α. Fragestellung und Tendenzkritik als Methode — **524**
 - β. Dämonen und Zauberer – ein Thema der Collectio B — **525**
 - γ. Die Geschichte vom Mesites in der Collectio C — **529**
 - δ. Die Dämonen als Bundesgenossen der Araber – ein Thema der Collectio C — **529**
 - ε. Eine Zwischenbemerkung zur gemeinsamen Vorlage der Collectiones B und C — **532**
 - ς. Die Apostasie zum Islam – ein Thema der Collectio C — **534**
Eine Geschichte wiederholter Apostasie — **534**
Eine Zwischenbemerkung zur Verortung dieser Geschichte im Kontext — **535**
Weitere Geschichten zum Thema der Apostasie — **536**
 - ζ. Die Araber in der Collectio B und in der Collectio C — **540**
 - η. Eine Hypothese zum Sondergut des Jerusalemer Kodex (J) — **541**
- (5) Eine Übersicht über die zum ursprünglichen Bestand (Ω) gehörigen Erzählungen — **543**
 - α. Die Geschichten der ersten beiden Hefte des Archetyps ω — **543**
 - β. Geschichten aus weiteren Faszikeln des Archetyps ω — **546**
- (6) Eine Übersicht über die aus anderen Quellen (Ψ) stammenden Erzählungen — **556**

- α. Ein Rückblick auf den eingangs begründeten Vorbehalt zum Umfang von Ω — **556**
- β. Eine Sammlung von Geschichten aus Zypern — **561**
 - Erzählungen aus Amathus — **562**
 - Der Erzähler: Einer „der alten Leute“ in Amathus — **566**
 - Eine Theorie zur Erklärung von Visionen als Kriterium? — **566**
 - Die Geschichten im Kontext: Der Archetyp ψ im Zustand ψ' — **571**
- d. Der Ertrag der Sammlung BC (*sive* II) im Zustand ω' für eine Biographie von Anastasios Sinaites — **577**
 - Anastasios Sinaites als Verfasser der ursprünglichen Sammlung Ω — **577**
 - Schon Bekanntes und bisher Unbekanntes über das Leben des Anastasios Sinaites — **579**

ANASTASIOS SINAITES

Eine Einführung in Leben und Werk

Der für die Geschichte der byzantinischen Theologie wohl bedeutendste Mönch aus dem Katharinenkloster auf dem Sinai¹ mit Namen Anastasios ist der im 7. bis zu Beginn des 8. Jahrhunderts lebende Autor des Hodegos, einer polemischen Schrift gegen die miaphysitischen Gegner des Konzils von Chalkedon in Ägypten,² die er ‚Monophysiten‘ nennt. Dieser Terminus soll hier beibehalten werden, da er durchaus auch angemessen ist, sofern die verschiedenen Konfessionen, in die sich jene Opposition zum Konzil von Chalkedon (451), die sich auf Kyrill von Alexandrien (412–444) berief, bis zum 7. Jahrhundert gespalten hat und die Anastasios im Hodegos bestreitet, das Bekenntnis zu ‚der einen inkarnierten Natur des Gott Logos‘ so verstehen, dass „nach der Einung“ (μετὰ τὴν ἔνωσιν), d. h. nach der Inkarnation, nicht von zwei Naturen gesprochen werden kann.³ Auch die Geschichte der Frömmigkeit von Byzanz hat dieser Anastasios stark beeinflusst, sofern seine Sammlung von Erotapokriseis von einem in vielen Handschriften überlieferten Florileg aus dem 9./ 10. Jahrhundert, aber auch von anderen Anthologien zu Fragen christlicher Lebenspraxis und Spiritualität benutzt wurde.⁴ Von ihm sind außerdem noch einige christologische Traktate und Kephalaia gegen

1 Die hl. Katharina wurde erst nach der Auffindung ihrer Reliquien im 10. Jahrhundert mit dem Sinaikloster in Zusammenhang gebracht (GROSSMANN 1999, S. 112). Seit das Kloster unter Kaiser Justinian I. (527–565) erbaut worden war, wurde es wegen seiner Lage an jenem Ort, an dem sich nach der Überlieferung Gott dem Moses im Dornbusch geoffenbart haben soll, das ‚Monasterion am Dornbusch‘ (τοῦ βάρου) genannt. Ursprünglich war das Koinobion bzw. seine Kirche, das Katholikon, der Gottesmutter geweiht (S. 339 f., Anm. 1).

2 Werke, Nr. 1, vgl. S. 774–776. – PMBZ 268. Schon Anfang des 9. Jahrhunderts identifiziert Nikephoros I. von Konstantinopel (806–815 [PMBZ 5301]; † 828/ 829) den Verfasser des Hodegos mit Anastasios I. von Antiochien († 599 [ODB I, 87]), der in der Hagiographie schon früh auf Grund eines Missverständnisses als Mönch des Sinai gilt (vgl. auch S. 13 f.; 759, Anm. 2). Vgl. Nikephoros I. von Konstantinopel, *Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815*, 59, hrsg. v. FEATHERSTONE 1997, S. 101, ferner ebd., 92, 314–315, S. 174.

3 Die in der Dogmengeschichte seit Mitte des 20. Jahrhunderts übliche, auf ökumenisches Gespräch ausgerichtete Unterscheidung von Verbalmonophysiten, auch Miaphysiten genannt (wobei stets eine Abgrenzung gegen den Apollinarismus konnotiert werden muss), und Realmonophysiten wird hier nicht aufgegriffen. Eine Untersuchung zur Geschichte, insbes. zum ersten Aufkommen der Bezeichnung ‚Monophysiten‘ ist dem Verfasser dieses Beitrags nicht bekannt. Nach ALLEN 1994, S. 219 „(begegnet) das Wort Monophysit (μονοφυσίτης) erst um 686/ 9 bei Anastasius Sinaites“ (so auch HAINTHALER 1998, Sp. 418 für die griechischen Quellen, zitiert aber „monophysitae“ aus zwei Briefen von Papst Gregor I.).

4 Werke, Nr. 9, vgl. S. 782–784. Zitiert wird im Folgenden (1) nach der Edition von RICHARD – MUNITIZ 2006, (2) in Klammern nach RICHARD 1967–1968, S. 39–56, wobei, sofern dieses möglich ist, auf das genannte, von GRETSER 1617 edierte Florileg verwiesen wird, das in PG 89, 312–824 wiedergegeben ist (CPG-CPGS 7746). Zu diesem vgl. auch HOYLAND 1997, S. 97 f.

die Monenergeten und Monotheleten,¹ die er wohl selbst zu einem Corpus zusammengestellt hat,² sowie Homilien³ und vielleicht Reste eines Streitgesprächs *Disputatio adversus Iudaeos*⁴ bewahrt geblieben. Doch ist deren Wirkungsgeschichte für die byzantinische Kirche weniger wichtig gewesen.

Bemerkungen zu Lebenswelt und Biographie des Anastasios

Auch wenn wir von einigen Werken dieses Anastasios noch keine oder keine kritische Edition besitzen, so ist seine Gestalt in den letzten Dezennien für die historische Forschung deutlicher fassbar geworden, ohne dass sich jedoch eine Biographie schreiben ließe, die mehr wäre als die soeben genannte Feststellung der auf Grund seiner Werke gewonnenen Zeit seines Wirkens als Mönch und Priester des Sinaiklosters, und mehr wäre als eine ins Detail gehende Darstellung seines Einsatzes als Seelsorger, Prediger und vor allem Verteidiger chalkedonischer Orthodoxie im kirchlichen Leben seiner Konfession, die sich auch unter arabischer Herrschaft ganz der byzantinischen Reichskirche zugehörig fühlte.

Da sein Wirken weit über die Grenzen des Sinai – von Ägypten bis nach Syrien – hinausgriff, berichtet Anastasios manches, aus dem wir etwas über die Le-

1 *Tractatus* I–III (Werke, Nr. 2–4, vgl. S. 777 f.); *Florilegium* (Nr. 6, vgl. S. 779); *Capita* (Nr. 5, vgl. S. 778). Zur Hypothese, dass das einzig vom *Codex Vaticanus* gr. 1409 (zu diesem vgl. UTHEMANN 1983) überlieferte Corpus Anastasianum gegen die Monenergeten und Monotheleten nur Texte ein und desselben Autors enthält, liegt bisher keine eingehendere Untersuchung vor. Das zweite Kapitel dieses Beitrags (S. 216–331) soll darum die im Corpus überlieferten Texte zum Hodegos in Bezug setzen, um so die Plausibilität dieser Hypothese paradigmatisch zu veranschaulichen, ohne sie aber im Detail zu beweisen.

2 Ob dieses Corpus Anastasianum von Anastasios selbst zusammengestellt wurde oder nicht von ihm und insofern erst später, ist und bleibt vorläufig eine Quaestio disputanda. In der Edition wurde eine Vermutung zugunsten der zweiten Hypothese mit den aus der Überlieferung dieses Corpus stammenden, nicht von Anastasios verfassten Scholien, die im *Codex Florentinus* Laurentianus VII, 1 erhalten geblieben sind, sowie mit der zu Anm. 3 auf S. 740 zitierten Vorbemerkung zum *Tractatus* III begründet (UTHEMANN 1985 [Sermones], S. CLII f.), ohne die erste überzeugend ausschließen zu können, wie bestimmte Fakten zeigen, die auf S. 274–277 nochmals dargestellt werden sollen. Ob aber die erste Hypothese Bestand hat, hängt entscheidend zum einen an dem, wie die genannten Scholien und die Vorbemerkung zur dritten Abhandlung zu interpretieren sind (vgl. hierzu S. 736–769), und zum anderen daran, ob plausibel zu erklären ist, dass ein nicht mit Anastasios identischer Scholiast das Corpus oder zumindest die drei Traktate „über die Gottebenbildlichkeit des Menschen“ zusammengestellt hat (S. 277, Anm. 3).

3 Werke, Nr. 10–17, vgl. S. 790–800.

4 Werke, Nr. 18, vgl. S. 800–802.

bensumstände von Christen in den ersten Jahrzehnten der arabischen Herrschaft vor allem in Ägypten, aber auch in Palästina erfahren. Dabei zeigt er, dass er das eine oder andere über die religiösen Anschauungen des Islams weiß.¹ So weist er seine Leser darauf hin, dass es sinnvoll ist, in einer Diskussion mit Arabern über den christlichen Glauben zunächst klar zu stellen, dass man selbst keine Zwei-Götter-Lehre vertritt oder meint, dass „der eine Gott“ (ὁ θεός) im Beischlaf einen Sohn gezeugt hat“, oder dass man Götzendienst akzeptiert und „irgendein Geschöpf im Himmel oder auf Erden als einen Gott anbetet“.² Und in höchst fragwürdiger Polemik gegen die Monophysiten behauptet er, dass diese sich unter dem Bekenntnis zu zwei Naturen Christi nur ein sexuelles Geschehen vorstellen könnten: „Wenn sie das Wort ‚Naturen‘ hören, dann meinen sie, dass diese ... die männlichen und weiblichen Geschlechtsorgane sind, und lehnen darum ein solches Wort ab, als ob sie die Lehrmeister der Araber gewesen sind (ὡσαυτεῖ Σαρακηνοῖς μαθητεῦσαντες)“. Denn, wenn diese hören, dass man von einer ‚Geburt Gottes‘ spricht, dann „denken sie sofort an Hochzeiten und Zeugung und Beischlaf“.³ Ferner weiß Anastasios, wie eine andere polemische Bemerkung zeigt, dass die Araber nicht die ganze Bibel gelten lassen, auch wenn er nicht ausdrücklich sagt, dass sie nur den Pentateuch und dabei vor allem die Überlieferung der Genesis über Abraham akzeptieren.⁴ Nach GRIFFITH sind diese Aussagen noch kein Niederschlag des Korans, sondern „common knowledge about what Arabs believe about Christian doctrines“.⁵ Schließlich weiß Anastasios aus eigener Erfahrung, dass die Araber ein anderes Verhältnis zu Wundern haben als die Christen.⁶ Denn für Mohammed und den frühen Islam sind Wunder kein Erweis göttlicher Offenbarung.⁷

1 Zum Hodegos vgl. die Einleitung der Edition, S. CCXI f., GRIFFITH 1987, HOYLAND 1997, S. 94 f. Zu den Erotapokriseis vgl. bes. HALDON 1992, S. 116–143; HOYLAND 1997, S. 97 f.

2 *Viae dux*, I, 1, 44–49.

3 Ebd., X.2, 4, 2–12. Zur These von GRÉGOIRE 1930, dass Mohammed bewusst an die christologischen Auffassungen der christlichen Araber angeknüpft hat, insbes. der Gaijaniten in Naḡrān in Südarabien (S. 20, Anm. 8; 187, Anm. 2), vgl. S. 439 zu Anm. 6 sowie JARRY 1970, S. 1–7.

4 Ebd., VII, 2, 117–120. Hierzu vgl. S. 359, Anm. 3 und die dort genannten Verweise.

5 1987, S. 358. Zum zeitgeschichtlichen Hintergrund vgl. REININK 1993 (Beginnings) mit Quellen und Sekundärliteratur.

6 Dieses ist das Thema seiner in Anm. 3 auf S. 67 genannten Sammlung von Erzählungen, d. h. der *Collectio BC sive II* (CPG-CPGS 7758), das noch ausführlich zu erörtern ist (vgl. S. 463–577).

7 Vgl. S. 452, 454 zu Anm. 2. Wenn im zweiten Teil dieses Beitrags die *Quaestio disputata*, wie der Islam sich historisch bis zur Buchreligion entwickelt hat, angesprochen werden muss, dann geschieht dies unter Hinweis auf bestimmte Hypothesen wie z. B. jene von GRÉGOIRE oder von CRONE – COOK 1977 nur, um auf Sachverhalte hinzuweisen, die im Kontext beachtenswert sind, nicht aber um diese schon als im Konsens der Forschung hinreichend differenziert und historisch gesichert zu vertreten (vgl. S. 364 zu Anm. 2; 438–442; 444 zu Anm. 7).

Anastasios Aussagen über die politischen Zustände vor der arabischen Eroberung wie z. B. jene über die Kämpfe zwischen den Demen der Grünen und Blauen „im Orient, in Arabien, Palästina und anderen Ländern“¹ gehen gewiss nicht auf eigene Erfahrungen zurück, sofern er hierbei an die großen Unruhen beim Sturz der Kaiser Maurikios² und Phokas, vor allem aber an den Aufruhr der Demen und Juden in der Levante in den Jahren 608 / 609³ sowie an die Rolle der Demen bei und nach der Eroberung von Jerusalem durch die Perser im Jahre 614⁴ gedacht haben wird. Denn eine Frühdatierung des Hodegos auf die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts, wie sie noch Anfang des 20. Jahrhunderts vertreten wurde,⁵ ist endgültig überwunden. Auch ist nicht zu beweisen, dass Anastasios, wie es RICHARD angenommen hat, noch in der Endphase der byzantinischen Herrschaft über Ägypten öffentlich in

1 *Quaestio* 65, hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006, S. 115–117 (Ps.-Anastasios, 16, PG 89, 476 B 7–477 A 15; von RICHARD 1967–1968, S. 47, edierter Zusatz nach 477 A 15). Nach Anastasios Meinung werden die genannten Demen (τὸ πρασινοβένετον), sollte die Herrschaft der Araber enden, sofort wieder entstehen und sich gegenseitig morden: εὐθέως ... ἀνεγείρονται ... καὶ ἑαυτοὺς κατασφάζουσιν, ἢ Ἀνατολή καὶ ἡ Ἀραβία καὶ Παλαιστίνη, καὶ ἄλλαι πολλαὶ χώραι (4, 39–43, S. 117). – Zur Geschichte der Demen, insbes. auch im 7. Jahrhundert, vgl. CAMERON 1976; DAN 1981.

2 Theophylaktos Simokattes, VIII, 9–10, hrsg. v. DE BOOR 1887, S. 299–304, vgl. OSTROGORSKY 1963, S. 70 (Bibl.).

3 *Doctrina Iacobi nuper baptizati* (CPG 7793), I, 40; V, 20, hrsg. v. BONWETSCH 1910, S. 39, 2–16; 89, 24–27; hrsg. v. DÉROCHE 1991 (*Doctrina*), 7–20, S. 129–131; 13–16, S. 215 (53, NAU 1912, S. 776 f.), vgl. zum Verständnis DAGRON 1991, S. 18–22, 236 f. Nachdem Bonosos im Auftrag des Kaisers diesen Aufruhr niedergeschlagen hatte, organisierte er in Jerusalem die Demen militärisch neu (SCHICK 1995, S. 15), um sodann die in Palästina stationierten Soldaten zur Verteidigung der Herrschaft des Phokas gegen Herakleios Truppen nach Ägypten zu führen, denen er im Herbst 609 unterlag, wozu die Demen von Alexandrien beitrugen (Johannes von Nikiu, *Chronik*, 107, 25, 46; 108, 14; 109, 15, hrsg. v. CHARLES 1916, S. 170, 172, 174 f.). Vgl. ferner die Rolle der Demen beim Sturz von Kaiser Phokas im Jahre 610 (Johannes von Nikiu, 109, 25; 110, 7, S. 176 f.; Theophanes [† 818], *Chronik*, a. 6101, hrsg. v. DE BOOR 1883, S. 296, 25–297, 3 (PG 108, 624 B 4–13; übers. v. MANGO – SCOTT 1997, S. 425 f.); a. 6102, S. 299, 7–8 (628 B 9–11; a. a. O., S. 428); Nikephoros [† 828/829], *Breviarium*, hrsg. v. DE BOOR 1880, S. 4, 15–17; PG 100, 880 A 1–3).

4 FLUSIN 1992 (*Saint Anastase*), S. 145–147; UTHEMANN 1998 (*Zacharias*), Sp. 299, sowie S. 428 f. zur Darstellung bei Strategios (CPG 7846) und Ps.-Sebeos. Die von den Demen verursachte Anarchie in Jerusalem beschreiben auch drei Scholien zu des Johannes von Damaskos († um 745/750) *Sacra Parallela* (CPG 8056), auf die J. Paramelle hingewiesen hat (Text bei FLUSIN 1992 [*Saint Anastase*], S. 50 f.).

5 Diese Frühdatierung ist z. B. für das Werk von MASPÉRO 1923 kennzeichnend und wurde, wie das Beispiel von GUILLOU 1955, S. 232 zeigt, bis zu RICHARD 1958 vertreten. Vgl. hierzu die auf S. 32 zu Anm. 6 zitierte Aussage von RICHARD.

einem vom Augustalios, dem byzantinischen „Vizekaiser“, in Alexandrien organisierten Disput gegen die Monophysiten aufgetreten ist.¹

Ferner lässt sich die Behauptung, Anastasios stamme aus Zypern, nicht beweisen. Denn die Behauptung, er sei von Geburt ein Zypriot,² setzt ein Zweifaches als historisch gesichert voraus: Zum einen, dass er auch, was hier nicht bestritten wird, der Verfasser einer Sammlung von erbaulichen Erzählungen über Wunder ist, die sich „in unserer Zeit“ ereignen, der im Lemma Anastasios Monachos genannt wird und, wie sich aus dem Inhalt von authentischen Erzählungen dieser Sammlung ergibt, ein Mönch des Berges Sinai, und zwar des Koinobions am Dornbusch (τοῦ βάρου), gewesen ist,³ und zum anderen, was in diesem Beitrag bestritten wird, dass die handschriftliche Überlieferung dieser Sammlung, sofern diese im *Codex Hierosolymitanus* S. Sepulcri 113 (J) uns erhalten geblieben ist, also die Vorlage x der Jerusalemer Handschrift (J), mit dem ursprünglichen Text der von Anastasios verfassten Erzählungen (Ω) bezüglich des Inhalts, d. h. der Zahl der Geschichten und ihrer Reihenfolge, identisch ist.⁴ Denn nur dann, wenn dieser Kodex die Sammlung des Anastasios im wesentlichen so wiedergibt, dass sie nur Geschichten aus dieser und keine fremden Texte enthält, lässt sich beweisen, dass der Autor der Sammlung aus Zypern stammt. Es geht darum, ob es gewiss ist, dass

1 RICHARD 1958, S. 34f. bezieht sich vor allem auf das im *Viae dux*, X.3, 1–62 berichtete zweite der Alexandriner Streitgespräche im Prätorium des Augustalios (S. 56 f., 59) und nimmt an, dass dieses noch unter byzantinischer Herrschaft – unter dem Patriarchen Kyros (S. 32 zu Anm. 4) – stattgefunden hat (zu diesem Argument vgl. S. 54–57), ohne sich jedoch zur Bedeutung des Titels eines Augustalios in dieser Zeit zu äußern. Diese Datierung hatte für RICHARD die Konsequenz, mit zwei von Anastasios selbst durchgeführten Publikationen des Hodegos zu rechnen und wirkte auch noch in der Einleitung zur Edition des Hodegos nach (vgl. S. 32 zu Anm. 1–2), in der jedoch die Hypothese zweier Publikationen nicht vertreten wurde.

2 FLUSIN 1991, S. 391, 394f.; 1992 (L'Esplanade), S. 23 und BINGGELI 2001, S. 344 gehen davon aus, dass die in der Collectio C im *Codex Vaticanus* gr. 2592 überlieferte *Narratio* 18 (d. h. II 28 in der Ausgabe v. BINGGELI 2001, S. 261), in der es heißt: „ἐν τῇ ἐμῇ πατρίδι Ἀμαθοῦντι“, von Anastasios Sinaites, dem Autor des Hodegos, verfasst wurde. So sehen sie in allen Geschichten der Collectio BC (sive II), in denen der Erzähler Ereignisse aus Amathus auf Zypern berichtet, Zeugnisse für eine Biographie des Anastasios. Da sie außerdem diesem die Collectio A (sive I) zusprechen, gehen sie davon aus, dass Anastasios nach der arabischen Eroberung von Zypern zusammen mit einem Stephan, der von den Sinaimönchen „der Zypriot“ genannt wurde, auf den Sinai gekommen sei (*Narratio* 38, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–2, S. 213 [28, hrsg. v. NAU 1902 (Récits), S. 76, 20–21], bei FLUSIN 1991, S. 383: *Narratio* 40), und zwar nach BINGGELI, S. 350 im Jahr 660.

3 Zur *Narrationum Collectio* BC sive II (Werke, Nr. 19 [CPG-CPGS 7758]) vgl. S. 805–807, ferner S. 463–577.

4 Vgl. zum genannten Archetyp x im Unterschied zum Umfang des ursprünglichen Textes (Ω) das Stemma auf S. 484 mit der zugehörigen Begründung der in diesem Beitrag vertretenen Hypothese (S. 482–577).

zwei bestimmte Erzählungen zur ursprünglichen Sammlung gehört haben, nämlich zum einen jene, die bezeugt, dass der Erzähler irgendwann nach der zweiten Eroberung von Zypern durch die Araber in der Stadt Amathus gelebt und dort im kirchlichen Leben aktiv tätig war, und zum anderen jene, in welcher der Erzähler sagt, dass Amathus die Stadt seiner Geburt (πατρίς) gewesen ist.¹ Ein weiteres Argument, das schon oft vorgetragen wurde, um Zypern als Anastasios Heimat auszuweisen, stammt aus seinen Erotapokriseis (CPG 7746). Wenn er dort auf zypriotische Kriegsgefangene am Toten Meer und deren Angewohnheit an das Klima des Toten Meeres zu sprechen kommt, beruft er sich einzig auf den Bericht der Aufseher, die ihm sagten: „Das hiesige Klima vertragen (für diese Arbeit) nur Menschen aus Zypern“ (Οὐ προσδέχονται οἱ ἐνταῦθα ἀέρες ἕτερα σώματα, εἰ μὴ τὰ ἀπὸ Κύπρου). Doch fehlt dort jeder Hinweis, dass er selbst Zypern und dessen Klima kennt. Denn im Kontext folgt dies nicht aus Anastasios Feststellung, das Klima sei am Toten Meer „ähnlich wie jenes in Zypern“ (καθ’ὀμοιότητα Κύπρου). Denn die Begründung für diese Aussage ergibt sich erst aus dem folgenden Bericht und der Auskunft der Aufseher, nachdem Anastasios sich ihnen gegenüber darüber gewundert hatte, dass alle Kriegsgefangenen, die er hier sah, aus Zypern stammten, und gefragt hatte, warum dies der Fall sei.²

Schließlich findet man in Anastasios Schriften keine Hinweise auf Zeitgenossen bzw. auf Begegnungen mit Zeitgenossen, die auch in anderen Quellen bezeugt werden,³ sieht man von vier Aussagen ab: Zwei davon liest man im Hodegos, eine in einer kurzen historischen Darstellung der Krise des Monenergismus und Monotheletismus, mit der er seinen mit dem inhaltslosen Lemma ‚Τοῦ αὐτοῦ ἀκολούθως λόγος γ‘

1 (1) *Narratio* B 9: II 17, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 239–244 (51, hrsg. v. NAU 1903, S. 71, 1–75, 41); (2) *Narratio* C 18: 28 (S. 7, Anm. 2). Beide Erzählungen gehören, wie in diesem Beitrag aufgewiesen wird, nicht zum Bestand der ursprünglichen *Collectio BC* (*sive* II). Vgl. insbes. S. 562–566.

2 *Quaestio* 28, hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006, 241–251, S. 68 (Ps.-Anastasios, 96, PG 89, 745 A 6-B 4). Zu *Quaestio* 26, ebd. 4, 30–36, S. 53 (94, 732 D 11–733 A 7), behauptet FLUSIN 1991, S. 394, dass der Autor „aussi le témoin“ dieser Szene sei, die sich „kurz vor der Eroberung Zyperns“ durch die Araber am Martyrion des hl. Epiphanius ereignet hat. Doch berichtet Anastasios dort nur etwas darüber, was ein Arzt gesagt und getan hat, der damals dorthin „gekommen war“.

3 Diese Aussage bestreitet u. a., dass der Verfasser des Hodegos ein Zeitgenosse von Johannes Klimakos (PMBZ 2791) gewesen ist, und setzt voraus, dass die insbes. von NAU, CANART, FLUSIN, HOYLAND und BINGGELI vertretene These zur Urheberschaft der Mönchsgeschichten vom Sinai (*Collectio A sive* I [CPG 7758: Werke, Nr. 20, vgl. S. 807 f.]) nicht bewiesen ist. Vgl. hierzu die kritische Darstellung auf S. 374–422. BINGGELI 2001 hat in seinem Kommentar auf der Basis der genannten These eine Biographie des Anastasios entworfen, die von KUEHN – BAGGARLY 2007, S. XXII f. und KUEHN 2010, S. 55 übernommen wurde. – Bei RICHARD – MUNITIZ 2006 liest man nur einen Hinweis auf die Edition von BINGGELI, und zwar, dass die Handschrift, nach der von BINGGELI ein Text als Appendix publiziert wurde, „unreliable“ ist (vgl. ebd., S. XXV, Anm. 22).

überlieferten Traktat einleitet, in dem er seine zwei Abhandlungen „über die Gott-
ebenbildlichkeit des Menschen“ voraussetzt,¹ und eine in der gerade erwähnten
Sammlung von Erzählungen über „Wunder in unserer Zeit“.

So nennt Anastasios einen Zeitgenossen in jenem Scholion, das für die Datierung
des Hodegos entscheidend ist, sofern dort auf zwei Osterfestbriefe des koptischen
Patriarchen Johannes III. von Alexandrien (681–689) Bezug genommen wird, um zu
zeigen, dass die Argumentation von ‚Monophysiten‘, über die Anastasios in diesem
‚Kapitel‘ des Hodegos berichtet und die durch einen Festbrief eines nicht namentlich
genannten Patriarchen der Theodosianer ausgelöst worden war, weiterhin aktuell ist.
Der Ungenannte dürfte Johannes Vorgänger, Agathon (665–681), und der Osterfest-
brief, der den Streit ausgelöst hat, jener vom Jahr 670 sein.²

Ein zweiter Zeitgenosse von Anastasios ist jener Notarios Athanasios, mit dem er in
Babylon (Fusṭāṭ), d. h. in Alt-Kairo, ein Streitgespräch geführt hat, das zweimal im
Hodegos erwähnt wird³ und in dem es um die Exegese bestimmter Testimonia aus der
Bibel und der Tradition der Väter (εὐαγγελικὰ καὶ γραφικὰ καὶ πατερικὰ χρήσεις) in
einer bestimmten Schrift des Severos von Antiochien (512–518; † 538)⁴ ging, auf die sich
die Monophysiten (ἡ μονόφθαλμος Σευήρου πίστις) als Grundlage ihres Christusbe-
kenntnisses bezogen.⁵ Denn dieser Kontrahent des Anastasios ist mit jenem Athanasios
identisch, von dem in der „Geschichte der Patriarchen von Alexandrien“ des Severus
ibn al-Moqaffa‘ aus dem 10. Jahrhundert im Ausgang von einer sehr viel älteren Quelle⁶
berichtet wird, dass er aus Edessa stamme und mit einem koptischen Kollegen aus
„guter und orthodoxer Familie“, mit dem er den Diwan des Gouverneurs von Ägypten
‘Abd al-Azīz (685–705) in Fusṭāṭ leitete, dem soeben genannten Johannes III. geholfen
habe, Maßnahmen aufheben zu lassen, die „der Chalkedoniker Theodor“, „der Alex-
andrien regierte“, dort nach dem Tod des Vorgängers von Johannes III. gegen die
Kopten durchgesetzt hatte. Die beiden Leiter des Diwans waren offensichtlich Vertraute
des Kalifen ‘Abd al-Malik (685–705): „And there were appointed for ‘Abd al-Azīz two

1 Vgl. die Hinweise in Anm. 1–2 auf S. 4, insbes. den auf S. 275 zu Anm. 6 zitierten Text.

2 *Viae dux* XV, 16–21. Vgl. S. 22–24, 153–157.

3 Ebd., VI, 1, 1–131, bes. 120–121; X.1, 2, 36–43 (vgl. S. 67 zu Anm. 1–2). Seit römischer Zeit hieß
insbes. die befestigte Hafenanlage am Nil ‚Fossatum‘, weshalb die Stadt von den Arabern ‚Fusṭāṭ‘
genannt wurde.

4 Zur Person des Severos von Antiochien siehe ODB III, 1884f.

5 Hierzu vgl. S. 39–41.

6 Die Quelle, aus der die „Geschichte der Patriarchen“ den Bericht über Athanasios (und auch
die im Folgenden zitierten Nachrichten) schöpft, stammt aus einer Chronik, die vom 5. bis zum
Beginn des 8. Jahrhunderts berichtete (vgl. HOYLAND 1997, S. 446–448), die wiederum zu Jo-
hannes III. eine Quelle benutzt hat, die von dessen „geistlichen Sohn“ geschrieben wurde (vgl.
ebd., S. 20 [274]). Sollte dies der spätere Patriarch Simon gewesen sein?

secretaries“.¹ Vom selben Athanasios berichtet ferner Saʿīd ibn Baṭrīq (geb. 877), der spätere melkitische Patriarch Eutychios von Alexandrien (935–940), in seinen Annalen, dass dieser in Fuṣṭāṭ, der Heimat des Eutychios, zwei Kirchen gebaut hat.² Und schließlich ist er auch den Syrern nicht unbekannt. Denn in zwei Chroniken des 12. bzw. 13. Jahrhunderts wird überliefert, was der jakobitische Patriarch Dionys von Tell-Maḥrē (815 / 818–845) in seiner Kirchen- sowie Weltgeschichte über Athanasios, den Sohn des Gümōyē, berichtet hat, dass nämlich dieser Glaubensgenosse aus Edessa bis zum Tod von ʿAbd al-Azīz der eigentliche Herrscher von Ägypten gewesen sei und „mit seinem Eifer für die Orthodoxie“ viel Gutes getan und Kirchen gebaut habe, u. a. jene zwei schon erwähnten in Fuṣṭāṭ. Nach 705 sei er von Ägypten nach Damaskos gegangen und in Ungnade gefallen, da ihn der Notarios des Diwans, Sergios Mansur, der sich zum Konzil von Chalkedon bekannte und – was beide Quellen nicht sagen – der Vater des Johannes von Damaskos gewesen ist,³ aus Neid beim Kalifen verleumdet habe.⁴

1 I, xv, hrsg. v. EVETTS 1909, S. 12 [266]. Die Zuschreibung an Severus ibn al-Moqaffaʿ (MÜLLER 1995), dem ersten koptischen Theologen, der arabisch publizierte, geschieht im Vorwort einer der beiden ältesten Rezensionen des Werkes. Vgl. zu dessen Bericht auch TRITTON 1930, S. 19f., 78f., 127, der jedoch irrtümlich annimmt, dass der Regierungssitz in Alexandrien gewesen sei. – In der Chronik zum Jahre 1234 (149, übers. v. CHABOT 1937, S. 229, 13–17; übers. v. PALMER 1993, S. 202; vgl. Anm. 4) ist nicht von zwei Personen die Rede, sondern nur von Athanasios. – Zu den Maßnahmen von Theodor vgl. a. a. O., S. 5f. [259f.], 10 [264]. Entscheidend für den Erfolg war wohl nicht der Einfluss des Athanasios (vgl. ebd., S. 9 [263]). Näheres bei HOYLAND 1997, S. 150f.

2 Annalen, PG 111, 1119 B 10-C 2. Vgl. TRITTON 1930, S. 43, der außerdem auf den Bau einer Kirche in Kasr ush Shamaʿ hinweist. Zum Beginn von Eutychios Patriarchat vgl. BREYDY 1983, S. 5–7, zu den Annalen vgl. HOYLAND 1997, S. 412f. Die ursprüngliche, sog. alexandrinische Rezension ist nur in einer einzigen Handschrift erhalten (in Auswahl hrsg. v. BREYDY 1985), die eine Lücke enthält, die in PG 111, 1107 C 5 beginnt (S. 379, Anm. 5). Die antiochenische Rezension (11. Jahrhundert), aus der die Edition von L. CHEIKHO (1906, 1909) schöpft, wurde bisher nicht aus dem Arabischen übersetzt (BREYDY 1985, I, S. XIII), so dass hier nur die in PG 111 nachgedruckte lateinische Übersetzung v. E. POCKOCK (Oxford 1655, 1659) zitiert werden kann, es sei denn der betreffende Text findet sich bei BREYDY 1985.

3 Zu Sergios Mansur (Sargūn b. Mansūr), dem Vater des Johannes von Damaskos (TRITTON 1930, S. 19f.), ist auch auf eine weitere Notiz in der Chronik Michaels des Syrers (zitiert auf S. 26 zu Anm. 10) sowie auf die Chronik des Theophanes (a. 6183, hrsg. v. DE BOOR 1883, 365, 22–28 [PG 108, 741 C 2–10]; übers. v. MANGO – SCOTT 1997, S. 510) und auf die griechische Vita des Kosmas Melodos (BHG 394bⁿ), des Bruders von Johannes, die wohl im 11. Jahrhundert verfasst wurde, zu verweisen (SAHAS 1992, S. 187–189), schließlich zu dessen Vater, Mansūr b. Sargūn, auf die Annalen des Saʿīd ibn Baṭrīq, 271, 278–280 (übers. v. BREYDY 1985 II, S. 107, 23–108, 1; 114, 16–117, 19 [PG 111, 1089 A 13-B 8; 1096 B 14–1098 C 8]; vgl. CAETANI 1910, S. 372–376; SAHAS 1972, S. 17–19; zu dem dort zitierten Schutzbrief vgl. S. 362, Anm. 2). Seine Funktion am Diwan, die Sargūn b. Mansūr von seinem eigenen Vater übernommen hatte, gab er an seinen Sohn Johannes weiter, der sie ungefähr zwanzig Jahre (bis ca. 726) wahrnahm (SAHAS 1972, S. 26, 41–45; 1992, S. 191).

4 Chronik Michaels des Syrers, XI, xvi, übers. v. CHABOT 1901, S. 475–477 (vgl. SAHAS 1972, S. 28f.); Chronik zum Jahr 1234, 149, übers. v. CHABOT 1937, S. 229, 8–230, 16; übers. v. PALMER 1993, S. 202–204 (als Text der rekonstruierten Kirchen- bzw. Weltgeschichte des Dionys von Tell-

Im dritten Text, in dem Anastasios Zeitgenossen erwähnt, berichtet er über die Ermordung des Kaisers Konstans II. „in Sizilien“ (668) und über dessen Sohn und Nachfolger, Konstantin IV. (668–685), der auf dem 6. Ökumenischen Konzil „die Kirchen geeint hat“.¹

In der vierten Aussage über einen auch in einer anderen Quelle bezeugten Zeitgenossen, die im ursprünglichen Text seiner Sammlung von Geschichten „über Wunder in unserer Zeit“ begegnet, erwähnt er den Chef der Werft von Klysmā (ὁ τοῦ Κλύσματος) namens Elias, den er „den Christenhasser von Klysmā“ nennt.² Von dessen Sohn ist in einem Papyrus, der auf ca. 710 datiert wird, die Rede, sofern dort ein Ἀβδερᾶμαν υἱὸς Ἡλία ἐπικείμενος τοῦ Κλύσματος genannt wird.³ Dieser hatte, wie es diese Mitteilung im Papyrus nahelegt, die Funktion seines Vaters als ἐπικείμενος τοῦ Κλύσματος übernommen und sich, wie sein Name ‘Abd al-Raḥmān zeigt, unter der arabischen Herrschaft „inkulturiert“.

Die uns erhaltenen Werke des Anastasios stammen alle, sieht man von der *Διάλεξις κατὰ Ἰουδαίων* (CPG 7772), die vermutlich noch vor dem Beginn des Baus des Felsendoms in Jerusalem in den Jahren 685/692 entstanden ist, und vom Hodegos ab, für den nur ein *terminus post quem*, doch nicht genau feststeht, wann er publiziert wurde, aus der Zeit des Kalifen ‘Abd al-Malik (685–705). Und das früheste Datum, das wir für seine Biographie mit plausiblen Gründen gewinnen können, ist das Jahr 659/660, als er in Jerusalem weilte und auf dem Ölberg wohnte,⁴ somit, wie man wohl annehmen darf, zu diesem Zeitpunkt schon Mönch gewesen ist.

Mahrē, 132–134 [vgl. ebd., S. 99 f., 109], eingeschoben zwischen die Jahre 686 und 690 [ebd., S. LVIII]). Zu dieser als gemeinsamer Quelle vgl. S. 439, Anm. 3, bes. PALMER, S. 85–110.

1 *Tractatus* III, 1, 101–103. Der Hinweis auf Kaiser Justinian II. (685–695, 705–711) und dessen zwischen 687 und 692 zu datierenden Synode am Schluss der *Synopsis de haeresibus et synodis* (CPG-CPGS 7774) geht nicht auf Anastasios, sondern auf dessen Zeitgenossen zurück, der die *Synopsis* überarbeitet hat (vgl. S. 779–781).

2 *Narratio* C 5: II 9, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 19, Z. 1–4, S. 229. Vgl. S. 539.

3 Auf diesen Papyrus von Aphroditō bei BELL 1910 hat BINGGELI 2001, S. 544, Anm. 77 hingewiesen.

4 Zur *Narratio* C 3: II 7, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–2, S. 225, in der Anastasios von Erd- und Aufräumarbeiten auf dem Tempelberg berichtet, die vor 30 Jahren stattgefunden haben, und zugleich mitteilt, dass zum Zeitpunkt, als er die Erzählung niederschreibt („jetzt“), dort ein Bauvorhaben realisiert wird, das nur der Felsendom sein kann, vgl. S. 488–490, ferner S. 579 f. zu dem, was sich auf Grund der authentischen Geschichten der *Collectio BC* (*sive* II) für eine Biographie des Anastasios gewinnen lässt.

Anastasios in Erinnerung und Verehrung

Im Katharinenkloster, dem Koinobion am „brennenden Dornbusch“ (τοῦ βάλτου), wurde Anastasios schon kurz nach seinem Tod als Heiliger verehrt, wie eine Ikone des Klosters bezeugt, die mit der Inschrift ΑΓΙΟΣ ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΣ einen Mönch mit Omophorion und einem Kodex darstellt und die auf das 8. Jahrhundert datiert wird. Das Sinaikloster besitzt noch eine weitere Ikone, auf der Anastasios dargestellt ist. Diese vielleicht noch im 12. Jahrhundert entstandene Ikone der Mutter Gottes zeigt diese mit je zwei Sinaiten zur Linken und zur Rechten. Zu jenem, der unmittelbar an ihrer linken Seite steht, liest man die Aufschrift: Ο ΑΓΙΟΣ ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΣ Ο ΣΙΝΑΗΤΗΣ ΗΓΟΥΜΕΝΟΣ,¹ ein Zeugnis für die Legendenbildung um die Person des Anastasios, die ihn schon zu Anfang des 9. Jahrhunderts mit Anastasios I. von Antiochien identifiziert² und die, wie eine Glosse in einer Handschrift aus dem 9., spätestens aus dem beginnenden 10. Jahrhundert³ und arabische Übersetzungen von Erzählungen des Anastasios⁴ zeigen, ihn als Higumenos des Sinaiklosters verehrt.⁵

Die Ostkirche verehrt Anastasios Sinaites als Heiligen und feiert sein Gedächtnis im allgemeinen am 21. April. Vereinzelt wie z. B. im Synaxarion des *Codex Parisinus Coislinianus* 223 vom Jahre 1301 wird der 20. April genannt. In dem von DELEHAYE herausgegebenen Synaxarion von Konstantinopel wird zum 21. April berichtet, dass Anastasios über Jerusalem und „die heiligen Stätten“ Palästinas zum Sinai gekommen sei und dort Mönchsviten (βίοι ἀγίων πατέρων) und er-

1 Zu den Ikonen vgl. SOTIRIOU 1956, pl. 20 (8. Jahrhundert), 155–156; 1958, S. 35f. (ἡ εἰκὼν δύναται νὰ χρονολογηθῆ περὶ τὸν 7ον ἢ 8ον αἰῶνα), 135–137; die erstgenannte Ikone ist auch bei HALDON 1990, pl. 93, S. 359 (7. bis 8. Jahrhundert) abgebildet (doch in der Unterschrift als Darstellung von „St. Athanasius“ beschrieben). Offen bleibt, ob es sich aus der Sicht des Ikonenmalers um den Autor des Hodegos handelt oder z. B. um den Higumenos, der Johannes Klimakos die Tonsur erteilt hat (S. 385f.), wie es die beiden SOTIRIOU nach K. AMANTOU, Σύνοτομος ἱστορία τῆς ἱερᾶς Μονῆς τοῦ Σινᾶ, 1953 annehmen.

2 Vgl. S. 3, Anm. 2.

3 Zu dieser Glosse im *Codex Hierosolymitanus* Saba 408 vgl. S. 394 zu Anm. 1–2.

4 Vgl. LEVI DELLA VIDA 1946, S. 109, 110.

5 So interpretiert GUILLOU 1955, S. 232f. (mit Anm. 6) die in Anm. 3 genannte Glosse, wobei er zugleich die Frühdatierung nach MASPÉRO (S. 6, Anm. 5) voraussetzt: „(Anastase) voyagea en Égypte en 610 ... se trouvait enfin au Sinaï ... dont il devint l’higoumène après 680“. Diese Auffassung übernimmt PIERRE-BEYLOT 2011, S. 93 wobei sie behauptet: „Anastase ... inaugure la mosaïque préparée par ses prédécesseurs“. BINGGELI 2001, S. 356 bemerkt zum Schreiber der Glosse: „Ce copiste est apparemment particulièrement bien informé sur l’auteur“, doch nennt BINGGELI Anastasios nicht Higumenos, auch nicht, wenn er ebd., S. 362 sagt, dass Anastasios nach 700 „dans le calme et la solitude du désert sinaïtique“ die meisten seiner Werke verfasst bzw. überarbeitet habe (BINGGELI benutzt das Verb „rédigé“).

bauliche Schriften verfasst habe.¹ Im Martyrologium Romanum liest man zum 21. April: „Antiochiae sancti Anastasii Sinaitae episcopi“. Sollte hier eine Erinnerung an den im Osten an diesem Tag verehrten Sinaiten anklingen? Sollte hier zugleich eine Tradition vorliegen, die ihn mit einem der beiden gleichnamigen Patriarchen von Antiochien identifiziert? Ist hier Anastasios I., mit dem der spätere Papst Gregor I. als Apokrisiar der römischen Kirche in Konstantinopel Freundschaft geschlossen hatte,² oder dessen im Jahre 609 ermordeter Nachfolger Anastasios II. gemeint? Ersteres wäre erstaunlich, sofern dieser Anastasios in der Ostkirche nicht als Heiliger verehrt wird.³ Letzteres ist an sich nicht auszuschließen, auch wenn im Martyrologium Romanum seiner am 21. Dezember gedacht wird: „Antiochiae sancti Anastasii episcopi et martyris qui Phoca imperante a Iudaeis saevissime necatus est“. Denn ein Gedächtnis an zwei Tagen wäre kein einmaliger Fall. Die griechische liturgische Überlieferung unterscheidet eindeutig das Gedächtnis von Anastasios II. von Antiochien und Anastasios Sinaites. Vereinzelt wird in ihr wie in dem im Jahr 1172 kopierten Synaxarion der Handschrift aus der Leipziger Universitätsbibliothek, dem einstigen *Codex Lipsiensis* R.II.25 der Stadtbibliothek, zum 21. April neben Anastasios Sinaites ein Ἀναστάσιος ἐπίσκοπος genannt. Doch das erstmals im Jahre 1603 edierte Menaion zum Monat April gedenkt am 21. April nur des Märtyrers von Antiochien: Τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Ἀναστασίου Ἀντιοχείας ἐπισκόπου. Es berichtet nichts darüber, dass

1 Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae, hrsg. v. DELEHAYE 1902, Sp. 617, 26–618, 1; 26–31. Der Hinweis auf Jerusalem könnte eine Kenntnis der Collectio Narrationum BC sive II (CPG-CPGS 7758; Werke, Nr. 19) voraussetzen, falls zwei Erzählungen derselben noch vor Anastasios Aufnahme in das Dornbuschkloster zu datieren sein sollten, was aber keineswegs gewiss ist (vgl. S. 579 f. zu [1] *Narratio* B 1: II 1, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 52–75, S. 217f. [43, hrsg. v. NAU 1903, S. 63, 21–64, 13]; vgl. S. 510 zu Anm. 8 – 511 zu Anm. 1; [2] *Narratio* C 3: II 7, Z. 1–2, S. 225, zitiert auf S. 488 in Anm. 2). Doch handelt es sich bei diesen Erzählungen nicht um Mönchsviten. Einzig der Hinweis auf Jerusalem, nicht aber jener auf die Schriften, könnte eine Spur jener Tradition sein, die den Sinaiten mit Anastasios I. von Antiochien identifiziert (vgl. S. 3, Anm. 2; 14, Anm. 1). Denn dieser stammt, wie die von einem Zeitgenossen verfasste Vita des Styliten Symeon des Jüngeren (521–592) bezeugt (204, hrsg. v. VAN DEN VEN 1962 I, Z. 11–19, S. 177f.; übers. II, S. 202), aus Palästina und verblieb während seines Exils (570–593) eine Zeit lang in Jerusalem (vgl. sein dortiges Streitgespräch mit einem Trithemiten [CPG-CPGS 6958]), während ansonsten auf Grund von Quellen einzig feststeht, dass er die ersten Jahre – anfangs unter Aufsicht und isoliert – in Konstantinopel gelebt hat (S. 389, Anm. 3). Später wurde er in der Tradition zu Unrecht mit dem Sinai verbunden. Doch wurde er in der Ostkirche niemals als Heiliger verehrt (vgl. unten zu Anm. 3).

2 So nennen z. B. E. STOMMEL, *LThK*² I (1957), Sp. 492, und F. W. BAUTZ, *BBKL* I (1990), Sp. 159, den 21. April als Tag seines Gedächtnisses.

3 WEISS 1965, S. 45–48. Diese Tatsache schließt nicht aus, dass er in Lemmata einiger, nicht aller Werke als ἅγιος Ἀναστάσιος erscheint.

dieser Anastasios einst Mönch auf dem Berge Sinai gewesen ist, wie es SAKKOS annimmt, für den Anastasios II. der Verfasser des Ur-Hodegos ist.¹

Mit diesem Stichwort vom Ur-Hodegos, mit dem die Hypothese eines mehr oder weniger zufälligen Prozesses verbunden ist, der zur uns heute vorliegenden Gestalt des Hodegos geführt hat, kündigt sich die bisherige Forschungsgeschichte zu diesem Werk und ein grundlegendes Problem an, auf das im ersten Teil des vorliegenden Beitrags eine Antwort erarbeitet werden soll.

Zum Inhalt dieser Einführung zum Werk von Anastasios Sinaites

Die Darstellung des Werks von Anastasios Sinaites geschieht hier in zwei Teilen: In einem ersten Kapitel (A) geht es um seine Schriften, in denen er die Entscheidung oder Definition (ὄρος) des Konzils von Chalkedon (451) und damit jenes Bekenntnis verteidigt, mit dem sich die byzantinische Reichskirche seiner Zeit von jenen zwei Kirchen und deren Bekenntnis abgrenzte, die mit dem Entstehen einer neuen Weltordnung im 7. Jahrhundert endgültig nicht mehr zur Οἰκουμένη unter der Herrschaft der Ῥωμαῖοι gehörten. In der Abgrenzung gegen die Nestorianer im 5. Jahrhundert und gegen die Monophysiten im 6. Jahrhunderte hatte sich die byzantinische Orthodoxie des 7. Jahrhunderts zwar selbst definiert, doch war sie dabei in eine Auseinandersetzung um die Bedeutung des Bekenntnisses von Chalkedon zu „dem einen und selben Christus, der in zwei Naturen ... erkannt wird, wobei ... die Eigenheit einer jeden Natur gewahrt wird und in einer einzigen

¹ Vgl. zur Lesart des Menaion (Venedig [1603¹] 1895⁶, S. 76) den kritischen Apparat der auf S. 13 in Anm. 1 genannten Edition von DELEHAYE. – SAKKOS 1964, S. 92–94 beruft sich auf die Kirchengeschichte des Nikephoros Kallistos Xanthopoulos (*Historia ecclesiastica* XVIII, 44, PG 147, 417 AB), der Anastasios II. für den Verfasser des Hodegos ausbebe. Doch ist dies nicht der Fall. Denn Nikephoros unterscheidet dort zwei Anastasioi (417 B 10–13; vgl. auch 56, 448 B 10–12) und bezeichnet Anastasios I., dessen λόγος εἰσιτήριος πρὸς Ἄντιοχεῖς καὶ εἰρηνικός (CPG 6946) er zurecht auf das Jahr 593 datiert (44, 417 B 2–6), als früheren Mönch des Sinai (B 7–10; vgl. ebd., XVII, 29, 297 A 12–13). Diesen nennt er den Verfasser des Hodegos und einer Homilie auf Ps 6 (44, 417 A 13-B 2). Das Missverständnis von SAKKOS ist begrifflich, sofern Xanthopoulos behauptet, Anastasios I. sei bei von Juden angezettelten Unruhen unter Kaiser Phokas (ebd., 416 D 7–417 A 3) von diesen zu Tode geschliffen und verbrannt worden (417 A 5–10, B 10–11). Auch wenn er dieses Geschehen auf ca. 603 datiert, sofern er behauptet, Anastasios II. habe als Nachfolger sechs Jahre die Kirche von Antiochien geleitet (B 11–13), ist offensichtlich, dass er an dessen Tod im Jahr 609, als die Juden Antiochiens mit den Persern konspirierten, denkt und so Anastasios I. mit seinem als Märtyrer verehrten Nachfolger identifiziert. Zu den Argumenten, mit denen SAKKOS die Hypothese eines Ur-Hodegos begründet, vgl. bes. S. 27, Anm. 3.

Person und einer einzigen Hypostase zusammenkommt (σφζομένης ... τῆς ιδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης),“ geraten, die in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts innerhalb der Reichskirche selbst zur Spaltung in zwei miteinander zerstrittene Lager führte, sofern es um ein Verständnis dessen ging, wie ‚der eine Christus‘ – ‚die eine Person‘ und ‚eine Hypostase‘ – im Wirken und Wollen ‚die Eigenheit beider Naturen‘ wahrte. In der Schlussphase dieses Prozess der Selbstdefinition ist Anastasios Verteidigung von Chalkedon verortet. Die Abgrenzung gegen die Nestorianer war mit dem Konzil von Ephesos (431) vollzogen, und deren kirchliche Organisation lag zur Zeit des Anastasios schon zwei Jahrhunderte außerhalb des Einflusses des byzantinischen Kaisers. Sie lieferte für Anastasios keinen direkten Gegner, wohl aber jenen Hintergrund, gegen den er im Hodegos wider die Monophysiten in Ägypten in den ersten Dezennien unter arabischer Herrschaft und in einigen kleineren Schriften, die uns noch erhalten sind, gegen die Monenergeten und Monotheleten seines Lebensraums, d. h. die Harnasiten, argumentierte, warfen diese doch alle den Anhängern von Chalkedon vor, sie seien Nestorianer.

In diesem ersten Kapitel (A) des Beitrags soll zunächst (I) der Aufbau des Hodegos, wie dieser zustande gekommen ist und welche Strategie Anastasios in seiner Argumentation wider die Monophysiten verfolgt, geklärt werden. Es dürfte einsichtig sein, dass dabei schon inhaltliche Fragen zu Anastasios Christusbekenntnis und seinen Argumenten, d. h. zu seiner Christologie, und zu deren Ort in der Geschichte der Christologie angesprochen werden müssen, die auf manches vorausgreifen, was anschließend in einer Synthese (II) verortet und insofern wiederholt wird.

In einem zweiten Kapitel (B) sollen die übrigen uns noch überlieferten Werke von Anastasios gekennzeichnet, insbes. Fragen der Authentizität und der zeitgeschichtliche Kontext – vor allem im Blick auf die Polemik gegen „die Juden“ und auf die arabischen Eroberer, „die neuen Juden“, – behandelt werden. Als neues Thema für die Selbstdefinition byzantinischer Orthodoxie kündigt sich schließlich in einigen Aussagen schon der Streit um den Bilderkult an.

Eine Bemerkung zum Terminus ‚Plausibilität‘

Da in diesem Beitrag immer wieder der Begriff der ‚Plausibilität‘ eines Arguments benutzt bzw. von einem Argument behauptet wird, es sei ‚naheliegend‘, nämlich ‚plausibel‘, dürfte es sinnvoll sein, diesen Terminus und seine Umschreibungen kurz zu erläutern. Er wurde hier wegen seiner Funktion in der Wissenssoziologie übernommen, die – angeregt von É. DÜRKHEIM und M. WEBER – seit den 20er

Jahren des letzten Jahrhunderts von M. SCHELER¹ – für und wider K. MANNHEIM –, von N. LUHMANN, P. L. BERGER² und anderen entwickelt wurde. Denn der Begriff der ‚Plausibilität‘ ist auch in analoger Anwendung, d. h. herausgelöst aus einer Analyse von Wirklichkeit (Gesellschaft, Welt, allgemein: von Sinnzusammenhängen) als „auf Plausibilitätsstrukturen gegründete Konstruktion“, weniger missverständlich als jener Begriff, den der übliche Sprachgebrauch von Editoren oder Historikern voraussetzt, wenn sie sagen, eine Entität wie z. B. eine Lesart, ein Variantenträger oder ein Hyparchetyp sei ‚wahrscheinlich‘ oder die eine historische Hypothese sei ‚wahrscheinlicher‘ als eine andere. Denn ein solcher Sprachgebrauch provoziert beim heutigen Leser einen Zusammenhang mit Vorstellungen, wie sie mathematische Wahrscheinlichkeit kennzeichnen, die sich z. B. in Prozenten ausdrücken lässt. Eine Analogie mit solchen Vorstellungen ist aber in der Textkritik wie allgemein bei historischen Fragestellungen nicht sinnvoll. Da leider der wissenschaftstheoretische Zusammenhang, den man bis zum Beginn der Neuzeit mit Worten wie ‚probabile‘ oder ‚verisimile‘ verband, nicht mehr bewusst und im modernen Sprachgebrauch von ‚wahrscheinlich‘ nicht mehr anwesend ist, geht es darum, einen modernen Begriff zu finden, der zumindest geeigneter ist. Auch wenn bei textkritischen Fragen und historischen Hypothesen unter ‚plausibel‘ der den Wissenssoziologen interessierende Gesichtspunkt, warum in einer Gesellschaft Argumente Akzeptanz finden, nicht gemeint sein kann, so ist doch mit der Begründung dieses Begriffs in der Wissenssoziologie und darum mit dessen Konnotationen, die auf eine historisch bedingte Kohärenz menschlicher Erkenntnis (als Voraussetzung) verweisen, etwas gesagt, was für die Methode der Textkritik und Rekonstruktion von Textüberlieferungen kennzeichnend ist und was man auch oft, wenn auch missverständlich, „das Fingerspitzengefühl des Philologen“ nennt. Allgemein geht es bei solchen Fragen wie bei jeder historischen Erkenntnis als Rekonstruktion von Vergangenen entscheidend um den Aufweis der ‚Plausibilität‘ von ‚Zusammenhängen‘.

1 Die Wissensformen und die Gesellschaft, Bern 1926.

2 The Social Construction of Reality, New York 1966.

A. Schriften zur Verteidigung des Christusbekenntnisses des Konzils von Chalkedon

Einen Zugang zum, modern gesagt, theologischen Denken des Anastasios Sinaites findet man am ehesten durch den Hodegos, d. h. durch jenes in nicht wenigen Handschriften bewahrte Werk, auf das die byzantinische Kirche dann zurückgriff, wenn sie sich in ihrem Bekenntnis zu Christus von den Monophysiten abgrenzen musste. Vom Hodegos aus erschließen sich auch, wie sich zeigen wird, jene uns noch erhaltenen Schriften, in denen Anastasios die Entscheidung des 6. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel (680/ 681) gegen Monenergeten und Monotheliten verteidigt, die, wie Anastasios Argumente bezeugen, auf der Basis eines Bekenntnisses zu zwei Naturen in Christus, somit als Anhänger des Konzils von Chalkedon (451), ein Bekenntnis zum einen Wirken und einen Wollen des einen Christus vertreten.

I. Der Aufbau des Hodegos – zugleich ein erster Zugang zur Christologie von Anastasios

Beim Hodegos handelt es sich um eine Apologie des Bekenntnisses von Chalcedon, die der Autor, wie im Folgenden aufgewiesen werden soll, aus schon vorliegenden, von ihm selbst verfassten Texten zusammengestellt hat. Der Hodegos besteht aus Teilen von Traktaten, ferner aus dem Anfang eines Briefs, Berichten über Streitgespräche und zwei kleineren Dossiers sowie einigem, was Anastasios als Nachtrag oder Anhang eingeordnet hat. Dieses Werk sollte denen, die sich für die Verteidigung des wahren Glaubens, der εὐσέβεια gegen Häretiker, insbes. gegen die Monophysiten einsetzen wollen, als Anleitung dienen.¹ So wird der Name Hodegos – ‚Wegweiser‘ oder ‚Führer auf dem rechten Weg‘ – verständlich, der wahrscheinlich nicht auf den Autor selbst zurückgeht, doch schon im Archetyp aus dem frühen 8. Jahrhundert² auftaucht und wohl von Aussagen im Werk selbst inspiriert ist.³ Für diese Hypothese spricht, wie schon in der Edition des

¹ Vgl. S. 210.

² Vgl. das Stemma in der in Anm. 1 genannten Edition des Hodegos, S. CCV. Zur Datierung des Archetyps vgl. ebd., S. CXCII f. sowie unten S. 18 f.

³ Vgl. die Inhaltsangabe zum *Viae dux*, Z. 1–3, S. 3, ferner *Viae dux*, I, 3, 2. Vgl. auch ebd., I, 3, 19–22 (S. 190 zu Anm. 6). Der Name ‚Hodegos‘ dürfte von Aussagen im ‚Opusculum über den

Hodegos angemerkt wurde, dass die Kapiteleinteilung¹ mit ihrer *in margine* überlieferten Zählung² und die Inhaltsangabe,³ die für den Archetyp bezeugt sind, nicht vom Autor selbst stammen.⁴

Die Datierung des Archetyps auf das frühe 8. Jahrhundert hängt von drei Sachverhalten ab: [1] Von der Überlieferung der Kreuzesdarstellung (τοῦ σταυροῦ ἐκτύπωμα),⁵ die Christus als toten Gekreuzigten zeigte⁶ und darum bei den Ikonoklasten Ärgernis erregte und sie dazu veranlasste, sei es das Folium mit dem Bild des Gekreuzigten aus einem Kodex zu entfernen, sei es beim Kopieren des

orthodoxen Glauben' (ebd., III, 1) angeregt worden sein, in denen sich Anastasios auf *Ioh* 16,13 beruft (ebd., III, 1, 17–19; 90–91). Vgl. insbes. ebd., 80–92.

1 Die Kapiteleinteilung könnte älter sein als die Inhaltsangabe. Denn wie dort (Z. 66–68, S. 5) die Überschrift zum 22. Kapitel lautet, sah der Verfasser der Inhaltsangabe im *Viae dux*, XXII, 4, 1 eine Zäsur. Dass er den folgenden Text (XXII, 4–5) nicht als 23. Kapitel gezählt hat, legt nahe, dass er eine schon vorliegende Zählung nicht verändern wollte. – GRETSER 1606 hat das 14. Kapitel in seiner Edition, die „spätestens ab dem 12. Kapitel ... getreu“ dem *Codex Monacensis* gr. 467 (M) „folgt“ (Einleitung zur Edition 1981, S. CCXIX), mit *Viae dux*, XIII, 10 beginnen lassen, obwohl die Kapitelzählung *ιδ'* in M an der für den Archetyp bezeugten Stelle überliefert ist. Dabei hat GRETSER die in M nicht überlieferte Überschrift des 14. Kapitels aus der Inhaltsangabe übernommen. Diese ist so allgemein formuliert, dass sie sich auch auf das Testimonium beziehen könnte, mit dem der Text in *Viae dux*, XIII, 10 beginnt.

2 Die Kapitelzählung ist nur sporadisch bewahrt geblieben, und zwar, sieht man vom 21. und 24. Kapitel ab, in Zeugen der beiden Hyparchetypen, am besten im *Codex Athonensis* Laurae B 11 (zu diesem vgl. UTHEMANN 1984). Zur Zählung im 22. Kapitel vgl. S. 183, Anm. 3.

3 Zur Bezeugung der Inhaltsangabe für beide Hyparchetypen vgl. die Einleitung zur Edition, S. CXXIII, Anm. 152, bes. den Zusatz zum *Codex Oxoniensis* Thomas Roe 22 (O) im *Viae dux*, XXII, 2, 3 sowie die Tatsache, dass in der Oxforder Handschrift ebd., I, 1, 63–64 beim Verweis auf ebd., XIV, 1 nicht auf ein Quaternio, sondern auf das 14. Kapitel verwiesen wird. Vgl. auch S. 85 zu Anm. 4–5; 153 zu Anm. 4; 156, Anm. 1; 212 zu Anm. 3 bis 231 zu Anm. 7 sowie ferner S. 17, Anm. 3; 18, Anm. 1, 4; 163, Anm. 4; 181 zu Anm. 5.

4 Vgl. die Einleitung der Edition, S. CCXIII. Deutlich wird diese Hypothese vor allem bei folgenden Texten: *Viae dux*, I, 3-II, 8 (vgl. S. 189 zu Anm. 2); III, 1–2 (die Konjektur in III, 1, 12, die aus dem *Codex Vindobonensis* theol. gr. 40 [S. 23, Anm. 2; 37, Anm. 4] übernommen wurde, ist zu tilgen: vgl. S. 35, Anm. 1); XIII, 10 mit ebd., XIV, 1–2 (vgl. S. 106, Anm. 1); XXI (vgl. S. 181, Anm. 5), ferner bei der Zahlenangabe zum 22. Kapitel (vgl. S. 183, Anm. 3) sowie bei der Titelangabe zum 11. Kapitel (vgl. S. 65 zu Anm. 8–9) und zu XXI, 4–5 (vgl. S. 182 zu Anm. 4–183 mit Anm. 2). Die Bedeutung von *Viae dux*, X.5, 1–69 für den Gedankengang wird in der Kapiteleinteilung nicht erfasst (vgl. S. 62, Anm. 3). Schließlich ist auch die Tatsache, dass im Text selbst intern auf Quaternionen und nicht auf Kapitel verwiesen wird (vgl. S. 212–214), ein Indiz dafür, dass die Kapiteleinteilung und Inhaltsangabe nicht zum ursprünglichen Textbestand gehört.

5 *Viae dux*, XII, 4, 2. Vgl. ebd., 3, 17; 4, 15.32.

6 Vgl. bes. ebd., XII, 3, 14–16; 4, 31–33 mit der Einleitung zur Edition S. CXCII f.; ferner vgl. S. 86–90, bes. 86 zu Anm. 5–88, Anm. 3.

Hodegos das Bild durch jenes schlichte Kreuz zu ersetzen, das uns noch heute vielerorts aus den beiden Phasen des Bilderstreits erhalten ist; [2] von dem im *Codex Parisinus* gr. 1115, einem Zeugen des Variantenträgers η, überlieferten Kolophon, das in byzantinischer Zeitrechnung das Jahr 759 nennt;¹ [3] von der im *Viae dux*, XIII, 5, 85 im Variantenträger γ, der Vorlage von η, bezeugten Glosse Περί εικόνοϲ, die zum einen in jenem Fragment eines vielleicht noch auf das 8. Jahrhundert zu datierenden Unzialkodex erhalten blieb, das heute dem *Codex Atho-nensis* Dionysiu 596 als f^o 143 beigeheftet ist,² und die zum anderen einzig im *Codex Parisinus* gr. 1115 und in dessen unmittelbarer Vorlage, bezeugt durch den *Codex Mosquensis* Musei Historici olim Bibl. Synodalis gr. 443 (Vladimir 232), noch vorhanden ist.³ Diese Glosse setzt die Existenz eines Bildes voraus. Somit könnte der Variantenträger γ im oder vor dem ersten Bildersturm entstanden sein, würde das im Kolophon des *Codex Parisinus* genannte Datum alle in diesem Kodex überlieferten Texte abdecken. Da dieses entgegen der Auffassung von ALEXAKIS (1996) auch unter Voraussetzung der alexandrinischen und nicht der byzantinischen Zeitrechnung nicht der Fall ist,⁴ kann als *terminus post quem* für γ der zweite Bildersturm nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden.⁵ Doch wie dem auch sei, so ist zumindest die Spaltung in die beiden Hyparchetypen eher in die Zeit vor dem ersten Bildersturm zu datieren als in diesen ersten und vor den zweiten Bilderstreit. Somit liegt es auf Grund der Überlieferung des „τοῦ σταυροῦ ἐκτύπωμα“ in den Handschriften, die Eingriffe von Ikonoklasten bezeugen, und der Glosse Περί εικόνοϲ nahe, den Archetyp des Hodegos auf das frühe 8. Jahrhundert zu datieren.

1 Zum Text des Kolophons vgl. Anm. 4.

2 Vgl. in der Einleitung zur Edition S. XLIX.

3 Vgl. ebd., S. LXXXVIII f.

4 Die Angabe im Kolophon des *Parisinus*, dieser Kodex sei „von einem Buch abgeschrieben worden, das man in der Alten Bibliothek der Heiligen Kirche Alt-Roms gefunden hat“, ja, wie es dort weiter heißt, „dieses Buch war fürwahr im Jahre 6267 geschrieben worden, so dass“ – wie der Kopist, Leon Kinnamos, im Rahmen der byzantinischen Ära es ausrechnet – „das Alter dieses Buchs 517 Jahre beträgt“, hat ALEXAKIS 1996 zur These veranlasst, dass die Akten des zweiten Ökumenischen Konzils von Nikaia (787) ihre Testimonien aus der vom *Parisinus* gr. 1115 bezeugten Überlieferung bezogen hätten und nicht umgekehrt. Diese These ist unhaltbar: Vgl. die Rezensionen von SPECK 1998 und UTHEMANN 1999 (Ein zweiter Bericht), S. 36–39; ferner UTHEMANN 1999 (Neues zum Kolophon); ders. 1999 (Ein griechisches Florileg); ders. 2000 (Nochmals); ders. 2000 (Severian). Den Ergebnissen von UTHEMANN hat sich LAMBERZ 2008, S. XXVIII f., XXX, Anm. 128 angeschlossen.

5 Vgl. in der Einleitung zur Edition S. LXXXVI, CXXVIII–CXXX, CXLV f.

1 Der Hodegos, ein Werk des ausgehenden 7., beginnenden 8. Jahrhunderts

Anastasios Gegner sind die Monophysiten Ägyptens,¹ d. h. vor allem die Theodosianer oder heutigen Kopten und die Gaianiten, die damals noch eine eigene kirchliche Organisation besaßen, wie wir z. B. auch aus dem an Sergios von Konstantinopel gerichteten Synodalschreiben des Sophronios von Jerusalem (634–639)² oder aus der Chronik des Johannes von Nikiu³ entnehmen können. Allgemein wird davon ausgegangen, dass die Gaianiten als Anhänger von Julian von Halikarnass († nach 527) den von Severos von Antiochien vertretenen Miaphysitismus ablehnten und, indem sie die historisch gesicherte Position Julians⁴ verfehlten, jenen Aphthartodoketismus vertraten,⁵ den Anastasios sehr ausführlich im Hodegos bestreitet. Doch im Unterschied zu diesem Konsens geht er in jenem Teil der *Synopsis de haeresibus et synodis* (CPG-CPGS 7774), der von ihm stammt,⁶ davon aus, dass nicht Gaianos, der Urheber dieser Lehre, der sich 535 für wenige Tage als Patriarch in Alexandrien halten konnte, von Julian, sondern umgekehrt Julian von Gaianos abhängig gewesen sei und aus Nağrān in Süd-arabien stamme: τὸ γένος τῶν λεγομένων Ναγρανιτῶν Σαρακηνῶν Χριστιανῶν.⁷ Dem entspricht, dass Anastasios im Hodegos stets, wenn er Julian und Gaianos nennt, zuerst auf letzteren verweist und an einer Stelle als Anhänger eines Aphthartodoketismus nicht nur „die Gaianiten und Julianisten“, sondern auch die Nagraniten nennt.⁸ Ferner erwähnt Anastasios die Semidaliten,⁹ die nach einer Version des Katalogs der Häresien, der dem Epiphianos von Salamis zuge-

1 Im *Viae dux*, VI, 1, 111–116 liest man auch einen Hinweis auf Erfahrungen in Syrien. In den *Capita*, VII, 3, 27–28 wird Damaskos als ein Zentrum der Monotheleten genannt (vgl. S. 579 zu Anm. 5).

2 Epistula synodica (CPG-CPGS 7635), ACO ser. II, II, 1, S. 482, 12–13, nennt als „Vorkämpfer der Gaianiten“ Menas von Alexandrien. Zur Person des Sergios von Konstantinopel (610–638), des Menas von Alexandrien und des Sophronios von Jerusalem vgl. ODB II, 1339; III, 1878, 1928–1929, zum Beginn von Sophronios Patriarchat nach seiner Ankunft im Herbst 634 in Askalon vgl. S. 432 f., zu seinem Tod am 11. März 639 und nicht 638 vgl. VON SCHÖNBORN 1972, S. 97, Anm. 136.

3 A.a.O. (CPG 7967), 92, 2–5; 94, 2–6; 116, 10–11, übers. v. CHARLES 1916, S. 146, 148, 186.

4 Zur Lehre Julians vgl. GRILLMEIER 1989, S. 82–116 (Bibl.).

5 Zu den Gaianiten und ihrer Lehre vgl. HAINTHALER in GRILLMEIER 1990, S. 45–52. Zur Verbreitung der Gaianiten im 7. Jahrhundert in Ägypten vgl. MÜLLER 1964; 1986, S. 124.

6 Vgl. S. 779–781.

7 A.a.O., 12, hrsg. v. UTHEMANN 1982 (Die dem Anastasios), S. 80, 38–40.

8 *Viae dux*, XXIII, 1, 13. Zu dieser Stelle und den nach ihrer Heimat, Nağrān, benannten Nagraniten vgl. S. 187, Anm. 2.

9 *Viae dux*, X.1, 1, 53.

schrieben wird,¹ und nach Johannes von Damaskos² Anhänger des auch im Hodegos genannten Barsanuphios sind.³ Dieser war von den im östlichen Nildelta lebenden sog. Akephalen, d. h. von den Nachkommen der Gegner des Henotikon (CPG 5999) vom Jahre 482, die dem Patriarchen Petros III. Mongos (482–490) nicht folgten,⁴ zu ihrem Bischof gewählt worden, wodurch ein Schisma mit den wenigen Akephalen, die noch im westlichen Delta lebten, entstand.⁵ Oft kennzeichnet Anastasios die Monophysiten nach *Dan* 7,20 als zehnköpfiges Untier (τὸ δεκακέρατον) und fügt an zwei Stellen⁶ zehn Namen von Häresiearchen hinzu. Und so beendet er den Hodegos mit einem Schmähruf gegen die Monophysiten: Αἰσχυνέσθω Σεῦῆρος, αἰσχυνέσθω Διόσκορος καὶ Τιμόθεος καὶ Εὐτυχής, αἰσχυνέσθω Θεοδόσιος καὶ Ἰάκωβος, αἰσχυνέσθω τὸ δεκακέρατον τῶν προδρόμων τοῦ Ἀντιχρίστου,⁷ bevor er seine unmittelbar vorausgehende Exegese einer Aussage des Areopagiten mit einem Lobpreis auf diesen als „apostolische Leuchte für die Ökumene“ und mit einem Bekenntnis zu Trinität und Inkarnation zusammenfasst und mit einer Doxologie abschließt.⁸

Da Anastasios Tätigkeit in Alexandrien wohl nicht mehr in die Zeit der byzantinischen Herrschaft gefallen ist,⁹ so dürfte es gewiss sein, dass alle Texte, die man im Hodegos liest, erst nach der arabischen Eroberung entstanden sind. Mussten sich bis zum Sieg des Islams die Bischöfe der Monophysiten verbergen und ihr Patriarch Benjamin I. (626–665) in die Wüste und nach Oberägypten – von Kloster zu Kloster – flüchten, so sind es nun die Bischöfe und Presbyter der chaledonischen Reichskirche, heute Melkiten genannt, die bedrängt und verfolgt werden. So hat sich auch Anastasios eine gewisse Zeit lang in eine Wüste bzw. in eine Einsamkeit fern von einem Koinobion mit einer Bibliothek zurückgezogen.

1 Ps.-Epiphanius, *De haeresibus sive Anacephalaeosis* (CPG 3765), zitiert in der *Doctrina patrum* (CPG-CPGS 7781), 34, hrsg. v. DIEKAMP 1907, S. 270, 8.

2 *De haeresibus* (CPG-CPGS 8044), 86, hrsg. v. KOTTER 1981, Z. 1, S. 56 (PG 94, 756 B 6).

3 *Viae dux*, VI, 2, 13; VII, 1, 50.

4 Zu den Akephalen (ἀκέφαλοι: Index der Edition, S. 336) und ihrem Entstehen vgl. S. 91, Anm. 4.

5 JARRY 1962, S. 173–186; MÜLLER 1964; 1986, S. 123. Vgl. auch Timotheos von Konstantinopel, *De receptione haereticorum* (CPG 7016), PG 86, 1, 45 A 10–13.

6 *Viae dux*, VI, 2, 9–14; VII, 1, 48–51.

7 Ebd., XXIV, 76–80. Mit Kontext zitiert in Anm. 1 auf S. 172. Vgl. auch S. 63 zu Anm. 3, ferner den Index der Edition, S. 345.

8 Ebd., XXIV, 80–92. Zur Bedeutung dieses letzten Texts im Hodegos als Nachtrag zu einem Dossier „über das Subjekt der Inkarnation“ vgl. S. 166–173.

9 Vgl. S. 7, Anm. 1 sowie S. 54–57 zum zweiten Alexandriner Streitgespräch (*Viae dux*, X.3, 1–62).

Denn in einem Scholion¹ zu einem Florileg klagt er darüber, dass er sich ἐν ἐρήμῳ befinde und darum die Testimonien aus dem Gedächtnis zitieren müsse, da ihm keine Bücher zur Verfügung stehen.² Auf den ersten Blick möchte man meinen, hier liege ein Hinweis auf die Umstände vor, unter denen er den Hodegos verfasst hat. Doch ist dieses aus verschiedenen Gründen unwahrscheinlich, auch wenn man voraussetzt, dass das Scholion unter Büchern nur Florilegien und nicht die Werke versteht, aus denen die Testimonien stammen. Das Florileg, das Anastasios hier vorlegt, dürfte zugleich mit dem Scholion schon zu einem früheren Zeitpunkt³ zum unmittelbaren Kontext, einem Bericht über ein Streitgespräch in Alexandrien, hinzugefügt worden sein. Denn wäre der Hodegos selbst während dieses Aufenthalts in der Wüste geschrieben worden, dann gilt der Hinweis im Scholion, er müsse die Testimonien aus dem Gedächtnis zitieren, nicht nur für dieses Florileg, sondern auch für alle anderen zitierten Testimonien. Diese decken sich praktisch aber mit dem, was seit dem 6. Jahrhundert in diphysitischen Florilegien vor allem zu Kyrill von Alexandrien überliefert wird.⁴

Der Hodegos ist in der Gestalt, in der er uns vorliegt, wie auf Grund eines anderen Scholions feststeht,⁵ frühestens in den Jahren 686 bis 689 entstanden. Denn Anastasios erwähnt hier zwei Festbriefe des theodosianischen, d. h. koptischen Patriarchen Johannes III. von Alexandrien (681–689), die dieser „vor fünf Jahren“ geschrieben habe.⁶ Anastasios habe ihn wegen des ersten angegriffen, und doch habe Johannes „im folgenden Jahr wieder dasselbe vorgetragen“. Da im Scholion vorausgesetzt wird, dass dieser noch unter den Lebenden weilt, kommt man trotz der nicht genauen Angabe „vor fünf Jahren“, die zwei Osterfeste abdecken soll, zu dem genannten Datum für das Scholion. Denn es kommt nur der Zeitraum in Frage, von dem ein Zeitgenosse sagen kann, dies sei „vor fünf Jahren“ geschehen.⁷ Diese Datierung kann sich mit jenem der Endredaktion des Hodegos

¹ Die Scholien des Hodegos können dem Autor im allgemeinen nicht abgesprochen werden. Vgl. die Einleitung der Edition S. CCXVI, Anm. 62 mit ebd., S. CCXIII, Anm. 60, ferner unten S. 163 zu Anm. 2.

² *Viae dux*, X.1, 2, 197–200. Vgl. S. 53, Anm. 5–6. Zum Inhalt des Florilegs, insbes. zu den Testimonien aus Kyrill von Alexandrien vgl. Anm. 4; 53, Anm. 7–8.

³ Zur Frage nach dem Zeitpunkt, zu dem dieses Scholion verfasst wurde, vgl. auch S. 28, Anm. 3.

⁴ Vgl. die Übersicht bei RICHARD 1951, S. 721–748, ferner unten S. 53, Anm. 7.

⁵ *Viae dux*, XV, 16–21.

⁶ Der *Codex Athonensis* Laurae B 11 (UTHEMANN 1984) überliefert statt ‚πρὸ πέντε χρόνων‘ die Lesart ‚πρὸ πέμπτου χρόνου‘, d. h. vor 685/ 686.

⁷ Zur Berechnung des Datums vgl. die Einleitung der Edition, S. CCXVII, Anm. 63 und 65, wo gezeigt wird, dass für diese Datierung seit der von HARLES besorgten Edition von FABRICIUS 1807 ein Konsens der Forschung besteht. Für die Datierung und andere Angaben von Daten, die in

decken, muss es aber nicht. Denn dies ist eine Konsequenz der Hypothese über die Art und Weise, wie Anastasios dieses Werk geschaffen hat, die in der Einleitung zur Edition des Hodegos vertreten wurde und hier ausführlicher zu begründen ist.¹ Denn akzeptiert man diese Hypothese, dann lässt sich im allgemeinen kein Kriterium benennen, um zu entscheiden, wann ein Scholion entstanden ist.² Es könnte von Anastasios bei dem Vorgang hinzugefügt worden sein, bei dem er, wie es in der Einleitung zur Edition formuliert wurde, verschiedene von ihm schon früher verfasste Texte „zu einem ‚Gesamtwerk‘ zusammengestellt“ hat. Es könnte sich aber auch um ein Scholion handeln, das beim „Zusammenstellen von vorgegebenen Texten zu einem ‚Gesamtwerk‘“ schon als Bestandteil eines solchen Textes vorhanden war. Darum wird man bei allen Scholien, falls nicht eindeutige Hinweise dagegen sprechen, damit rechnen müssen, dass sie nicht erst bei der Endredaktion des Hodegos entstanden sind. Leider wurde in der Einleitung zur Edition nicht deutlich genug zwischen dem Entstehen des Scholions, das über die beiden Festbriefe von Johannes III. berichtet und „zwischen 686 und 689 dem Text hinzugefügt worden sein (dürfte)“, und dem Entstehen des Hodegos, d. h. der Zusammenstellung vorgegebener Texte zu einem ‚Gesamtwerk‘, unterschieden.

Das Scholion bezieht sich auf ein Kapitel, in dem über den sechsten Festbrief eines noch lebenden Bischofs der Theodosianer bzw. über Streitgespräche, die durch diesen Festbrief ausgelöst wurden, berichtet wird. Da beide Texte – dieses Kapitel und das Scholion – sich auf noch lebende Personen beziehen, muss die Frage geklärt werden, ob es sich um dieselbe Person handelt oder nicht, ob also der genannte sechste Festbrief jener von Johannes III. aus dem Jahre 686/ 687 sein kann oder der sechste Festbrief seines Vorgängers, Agathon (665 – 681), vom Jahre 670 ist. Ersteres ist deshalb ausgeschlossen, weil das Scholion auf eine Zeit „vor

diesem Beitrag erscheinen, wird im allgemeinen von JÜLICHER 1922, S. 7–23 ausgegangen, mit dem in bezug auf Johannes III. [PMBZ 2879] TISSERANT-WIET 1922–1923, S. 134 übereinstimmen.

1 Zur Entstehungsgeschichte des Hodegos vgl. insbes. S. 28–35.

2 RICHARD 1958 vertritt die Hypothese, dass Anastasios selbst zwei Publikationen besorgt hat (vgl. S. 30–32). Für deren Begründung ist u. a. das Scholion in *Viae dux*, XV, 16–21 entscheidend. Dieses wird jedoch im *Codex Vindobonensis* theol. gr. 40 (W) nicht überliefert. Sollte die Wiener Handschrift ein Zeuge der ersten Veröffentlichung des Hodegos sein, während alle anderen Codices die zweite Publikation bezeugen? Einer solchen Annahme widerspricht u. a. die Tatsache, dass W die beiden für die Begründung von RICHARDS Hypothese wichtigen Scholien überliefert, in denen die Harnasiten genannt werden (vgl. S. 24 f.). Zum Kodex W vgl. die Einleitung der Edition, S. CLII–CLVI, ferner UTHEMANN 1990 und die in Anm. 8 auf S. 41 genannten Stellen. Zum Variantenträger κ (AΘΣ) ist wegen des im ältesten Zeugen des Hodegos (A), dem *Codex Mosquensis Bibliothecae Synodalis* gr. 265 (Vladimir 197), überlieferten Hinweises auf ein Scholion anzunehmen, dass dieses in der Vorlage des Variantenträgers vorhanden gewesen ist.

fünf Jahren“ datiert, d.h. auf 691/ 692, als Johannes III. nicht mehr unter den Lebenden weilte.¹ Handelt es sich aber um Agathons Festbrief vom Jahre 670, dann hat Anastasios das Kapitel über den sechsten Festbrief vor dem Jahre 681 verfasst und, als er das Scholion hinzufügte, für eine neue Publikation vorbereitet, ohne das Lemma des Kapitels anzupassen. Nun liegt es nahe anzunehmen, dass das Ergebnis dieser neuen Publikation der Hodegos gewesen ist und dieser darum von Anastasios in Jahren 686 bis 689 geschaffen wurde. Doch gibt es einen Umstand, der bisher nicht berücksichtigt wurde. Denn in der Zeit, in der Anastasios den Hodegos schuf, litt er unter einem, wie er sagt, dauernd schlechten Gesundheitszustand (τὸ ἀδιάλειπτον τῶν ἀσθενειῶν).² Diese Klage, die nur im Hodegos begegnet, passt eher in eine späte Lebenszeit, was angesichts der Tatsache zu bedenken ist, dass er nach 686 / 689, gewiss noch bis 701³ publiziert hat. Bedenkt man diesen Umstand, dann wird man nicht ausschließen können, dass das Scholion zum Kephalaion über den sechsten Festbrief von Agathon schon – aus einer früheren zweiten Publikation dieses Textes – vorlag, als Anastasios den Hodegos zusammenstellte, so dass das Entstehen des Hodegos nicht auf „zwischen 686 und 689“, sondern auf „frühestens 686 bis 689“ zu datieren ist.

In zwei Scholien werden die Anhänger des Harmasios genannt,⁴ die nach der 6. ökumenischen Synode (680/ 681) in Alexandrien⁵ bzw. überhaupt in jenen Gebieten von Syrien über Palästina bis Ägypten, die unter die Herrschaft des Islams geraten waren,⁶ als Verteidiger des Monotheletismus auftauchen. Sie sind die Gegner, die Anastasios in seinem Corpus von zehn Texten *Adversus Monotheletas* bekämpft, nämlich sowohl in dem auf oder um das Jahr 701 zu datierenden dritten Traktat (CPG-CPGS 7749),⁷ der mit seiner Darstellung der Anfänge des Monothe-

1 Gegen die Argumente von RICHARD und UTHEMANN zugunsten der Hypothese, dass es sich um zwei verschiedene Bischöfe handelt, hat BINGGELI 2001 die Auffassung vertreten, dass Anastasios hier nur über Festbriefe des Bischofs Johannes III. handelt. Diese Frage wird noch zu erörtern sein (vgl. S. 153–157).

2 *Viae dux*, XXIV, 124–126. Zu Kontext und Bedeutung dieser Mitteilung vgl. S. 30 zu Anm. 2.

3 Vgl. unten zu Anm. 7.

4 *Viae dux*, XIII, 6, 19–20; 9, 91. An der erstgenannten Stelle begegnet im Variantenträger α' die Lesart Ἀμαρτίτας, an der zweiten nur in einer Handschrift dieselbe Variante. Dem entspricht in *Capita*, X, 1, 44; 5, 8 ἡ Ἀμαρτικὴ ὀρχήστρα bzw. θυμέλη. Vgl. auch S. 25, Anm. 4.

5 Vgl. RICHARD 1958, S. 30–32.

6 Vgl. S. 20, Anm. 1, ferner im Zusatz zur Epistula synodica von Sophronios (CPG-CPGS 7635), der auf S. 25, Anm. 4 genannt wird, den Hinweis, dass die Anhänger des Harmasios „sich in sarazenischem Übermut brüsten“.

7 Anastasios spricht in *Tractatus* III, 1, 105–112 von einer zwanzigjährigen Friedenszeit (ἐπὶ εἰκοσι χρόνους), die dem byzantinischen Reich nach dem 6. Ökumenischen Konzil zuteil wurde. Das Wiederaufleben der Feindseligkeiten im Jahre 691/ 692 (vgl. S. 603, Anm. 2, ferner OSTRO-

letismus die Quelle der Chronik des Theophanes (um 752–818)¹ und diese jene der *Vita Maximi Confessoris* und ihrer Rezensionen gewesen ist,² als auch dem Florileg (CPG-CPGS 7771) und den sechs Kephalaia (CPG-CPGS 7756), die im Anschluss an den dritten Traktat im Vaticanus gr. 1409 überliefert sind.³ Die Harmasiten werden ansonsten nur noch in einem nach 681 zu datierenden Zusatz in der Überlieferung des Synodalschreibens von Sophronios erwähnt.⁴

GORSKY 1963, S. 110; REININK 1993 [Apokalypse], S. XVI; ders., 1993 [Beginnings], S. 185) scheint ihm nicht bekannt oder nicht nennenswert zu sein.

1 A.a.O. (a. 6121), hrsg. v. DE BOOR 1883, S. 329, 21–332, 19 (PG 108, 677 B-684 B; übers. v. MANGO – SCOTT 1997, S. 460–462). Theophanes konnte bei seiner Quellenkenntnis Anastasios nicht folgen (Anm. 2), wenn dieser Papst Martin I. (649–653) mit Kaiser Herakleios (610–641) verbindet bzw. ihn und die Lateransynode von 649 (*Tractatus*, III, 1, 35–36. 78–85) der Schlacht am Yarmuk – bzw. anders transskribiert: Jarmuk – (ebd., III, 1, 86–88) vom Jahre 636 vorausgehen ließ. Da Theophanes die Worte des Anastasios über „die erste Niederlage bei Gabithä und am Yarmuk“ (zu diesen, insbes. auch zur Annahme zweier Schlachten bei Gabithä vgl. S. 347, Anm. 11; 348, Anm. 7) mit dem Überblick über den Fortgang der arabischen Eroberung bis zum gewaltsamen Tod von Kaiser Konstans II. im Jahre 668 (ebd., III, 1, 85–92. 97–101) für eine geschichtstheologische Wertung beibehalten wollte (a. a. O., S. 332, 10–19 [PG 108, 684 A 8-B 5]), nannte er diesen Kaiser, nachdem er aus seiner Vorlage die beherrschende Stellung von Papst Martin I. eliminiert hat, nicht ὁ Μαρτίνου διώκτης (obwohl dies historisch korrekt gewesen wäre), sondern „Verfolger der Kirche“. Vgl. auch SPECK 1988, bes. S. 161 f., 189 f., 421; KAEGI 1992, S. 205–207.

2 Dieses Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem *Tractatus*, Theophanes und der *Vita Maximi* hat VAN DIETEN 1972, S. 179–218 gegen LACKNER 1967, S. 285–316 bewiesen. Hierzu und zum gegen VAN DIETEN gerichteten Einwand von BRACKE 1980, S. 333–340, dass Anastasios, Theophanes und der entsprechende Abschnitt in der recensio Mosquensis (BHG 1233 m) der *Vita* (hrsg. v. EPIFANOVIČ 1917, S. 1, Z. 4 – S. 2, Z. 30) von einer gemeinsamen Quelle abhängen, vgl. (1) UTHEMANN 1982 (Die dem Anastasios), S. 69–72 und (2) die von ALLEN 1985, S. 16 in ihrem Forschungsbericht (ebd., S. 12–16) akzeptierte Kritik, die VAN DIETEN in seiner Rezension von BRACKE in BZ 75, 1982, S. 359–361, bes. S. 360, vorgetragen hat, ferner (3) die Liste der Testimonia auf S. 158 der Edition des *Tractatus* mit dem Text der recensio Mosquensis, in der vor allem die Aussagen von *Tractatus* III, 1, 48–65 bzw. Theophanes, S. 330, 2–5. 8–15 (PG 108, 680 A 10–13. B 2–12; übers. v. MANGO – SCOTT 1997, S. 461) fehlen. – Vgl. auch WINKELMANN 2001, Nr. 171, S. 171–173; Nr. 183, S. 183.

3 Vgl. die Einleitung zur Edition dieser in Anm. 1 auf S. 4 genannten Werke (1985), S. XXIII–XXVI, ferner S. 4, Anm. 2.

4 Diesen Zusatz liest man in jenem Kapitel über die Häresien in der *Epistula synodica* (CPG-CPGS 7635: ACO ser. II, II, 1, S. 476,10–484,13), das in der *Doctrina patrum* (CPG-CPGS 7781), 35, hrsg. v. DIEKAMP 1907, S. 271 f. überliefert wird, nämlich in der im *Codex Vaticanus* gr. 2200, einer Handschrift aus dem 8., spätestens aus dem frühen 9. Jahrhundert, vorliegenden ersten Ergänzung derselben (vgl. DIEKAMP 1907, S. XXXVI f., LXXIX f.). Zu weiteren Zeugen desselben Zusatzes nach ACO ser. II, II, 1, S. 482,19 und einer kritischen Edition vgl. RIEDINGER 1984, S. 93, 103–105. Zu Harmasios vgl. ebd., S. 104 bzw. *Doctrina patrum*, 35, hrsg. v. DIEKAMP 1907, S. 271,

Es ist auffällig, dass sich bei Anastasios kein Hinweis auf die Anwesenheit jener Monenergeten bzw. Monotheleten in Palästina findet, die in der Nachfolge der Bischöfe stehen, die Sergios von Joppe geweiht hat, nachdem er „von der weltlichen Macht“, d. h. von Kaiser Herakleios, wegen seiner politischen Beziehungen (διὰ φιλαρχίαν) „nach dem Rückzug der Perser“ als Vikar (τοποτηρητής) für den – nach dem Tod von Patriarch Modestos am 17. Dezember 630 bzw. 631¹ verwaisten – Sitz von Jerusalem eingesetzt worden war.² Sergios hatte auch Bischöfe geweiht, nachdem Sophronios Ende 634,³ wie er selbst sagt, vom Klerus, den Mönchen und Laien von Jerusalem – „οἷοις κρίμασιν“ wisse er nicht⁴ – zum Patriarchen erhoben worden war.⁵ Darum sandte dieser, da er selbst „wegen des Einfalls der Sarazenen“ nicht nach Rom reisen wollte, den Stephan von Dor als seinen Vertrauten dorthin,⁶ um den Papst dafür zu gewinnen, die von Sergios geweihten und von Konstantinopel anerkannten⁷ Bischöfe abzusetzen. Doch die Versuche der Päpste – im besonderen von Theodor I. (642–649) und Martin I (649–653/655) –, dieses entweder durchzusetzen oder die betreffenden Bischöfe für die römische Position zu gewinnen,⁸ scheiterten.⁹ Auch wenn es über die Reaktion auf das 6. Ökumenische Konzil (680/681) in Palästina und Syrien bis auf einen Bericht zum Jahre 727 in der Chronik Michaels des Syrers¹⁰ keine Informationen gibt, so scheint dieser Bericht zu beweisen, dass bis zur Ansiedlung griechischer Kriegsgefangener im genannten Jahr „die Häresie der Maximianer“ – benannt nach Maximos dem Bekenner – in diesen Gebieten keine beachtenswerte Erfolge hatte.¹¹

Den bisher genannten Datierungen widerspricht nicht die Aussage in den Erotapokriseis (CPG 7746), dass die Heiligen Stätten Palästinas nun schon

13–16. Es scheint sich um die einzige uns erhaltene Parallele zu Anastasios Aussagen zu handeln (vgl. auch die Einleitung zur Edition des Hodegos S. CCXVII–CCXVIII).

¹ Vgl. S. 525, Anm. 3.

² Stephan von Dor, Brief an die Lateransynode vom Jahre 649 (CPG-CPGS 9399, 1), ACO ser. II, I, S. 44, 36–46, 4; WINKELMANN 2001, Nr. 82, S. 106–108, vgl. ebd., Nr. 74, S. 101f.

³ Vgl. S. 432–435.

⁴ Diese Formel dürfte darauf hinweisen, dass der Vorgang nicht den kanonischen Regeln entsprach.

⁵ Epistula synodica (CPG-CPGS 7635), ACO ser. II, II, 1, S. 414, 9–12.

⁶ Vgl. Stephan von Dor (Anm. 2), S. 40, 11–38.

⁷ Ebd., S. 46, 5–8.

⁸ Vgl. CPG 9407, 9411; WINKELMANN 2001, Nr. 116, S. 131, Nr. 120, S. 132f.; VON SCHÖNBORN 1972, S. 85–89.

⁹ Näheres bei UTHEMANN 1995 (Stephan); WINKELMANN 2001, S. 216f., 260, 267f.

¹⁰ A.a.O., XI, XX, übers. v. CHABOT 1901, S. 492f. (übers. v. BROCK 1973 [Syriac fragment], S. 69; WINKELMANN 2001, Nr. 184, S. 183f.).

¹¹ BROCK 1973 (Syriac Life), S. 343–345; PALMER 1993, S. 25, 27, Anm. 130.

700 Jahre von Gott den Orthodoxen und nicht Häretikern wie den Monophysiten anvertraut sind, sieht man „von der kurzen Zeit“ ab, in der die Arianer sie mit Hilfe der Kaiser „an sich gerissen“ hatten.¹ Denn auf eine Goldwaage darf man eine solche Zahl in einem recht emotional vorgetragenen Argument nicht legen, erst recht nicht, wenn man die Bedeutung des Gebrauchs runder Zahlen in der damaligen Zeit bedenkt.²

2 Der Hodegos das Produkt anonymer Kompilation?

Seit dem 18. Jahrhundert wurde immer wieder der Verdacht geäußert, dass der Hodegos, den GRETSEY erstmals 1606 ediert hatte, kein einheitliches Werk sei, sondern eine Kompilation aus verschiedenen Schriften, vielleicht sogar, zumindest teilweise ein Produkt, das dadurch entstanden sei, dass in der handschriftlichen Überlieferung irgendwann der ein oder andere Text hinzugefügt wurde. Letzteres wurde noch 1964 von SAKKOS vertreten, und CHRYSOS glaubte 1969, auf Grund des Paris. gr. 1115 den Nachweis liefern zu können, dass die allgemein als Hodegos in den Handschriften überlieferte Textgestalt aus zwei ursprünglich unabhängig überlieferten Textgruppen entstanden sei. Wie auch immer die Begründungen für die Kompilationsthese im einzelnen lauten, die hier nicht wiederholt werden müssen,³ ihre Konsequenz ist eindeutig: Anastasios Sinaites ist nicht der Autor des ganzen Textes oder, wie auch argumentiert wurde, der Hodegos ist nicht das Werk eines Autors, sondern bestenfalls, sollte er nicht das Ergebnis von zufälliger Anreicherung im Laufe der handschriftlichen Überlieferung sein,

¹ *Quaestio* 69, hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006, 3–4, 16–18, 23–25, 28–33, S. 121f. (Ps.-Anastasios, 117, PG 89, 769 A 10–12, B 2–5, 9-C 1). Anastasios bezieht sich hier auf ein Streitgespräch eines orthodoxen Christen, eines ἰδιώτης μὲν τῷ λόγῳ, φρόνιμος δὲ ἐν κυρίῳ, mit Monophysiten in Alexandrien, das „vor einiger Zeit“ stattgefunden hat (vgl. S. 54, Anm. 1). – In FABRICIUS – HARLES 1807, S. 586 findet man den Vorschlag, „ἐπὶ καὶ εἴκοσι“ statt „ἐπτακόσιοι“ zu lesen. – Vgl. S. 584 f. zur Datierung in der *Disputatio adversus Iudaeos* (CPG 7772) und in der Karfreitagspredigt (CPG-CPGS 7754).

² Zu solchen Datierungen im allgemeinen vgl. LEHMANN 1974, der auf Basis der von P. und G. BALLERINI gesammelten Quellen vor allem des 4. und 5. Jahrhunderts konstatiert, dass bei Datierungen in diesen christlichen Texten, doch auch bei Prokop von Kaisareia (z. B. *Bellum Gothicum* V, 14, 6, hrsg. v. VEI 1966, S. 112) die Angaben in „runden hundert Jahren“ oft aufgerundet sind und somit das in unserer Datierweise vorausgehende Jahrhundert n. Chr. meinen.

³ Vgl. zum Gesagten z. B. CAVE 1720, S. 531–532; OUDIN 1722, S. 554; FABRICIUS – HARLES 1807, S. 575 = PG 89, 14; KUMPFMÜLLER 1865, S. 19–51; SAKKOS 1964, S. 107–131, 190 f.; CHRYSOS 1969, S. 137–140. Zu den Argumenten von SAKKOS vgl. die Einleitung zum *Viae dux*, S. CCVI–CCXII, zu jenen von CHRYSOS vgl. ebd., S. LXXXVII–XC.

das Werk eines anonymen Kompilators, der mehr oder weniger zufällig auch drei Texte aufgegriffen hat, in denen der Name eines Anastasios erscheint, der zwei Mal Mönch und einmal Presbyter „des Heiligen Berges Sinai“ genannt wird.¹

Es ist sinnvoll, zunächst zu prüfen, inwieweit die Vertreter der Kompilationsthese Richtiges angesprochen haben. Der Sache nach geht es um die Zäsuren im überlieferten Text oder, anders gesagt, um die Frage des Zusammenhangs. Will man diese klären, dann impliziert dies eine eingehendere Auseinandersetzung mit dem Inhalt und führt somit, falls sich die Einheit des Gesamten belegen lässt, zu einem ersten Verständnis der Christologie des Autors, der im Folgenden der Einfachheit halber, wenn auch im Vorgriff auf die Begründung der hier vertretenen Hypothese, Anastasios Sinaites genannt werden soll.

3 Ein Scholion zur Entstehung des Hodegos als Ausgangspunkt für eine Hypothese

Dass der Hodegos trotz aller Zäsuren, die im Folgenden angesprochen werden, als eine Einheit aufzufassen ist, zeigen interne Verweise² und vor allem das Scholion, mit dem sich Anastasios am Ende beim Leser entschuldigt und sein Verfahren erläutert, wie er den Hodegos zu einem Kodex zusammengestellt hat, ohne den Text zuvor ins Unreine zu schreiben und zu korrigieren und dann für den Kalligraphen die Zeilen abzuzählen und den Text sorgfältig als Buch schreiben zu lassen. Vielmehr hat er es anders getan: ἀντὶ σχεδούς τὴν τετράδα κατέχοντες οὕτως ἐξεθέμεθα.³ Was heißt dieses? Hat er den ganzen Text unmittelbar „aus dem Stegreif“ (ἀὐτοσχεδίως)⁴ auf Quaternionen niedergeschrieben und diese dann zu einem Kodex zusammengeheftet? Oder meint er hier etwas anderes? Wie das

1 *Viae dux*, III, 1, 9 beginnt ein „Opusculum über den orthodoxen Glauben“ eines Anastasios Monachos, ebd., IV, 3 ein Brief an die Gemeinde von Babylon (Alt-Kairo) „über den Glauben an die Oikonomia Christi“ eines Presbyters Anastasios vom Sinai (zur Vorlage des Briefs vgl. S. 36, Anm. 2) und ebd., X.3, 37–40 nennt sich jener, der das Streitgespräch mit den Monophysiten führt: „Ich, Anastasios Monachos vom Heiligen Berge Sinai“.

2 Vgl. S. 212–215.

3 *Viae dux*, XXIV, 122–140. Es gibt keine zwingenden Gründe dafür, anzunehmen, dass dieses Scholion zugleich mit jenem in *Viae dux*, X.1, 2, 197–204 verfasst wurde, in dem Anastasios über seinen Aufenthalt in einer Wüste bzw. einer Einsamkeit abseits von einer guten Bibliothek spricht (vgl. S. 34 zu Anm. 3; 53 zu Anm. 6). Dies ist sogar insofern unwahrscheinlich, als er in *Viae dux*, XXIV, 122–140 zur Begründung nichts über eine solche Situation sagt, wohl aber zwei andere Gründe nennt (vgl. S. 29 f.).

4 Dass Anastasios auch „aus dem Stegreif“ (ἀὐτοσχεδίως) formuliert hat, sagt er in einem Scholion (*Viae dux*, III, 1, 1–8). Vgl. hierzu S. 33 f., bes. S. 34, Anm. 2.

Scholion zeigt, weiß er darum, dass er sich in diesem Werk öfters wiederholt hat und dass einiges eigentlich der Verbesserung bedarf; er weiß darum, dass diese Mängel durch sein verkürztes Verfahren bei der Anfertigung eines ersten Exemplars verursacht sind. Sollte er zumindest teilweise ihm schon vorliegende Texte, die schon auf Quaternionen geschrieben waren, einfach aufgegriffen und nicht erst für das vorliegende Werk, den Hodegos, verfasst oder zumindest eingehender überarbeitet haben?

Sollte Anastasios diese Tatsache ansprechen wollen, wenn er sagt, dass er sich für die Herstellung dieses Textes nicht an das normale Verfahren gehalten habe, dass er den Text nicht zuerst auf Papyrus ins Unreine geschrieben und dann für den Kalligraphen vorbereitet, sondern stattdessen (ἀντὶ σχεδου) zum Quaternio „gegriffen“ und einen Codex gefertigt habe?¹ Denn was soll die Redeweise vom Quaternio (ἢ τετράς) meinen, wenn nicht „vier Folia“, die sich zu acht Blättern falten lassen? Anastasios sagt nichts über das Material, das er benutzt hat, sondern spricht nur über die Tatsache, dass er zu Lagen von vier Doppelblättern „gegriffen“, nämlich solche geschaffen (τὴν τετράδα κατέχοντες) und auf diese Weise das ‚Gesamtwerk‘ zusammengestellt hat. Es lässt sich nicht ausschließen, dass diese aus Papyrus bestanden. Immerhin sind uns einige Codices mit mehreren Lagen aus diesem spröden, nicht recht widerstandsfähigen Material erhalten geblieben.

Sollte Anastasios den Text des Hodegos als ganzen unmittelbar, gewissermaßen „aus dem Stegreif“ (ἀὐτοσχεδίως) auf Quaternionen aus Pergament geschrieben haben, das im Vergleich zum Papyrus teuer war, jedoch nicht dem staatlichen Monopol, das auch unter arabischer Herrschaft fortbestand, unterlag? Ist ein solches Verfahren beim Einsatz von Pergament wahrscheinlich? Wenn es darum ging, diesen Text zum ersten Mal in seinem vollen Umfang auszuschreiben, d. h. als ein neues, vom Aufbau bis in die einzelnen Aussagen einheitlich konzipiertes Werk zu verfassen, dann war es das normale Verfahren, mit einer ersten Niederschrift auf Papyrus zu beginnen. Dieses war für den Autor selbst gewiss einfacher als der Griff zum Pergament, um „aus dem Stegreif“ Quaternionen für einen Codex zu schreiben.

Das einzige, was sich so durch einen Verzicht auf eine erste Niederschrift ins Unreine gewinnen ließ, war Zeit. Nun entschuldigt sich Anastasios zwar für sein

¹ Ebd., XXIV, 122–132. Dass bei einer ersten Niederschrift ins Unreine Papyrus benutzt wurde, dürfte selbstverständlich sein. Doch darf man deshalb mit LAMPE 1961, S. 1357 vermuten, dass ‚σκέδος‘ hier „papyrus sheet“ bedeutet? Vgl. auch S. 34, Anm. 2. Anastasios beschreibt, wie das erste Exemplar als Basis für weitere Kopien (μεταγράφειν: *Viae dux*, XII, 3, 13–15; XXIV, 134–140) hergestellt wurde. Seine Aussagen passen sich gut in das ein, was wir über die Editions-technik z. B. bei Origenes und den Kappadokiern (LENDLE 1968, S. 84–97; Rezension von DANÍELOU 1969, S. 119–121) bzw. bei Augustinus (MARROU 1949, S. 208–224) wissen.

Vorgehen mit dem Hinweis, dass Gleichgesinnte ihn gedrängt haben, eine Schrift wie das vorliegende Werk zur Bestreitung der Häretiker, insbes. der Monophysiten, zu publizieren. Sie hätten keinen Wert darauf gelegt, dass er mit der nötigen Sorgfalt zu Werke ging.¹ Insofern könnte man meinen, es sei gerade um den Zeitgewinn gegangen, auch wenn sich im Text kein Hinweis findet, es sei darum gegangen, dieses Werk schnell in Händen zu haben. Jedoch nennt Anastasios zu seiner Entschuldigung noch einen zweiten Grund: Er sah sich selbst wegen dauernder Krankheiten nicht imstande, anders zu handeln.² Auf Drängen anderer kam er dazu, sich jene mühselige Arbeit des normalen Verfahrens zu ersparen, zu der er auf Grund seines Gesundheitszustandes nicht mehr in der Lage war: ἀντὶ σχεδούς τὴν τετράδα κατέχοντες οὕτως ἐξεθέμεθα.

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass die Textgestalt des Hodegos die Hypothese stützt, dass hier ein Autor am Werk ist, der schon vorliegende, von ihm selbst verfasste Texte zu einer neuen Einheit zusammenstellt. Sollte diese Hypothese überzeugen, dann erklärt sie, was Anastasios damit meint, dass er ein anderes Editionsverfahren als das normale gewählt und „zum Quaternio gegriffen“ hat. Er ist nicht so verfahren, dass er den Hodegos in seinem gesamten Umfang unmittelbar „aus dem Stegreif“, d. h. ohne vorherige Niederschrift ins Unreine, auf Quaternionen geschrieben hat. Vielmehr hat er den Hodegos aus schon vorliegenden Texten zu ‚Lagen aus vier Folia‘ zusammengestellt, wobei er das eine oder andere, sei es mittels einer Randbemerkung, sei es unter Hinzufügung eines oder mehrerer Folia, ergänzte. Offen bleibt, ob Anastasios dabei schon verfasste Texte benutzt hat, die nur auf Papyrus oder nur auf Pergament geschrieben waren, oder vorgegebene Texte, die ihm teils auf Papyrus, teils auf Pergament vorlagen.

Nicht nur das soeben zitierte Scholion, das man am Ende des Hodegos liest, sondern fast alle Scholien gehören zum ursprünglichen Textbestand, wie ihn die handschriftliche Überlieferung bezeugt. Sie standen ebenso wie andere kurze Hinweise auf redigierende Eingriffe zumindest schon im Archetyp. Nun sind bestimmte Scholien dafür entscheidend, ob sich die Hypothese von RICHARD begründen lässt, dass Anastasios zwei Publikationen des Hodegos besorgt hat. Bei der ersten Veröffentlichung, die „einige Zeit“ nach der Eroberung Ägyptens durch die Araber (641) zu datieren sei, habe Anastasios zum einen seine Polemik gegen

¹ *Viae dux*, XXIV, 128–130: τὸ ῥάθυμον καὶ ὀκνηρὸν τῶν ἡμετέρων συμφρόνων οὐ τὴν πρέπουσαν φιλοπονίαν καὶ σπουδὴν ἐν τοῖς τοιοῦτοις κέκτηται.

² Ebd., XXIV, 124–126. Anastasios kennzeichnet seinen körperlichen Zustand „als Krankheit ohne Ende“ (τὸ ἀδιάλειπτον τῶν ἀσθενειῶν). Darum liegt es nahe anzunehmen, dass dieser altersbedingt ist. Vgl. auch S. 755 zu Anm. 1–3.

die Monophysiten Alexandriens aus den Jahren 635 bis 640 wiedergegeben¹ und zum anderen eine erste Polemik gegen die Monenergeten und Monotheleten,² indem er, was er in den Jahren 635 bis 640 weder gewagt noch vermocht habe,³ „verhalten über den Monenergismus und Monotheletismus als Kennzeichen des Monophysitismus gehandelt hat“.⁴ Jedoch habe er es dabei vermieden, auf Chalkedoniker hinzuweisen, die ‚eine Energie‘ und ‚einen Willen‘ vertreten. Darum spricht RICHARD davon, dass bestimmte Texte der ersten Veröffentlichung „die Atmosphäre der monotheletischen Krise“ widerspiegeln.⁵ In einer zweiten Veröffentlichung habe Anastasios die „erste Ausgabe“ ergänzt⁶ und vor allem mit weiteren Scholien versehen, die eine Datierung dieser Publikation erlauben. Zur ersten Publikation gehört nach RICHARD das oben schon erwähnte Scholion, in dem Anastasios davon berichtet, dass er sich in der Wüste befindet und ihm dort keine Bibliothek zur Verfügung steht.⁷ RICHARD datiert dieses Scholion auf „eine Zeit“ nach der arabischen Eroberung von Ägypten (641) und behauptet, dass dieses Scholion zeige, dass Anastasios den Hodegos in dieser Wüste verfasst habe.⁸ Drei andere Scholia, die hier schon genannt wurden, können, wie RICHARD zurecht nachgewiesen hat, erst nach 681 entstanden sein, und darum weist er sie einer „révision d’une première rédaction de l’*Hodegos* par Anastase“ zu. Denn die beiden Scholien, die auf die Harmasiten hinweisen,⁹ können nur auf eine Zeit nach dem 6. Ökumenischen Konzil (680/ 681) datiert werden, da Harmasios und seine

1 RICHARD 1958, S. 34, 36, 41. RICHARD denkt hierbei vor allem an die Alexandriner Streitgespräche (S. 7, Anm. 1) in *Viae dux*, X (vgl. S. 52–62), aber auch an die Polemik gegen den Theopaschismus der Monophysiten (ebd., XII, vgl. S. 85–90).

2 Ebd., S. 37–39 zu *Viae dux*, XIII–XIV, nämlich zu ebd., XIII, 5, 9–15; 6, 55–71; 9, 70–74; 10, 94–96; XIV, 2, 25–29, 124–128 (vgl. S. 91–107).

3 Ebd., S. 41: „Lorsque celui-ci (d. h. Anastasios) polémiquait contre les Monophysites alexandrins entre 635 et 640, sa jeunesse, une préparation insuffisante, ne lui permettaient guère de s’opposer efficacement à la politique religieuse imposée par le Gouvernement et par le patriarche Cyrus“.

4 Ebd., S. 41.

5 Ebd., S. 39.

6 Ebd., S. 39–41 nennt RICHARD u. a. (1) die *Expositio concisa* (*Viae dux*, I, 2, vgl. S. 200–210), (2) zwei Bemerkungen in der Definitionensammlung (ebd., II, 4, 55–59, 92–97), die „nachträglich“ (après coup) zu „den rein philosophischen und moralischen Definitionen“ von Wille und Energie hinzugefügt worden seien, um „den Monotheletismus anzugreifen“ (vgl. jedoch S. 190–200), und (3) drei Sätze, die seiner Meinung nach nicht in den ursprünglichen Kontext passen: Ebd., IV, 95–97 (vgl. jedoch S. 202, Anm. 1) und ebd., XV, 11–12; XXIV, 6–7 (vgl. jedoch S. 107–118, 151–173, insbes. S. 166, Anm. 3–4).

7 *Viae dux*, X.1, 2, 197–204. Vgl. S. 22 zu Anm. 2–4; 34 zu Anm. 3.

8 RICHARD 1958, S. 37. Zur Datierung des Scholions vgl. S. 34 zu Anm. 3.

9 *Viae dux*, XIII, 6, 19–20; 9, 91. Vgl. S. 24 f.

Anhänger bis zu diesem nirgends bezeugt werden, und jenes Scholion, in dem zwei Festbriefe des Patriarchen Johannes III. von Alexandrien (681–689) erwähnt werden,¹ die dieser „vor fünf Jahren“ geschrieben habe, „muss zwischen 686 und 689 verfasst worden sein“.²

Die Basis für eine Datierung der Erstveröffentlichung auf „einige Zeit“ nach 641 ergibt sich für RICHARD daraus, dass er es für historisch gewiss hält, dass zumindest die Alexandriner Streitgespräche und die öffentlich vorgetragene Polemik gegen den von den Monophysiten vertretenen Theopaschismus³ ihren „Sitz im Leben“ nur in der Amtszeit des reichskirchlichen Patriarchen Kyros haben können, die er wie üblich auf die Jahre 631–641 bzw. 643 legt.⁴ Als eine Konsequenz dieser Frühdatierung⁵ vertritt RICHARD die Auffassung, dass sich das zuletzt genannte Scholion auf den 6. Festbrief des koptischen Patriarchen Benjamin (623–662) vom Jahre 628 bezieht. Wie sehr RICHARD hier unter dem Einfluss der Hypothese einer Frühdatierung des Hodegos vor 630 stand, die bis in die ersten Dezennia des 20. Jahrhunderts ein Konsens der historischen Forschung gewesen ist, zeigt seine Bemerkung: „Nous nous sommes demandé un moment si cette hypothèse (d’une première rédaction et d’une révision de celle-ci) ne nous permettrait pas de donner partiellement raison à J. Maspéro“.⁶

Die kritische Edition des Hodegos ergab in bezug auf die Hypothese von RICHARD keine neuen Fakten. Alle Argumente, die RICHARD auf Grund der Edition von GRETSER (1606) zugunsten seiner Hypothese vorgetragen hatte, sind durch den Text des Archetyps abgedeckt, sofern dieser von den beiden Hyparchetypen bezeugt wird. Da die handschriftliche Überlieferung nur den Text einer einzigen

1 Ebd., XV, 16–21. Vgl. S. 22–24.

2 RICHARD 1958, S. 32f.

3 Vgl. S. 31, Anm. 1.

4 RICHARD 1958, S. 34f. Zu Funktion und Wirken von Kyros vgl. S. 55, Anm. 2.

5 Zu RICHARDS Begründung der Datierung der ersten Publikation vgl. deren Zusammenfassung in der Einleitung der Edition des Hodegos auf S. CCXI f. Leider wurde ebd., S. CCXIII–CCXVIII der Unterschied zur Auffassung von RICHARD nicht deutlich herausgestellt. So ist es nicht erstaunlich, dass FLUSIN 1991, S. 396, Anm. 70 unter Bezugnahme auf den Begriff ‚Gesamtwerk‘ an die Hypothese von RICHARD erinnert hat, ohne sie aber mit neuen Beobachtungen aufzufüllen. BINGGELI 2001, S. 341 gibt zwar zu, dass UTHEMANN in der Einleitung zum Hodegos RICHARDS Hypothese der zwei Publikationen nicht übernommen habe, behauptet aber: „En réalité, K.-H. Uthemann reprend largement la thèse développée par M. Richard“, doch auf S. 343 scheint er diese vage Unterscheidung vergessen zu haben (vgl. S. 154 f., bes. S. 155 zu Anm. 2–3). Erstaunlich ist die Auskunft von WINKELMANN 2001, S. 194: „Uthemann datiert ... (den) *Hodegos* ... zwischen 641/642 und die revidierte Ausgabe um 680/681, andere Schriften um 692 bis ca. 701“, und zwar um so mehr, als er sich ebd., S. 175f. auf die Einleitung zur Edition des Hodegos bezieht. Zu WINKELMANN'S Repertorium vgl. S. 224, Anm. 1.

6 A.a.O., S. 33. Vgl. hierzu S. 7 zu Anm. 1.

Veröffentlichung kennt und da man außerdem nirgends im Text ausdrückliche Hinweise findet, welche die Hypothese zweier Publikationen unterbauen, geht es um die genaue Interpretation dieser Argumente. Selbst für eine Frühdatierung, wie sie RICHARD vertreten hat, gibt es keine eindeutigen Beweise. Das einzige Scholion, das RICHARD nicht beachtet hat, steht im Archetyp am Ende des Hodegos. Es wurde aber in der Überlieferung des *Codex Monacensis* gr. 467, dem die Edition von GRETSER im wesentlichen folgt,¹ an den Anfang vor die Inhaltsangabe des Hodegos gesetzt² und darum von RICHARD als „kurzes Vorwort“ aufgefasst, das er nur deshalb zitiert, weil Anastasios dort die Kopisten auffordert, „auch die Scholien“ wiederzugeben.³ Die Bedeutung dieses Scholions, vor allem der Worte $\Delta\iota\acute{o}\ \acute{\alpha}\nu\tau\iota\ \sigma\chi\acute{\epsilon}\delta\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\eta\acute{\nu}\ \tau\epsilon\tau\rho\acute{\alpha}\delta\alpha\ \kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma\ \omicron\upsilon\tau\omega\varsigma\ \acute{\epsilon}\xi\epsilon\theta\acute{\epsilon}\mu\epsilon\theta\alpha$ ⁴ für seine eigene Fragestellung hat RICHARD offensichtlich nicht erkannt.

Akzeptiert man die Interpretation, dass Anastasios mit diesen Worten den Vorgang kennzeichnet, wie er den Hodegos zu einem ‚Gesamtwerk‘ zusammengestellt hat, dann spricht, wie schon gesagt,⁵ nichts dafür, dass der Autor alle Scholien erst hinzugefügt hat, als er den Hodegos aus von ihm früher verfassten Texteinheiten ‚zusammenstellte‘. Sie können durchaus schon Bestandteil jener Texteinheiten gewesen und so wie diese zu verschiedenen Zeiten entstanden sein. Darum kann das, was auf den ersten Blick unvereinbar scheint, dennoch zusammenstimmen. So kann z. B. das Scholion, das zum Beginn des heutigen 3. Kapitels, d. h. zu Anastasios ‚Opusculum über den orthodoxen Glauben‘, gehört⁶ und das man eigentlich am Anfang des Hodegos erwartet, älteren Datums sein. Es setzt auf jeden Fall schon Scholien voraus; und die von Anastasios hier vorgebrachte Behauptung, er habe diesen Text „aus dem Stegreif ($\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\sigma\chi\epsilon\delta\iota\omega\varsigma$) aufgesetzt“, d. h. er habe ihn selbst unmittelbar ins Unreine – auf Papyrus – geschrieben, kann nicht das unsorgfältige Verfahren meinen, für das er sich am Ende des Hodegos entschuldigt. Denn, wie wir sahen, heißt es dort, er habe den Text nicht zuerst ins Unreine geschrieben und dann für den Kalligraphen vorbereitet,

¹ Dazu, dass GRETSER für die ersten zwölf Kapitel des Hodegos auch drei weitere Handschriften benutzt hat, vgl. die Einleitung der Edition, S. CCXIX f.

² *Viae dux*, XXIV, 122–140. Vgl. auch den kritischen Apparat zur Inhaltsangabe, S. 3, 1.

³ RICHARD 1958, S. 32 zu Anm. 4. Er zitiert also nur *Viae dux*, XXIV, 134–136. Er interpretiert diese Aussage nicht als Mahnung an die künftigen Kopisten, sondern als eine solche „an die Kalligraphen“. Dieses Missverständnis dürfte durch die Worte ‚ $\epsilon\iota\theta' \omicron\upsilon\tau\omega\varsigma\ \kappa\alpha\lambda\lambda\iota\gamma\rho\alpha\phi\epsilon\iota\sigma\theta\alpha$ ‘ (ebd., 128) veranlasst sein. Vgl. S. 21 zu Anm. 1.

⁴ *Viae dux*, XXIV, 131–132.

⁵ Vgl. S. 23 zu Anm. 2.

⁶ *Viae dux*, III, 1, 1–8. Vgl. zu diesem Opusculum S. 83 f., ferner S. 208 zu Anm. 3.

sondern stattdessen (ἀντὶ σχεδός) habe er zum Quaternio gegriffen.¹ Es handelt sich offensichtlich um zwei verschiedene Vorgänge.²

Analoges gilt für jenes schon erwähnte Scholion, in dem Anastasios darauf hinweist, dass er sich in der Wüste befinde und nicht über Bücher verfüge, so dass er nun das Florileg, das er in Alexandrien vorgelegt hatte, aus dem Gedächtnis zitieren müsse. Denn es ist unwahrscheinlich, dass sich diese Aussage auf den Zeitpunkt bezieht, zu dem Anastasios den Hodegos zusammengestellt hat.³ Man könnte hier auch auf das Scholion verweisen, das oben zur Bestimmung des *terminus post quem* für die Publikation des Hodegos genannt wurde.⁴ Es wurde hinzugefügt, ohne dass das Lemma dieses Kapitels angepasst wurde. Denn es ist auszuschließen, dass der dort genannte „jetzige Bischof der Theodosianer in Alexandrien“⁵ mit dem im Scholion genannten identisch ist, da dieser ebenfalls als jemand, der noch unter den Lebenden weilt, eingeführt wird.⁶

Dass der Hodegos aus schon vorliegenden, zu verschiedenen Zeiten abgefassten Texten zusammengestellt wurde, würde gut erklären, warum der Autor sich selbst zum einen als Mönch⁷ bzw. Mönch des Sinaiklosters⁸ und zum anderen als dessen Presbyter⁹ bezeichnet.

Will man den Hodegos verstehen, dann ist es sinnvoll, sich zunächst anhand der Zäsuren, auf die man im Text stößt, einen Überblick über Inhalt und Aufbau zu verschaffen. Leider wird dieser Weg etwas langwierig sein, und erst am Ende

1 Ebd., XXIV, 122–132. Vgl. S. 29 zu Anm. 1.

2 Sollte ‚αὐτοσχεδίως‘ ein Terminus technicus sein, der einen Zusammenhang mit ‚σχεδιάζειν‘ bzw. ‚σχεδος‘ voraussetzt? Doch unabhängig von einer Antwort auf diese Frage stimmt das Scholion im *Viae dux*, III, 1, 1–8 nicht mit der Aussage ebd., XXIV, 122–132, überein.

3 *Viae dux*, X.1, 2, 197–204. Zu diesem Scholion vgl. auch S. 22 zu Anm. 2; 28 zu Anm. 3; 31 zu Anm. 7; 53 zu Anm. 6.

4 Ebd., XV, 16–21. Vgl. S. 22 zu Anm. 5–23, Anm. 2.

5 Ebd., XV, 1–3. Vgl. S. 152 zu Anm. 1.

6 Nach BINGGELI 2001, S. 343 handelt es sich im Lemma und im Scholion um denselben Bischof der Theodosianer, Johannes III. (681–689), und die im Scholion genannte Datierung „vor fünf Jahren“ beziehe sich auf das Jahr 691/ 692, als Johannes III. schon verstorben war (vgl. unten S. 154 zu Anm. 1–155 zu Anm. 2–3). Zur Begründung setzt er RICHARDS Hypothese zweier Publikationen des Hodegos voraus. Dass diese Auffassung jedoch dem Text nicht gerecht wird, soll auf S. 151–157 gezeigt werden.

7 Ebd., III, 1, 9: Αναστασίου ἐλαχίστου μοναχοῦ πόνημα περὶ πίστεως κτλ. (vgl. S. 28, Anm. 1). Zur Interpretation des Lemmas vgl. S. 35, Anm. 1–4.

8 Ebd., X.3, 37: Ἐγὼ Ἀναστάσιος μοναχὸς τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ. (vgl. S. 28, Anm. 1).

9 Ebd., IV, 3: Αναστασίου ἐλαχίστου πρεσβυτέρου τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ κτλ. (vgl. S. 28, Anm. 1) In der ursprünglichen Überlieferung der Erotapokriseis (CPG 7746) erscheint Anastasios im Lemma als Abbas, und zwar im Unterschied zu verwandten Collectiones, die diesen Text benutzt haben, ohne jeden Hinweis auf den Sinai. Vgl. RICHARD 1967–1968, S. 42.

werden jene, die ihn mitgegangen sind, verstehen, was Anastasios meint, wenn er sich im Scholion, mit dem er den Hodegos beschließt, beim Leser entschuldigt: „Wir bitten alle, die auf dieses Buch stoßen werden, wegen der sehr vielen Stellen, an denen zuvor schon Gesagtes verbessert oder wiederholt wurde, um Entschuldigung: συγγνώμην ποιήσασθαι ἐπὶ ταῖς πλείσταις ἐν αὐτῇ – scil. τῆ βίβλῳ – διορθώσεσιν ἢ ταῦτολογίαις“.

4 Der grundlegende Teil des Hodegos:

Zum Christusbekenntnis Kyrills von Alexandrien (III – X.5)

Die erste wichtige Zäsur im Hodegos liegt dort vor, wo ein ‚Opusculum über den orthodoxen Glauben‘ beginnt, das im Titel als eine Anthologie aus Bibel und Vätern beschrieben wird. Diese Zäsur liegt also dort vor, wo im Archetyp das dritte Kapitel anfängt.¹ DIEKAMP hat vermutet, dass die Kapitelüberschrift eine Anthologie ankündigt und dass die folgenden Aussagen im dritten Kapitel als ein Prolog zu einer solchen aufgefasst werden können.² Da er davon ausging, dass der Verfasser des Hodegos mit dem Kompilator der ‚Doctrina patrum de incarnatione Verbi‘ (CPG-CPGS 7781) identisch ist,³ nahm er an, dass uns im Opusculum die ursprüngliche Einleitung zur Doctrina erhalten geblieben ist, die bei einer zweiten, nicht von Anastasios selbst vorgenommenen Ausgabe weggelassen worden sei.⁴

¹ *Viae dux*, III, 1, 9–11. Vgl. die Einleitung zur Edition, S. CCXIII. In *Viae dux*, III, 1, 12 ist die aus der Inhaltsangabe (ebd., Z. 9, S. 3) stammende Konjektur aus dem *Codex Vindobonensis* theol. gr. 40 (S. 18, Anm. 4) zu streichen. Vgl. zu diesem Kodex UTHEMANN 1990, ferner die in Anm. 8 auf S. 41 genannten Verweise.

² 1907, S. LXXXVI.

³ Vgl. S. 81 zu Anm. 3.

⁴ DIEKAMP berief sich dabei auf SERRUYS 1902, S. 167–172, der diese Hypothese schon auf Grund des Inhalts vom *Codex Athonensis* Vatopedi 594 vertreten hatte. Zu dieser Handschrift vgl. die Einleitung zur Edition des Hodegos, S. XXXV; LXXVII–LXXX. Sie ist wie der *Codex Vaticanus* gr. 2200 ein Zeuge der auf S. 25, Anm. 4 genannten ersten Ergänzung der Doctrina patrum (DIEKAMP 1907, S. XXXVI f.), wenn auch aus einem anderen Überlieferungszweig (ebd., S. XLIV). Ein Zeuge dieses Zweigs, der *Codex Vaticanus* gr. 2210 (ebd., S. XLV) aus dem 10. Jahrhundert, enthält eben in diesem Teil auf f° 136^v als einziger Textzeuge die anonym wiedergegebene Abhandlung Περὶ τοῦ Σῆθ (UTHEMANN 1982 [Ein Nachtrag]) aus dem *Viae dux*, XIII, 8, 55–114 (Doctrina patrum, 32, V, hrsg. v. DIEKAMP 1907, S. 244, 2–245, 18; vgl. die Einleitung zur Edition des Hodegos S. LXXVII, Anm. 44).

a. Fünf Kapitel als Hinführung zum Status quaestionis (III–VII)

Um Chalkedon gegen die Monophysiten zu verteidigen, grenzt sich Anastasios hier eindeutig von „der Häresie des Nestorios“ ab: Diese muss man vor allem anathematisieren und darum auch jeden, der die Bekenntnisformel ‚die eine Fleisch gewordene Natur des Gott Logos‘ nicht so annehmen will, wie sie Kyrill von Alexandrien interpretiert hat.¹ Denn „heute gibt es keine Ketzerei, die tückischer ist“ als diese. Um diese Behauptung zu beweisen, zitiert er eine Geschichte der Häresien, die er selbst einst als Anfang eines Briefs an die Gemeinde der Festung Babylon, heute ein Teil von Alt-Kairo, geschickt hatte.² Danach bietet Anastasios eine kurze Darstellung der ökumenischen Synoden,³ deren Kern – eine Synopsis der vier ersten Synoden – er schon verfasst hatte, bevor er diese Synopsis spätestens beim Einfügen in den Hodegos durch einen Hinweis auf das 5. Ökumenische Konzil (553) ergänzt hat. Denn in den einleitenden Worten der Synopsis kündigt er vier Ökumenische Konzilien an, spricht aber sodann von „der 5. Ökumenischen Synode“. Die Synopsis ist auf die Verteidigung Chalkedons ausgerichtet und betont, dass dieses Konzil die Verurteilung des Nestorios in Ephesos (431) bestätigt hat. Das 5. Ökumenische Konzil versteht Anastasios als eine Verurteilung des Severos von Antiochien (512–518; † 538), und es fällt auf, dass er die Intention dieses Konzils, die Verurteilung der sog. Drei Kapitel, nicht nennt.⁴ Dass

1 *Viae dux*, III, 2, 4–5. 9–12.

2 Ebd., IV, 1–145, bes. 131–132 (vgl. S. 28, Anm. 1). Der Brief benutzt als Vorlage eine dem Eulogios von Alexandrien (581–608 oder 607) zugeschriebene „Rede über die Trinität und Oikonomie“ (CPG 6979), von der MAI 1833, S. 177 f. ein Fragment des Anfangs und BARDENHEWER 1896 längere Exzerpte herausgegeben haben. Vgl. den Index der Edition, S. 411. Zur Datierung von Eulogios vgl. JÜLICHER 1922, S. 19, 23.

3 Ebd., V, 1–77. Vgl. zu dieser und der in Anm. 4 genannten Konzilssynopse SIEBEN 1999, S. 264 f., der (ebd., S. 263–266) eine Übersicht zur Vorgeschichte und Genese solcher Synopsen wie der um 730 entstandenen, von CH. JUSTEL 1615 veröffentlichten (ebd., S. 257 f.) bietet. Vgl. auch MUNITIZ 1974, insbes. S. 150 f., sowie ders., 1977 zu JUSTELS Synopse.

4 Vgl. hierzu auch S. 245, Anm. 3–246, Anm. 7. Die beiden zuletzt genannten Kapitel IV–V des Hodegos liefern die Basis für ein *Opusculum Synopsis de haeresibus et synodis* (CPG-CPGS 7774; Werke, Nr. 8, vgl. S. 779–781), das unter dem Namen des Anastasios Sinaites überliefert ist, doch dessen letzter Teil, der 687/ 692 entstanden ist, nicht von ihm verfasst wurde: UTHEMANN 1982 (Die dem Anastasios), S. 58–94. Wie dort in Anm. 71 begründet wird, ist die noch in der Einleitung des Hodegos, S. CCXVIII, Anm. 73, genannte, bisher übliche Datierung auf 692/ 695 zu korrigieren: Der *terminus ante quem* des authentischen Teils der Synopsis ist eine Synode Justinians II., die nach dem 17. Februar 687 und vor 691/ 692 stattgefunden hat. Die a. a. O. ausgeführte Begründung wird durch die antiochenische Rezension der Annalen des Sa’id ibn Baṭṭīq, von 935–940 Patriarch von Alexandrien namens Eutychios, bestätigt, da sie genau dieselbe Synode von Kaiser Justinian II. beschreibt (PG 111, 1116 C 6-D 2). Zu den Drei Kapiteln in der genannten Synopsis vgl. S. 245, Anm. 1.

hier Unkenntnis im Spiel sein sollte, ist unwahrscheinlich. Denn auffälligerweise schon Anastasios, wie wir sehen werden, die antiochenische Christologie.

Im Hinblick auf die Frage, wie der Hodegos von Anastasios geschaffen wurde, ist die Tatsache interessant, dass der Archetyp nach der *Synopsis de synodis* ein langes Scholion zur „Bedeutung der Formel ‚von Natur aus‘ (φύσει) im Alten und Neuen Testament“ überliefert, das wörtlich auch noch an einer anderen Stelle des Hodegos, nämlich in der Definitionensammlung, erscheint.¹ Dort passt es gut in den Kontext, nicht aber im Anschluss an die Synopsis über die Konzilien bzw. zu dem, was unmittelbar auf diese folgt. Denn das Scholion soll zeigen, dass ‚φύσει‘ nichts anderes als ‚wirklich‘ – ἐν ἀληθείᾳ – bedeutet. Zu diesem Zweck zitiert Anastasios aus dem Alten Testament *Sap* 13,1 und aus dem Neuen *Eph* 2,3, womit er jene Exegese aufgreift, die er in einem späteren Kapitel ausführlich darstellt, um zu beweisen, dass die Begriffe ‚Natur‘ und ‚Person‘ nicht dasselbe besagen.² Dort merkt er zu seinem Argument aus *Sap* 13,1 an, dass er dieses schon andernorts, nämlich in einem *Tomus apologeticus* vorgetragen habe.³ Sollte der Text des Scholions aus diesem Tomus stammen? Sollte Anastasios ihn zweimal aufgegriffen haben, zum einen geschickt, als er seine Definitionensammlung zusammenstellte, zum anderen ungeschickt, als er jene Stücke aneinander fügte, die den *Status quaestionis* im Streit mit den Monophysiten festlegen sollen? Oder sollte er beim Ordnen dieser Stücke ein ihm schon vorliegendes Folium zu früh eingeordnet haben? Diese Fragen lassen sich nicht beantworten, und so wird man geneigt sein, den vorliegenden Tatbestand als eine Textkorruption abzutun, die in der zum Archetyp führenden Geschichte der Textüberlieferung zustande gekommen ist, und nicht als ein Indiz dafür auffassen, dass das Werk weitgehend aus schon vorliegenden Texten zusammengestellt wurde. Diese Auffassung könnte berechtigt sein, sofern der Archetyp an einigen Stellen korrupt ist⁴ und auch insofern

¹ Vgl. *Viae dux*, V, 81 mit ebd., II, 3, 18–49, sowie die Einleitung zur Edition, S. CXCIV, Anm. 40, CXCVI-CXCVII. Zur Definitionensammlung des Hodegos vgl. S. 190–197. – Im *Viae dux*, II, 3, 24, fehlt im Druck ‚φύσει‘. Vgl. das Verzeichnis solcher Fehler bei UTHEMANN 1984, S. 105, Anm. 3.

² Zu *Sap* 13, 1 vgl. *Viae dux*, VIII, 2, 2–15, zu *Eph* 2, 3 vgl. ebd., VIII, 5, 20–29. Näheres zum achten Kapitel unten S. 42.

³ *Viae dux*, VIII, 2, 16–17. Ebd., XXIV, 138–139 erwähnt Anastasios einen „τόμος δογματικός“.

⁴ Zu Korruptelen des Archetyps vgl. in der Einleitung zur Edition S. CXCV–CCI. Es werden dort auch Konjekturen genannt, mit denen Kopisten den ihnen überlieferten Text zu sanieren suchen. Einzig in bezug auf den *Codex Vindobonensis* theol. gr. 40 (W) stellt sich die Frage, ob die betreffenden Lesarten Konjekturen eines Kopisten sind oder aber auf den Archetyp zurückgehen, so dass diese Handschrift im Vergleich mit allen anderen einen ursprünglicheren Text überliefert, wie es ALPERS 1984 behauptet hat. Eine kritische Beurteilung der Lesarten von W zeigt jedoch, dass es sich um Eingriffe eines Kopisten handelt (vgl. UTHEMANN 1990, ferner die in Anm. 8 auf S. 41 genannten Stellen). Ein Indiz dafür ist u. a., dass er an einigen Stellen zwar das

einen zeitlichen Abstand zum Original vorauszusetzen scheint. Doch fragt man nach dem, was für den Archetyp eindeutig gesichert ist, dann kommt man nicht umhin, dass nur eines gewiss ist, nämlich dass das Scholion im Archetyp an jener Stelle nach der *Synopsis de synodis* stand, in deren Kontext sich für den Inhalt des Scholions kein Anknüpfungspunkt findet. Denn die Tatsache, dass das Scholion auch in der Definitionensammlung als Erläuterung zum Begriff ‚Natur‘ erscheint, könnte auf einen Eingriff zurückgehen, der zur Geschichte des Hyparchetyps β gehört.¹ So gesehen, läge nach der *Synopsis de synodis* keine Korruptele des Archetyps bzw. der zu ihm führenden Überlieferungsgeschichte vor. Doch sollte Anastasios an dieser Stelle ein Folium mit dem Text des Scholions eingeordnet haben, weil er diesen Text an dieser Stelle als Scholion schreiben lassen wollte? Wenn, dann nur aus Versehen.

Nach der *Synopsis de synodis* wendet sich Anastasios der Frage nach den Wurzeln des Monophysitismus² und der von Severos von Antiochien gegenüber

sprachlich Ungelenke bemerkt, doch wie z. B. in *Viae dux*, VI, 1, 120 mit seinem Eingriff den Sinn verfehlt hat (vgl. S. 41, Anm. 8). In der Einleitung der Edition, S. CXCVI wurde die Hypothese begründet, dass in den *Codices Mediolanensis* Ambrosianus gr. 489 (L 88 sup.) und *Vaticanus* gr. 662 in *Viae dux*, XXIV, 14–18 der ursprünglichere Wortlaut erhalten geblieben ist, sieht man vielleicht von der *lectio difficilior* ‚ἐνὶ λίθῳ γολιαθίτη‘ des Archetyps ab, die ebd., IX, 1, 100–101 (δέχου ὡς ὁ Γολιάθ δαυϊτικὰς λιθοβολίστρας) ein Analogon besitzt. Zu dieser Hypothese bedarf es in bezug auf „den geschlosseneren Gedankengang“, den die beiden genannten Codices bezeugen, und den Hinweis auf die Tatsache, bei diesem Gedankengang könne es sich um ein Homoioteleuton handeln, da ‚ἀίρετικῶν‘ zur Präzisierung im Laufe der Überlieferungsgeschichte in den Text eingefügt worden sein kann, einer zweifachen Bemerkung: (1) Sofern es sich um ein Homoioteleuton handelt, kann nicht ausgeschlossen werden, dass der „saut du même au même“ mehr als ein Mal und nicht schon im Archetyp geschehen ist; (2) Der Satz „wohlan denn, lasst uns wie David mit einem einzigen Stein die ganze Schlachtordnung der Andersstämmigen zerschlagen!“ ist an sich vollständig, auch wenn er nicht wie der Textüberschuss der beiden genannten Codices den direkten Zusammenhang mit dem folgenden Argument aus dem Areopagiten Dionysios (ebd., XXIV, 22–92; vgl. S. 166–173) herstellt.

1 Die Frage, ob der Archetyp das Scholion auch in der Definitionensammlung überliefert hat, ist nicht eindeutig zu beantworten, da man beim *Codex Vindobonensis* theol. gr. 40, dem einzigen Zeugen des Hyparchetyps α , der das Scholion hier, doch nicht an der zweiten Stelle überliefert, zum einen mit einer Kontamination durch die Seitenüberlieferung β , zum anderen mit bewussten Eingriffen rechnen muss (vgl. in der Einleitung der Edition S. CLII–CLVI). Merkwürdig ist es, dass der *Vindobonensis* das Scholion am Ende der Definitionensammlung (nach *Viae dux*, II, 8, 154) wiederholt (vgl. dazu die Einleitung zur Edition, S. CLI, Anm. 248). Zur Beurteilung der Wiener Handschrift vgl. S. 41, Anm. 8. In der Edition wird mit der Athetese von *Viae dux*, V, 81 unterstellt, dass die Verdoppelung des Scholions an dieser Stelle eine Korruptele im Archetyp darstellt, was aber, wie hier dargelegt wurde, nicht eindeutig gesichert ist.

2 *Viae dux*, VI, 1, 1–2, 69.

Nephalios geäußerten These¹ zu, dass nach dem Auftreten von Nestorios die christologische Formel der zwei Naturen, wie sie von den Vätern vor Nestorios benutzt worden sei, um des Arios Bekenntnis zu einer ‚μία φύσις des inkarnierten Logos‘ zurückzuweisen, abzulehnen ist: Πρὸς τοὺς καιροὺς τὰ φάρμακα.² Der Sache nach geht es um ein Verständnis der Christologie Kyrills von Alexandrien. Auf diese Fragestellung zielte Anastasios schon in der Einleitung zu seinem ‚Opusculum über den orthodoxen Glauben‘. Denn dort hatte er Kyrills Interpretation der Bekenntnisformel ‚Die eine Fleisch gewordene Natur des Gott Logos‘ als rechtläubig akzeptiert.³

So wie es Anastasios darstellt, hat Severos erst, nachdem er als Patriarch von Antiochien abgesetzt war (518) und im Enaton in Alexandrien lebte, mit dem Studium der Väterzeugnisse begonnen. Er habe sich dort „über die Schriften des Johannes von Kaisareia und anderer, die zugunsten des Konzils (von Chalkedon) Werke verfasst hatten, hergemacht“ und so deren Beweise aus Testimonien von Vätern und aus der Bibel kennengelernt.⁴ Dabei denkt Anastasios vor allem an die Apologie des Konzils von Chalkedon, die Johannes von Kaisareia (CPG 6855) verfasst hat,⁵ und behauptet zum einen, Severos habe sodann zunächst ein Werk gegen Johannes von Kaisareia geschrieben⁶ und danach sich ausführlich mit den Aussagen der Väter auseinandergesetzt,⁷ die er in dem Sinn interpretierte, wie er es dann „irgendwann mal“ gegenüber Nephalios erklärt habe (ποτὲ μὲν γράφων πρὸς τὸν λεγόμενον Νηφάλιον).⁸ Das Ergebnis seiner Studien habe er in einer Schrift mit dem Titel ‚Φιλαλήθης‘ veröffentlicht,⁹ welche die Monophysiten „höher schätzen als das Johannesevangelium“,¹⁰ während Anastasios sie mit der Mischna (δευτέρωσις) der Juden vergleicht, welche „die richtige Übersetzung der siebzig“, die Septuaginta, „vernichtet und das göttliche Gesetz aufgehoben hat“. ¹¹ Nun folgt bei Anastasios eine Aussage, die in der historischen Forschung zu Kontroversen

1 Ebd., VI, 1–VII, 2. Zu den aus Oratio 1 ad Nephalium (CPG 7022) meist nicht wörtlich zitierten Aussagen vgl. den Apparat der Edition, bes. zu *Viae dux*, VI, 1, 56–59. 66–72; VII, 1, 3–23. Zum Zusammenhang mit *Viae dux*, XXI, 1, 53–63; 3, 1–11, vgl. S. 182, Anm. 2, 4 sowie S. 214, Anm. 2.

2 *Viae dux*, VII, 1, 1–2, 142. Zur Behauptung, die Anastasios hier Severos zuschreibt, dass Arios ‚die eine Natur des inkarnierten Logos‘ gelehrt habe, vgl. S. 176, Anm. 1; 201, Anm. 3.

3 Ebd., III, 2, 9–12. Vgl. S. 36 zu Anm. 1, ferner S. 62 f. sowie S. 173 zu Anm. 8–9; 218 zu Anm. 4.

4 Ebd., VI, 1, 23–30.

5 Ebd., 21–22.

6 Ebd., 30–31: πρῶτον μὲν εὐθέως κατέγραψε κατὰ τοῦ Καισαρέως Ἰωάννου.

7 Ebd., 31–48: καὶ μετὰ τοῦτο κτλ.

8 Ebd., 48–80.

9 Ebd., 81–110.

10 Ebd., 90–93.

11 Ebd., 82–85.

geführt hat, die hier nicht wiederholt werden müssen.¹ Denn er behauptet, Severos habe im ‚Φιλαλήθης‘ gegen die oben genannte Apologie des Johannes von Kaisareia argumentiert, in der dieser, wie Severos in der genannten Schrift gesagt habe, „230 Zeugnisse von Vätern verdreht ausgelegt hat“ (ὅτιπερ σλ' χρήσεις τῶν ἁγίων πατέρων διέστρεψεν ἡ πίστις Χαλκηδόνας ἐν τῇ Ἀπολογία, ἣ ἐποιήσατο ὑπὲρ αὐτῆς Ἰωάννης ὁ Καισαρεύς).²

Sollte Anastasios hier nur die Titel zweier Werke des Severos verwechselt haben? Sollte er gemeint haben, dass die Schrift ‚Gegen den Grammatiker‘ (CPG 7024) ‚Φιλαλήθης‘ geheißen habe? Oder geht es hier um etwas anderes? In dem Werk, das unter dem Titel ‚Φιλαλήθης‘ überliefert ist (CPG 7023), hat Severos zwischen 508 – 511 jenes „Kyrillische Florileg“³ bestritten, das schon vor der durch das Henotikon (CPG 5999) im Jahre 482 ausgelösten Krise zirkulierte und anhand von 244 Testimonien aus Schriften Kyrills aufweisen sollte, dass dieser mit der Definition des Konzils von Chalkedon (451) übereinstimme und „zwei Naturen nach der Einung“ lehre. Zum Titel hatte Severos erklärt: „Der Name des Buchs lautet ‚Kyrill‘ oder ‚Der Wahrheitsliebende“.“⁴ Dies zeigt deutlich, dass es bei dieser Schrift für Severos und für die Orthodoxie der Monophysiten um die entscheidende Frage ging, ob sich die Opposition gegen das Konzil von Chalkedon zurecht auf Kyrill von Alexandrien berufen kann. Auffällig ist nun die Tatsache, dass Anastasios hier von „230 Zeugnissen von Vätern“ spricht.⁵ Denn es existiert eine Version des „Kyrillischen Florilegs“ mit nur 230 Testimonien, die aus Kyrills Schriften stammen, so dass auf jeden Fall eine solche allgemeine Beschreibung des Inhalts wie „Zeugnisse von Vätern“ nicht zutreffend ist. Diese Version des Florilegs ist uns noch in drei Handschriften erhalten, deren älteste, wenn auch nicht beste, der *Codex Sinaiticus* gr. 1690, aus dem 13. Jahrhundert stammt.⁶ Sollte Anastasios der älteste Zeuge für diese Überlieferung des Florilegs sein? Auch wenn dies der Fall sein sollte, ist damit noch nicht erklärt, was in den Kontroversen auch von Autoren wie HESPEL,⁷ die Entscheidendes zur Lösung beigetragen haben, nicht beachtet wurde. Anastasios unterscheidet nämlich zwischen zwei Schriften des Severos – πρῶτον ..., nämlich die Apologie (CPG 7024), „καὶ μετὰ τοῦτο“ ein

¹ Vgl. den Apparat der Edition, bes. zu VI, 1, 30 – 31 (Bibl.).

² A.a.O., 116 – 119.

³ Hrsg. v. HESPEL 1955.

⁴ Übers. v. HESPEL 1952, S. 105, 23 – 24.

⁵ Vgl. auch *Viae dux*, X.2, 3, 111 – 112: ἐν ἑτέροις δὲ <σ>λ' φέρονται ἐπ'ὀνόματι αὐτοῦ (scil. τοῦ Κυρίλλου) χρήσεις κτλ.

⁶ HESPEL 1955, S. 55 f., 77.

⁷ Ebd., S. 8 – 51.

weiteres Werk,¹ das er sodann als ‚Φιλαλήθης‘ bezeichnet.² Sollte es sich hier um eine Folge der Wirkungsgeschichte jener Konfusionen handeln, mit denen sich Severos schon in seiner Einleitung zur ‚Apologie des Philalethes‘ (CPG 7031) auseinandersetzt?³ Oder ist die Aussage von Anastasios einfacher zu erklären? Denn, wenn er behauptet, dass Severos sich im ‚Φιλαλήθης‘ auf die Auslegung der Väter in der Apologie des Johannes von Kaisareia bezogen habe,⁴ heißt dies, streng genommen, nicht, dass er den ‚Φιλαλήθης‘ (CPG 7023) mit der Widerlegung der Apologie des Johannes (CPG 7024) identifiziert hat.

Will man den Sachverhalt historisch angemessen beurteilen, muss man davon ausgehen, dass Anastasios und seine Zeitgenossen in Ägypten die Schriften des Severos nicht mehr einsehen konnten, da Kaiser Justinian sie 536 vernichten ließ,⁵ so dass sie im Griechischen nicht erhalten blieben. Auffällig ist, dass auch Johannes von Nikiu in seiner Chronik, die zu Anfang der 40er Jahre des 7. Jahrhunderts entstanden ist, ohne genaue Kenntnis über den ‚Φιλαλήθης‘ des Severos und dessen Bedeutung für die Miaphysiten handelt.⁶ Darum bleibt es ungewiss, was der Notarios Athanasios, der am Diwan des Gouverneurs von Ägypten tätig war, Anastasios bei ihrem Streitgespräch in Babylon (Alt-Kairo) genau vorgelegt hat: ὅπερ καὶ προήγαγεν ἡμῖν.⁷ Eine Schrift des Severos wird es nicht gewesen sein, sondern nur eine Aussage über eine solche. Vielleicht legte er zum Beweis irgendeinen Text vor, in dem die betreffende Aussage zu lesen war. Diese dürfte nichts anderes besagt haben als das, was Anastasios zuvor zu Unrecht und, ohne die Werke zu kennen, behauptet hatte, nämlich dass sich Severos im ‚Φιλαλήθης‘ auf die Auslegung „der Väter“ in der Apologie des Johannes von Kaisareia bezogen habe.⁸

¹ Vgl. S. 39 zu Anm. 6–7.

² *Viae dux*, VI, 1, 86. 106. 117.

³ Übers. v. HESPEL 1971, S. 12, 25–14,1; vgl. dens., 1955, S. 28 f.

⁴ *Viae dux*, VI, 1, 116–119. Vgl. S. 40 zu Anm. 2.

⁵ Novelle 42, hrsg. v. SCHÖLL – KROLL 1895, S. 266, 8–21; CPG 6877 (9330): ACO III, S. 121, 22–29; vgl. UTHEMANN 1999 (Kaiser Justinian), S. 46–48.

⁶ CPG 7967: 89, 53, übers. v. CHARLES 1916, S. 127.

⁷ *Viae dux*, VI, 1, 120–121. Zur Person des Athanasios vgl. S. 9 f.

⁸ Wenn der *Codex Vindobonensis* theol. gr. 40 (W) in *Viae dux*, VI, 1, 120–121 überliefert, dass Athanasios dem Anastasios die Apologie des Johannes von Kaisareia vorgelegt habe (ἐν τῇ Ἀπολογίᾳ, ἣ ἐποίησατο ... ὁ Καισαρεύς, ἦν καὶ προσήνεγκεν ... Ἀθανάσιος ὁ νοτάριος), dann ist dies nichts anderes als einer jener Hinweise, die ALPERS 1984 für die Bewertung der Lesarten dieser Handschrift im Blick auf die *recensio codicum* übersehen hat (vgl. die detaillierte Beschreibung des von W überlieferten Texts in der Einleitung zur Edition, S. CXLIX–CLX sowie UTHEMANN 1990, ferner S. 23, Anm. 2; 35, Anm. 1; 37, Anm. 4; 38, Anm. 1; 43, Anm. 1; 46, Anm. 4; 48, Anm. 1; 54, Anm. 2; 197, Anm. 3; 214, Anm. 1; 215, Anm. 2; 313 Anm. 7–8).

b. Eine *Quaestio disputata*: Zum Verhältnis der Begriffe ‚Natur‘ und ‚Person‘ (VIII–IX)

Was die bisher referierten Kapitel verbindet, ist dem Autor selbst zwar bewusst, wird aber für den Leser nur angedeutet bzw. als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt. Insofern wirken die Kapitel III–VII wie eine Anreihung von Texten, von denen jeder einzelne für sich konzipiert wurde. Ihr Zusammenhang liegt darin, dass sie die wichtigsten Momente des *Status quaestionis* ansprechen. Nach diesen Kapiteln liegt ein Einschnitt vor, der vielleicht auch, doch weniger eindeutig wie andere Zäsuren ein Indiz dafür sein kann, dass Anastasios den Hodegos aus schon vorliegendem Material zusammengestellt hat. Zumindest handelt es sich insofern um eine Zäsur, als man unterstellen darf, dass ein Autor normalerweise auf die Erwartung des Lesers einzugehen versucht. Denn es läge an dieser Stelle nahe, dass Anastasios sich nun dem eigentlich anstehenden Thema zuwendet, nämlich der Frage, inwieweit Kyrills Christusbekenntnis mit der *Definitio fidei* von Chalkedon zu vereinbaren ist. Doch stattdessen folgt eine ausführliche biblische Begründung dafür, dass ‚Natur‘ und ‚Person‘ (πρόσωπον) nicht identisch sind.

Diese Begründung leitet Anastasios durch eine markante Szene ein. Er stellt dem Leser „den Allkönig Christus Gott“ vor Augen, der inmitten der Kirche thront, umgeben von den Engeln, von den Patriarchen und Propheten sowie von den Evangelisten und Aposteln, die ihm die Bücher des Alten und Neuen Testaments reichen. Aus diesen zeigt Anastasios dann, dass ‚Natur‘ und ‚Prosopon‘ nicht identisch sind.¹ Denn, so schließt er diesen Aufweis, ‚Natur‘ (φύσις) – als „das Gemeinsame“ (τὸ καθολικόν, τὸ κοινόν) im Gegensatz zum ‚Prosopon‘ als „das Besondere oder Eigentümliche“ (τὸ ἰδικόν) – meine in der Bibel wie bei Kyrill und im normalen Sprachgebrauch der Alexandriner bzw. der Ägypter nichts anderes als ‚die Wahrheit‘ (ἀλήθεια) eines Sachverhalts (πράγμα), d. h. die Tatsache, dass der betreffende Sachverhalt wirklich existiert.² Wie Anastasios zurecht bemerkt, hat Kyrill in seiner gegen Theodoret von Kyros gerichteten Apologie der zwölf Anathematismen (CPG 5222) ‚Natur‘ in diesem Sinn verstanden.³

1 Ebd., VIII, 1, 1–4, 104.

2 Ebd., VIII, 5, 1–127. Zum Gegensatz von einerseits ‚καθολικόν‘ bzw. ‚κοινόν‘ und andererseits ‚ἰδικόν‘ vgl. ebd., 55, 63, 67–69, 135–138, ferner ebd., II, 3, 58–61; IX, 2, 38–40 (S. 51 zu Anm. 3; 69 zu Anm. 9; 306 zu Anm. 1). Zum Sprachgebrauch in Ägypten und Alexandrien vgl. ebd., 40–44. Zur φύσις als Verwirklichung eines Sachverhalts im Unterschied zu dem, was Schein und reine Vorstellung ist, vgl. ebd., VIII, 5, 120–124. Ferner vgl. S. 63 zu Anm. 2–3; 193f.; 201 zu Anm. 2. Zu *Viae dux*, VIII, 5, 113–120 vgl. S. 191, Anm. 4.

3 Ebd., VIII, 5, 30–39. Zu den Einzelheiten vgl. den Apparat der Edition, ferner zur Bedeutung des Begriffs ‚πράγμα‘ bei Kyrill vgl. S. 243, Anm. 3.

Doch verfolgt Anastasios diesen Gedanken nicht weiter, sondern greift wieder die Frage der Nichtidentität von ‚Natur‘ und ‚Prosopon‘ auf. Er will nun zunächst zeigen, dass schon das Konzil von Nikaia (325) zwischen ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ unterschieden habe, um sodann den Begriff des ‚Prosopon‘ in der Bedeutung von ‚Hypostase‘ einzuführen. So sei klar, dass die Monophysiten – nämlich, wie er polemisch sagt, „die Severs und Dioskors“: Σευῆροί τε καὶ Διόσκοροι καὶ ὅλον τὸ συνέδριον τῆς δεκακεράτου αὐτῶν ματαιότητος¹ – schon von den 318 Vätern des Konzils von Nikaia verurteilt sind, da sie behaupten, „dass die ‚Natur‘ und die ‚Hypostase‘ oder die ‚Person‘ dasselbe sind“.²

– Das Zeugnis des Konzils von Nikaia (325)

Zur Begründung zitiert Anastasios das Anathema, das die Synode von Nikaia ihrem Glaubensbekenntnis hinzugefügt hat (CPG 8512) und mit dem sie jene ausschließt, „die sagen, dass der Sohn Gottes aus einer anderen Hypostase oder (ἦ) Usie ist“.³ Denn, so behauptet Anastasios, mit diesem Anathem haben die Väter des Konzils eindeutig zwischen ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ unterschieden, da sie eine disjunktive (ἦ) und keine erläuternde Partikel (ἡγουν) benutzt haben.⁴ Somit habe sich Nikaia zu ‚einer Usie und drei Hypostasen‘ bekannt⁵.

Für Anastasios scheint dieser Hinweis auf die disjunktive Partikel ἦ wie selbstverständlich eine Unterscheidung beider Begriffe im Sinn der Formel ‚μία οὐσία, τρεῖς δὲ ὑποστάσεις‘ zu begründen,⁶ in der die seit dem Ausgang des 4.

1 Ebd., IX, 1, 22–23. Im *Codex Vindobonensis* theol. gr. 40 (W) liest man, wie es der Tendenz dieses Textzeugens entspricht, den ihm überlieferten Text zu heilen (vgl. UTHEMANN 1990, ferner S. 41, Anm. 8): Σευῆρός τε καὶ Διόσκορος. Doch nicht nur an dieser Stelle spricht Anastasios, wie es auch W bezeugt, von denen, die er sonst οἱ (ἀπὸ bzw. auch κατὰ) Σεύηρου oder Σευηριανοί nennt, als Σευῆροι: vgl. ebd., XV, 47. 56. 60–66 (Index der Edition, S. 332). Zu ‚τὸ δεκακέρατον‘ vgl. S. 21, Anm. 6–7.

2 Ebd., IX, 1, 20–25.

3 Ebd., 15–19. Zu den Quellen vgl. den Apparat der Edition.

4 Ebd., bes. 27–30. Anastasios bezieht sich damit auf die Aussage: (Τοὺς δὲ λέγοντας) ... (ἦ) ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ (ebd., 17–18).

5 Ebd., 1, 30–39.

6 Die von Anastasios dem Konzil von Nikaia (325) unterstellte Bekenntnisformel gehört in den Kontext der von den Meletianern geprägten zweiten Ökumenischen Synode von Konstantinopel (381). Sie erscheint als deren Bekenntnis im Synodalschreiben der östlichen Synode von 382 (CPG 8602): οὐσίας μίας ... ἐν τρισὶ τελειοτάταις ὑποστάσεσιν ἡγουν τρισὶ τελείοις προσώποις (Theodoret von Kyros, *Historia ecclesiastica* [CPG 6222], V, 9, 11, hrsg. v. PARMENTIER 1911 [1954²], S. 292). Diese Formel von der einen Usie und den drei Hypostasen wurde erstmals 362 im Tomus ad Antiochenos (CPG 2134), 6, PG 26, 801 C 15-D 2 von Athanasios von Alexandrien akzeptiert (vgl. S. 78 zu Anm. 3).

Jahrhunderts übliche, ihm einzig bekannte Rezeption der *Fides Nicaena* einen prägnanten Ausdruck gefunden hat, so dass es ihm gar nicht in den Sinn kommt, dass das Anathema einzig eine Zweizahl von Hypostasen und eine Zweizahl von Usien für das Verhältnis von Gott Vater und dessen Sohn ausschließt und darum überhaupt eine wie auch immer gedachte Pluralität von Hypostasen oder Usien Gottes. Dass hier alle jene ausgeschlossen werden, die bestreiten, dass der Vater und der Sohn „eine einzige Hypostase“ sind, oder bestreiten, dass diese „eine einzige Usie“ sind, kommt Anastasios und auch seinem Publikum gar nicht erst in den Sinn.

Wenn sich „die 318 Väter von Nikaia“¹ dazu bekennen, dass Christus, Gottes Sohn, ὁμοούσιος τῷ πατρὶ ist, dann bekennen sie sich zum „Sohn, der eines Wesens ist mit dem Vater“ und nicht zum „wesensgleichen Sohn“, wie ihn später die Homöusianer bekannten.² Das hierin latente Problem wird Mitte des 6. Jahrhunderts in den monophysitischen Kirchen, die sich auf Severos von Antiochien beriefen, wieder virulent und führt zum Streit um den sog. Tritheismus. Sofern man sich mit diesem auf dem Boden der Tradition der Väter des 4. Jahrhunderts auseinandersetzte und dabei Testimonien nicht nur neu-, sondern auch altnikänisch orientierter, anerkannter Väter wie z. B. Eustathios von Antiochien anführte und auf deren Basis argumentierte, kam es zu gegenseitigen Beschuldigungen wie Sabellianismus bzw. Arianismus³ und schließlich in der Union von 616 zwischen den Patriarchaten von Antiochien und Alexandrien zum „Eingeständnis“, es habe keinen Sinn, Wortgefechte zu führen.⁴ Die Wirkungsgeschichte dieses Streits begegnet auch im Hodegos, wenn Anastasios die gegen den sog. Tritheismus gewandte Bekenntnisformel zeitgenössischer koptischer Patriarchen polemisch angreift und dabei mit diesen im Verständnis der *Fides Nicaena* als

¹ *Viae dux*, IX, 1, 11–13.

² Zur historischen Herleitung der neunikänischen Formel vgl. RITTER 1965, S. 284–288; DE HALLEUX 1984, S. 313–369, 625–670; STAATS 1990, S. 209–221; ABRAMOWSKI 1992, S. 481–513.

³ Dies ließe sich auf Grund der nun vorliegenden Edition des Traktats von Peter von Kallinikon gegen Damian von Alexandrien (CPG-CPGS 7252), hrsg. v. EBIED – VAN ROEY – WICKHAM 1994, 1996, 1998, 2003 beweisen, führt aber für diesen Beitrag zu weit (vgl. die Hinweise in Anm. 7 auf S. 116 f.).

⁴ Michael der Syrer, Chronik X, xxvi-xxvii, übers. v. CHABOT 1901, S. 381–399 überliefert vier Dokumente zur Union, mit der die Patriarchen Athanasios I. Gammala von Antiochien (593/594–630/631) und Anastasios von Alexandrien (606/607–618/619) das Schisma 616 (MASPÉRO 1923, S. 321f.) beendeten. Aus diesen lassen sich der Verlauf der Verhandlungen, die Erörterung der strittigen Fragen um die Vorwürfe von Sabellianismus und Arianismus, ihr Resultat und die nicht gelösten Probleme erkennen. Doch im Synodikon, mit dem die Union verkündet wird, wird nur der Konsens betont und festgehalten, dass man darauf verzichtet habe, die zwischen Peter von Kallinikon und Damian kontroversen Fragen zu erörtern, um „bei deren Diskussion und diesem Wortgefecht“ unter den Gläubigen neuen Streit zu vermeiden (ebd., xxvi, S. 391).

Bekenntnis zur ‚μία οὐσία, τρεῖς δὲ ὑποστάσεις‘¹ zwar übereinstimmt,² doch zugleich polemisch Severos von Antiochien und damit seinem Anhang in eben diesem Kontext anlastet, „in den arianischen Abgrund der Dreigötterlehre (τριθεΐα) gestürzt“ zu sein.³

– Anastasios als Polemiker: Nur ein Beispiel, ausführlicher dargestellt

Nun klingt diese Polemik schon an, wenn Anastasios die *Fides Nicaena* als ein Bekenntnis zur ‚einen Usie und drei Hypostasen‘ aufweist, um die Identität der Begriffe ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ (bzw. ‚Person‘) zu widerlegen, die er den Monophysiten uneingeschränkt und somit auch für die Trinitätslehre unterstellt,⁴ als ob er nicht wüsste, dass diese die Identität beider Begriffe nur für das Bekenntnis zur Inkarnation des Gott Logos vertraten, nicht aber für das Bekenntnis zur Trinität. Denn die Gegenposition zur ‚μία οὐσία, τρεῖς δὲ ὑποστάσεις‘ der *Fides Nicaena* kennzeichnet Anastasios nun damit, dass die Väter von Nikaia „nicht sagten: ‚τρεῖς οὐσίαι ἦτοι τρεῖς ὑποστάσεις‘ und auch nicht: ‚τρεῖς φύσεις καὶ τρία πρόσωπα‘, wie es die Unverständigen (οἱ ἄφρονες)“, d. h. die Anhänger des Severos, „lehren“.⁵ Dies ist pure Polemik, die keinen Monophysiten erschüttern kann, und zeigt, dass hier und in analogen Fällen der Adressat von Anastasios der schlecht informierte Christ vor allem seiner eigenen Gemeinde ist, dass also „der Sitz im Leben“ dieser Argumentation kein echtes Streitgespräch mit einigermaßen informierten Monophysiten sein kann. Um dies zu veranschaulichen, soll die Argumentation, in die er seine Interpretation der *Fides Nicaena* einbindet, ausführlicher – als Beispiel – vorgestellt werden, weil diese Art der Polemik im Hodegos immer wieder zum Zuge kommt, ohne im Rahmen dieses Beitrags jeweils bedacht werden zu können.

Polemisch argumentiert Anastasios gegen die Monophysiten mit dem Begriff der ‚Person‘ (πρόσωπον), dem in deren Christologie wie bei Kyrill von Alexandria im Wesentlichen nur eine ab- und ausgrenzende Funktion zukommt, sofern sie ihr Bekenntnis zur ‚einen Natur des inkarnierten Gott Logos‘, d. h. zu dessen

1 *Viae dux*, IX, 1, 35. 38.

2 Vgl. S. 108–173.

3 *Viae dux*, XXIII, 3, 41–43. Vgl. S. 173, Anm. 9. Zum Kontext vgl. auch S. 114, Anm. 1.

4 Vgl. S. 43 zu Anm. 3–5.

5 *Viae dux*, IX, 1, 35–38. Statt ‚ἦτοι‘ hätte er hier auch wie ebd., 28 ‚ἦγουν‘ gebrauchen können. Zu ‚οἱ ἄφρονες‘ vgl. im Folgenden ‚τοῖς ὀρθῶς νοοῦσι‘ (Z. 59, zitiert auf S. 46 zu Anm. 4). Dass Anastasios sehr wohl darum weiß, dass seine Polemik die Trinitätsauffassung der monophysitischen Orthodoxie nicht trifft, gibt er erst am Schluss seines „Beweises aus Synoden und Vätern“ (ebd., VIII, 5, 134–135) zu (ebd., IX, 2, 79–84; vgl. S. 52 zu Anm. 4).

nach *Ioh* 1,14 „Fleisch gewordener Natur oder Hypostase“, als Ausschluss des von ihnen dem Nestorios unterstellten Bekenntnisses zu „zwei Naturen oder Hypostasen, nämlich Personen“ verstehen und darum die Definition des Konzils von Chalkedon, dessen ὁρος mit seinem Bekenntnis zu Christus, der „in zwei Naturen erkannt (wird)“, als Nestorianismus ablehnen. Indem Anastasios den Begriff der ‚Person‘ hier im Blick auf das Glaubensbekenntnis „der 318 Väter von Nikaia“ einbringt, will er den Spieß umdrehen.

Darum hatte Anastasios schon zu Beginn seiner Auslegung der *Fides Nicaena* im Blick auf Arios und Sabellios, „die Lehrer des Severos“ von Antiochien, den Begriff der ‚Person‘ eingeführt und das eingangs Gesagte zum Abschluss seiner Interpretation des Anathems von Nikaia wiederholt: Beide, Arios und Sabellios, würden ‚πρόσωπον‘ und ‚φύσις‘ als Synonyma auffassen; Sabellios würde „die eine Usie der Trinität als eine einzige Person“, Arios aber drei Naturen bzw. Usien „in bezug auf die drei Personen der Gottheit“ lehren.¹ Doch beider Auffassung habe das Konzil von Nikaia verworfen,² und so ist es „für jeden, der Vernunft besitzt“ (τοῖς ὀρθῶς νοοῦσι), klar, dass nicht nur Severos, sondern auch Nestorios, da beide „die ‚Natur‘ ‚Person‘ nennen“, auch schon von „den 318 Vätern von Nikaia“ verworfen wurden. Und Anastasios geht nach dieser Aussage unmittelbar – ohne jede Zäsur oder entsprechenden Hinweis, obwohl er es besser weiß, dass die Monophysiten die in bezug auf die Trinität geltende Unterscheidung von ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ akzeptieren, wohl aber für das Bekenntnis zur Inkarnation ablehnen,³ – zum Bekenntnis zur Inkarnation über, nämlich zur Formel ‚ἐκ δύο φύσεων ὁ Χριστός‘, welche die Monophysiten der Aussage ‚ἐν δύο φύσεσιν ὁ Χριστός γνωριζόμενος‘ in der Definition des Konzils von Chalkedon entgegensetzen: „Wenn die ‚Natur‘ eine ‚Person‘ zu erkennen gibt (δηλοῦ), dann verkündige ich Severos und Theodosios (von Alexandrien) einen großen Fluch, der ihrem ganzen Volk widerfahren wird, das da sagt: ‚Christus besteht aus zwei Naturen‘ – εὐαγγελιζόμεαι ... ἀρὰν μεγάλην, ἥτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ (Lc 2,10) αὐτῶν τῷ λέγοντι ἐκ δύο φύσεων τὸν Χριστόν“. Denn das Bekenntnis der Monophysiten zu den zwei Naturen, aus denen Christus als ‚die eine inkarnierte Natur des Gott Logos‘ „zusammengesetzt ist“, ist für Anastasios zumindest, wie er hier behauptet, nichts anderes als ein Bekenntnis, dass Christus „aus zwei Personen“ besteht, d. h. nichts anderes als jenes des Nestorios: Πῶς δυνήσονται ἐγκαλεῖν Νεστορίῳ τὰ αὐτὰ Νεστορίου φρονοῦντες;⁴

1 Ebd., 3–10. 65–70. Vgl. ebd., VIII, 5, 92–112.

2 Ebd., IX, 1, 10–14.

3 Vgl. ebd., IX, 2, 79–84 (vgl. S. 48 zu Anm. 2; 52 zu Anm. 4–5; 109 zu Anm. 3).

4 Ebd., IX, 1, 54–77. Die Worte, mit denen nach Lc 2,10 der Engel den Hirten die Geburt Christi verkündet, werden, auf dieselbe Weise polemisch zur Ankündigung eines Fluchs oder Verder-

Es folgen zwei Argumente, um zu veranschaulichen, dass ein Bekenntnis zu „Christus aus zwei Personen“ das Geschehen der Inkarnation verfehlt und im Blick auf das, was ‚Person‘ bedeutet, unbedacht ist. Denn zum einen bedeute dies, „dass die Person des Menschen im Mutterschoß (Mariens) schon existierte (προϋπέστη),“ bevor sich die Einung mit „der göttlichen Person des Gott Logos“ vollzog,¹ so dass m.a.W. der alte Vorwurf gegen Nestorios, er habe Maria als ‚Christusgebälerin‘ bekannt und so die Gottesmutterchaft Mariens gelehnet, nun gegen die Monophysiten gewendet wird, als ob diese der Auffassung gewesen seien, dass das Kind im Mutterschoß Mariens nicht im Vollzug der Inkarnation oder Einung mit dem Gott Logos geschaffen worden wäre, sondern schon vor der Einung mit dem Logos existiert habe. Das zweite Argument betont, dass „die eine Person ‚Gott Logos‘ genannt wird“, doch die Monophysiten für „die zweite Person Christi“ die Antwort schuldig bleiben, wie sie diese nennen, obwohl jede Person einen Namen hat: οὐ γάρ ἐστιν ἀνόνημον πώποτε πρόσωπον.² Dass Anastasios hier einen neuralgischen Punkt auch seiner eigenen, ja aller Christologie nach dem Konzil von Ephesos (431) anspricht, dürfte ihm nicht bewusst sein. Ihm scheint das Zeugnis der Evangelien über Jesus von Nazareth gewahrt, wenn man ‚Natur‘ und ‚Person‘ unterscheidet und das, was nach der Definition von Chalcedon „in zwei Naturen erkannt wird“, nicht als ‚Person‘, auch nicht als ‚φύσις προσωπική‘,³ auffasst.

Doch nicht genug! Anastasios versteigt sich in seiner Polemik zu einem merkwürdigen Versprechen gegenüber den Monophysiten, das wohl nur als Ironie zu verstehen ist: „Wenn ihr“, die Monophysiten, „in reiner Gesinnung und ohne Leidenschaft“ – wie er selbst es ja tut⁴ – „die Identität von ‚Natur‘ und ‚Person‘ vertrittet, dann haltet in bezug auf die eine Usie der Gottheit daran fest, von ‚der einen Person‘ zu sprechen, und wir werden mit dem Streit aufhören! ... Sprecht in bezug auf die drei Personen der Trinität von drei Naturen, und wir werden euch nicht mehr belästigen! Sagt in bezug auf das Bekenntnis, dass ‚Christus seiner Gottheit nach wesensgleich mit dem Vater und seiner Menschheit nach wesensgleich mit uns ist‘, dass er, wenn ‚die Usie‘ und ‚die Person‘ dasselbe sind, ‚seiner

bens umgeformt, auch ebd., XVII, 47–48 aufgegriffen. Es ist für den *Codex Vindobonensis* theol. gr. 40 (W) kennzeichnend, dass er hier (nicht aber an der zweiten Stelle) nach Lc 2,10 „verbessert“ und ‚χαρὰν‘ statt ‚ἀρὰν‘ schreibt (vgl. die Hinweise in Anm. 8 auf S. 41).

¹ Ebd., 77–80. Zu diesem Argument des Ausschlusses einer προδιάπλασις vgl. S. 59–62.

² Ebd., 81–85.

³ Ebd., 81.

⁴ Ebd., 58–59: ὡς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἀπροσωπολήπτως καὶ ἀπροσπαθῶς λέγω. Zu ‚εἰλικρινῶς‘ als Verhaltensweise gegenüber Monophysiten vgl. ebd., I, 1, 57–59, als Anforderung an die Monophysiten vgl. ebd., IV, 139–140.

Gottheit nach von gleicher Person wie der Vater ist (ὁμοπρόσωπος τοῦ πατρός) und seiner Menschheit nach von gleicher Person wie wir (ὁμοπρόσωπος ἡμῶν), und wir werden den Krieg beenden! Wenn ‚die Natur‘ und ‚die Person‘ dasselbe sind, die Menschen aber Personen sind und diese viele, ja unzählige sind, dann sagt, dass auch unsere Naturen viele sind, und lasst uns schweigen und nicht mehr miteinander streiten!“¹

Anastasios unterstellt hier, dass die Monophysiten das zweifache ὁμοούσιος der *Definitio fidei* des Konzils von Chalkedon (ὁμοούσιος τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα) akzeptieren. Sein polemisch überspitztes Argument steht in der Tradition jener Argumentation, die Johannes Grammatikos von Kaisareia gegen Severos von Antiochien eingeführt hat, um dessen grundlegende These zu widerlegen, dass die Unterscheidung von Natur und Hypostase, wie sie von den Vätern zum Verständnis der *Fides Nicaena* eingeführt wurde, nur für das Bekenntnis zur Trinität gelte, nicht aber für das Bekenntnis zur Inkarnation des Gott Logos,² in dem – nach Kyrill – beide Begriffe identisch seien. Johannes Grammatikos führte nämlich den Begriff ‚οὐσία‘ ein, der sowohl für das Bekenntnis zur Trinität, als auch für jenes zur Inkarnation als Bekenntnis zu dem einen Inkarnierten – entsprechend dem zweifachen ὁμοούσιος Chalkedons – zutrifft,³ und suchte aufzuweisen, dass dieser dem Begriff ‚φύσις‘ – insbes. in bezug auf die eine Hypostase⁴ „aus“ und „in zwei Naturen“ – entspreche,⁵ um sodann das Verhältnis von ‚Usie‘ bzw. ‚Natur‘ zu ‚Hypostase‘ als das eines ‚Gemeinsamen‘ zu den ‚das Gemeinsame‘ individualisierenden ‚Eigenheiten‘ zu bestimmen.⁶ Nach GRILLMEIER war dies ein „Überraschungsangriff“, mit dem Severos nicht zurecht gekommen sei,⁷ und darum habe er, was Johannes „nur auf der logischen Ebene genommen haben will“ (*sic*), „auf die ontologische Ebene (verlegt)“.⁸ GRILLMEIER beurteilt die Situation, mit der sich Severos konfrontiert sah, zwar richtig, doch seine Interpretation der Aussagen des Severos und des Johannes bedarf, wie noch zu zeigen ist, der Korrektur.⁹

1 Ebd., 86–99. Die Formulierung ‚καὶ σιγῶμεν τοῦ μάχεσθαι‘ (Z. 99) wurde in der Edition wegen Anastasios Sprachgebrauch ohne einen Eingriff wie z. B. <περι> τοῦ μάχεσθαι oder τὸ μάχεσθαι wiedergegeben. Wenn man im *Codex Vindobonensis* theol. gr. 40 (W) liest ‚καὶ σιγήσομεν‘, dann dürfte auch hier ein bewusster Eingriff eines Kopisten vorliegen (vgl. S. 41, Anm. 8).

2 Zu *Viae dux*, IX, 2, 79–84 vgl. S. 46 zu Anm. 3; 52 zu Anm. 4; 109 zu Anm. 3.

3 *Apologia* (CPG 6855), hrsg. v. RICHARD 1977, I, 1, 72–177. 216–233, S. 8–13; I, 2, 36–79, S. 50 f.

4 *Fragm. V*, RICHARD I, 2, 217–247, S. 56 f.

5 Vgl. S. 81–83, bes. 82 zu Anm. 3.

6 Vgl. S. 69.

7 1989, S. 56–63.

8 Ebd., S. 57, Anm. 97.

9 Vgl. S. 69 zu Anm. 4–8 sowie S. 71, Anm. 3, ferner vgl. S. 123 zu Anm. 3; 131 zu Anm. 1–2.

Doch lässt es Anastasios nicht dabei bewenden, sondern greift zu einem neuen Argument gegen die Formel, Christus sei ‚aus zwei Naturen zusammengesetzt‘, um den Häretiker „wie David den Goliath“ zu Fall zu bringen, wobei er wie zuvor voraussetzt, dass sein Gegner davon ausgeht, dass die Begriffe ‚Natur‘, ‚Hypostase‘ und ‚Person‘ dasselbe bedeuten, also synonym sind. So bietet das Argument nichts Neues. Doch verfolgt Anastasios mit ihm eine bestimmte Strategie, um auf diese Weise die Formel „in zwei Naturen“ aus der Definition von Chalkedon einzuführen. Wenn für den Monophysiten ‚aus zwei Naturen zusammengesetzt‘ bedeutet, dass Christus „aus der Gottheit und aus der Menschheit zusammengesetzt ist“, dann meine er damit zwei Hypostasen, und dasselbe meine dieser, wenn er sagt, Christus sei „nach der Einung vollkommen (τέλειος μετὰ τὴν ἔνωσιν) in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit“; er könne also „vollkommen in zwei Naturen“ nur als „in zwei Hypostasen bzw. Personen“ auffassen. So aber sei er widerlegt.¹

Wahrscheinlich hat Anastasios selbst gefühlt, dass dieser Abschluss unbefriedigend ist, und so hat er zwei Scholia hinzugefügt: Im ersten wird „ein Ausspruch eines Orthodoxen“ zitiert, der besagt, dass es zur Widerlegung eines Monophysiten genüge, wenn dieser zugibt, „dass Christus vollkommen aus Gottheit und aus Menschheit (ist). Denn dies bedeutet ‚zwei Naturen““. Im zweiten Scholion wird ein Wortwechsel aus einem Streitgespräch zitiert, der nicht weniger unbefriedigend ist als das zuletzt von Anastasios vorgetragene Argument. Denn der orthodoxe Chalkedoniker setzt der Behauptung „des Häretikers“, dass Christus „vielmehr ‚aus zwei Naturen‘ besteht“ – und nicht ‚in zwei Naturen‘ – und dass „sich dieses daran zeigt, dass er ‚aus Gottheit und aus Menschheit‘ besteht“, „mit einem (ironischen) Lächeln“ – μειδιάσας – entgegen: „Nun gut, mein Bester, dass er ‚in Gottheit und in Menschheit vollkommen ist‘, beweist ganz deutlich, dass er ‚in zwei Naturen‘ zu bekennen ist“.²

— Das Zeugnis der Väter

Im Folgenden will Anastasios aufweisen, dass das, was er zuvor zur Unterscheidung der Begriffe ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ vorgetragen hat, nicht etwas ist, was er selbst bzw. die Anhänger des Konzils von Chalkedon erdacht haben (μη δόξωμεν τοῖς ἐναντίοις οἴκοθεν φθέγγεσθαι), sondern Lehre der Väter.³ Schon im ‚Opusculum über den orthodoxen Glauben‘, mit dem der grundlegende Teil des Hodegos

¹ *Viae dux*, IX, 1, 100–110.

² Ebd., 111–120.

³ Ebd., IX, 2, 3–5.

beginnt, der über das Christusbekenntnis Kyrills von Alexandrien handelt,¹ hat Anastasios gegen „die neuen Theologen“ die Maxime ausgegeben, in Fragen des Glaubens nur aus der Heiligen Schrift und den Vätern, auf jeden Fall nicht aus eigener Einsicht zu argumentieren: Οὐκ οἴκοθεν λαλοῦμεν. Dabei ist ihm bewusst, dass „auch alle Häretiker dasselbe sagen“, so dass seiner Meinung nach nur jener Theologe „nicht aus sich selbst“ (οὐκ οἴκοθεν) Schrift und Väter erfassen kann, dem der Heilige Geist einwohnt und als ὁδηγός bei seinem Bemühen um „die Wahrheit“ leitet.²

Anastasios beginnt nun seinen „Beweis aus den Vätern“³ für die Unterscheidung der Begriffe ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ mit Kyrill, in dem die Monophysiten den Kronzeugen gegen das Konzil von Chalkedon sehen, und zitiert aus der *Magna Charta* der 433 mit den Orientalen geschlossenen Union, d. h. aus Kyrills Laetentur-Brief (CPG 5339), jene Worte aus dem Bekenntnis der Antiochener, die Kyrill als rechtgläubig akzeptiert hat und die über die christologischen Aussagen des Neuen Testaments (αἱ εὐαγγελικαὶ καὶ ἀποστολικάι περὶ τοῦ κυρίου φωναί) handeln. Dabei unterscheiden die Orientalen drei Klassen von solchen Aussagen, je nachdem, ob die biblischen Autoren (οἱ θεόλογοι ἄνδρες) sie „über das eine Proson“ oder „über die beiden Naturen“ ausgesagt haben. Im zweiten Fall haben sie die betreffenden Aussagen des Neuen Testaments auf zwei verschiedene Subjekte bezogen, indem sie diese unterschieden (διαφοῦντες): Göttliche Hoheitsaussagen haben sie auf die göttliche Natur Christi bezogen, Aussagen über rein Menschliches auf Christi menschliche Natur, und insofern haben sie bei diesen Aussagen des Neuen Testaments zwischen solchen unterschieden, die sich auf Christus beziehen, sofern er Gott ist, und solchen, die von Christus prädiziert werden, sofern er Mensch ist. Doch im ersten Fall haben die biblischen Schriftsteller „eine Gemeinschaft hergestellt“ (κοινοποιοῦντες), somit nicht wie bei Aussagen „über die beiden Naturen“ unterschieden, sondern die betreffenden εὐαγγελικαὶ καὶ ἀποστολικάι φωναί auf ein einziges Subjekt, „auf das eine Proson“ Christi, bezogen.⁴

1 Vgl. S. 35 zu Anm. 1.

2 *Viae dux*, III, 1, 80–92. Zum Verständnis vgl. auch S. 752 zu Anm. 1 sowie S. 756 zu Anm. 4–5. Zu Quellen und Parallelen im Hodegos, in denen die Formel οὐκ οἴκοθεν begegnet, vgl. den Apparat der Edition: III, 1, 80–82.

3 Ebd., VIII, 5, 134–135, zitiert S. 52 zu Anm. 1. Vgl. S. 45, Anm. 5.

4 *Epistula de pace*, auch Laetentur-Brief genannt, (CPG 5339), 5, ACO I, 1, 4, S. 17, 17–19, zitiert in *Viae dux*, IX, 2, 10–13. Mit demselben Testimonium eröffnet Anastasios sein Florileg im *Viae dux*, X.1, 2 (vgl. S. 53, Anm. 5–8; 250, Anm. 6). Zur Bedeutung für Anastasios Christologie vgl. S. 217–222, 247–259, 269–290. – Zur Antiochenischen Unionsformel (Kyrill, a. a. O., 4–5, S. 17, 1–20; Johannes von Antiochien, *Epistula de pace* [CPG 6310], 2–3, ACO I, 1, 4, S. 8, 19–9,8), die von Kyrill akzeptiert (a. a. O., 6, S. 17, 21–25) und interpretiert wurde (ebd., 7–9, S. 17, 25–19, 15) vgl.

So wie der Text von Anastasios vorgetragen wird, muss der Leser den Eindruck gewinnen, es sei Kyrills eigene Auffassung, bei den christologischen Aussagen zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur so zu unterscheiden, dass nur dort, wo etwas über beide Naturen zugleich, d. h. „in Gemeinschaft“ (έν κοινωνίᾳ), ausgesagt wird, die eine Person Christi das Subjekt der Aussage ist, ansonsten aber die ‚Dihärese‘ von göttlicher und menschlicher Natur gewahrt wird. Dass Kyrill hier ‚Prosopon‘ und ‚Physis‘ unterscheidet, ist, wie Anastasios behauptet, deutlich: Ἴδου σαφῶς ὁ πατήρ οὐ ταῦτόν λέγει τήν φύσιν καί τὸ πρόσωπον. Und sofern Kyrill mit den Orientalen, die „zwei geeinte Naturen bekannten“ (ὁμολογοῦντες ἡνωμένας δύο φύσεις), die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen und sie danach nicht aufgekündigt hat, „dachte er dasselbe wie diese“, ja verteidigte deren Auffassung in seinem Brief an den Presbyter Eulogios.¹

Doch fällt auf, dass das Beweisziel, das Anastasios zuvor angekündigt hatte,² nicht erreicht wird. Denn ‚Natur‘ wird von Kyrill nicht als ein ‚Gemeinsames‘ (κοινόν) vom ‚Prosopon‘ oder ‚Besonderem‘ (ιδικόν) unterschieden. Streng genommen greift nur ein einziges der fünf Testimonien, die Anastasios zitiert, diese Differenz auf, nämlich die nicht wörtlich wiedergegebene Stelle aus einem Brief des Basileios von Kaisareia an Amphilochios von Ikonion.³ Diese Tatsache kann ein Indiz sein, dass „der Beweis aus den Vätern“ (IX, 2) schon vorlag, als Anastasios den Hodegos zusammenstellte, und nicht erst verfasst wurde, als er die Überleitung vom „Beweis aus dem Neuen und Alten Testament“ (VIII) zu jenem „aus Vätern und Synoden“ (IX) formuliert hat: καὶ πατρικῶς ὁμοῦ τε καὶ συνοδικῶς ἀποδείξωμεν ὅτι ἕτερον μὲν ἐστὶ τὸ κοινὸν τῆς φύσεως ..., ἕτερον δὲ πάλιν τὸ

UTHEMANN 2001, S. 577–582 (2005, S. 6–12), ferner zur Interpretation von Kyrills Laetentur-Brief im Konzil von Chalkedon vgl. ebd., S. 584–586 (S. 14–17). Vgl. auch den Index von UTHEMANN 2005, S. 660.

1 *Viae dux*, IX, 2, 13–27, zum in Z. 14–15 genannten Brief an Eulogios (CPG 5344) vgl. S. 53, Anm. 7, bes. S. 251 zu Anm. 1–2. In *Viae dux*, XIII, 5, 110–120 bezieht sich Anastasios auf Kyrills Brief an Akakios von Melitene (CPG 5340), in dem Kyrill die aus der Erklärung der Orientalen im Laetentur-Brief zitierte Unterscheidung von drei Klassen christologischer Aussagen der Bibel (S. 50, Anm. 4) interpretiert und verteidigt (vgl. S. 99 zu Anm. 2).

2 Vgl. S. 43, Anm. 1–2, ferner die Ankündigung des Beweisziels in *Viae dux*, VIII, 5, 134–138 (zitiert S. 52 zu Anm. 1).

3 Epistula 236 (CPG 2900), 6, hrsg. v. COURTONE 1966, S. 53. Vgl. *Viae dux*, IX, 2, 38–40 (mit ebd., I, 3, 42–79, bes. 69–71 [S. 69, Anm. 8; 115, Anm. 3; 190 zu Anm. 6–192 zu Anm. 3]). Außer den zwei genannten Stellen zitiert Anastasios: [1] IX,2, 34–37: Kyrill von Alexandrien, *Dialogus de trinitate* (CPG 5216), I, hrsg. v. DE DURAND 1976, S. 196 (PG 75, 700 A 2–3), vgl. S. 249, Anm. 4; [2] ebd., 41–42: Ps.-Amphilochios von Ikonion, *Fragment XXII* (CPG 3245), PG 39, 117 D, vgl. S. 249, Anm. 2; [3] ebd., 44–47: Ps.-Amphilochios, *Epistula ad Seleucum siue Fragmentum XVc* (CPG 3245).

ιδικὸν τῆς προσωπικῆς ὑποστάσεως.¹ Um mehr als ein Indiz kann es sich nicht handeln. Denn erst im Kontext weiterer Beobachtungen wird man eine solche Unstimmigkeit zwischen Ankündigung und Durchführung eines Arguments nicht einfach als ein Defizit des Autors, als einen Mangel an Übersicht und Unterscheidungsgabe auffassen.

Auf jeden Fall ist Anastasios davon überzeugt, die Übereinkunft (συμφωνία) der Väter mit Kyrill in der Unterscheidung von ‚Natur‘ und ‚Person‘ gezeigt zu haben, und verbindet dies mit dem, was er zuvor zum Konzil von Nikaia dargestellt hat,² um noch ein Zweifaches hinzuzufügen. Zum einen wiederholt er seine Absage an jene, die Aristoteles Definition der ‚Natur‘ einführen wollen und darum die Unterscheidung von ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ bzw. ‚Person‘ im kirchlichen Sprachgebrauch nicht wahren können.³ Zum anderen zeigt er jetzt, dass er, wie schon erwähnt wurde, darum weiß, dass die Monophysiten die Identität der Begriffe von ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ nur in bezug auf ihr Bekenntnis zur ‚einen inkarnierten Natur des Gott Logos‘ behaupten, nicht aber in bezug auf das Bekenntnis zur Trinität.⁴ Doch überspielt er, dass er damit zugibt, dass all seine Polemik, die er mit dem Anathema des Konzils von Nikaia begründet hatte, verfehlt war.

In bezug auf die Inkarnation halten die Monophysiten an dem Slogan fest: „Es gibt keine Natur, die nicht auch Person ist“ (Οὐκ ἔνι φύσις ἀπρόσωπος): „Mit offenen Armen“, sagt Anastasios, „begrüße ich“ dies. „Einen solchen ὄρος wie diesen da verwerfe ich nicht, sondern akzeptiere ich!“, und Anastasios verweist auf seine Alexandriner Streitgespräche mit Monophysiten, die nun im Hodegos folgen. Denn in ihnen sei es um die Identität der Begriffe ‚Natur‘ und ‚Person‘ in bezug auf die Inkarnation – ἐπὶ τῆς οἰκονομίας τοῦ Χριστοῦ – gegangen.⁵

c. Alexandriner Streitgespräche (X. 1-X. 4)

Nach den Beweisen für die Nichtidentität der Begriffe ‚Natur‘ und ‚Person‘ erwartet der Leser noch immer die seit dem 7. Kapitel anstehende Begründung dafür, dass Kyrill die Formel von ‚der einen Natur des Fleisch gewordenen Wortes Gottes‘ im

1 *Viae dux*, VIII, 5, 134–138.

2 Ebd., IX, 2, 48–64.

3 Ebd., 65–78. Vgl. ebd., VI, 2, 1–17 (mit apparatus fontium; vgl. S. 178, Anm. 1), ferner ebd., VIII, 1, 12 (οὐκ ἀριστοτελικῶς, ἀλλὰ θεολογικῶς τὰ περὶ γένους ἦγουν φύσεως) mit weiteren Parallelen im Hodegos (S. 191, Anm. 3). Grundsätzlich versucht Anastasios im Vorwort zu seiner Definitionensammlung (ebd., I, 3) das Verhältnis der paganen Philosophie zu den ὄροι ἐκκλησιαστικῶν δογμάτων zu klären (vgl. S. 190–193; 743). Zum sog. Tritheismus vgl. ebd., XVII, 56–59 (S. 165, Anm. 6).

4 Ebd., IX, 2, 79–84. Vgl. S. 46 zu Anm. 3; 48 zu Anm. 2.

5 Ebd., 84–92. Zum zitierten Slogan vgl. S. 66 zu Anm. 1.

Sinn der Zwei-Naturen-Lehre Chalkedons verstanden hat. Stattdessen findet er im Folgenden einen Bericht über ein, wie Anastasios sagt, von ihm in Alexandrien inszeniertes Drama,¹ in dem er die Monophysiten dem Spott der Volksmenge preisgegeben habe.² Er habe damals „den Monophysiten“³ einen Vorschlag für eine Union unterbreitet, und sie hätten sich schriftlich geeinigt, dass im Bekenntnis zu Christus ‚Natur‘ dasselbe wie ‚Person‘ (πρόσωπον) meine.⁴ Daraufhin habe er zu einem Florileg aus Kyrill von Alexandrien und einigen anderen Vätern gegriffen,⁵ das er zuvor, wie er ausdrücklich sagt, vor allem aus Büchern der Theodosianer zusammengestellt hatte.⁶ Im Hodegos findet man nur wenige Testimonien aus Kyrill, die im genannten Florileg nicht zitiert werden.⁷ Einige Testimonien anderer Väter werden von Anastasios in diesem Florileg zitiert, weil sich Kyrill in Ephesos schon auf diese berufen hat.⁸ Darum bleiben in Anastasios

1 Ebd., 88–92; vgl. ebd., X.1, 1, 40–41. 44; X.3, 4–6.

2 Ebd., X.1, 3, 1–29.

3 Die Adressaten nennt er vage ‚αὐτοί‘ (ebd., X.1, 1, 24) bzw. ‚οἱ αἰρετικοί‘ (ebd., 27–28). Im Kontext (ebd., IX, 2, 88–92; X.1, 1, 51–52; 3, 23–24) nennt er die Theodosianer und Gaianiten zugleich, ferner ebd., X.1, 1, 53 auch die Semidaliten (vgl. S. 20, Anm. 9–21, Anm. 5). Ansonsten erscheinen einzig die Theodosianer als Gegner (ebd., X.2, 7, 53–54; X.3, 14. 18).

4 Ebd., X.1, 1, 23–39. Für Anastasios gründet eine solche Union auf einer οἰκονομία, die er andernorts auch ‚ein Zugeständnis‘ (συγκατάβασις) nennt (S. 57, Anm. 2) : ... καὶ ἴσως γίνεται τις οἰκονομία, καὶ ἐνοῦνται αἱ ἅγια ἐκκλησία (ebd., 38–39).

5 Ebd., X.1, 2, 1–193. In das Florileg hat Anastasios ebd., 36–43 die schon erwähnte Episode mit dem Notarios Athanasios eingeflochten (vgl. S. 9, Anm. 3; 41, Anm. 7).

6 Ebd., X.1, 1, 44–48. Als Anastasios diesen Bericht schrieb, befand er sich wie er in einem Scholion (ebd., X.1, 2, 197–200) anmerkt, an einem Ort ohne Bibliothek (ἐν ἐρήμῳ) und musste die Testimonia aus dem Gedächtnis niederschreiben (S. 22; 34). Außerdem weist er darauf hin, dass sein Florileg (ebd., X.1, 2, 1–193) ursprünglich umfangreicher gewesen sei (ebd., X.1, 3, 1–2).

7 Vgl. den Apparat zu *Viae dux*, X.1, 2, 1–55. 153–174. Mehr Kenntnis zeigt er [1] zu CPG 5339 (vgl. S. 50, Anm. 4) im *Viae dux*, VII, 2, 98–101, [2] zu CPG 5344 (vgl. S. 51, Anm. 1; 63, Anm. 1; 108, Anm. 1; 251, Anm. 1–2) im *Viae dux*, IX, 2, 13–27, [3] zu CPG 5346 (vgl. S. 62, Anm. 4; 218, Anm. 5) im *Viae dux*, X.2, 5, 65–66 und in den *Capita*, VIII, 4, 28–30 (vgl. S. 292, Anm. 1), [4] zu CPG 5209, 3 im *Viae dux*, X.2, 6, 46–56. Ferner zitiert er [5] aus CPG 5340 in ebd., XIII, 5, 112–113 (vgl. S. 99, Anm. 1–100, Anm. 1; 219, Anm. 5–6; 251, Anm. 4), [6] aus CPG 5200 in ebd., X.2, 3, 113–114 (vgl. S. 67, Anm. 2), [7] aus CPG 5216 in ebd., IX, 2, 34–37 (vgl. S. 51, Anm. 3; 249, Anm. 4), [8] aus CPG 5355 in ebd., VII, 2, 45–47 (vgl. S. 249, Anm. 5), [9] aus CPG 5265 in ebd., X.2, 6, 43–45 (vgl. S. 217, Anm. 2), [10] aus CPG 5430 in ebd., XIII, 1, 27–28 (vgl. S. 91, Anm. 2). Schließlich kennt er den 3. und 4. Anathematismus aus CPG 5317 (vgl. S. 248, Anm. 4, 5) und vielleicht je ein Zitat aus CPG 5221 (ebd., X.2, 5, 67–69) und CPG 5222 (ebd., VIII, 5, 34–39; vgl. S. 42, Anm. 3; 243, Anm. 3; 246, Anm. 2).

8 Zu Ambrosius (ebd., X.1, 2, 64–74) und Amphilochios von Ikonion (ebd., 118–120, 132–147) vgl. S. 249, Anm. 2; zu Isidor von Pelusion (ebd., 123–127) vgl. S. 249, Anm. 3. Sofern auch das

Florileg nur wenige Testimonien übrig, die keinen Bezug auf Kyrill haben. Diese Sammlung von Testimonia habe er, so berichtet er nun, zunächst im ursprünglichen Wortlaut, dann aber mit einer kleinen Veränderung verlesen. Er habe nämlich überall dort, wo ‚Natur‘ stand, das Wort ‚Person‘ eingesetzt, um so zu zeigen, dass die von den Monophysiten akzeptierte Unionsformel in ihrer Anwendung auf Kyrill diesen als Nestorianer erweisen würde, der sich zu zwei Prosopa Christi bekennt. Die Anwesenden haben ihm Beifall geklatscht und Sprechchöre gebildet, welche die Monophysiten verhöhnten. Abschließend nennt er dieses Geschehen eine Dialexis, d. h. ein Streitgespräch.¹

Nach diesem Bericht schildert Anastasios drei weitere Streitgespräche (διאלέξεις) mit Monophysiten, deren Schauplatz ebenfalls Alexandrien war. Die beiden ersten² galten stets als ein Argument für die noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts übliche Frühdatierung des Hodegos, und RICHARD datierte 1958 beide noch in die Zeit der byzantinischen Herrschaft.³ Das zweite Streitgespräch war eine Reaktion auf das erste und ging, wie Anastasios behauptet, auf eine Initiative des im Prätorium von Alexandrien residierenden Augustalios zurück, der damit einer Bitte der Monophysiten entgegenkam, ja selbst während des Streitgesprächs zugegen gewesen ist. Ein solcher Vorgang schien RICHARD nur in die Zeit vor der arabischen Eroberung zu passen.

Titel und Funktion eines Augustalios oder Augustalios meint ursprünglich den Praefectus Aegypti, nachdem die zwischen 380 und 382 unter Kaiser Diokletian

Zitat aus Gregor von Nazianz (ebd., 93–94) zu dieser Gruppe gehört und Proklos (ebd., 104–108) von Kyrill zitiert wird, vgl. S. 249, Anm. 5.

1 *Viae dux*, X.1, 3, 9–24; X.2, 1, 2 (bezieht sich auf den Bericht ebd., X.1, 1, 1–3, 29). Zu einem weiteren Streitgespräch (ebd., XIV, 1, 37–67) vgl. S. 106, Anm. 1. Auch in den *Quaestiones* (CPG 7746) berichtet Anastasios über ein Streitgespräch, das in Alexandrien stattgefunden hat, und zwar zwischen einerseits Monophysiten – er nennt Severianer, Gaianiten und jene Akephalen, die sich auf Barsanuphios beriefen (vgl. S. 20, Anm. 9–21, Anm. 5) – und andererseits, wie er behauptet, einem ungebildeten Mitglied der katholischen Kirche (ιδιώτης τῷ λόγῳ ... τὴν πίστιν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας κηρύττων), womit er wohl in aller Bescheidenheit sich selbst einführt (69, hrsg. v. RICHARD – MUNITZ 2006, S. 121 f. [Ps.-Anastasios, *Quaestio* 117: 768 D 5–769 C 2]). Zum Terminus ‚διאלέξις‘ vgl. das Folgende sowie S. 593 f.

2 Da das zweite und dritte dieser Streitgespräche die einzigen Stellen sind, die Anastasios in der Auffassung von RICHARD 1958 (vgl. zu Anm. 3) und aller, die wie WINKELMANN 2001, S. 194 (zitiert in Anm. 5 auf S. 32) RICHARDS Hypothese nicht in Frage stellen, noch mit der Zeit der byzantinischen Herrschaft in Ägypten verbinden, diese jedoch im *Codex Vindobonensis* theol. gr. 40 (W) fehlen, gewinnt die These von ALPERS 1984 an Brisanz, nur diese Handschrift überliefere den ursprünglichen Text des Hodegos. Da W jedoch im *Viae dux*, XXI, 1, 4–6 auf das zweite Streitgespräch verweist (vgl. S. 214, Anm. 1), dürfte die Vorlage von W zumindest dieses enthalten haben. Zur These von ALPERS vgl. die Hinweise in Anm. 8 auf S. 41.

3 Vgl. S. 7 zu Anm. 1; 21 zu Anm. 9; 31 f.

geschaffene Reichsordnung mit vier Diözesen, in welcher der Praefectus Aegypti dem Vicarius der Diözese Oriens unterstand, geändert und Ägypten selbst unter Einbeziehung von Libyen eine eigene Diözese wurde. Zugleich wurde der Praefectus Aegypti als Vertreter des Kaisers mit Sitz in Alexandria zum Augustalis erhoben. Dessen Kompetenz wurde im Jahre 538 durch das 13. Edikt Kaiser Justinians I. (527–565), das bis zum Ende der byzantinischen Herrschaft in Ägypten in Geltung blieb, zum einen erheblich eingeschränkt, sofern neue Teildiözesen geschaffen wurden, die unmittelbar dem Praefectus Praetorio in Konstantinopel unterstellt waren, und die Zuständigkeit des Augustalis auf Alexandria und die Provinzen Aegyptus I und II beschränkt wurde. Zum anderen wurde die Macht des Augustalis erweitert, sofern die bis dahin geltende Trennung von ziviler und militärischer Gewalt aufgehoben wurde. Mit diesem Edikt wurde zugleich aus der Bezeichnung Augustalis bzw. Augustalios ein Titel, der auch mit anderen Funktionen verbunden wurde. So wurde er u. a. auch den Duces von Unterägypten und der Thebais zuerkannt, was in bezug auf die Geschichte des 7. Jahrhunderts ebenso wichtig wird, wie die Tatsache, dass kurz nach Erlass von Justinians Edikt der Augustalis Rhodon dem Patriarchen von Alexandria unterstellt und seit 569 die Abhängigkeit des Augustalis vom Patriarchen „System“ (HÜBNER) wird, sofern dem Klerus und Großgrundbesitz zugestanden wurde, dem Kaiser die Besetzung des Amtes vorzuschlagen.¹ Im Zusammenhang einer Frühdatierung des Hodegos wurde gern auf die Rolle des Patriarchen Kyros verwiesen, der von Kaiser Herakleios (610–641) im Jahre 630/ 631 eingesetzt worden war. Doch in der neueren Forschung wird nicht mehr angenommen, ja meist bestritten, dass Kyros Augustalios für Ägypten gewesen ist.²

1 Zur Geschichte des Praefectus Aegypti und seiner Titulatur, insbes. auch zu der nach den Maßnahmen Kaiser Justinians für das 7. Jahrhundert vorauszusetzenden Situation vgl. HÜBNER 1952; WINKELMANN 1979, S. 171, 178–179; WINKELMANN 1984, S. 21–27.

2 RICHARD 1958, S. 34 f. geht auf diese Frage nicht ein (vgl. S. 32 zu Anm. 4). Zur Frage, ob Kyros jemals die Funktion eines Augustalios wahrgenommen bzw. diesen Titel geführt hat, vgl. einerseits WINKELMANN 1979, S. 171; 1984, S. 19–27, der dies im Blick auf die griechischen Quellen bestritten hat, und andererseits HOYLAND 1997, S. 280 f., 574–590 (vgl. auch HÜBNER 1952, S. 9, 32, 87 f.), der im Blick vor allem auf orientalische Quellen von „Cyrus‘ rule (631–42) as both governor and Melkite patriarch of Egypt“ spricht und behauptet, dass Kyros „zumindest bis Ende 639“ der militärische Befehlshaber bei der Abwehr der Araber (ebd., S. 587) bzw. „civilian governor“ gewesen ist. Bei Severus ibn al-Moqaffa‘, Geschichte der Patriarchen, I, xiv, hrsg. v. EVETTS, 1906, S. 495 heißt es zum Jahr 641 über Kyros: „the governor of Alexandria feared, he being both prefect and patriarch“. In diesem Zusammenhang, insbes. in bezug auf Berichte über Kyros Rolle bei Vereinbarungen mit den Eroberern (vgl. S. 377 f.), ist zu bedenken, dass Johannes von Nikiu für die Jahre 640–641 einen Augustalios namens Anastasios nennt und berichtet, dass Kyros darunter gelitten habe, dass Anastasios „allgemeines Ansehen“ (universal authority) besaß (120, 11, übers. v. CHARLES 1916, S. 192). Eine ausgewogene Beurteilung bietet SCHMITT

Die Araber haben die Titulatur für den Gouverneur von Alexandrien zunächst beibehalten. Ein Papyrus bezeugt ihn noch für das Jahr 710–711.¹ Wenn nun Anastasios berichtet, dass das von ihm berichtete Streitgespräch auf Geheiß des Augustalios in dessen Prätorium stattfand, nachdem ihn die Monophysiten, genauer die Theodosianer, als Unruhestifter angezeigt hatten,² dann passt dieses eher in die arabische als in die byzantinische Zeit. Dem muss nicht widersprechen, dass die Klage von Bischöfen der Theodosianer vorgetragen wurde, die wegen ihrer theologischen Kenntnisse aus Ägypten nach Alexandrien gerufen worden waren,³ auch wenn dieser Vorgang eher in die Endphase der byzantinischen Herrschaft als in die Zeit zu passen scheint, in der Benjamin I. (626–665) und seine Nachfolger als Patriarchen der Theodosianer in Alexandrien bzw. im nahen Enaton residierten.⁴ Denn, dass Anastasios als Unruhestifter beim Augustalios angezeigt wurde und diese Anzeige zu einer Verhandlung führte, entspricht einer Situation, in der die Araber aus rein politischen Erwägungen Wert auf ein gutes Verhältnis zu den Theodosianern legten,⁵ deren kirchliche Organisation in der historischen Forschung meist und nicht zu Unrecht ‚koptische Kirche‘ genannt wird. So ist es plausibel, dass jenes Streitgespräch, das unter einem Augustalios stattfand, der im Prätorium von Alexandrien – also nicht im Regierungszentrum der Araber in Babylon (Fustāṭ), d. h. Alt-Kairo, – residierte,⁶ in die Zeit der arabischen Herrschaft zu datieren ist.

2001, S. 213, 216, der zum einen ebd., S. 212 darauf hinweist, dass auch 641 der *dux et praefectus Augustalis* jener Theodor gewesen ist, den Johannes von Nikiu in seiner Chronik (CPG 7967: 120, 6, 23, 70, übers. v. CHARLES 1916, S. 192, 194, 199) als Oberkommandierenden bezeichnet, und zum anderen einen Papyrus zitiert, in dem Kyros mit ‚δεσπότης‘ und ‚πάππας‘ angeredet wird, was auf „eine gewisse Oberaufsicht über die Zivilverwaltung“ hinweist (vgl. auch ebd., S. 215 zur Steuererhebung). Zur Legendenbildung um Kyros vgl. S. 379 f., bes. Anm. 7.

1 Zur Bezeugung des Titels Augustalis (Augustalios) vgl. BELL 1910, 64 f., Nr. 1392, Z. 13; TRITTON 1930, S. 21; HAAS 1997, S. 345, 479; HOYLAND 1997, S. 93, Anm. 132. BUTLER 1902, S. 450–451 verweist darauf, dass in der von E. AMÉLINEAU 1890 in Paris herausgegebenen, mir nicht zugänglichen Vita des koptischen Patriarchen Isaak (689–692) der Titel Augustalis erscheine (und zwar ebd., S. 73 [nach BINGGELI 2001, S. 341, Anm. 59]). Allgemein zur Kontinuität vgl. CHRISTIDES 1993, S. 69–75. Zur Datierung von Isaak vgl. JÜLICHER 1922, S. 14, 23.

2 *Viae dux*, X.3, 9–11. 19–22.

3 *Viae dux*, X.3, 4–22, bes. 7–9, 13–14: ... ἀποστείλαντες ἐν Αἰγύπτῳ μεταστέλλονταί τινας ἐπισκόπους, οὓς ἐδόκουν γραφικούς ὑπάρχειν ... Ἐπίσκοποι τινες παρεγένοντο Θεοδοσιαῖοι ἐπιζητοῦντες

4 Vgl. S. 152 f.

5 Vgl. für diese Beurteilung der ersten Beziehungen der Araber mit der koptischen Kirche die in Anm. 7 auf S. 152 genannte Literatur.

6 *Viae dux*, X.3, 11–12: Καὶ ἀποστείλας (ὁ αὐγουστάλιος) μετεστείλατο ἡμᾶς γνησίως ἐν τῷ πραιτορίῳ. Dass es sich hierbei um einen Amtssitz in Alexandrien handelt, legen einzig der

Dass in diesem Streitgespräch vor dem Augustalios jeder Hinweis auf die Union, die zwischen dem reichskirchlichen Patriarchen Kyros und den Theodosianern 633 geschlossen worden war, oder auf die Anhänger dieser Union aus der byzantinischen Reichskirche, die Harmasiten,¹ fehlt und dass es einzig um die Frage geht, ob und inwiefern das Bekenntnis der sich auf Kyrill von Alexandrien und Severos von Antiochien berufenden Monophysiten die Leidensunfähigkeit des inkarnierten Logos in seiner Gottheit (θεότητι) leugnet, also einen häretischen Theopaschismus vertritt, erlaubt keine Rückschlüsse für eine Datierung, auch wenn es gewiss ist, dass Benjamin I. und seine Nachfolger diese Union von 633 niemals akzeptiert haben und darum wohl auch in den Harmasiten, d. h. in den Monenergeten Ägyptens, keine Gesprächspartner sahen. Dies gilt auch für Anastasios. Denn diese Union konnte für ihn wegen seines Verständnisses des ὄρος von Chalkedon (451) keine in Glaubensfragen zulässige οἰκονομία sein² und war darum für ihn unannehmbar.³

Kontext und der Ausdruck ,ἡ πόλις‘ in der Überschrift nahe (*Viae dux*, X.3, 2–3: κατὰ παρουσίαν τοῦ αὐγουσταλίου ἐπὶ δημοσίᾳ ἀκοῆς καὶ τῆς πόλεως).

1 Vgl. zur Union S. 96 mit Anm. 4, zu den Harmasiten, die Anastasios in zwei Scholien (*Viae dux*, XIII, 6, 19–20; 9, 91) als Gegner erwähnt, vgl. S. 24 f., ferner bes. S. 286–289. In *Capita* X, 1, 44–45; 5, 8 nennt er die Monotheliten ,οἱ τῆς Ἀρματικῆς ὀρχήστρας θυμελικοὶ (bzw. θυμέλης) παῖδες‘. In ebd., VI, 2, 3–8 findet sich ein Hinweis auf die Union von 633 und Kyros späteres Schicksal (S. 322, Anm. 5).

2 Vgl. die Aussagen im Hodegos zu οἰκονομία und συγκατάβασις mit Hilfe des Index der Edition, S. 362, 372. Zumeist versteht Anastasios darunter das Geschehen der Inkarnation: „Der Gott Logos eignet sich die Leiden seines eigenen ‚Fleisches‘ οἰκονομικῶς πως καὶ συγκαταβατικῶς an“ (*Viae dux*, XII, 3, 74–76; vgl. S. 295, zu Anm. 5, ferner *Viae dux*, XIII, 5, 105–109). Dem entspricht seine Definition: Οἰκονομία ἐστὶν ἐκούσιος μεγέθους συγκατάβασις πρὸς σωτηρίαν τινῶν ἐπιτελουμένη (ebd., II, 7, 10). Doch ist in dieser Definition angelegt, dass der Begriff über die bisher genannte Bedeutung hinaus angewandt werden kann und dabei konnotiert, dass ein Geschehen ein Zugeständnis darstellt (ebd., 8, 106–113). Der Begriff der ,οἰκονομία‘ begegnet im Hodegos aber auch zweimal in dem Sinn, wie er hier benutzt wurde, zu einen nämlich in einem Zusammenhang, der für Anastasios Rezeption des christologischen Bekenntnisses von Kyrill grundlegend ist (vgl. S. 65–71; 79–83): ὁ ... Ἀθανάσιος ... ὠκονόμησε τοὺς λόγους αὐτοῦ (ebd., XI, 29–30) ... καὶ ... συγκαταβάσει τῆς ἀπορίας αὐτῶν χρώμενος εἶπε ... (ebd., 34–35; vgl. S. 71 zu Anm. 2), zum anderen ausdrücklich, um die Voraussetzung einer Union mit den Theodosianern zu kennzeichnen (ebd., X.1, 1, 38–39; vgl. S. 53 zu Anm. 4). Zur Begründung einer solchen οἰκονομία bei Anastasios unter Bezugnahme auf Gregor von Nazianz und Eulogios von Alexandrien vgl. S. 79 Anm. 1–2; 238 zu Anm. 3; zur Bejahung und Ablehnung der οἰκονομία als Handlungsnorm in dem von der Union von 633 ausgelösten Streit um die μία ἐνέργεια vgl. S. 237 f. (Lit.: S. 238, Anm. 3).

3 *Tractatus* III, 1, 54–57, wo Anastasios die Union als ein Produkt des Theodor von Pharan ,eine ἔνωσις, μᾶλλον δὲ κένωσις‘ nennt (zur Aussage in der *Synopsis de haeresibus et synodis* [CPG-CPGS 7774], Theodor habe sich zugunsten der Union eingesetzt, vgl. S. 226, Anm. 4). In dieselbe

Im ersten und dritten dieser Streitgespräche ging es um Kyrills Christologie; im zweiten will Anastasios zeigen, dass die Monophysiten Gott selbst und nicht dem ‚Fleisch Christi‘ das Leiden und Sterben am Kreuz zuschreiben.

Hat Kyrill, wenn er sich über das Göttliche und Menschliche in bezug auf den ‚einen Christus‘ und ‚die eine inkarnierte Natur des Gott Logos‘ äußerte, zwischen ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ unterschieden? Die Monophysiten bestritten, dass Kyrill beides unterschieden habe, während die Apologeten des Konzils von Chalkedon zu beweisen suchten, dass er sich, sollte er tatsächlich beide Begriffe nicht unterschieden haben,¹ zum ‚einen Christus‘ bekannt hat, der ‚in zwei Naturen erkannt wird‘. Doch, wie es Anastasios im ersten Streitgespräch an zwei Stellen darstellt, die in seiner Polemik leicht untergehen, waren sich Gegner und Befürworter der *Definitio fidei* von Chalkedon einig, dass Kyrill den Begriff der ‚Hypostase‘ nicht im Sinn von Nestorios ‚Prosopon‘ benutzt habe (οὐ προσωπικὰς ὑποστάσεις εἶπεν ὁ θεόσοφος Κύριλλος), sondern nur, um das Göttliche und Menschliche im ‚einen Christus‘ als ‚wahre Sachverhalte‘ im Sinn von ‚existierender Wirklichkeit‘ (ὑφιστάμενον πρᾶγμα bzw. ὑπαρξίς) zu bezeichnen. Und so habe Kyrill, fügt Anastasios schließlich hinzu, in derselben Bedeutung von ‚Hypostasen‘ Christi geredet, wie das Konzil von Chalkedon von ‚Naturen‘, als es sich zu den ‚Naturen Christi‘ bekannte.² Deshalb habe sich dieses Konzil zurecht auf Kyrill berufen.³

Zugleich geht es Anastasios um das Christusbekenntnis des *Tomus Leonis* und seine Rezeption in Chalkedon.⁴ In den Augen von Monophysiten ist Papst Leo I.

Richtung weist z. B. sein Argument in *Capita*, VI, 3, 66–69 zum Verständnis der Testimonien von Vätern, welche die Monenergeten zur Begründung einer οἰκονομία vortragen (vgl. S. 328 zu Anm. 4). Anastasios stand dem Neuchalkedonismus fern (S. 291–329), auch wenn von Autoren wie HALDON 1992, S. 115 oder REININK 1993 (Beginnings), S. 169f. das Gegenteil behauptet wird, und hatte darum keinen Zugang zum Anliegen reichskirchlicher Theologen wie Kyros von Alexandrien und Sergios von Konstantinopel (S. 238, Anm. 3; zur Formula unionis von 633 vgl. S. 96, Anm. 4). Über die kurzlebigen Unionen unter Kaiser Herakleios war er ebenso schlecht informiert wie über dessen Ekthesis (638), sah in all dem nur ein Taktieren und Nachgeben gegenüber den höhnisch reagierenden Monophysiten (*Tractatus* III, 1, 18–77), wobei deutlich wird, dass für ihn all dies der Vergangenheit angehört, da unter Konstantin IV. (668–685) für ihn das byzantinische Reich – πᾶσα ἡ Ῥωμανία – wieder erstarbt ist (ebd., 102–112).

¹ Vgl. auch *Viae dux*, XI, 36–37, zitiert zu Anm. 8 auf S. 65. Hierzu vgl. S. 66–70, bes. S. 67 f.

² *Viae dux*, X.2, 3, 1–4. 122–128. Dazu vgl. die Zusammenfassung von Anastasios Kyrillexegese in ebd., 6, 79–86. Dieser Tatbestand, der in der Polemik des ersten Streitgesprächs in den Hintergrund tritt, ist zu beachten, wenn Anastasios ebd., XI, 36–37 so formuliert, als ob es nicht gewiss sei, dass „Kyrill die ‚Naturen‘ ‚Hypostasen‘ genannt hat“ (vgl. S. 65 zu Anm. 8; 84, Anm. 1).

³ Ebd., X.2, 6, 35–36. 59–60.

⁴ Ebd., X.2, 6, 43–7, 25 (vgl. S. 218, Anm. 1). Zum *Tomus Leonis* (CPL 1656, CPG 8922) und seiner Rezeption vgl. S. 216 zu Anm. 2; 224, Anm. 2; 256–258; 267 f.; passim.

(440–461) ein Nestorianer, und Anastasios will zeigen, dass sie, sobald sie den Namen Leos hören, nur mit Animositäten reagieren und nicht mehr auf das achten, was unter Berufung auf Papst Leo oder zu seiner Verteidigung gesagt wird. Er bedient sich dazu eines Tricks. Einige Tage vor dem Streitgespräch hat er aus diphysitischen Aussagen Kyrills und anderer Väter, deren Wortlaut er geringfügig, doch nicht sinnwidrig veränderte, einen dogmatischen Tomus zusammengestellt, ohne die Namen der Väter zu nennen. Diesen Tomus las er nun den beim Streitgespräch Anwesenden vor und gab ihn als ein Schreiben Flavians von Konstantinopel an Papst Leo aus.¹ Kaum vernahmen seine Gegner die Namen Flavians und Leos, so verfluchten sie den Tomus, während Anastasios ihnen nun die Quellen vorlegte, aus denen er die Aussagen entnommen hatte. Daraufhin sei es, so berichtet Anastasios, beinahe zu einem Aufstand des ‚einfachen Volks‘ gekommen. Es hätte nicht mehr viel gefehlt und seine Gegner wären gesteinigt worden.

So kam es zu jenem Disput in Anwesenheit des Augustalios.² Wieder gebrauchte Anastasios eine List. Er legte den aus dem Niltal angereisten Bischöfen der Theodosianer ein Glaubensbekenntnis vor: „Ich, Anastasios, Mönch des heiligen Berges Sinai, bekenne, dass der Gott Logos, der vor allen Zeiten aus Gott Vater gezeugt wurde, gekreuzigt und begraben wurde, gelitten hat und auferstanden ist“. Sodann erklärte er sich bereit, mit ihnen die kirchliche Gemeinschaft aufzunehmen, wenn sie sich diesem Bekenntnis durch ihre Unterschrift anschließen würden. Wie er erwartet hatte, unterschrieben die Monophysiten, und Anastasios ergriff den, der ihm der Weiseste schien, beim Barte und zitierte aus dem Brief des Apostels Petrus: „Christus hat im Fleisch gelitten!“ (I Pt 4,1). Um allen zu zeigen, dass die Monophysiten Gotteslästerer sind, habe er in seiner Formel „nur die Gottheit des Gott Logos“ genannt, doch seine Menschwerdung verschwiegen, die der Apostel Petrus in seiner *θεολογία* durch die Formel ‚im Fleisch‘ betont habe.

Im letzten Streitgespräch zeigt Anastasios, dass Kyrill weder Monophysit noch Nestorianer war. Denn er habe in Christus sowohl eine Einung (ἕνωσις) abgelehnt, die aus einer Mischung (σύγχυσις) hervorgeht, als auch eine solche, die „aus zwei Hypostasen“ besteht. Hätte Nestorios recht, dann wäre in der Inkarnation Christi, d. h. in der jungfräulichen Empfängnis, die menschliche Wirklichkeit Christi – nach

¹ Ebd., X.2, 7, 54–74. Den von ihm selbst verfassten Tomus ad Leonem (CPG 5938) gibt Anastasios ebd., 80–160 wieder. Zu diesem Tomus S. 256 zu Anm. 3–4, ferner S. 218, Anm. 1; 219, Anm. 3; 310, Anm. 3. Das bisher nicht edierte diphysitische *Florilegium Mosquense*, benannt nach dem *Codex Mosquensis* Bibl. Publicae V. I. Lenin 131, hat den Hodegos benutzt und dabei auch aus diesem angeblichen Tomus des Flavian zitiert. Hierzu vgl. die Edition des Hodegos, S. XXXVII sowie deren Index, ebd., S. 415.

² *Viae dux*, X.3, 1–62, bes. 37–40. 47–53.

Ioh 1,14 ‚Fleisch‘ genannt – geschaffen worden, bevor der Gott Logos sich mit dieser geeint hätte. Denn nach Nestorios Bekenntnis soll, wie es Anastasios schon zuvor behauptet hat, „die Person des Menschen im Mutterschoß (Mariens) existiert“ haben, „bevor“ sich die Einung mit „der göttlichen Person des Gott Logos“ vollzog: προϋπέστη.¹ Um diese Konsequenz oder Implikation einer „Einung aus zwei Hypostasen“ zu vermeiden, müsse die Einung zugleich Erschaffung der Sarx – konkret des Embryos – sein und dessen Entstehen dürfe nicht als eine Schöpfung im voraus zur Einung (προδιάπλασις) gedacht werden. Denn Christi menschliche Wirklichkeit sei nichts anderes als die vom Gott Logos selbst geschaffene, ihm eigene ‚menschliche Natur‘ gewesen. Darum nennt er an anderer Stelle die hypostatische Union ein „zweiseitig zugleich Existieren“ (ἀμφύπαρκτος συνδρομή) von zwei Naturen,² deren Paradigma oder Typos jener Vorgang sei, durch den ein jeder Mensch im Mutterschoß ohne irgendeine Präexistenz des Körpers oder der Seele bei seiner Zeugung entsteht.³ Dieses Argument, das sich gegen Nestorios bzw. die Nestorianer richtet und eine προδιάπλασις ausschließt, ist nichts anderes als eine christologische Interpretation der Jungfräulichkeit Mariens *ante partum*. Denn nur von dieser her lässt es sich, wie Anastasios an anderer Stelle behauptet, begründen: ὑπὲρ τοὺς ὅρους τῆς ἡμετέρας φύσεως ὑποστὰς ἀσπύρωσ ὡς θεοῦ σῶμα καὶ ψυχὴ ὤν.⁴ Nun fällt auf, dass Kyrrill, um den es Anastasios hier im Streitgespräch geht, weder mit der Jungfräulichkeit *ante partum* noch mit dem Ausschluss einer προδιάπλασις argumentiert, wenn er gegen Nestorios darauf hinweist, dass der Gott Logos sich den menschlichen Körper bzw. die Sarx zu eigen gemacht hat.⁵ Dieses aber geschieht bei bestimmten Neuchalkedonikern.⁶

Insofern steht Anastasios mit diesem Argument zur Begründung der hypostatischen Union, das sich gegen Nestorios Christologie richtet, in der Tradition der Apologien des Konzils von Chalkedon, die aus diesem Ansatz jenen Gedanken

¹ Ebd., IX, 1, 77–80. Vgl. S. 47 zu Anm. 1.

² Zum Begriff ‚ἀμφύπαρκτος συνδρομή‘ vgl. ebd., II, 5, 9–18, ferner *Tractatus* II, 2, 34–47 (vgl. S. 313 zu Anm. 1).

³ *Viae dux*, X,4, 34–39. Vgl. auch ebd., XIII, 5, 1–25 (S. 98, Anm. 3–99, Anm. 1).

⁴ Ebd., II, 7, 44–47. Zum Argument des Ausschlusses einer προδιάπλασις vgl. auch S. 185 f., bes. zu *Viae dux*, XXII, 4, 50–52 (S. 185, Anm. 2). 78–89 (S. 186, Anm. 9), ferner S. 286 zu Anm. 1–2, 312–314.

⁵ Vgl. z. B. Epistula ad monachos (CPG 5301), 18, ACO I, 1, 1, S. 18, 17; 19, 1. In der Auseinandersetzung um die Union von 433 spricht er zwar davon, dass der Logos den Körper „für sich selbst als Tempel erschaffen hat“: Epistula ad Valerianum episcopum Iconii (CPG 5350), 4, ACO I, 1, 3, S. 92, 9–26. Doch mit dem Ausschluss einer προδιάπλασις argumentiert er nicht. Vgl. auch Epistula 1 ad Succensum (CPG 5345), 6, ACO I, 1, 6, S. 153, 14–16.

⁶ Zu diesen vgl. zu S. 61, Anm. 2–62, Anm. 1, ferner auch S. 133 mit Anm. 2 sowie den Index von UTHEMANN 2005 (Christus), S. 584 f., 634.

entwickelten, der seit LOOFS in der Forschung die Theorie der Enhypostasie genannt wird,¹ auch wenn in den Quellen der Terminus ‚Enhypostasie‘ nicht begegnet, sondern einzig die Aussage, die Sarx Christi sei ‚enhypostatisch‘. Auf diese Feststellung treffen wir bei den Neuchalkedonikern und bei Anastasios, wenn es darum geht zu zeigen, dass die menschliche Natur Christi keine Hypostase (oder Person) sein kann. Doch was dies für Anastasios bedeutet, soll hier noch nicht geklärt werden. Nur so viel sei hier gesagt, dass Anastasios das Argument des Ausschlusses einer προδιάπλασις anders als die Neuchalkedoniker versteht, für die es, sieht man von der kritischen Einstellung ab, die Leontios von Byzanz vertrat,² ein gängiges Argument, ein *locus communis* ist. Dies bezeugen Johannes Grammatikos von Kaisareia,³ Kaiser Justinian,⁴ Leontios von Jerusalem⁵ oder spätere Quellen wie z. B. ein Edikt von Kaiser Justin II. (565–578)⁶ oder Eulogios von Alexandrien, der das Argument, wie üblich gegen Nestorios gewandt, benutzt, um eine Aussage Kyrills von Alexandrien zu interpretieren,⁷ oder Sophronios von

1 1887, S. 65: Leontios von Byzanz will die Zwei-Naturen-Lehre gegen den Vorwurf des Nestorianismus verteidigen, indem er „mit seiner Terminologie den vollsten Ernst (macht): φύσις εἶδους λόγον ἐπέχει ... Er versucht es durch die bei ihm zuerst nachweisbare, an Cyrill anknüpfende Theorie von der Enhypostasie der menschlichen Natur Christi.“ Vgl. auch ebd., S. 67, Anm.; 173. Zu Leontios vgl. Anm. 2.

2 In der Epilysis (CPG 6815) bestreitet er, dass dieses Argument beweise, dass Christus μία ὑπόστασις ἀμφοτέρων φύσεων ist (PG 86, 2, 1944 C 1–1945 A 5). Vgl. UTHEMANN 1982 (Modell. Beitrag), S. 256, Anm. 172; 1997 (Definitionen), S. 102f., Anm. 156 (zum Kontext in der Epilysis: ebd., S. 86, Anm. 105, S. 104f.); 2005 (Christusbild), S. 343f.; 355, Anm. 74. – Die Beweiskraft zugunsten des Dogmas von Chalkedon bestreitet Johannes Philoponos (vgl. S. 138 zu Anm. 2–3).

3 Apologia (CPG 6855), hrsg. v. RICHARD 1977, I, 1, 188–190, S. 12; vgl. Capita (CPG 6856), hrsg. v. dens. 1977, 6–7, 39–42, S. 61f.: Wäre Christus als homo assumptus im Sinn der Nestorianer aufzufassen, also als jemand, der ἰδιοσυστάτως καὶ ἀνὰ μέρος θεωρούμενος dem Logos gegenübertritt (vgl. S. 301 zu Anm. 3), dann wäre zuerst ein Mensch geschaffen und dann erst eine Verbindung mit dem Logos eingegangen worden. Vgl. UTHEMANN 1997 (Definitionen), S. 90–94, bes. 92f. zu Anm. 126–127; 2005 (Christusbild), S. 343f., Anm. 33.

4 Vgl. UTHEMANN 1999 (Kaiser Justinian), S. 35–36, 54, 65–66, 72–73.

5 In seiner Schrift Contra Nestorianos (CPG 6918) dient der Ausschluss einer προδιάπλασις der Begründung des Begriffs der ‚μία κοινή ὑπόστασις‘ als „Kanon der Orthodoxie“ (II, 14, PG 86, 1, 1568 A 8-C 10). Hierzu vgl. GRILLMEIER 1989, S. 303–311, UTHEMANN 1997 (Definitionen), S. 110–114, bes. 110 zu Anm. 183–184. Ferner vgl. auch Contra Nestorianos, V, 28, PG 86, 1, 1748 D, nach LOOFS 1887, S. 171f. zugleich ein Beleg für die Theorie der Enhypostasie (vgl. S. 300, Anm. 1).

6 Vgl. Evagrius Scholastikos, Historia ecclesiastica (CPG 7500), V, 4, hrsg. v. BIDEZ – PARMENTIER 1964, S. 200, 8–15; Regesten, Nr. 19.

7 CPG 6976: cod. 230 Photios, 276 a 36–277 a 6, hrsg. v. HENRY, V, Paris 1967, S. 36–37 (vgl. ebd., 268 a 38–40, S. 12), wo er Kyrills Epistula 1 ad Successum (CPG 5345: 9, ACO I, 1, 6, S. 155, 18–19) erläutert.

Jerusalem.¹ Im Unterschied zu diesen orientiert sich Anastasios Auffassung der einen Hypostase Christi an der von Kyrill akzeptierten antiochenischen Christologie, und so gleicht Anastasios hier jenen Antiochenern, die ebenfalls eine *προδιάπλασις* bei der Menschwerdung ablehnten.²

d. Kyrills Verständnis ‚der einen inkarnierten Natur des Logos‘ (X.5)

Nach dem Bericht über die Alexandriner Streitgespräche greift Anastasios endlich die Frage auf, die seit dem 7. Kapitel ansteht: Wie hat Kyrill ‚die eine Natur des Fleisch gewordenen Gott Logos‘ verstanden?³ Anastasios kann sich nun nach dem Gesagten kurz fassen, da er nicht mehr befürchten muss, dass der Sprachgebrauch von Kyrill missverstanden wird. Er verweist darauf, dass Kyrill im zweiten Brief an Sukkenos (CPG 5346) die Formel erläutert⁴ und andernorts als Bekenntnis zur Inkarnation des Logos als ‚des einen Prosopon der Trinität‘ interpretiert⁵ und so als ein Bekenntnis zu den zwei Naturen Christi aufgefasst habe. Der Sache nach geht es Anastasios hier darum, dass Kyrill in der im Jahre 433 mit den Antiochenern geschlossenen Union deren Unterscheidung der zwei Naturen und des

1 Epistula synodica ad Sergium Constantinopolitanum (CPG-CPGS 7635), ACO ser. II, II, 1, S. 432, 12–20. Zur Frage, inwiefern dieses Dokument ein Zeugnis für den Neuchalkedonismus ist und zugleich eine Offenheit für das Anliegen der Monenergeten zeigt und doch deren Bekenntnis zur ‚einen Energie‘ Christi ablehnt, vgl. S. 231–241, 267–269.

2 Das Argument passt selbst in Nestorios Sicht: Vgl. Sermo *Nulla deterior* (CPG 5697), hrsg. v. Loofs 1905, S. 246, 1–13; Sermo de inhumanatione (CPG 5708), ACO I, 4, S. 6, 20–22; 7, 7–9; ACO I, 5, S. 45, 37–40; 46, 16–18; Sermo de nativitate (CPG 5709), ACO I, 5, S. 60, 26–30; 61, 33–34; Sermo cum prius concionatus esset Proclus (CPG 5716), ACO I, 5, S. 38, 4–6, 12–13; Fragmenta (CPG 5730), 1, hrsg. v. Loofs 1905, S. 352, 6–14; 2, ebd., S. 353, 1–12. Doch scheint er das Argument nicht benutzt zu haben. Anders verhält es sich z. B. mit Andreas von Samosata (vgl. S. 185 zu Anm. 2–4).

3 *Viae dux*, X.5, 1–69, bes. 1–37. Die Bedeutung dieses Texts für den Gedankengang ist weder in der Kapiteleinteilung noch in der Inhaltsangabe erfasst (vgl. S. 18, Anm. 4).

4 Ebd., X.5, 4–14. Vgl. den Epistula 2 ad Successum (CPG 5346), 3, ACO I, 1, 6, S. 159, 9–160, 13, worin Kyrill den Gebrauch der Formel ‚μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη‘ in Epistula 1 (CPG 5345), 6, ACO I, 1, 6, 153, 23 rechtfertigt. Zu den Zitaten aus CPG 5346 im *Viae dux*, X.1, 2, 18–23; X.2, 5, 65–66 vgl. S. 53, Anm. 7.

5 Ebd., X.5, 14–19. Vgl. S. 218, Anm. 6; 250, Anm. 5. Ob Anastasios eine bestimmte Aussage Kyrills im Blick hatte, ist unsicher. Dass Kyrill vom inkarnierten Logos als ἓν πρόσωπον gesprochen hat, muss hier nicht ausführlich belegt werden. Vgl. Apologia contra Theodoretum (CPG 5222), 36, ACO I, 1, 6, S. 123, 15–16: ἓν ἔσται πάντως αὐτοῦ καὶ πρόσωπον ὡς ἐνός (zum Kontext vgl. S. 250 mit Anm. 2).

einen Proson akzeptiert und diese Union im Brief an Eulogios (CPG 5344) verteidigt hat.¹

Es folgt ein langer Satz, der das bisher Gesagte abschließt. Er ist für Anastasios Manier zu argumentieren typisch: „An diese Waffen haltet euch, ihr Vorkämpfer der heiligen Kirche und der Wahrheit, in Kriegszeiten, und wenn einer jener Wölfe sich der Herde naht und dir jene abgeschmackten Mythen über Christus vorträgt ... und sagt: ‚In recht subtilen Vorstellungen (Λεπταῖς τισιν ἐννοίαις ἤτοι νοῦ φαντασάις)² erkennen wir, dass Christus aus zwei Naturen eine einzige Fleisch gewordene Natur ist ...‘, dann erinnere dich der Worte Salomons: ‚Antworte dem Toren entsprechend seiner Torheit!‘ (Prov 26, 5) und sage ... ‚Unvermischt sind auch nach der Einung die Hypostasen Christi geblieben ...‘. So widerspreche, Mann des Glaubens, den Gegnern und ihren Argumenten Mit diesen Waffen schlahte mir den gottlosen Severos, mit ihnen streck Dioskur zu Boden, mit ihnen erschlage Theodosios und Gaianos und Julian und das ganze zehnhörnige Untier jener, die eine einzige Natur Christi bekennen.“³

5 Zwei Nachträge (XI–XII)

Es folgen zwei Kapitel, die hier eingefügt sind, um zuvor Gesagtes zu ergänzen. Zum einen will Anastasios zeigen, dass sich Kyrills Sprachgebrauch, der die Begriffe ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ nicht unterscheidet, auf dem Hintergrund des Briefs an die afrikanischen Bischöfe, der als Schreiben des Athanasios überliefert wird (CPG-CPGS 2133),⁴ rechtfertigen lasse, habe Kyrill doch nur Athanasios aufgegriffen, der in diesem Brief im Sinn einer οἰκονομία als Zugeständnis an die Christen lateinischer Sprache „die Usie ‚Hypostase‘ genannt hat“. Zum anderen will er sein Argument, das er gegen den Theopaschismus der Monophysiten vorgetragen hat,⁵ im Blick auf den liturgischen Gebrauch, im Trishagion zu jedem Lobpreis der Heiligkeit Gottes ‚ὁ σταυρωθεὶς ὑπὲρ ἡμῶν‘ hinzuzufügen, erläutern und zugleich zeigen, was er sich unter einem ‚Sachargument‘ (πραγματικῆ)

¹ *Viae dux*, X.5, 20–37, bes. 32–35. Zur Epistula ad Eulogium (CPG 5344), ACO I, 1, 4, S. 36, 6–7, als Apologie der Orientalen vgl. *Viae dux*, VIII, 1, 57–61; IX, 2, 16–20 (S. 251, Anm. 1–2); X.1, 2, 171–174 (S. 53, Anm. 7), sowie S. 221, Anm. 6; 249, Anm. 1.

² Zu dieser Formel, für die sich die Monophysiten auf Kyrill berufen können, vgl. S. 90 zu Anm. 2, ferner S. 194, Anm. 1.

³ *Viae dux*, X.5, 38–69. Vgl. S. 21, Anm. 9; 305, Anm. 2.

⁴ PG 26, 1029–1048. Kommentar mit Übersetzung: VON STOCKHAUSEN 2002.

⁵ *Viae dux*, X.3, 32–62. Zum historischen Kontext vgl. S. 64 f. Zum Rückverweis in ebd., XII, 1, 12 vgl. S. 214 zu Anm. 1–9.

παράστασις) vorstellt, dem er gegenüber dem Väterbeweis wegen der vielen verfälschenden Eingriffe in die handschriftliche Überlieferung den Vorzug gibt.¹ Dass es hier bei der Auseinandersetzung mit dem Theopaschismus der Monophysiten, den Anastasios durchgängig mit der Formel Ἅγιος, ἀθάνατος ὁ σταυρωθεὶς καὶ παθὼν² kennzeichnet, um das Trishagion gehe, sagt Anastasios ausdrücklich, indem er feststellt, dass es den Theodosianern und Gaianiten beim Zusatz ‚der für uns gekreuzigt wurde‘ genau um jenen Theopaschismus gehe, den er hier als häretisch brandmarkt: Διὸ καὶ ὁ πᾶς αὐτῶν σκοπὸς τοῦ τρισαγίου ὕμνου ὁ φράσκων Ἅγιος, ἀθάνατος ὁ σταυρωθεὶς ὑπὲρ ἡμῶν οὐδὲν ἕτερον σημαίνει κτλ.³

Zum Verständnis sei daran erinnert, dass im Jahre 511 in Konstantinopel Mönche aus den Patriarchaten Antiochien und Jerusalem zum Trishagion der Liturgie die Worte ὁ σταυρωθεὶς δι’ ἡμᾶς⁴ hinzufügten,⁵ wodurch sie die dreimalige Anrufung nicht mehr auf die Trinität, sondern auf den inkarnierten Logos bezogen und so Gott das Leiden zuschrieben.⁶ Als sich dann skythische Mönche für das Bekenntnis ‚unus ex trinitate crucifixus est‘ einsetzten,⁷ löste dies in den Jahren 519/ 520 eine Kontroverse aus, die dazu führte, „theopaschitische Formeln als eine authentische Interpretation von Chalkedon“ zu akzeptieren.⁸ Dies war ein wichtiger Schritt zum Neuchalkedonismus als einer christologischen Synthese, doch führte er in der Reichskirche nicht zu einer allgemeinen Akzeptanz des Zusatzes ὁ σταυρωθεὶς ὑπὲρ ἡμῶν⁷ für die Liturgie,⁷ auch wenn dieser Zusatz in einigen Kirchen wie in der autokephalen von Zypern⁸ Praxis war. Als dort 634 zu Beginn der monenergetischen Krise eine Synode zusammentrat, um den Vorwurf der

¹ Ebd., XII, 1, 4–20. Zum Vorzug des ‚Sacharguments‘ vgl. *Viae dux*, I, 1, 27–30; VI, 1, 31–48; X.1, 1, 5–13; 2, 16–17; X.2, 7, 174–203 (zu ebd., 176–190 vgl. S. 67 mit Anm. 3, zu ebd., 195–203 vgl. S. 86, Anm. 1). In *Quaestio* 81, hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006, 6, 46–47, S. 134 (Ps.-Anastasios, 127, PG 89, 777 C 6–7) unterscheidet Anastasios das Schriftargument von einem ‚Sachargument‘ (ἐνυπόστατος καὶ ἀψευδὴς παράστασις). Zu deren Inhalt vgl. S. 175 zu Anm. 6.

² *Viae dux*, 2, 27–30; vgl. auch ebd., 3, 52–56. 60–61; 5, 17–18; XIII, 1, 50–66 (vgl. S. 92 zu Anm. 3). Zum σκοπός vgl. S. 92, Anm. 4; 293, Anm. 4–5, ferner S.253 f., 297–299).

³ Zur Geschichte des Streits um den Zusatz zum Trishagion vgl. den Apparat der Edition zu XII, 1, 1–3.

⁴ Vgl. UTHEMANN, 1999 (Kaiser Justinian), S. 6 f.

⁵ Vgl. S. 247, Anm. 4.

⁶ Vgl. UTHEMANN, 1999 (Kaiser Justinian), S. 16–23.

⁷ Vgl. die im Apparat der Edition zu XII, 1, 1–3 genannten Quellen, insbes. auch jene, die zum Beginn des monenergetischen Streits gehören und sich auf Sophronios von Jerusalem (vgl. S. 65 zu Anm. 3; 433 zu Anm. 4–435, Anm. 1) und Arkadios von Konstantia (S. 433, Anm. 4, 435, Anm. 1) beziehen: CPG 7636 (hrsg. v. ALBERT – VON SCHÖNBORN 1978; vgl. WINKELMANN 2001, Nr. 29, S. 67–69) und CPG 7647 (DÉROCHE 1995, S. 27, Anm. 46; 138; vgl. ferner unten S. 433, Anm. 4; 434, Anm. 5).

⁸ DÉROCHE 1995, S. 138, Anm. 126.

Häresie zu prüfen, der von Sophronios von Jerusalem und Maximus dem Bekenner gegen die 633 in Alexandrien geschlossene Union¹ vertreten wurde,² wird der Zusatz zum Trishagion wegen der Kritik des Sophronios von Jerusalem an diesem³ auch Gegenstand der Verhandlungen dieser Synode. Dies legt zumindest der Bericht des Georg von Reš'aina über die Synode nahe.⁴ Dass der Zusatz im 7. Jahrhundert in Syrien und Palästina trotz des sechsten Ökumenischen Konzils (680/ 681) und der Quinisextum genannten Synode im Trullo (691/ 692) Praxis war, zeigt das, was Michael der Syrer in seiner Chronik zum Jahr 727 erzählt.⁵

Auch wenn Anastasios den Gebrauch des Zusatzes in der Liturgie nicht akzeptiert⁶ und ein Bekenntnis zu einem Leiden Gottes, in dem es nicht eindeutig ist, dass dieses Leiden sich ‚im Fleisch‘ (I Pt 4,1) ereignet hat, als Häresie ablehnt, lässt er theopaschitische Aussagen als emphatische, nämlich emotionale religiöse Rede zu.⁷

a. Zu Kyrills Sprachgebrauch (XI)

Das Kapitel über Kyrills Sprachgebrauch ist nur lose durch die Überschrift und durch einen Satz, der wie ein in den Text geratenes Scholion wirkt, in den Kontext eingebunden: „Sollten in der Tat jene Testimonien, in denen die Naturen Hypostasen genannt werden, vom heiligen Kyrill sein, dann hat er diesen Sprachgebrauch hier“, d. h. aus dem genannten Brief an die Bischöfe Afrikas, „aufgegriffen“.⁸ Doch dass letzteres tatsächlich der Fall ist, wird nicht bewiesen. Sofern dieses Kapitel zum Verständnis von Aussagen in jenem Streitgespräch beiträgt, das beinahe zu einem Volksaufstand geführt haben soll,⁹ kann man verstehen, warum es hier eingefügt wurde.

¹ Zum Text dieser Union vgl. den auf S. 96 in Anm. 4 zitierten Wortlaut.

² *Vita Maximi Confessoris*, 10–14, übers. v. BROCK 1973 (*Syriac Life*), S. 316f.; WINKELMANN 2001, Nr. 172, S. 173f. Zu dieser Synode (WINKELMANN 2001, Nr. 33, S. 70f.) vgl. auch S. 435, Anm. 1.

³ Vgl. sein Schreiben an Arkadios von Konstantia (CPG 7636), hrsg. v. ALBERT – VON SCHÖNBORN 1978, 35–52, S. 224–241.

⁴ *Vita Maximi*, 8–9, S. 315f.; BROCK 1973 (*Syriac fragment*), S. 70.

⁵ A.a.O., XI, XX, übers. v. CHABOT 1901, S. 492f. (übers. v. BROCK [*Syriac fragment*], S. 69); WINKELMANN, Nr. 184, S. 183f. Zu diesem Bericht vgl. auch S. 26.

⁶ Vgl. S. 293 mit Anm. 4–5.

⁷ Vgl. S. 293, Anm. 5, ferner S. 251–256, bes. S. 253, Anm. 3; 282 f.; 295–299.

⁸ *Viae dux*, XI, 36–37. Vgl. hierzu S. 84 f., ferner S. 58, Anm. 2.

⁹ Vgl. S. 58 f. zum *Viae dux*, X.2, 1, 1–7, 173.

– Der Kontext des Nachtrags

Die Monophysiten argumentieren mit Kyrills Sprachgebrauch gegen das Konzil von Chalkedon. Sie weisen darauf hin, dass Kyrill – in Aussagen zur Christologie – „an vielen Stellen die Naturen ‚Hypostasen‘ nennt“. Für Kyrill schließe ‚Natur‘ das ein, was der Begriff ‚Hypostase‘ meint. Diese Behauptung bringen die Monophysiten mit einem markanten Schlagwort zur Geltung, das sie dem chalkedonischen Bekenntnis zu „zwei Naturen und einer Hypostase“ entgegensetzen: „Es gibt keine Natur, die nicht hypostatisch ist“ (οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος).¹ Anastasios greift diese Formel auf und fügt im Sinn der *Definitio fidei* Chalkedons οὐδὲ ἀπρόσωπος hinzu. Das Argument der Monophysiten ist deutlich: Beruft man sich auf Kyrill, um die *Definitio fidei* Chalkedons zu erläutern und zu rechtfertigen, dann können Chalkedons zwei Naturen nur als „zwei Hypostasen und Prosopa im einen Christus“ verstanden werden.² M.a.W. die Zwei-Naturen-Lehre der Chalkedoniker ist nichts anderes als der von Kyrill bekämpfte Nestorianismus.

Bevor Anastasios das Streitgespräch referiert, trägt er gegen das Argument der Monophysiten, Kyrill gebrauche in christologischem Zusammenhang die Termini ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ synonym, zehn Gründe vor, die ihn daran zweifeln lassen, dass Kyrill in Christus nicht zwischen ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ unterschieden habe.³ Wichtig ist für Anastasios vor allem, dass Kyrill an bestimmten Stellen von πρόσωπα ἤγουν (bzw. ἦτοι) ὑποστάσεις gesprochen hat und damit zeige, dass er die Hypostasen als Prosopa aufgefasst habe.⁴ Doch sieht er sich vor allem durch

1 Zu diesem Slogan, für den Anastasios oft die Formulierung ‚Οὐκ ἔστι φύσις ἀπρόσωπος‘ benutzt (vgl. Index der Edition S. 341: ἀπρόσωπος), um den Slogan mit dem Nestorianismus in Verbindung zu bringen (vgl. S. 52 mit Anm. 5), vgl. *Viae dux*, II, 8, 138–154, ferner den Apparat zur Edition: VI, 2, 16–17. – Selbstverständlich konnten auch Nestorianer diesen Slogan gegen Chalkedon einsetzen, und Chalkedoniker konnten ihn aufgreifen, um ihn in bezug auf die von allen Parteien akzeptierte ‚Begründung‘ ἐνυποστάτους φαμέν τὰς φύσεις ἦτοι οὐσίας hin zu bedenken (vgl. S. 299–308). Vgl. z. B. Leontios von Jerusalem, *Contra Nestorianos* (CPG 6918), II, 13, PG 86, 1, 1560 A 4–1565 A 8.

2 In *Viae dux*, X.2, 1, 12–17 lässt Anastasios die Monophysiten argumentieren: „Οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος, οὐδὲ ἀπρόσωπος· ἰδοὺ γὰρ ὁ μακάριος Κύριλλος φάσκει ἐν διαφόροις τόποις τὰς φύσεις ὑποστάσεις εἶναι· διόπερ ἐλέγχεται ἡ σύνοδος Χαλκηδόνος δύο ὑποστάσεις καὶ πρόσωπα εἰπούσα ἐν τῷ ἐνὶ Χριστῷ ὀρίσασα ἐν αὐτῷ λέγειν δύο φύσεις.“

3 Ebd., X.2, 1, 18–2, 41. Dass Anastasios den Texten Kyrills nicht gerecht wird, muss hier nicht aufgewiesen werden. Vgl. GALTIER 1952, S. 351–398, bes. 382–391. Einige dieser Argumente werden im zweiten Teil dieses Beitrags aufgegriffen werden.

4 Ebd., X.2, 1, 34–41. Hier wird Kyrills vierter Anathematismus (CPG 5317), ACO I, 1, 1, S. 41, 1 zitiert (vgl. S. 248, Anm. 5). Man vgl. zu diesem Argument auch die Interpretation von ‚ἤγουν‘ versus ‚ἦ‘ im Anathem Nikaias (*Viae dux*, IX, 1, 27–30) S. 43 zu Anm. 3.

eine Aussage Kyrills in die Defensive gedrängt,¹ nämlich durch die Aussage „Ἀσύγχυτοι μεμενήκασιν αἱ φύσεις ἤγουν αἱ ὑποστάσεις“ in den *Scholia de incarnatione domini* (CPG 5225).²

Wenn die Monophysiten sich im Streitgespräch auf den Sprachgebrauch Kyrills berufen, dann gebraucht Anastasios drei Strategien, um ihnen zu antworten. Zunächst bezweifelt er ganz allgemein, ob das betreffende Testimonium in seinem Wortlaut wirklich von Kyrill stammt – „Gott allein weiß es!“ – Denn er selbst habe „in den in Alexandrien vorhandenen Schriften“ Kyrills entdeckt, dass dessen „dogmatische Aussagen ... korrumpiert und verdreht worden sind“.³

Falls aber bestimmte Aussagen, in denen nicht zwischen ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ unterschieden wird, tatsächlich von Kyrill stammen sollten (εἴπερ οὖν τοῦ ἁγίου Κυρίλλου εἰσίν), dann ergebe sich aus diesen kein Einwand gegen die *Definitio fidei* Chalkedons, wenn man Wortlaut bzw. Kontext genau studiert. So besage z. B. das genannte Testimonium aus Kyrills Scholia (CPG 5225) einzig, dass nach der Einung oder Inkarnation die göttliche und die menschliche Natur unvermischt blieben, wie es auch das Konzil von Chalkedon lehre. Denn hätte Kyrill hier unter ‚αἱ φύσεις ἤγουν αἱ ὑποστάσεις‘ ‚Prosopa‘ im Sinn von Nestorios verstanden, dann hätte er nicht „ἀσύγχυτοι μεμενήκασιν“, sondern „ἀδιαίρετοι μεμενήκασιν“ gesagt.⁴ Dabei fällt bei Anastasios kein Wort darüber, dass die *Definitio fidei* Chalkedons ‚unvermischt‘ und ‚ungetrennt‘ ohne Unterschied auf die beiden Naturen bezieht, sofern es in ihr heißt, dass ein und derselbe Christus in zwei Naturen unvermischt und ungetrennt erkannt wird. Implizit gibt Anastasios hier zu, dass Kyrill in christologischen Aussagen zumindest nicht immer zwischen ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ unterschieden hat. Doch einen Einwand gegen Chalkedon sieht er in dieser Tatsache nicht. Denn in diesen Fällen ging es Kyrill um die Bestreitung des Nestorios.⁵ Darum habe er bei Aussagen über Hypostasen

¹ Ebd., X.2, 2, 42–54; vgl. ebd., X.1, 2, 33–43 (mit Hinweis auf das Streitgespräch mit dem Notarios Athanasios [vgl. S. 9 zu Anm. 3–5; 41 zu Anm. 7–8; 53 Anm. 5]); X.2, 3, 17–134.

² Altlateinische Übersetzung in der *Collectio Palatina*, 11, ACO I, 5, S. 190, 28: naturae siue substantiae inconfusae manserunt. Zitiert im Kyrillischen Florileg des Jahres 482, 102, hrsg. v. HESPEL 1955, S. 156, 5–6. Vgl. auch Anastasios Stellungnahme in *Viae dux*, X.2, 3, 111–115; X.4, 43–45 zu zwei analogen Testimonien aus Kyrill, nämlich zum dritten Anathematismus (CPG 5317): ACO I, 1, 1, S. 40, 28–30 (zitiert auf S. 82, Anm. 5; vgl. S. 248, Anm. 4) und zu einem Zitat aus *De adoratione in spiritu et veritate* (CPG 5200), IX, PG 68, 597 B 14–15.

³ Vgl. *Viae dux*, X.1, 1, 3–9 mit ebd., X.2, 3, 108–110, ferner ebd., 93–98, unter Bezug auf das genannte Testimonium aus Kyrills Scholia (vgl. Anm. 2), schließlich ebd., X.2, 7, 176–190.

⁴ Zum Beweis aus dem Wortlaut vgl. ebd., X.4, 25–33. 41–47 mit ebd., X.2, 6, 70–86; zum Beweis aus dem Kontext vgl. ebd., X.2, 3, 115–123.

⁵ Vgl. auch ebd., X.2, 2, 4–7. 19–21 (vgl. S. 66, Anm. 3).

im Plural, in denen er seine eigene Auffassung wiedergegeben hat, nicht Prosopa meinen können.

Mit einer dritten Strategie sucht Anastasios im genannten Streitgespräch Kyrills Sprachgebrauch aus kirchlicher Tradition verständlich zu machen, indem er den Monophysiten entgegenkommt und wie diese die Tradition Alexandriens betont: „Wie ihr sagt, nennen Athanasios und Kyrill, οἱ θεοφόροι, die Naturen Christi ‚Hypostasen‘“.¹ Anastasios knüpft hier an die schon zitierte Aussage in Kyrills Scholia (CPG 5225) an. Sein Gegner sieht in dieser eine Bestätigung seiner eigenen Auffassung, dass Kyrill nicht zwischen ‚Naturen‘ und ‚Hypostasen‘ unterschieden habe, fügt aber hinzu, dass der Plural keine Zahl impliziere. Denn „nach der Einung“ könne man die Naturen Christi nicht zählen: οὔτε σημαίνομεν τῆς δυάδος τὸν ἀριθμόν, ἀλλὰ ἀδιορίστως φαμέν.² Er betont, dass dieses nicht nur der Sprachgebrauch Kyrills, sondern auch des Athanasios sei. Für beide seien ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ Synonyma.³

Anastasios widerspricht dem nicht. Vielmehr erklärt er, dieser Sprachgebrauch der alexandrinischen Patriarchen sei ein Werk der göttlichen Vorsehung. Denn er widerlege das Argument der Monophysiten, Chalkedons Bekenntnis zu den zwei Naturen Christi sei wegen der Identität der Begriffe ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ nur im Sinn des Nestorianismus zu verstehen.⁴ Denn Kyrill habe sich gewiss nicht zu „zwei Prosopa Christi“ bekannt, weder im genannten Testimonium aus den Scholia (CPG 5225), noch dort, wo er wie im ersten Brief an Sukkensos (CPG 5345)⁵ ausdrücklich von zwei Naturen spricht.⁶

Im Streitgespräch wird die Frage der trinitarischen Theologie bei Kyrill und dessen Terminologie nicht angesprochen, was an sich in der Diskussion mit Anhängern des Severos von Antiochien notwendig gewesen wäre, sofern diese mit Severos betonten, dass die Unterscheidung von ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘, wie sie von den Vätern zum Verständnis der *Fides Nicaena* eingeführt wurde, nur für das Bekenntnis zur Trinität gelte, nicht aber für das Bekenntnis zur Inkarnation des Gott Logos,⁷ in dem – nach Kyrill – beide Begriffe identisch seien. Hier scheint eine

1 Ebd., X.2, 3, 59–60.

2 Ebd., X.2, 3, 71–72.

3 Vgl. ebd., X.2, 3, 80–82. Mit ‚ἡ τοιαύτη φωνή‘ ist zunächst das Testimonium aus den Scholia, zugleich aber das Verhältnis der Begriffe ‚φύσεις‘ und ‚ὑποστάσεις‘ gemeint. Vgl. ebd., X.2, 3, 91–92 (διὰ τῆς φωνῆς τῆς λεγούσης τὰς φύσεις ὑποστάσεις); XI, 1–2 (S. 70, Anm. 1). 3–6 (zitiert auf S. 70 zu Anm. 3).

4 Ebd., X.2, 3, 83–93.

5 Ebd., 7, ACO I, 1, 6, S. 154, 2: Δύο τὰς φύσεις εἶναι φαμεν. Vgl. *Viae dux*, X.1, 2, 9–12 (vgl. S. 53, Anm. 7).

6 *Viae dux*, X.2, 3, 93–104.

7 Vgl. ebd., IX, 2, 79–84 sowie S. 52 zu Anm. 4; 158 zu Anm. 5.

Zwischenbemerkung zur Apologie des Konzils von Chalkedon, die Johannes Grammatikos von Kaisareia verfasst hat, und ein Vorgriff auf die Darstellung der Christologie des Anastasios sinnvoll.

Der Grammatiker hat in seiner Apologie gegen die Unterscheidung der trinitarischen und der christologischen Terminologie von ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ den Begriff ‚ουσία‘ eingeführt¹ und auf der Basis von Basileios Brief 214² das Verhältnis von Usie und Hypostase als jenes eines ‚Gemeinsamen‘ (κοινόν) zu den dieses ‚Gemeinsame‘ individualisierenden Eigenheiten (ιδιώματα) bestimmt,³ ohne jedoch ‚das Gemeinsame‘ zum einen als ein Abstractum zu denken und zum anderen als ein Concretum so zu begründen, dass es im Blick auf Trinität und Inkarnation – unter Wahrung der Torheit des Glaubens (I Cor 2,4) – ein Missverständnis als Abstractum ausschließt.⁴ Dass er die Hypostase nicht nur als eine Synthese individueller Eigenheiten denkt, zeigt sich daran, dass er die durch Idiomatica bestimmte Hypostase, d. h. die ὑπόστασις χαρακτηριστική,⁵ zumindest im Blick auf den Inkarnierten als „für sich seienden Selbststand“ einführt, den er für die angenommene menschliche Natur (σάρξ) ausschließt, weil sie „im Logos Gottes subsistiert“,⁶ und so eine ontologisch orientierte Begrifflichkeit schafft.⁷ Diese Terminologie wirkt bis zu Anastasios fort, der ebenfalls unter Berufung auf Basileios ‚Natur‘ mit ‚Usie‘ identifiziert⁸ und als κοινόν der Hypostase als ἰδικόν entgegengesetzt,⁹ diese aber als „für sich seienden Selbststand einer Person“ (ἰδιάζον καθ’ἑαυτὸ πρόσωπον) bestimmt¹⁰ und sich damit auffällig von einer Definition der Hypostase als ἡ συνδρομὴ ἢ ἰδιάζουσα τῶν χαρακτηριστικῶν ιδιωμάτων distanzier, ohne sie als unzutreffend zu bezeichnen.¹¹

Im Alexandriner Streitgespräch spielen solche Erörterungen keine Rolle. Denn Anastasios hatte – als seine dritte Strategie – der Behauptung der Mono-

¹ Vgl. S. 48 zu Anm. 3–4.

² Epistula (CPG 2900) 214, 4, hrsg. v. COURTONNE 1961, 1–3, S. 205f.

³ Apologia (CPG 6855), hrsg. v. RICHARD 1977, I, 1, 114–116, S. 9; Fragm. II, RICHARD I, 2, 20–22, S. 49.

⁴ Ein solches Missverständnis scheint bei GRILLMEIER 1989, S. 57, Anm. 97 vorzuliegen, wenn er behauptet, Johannes habe diese Unterscheidung „nur auf der logischen Ebene genommen“, während Severos sie ontologisch aufgefasst habe (vgl. S. 48 zu Anm. 8). Es scheint von Severos angeregt worden zu sein (vgl. S. 131, Anm. 2).

⁵ Apologia, Fragm. V, RICHARD I, 2, 217–220. 242–247, S. 56f.

⁶ Vgl. z. B. ebd., RICHARD I, 1, 206–215, S. 13; Fragm. IV, 6, RICHARD I, 2, 205–211, S. 55f.

⁷ Vgl. auch OTTO 1968, S. 182–187.

⁸ *Viae dux*, I, 3, 42–79, bes. 69–71.

⁹ Ebd., IX, 2, 38–40; vgl. S. 51 zu Anm. 3.

¹⁰ Ebd., XXII, 4, 85–86. Vgl. S. 299–308, bes. S. 303 zu Anm. 1.

¹¹ Ebd., II, 4, 42–44. Vgl. S. 306 zu Anm. 4.

physiten nicht widersprochen, dass Kyrill und Athanasios in ihrem Sprachgebrauch übereinstimmen, sondern nur betont, dass auf Grund der von den Monophysiten behaupteten Identität von ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ in Kyrills Sprachgebrauch sich nicht zeigen lasse, dass Chalkedons Bekenntnis zu den zwei Naturen nur im Sinn des Nestorianismus zu verstehen sei. Doch inwiefern Kyrills Sprachgebrauch mit jenem von Athanasios übereinstimmt und was aus einem solchen Zusammenhang für das Verständnis der Christologie Kyrills folgt, wird im Alexandriner Streitgespräch nicht diskutiert. Darum ist es verständlich, dass Anastasios nach seiner Darstellung der vier Alexandriner Streitgespräche ein *Kephalaion* hinzufügt, das den Zusammenhang mit Athanasios aufweisen und erklären soll, woher der Sprachgebrauch Kyrills stammt.¹

– Zum Inhalt des *Kephalaion*

Eingangs weist Anastasios auf die Intention dieses Kapitels hin, ohne jedoch Kyrill beim Namen zu nennen.² Es gehe darum, den Vorwurf abzuwehren, die Anhänger Chalkedons seien Nestorianer. Deshalb sei „es notwendig, den Grund zu nennen, warum eine solche Formel (ἡ τοιαύτη φωνή) aufgekommen ist“.³ Welche Formel ist hier gemeint? Es kann auf Grund des Zusammenhangs nur der Sprachgebrauch sein, der im Lemma genannt wird.⁴ Misst man die *Definitio fidei* Chalkedons an diesem, dann könnte man ihr vorwerfen, mit dem Bekenntnis zu den zwei Naturen vertrete sie wie Nestorios „zwei Hypostasen oder Prosopa im einen Christus“. So hatte auch Anastasios Gegner im Streitgespräch argumentiert.⁵ Um diesen Einwand zu widerlegen, will Anastasios nun aufweisen, warum es zu diesem Sprachgebrauch gekommen ist. Zugleich lasse sich so auch beweisen, dass Chalkedons zwei Naturen nicht im Sinn des Nestorios zu verstehen sind.

Nun nennt Anastasios als Grund (αἰτία) für den synonymen Gebrauch beider Termini bei Kyrill den Streit um das trinitarische Dogma, der im 4. Jahrhundert Ost und West entzweit habe, und verweist auf Athanasios von Alexandrien, der – ὡς υἱὸς εἰρήνης θεοῦ – die rechten Worte gefunden habe, um den Streit beizulegen.⁶

¹ Ebd., XI, 1–2: ... πόθεν ἐρρέθησαν τῷ διδασκάλῳ αἱ φύσεις ὑποστάσεις. Zur Frage, ob diese Überschrift auf Anastasios selbst zurückgeht, vgl. S. 85 zu Anm. 2–5.

² Dass im Lemma (Anm. 1) Kyrill gemeint ist, zeigt im Kontext einzig der auf S. 65 zu Anm. 8 übersetzte und auf S. 84 in Anm. 1 zitierte Satz aus *Viae dux*, XI, 36–37.

³ Ebd., XI, 3–6.

⁴ Zu ‚ἡ τοιαύτη φωνή‘ vgl. S. 68, Anm. 3.

⁵ *Viae dux*, X.2, 1, 12–17, zitiert auf S. 66 in Anm. 2.

⁶ Ebd., XI, 29–30.

Unter Hinweis auf den schon genannten Brief an die afrikanischen Bischöfe¹ will er zeigen, dass Athanasios im Sinn einer οἰκονομία, nämlich als ein Zugeständnis (συγκατάβασις) an die Lateiner und die Armut (ἀπορία) ihrer Sprache, „die Usie ‚Hypostase‘ genannt hat“.²

Exkurs I: Zu Authentizität und Intention der Epistula ad Afros (CPG-CPGS 2133) – eine Bemerkung

Im Blick auf Anastasios These und ihre Quellen bedarf es einer Bemerkung zu diesem Brief, auf den sich die Anhänger einer monophysitisch interpretierten Überlieferung der Christologie Kyrills gern gegen das Konzil von Chalkedon beriefen.³ Die Authentizität dieses Schreibens hat KANNENGIESSER 1993 bezweifelt. Auch wenn ULRICH⁴ und VON STOCKHAUSEN⁵ gezeigt haben, dass KANNENGIES-

¹ Zum Verständnis dieses Briefs (CPG-CPGS 2133 [S. 63, Anm. 4]) und der Argumentation von Anastasios vgl. die Bemerkung zur Intention des Briefs in Exkurs I.

² *Viae dux*, XI, 34–35: ὁ ... Ἀθανάσιος ... ὠκονόμησε τοὺς λόγους αὐτοῦ ... καὶ συγκατάβασει τῆς ἀπορίας αὐτῶν (scil. τῶν Δυτικῶν) χρώμενος εἶπε τὴν οὐσίαν ὑπόστασιν (vgl. S. 57, Anm. 2). Vgl. ebd., 34–35 mit Epistula ad Afros, 4, PG 26, 1035 B 5–6 (4, 3, übers. v. VON STOCKHAUSEN 2002, S. 169, kommentiert ebd., S. 173f.; zitiert auf S. 77 in Anm. 1), ferner *Viae dux*, XI, 15–17 mit Epistula ad Afros, 4, 1036 B 8–9 (4, 3, übers. S. 169, kommentiert ebd., S. 175; zitiert auf S. 76 in Anm. 5). Angesichts der in der Epistula ad Afros bestrittenen Formel von Nike (vgl. S. 72 zu Anm. 5), erwartet man bei Anastasios die umgekehrte These, Athanasios habe „die Hypostase ‚Usie‘ genannt“ (vgl. auch S. 77 zu Anm. 1), die auch besser zu Anastasios Aussage in *Viae dux*, XI, 18–19 passt (vgl. S. 73 zu Anm. 6). – Zu ‚συγκατάβασις‘ vgl. S. 57, Anm. 2.

³ Vgl. z. B. im Dossier des *Codex Vaticanus* gr. 1431, f° 266^v-274^v (SCHWARTZ 1927 [Codex], S. 8, 96). Nachdem Johannes Grammatikos von Kaisareia in seiner Apologie Chalkedons (CPG 6855) darauf hingewiesen hat, dass „oft von den Vätern unter ‚Usie‘ ‚Hypostasis‘ verstanden wurde“, und in diesem Sinn Kyrills dritten Anathematismus „Εἴ τις ἐπὶ τοῦ ἑνὸς Χριστοῦ διαρεῖ τὰς ὑποστάσεις μετὰ τὴν ἔνωσιν“ (S. 82, Anm. 5) interpretiert hat (hrsg. v. RICHARD 1977, I, 1, 140–148, S. 10f., griechisch: IV, 4, ebd., I, 2, 189–195, S. 55, vgl. S. 82 zu Anm. 6), hat Severos von Antiochien dieses Argument nicht bestritten, sei es doch plausibel, dass „Usie‘ ἀπὸ τοῦ εἶναι komme, ‚Hypostasis‘ aber ἀπὸ τοῦ ὑφεστηκέναι“, und als Beispiel den entscheidenden Teil jener Aussage aus Athanasios Epistula ad Afros zitiert, auf die sich auch schon Johannes Grammatikos in seiner Apologia berufen hatte (S. 82, Anm. 2): Ἡ γὰρ ὑποστάσις καὶ ἡ οὐσία ὑπαρξίς ἐστιν· ἐστι γὰρ καὶ ὑπάρχει. Wie Severos diese Aussage (*pace* GRILLMEIER [S. 48, Anm. 7–9; 69, Anm. 4; 131, Anm. 2]) verstanden hat, zeigt sein Kommentar, dass beides, „Usie und Hypostasis, an dem Subsistieren, Sein und Existieren teilhaben, sofern die Usie Genus und Gemeinsamkeit (κοινότης) bezeichnet, die Hypostase jedoch ein bestimmtes Eidos als solches (unius cuiusdam speciei talis significativa), das dem Genus zugrunde liegt“ (Contra Grammaticum [CPG 7024], II, 33, hrsg. v. LEBON 1938, S. 197, 24–198, 4). Zu Severos vgl. auch S. 131 zu Anm. 1–2.

⁴ 1994, S. 274–280.

⁵ 2002, S. 27–32.

SERS Argumente teils nicht stimmig, teils nicht hinreichend sind, dürfte die Frage der Authentizität und Datierung dieses Schreibens einer Synode nicht endgültig geklärt sein. Wenn die in der Wir-Form schreibenden Verfasser der Epistula mit den eingangs erwähnten ὑπογράψαντες¹ identisch sind, dann dürfte das Lemma zumindest, sofern es eine Synode von 90 Bischöfen nennt, auf einem Missverständnis jenes Satzes beruhen, in dem die Verfasser des Schreibens ihren Konsens mit „allen ungefähr 90 Bischöfe in Ägypten und Libyen“ konstatieren.² Nach ULRICH ist der in der Wir-Form schreibende Autor Athanasios, der „hier in seiner an den Westen gerichteten Apologie des Nizänums zu einem etwas behutsameren Umgang mit dem ὁμοούσιος rät als in seinen anderen späteren Schriften“.³ Doch dürfte letzteres nicht die Intention der Epistula sein. Sie betont die Suffizienz des Symbols von Nikaia (325), d. h. des ὁμοούσιος und der erläuternden Formel ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς. Ausführlicher abgelehnt wird eine homöusianische Interpretation, konkret die Formel ὁμοιος κατ'οὐσίαν,⁴ ohne dass in diesem Kontext jene Polemik gegen die Synode von Rimini (359) erscheint, die das Thema des ersten Teils der Epistula darstellt, in dem insbes. die Formel von Nike (CPG 8588) angegriffen wird,⁵ die den Begriff der ‚Usie‘ und jenen der ‚einen Hypostase‘ von Vater, Sohn und Geist verwarf.⁶ In diesem Zusammenhang trägt die Epistula ad Afros zur Verteidigung der ‚altnikänischen‘ Identität der Begriffe ‚Usie‘ und ‚Hypostase‘ jene Umschreibung von ‚Hypostase‘ vor, auf die sich Anastasios im Folgenden beruft.⁷ Sofern sich die Epistula ad Afros eingangs auf eine römische Synode unter Damasus und „andere Synoden in Gallien und Italien“ bezieht⁸ und

1 A.a.O., 1, PG 26, 1029 B 6 (1, 2, übers. VON STOCKHAUSEN 2002, S. 86).

2 Ebd., 10, 1045 C 5–9 (10, 2, S. 283). Vgl. VON STOCKHAUSEN 2002, S. 73f.

3 1994, S. 267–274.

4 A.a.O., 7–8, 1040 C 10–1044 C 7 (7–8, S. 240, 243, usw.). Vgl. VON STOCKHAUSEN 2002, S. 239–266.

5 Ebd., 4, 1036 A 12–13; B 13–14 (4, 2, S. 163; 4, 4, S. 176). Zur Synode von Rimini und der Formel von Nike „als Glaubensgrundlage des homöischen Arianismus“ vgl. BRENNECKE 1988, S. 5–40.

6 Theodoret von Kyros, *Historia ecclesiastica* (CPG 6222), II, 21, 7, hrsg. v. PARMENTIER 1911 [1954²], S. 146, 2–8.

7 Vgl. zu S. 76 f. Zum historischen Hintergrund, insbes. zu den zwei Sitzungsperioden von Rimini (a. a. O., 3–4, 1033 B 6–1036 A 5 [3, 4–4, 1, S. 153, 159]) sowie zur Formel von Nike vgl. BRENNECKE 1988, S. 5–40; WILLIAMS 1995, S. 11–37.

8 A.a.O., 1, 1029 A 1–9 (1, 1, S. 75). Einen Zusammenhang zwischen der Epistula und dem Schreiben *Confidimus quidem* von Papst Damasus (CPL 1633) hat schon Theodoret (Anm. 6) hergestellt (*Historia ecclesiastica* [CPG 6222], II, 22, 1–23, 9, a. a. O., S. 146, 16–152, 20). Ihn unterstellt auch RICHARD 1949, S. 179, Anm. 1, ohne aber aufzuweisen, wie die Epistula sich in die 372 von Basileios von Kaisareia gestartete Initiative (vgl. S. 80, Anm. 5) einordnet, alle Verteidiger des nikänischen ὁμοούσιος zu einer anti-arianischen Ökumene zusammenzuführen.

sich mit den westlichen Homöern, bes. mit Auxentius von Mailand¹ und der Wirkungsgeschichte von Rimini auseinandersetzt, wird es verständlich, dass Anastasios in dieses Schreiben – sollte er es gelesen haben und nicht nur aus einer auf Johannes Grammatikos zurückgehenden Tradition kennen² – jenen theologischen Gegensatz zwischen Ost und West einträgt, von dem ihm eine seiner Quellen, Gregor von Nazianz, berichtet hat.³

* * *

Athanasios habe, so behauptet Anastasios, in der Epistula ad Afros, „die Usie ‚Hypostase‘ genannt“, weil er wusste, dass die Okzidentalern und die Orientalen trotz unterschiedlicher Formeln letztlich dasselbe meinten (τὸ ἕν φρονοῦσιν)⁴ und erstere sich nur wegen ihrer wenig differenzierten Sprache (διὰ τὸ στενὸν τῆς γλώττης) gegen das Bekenntnis der Orientalen sträubten. Denn sie konnten nicht zwischen ‚οὐσία‘ und ‚ὑπόστασις‘ unterscheiden, da ihre Sprache „absolut nicht imstande ist, den Begriff ‚ὑπόστασις‘ wiederzugeben“,⁵ und nannten darum, so behauptet Anastasios, „die drei Hypostasen der heiligen Trinität ‚drei Usien““,⁶ ohne jedoch, Anhänger des Arios zu sein. Denn nur so kann man den Kontext im Hodegos, insbes. die Art und Weise, wie Anastasios über diese „Lateiner“ spricht, verstehen.

Woher weiß Anastasios, dass „die Okzidentalern“ oder zumindest eine so bedeutende Gruppe westlicher Bischöfe, dass er sie als repräsentativ für den Westen auffassen und darum allgemein über „die Westler“ (οἱ Δυτικοί) sprechen konnte, zwar einerseits in Ablehnung von Arios das Bekenntnis von Nikaia wahren wollten und sich andererseits zu Vater, Sohn und Geist – zu den drei Hypostasen, wie Anastasios von seinem Standpunkt reichskirchlicher Rezeption von Nikaia sagt, – bekannten, doch von diesen als ‚drei Usien‘ gesprochen haben? Ja, woher weiß er, dass Athanasios die Situation in der westlichen Reichskirche seiner Zeit so, wie Anastasios es darstellt, eingeschätzt und darum – als υἱὸς εἰρήνης θεοῦ – zu vermitteln gesucht habe? Sollte er darum gewusst haben, dass in der lateinisch sprechenden Christenheit des 4. Jahrhunderts jene Anhänger des Bekenntnisses von Nikaia den Ton angaben, die in der historischen Forschung heute Homöer

1 Ebd., B 6–11; 10, 1045 C 12–13 (1, 2, S. 86; 10, 3, S. 287).

2 Vgl. S. 81–83.

3 Vgl. S. 79, Anm. 4.

4 Vgl. *Viae dux*, XI, 32 mit Epistula ad Afros, 10, PG 26, 1045 C 2–4. 7–8 (10, 1–2, übers. von STOCKHAUSEN 2002, S. 279, 283).

5 *Viae dux*, XI, 13.

6 Ebd., XI, 18–19. Vgl. ebd., 24–26: Οἱ Δυτικοί ... ἀγνοοῦντες εἶπεῖν ὑπόστασιν δι᾽ ἄσχυρῶν τρεῖς λέγειν οὐσίας.

genannt werden? Sollte er diese, falls er um ihre Interpretation des Bekenntnisses von Nikaia wusste, nicht als Arianer eingeschätzt haben und auf jeden Fall nicht als Christen, für die Athanasios um Verständnis geworben haben konnte? Sollte er insbes. um die Synode von Serdika (342 oder 343) und deren *Expositio fidei* gewusst haben, welche die Formel ‚tres substantiae‘ bekämpfte und damit eine Deutung des Bekenntnisses von Nikaia ablehnte, die bestritt, dass Nikaia sich zu „einer einzigen *substantia* bekannt habe, welche die Griechen selbst ‚ουσία‘ nennen“,¹ und zu seiner Darstellung gekommen sein, weil er den historischen Kontext nicht begriffen und darum seine Quelle – und so die Intention der *Expositio fidei* von Serdika – nicht verstanden hat? Oder sollte er einem Missverständnis dessen, was auf der schon genannten Synode von Rimini (359) geschehen ist, auf der Ursacius von Singidunum (Belgrad) und Valens von Mursa (Essag) aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen wurden, erlegen gewesen sein? Beide genannten Bischöfe wurden, wie BRENNERKE gezeigt hat, „als Vertreter einer Dreihypostasentheologie verurteilt, die den in Rimini versammelten Abendländern als Arianismus erschien“, obwohl beide „in den vergangenen zwanzig Jahren als Teilnehmer und Unterzeichner vieler orientalischer Synoden immer auch die antiarianischen Anathematismen unterschrieben hatten“. Was beide ablehnten, doch „die Mehrheit der Bischöfe in Rimini“ vertrat, war „die im Nizänum angelegte Einhypostasentheologie Serdikas“. Sie lehnten diese, kurz und insofern verkürzt gesagt, „altnikänische Position“ ab, die ein Bekenntnis zur ‚einen Usie Gottes, des

1 In der *Expositio fidei* der Synode von Serdika (CPG 8561) wird die von dieser Synode abgelehnte, den Homöern unterstellte Position (MARKSCHIES 1995, S. 16f.) mit folgenden Worten gekennzeichnet: [1] in diversas esse substantias patris et filii et spiritus sancti (Urkundensammlung des Diakons Theodosius im *Codex Veronensis* LX [F^o 81–88, hrsg. v. TURNER 1939, S. 645–653], der „um 700 in Halbunziale in Verona von einem ungebildeten Schreiber“ kopiert wurde: SCHWARTZ 1936 [Sammlung], S. 1; zum Inhalt: SCHWARTZ 1904; TELFER 1943, S. 178–185); [2] διαφορους εἶναι τὰς ὑποστάσεις τοῦ πατρὸς κτλ. (Theodoret von Kyros, *Historia ecclesiastica* [CPG 6222], II, 8, 38, hrsg. v. PARMENTIER 1911 [1954²], S. 113, 9–10); [3] διαφορους εἶναι τὰς οὐσίας τοῦ πατρὸς κτλ. (Theodor Anagnostes, *Historia tripartita* [CPG-CPGS 7502], II, 69, hrsg. v. HANSEN 1995 [Theodoros], S. 36, 13, der vom selben Archetyp wie Theodoret abhängig ist). Die Gegenthese lautet: unam esse substantiam, quam ipsi graeci usian appellant (*Codex Veronensis* LX) bzw. μίαν εἶναι ὑπόστασιν ἣν αὐτοὶ οἱ αἰρετικοὶ οὐσίαν προσαγορεύουσι (Theodoret, a. a. O., S. 113, 13–14; LOOFS 1909, Z. 14, S. 7 konjiziert ‚καὶ‘ vor ‚ουσίαν‘; vgl. ebd., S. 16f.; ihm folgen die Editionen von TETZ 1985, S. 252–258, nämlich S. 252; ULRICH 1994, S. 51–56, Z. 22; dagegen DE HALLEUX 1984, S. 349, Anm. 2) und μίαν εἶναι οὐσίαν (Theodor Anagnostes, a. a. O., S. 36, 14). Die Lesart des Veronensis, einer Rückübersetzung, verdient trotz des gegenteiligen Konsens der neueren Forschung den Vorzug: Die Lateiner sprechen von ‚substantia‘, die Griechen von ‚ουσία‘. Der Gegensatz der Bekenntnisse *tres substantiae* – *una substantia* lässt im Griechischen zwei Übersetzungen zu, sofern wie in Serdika die Begriffe ‚ὑπόστασις‘ und ‚ουσία‘ im Blick auf Nikaia noch nicht ‚neunikänisch‘ (S. 44, Anm. 2; 77, Anm. 2) differenziert sind.

Vaters, Sohnes und Geistes‘ und zur ‚einen Hypostase Gottes, des Vaters, Sohnes und Geistes‘ – im Ausgang vom Anathematismus der Synode von Nikaia – nicht als Gegensatz oder gar Widerspruch betrachtete. Denn aus ihrer Sicht vertrat diese Position nichts anderes „als sabellianische Ketzerei“, die sie ebenso wie das arianische Bekenntnis nicht gelten ließen.¹

Im Hodegos begegnet nirgends ein Hinweis, dass Anastasios von diesem Ringen um die Rezeption des Bekenntnisses von Nikaia im 4. Jahrhundert etwas wusste, und auch in bezug auf Athanasios kannte er sich, historisch gesehen, nicht aus. Denn er sah keinen Unterschied zwischen Athanasios und Ambrosius sowie Gregor von Nazianz; für ihn verkündeten Athanasios und seine Anhänger (οἱ περὶ Ἀθανασίου) „in drei Personen oder Hypostasen eine Natur Gottes und nicht drei Usien, sondern eine, wie dies die ... Synode ... in Nikaia gelehrt hat“.² Und die einzige Quelle, in der Athanasios eine gewisse Offenheit für dieses Verständnis des Symbols von Nikaia zeigt, nämlich den *Tomus ad Antiochenos*, kennt Anastasios nicht.³ Selbst den von ihm zitierten Brief des Athanasios „ad Afros“ scheint er nicht im Wortlaut zu kennen, sondern nur aus einer seiner beiden Quellen.⁴ Was Anastasios hier vorträgt, scheint, wie sich zeigen wird, weitere Quellen nicht vorauszusetzen, und wenn er behauptet, jene „Westler“ – Δυτικοί –, zu Gunsten von deren Rechtgläubigkeit Athanasios in der *Epistula ad Afros* interveniert habe,

1 Vgl. BRENNECKE 1988, S. 26–31. In der von DUVAL 1972 herausgegebenen „Damnatio blasphemiae Arrii“ (vgl. CPG 8583) mit ihren elf Anathematismen (wiedergegeben auch bei BRENNECKE, S. 29), einem Rest von Akten des Konzils von Rimini (ebd., S. 8), wird im 8. Anathematismus die *Expositio fidei* von Serdika mit ihrer Ablehnung von „diversae substantiae“ aufgegriffen und verschärft: Si quis patris et filii et spiritus sancti unam personam aut tres substantias divisas dixerit et non perfectae trinitatis unam deitatem profiteatur, anathema sit (hrsg. v. DUVAL, S. 11, Z. 25–27).

2 *Viae dux*, IX, 2, 55–60.

3 Im *Tomus ad Antiochenos* (CPG 2134) vom Jahre 362 wird die genannte *Expositio fidei* von Serdika (CPG 8561) mit dem Hinweis, Nikaia bedürfe keiner Präzisierung, zurückgewiesen: οὐδὲν ... τοιοῦτον ὄρισεν (5, PG 26, 800 C 2–D 2; vgl. 10, 808 C 12–D 2), was angesichts dessen höchst bedeutsam ist, dass im Westen in der Zeit nach Serdika „mit ‚Nizäa‘ immer Serdika gemeint ist bzw. dass man das Bekenntnis von Nizäa ... immer von Serdika her interpretierte, d. h. im Sinne der markellischen Einhypostasentheologie“, so dass „alle Theologen als Arianer (galten), die in der Nachfolge des Origenes und Euseb eine Dreihypostasentheologie vertraten“ (BRENNECKE 1988, S. 28). Mit diesem an sich nur für den Westen relevanten Hinweis wird im *Tomus ad Antiochenos* für die Meletianische Formel der drei Hypostasen Raum geschaffen und eine Interpretation im Sinn von drei Usien ausgeschlossen (ὥσπερ διαφόρους οὐσίας; 5, PG 28, 801 A 11–12). Doch sollte zugleich im Blick auf ‚die eine Hypostase‘ der Eusthathianer jene Abgrenzung gegen Markell von Ankyra markiert werden, die Athanasios schon früher vollzogen hatte. Zum *Tomus ad Antiochenos* vgl. S. 78 zu Anm. 3, ferner S. 43 Anm. 6; 80, Anm. 5; 81, Anm. 1.

4 Vgl. S. 82, Anm. 2.

hätten „die drei Hypostasen der heiligen Trinität drei Usien genannt“, dann beruht dies nicht auf der Kenntnis einer bestimmten Quelle, sondern ist nichts anderes als eine Schlussfolgerung des Anastasios.

Wegen dieser Formel der ‚tres substantiae‘,¹ so behauptet Anastasios, seien die Okzidentalern zur Zeit des Athanasios aus „Ländern, die der griechischen Sprache mächtig waren“, angegriffen worden. Sie hätten sich aber damit verteidigt, dass die Formel nichts anderes besage als, dass Vater, Sohn und Geist im einen Gott ‚reale Wirklichkeit‘ sind (μη̅ ἀνούσιον ἦγουν ἀνύπαρκτον).² Denn, so erläutert Anastasios, unter ‚tres substantiae‘ verstanden die Lateiner ‚τρεις ὑπάρξεις‘. Sofern sie nämlich – damals – nicht zwischen ‚ουσία‘ und ‚ὑπόστασις‘ unterscheiden konnten und beides mit dem Terminus ‚substantia‘ wiedergaben, haben sie nach Anastasios nur eine Aussage gemacht, der im Griechischen der Begriff ‚reale Existenz‘ (ὑπαρξις) entspricht,³ der „auf gewisse Weise“ für beide Termini, sowohl für ‚Usie‘ als auch für ‚Hypostase‘, stehen kann. Denn er bezeichnet etwas, was beiden, wenn auch auf je andere Weise, zukommt. Was nämlich der Terminus ‚ὑπαρξις‘ „als real existierend“ (ὡς ὑπάρχουσα) anspricht, das kennzeichnet ‚ουσία‘ „als seiend“ (ὡς οὖσα) und ‚ὑπόστασις‘ „als da oder vorhanden seiend“ (ὡς ὑφεστῶσα).⁴

Damit bezieht sich Anastasios, ohne es ausdrücklich zu sagen, auf die *Epistula ad Afros*, die er wenig später nennt. In diesem Schreiben heißt es: „Denn die Hypostase und die Usie sind Realität (ὑπαρξις). Sie sind nämlich und existieren wirklich.“⁵ Begründet wird hier jener Satz, auf den sich Anastasios beruft, wenn er behauptet, dass Athanasios in diesem Schreiben „die Usie ‚Hypostase‘ genannt hat“: „Die Hypostase aber ist Usie, und (dieser Terminus) bezeichnet nichts an-

¹ Wie es um diese Formel in der Praxis gestellt war, lässt die Tatsache vermuten, dass MARKSCHIES 1995, S. 16f. (S. 74, Anm. 1) als einzigen ihm bekannten homöischen Text, in dem die Formel ‚tres substantiae‘ begegnet, eine Pfingstpredigt nennt.

² *Viae dux*, XI, 26–28. Vgl. hierzu ebd., II, 3, 122–125.

³ Ebd., XI, 10–14. Zum Verständnis der Aussage beachte man das Imperfekt.

⁴ Ebd., XI, 15–17. Vgl. hierzu zum einen ebd., II, 3, 3–4 (φύσις μὲν ἐστὶ ... ἀληθὴς πράγματος ὑπαρξις) mit ebd., II, 3, 9–12 (S. 77, Anm. 4), 121–122; 5, 141–143, zum anderen ebd., II, 3, 86–87 (ὑποστάσεις λέγονται ὡς ὑπὸ τὴν φύσιν ἰστάμεναι, τὴν αὐτῶν πηγὴν [S. 77, Anm. 5]) mit ebd., X.2, 3, 1–13. 126–129 (S. 78, Anm. 1). Vgl. ferner die auf S. 78 zu Anm. 3 zitierte Erklärung der Meletianer aus dem Tomus ad Antiochenos (CPG 2134), in der die Meletianer die genannten drei Termini und den gleichwertig gebrauchten Begriff ‚ἐνοούσιος‘ benutzen, um die Trinität sowie Vater, Sohn und Geist zu kennzeichnen.

⁵ A.a.O., 4, PG 26, 1036 B 8–9 (4, 3, VON STOCKHAUSEN 2002, S. 169, kommentiert ebd., S. 175 mit Lit. insbes. zu früheren Schriften des Athanasios), griechisch zitiert auf S. 82 zu Anm. 2.

deres als das, was ist“.¹ Diese Umschreibung der ‚Hypostase‘ dient in der Epistula ad Afros der Verteidigung der ‚altnikänischen‘ Identität der Begriffe ‚Usie‘ und ‚Hypostase‘. Doch diese historischen Zusammenhänge sind Anastasios nicht bewusst. Während das Schreiben an die afrikanischen Bischöfe nicht zwischen ‚Usie‘ und ‚Hypostase‘ unterscheidet und Anastasios diese Tatsache anerkennt, indem er sie als ein Zugeständnis an die Lateiner interpretiert, trägt er in das Schreiben die neunikänische,² seiner Meinung nach im Konzil von Nikaia schon vertretene³ Unterscheidung von ‚Usie‘ und ‚Hypostase‘ hinein, auch wenn er mit dem Begriff ‚Hyparxis‘ das beiden Gemeinsame hervorhebt, um so Athanasios vermeintliches Zugeständnis und damit jenen Sprachgebrauch zu rechtfertigen, in dem beide Begriffe nicht unterschieden werden. „Als seiende“ (ὡς οὐσα) meint ‚Usie‘ wie ‚Natur‘ (φύσις) die Realität dessen, was existiert,⁴ und diese enthält insofern die Hypostasen „als fest vorhandene, beständige“ (ὡς ἰστάμενα): Hypostasen existieren in Abhängigkeit von der Natur (ὑπὸ τὴν φύσιν ἰστάμενα), die ihre Quelle ist und sie hervorbringt (γεννητικὴ τῶν ὑποστάσεων τῶν ἐν αὐτῇ).⁵ Insofern meinen die Termini ‚Hypostasis‘ und ‚Natur‘ je auf eine bestimmte, ihnen eigene Weise (τρόπῳ τινί) das, was mit dem Begriff ‚reale Existenz‘ (ὑπαρξίς) angesprochen wird.⁶

1 Ebd., 4, 1036 B 5–6 (4, 3, VON STOCKHAUSEN 2002, S. 169, kommentiert ebd., S. 173f.): Ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαίνονμενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν. Man beachte, dass Anastasios in *Viae dux*, XI, 35 für sein Beweisziel die Aussage umkehrt: εἴτε τὴν οὐσίαν ὑπόστασιν (vgl. S. 71, Anm. 2).

2 Die Unterscheidung zwischen einer alt- und neunikänischen Theologie ist nicht dadurch überholt, dass man sie nicht mehr im Sinn der Harnack-Zahnschen Hypothese inhaltlich auffüllen kann. Vgl. RITTER 1965, S. 270–293; DE HALLEUX 1984, S. 317–318; BRENNHECKE 1989, S. 241–257. – Zu einer Renaissance dieses Gegensatzes, der, wie man meinen könnte, seit dem Ausgang des 4. Jahrhunderts, nachdem sich der Neunikänismus durchgesetzt hatte, keine Bedeutung mehr besessen hat, vgl. den an den Vätertexten des 4. Jahrhunderts entzündeten Streit um den sog. Tritheismus (S. 118–151).

3 Vgl. S. 43–45.

4 *Viae dux*, II, 3, 9–12. Vgl. zu ‚ἐνούσιον‘ bzw. ‚ἐνυπόστατον‘ im Sinn von ‚real existierend‘ S. 300 f., 304 f.

5 Ebd., II, 3, 84–87, teils zitiert auf S. 76 in Anm. 4. Die Kennzeichnung der Natur als Quelle bedeutet im Kontext, dass Gottes eine Natur oder Usie als Quelle von allem zu denken ist, auch dessen, was als Differenz in der Gottheit ein Sachverhalt (πράγμα) ist (wie ‚die drei Hypostasen‘). So sei Gott jene „Realität (ὑπαρξίς), die jede andere Realität hervorbringt“ (*Viae dux*, II, 2, 5–6) und „umfasst, doch selbst nicht begrenzt und definiert ist“ (ebd., 1, 47–49, vgl. S. 278, Anm. 3), auch wenn sein Name „unmittelbar“ ist (ebd., II, 2, 6–8). Diese Sichtweise ist insbes. im Neuplatonismus beheimatet und begegnet darum auch bei Ps.-Dionysios Areopagites (vgl. das Corollarium aus S. 126–130).

6 Ebd., XI, 15–16: Ἡ δὲ ὑπαρξίς δύναται τρόπῳ τινί καὶ ἀντί οὐσίας καὶ ἀντί ὑποστάσεως λαμβάνεσθαι.

Die *Epistula ad Afros* ist aus Anastasios Sicht entscheidend für eine Rechtfertigung Kyrills. Denn dieser verstehe, wie es im Alexandriner Streitgespräch hieß, dort, wo er zwischen ‚Naturen‘ und ‚Hypostasen‘ nicht unterscheidet, unter letzteren „real existierende Wirklichkeiten“ (ὕπαρξεις τουτέστιν ὑφιστάμενα πράγματα), somit das, was Anastasios unter den Terminus ‚Natur‘ fasst: ὄντα καὶ πεφυκότα πράγματα.¹ Genau genommen, geht Anastasios über den Standpunkt der *Epistula ad Afros* hinaus, da er voraussetzt, dass die Termini ‚Hypostase‘ einerseits und ‚Usie‘ bzw. ‚Natur‘ andererseits, auch wenn sie auf je ihre Weise ‚reale Existenz‘ besagen, an sich Unterschiedenes meinen. Seiner Meinung nach ist dieses auch die Auffassung des Athanasios, sofern dieser nur in einem Zugeständnis (συγκατάβασις) an den Westen und an die lateinische Sprache „die Usie ‚Hypostase‘ genannt hat“.²

Die einzige uns bekannte Quelle, in der Athanasios einer Unterscheidung der beiden Termini in der Auslegung des Symbols von Nikaia zustimmt, ist der sogenannte *Tomus ad Antiochenos* (CPG 2134). In ihm akzeptiert er und die von der alexandrinischen Synode des Jahres 362 beauftragte Kommission von Bischöfen, dass das Bekenntnis der Meletianer zu ‚drei Hypostasen‘ nicht im Widerspruch zum ὁμοούσιος von Nikaia steht, sofern die Meletianer ihre Formel damit begründen, dass sie einzig dazu diene, eine sabellianische Auffassung der Trinität (ὀνόματι τριὰς μόνον) auszuschließen und diese als ἀληθῶς οὖσαν καὶ ὑφεστῶσαν zu bekennen, nämlich Vater, Sohn und Geist – einen jeden der drei – als „seiend und existierend“ (ὄν καὶ ὑφεστῶς).³ Was im *Tomus* einzig zur Kennzeichnung der

1 Ebd., X.2, 3, 126–129. Vgl. ebd., 1–13. Vgl. S. 58 zu Anm. 2.

2 Vgl. S. 71 zu Anm. 2; 77 zu Anm. 1. – Zu ‚συγκατάβασις‘ vgl. S. 57, Anm. 2.

3 *Tomus ad Antiochenos*, 5, PG 26, 801 B 3–14. Vgl. hierzu ABRAMOWSKI 1979, S. 42–43; SIMONETTI 1990, S. 353–360. Den *Tomus* liest man auch im monophysitischen Dossier des *Codex Vaticanus* gr. 1431, f^o 274^v–277^r (SCHWARTZ 1927 [Codex], S. 8, 96). Zu beachten ist, dass im *Tomus* keine einheitliche Terminologie festgelegt wurde, sondern nur zugestanden wurde, dass die Meletianer in einer Kirchengemeinschaft mit den Eustathianern ihre Bekenntnisformel beibehalten durften. Vgl. ARMSTRONG 1921, S. 206–221, 347–355, bes. 218. Zur Frage, wie und warum es konkret zur ‚neunikänischen‘ Formel (S. 44, Anm. 2) in Antiochien und bei den Kappadokiern kam, liegen angesichts der Quellenlage in der Forschung nur Vermutungen vor, auch wenn die Intention unverkennbar ist, durch die Unterscheidung den Neuarrianismus von Aetios und Eunomios von Kyzikos abzuwehren. Vgl. BRENNECKE 1989, S. 241–257. Woher die von den Meletianern vorgetragene Differenzierung stammt, ist unklar. In diesem Zusammenhang wird oft auf die um 360/361 zu datierende Behauptung des Marius Victorinus, *Adversus Arium* (CPL 95), III, 4, 38–39, hrsg. v. HENRY – HADOT 1960, S. 450 verwiesen: „Idque a Graecis ita dicitur: ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις“. Zu dieser ist anzumerken, dass sie in einem neuplatonisch inspirierten Zusammenhang steht und auch die Parallele in ebd., II, 4, 51–53, S. 408, von hier aus zu beurteilen ist. Vgl. ABRAMOWSKI 1979, S. 44–46; ULRICH 1994, S. 254–261. Zum Verständnis des *Tomus ad Antiochenos* aus der Sicht der Altmikäner Antiochiens unter

Hypostasen gesagt wird, teilt Anastasios auf die Usie – ὡς οὐσία – und auf die Hypostase – ὡς ὑπεστῶσα – auf.

– Zu Anastasios Quellen

Anastasios nennt zwei Quellen, die seine Darstellung bestätigen sollen, nämlich das Enkomion des Gregor von Nazianz auf Athanasios († 3. Mai 373)¹ und einen Text, der aus der von Eulogios von Alexandrien (586–608 oder 607) verfassten Verteidigung des *Tomus Leonis* stammen soll.²

Gregor von Nazianz ging es bei seiner Rede im Jahre 379 oder 380 um die Anerkennung seiner Orthodoxie durch Alexandrien. Darum betont er, dass Athanasios der erste gewesen sei, der das Bekenntnis der Kappadokier zu „der einen Usie und den drei Hypostasen“ anerkannt habe. Er beruft sich dabei auf Athanasios Brief an Kaiser Jovian (CPG 2135), deutet aber in seiner Formulierung an, dass die Formel mit ihrer Unterscheidung von οὐσία und ὑπόστασις in diesem Schreiben nicht wörtlich auftaucht.³ Sodann hebt Gregor hervor, dass der Westen und der Osten diesem Bekenntnis zustimmen, auch wenn die Lateiner wegen ihrer undifferenzierten Sprache (διὰ στενότητα τῆς παρ’αὐτοῖς γλώττης καὶ ὀνομάτων πεινίας) nicht zwischen ‚Usie‘ und ‚Hypostase‘ unterscheiden können,⁴ und darum

Paulinos vgl. DE HALLEUX 1984, S. 342–356, 364. Zur Rezeption bei den Markellianern vgl. Eugenios von Ankyra, *Expositio fidei ad Athanasium* (CPG 2810), 2, PG, 18, 1304 B 6–10.

1 Oratio 21 (CPG-CPGS 3010), hrsg. v. MOSSAY – LAFONTAINE 1980, S. 110–192 (PG 35, 1081–1128). Die ‚Laus Athanasii‘ wird von Anastasios wie von einem Teil ihrer handschriftlichen Überlieferung zu Unrecht als Grabrede (ἐπιτάφιος) gekennzeichnet. Angeregt wurde diese Kennzeichnung durch die Peroratio: Καί, ἴνα εἴπω τινὰ βραχὺν ἐπιτάφιον κτλ. (37, 7–22, S. 190–192 [1128 B 3-C 6]).

2 *Viae dux*, XI, 38–40. Zu Gregor von Nazianz vgl. das Folgende, zum Hinweis auf Eulogios mit der Angabe ‚εἰς τὸν Τόμον Λέοντος‘, die man spontan auf eine Schrift zum *Tomus Leonis* beziehen möchte und insofern nicht verifizieren kann, vgl. S. 81 f. Zur Tatsache, dass sich Eulogios auf denselben Text von Gregor bezieht, vgl. S. 238, Anm. 3.

3 A.a.O., 33, 28–37, S. 182 (1121 C 13–1124 A 6). Vgl. dazu *Epistula ad Iovianum* (CPG 2135), 4, PG 26, 820 A 1–7. Warum sich Gregor nicht auf den *Tomus ad Antiochenos* (CPG 2134) vom Jahre 362 beruft, dem ersten (vgl. S. 43, Anm. 6) und einzigen uns erhaltenen (vgl. S. 80, Anm. 5) Zeugnis, dass Athanasios sich für eine solche Interpretation von Nikaia geöffnet hat, ist verständlich, kann im Rahmen dieses Beitrags aber nicht dargestellt werden.

4 Ebd., 34, 1–2; 35, 13–19, S. 182–186 (1124 A 10–12; C 15–1125 A 2). Vgl. hierzu DE HALLEUX 1984, S. 645; MARKSCHIES 1995, S. 24–28; 30. – Basileios von Kaisareia behauptet 375, dass die Lateiner sich des Sprachproblems bewusst seien (τὸ στενὸν τῆς ἑαυτῶν γλώττης ὑφορώμενοι) und der Sache nach die Differenz von Hypostase und Usie wahren: ἐν ὑποστάσει λέγουσι τὰ πρόσωπα (*Epistula* [CPG 2900] 214, 4, 1–22, hrsg. v. COURTONNE 1961, S. 205f.). Zu Beginn des Streits um Nestorios (428/ 429) behauptet Akakios von Berrhoia, dass Paulinos, der Bischof der Altnikäner in Antiochien, sich im Hinblick auf die Lateiner geweiht habe, von drei Hypostasen

würde man in ihrer Sprache statt von ‚Hypostasen‘ von ‚Personen‘ sprechen: τῆς παρ’ αὐτοῖς γλώττης ἀντεισαγοῦσης τὰ πρόσωπα.¹ Dies bedeute aber nicht, dass sie ein anderes Verständnis vom trinitarischen Gott haben.² Denn die Differenz betreffe ja nur die sprachliche Wiedergabe dessen, was gemeint ist, da es um einen Streit um Worte gehe, die dasselbe bedeuten: περὶ ῥημάτων εἰς τὴν αὐτὴν φερόντων διάνοιαν.³ Gregor will darauf hinaus, die Worte ‚Hypostase‘ und ‚Person‘ als Synonyma zu verstehen, deren Differenz man (leider) so ausgelegt habe, als ob diese ein jeweils verschiedenes Glaubensverständnis (πίστεως διαφορὰ) einführen würde: In seiner eigenen Lebenswelt in Konstantinopel (ἐνταῦθα) habe man mit der Aussage über ‚drei Personen‘ die Trinitätsauffassung des Sabellianismus verbunden und im Bekenntnis zu ‚drei Hypostasen‘ jene des Arianismus.⁴ Nun erst führt er Athanasios mit Worten ein, die im elften Kephalaion des Hodegos nachklingen: Jener ‚wahre Gottesmann‘ rief beide Parteien zusammen und prüfte ihre Worte und deren Bedeutung. Er fand heraus, dass sie dasselbe meinten: δι’ οὐδὲν διεστῶτας κατὰ τὸν λόγον. Auf Grund dieser Einsicht, dass Ost und West in ihrem Verständnis der *Fides Nicaena* bezüglich der Sachverhalte oder Tatsachen (τὰ πράγματα) des trinitarischen Bekenntnisses keine Unterschiede erkennen ließen, führte er sie zusammen, indem er in der Frage der sprachlichen Differenzen Nachsicht übte (τὰ ὀνόματα συγχωρήσας).⁵

zu sprechen: τῷ ἐστενωῖσθαι τὴν Ῥωμαϊκὴν φωνὴν καὶ μὴ δύνασθαι ... τρεῖς ὑποστάσεις λέγειν (Epistula ad Cyrillum [CPG 6479], ACO I, 1, 1, S. 99, 24–28). Allgemein zur Problematik der Übersetzung von ‚ὑπόστασις‘ ins Latein: MARKSCHIES 1995, S. 12–31.

1 Ebd., 35, 20, S. 186 (1125 A 2–3).

2 Ebd., 35, 17, S. 186 (1124 D 4–5): (τῶν τριῶν ὑποστάσεων λεγομένων μὲν ὑφ’ ἡμῶν εὐσεβῶς,) νοουμένων δὲ καὶ παρὰ τοῖς Ἰτάλοις ὁμοίως.

3 Ebd., 35, 13–14, S. 184 (1124 C 15-D 1).

4 Ebd., 35, 22–25, S. 186 (1125 A 5–8).

5 Ebd., 35, 32–36, S. 186 (1125 B 2–6). Worauf sich Gregor bei diesen Aussagen stützt, ist uns nicht bekannt, auch wenn z. B. DE HALLEUX 1984, S. 644 und GALTIER 1952, S. 376 f. meinen, dass Gregor hier an Tomus ad Antiochenos denke (vgl. dazu S. 79, Anm. 3). Basileios von Kaisareia berichtet 375 in dem auf S. 79 in Anm. 4 zitierten Brief, im Blick auf eine Versöhnung zwischen Neu- und Altnikänern, d. h. Meletianern und Eustathianern, von einem Brief des Athanasios an Paulinos, der mit Ereignissen im Zusammenhang steht, „die sich zwischen den Bischöfen unter der Herrschaft von Jovian zugetragen haben“ (Epistula 214, 2, 12–20, hrsg. v. COURTONNE 1961, S. 203). Vgl. hierzu DE HALLEUX 1984, S. 320–330. Was auch immer sich, abgesehen vom Bemühen um die Anerkennung Jovians, bei und nach Athanasios Aufenthalt in Antiochien zugetragen hat, der Tomus ad Antiochenos, den z. B. Hieronymus (Epistula 15, 3, hrsg. v. I. HILBERG [CSEL 54], Wien 1996², S. 64, 12–13) und Rufin (Historia Ecclesiastica, X, 30, hrsg. v. Th. MOMMSEN – E. SCHWARTZ [GCS 9, 2], Berlin 1908, S. 992, 11–13) als ein Ost und West bindendes Dokument aufgefasst haben, wird hierbei eine Rolle gespielt haben. Oder denkt Gregor hier an die Mission des Mailänder Diakons Sabinus vom Jahre 371/ 372 (S. 72, Anm. 8), zu deren Nachgeschichte DE HALLEUX den zitierten Brief des Basileios zählt?

Eine Aussage Gregors ist von Anastasios nicht aufgegriffen worden, weil sie sich in seine vereinfachende Darstellung nicht ohne weiteres einpassen ließ. Denn Gregor hatte hervorgehoben, dass die Lateiner den Begriff der ‚Person‘ eingeführt haben, „um nicht drei Usien anzunehmen“, ¹ nämlich ‚tres substantiae‘. Anastasios jedoch behauptet, sie hätten sich zu ‚drei Usien‘ bekannt, da sie in ihrer Sprache nicht wiedergeben konnten, was mit dem Terminus ‚Hypostase‘ gemeint ist, jedoch die reale Existenz und Unterschiedenheit von Vater, Sohn und Geist zum Ausdruck bringen wollten.² Damit unterscheidet sich Anastasios auch von jenem Scholiasten der *Doctrina patrum* (CPG-CPGS 7781), in dem DIEKAMP wohl zurecht den Kompilator dieses Florilegs bzw. eines ersten Teils desselben erkannt hat und der in einem Zweig der handschriftlichen Überlieferung Anastasios bzw. Presbyter Anastasios genannt wird.³ Denn dieser zitiert aus Gregors Lobrede auf Athanasios, um zu zeigen, dass die Lateiner διὰ τὸ στενὸν τῆς γλώσσης ursprünglich das Bekenntnis zu ‚einer Usie und drei Hypostasen‘ abgelehnt, doch von ‚tres personae‘ gesprochen haben. „Zur Zeit des Basileios von Kaisareia sind sie aber wegen der griechischen Formel gezwungen gewesen, das Wort ‚Usie‘ zu verwenden“.⁴

Die zweite Quelle, die Anastasios genannt hat, ist eine Schrift zum *Tomus Leonis*, die er unter dem Namen des Eulogios von Alexandrien (581–608 oder 607) kannte. Nun liest man in der *Doctrina patrum* ein Zitat aus den „Verteidigungen Chalkedons“ (Συνηγορία) des Eulogios (CPG 6972), das, wie RICHARD nachgewiesen hat, aus des Johannes Grammatikos von Kaisareia Apologie des Konzils von

1 Ebd., 35, 20–21, S. 186 (1125 A 3–4). In *Oratio* 42, 16, hrsg. v. BERNARDI 1992, S. 84 (PG 36, 477 AB), fasst Gregor den Einwand der altnikänischen Minorität auf dem zweiten Ökumenischen Konzil (381), die sich für die Formel der drei Personen einsetzte, in die Frage: Τί γάρ φατε οἱ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις εἰσφέροντες; Μὴ τρεῖς οὐσίας ὑπολαμβάνοντες τοῦτο λέγετε; (vgl. hierzu im *Tomus ad Antiochenos* [CPG 2134], 5, PG 28, 801 A 11–12 [S. 75, Anm. 3]).

2 *Viae dux*, XI, 24–28. Die Problematik der Formel ‚una substantia, tres personae‘ für Theologen in der Tradition des Origenes und damit auch für die Kappadokier bzw. die Tatsache, dass es für die Altnikäner nur ein Kompromiss sein konnte, als sie den Begriff der Hypostasen akzeptierten, sofern er durch jenen der ‚vollkommenen Personen‘ (CPG 8602 [S. 43, Anm. 6]) interpretiert wurde, ist Anastasios nicht bewusst. Darum kann er im Kontext sagen, die lateinische Sprache könne den Begriff ‚Hypostasis‘ nicht wiedergeben; sie nenne darum „die drei Personen ‚ὑπάρξεις““ (*Viae dux*, XI, 13–14).

3 DIEKAMP 1907, S. LXXX-LXXXVII. Während Diekamp diesen mit dem Verfasser des Hodegos identifizieren wollte (vgl. S. 35 zu Anm. 3), neigt man heute dem Vorschlag von STIGLMAYR 1919, S. 14–40, zu, der Kompilator sei Anastasios Apokrisiarios, ein Schüler des Maximus Homologetes, gewesen.

4 *Doctrina patrum* (CPG-CPGS 7781), 6, hrsg. v. DIEKAMP 1907, S. 38, 19–39, 17. Der Scholiast zitiert aus Gregor von Nazianz, *Oratio* 21 (CPG-CPGS 3010), 35, 14–22, hrsg. v. MOSSAY – LA-FONTAINE 1980, S. 184–186 (PG 35, 1124 D 1–1125 A 6). Zu Basileios verweist er auf dessen Brief (CPG 2900) 214, 4, hrsg. v. COURTONE 1961, 1–3, S. 205f. (vgl. S. 69, Anm. 2).

Chalkedon (CPG 6855) stammt.¹ In diesem Zitat wird im Blick auf Kyrills christologischen Sprachgebrauch jene Aussage aus der *Epistula ad Afros* angeführt, mit der Athanasios dort die Identität der Begriffe ‚ουσία‘ und ‚ὑπόστασις‘ begründet hatte: Ἡ γὰρ ὑποστάσις καὶ ἡ οὐσία ὑπαρξίς ἐστιν· ἔστι γὰρ καὶ ὑπάρχει.² Johannes geht es darum, die in der Trinitätstheologie von den Kappadokiern vollzogene Unterscheidung von ‚Usie‘ und ‚Hypostase‘ auf die *Definitio fidei* von Chalkedon anzuwenden.³ Zwischen beiden besteht in bezug auf Sein (εἶναι), d. h. Existenz oder Realität (ὑπαρξίς), keine Differenz, wohl aber in bezug auf den Modus der Verwirklichung (τρόπος τῆς ὑπάρξεως): Die Hypostase realisiert im Unterschied zum ‚κοινῶς εἶναι‘, d. h. im Unterschied zur Usie, ein ‚ιδιῶς εἶναι‘, d. h. ‚Besonderes‘, nicht ‚Gemeinsames‘.⁴ Doch wenn man Texte von Vätern wie z. B. Kyrills dritten Anathematismus⁵ liest, dann müsse man beachten, dass diese oft unter ‚Hypostase‘ nichts anderes als ‚Usie‘ verstanden haben, und zwar zurecht, sofern die Väter mit dem Terminus ‚Hypostase‘ einzig das beständige Da- oder Vorhandensein von etwas (τὸ ὑφεισθηκός, τὸ ὑφεισθηκέναι) bezeichnen wollten.⁶ Da sich Kyrill gegen Nestorios

1 *Doctrina patrum*, 27, III, hrsg. v. DIEKAMP 1907, S. 193–198 (= Johannes Grammatikos, *Apologia*, *Fragm.* IV, 1–6, hrsg. v. RICHARD 1977, I, 2, S. 51–56). Die Einleitung dieser Apologie liest man in der *Doctrina patrum*, 24, VI, hrsg. v. DIEKAMP 1907, S. 166–168. Sie fehlt in der Edition von RICHARD. Vgl. UTHEMANN 1997 (Definitionen), S. 61.

2 A.a.O., 4, PG 26, 1036 B 5–9 (zitiert ebd., B 8–9, übersetzt auf S. 76 zu Anm. 5 mit Hinweis auf Übers. und Kommentar v. VON STOCKHAUSEN 2002) als *Testimonium* in *Doctrina patrum*, 27, III, hrsg. v. DIEKAMP 1907, S. 198, 5–9 (= Johannes Grammatikos, *Apologia*, *Fragm.* IV, 5, hrsg. v. RICHARD 1977, I, 2, 196–200, S. 55). Vgl. UTHEMANN 1997 (Definitionen), S. 88–89. – Zur *Epistula ad Afros* bei Johannes vgl. Severos von Antiochien, *Contra Grammaticum* (CPG 7024), II, 24, 33, hrsg. v. LEBON 1938, S. 150, 31–156, 6; 197, 24–198, 4 (vgl. S. 71, Anm. 3). Eine Parallele findet man in den *Scholia* des Leontios, d. h. in einem jener Texte der *Doctrina patrum*, die mit der Schrift *De sectis* (CPG 6823) in Zusammenhang stehen (S. 246, Anm. 2). Vgl. ohne Parallele in *De sectis*: *Doctrina patrum*, 27, I, hrsg. v. DIEKAMP 1907, S. 192, 17–193, 7, wo zu Kyrill nicht nur auf dessen dritten Anathematismus (S. 82, Anm. 5) und dessen gegen Theodoret gerichtete Apologie (CPG 5222), sondern auch auf dessen *Scholia* (CPG 5225), 11 (S. 67, Anm. 2: *Versio latina* in der *Collectio Palatina*, 11, ACO I, 5, S. 190, 28) hingewiesen wird (vgl. auch S. 67, Anm. 3).

3 UTHEMANN 1997 (Definitionen), S. 65f., 68f. Vgl. S. 48, 69, ferner S. 83 zu Anm. 1.

4 *Apologia*, *Fragm.* IV, 6, hrsg. v. RICHARD 1977, I, 2, 202–205, S. 55f. aus *Doctrina patrum*, 27, III, hrsg. v. DIEKAMP 1907, S. 198, 11–14). Im Kontext bedenkt Johannes die Bedeutung der Aussage, die menschliche Natur Christi sei ἐνυπόστατος. Vgl. S. 299–308.

5 *Epistula 3 ad Nestorium* (CPG 5317), 12, ACO I, 1, 1, S. 40, 28–30: Εἴ τις ἐπὶ τοῦ ἐνὸς Χριστοῦ διαιεῖ τὰς ὑποστάσεις μετὰ τὴν ἔνωσιν μόνῃ συνάπτων αὐτὰς συναφεῖα τῇ κατὰ τὴν ἀξίαν κτλ. Zum Wortlaut im *Hodegos* vgl. S. 248, Anm. 4.

6 *Apologia*, *Fragm.* IV, 4, 6, hrsg. v. RICHARD 1977, I, 2, 189–195 (S. 71, Anm. 3). 198–199, S. 55f. aus *Doctrina patrum*, 27, III, hrsg. v. DIEKAMP 1907, S. 197, 25–198, 1. 17–18. Vgl. zur Argumentation auch *Doctrina patrum*, 22, S. 141, 3–141, 18, bes. Eubulos von Lystra (CPG 7685).

wandte, hätte er niemals „in bezug auf den einen Christus“ von Hypostasen reden können, „hätte er unter diesen nicht Usien verstanden“.¹

Im Unterschied zum elften Kephalaion des Hodegos sieht Johannes in der *Epistula ad Afros* nicht die Quelle oder Begründung für Kyrills Sprachgebrauch, sondern nur eine Parallele.² Die entscheidende These, auf die es Anastasios ankam, nämlich die Abhängigkeit Kyrills von Athanasios, scheint Anastasios selbst seinem Quellenmaterial hinzugefügt zu haben,³ und zwar ebenso wie die Behauptung, die lateinisch sprechenden Christen des 4. Jahrhunderts – οἱ Δυτικοί – hätten „die drei Hypostasen der heiligen Trinität ‚drei Usien‘ genannt“.⁴ Es bleibt jedoch undeutlich, was Anastasios gemeint hat: Leitet sich Kyrills Sprachgebrauch aus Athanasios Zugeständnis an den Westen ab? Oder liegt die Begründung (αἰτία) in Athanasios Unterscheidung zwischen der ‚Usie‘ „als seiender“ und der ‚Hypostase‘ „als vorhandener“, die beide insofern nur die Existenz (ὑπαρξις) von etwas meinen?

1 Ebd., Fragm. IV, 4, hrsg. v. RICHARD 1977, I, 2, 193–195, S. 55 aus *Doctrina patrum*, 27, III, hrsg. v. DIEKAMP 1907, S. 198, 2–4.

2 Im *Viae dux*, XI, 37, heißt es ἐντεῦθεν τοῦτο ἔλαβε (S. 84, Anm. 1), bei Johannes „ὁμοίως καὶ“ (*Apologia*, Fragm. IV, 5, hrsg. v. RICHARD 1977, I, 2, 196, S. 55 aus *Doctrina patrum*, 27, III, hrsg. v. DIEKAMP 1907, S. 198, 4).

3 Dass Anastasios den Bericht des Innozenz von Maroneia über die *Collatio cum Severianis* vom Jahre 532 (CPG 6846), 28–31, ACO IV, 2, S. 173, 18–174, 13 nicht kannte, ist gewiss. Ausgangspunkt ist hier die Frage, warum Chalkedon den dritten Brief Kyrills an Nestorios (CPG 5317) nicht rezipiert hat (vgl. S. 222, Anm. 2). Nach Hypatios von Ephesos, dem reichskirchlichen Sprecher bei diesem Religionsgespräch, widerspricht der dritte Anathematismus (zitiert auf S. 82 in Anm. 5) der gegen Nestorios gewandten Bekenntnisformel Chalkedons, d. h. „der einen Person und einen Hypostase“ (ebd., 28, S. 173, 23–27), während die Severianer in diesem Anathematismus eine Verurteilung der Zwei-Naturen-Lehre Chalkedons sehen (ebd., 29, S. 173, 29–30). Wenn Hypatios daraufhin auf das Ringen um die *Fides Nicaena* im 4. Jahrhundert eingeht und behauptet, Athanasios habe Ost und West miteinander versöhnt, „da er beide Sprachen kannte“ (ebd., 29–30, S. 173, 30–174, 4), dann tut er dies vielleicht, wie ein ‚igitur‘ andeutet (31, S. 174, 5), um einem Einwand zuvorzukommen. Deutlich ist, dass hier ein Zusammenhang mit Kyrills Sprachgebrauch unterstellt wird, unklar aber, wie dieser begründet wurde. Hypatios akzeptiert mit dem Hinweis auf Kyrills Trinitätslehre (!) das Beweisziel der Severianer nicht, nämlich die These, Kyrill habe allgemein die Termini ‚φύσις‘ und ‚ὑπόστασις‘ „ohne Unterschied“ (ἀδιαφόρως) benutzt (31, S. 174, 4–13). Näheres zur *Collatio cum Severianis* bei UTHEMANN 1999 (Kaiser Justinian), S. 27–34.

4 *Viae dux*, XI, 18–19. Vgl. S. 73–76.

— Ein Hinweis auf die Entstehungsgeschichte des Hodegos?

Anastasios These zur Herkunft von Kyrills Sprachgebrauch wird im elften Kephalaion, wie schon erwähnt wurde, nur mit einem einzigen Satz angesprochen,¹ und dieser wirkt im Kontext wie ein sekundärer Einschub, wie ein Satz, der zu früh erscheint und den Zusammenhang zerreißt. Denn der Hinweis auf die Quellen (Ταῦτα μαρτυρεῖ καὶ ὁ ἅγιος Γρηγόριος ... καὶ ὁ κύρις Εὐλόγιος) bezieht sich streng genommen nicht auf die These, woher Kyrills synonyme Gebrauch der Termini ‚φύσις‘ und ‚ὑπόστασις‘ stammt, sondern zum einen auf Athanasios Zugeständnis an den Westen und zum anderen auf die Aussage der *Epistula ad Afros*. Für ersteres beruft sich Anastasios auf Gregor von Nazianz, für letzteres auf jenen Text, den er einer Schrift des Eulogios von Alexandrien über den *Tomus Leonis* zuschreibt und der hier mit einem Fragment aus des Johannes Grammatikos Apologie Chalkedons identifiziert wurde.

Sollte die These, die Anastasios Beweisziel formuliert, eine Interpolation sein? Eine solche Vermutung setzt zum einen voraus, dass die betreffende Aussage, wie gesagt, nicht im Text von Eulogios stand,² und zum anderen, dass Anastasios keine weitere Quelle benutzt und seine Quellen im allgemeinen sorgfältig gelesen bzw. wiedergegeben hat. Sollte Anastasios seine These, die eine Abhängigkeit Kyrills von Athanasios bzw. von der *Epistula ad Afros* konstatiert, nur in ungenauer Erinnerung an eine frühere Lektüre seiner Quellen formuliert haben? Oder sollte seine These am verkehrten Platz stehen und sich ursprünglich auf die gesamte Darstellung zu Kyrills Sprachgebrauch einschließlich der Quellenangabe beziehen? Beides schließt sich gegenseitig nicht aus, wenn die hier vorgetragene Hypothese zur Entstehungsgeschichte des Hodegos akzeptiert werden kann.

In dem Scholion, das am Ende des Hodegos steht, weist Anastasios, wie wir sahen, darauf hin, dass er den Text des vorliegenden Werkes entgegen der normalen Verfahrensweise nicht zuerst ins Unreine geschrieben hat. Vielmehr habe er unmittelbar zur Form des Quaternio gegriffen. Wollte er damit, wie oben interpretiert wurde, zu verstehen geben, dass er für die Publikation des Hodegos schon früher verfasste Texte zu einer neuen Einheit zusammengestellt hat,³ dann könnte sich der Satz, der eine Abhängigkeit Kyrills von Athanasios konstatiert, erklären lassen, ohne Anastasios hier bewusste Manipulation oder ungenaues Lesen seiner Quellen zu unterstellen. Jener Satz könnte ein Hinweis sein, dass der Grundtext des elften Kephalaion ursprünglich keinen Bezug auf Kyrills Sprachgebrauch

¹ Ebd., XI, 36–37: Εἴπερ οὖν τοῦ ἁγίου Κυρίλλου εἰσὶν αἱ χρήσεις αἱ λέγουσαι τὰς φύσεις ὑποστάσεις, ἐντεῦθεν τοῦτο ἔλαβε. Vgl. S. 65 zu Anm. 8.

² Vgl. S. 83 zu Anm. 2.

³ Vgl. S. 28–34 zu *Viae dux*, XXIV, 131–132.

nahm¹ und bei der Abfassung des Hodegos schon vorlag, doch nun um jenen Satz erweitert wurde, auf den es im Hodegos ankam. Anastasios könnte ihn am Rand des vorgegebenen Texts notiert haben, so dass seine im Archetyp überlieferte Stellung ursprünglich nicht intendiert war, sondern erst auf dem Weg zum Archetyp zustandekam. Auf jeden Fall passt dieser Satz besser nach als vor den Quellenangaben.

Wie auch immer man diese Vermutung beurteilen mag, eines dürfte gesichert sein: Das elfte Kephalaion ist als Nachtrag zu einem der Alexandriner Streitgespräche gedacht. Warum aber hat Anastasios diesen relativ kurzen Text nicht in seine Darstellung des Streitgesprächs eingebaut? Hängt dieses mit seiner Entscheidung zusammen, den zu publizierenden Text, d. h. das ganze Werk inklusiv jener Teile, die er schon zuvor zu anderen Gelegenheiten verfasst hatte, nicht zuerst ins Unreine zu schreiben?

Schließlich ist die Überschrift des Kephalaion,² die den Verfasser ebenso wie die Überschrift zu einer weiteren Texteinheit, die als „kurze Anakephalaiosis“ eingeführt wird (XXI, 4), „den Exegeten“ nennt, merkwürdig.³ Sollte Anastasios so über sich selbst gesprochen haben? Die Inhaltsangabe, die schon im Archetyp dem Hodegos vorausging, doch nicht von Anastasios angefertigt wurde,⁴ bietet in beiden Fällen andere Überschriften und bezeichnet das Kapitel über den Sprachgebrauch von Athanasios als eine Neben- oder Randbemerkung (παρασειμείωσις) zur Herkunft „der Bekenntnisformel (φωνή), welche die Naturen ‚Hypostasen‘ nennt“.⁵ Sollte die vom Archetyp überlieferte Überschrift noch nicht vorhanden gewesen sein, als ein „Herausgeber“ des Hodegos die Inhaltsangabe hinzugefügt hat?

b. Ein ‚Sachargument‘ wider die Monophysiten (XII)

‚Sachargumente‘ (πραγματικά ἀντιρρήσεις καὶ παραστάσεις) sind, so sagen weise Männer, dem Beweis aus Testimonien überlegen. Denn sie lassen sich nicht wie Geschriebenes verfälschen. Solche Fälschungen habe er, Anastasios, sowohl bei

1 Angesichts der Tatsache, dass im Hodegos die Auseinandersetzung mit dem Tritheismus in der Diskussion mit den Monophysiten eine Rolle spielt (S. 108–118; 151–173), ist diese Voraussetzung nicht von vornherein abzuweisen.

2 In der Überschrift (*Viae dux*, XI, 1–2) wird die auf S. 70 in Anm. 1 zitierte Frage durch die Worte eingeleitet: „Κεφάλαιον, ἐν ᾧ σημαίνει ὁ ἐξηγητής“.

3 Anastasios wird auch in Scholien zu *Tractatus* I, 1, 83–85 und III [1–5] „der Exeget“ genannt. Zu diesen Scholien, in denen ein Dritter die Intention des Autors wiedergibt, vgl. die Einleitung zur Edition des *Tractatus*, S. CXXXIX–CL, ferner in diesem Beitrag S. 736–765.

4 Vgl. S. 18, Anm. 3.

5 A.a.O., Z. 38–40, S. 4.

Worten der Bibel als auch bei Aussagen von Vätern, die für die rechte Lehre wichtig sind (διδασκαλικοί λόγοι), gefunden, wie er es für letztere schon zuvor aufgewiesen habe (καθὼς καὶ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν πλατύτερον εἰρήκαμεν).¹

Als Ausgangspunkt für ein ‚Sachargument‘ gegen den Theopaschismus der Monophysiten dient Anastasios der Gedanke an den Tod Christi als einer Trennung von Seele und Körper. Diesem Gedanken kommt in Anastasios Christologie eine Schlüsselstellung zu.² Wenn Christi Natur und Energie „die eine göttliche“ ist, von der die Monophysiten sprechen, dann müsste Christus überall (ἐν παντὶ τόπῳ) wie Gott unveränderlich sein. Dass dem nicht so ist, zeigt der Tod Christi als Trennung von Seele und Körper, genauer gesagt, dieses zeigen jene drei Orte, an denen zur Zeit des Todes Christi der Logos als Gott in seiner Allgegenwart anwesend ist: Mit der Seele Christi ist er im Hades, mit dem Körper Christi im Grab und mit dem guten Schächer im Paradies.³

Nun argumentiert Anastasios im zwölften Kephalaion mit dem Gedanken, dass sich im Tod Seele und Körper trennen. Er argumentiert mit ihm „als Sachverhalt“ (πραγματικῶς), indem er auf eine Schreiblett aus Buchsbaumholz ein Kreuz mit der Aufschrift „der Gott Logos – die vernünftige Seele – der Körper“ zeichnet.⁴ Umstritten ist in der Forschung, ob es sich dabei um ein schlichtes Kreuz oder um eine Darstellung der Kreuzigung mit dem *Corpus* des Gekreuzigten gehandelt habe,⁵ wie einige Kunsthistoriker annehmen.⁶ Doch kann man sowohl auf

1 *Viae dux*, XII, 1, 4–20. Vgl. S. 64 zu Anm. 1. Anastasios verweist hier auf ebd., X.2. 7, 174–206. Von den genannten fünf Beispielen sei das Testimonium aus der Marienpredigt des Proklos von Konstantinopel (CPG 5800) zur Veranschaulichung herausgegriffen: Ἐκεῖνος ἀφθάρτως ἐγεννήθη ὁ καὶ θυρῶν κεκλεισμένων ἀκωλύτως εἰσελθών, οὗ τὴν συζυγίαν τῶν φύσεων ὁ Θωμᾶς ἐωρακῶς (ebd., X.2, 7, 195–198; vgl. S. 249, Anm. 5). Nun behauptet Anastasios, dass die Gaijaniten (S. 20, Anm. 4–7) nicht ἀφθάρτως, sondern ἄφθαρτος und nicht οὗ τὴν συζυγίαν κτλ., sondern οὐ τὴν συζυγίαν κτλ. lesen und in diesem Testimonium Christi μία φύσις ἄφθαρτος bezeugt sehen (ebd., X.2, 7, 198–203).

2 Die ausführlichste Darstellung liest man im *Viae dux*, XIII, 6, 21–121.

3 In ebd., XIII, 6, 21–121, sonst aber nie, nennt Anastasios noch einen vierten Ort, nämlich den Garten, in dem der Auferstandene Maria Magdalena erscheint (*Ioh* 20,14–18) und die Seele Christi wieder mit dem Körper vereint ist. Zu diesem Text vgl. S. 100 zu Anm. 3; 105 zu Anm. 3–4; 266 zu Anm. 4–5; 279 zu Anm. 1. Zu Quellen, Parallelen und Literatur zu dieser in Anastasios Jahrhundert archaisch wirkenden Argumentation vgl. den Apparat der Edition zu XIII, 6, 21–121, bes. LEBOURLIER 1962, 1963; GRILLMEIER 1975.

4 Ebd., XII, 3, 9–12.

5 Dass es sich um die Darstellung einer Kreuzigung handelt, ist eindeutig nur im *Viae dux*, XII, 1, 29 überliefert: διαχαράζαντες τὴν τοῦ δεσπότης σταύρωσιν. Denn ebd., 3, 9 ist die Überlieferung gespalten. Der Hyparchetyp β scheint hier den Text an den Wortlaut von ebd., XII, 1, 29 angepasst zu haben. An allen anderen Stellen, wohl auch im Scholion ebd., 3, 15 spricht Anastasios einfach vom Kreuz oder dem „Zeichen“ – ἐκτύπωμα bzw. τύπος – des Kreuzes (ebd.,

Grund des Zustands der Überlieferung des Hodegos,¹ als auch auf Grund der Aussagen im Hodegos nicht entscheiden, ob „die Lehrskizze“,² die Anastasios seinen Gegnern vorhielt, schon einen *Crucifixus* darstellte. Mit dieser Skizze wollte er seinen Gegnern beweisen, dass der Gott Logos in Christi Passion und Tod nicht gelitten hat und gestorben ist, sondern einzig „die dem Gott Logos hypostatisch geeinte Sarx“ und dass der Tod Christi in der Trennung seiner Seele von seinem Körper besteht. Den Tod Christi als Trennung von Seele und Körper „beweist er“, indem er mit seinem Finger auf die Worte der Aufschrift „der Gott Logos – die vernünftige Seele – der Körper“ deutet und ausruft: „Sieh da! Christus, der Sohn des lebendigen Gottes (*Mt* 16,16), hängt in vollkommener und unteilbarer Wirklichkeit am Kreuz, d. h. Gottes Logos und die ihm hypostatisch geeinte vernunftbegabte Seele und der Leib!“, um sodann in einem zweiten Akt „die Häretiker“ zu fragen: „Was von diesen dreien ist gestorben und tot ... ? Pass genau auf! Ich sagte nicht: ‚Was ist gekreuzigt worden?‘, sondern ich sagte: ‚Was von diesen dreien, die in Christus sind, ist gestorben und ein Triduum lang tot gewesen?“. Anastasios fragt also: „Was?“. Er fragt nicht: „Wer?“. Und seine Gegner geben ihm zu: „Der

3, 17; 4, 2. 15. 32). Doch muss man diese Aussagen, wie es im Folgenden geschieht, mit Blick auf die Überlieferungsgeschichte des Hodegos in ihrem Kontext betrachten. – Anastasios nennt in seiner *Disputatio adversus Iudaeos*, Fragment 2, PG 89, 1233 D 6 – 1236 A 3 auch Christus-Ikonen (vgl. S. 698 zu Anm. 4), spricht aber nicht von Bildern des Gekreuzigten.

6 Vgl. WESSEL 1960, S. 45–71; BELTING – BELTING-IHM 1966, S. 30–39; KARTSONIS 1986, S. 33–69. Diese Beiträge setzen die Edition von GRETSER 1606 (PG 89, 36–310) voraus, d. h. die Lesart des Hyparchetypus β in *Viae dux*, XII, 3, 9: ‚διαχαράξαντες τὴν τοῦ δεσπότητος σταύρωσιν‘ statt ‚τὸν τίμιον σταυρόν‘ (vgl. S. 86, Anm. 5). JOLIVET-LÉVY 1998, S. 169, Anm. 9 stellt einen Zusammenhang zwischen Anastasios Kreuzbild und einer Kreuzigungsikone des Katharinenklosters syrisch-palästinensischer Herkunft her, die den toten Christus am Kreuz mit geschlossenen Augen und einer Dornenkrone darstellt (SOTIRIOU 1956, Nr. 25; 1958, S. 39–41; WEITZMANN 1976, Nr. B.36; GALAVANIS 1990, S. 141: Abb. 9) und auf das 8./ 9. Jahrhundert datiert wird. Eine weitere, weniger gut erhaltene, darum in einigen Details nicht mehr bestimmbare Kreuzigungsikone des Sinai, doch ägyptischer Herkunft (SOTIRIOU 1956, Nr. 24), stammt nach SOTIRIOU 1958, S. 40 f. aus dem 7./ 8. Jahrhundert (vgl. zu dieser auch S. 261, Anm. 1). Auf beiden Ikonen ist der Gekreuzigte mit einem purpurnen Kolobion bekleidet, während er auf zwei anderen Ikonen des Sinai (SOTIRIOU 1956, Nr. 26–27) aus dem 9. Jahrhundert halbnackt und aus dem Herz blutend als Leidender dargestellt wird (SOTIRIOU 1958, S. 41–43).

1 Auch wenn es höchst wahrscheinlich ist, dass beide Hyparchetypen eine Kreuzigungsikone enthielten, die in der Zeit des Bildersturms nicht weiter tradiert wurde, so steht nicht fest, dass der Archetyp, der auf das frühe 8. Jahrhundert zu datieren ist (S. 17 zu Anm. 2), eine Darstellung des *Crucifixus* enthielt (ebd., S. CXCII f.). Zum Hyparchetyp α vgl. die Zusammenfassung der Argumente in der Einleitung zur Edition, S. CLXXXVIII, ferner zur Glosse Περὶ εἰκόνοϋ zu *Viae dux*, XIII, 5, 85 ebd., S. CXXIX f. sowie oben S. 18 f.; zu β vgl. ebd., S. CLXXXIX-CXCII.

2 Einleitung zur Edition des Hodegos, S. CXCI, Anm. 27.

Körper Christi ist gestorben“, doch nicht die Seele Christi.¹ Dieser Ausruf, mit dem Anastasios auf den Gottes Sohn weist, der am Kreuz hängt, und die an diesen Ausruf geknüpfte Deutung, die sich auf den Tod als Trennung von Seele und Körper konzentriert, scheinen dafür zu sprechen, dass man auf Anastasios Lehrskizze einen Corpus und wegen der Deutung einen toten Körper, einen *Crucifixus*, gesehen hat und dass sie nicht nur ein schlichtes Kreuz mit der zitierten Aufschrift darstellte. Doch gewiss ist dies nicht, und zwar nicht nur deshalb, weil Anastasios vom Kreuz und Grab Christi sprechen kann, dabei aber an den Toten am Kreuz und im Grab denkt,² sondern vor allem auch, weil sein Ausruf von Emotionalität geprägt ist, so dass man sich, wie es in der Einleitung zur Edition des Hodegos geschieht, fragen muss, ob „hier nur eine emphatische Ausdrucksweise des Sinaiten vor(liegt), der sich im Blick auf seine Skizze eines schlichten Kreuzes die Gestalt des Gekreuzigten vergegenwärtigt“.³ Der emphatische Ausruf zeigt zwar, welch geistiges Bild Anastasios vor Augen steht, nicht aber, dass seine Lehrskizze eine Ikone des Gekreuzigten darstellte, wie sie wohl schon die beiden Hyparchetypen des Hodegos überlieferten.⁴

Auch wenn es zum einen nicht gewiss, wohl aber plausibel ist, dass Anastasios Lehrskizze einen toten Gekreuzigten dargestellt hat, so ist dennoch zum anderen eine Hypothese, die neuerdings vertreten wurde, mit Gewissheit auszuschließen. Es wurde nämlich behauptet, die Frage, die Anastasios an „die Häretiker“ richtet,⁵ sei „nur sinnvoll, wenn der noch lebende Christus am Kreuz vorausgesetzt wird ... Der tote Christus am Kreuz ist nicht (Anastasios) Thema“⁶ und: „Wenn er vom toten Christus spricht, so meint er immer den im Grabe ruhenden Christus“,⁷ wie in *Viae dux*, XIII, 9. Denn dort sei das Thema, dass sein toter Körper

¹ Ebd., XII, 3, 16–28.

² Vgl. z. B. ebd., XIII, 9, 92–100, wo Anastasios die vorhergehende Aussage über „Christus im Grab“ (ebd., XIII, 9, 29–90) zusammenfasst. Vgl. hierzu S. 93, Anm. 1–2; 100, Anm. 6.

³ A.a.O., S. CXCL. – Zu einer Entscheidung dieser Frage trägt die Tatsache nichts bei, dass Anastasios in seiner *Disputatio adversus Iudaeos*, Fragment 2, PG 89, 1233 C 1–1236 A 3, zwischen dem materiellen Bild und dem geistigen Bild, „das im Kunstbild zur Darstellung kommt“, unterscheidet (vgl. zur Fragestellung UTHEMANN 1996 [Christ's Image], S. 198–204; deutsch: 2005 [Christusbild], S. 335–342), doch dabei das materielle Bild nicht als etwas, was dem profanen Bereich entzogen und einer Sphäre „des Heiligen“ zugewiesen ist, betrachtet, wohl aber als einen – der Tradition verpflichteten – Ausdruck des im Glauben geschauten geistigen Bildes – nicht eines realen Ur-Bildes (vgl. S. 698 zu Anm. 3–4).

⁴ Vgl. S. 87, Anm. 1.

⁵ *Viae dux*, XII, 3, 16–23. Vgl. S. 87 f. zu Anm. 1.

⁶ KALTHOFF 2012, S. 58.

⁷ Ebd., S. 63.

„alle Merkmale eines toten Menschen zeigt“, wie u. a. die geschlossenen Augen.¹ Diese Aussage bedenkt nicht den Schluss von *Viae dux*, XIII, 9. Denn hier fasst Anastasios zusammen, was er zuvor im zwölften und dreizehnten Kephalaion über den Tod Christi als Trennung von Seele und Körper gesagt hat. Und bei diesem gemeinsamen Thema beider Kapitel geht es sowohl um das Grab, als auch um das Kreuz Christi.² Es geht auch in *Viae dux*, XII nicht nur darum, dass Anastasios mit seiner Lehrskizze „seine Gegner davon überzeugen will, dass Christus in seinem Menschsein gestorben ist und seine Gottheit hiervon unberührt blieb“,³ was wohl so viel heißen soll wie, dass er im Ausgang von „dem noch lebenden Christus am Kreuz“ argumentiert.⁴ Mit seinem Ausruf weist er auf das Geschehen von Golgotha: Gottes Sohn hängt „ungetrennt“ von der Wirklichkeit seines ‚Fleisches‘, sei es der Seele, sei es des Körpers Christi, am Kreuz (ἀνελλιπῆς καὶ ἀδιαίρετος ἐν τῷ σταυρῷ). Doch entscheidend ist, wie Anastasios Frage und Deutung zeigen, nicht das Geschehen vor dem Tod, sondern das Geschehen des Todes als Trennung von Seele und Körper und das daraufhin folgende Triduum bis zur Auferstehung: „Was“, so fragt Anastasios, „ist gestorben und ein Triduum lang tot gewesen?“⁵

Anastasios hatte seine Gegner nicht gefragt: „Wer ist gekreuzigt worden und gestorben?“, sondern er hatte sie gefragt: „Was von den drei in der Aufschrift genannten ist gekreuzigt worden?“. Er fragte also bewusst nach einer naturhaften Realität, nach einem „Etwas“ (τι). Am Kreuz sehen wir „Christus, den Sohn des lebendigen Gottes“ (*Mt* 16,16). Doch Leiden und Tod trifft einzig „die dem Gott Logos hypostatisch geeinte Sarx“, d. h. den Körper Christi, weder die unsterbliche Seele noch den leidensunfähigen Gott Logos⁶ und somit auch nicht „den ganzen Christus“, das eine Prosopon.⁷ Mit dem Finger kann Anastasios – πραγματικῶς –

1 Ebd., S. 59 zu *Viae dux*, XIII, 9, 64–68. Zu diesem Thema der geschlossenen Augen vgl. S. 100 f., bes. S. 100 Anm. 6.

2 *Viae dux*, XIII, 9, 92–100; vgl. S. 88 zu Anm. 2.

3 KALTHOFF 2012, S. 63.

4 Die auf S. 88 zu Anm. 3 zitierte Begründung dafür, dass man die Frage, ob Anastasios „Lehrskizze“ einen toten *Crucifixus* darstellte oder nur ein schlichtes Kreuz war, nicht mit Gewissheit beantworten kann, zitiert KALTHOFF 2012, S. 56 f. nicht. Ferner kennt KALTHOFF nicht die Aussagen in *Capita*, VII, 3 (vgl. S. 266, Anm. 3). Das Zitat bei KALTHOFF, S. 60 aus Ps. Anastasios, In Hexaëmeron [CPG 7770], IX, VI, hrsg. v. KUEHN – BAGGARLY 2007, 793–796, S. 346; PG 89, 1002 B 1–6 hat keinerlei Bezug zum Thema „der geschlossenen Augen“. Zu diesem Thema vgl. S. 100 f.; 266, Anm. 3.

5 Vgl. S. 88 zu Anm. 1: ... ποῖον ... ἀνέθανε καὶ ἐνεκρώθη τριήμερον;

6 *Viae dux*, XII, 3, 16–28. 69–71. Zur Frage „Wer ist unsterblich?“ (ebd., XII, 5, 6–7) vgl. S. 293 f. Zum Zitat *Mt* 16,16 vgl. S. 256, Anm. 4.

7 Vgl. ebd., XII, 5, 12–15: ἡ πᾶσα ὀλότης τοῦ Χριστοῦ (vgl. ebd., XIII, 5, 114–119 sowie S. 292–295 ferner vgl. *Capita*, VIII, 3, 64–68; 5, 45–58 (S. 257, Anm. 1). Vgl. hiermit das von RIZOU-COUROUPOS 1987 und nochmals von ALEXAKIS 1995/1996 edierte Testimonium zum Bilderstreit,

auf ein jedes Wort seiner Aufschrift weisen, und so hat es für ihn keinen Sinn, in bezug auf Christus von gedanklichen Unterscheidungen (λεπταί ἔννοιαι) zu sprechen, d.h. die zwei Naturen im einen Christus nur gedanklich zu unterscheiden. Denn Gedanken (ἔννοιαι) seien zumindest in diesem Fall nur Einbildungen der Vernunft (νοῦ φαντασίαι). Wer so denkt, mache aus der Wirklichkeit der menschlichen Natur Christi, aus deren ἀληθές πρᾶγμα, einen puren Schein: φαντασία καὶ δόκησις.¹ Anastasios scheint sich dabei nicht bewusst zu sein, dass er mit diesem grobschlächtigen Argument auch Kyrill und dessen Verteidigung der Union von 433² widerspricht und zugleich missversteht. Indem er mit seinem Finger auf die Schreiftafel zeigt, glaubt er bewiesen zu haben, dass im Tode Christi die Eigenheit (ιδιότης) der Natur von Körper, Seele und Gott Logos gewahrt blieb.³ Mit dem Stichwort ‚Eigenheit‘ klingt hier schon an, was nun im Hodegos folgt.

in den auf ein Epigramm zu einem Kreuz im Patriarchat von Konstantinopel hingewiesen wird, das Kaiser Herakleios (610 – 641) verfasst und in seinem Schreiben an Papst Johannes IV. (640 – 642) zitiert habe (nach beiden Herausgebern: CPG 9382; Näheres bei UTHEMANN 1999 [Ein zweiter Bericht], S. 12). Das Epigramm selbst wird in diesem Testimonium *pace* ALEXAKIS nicht zitiert, doch aus einer neuchalkedonischen Sicht, die für den Standpunkt der Monenergeten und Monotheleten offen ist, interpretiert: Καὶ ἔστιν ἐν τούτῳ (cod. τούτοις) τὰ ἀμώτερα θεός τε καὶ ἄνθρωπος (cod. add. καὶ τὰ ἀμώτερα) εἷς γὰρ θεός ἐνηθρώπησεν. Κατὰ οὖν τὰς φύσεις διπλοῦς, κατὰ δὲ τὴν ἐξουσίαν καὶ δεσποτίαν ἁπλοῦς, καὶ ἰδίῳ αὐθεντικῷ θελήματι τὰ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἐνεργῆσαι ἠὲ δόκησεν. Es folgt verkürzt die Formel des Henotikon (CPG 5999): Τοῦ οὖν αὐτοῦ εἰσὶν τὰ θαύματα, τοῦ αὐτοῦ δὲ καὶ τὰ παθήματα (zum Wortlaut bei Evagrius Scholasticos [CPG 7500] und zwei anderen Quellen vgl. S. 234 zu Anm. 6–10).

1 Ebd., XII, 4, 8–9 mit ebd., XII, 3, 10–11; 4, 14–18. Vgl. ebd., II, 3, 120–126 (S. 305, Anm. 2); X.5, 43–45, übersetzt mit dem Kontext ebd., 38–69 auf S. 63 zu Anm. 3.

2 Vgl. den Apparat zum *Viae dux*, X.5, 43–44, insbes. (1) zur Bedeutung der Aussage „ἐκ δύο φύσεων ὡς ἐν ψιλᾷ καὶ μόναις ἐννοίαις“ in Kyrills Interpretation jener Auffassung der Naturen, die die Orientalen vertraten (z. B. gegenüber Akakios von Melitene [CPG 5340: 12; 15, ACO I, 1, 4, S. 26, 6–9; 27, 12–13] und Sukkensos von Diokaisareia [CPG 5346: 5, ACO I, 1, 6, S. 162, 2–9]), sowie (2) zu deren Rezeption bei Severos von Antiochien und den Neuchalkedonikern, insbes. im 7. Anathematismus des 5. Ökumenischen Konzils (553): Εἴ τις ... τὸν ἀριθμὸν τῶν φύσεων ὁμολογῶν ... μὴ τῇ θεωρίᾳ μόνῃ τὴν διαφορὰν τούτων λαμβάνει ..., ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω (ACO IV, 1, S. 242, 1–11). Den Standpunkt von Anastasios vertritt auch ein anonymes Scholion der *Doctrina patrum*, 28, hrsg. v. DIEKAMP 1907, S. 199, 17–200, 20. Zur Position des Andreas von Samosata vgl. S. 258, Anm. 5.

3 *Viae dux*, XII, 4, 36–39. Anastasios nennt diese Eigenheiten in seiner Sammlung von Definitionen (ebd., II, 4, 38) ‚ιδιώματα φυσικά‘.

6 Eine Abhandlung über die Wahrung der Eigenart der menschlichen Natur in der Vergöttlichung (XIII–XIV)

Es folgt, wie schon das Vorwort zeigt,¹ eine ursprünglich selbständige Texteinheit. Zunächst nimmt Anastasios keinen Bezug auf schon Gesagtes. So zitiert er, um den *Status quaestionis* zu verdeutlichen, als Beispiel zwei Aussagen von Vätern², auf die sich all jene, „die von ‚der einen Natur des Fleisches und der Gottheit‘ des Emmanuel“ sprechen³ und hier ausdrücklich ἀκέφαλοι im Gegensatz zu den ὀρθόδοξοι genannt werden,⁴ berufen, um zu zeigen, dass „nach der Einung“ (ἔνωσις) oder Inkarnation „die ‚eine Natur des Fleisches und der Gottheit‘ entstanden (γεγονέναι)“ sei. Beide Testimonia hatte Anastasios schon zuvor angeführt.⁵ Doch daran erinnert er hier seinen Leser nicht.

¹ Ebd., XIII, 1, 9–49.

² Ebd., 24–28: (1) Gregor von Nazianz, Oratio 39 (CPG-CPGS 3010), 16, hrsg. v. MORESCHINI – GALLAY 1990, S. 184, Z. 8 (PG 36, 353 B 6–7); (2) mit lectiones variantes Ps.-Kyrill von Alexandrien, De incarnatione verbi dei, filii patris (CPG 5430), ACO I, 1, 5, S. 4, 9–10; 6, 1–2.

³ A.a.O., 7–8. Damit sind nicht nur die Gaianiten (S. 20 zu Anm. 4–7) gemeint, wie im Anschluss an RICHARD in der Einleitung zur Edition, S. CCXI; CCXV zu lesen ist, sondern auch die Theodosianer bzw. allgemein die Anhänger des Severos von Antiochien. Auch in dem im *Viae dux*, XIII, 7, 1–11 den Gegnern unterstellten Einwand liegt wohl aus Anastasios Sicht kein nur von den Gaianiten vertretenes Argument vor, auch wenn die Aussage, „Christi Sarx οὐκ ἦν ἐν τοῖς ἀνθρωπίνους ἰδιώμασι“ auf deren Position der ‚μία ἰδιότης θεϊκὴ καὶ ἀληθής‘ (ebd., XXIII, 1, 20–22) hinausläuft. Anastasios scheint sich nicht bewusst zu sein, dass seine Terminologie in diesem Kapitel auf die Auseinandersetzung des Severos mit Julian von Halikarnass († nach 527 [ODB II, 1080]; GRILLMEIER 1989, S. 82–116) zurückgeht (S. 93 f.).

⁴ Ebd., XIII, 1, 1–2. Analoges liest man in der Überschrift des 20. Kapitels (ebd., XX, 1–2). Doch wurde in diesem beiden Kapiteln ebenso wie im übrigen Hodegos ‚ἀκέφαλοι‘ und nicht ‚Ἀκέφαλοι‘ geschrieben (vgl. den Index der Edition, S. 336). Denn Anastasios scheint, wenn er seine Gegner ‚ἀκέφαλοι‘ nennt, nicht spezifisch an jene Gruppierung zu denken, die das Henotikon (CPG 5999 [vgl. S. 234]) radikal anti-chalkedonisch interpretierte und sich darum vom Patriarchen Petros III. Mongos (482–490) trennte, weshalb sie ‚Ἀκέφαλοι‘ genannt wurde (Ἀκέφαλοι δὲ ἐκλήθησαν διὰ τὸ μὴ ἔχειν αὐτοὺς ἐπισκόπους; Timotheos von Konstantinopel, De receptione haereticorum [CPG 7016], PG 86, 1, 56 C 3–57 A 6). Im 7. Jahrhundert hatten diese noch Gemeinden im westlichen Nildelta (vgl. S. 21 zu Anm. 5). Vgl. zum Gesagten auch S. 772, Anm. 2. – Zur Haltung von Petros Mongos gegenüber dem Henotikon vgl. auch GRILLMEIER 1986, S. 292; 298 f.; HAAS 1993; BLAUDEAU 2001. Zur Bedeutung des Henotikon und damit auch zum Akakianischen Schisma, das West und Ost seit der Publikation des Henotikon trennte, vgl. außer GRILLMEIER 1986, S. 285–290; 326 ff.; 1989, S. 333 ff., die Darstellung von UTHEMANN 1999 (Kaiser Justinian), S. 9–14; 20 (2005; 2011, vgl. den Index in 2005, S. 622).

⁵ Zum Zitat aus Gregor vgl. *Viae dux*, XII, 4, 28, wo es ohne Hinweis auf Gregor angeführt wird. Zu Ps.-Kyrill vgl. ebd., XII, 2, 22–23 im Florileg der Monophysiten.

a. Drei Verweise auf zuvor Gesagtes

Am Ende des Vorworts verweist Anastasios zweimal auf Vorhergehendes. Auf was er sich im ersten Fall bezieht, ist nicht eindeutig; im zweiten Fall meint er ganz allgemein das vorhergehende Kapitel.¹ Beim ersten Verweis auf zuvor Gesagtes geht es ihm darum, dass man Christus zurecht ‚Gott‘ nennen darf. Denn „Gott nennen wir oft auch die ganze Fülle Christi“, ohne damit den Unterschied der Naturen aufzuheben. Mit diesen Worten erinnert er an *Col* 2,9: „In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig“. Christus „nennen wir Gott“, meinen aber dabei seine Gottheit und Menschheit zugleich. Darum „nennen wir ihn als ganzen (αὐτὸν ὅλον) nicht ‚Gottheit‘ (θεότητα)“.² Und nun fügt er mit seinem zweiten Rückverweis einen Gedanken hinzu, der im unmittelbaren Kontext dieses Kapitels wie ein sekundärer Einschub wirkt. Er fragt nämlich, woher die Monophysiten wissen, dass sie Christus preisen, wenn sie das Trishagion mit dem Zusatz „der für uns gekreuzigt und gestorben ist“ singen. Denn sie sagen ja nicht ausdrücklich, dass der, den sie als heilig und unsterblich preisen, „im Fleisch“ (*I Pt* 4,1) gelitten hat. Und wie schließen sie aus, dass das Leiden nicht Gott Vater und dem Heiligen Geist zugeschrieben wird?³ Diese Frage nach dem Subjekt des Trishagion hatte Anastasios schon zuvor angesprochen,⁴ in den Kontext des dreizehnten Kapitels ist sie jedoch nicht eingebunden. Vermutlich wurde Anastasios durch das zuvor eingebrachte Stichwort von „der ganzen Fülle Christi“ (*Col* 2,9), „die wir Gott nennen“, angeregt, diesen kurzen Text zur Frage nach dem Subjekt des Trishagion an dieser Stelle, nämlich am Ende des Vorwortes, hinzuzufügen, nachdem er gerade zuvor mit seiner Lehrskizze als ‚Sachargument‘ gegen den Zusatz ‚der für uns gekreuzigt wurde und gelitten hat‘ zum Trishagion als Ausdruck eines häretischen Theopaschismus polemisiert hatte.

¹ In *Viae dux*, XIII, 1, 40 ist der Bezug auf das, was zuvor in diesem Vorwort gesagt wird, dass nämlich die Monophysiten „die Väter“ nicht entsprechend zu deren Aussageintention (σκοπός) interpretieren (ebd., 15–24), unübersehbar. Insofern stellt Anastasios zugleich einen Bezug zu den beiden Väterziten (ebd., XIII, 1, 24–28) her. Der Leser des Hodegos kann sich aber auch an eine Aussage im 12. Kapitel erinnern sehen (ebd., XII, 3, 71–77 [vgl. S. 295 zu Anm. 5]). Ebd., XIII, 1, 50–51 verweist ganz allgemein auf das 12. Kapitel zurück.

² Ebd., XIII, 1, 40–49, bes. 46–49 (S. 282 zu Anm. 4; 290, Anm. 3; 296, Anm. 3; 297 zu Anm. 3–298 zu Anm. 1). Zu *Col* 2,9 vgl. *Viae dux*, XVI–XVII, XXIV (S. 108–118, 151–173). Anastasios fügt oft zum Namen ‚Christus‘ als Epitheton ὁ θεὸς ἡμῶν hinzu (vgl. S. 250, Anm. 4).

³ *Viae dux*, XIII, 1, 50–66. Zum Trishagion in Geschichte und Kontext vgl. S. 64 zu Anm. 3–65 zu Anm. 5. Nach ebd., XII, 2, 27–31 weiß Anastasios, dass die Monophysiten als Subjekt des Trishagion den Gott Logos meinen (vgl. auch S. 293, Anm. 4–5). Zu *I Pt* 4,1 vgl. ebd., X.3, 50–53 (S. 59); XII, 3, 55–56.

⁴ Ebd., XII, 5, 1–18.

Gegen Ende des Kapitels findet sich ein dritter Rückverweis: Anastasios fordert seine Leser auf jene Gegner, die vom Leiden Gottes faseln, mit seiner Zeichnung des Kreuzes¹ und mit dem Grab Christi zu konfrontieren.² Im Kontext ist dieser Rückverweis sinnvoll. Doch für den Gedankengang des dreizehnten Kapitels ist auch er unerheblich. Sollten diese Beobachtungen auf den Vorgang hinweisen, wie der Hodegos als ‚Gesamtwerk‘ entstanden ist?

b. Wider die monophysitische Auffassung der Vergöttlichung Christi

Im dreizehnten Kapitel zeigt sich am deutlichsten, dass sich Anastasios Christologie auf die Wahrung der Eigenheiten (ιδιώματα, ιδιότητες) beider Naturen in der hypostatischen Einung konzentriert. Vor allem betont er die Wahrung der menschlichen Physis.

— Zu Christi ‚menschlicher Wirklichkeit‘: τὸ ἀνθρώπινον Χριστοῦ

Bei der Frage, inwiefern man über die Inkarnation als eine Vergöttlichung (θέωσις) sprechen kann, richtet sich Anastasios Aufmerksamkeit auf die Realität des Körpers Christi. Die Monophysiten übersehen seiner Meinung nach, dass selbst der Auferstandene in seiner körperlichen Unvergänglichkeit keine Eigenheiten besitzt, die Gott kennzeichnen, sondern nur all jene Eigenheiten abgelegt hat, die wegen der Sünde Adams zur Natur des menschlichen Körpers, wie sie von Gott im Beginn geschaffen war, „hinzugekommen“ sind und die Vergänglichkeit des Körpers begründen,³ doch an sich nicht vom Bösen sind. Dabei spricht Anastasios in der seit

1 Mit „ἀγαγε αὐτοὺς ἐπὶ τὸν προκείμενον σταυρόν“ (ebd., XIII, 9, 96) weist Anastasios zurück auf ebd., XII, 3, 9–12 (vgl. S. 86–88).

2 Ebd., XIII, 9, 92–100. Zusammenfassend argumentiert Anastasios hier mit dem Kreuz und dem Grab Christi (κρατῶν τὸν σταυρὸν τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸν τάφον). Zum Kreuz vgl. Z. 94–97 (vgl. Anm. 1), zum Grab vgl. Z. 97–100.

3 Ebd., XIII, 3, 44–78. Zunächst (ebd., 53–56) könnte ein Missverständnis entstehen, sofern die wegen der Sünde Adams „hinzugekommenen Eigenheiten“ wie Vergänglichkeit, Sterblichkeit usw. schon durch die Inkarnation als solche überwunden zu sein scheinen: Σαρκοθεῖς ... ἀνεκάθαρε καὶ ἠλευθέρωσεν αὐτὸ (τὸ σῶμα) πάντων τῶν προσγενομένων ... ιδιωμάτων καὶ παθημάτων. Doch präzisiert Anastasios sodann: μετεστοιχειώθη διὰ τῆς ἐνώσεως τῆς θεότητος καὶ τῆς τριημέρου ἐγέρσεως τὸ ... αὐτοῦ σῶμα ἐπὶ τὸ κρεῖττον (ebd., 61–63), so dass ebd., 75, wo statt von „προσγενομένα ιδιώματα“ von „παρείσακτα ιδιώματα“ die Rede ist (vgl. S. 205 zu Anm. 2; 289 zu Anm. 3), das Wort νῦν entscheidend ist. Dennoch unterscheidet er im Folgenden (vgl. S. 256 zu Anm. 2) nicht eindeutig, welche „hinzugekommenen Eigenheiten“ auf Grund der Inkarnation (σεσαρκωμένος ὢν ἐξ αὐτῆς ἄκρας ἐνώσεως) und welche auf Grund der Auferstehung in Christi φθαρτὸν σαρκίον nicht existieren (ebd., XIII, 5, 26–63; vgl. auch ebd., 4, 56–61 mit ebd., 69–76; 5, 100–109). Zum Terminus ‚ἄκρα ἐνωσις‘ vgl. S. 286–290, 297 f.

Severos von Antiochien gegen Julian von Halikarnass gebräuchlichen Terminologie von den mit der Natur des Körpers gegebenen ,ἀδιάβλητα¹ bzw. ,θεόκτιστα², nämlich ,φυσικά καὶ ἀναμάρτητα πράγματα³ καθάρα⁴,⁴ und wendet diese Terminologie auf das Wirken Christi an.⁵ Doch statt mit Severos von Unterschieden ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ zu sprechen, betont er den Terminus der ,naturhaften Eigenheit⁶, ohne jedoch im Kontext des 13. Kapitels zuzugeben, dass er darum weiß, dass die Theodosianer im Unterschied zu den Gaianiten „zwei Eigenheiten, eine göttliche und eine menschliche,“ bekennen.⁶ Was die Position der monophysitischen Orthodoxie von seiner eigenen, die zwei Naturen voraussetzt, genau unterscheidet, zeigt er nirgends. Stattdessen verwischt er im 13. Kapitel die Unterschiede zwischen Theodosianern und Gaianiten.⁷ Der Beweis, dass der Körper Christi von gleicher Natur ist wie die Körper aller Menschen, liegt für Anastasios zum einen darin, dass Christi Körper am Kreuz gestorben ist, und zum anderen, wie er unter Berufung auf ein Meliton von Sardes zugeschriebenes Testimonium⁸ ausführt, in dem, was man an körperlichen Realitäten (πράγματα) oder Eigenheiten Christi in den 30 Jahren vor der Taufe im Jordan beobachten kann.⁹

Von seelischen Erfahrungen Christi spricht Anastasios hier nur beiläufig,¹⁰ und nur an einer Stelle liest man eine eindeutige Aussage. Jedoch scheint diese

1 Vgl. z. B. *Viae dux*, XIII, 4, 57; 5, 73; 7, 87. 97; 8, 2.

2 Ebd., 3, 77; 5, 73.

3 Ebd., 7, 23.

4 Ebd., 7, 106–107; XXIV, 69. Vgl. hierzu die auf S. 93 in Anm. 3 zitierte Begründung (ἀνεκάθαρε καὶ ἤλευθέρωσεν).

5 Ebd., XIII, 5, 73–74.

6 Dass er darum weiß, zeigt er ebd., XXIII, 1, 14–19. Hierzu vgl. S. 188 zu Anm. 2. Zum Terminus ,ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ⁶, der von Severos aus Kyrill (CPG 5340: 14–15, ACO I, 1, 4, S. 26, 24–25; 27, 13–14) aufgegriffen wurde, vgl. LEBON 1951, S. 534–576 (kurz zusammengefasst: GARRIGUES 1974, S. 190). Die Formel wurde auch von Sophronios von Jerusalem, *Epistula synodica ad Sergium Constantinopolitanum* (CPG-CPGS 7635) verwandt (ACO ser. II, II, 1, S. 436, 19–20).

7 Vgl. bes. ebd., XIII, 7, 1–11 (S. 91, Anm. 3).

8 Ps.-Meliton von Sardes, *De incarnatione Christi, Oratio III* (CPG 1093, 6), hrsg. v. HALL 1979, S. 68–70. Der Text ist nur im *Viae dux* bezeugt. Vermutlich wurde er durch die *Historia ecclesiastica* des Eusebios von Kaisareia (CPG 3495: IV, 26, 2, hrsg. v. SCHWARTZ 1908, S. 382, 7) angeregt.

9 *Viae dux*, XIII, 7, 18–20. 36–48. Dieses Argument liest man auch in *Capita*, VII, 3, 22–27. Es wird frei aus Anastasios ohne Hinweis auf Meliton zitiert von Michael Glykas, *Aporien, Cap. 79*, hrsg. v. EUSTRATIADES 1912, S. 277, 8–11.

10 Ps.-Meliton hat das Stichwort von „der Realität der Seele und des Körpers“ vorgegeben (ebd., XIII, 7, 38), das Anastasios aufgreift (ebd., XIII, 7, 22). Doch sieht man von der auf S. 95 in Anm. 1 genannten Stelle ab, so bedenkt er im ganzen 13. Kapitel einzig Phänomene körperlicher Realität. Auch reflektiert er nicht auf das Seelische, wenn es um Weinen, Hungern und Dürsten geht.

nicht zur ersten Niederschrift des Texts gehört zu haben, sondern später hinzugefügt worden zu sein. Denn nach einer langen Aufzählung von körperlichen Realitäten heißt es: „Doch nicht nur“ von diesen kann man zeigen, dass sie Christus wirklich zukommen, „sondern auch von den seelischen Wirklichkeiten, die auf gleiche Weise zu unserer Natur gehören“. Er nennt als Beispiele Erfahrungen wie Trauer (λύπη), Angst (ἀγωνία) und Verzagtheit (ἀθυμία).¹ Auf Grund des Kontexts soll man diese auf Grund der 30 Jahre, die Christus vor seiner Taufe auf Erden gelebt hat, erkennen können, und doch handelt es sich um Stichworte, die das seelische Leiden Christi in Gethsemani (Mt 26,37–38; Lc 22,43–44) kennzeichnen und die man deshalb an dieser Stelle nicht erwartet.

Die Intention dieses Kapitels ist deutlich: Anastasios sucht ‚handfeste Argumente‘ (πραγματικά αποδείξεις) für die menschliche Natur Christi, welche die Formel von ‚der einen Natur des Fleisches und der Gottheit‘ widerlegen. Diese findet er in den 30 Jahren vor der Taufe. Darum fordert er auf, nicht mehr darüber zu streiten, was Christus nach seiner Taufe an Menschlichem gezeigt hat.² Denn will man die menschliche Natur Christi beweisen, dann genügt für Anastasios der Blick auf die 30 Jahre vor der Taufe im Jordan, auch wenn er damit nicht ausschließen will, dass man auch aus dem, was im Leben Jesu bis zum Tod und zur Auferstehung folgt, seine menschliche Wirklichkeit (τὸ ἀνθρώπινον) erkennen kann.

— Wider das monophysitische Verständnis der Lehre des Areopagiten

Die monophysitischen Gegner von Anastasios beriefen sich zur Begründung ihrer Bekenntnisformel auf eine Aussage des Ps.-Dionysios Areopagites „in dessen Schrift über die theologischen Prinzipien (Θεολογικαὶ στοιχειώσεις), die von seinem Lehrer Hierotheos inspiriert war“. Dort lehrte dieser, dass Christus alles, was zu unserer menschlichen Natur gehört, in übermenschlicher Weise besaß³

Dieses scheint selbst für sein Verständnis von Lc 2,51–52 (*Viae dux*, XIII, 7, 70–72. 152–157) und Hebr 4,15 (ebd., XIII, 5, 26–63, passim) zu gelten.

1 *Viae dux*, XIII, 7, 27–29: οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ τῶν κατὰ ψυχὴν ὁμοίως ἀδιαβλήτων καὶ φυσικῶν ἡμῶν ὄντων (S. 189, Anm. 1; 199, Anm. 4). Vgl. aber ebd., 72–77, wo Anastasios ἀγωνία und λύπη des Kleinkindes, die sich „ohne πάθος und Sünde“ vollziehen, mit dem Gedanken der Freiheit von σωματικαὶ ἀνάγκαι verbindet. Ferner vgl. ebd., XIII, 8, 125–128, wo λύπη und ἀγωνία zusammen mit körperlichen Realitäten als „etwas Materielles“ (τι ὑλικόν) genannt werden. Zu ‚ἀγωνία‘ vgl. auch ebd., XIII, 2, 57.

2 Ebd., XIII, 8, 119–134.

3 Ebd., XIII, 4, 8–11: De divinis nominibus (CPG-CPGS 6602), II, 10, hrsg. v. SUCHLA 1990, S. 135, 7–9 (PG 3, 649 A 3–6): καὶ τὸ (Τὸ δὲ Anastasios) πάντων καινῶν καινότατον (, ὅτι Anastasios) ἐν τοῖς φυσικοῖς ἡμῶν ὑπερφύσῃ ἦν, ἐν τοῖς κατ’οὐσίαν ὑπερούσιος πάντα τὰ ἡμῶν ἐξ ἡμῶν ὑπὲρ ἡμᾶς ὑπερέχων. Zur Quellenangabe (*Viae dux*, XIII, 4, 6–8) vgl. beim Areopagiten a. a. O., II, 9,

und dass er alles, was er tat (ἐνήργει), auf eine Weise verwirklichte, welche die Möglichkeiten der menschlichen Natur übersteigt,¹ somit auf eine ganz neue Weise, die bisher in der menschlichen Geschichte unbekannt war. Damit brachten sie jene Aussage des Areopagiten ein, in der dieser vom gott-menschlichen Wirken Christi (θεανδρική ἐνέργεια) sprach, und doch sagt Anastasios nirgends im Hodegos ausdrücklich, dass die Monophysiten diese Aussage des Areopagiten von „dem ganz neuen gottmenschlichen Wirken“ Christi (καινή τις ἢ θεανδρική ἐνέργεια)² als ein Bekenntnis zur ‚einen gottmenschlichen Energie‘ – μία θεανδρική ἐνέργεια – des inkarnierten Gott Logos interpretierten.³ Erst recht liest man nirgends im Hodegos einen Hinweis auf die Unionsformel des Patriarchen Kyros von Alexandrien aus dem Jahre 633, die diese Stelle aus dem *Corpus Areopagiticum* zitiert und als μία ἐνέργεια interpretiert hatte.⁴ Zwei Mal findet man in den

S. 133, 13–134, 6 (648 A 10-B 9) sowie die Parallelen (mit Bibl.) im Apparat von SUCHLA. Zur Bedeutung des Titels ‚Θεολογικαὶ στοιχειώσεις‘ vgl. S. 130 zu Anm. 2.

1 Ebd., XIII, 4, 11–14 zitiert frei und verkürzt, wobei er zugleich interpretiert, aus Epistula 4 (CPG-CPGS 6607), hrsg. v. HEIL – RITTER 1991, S. 160, 11–12 (PG 3, 1072 B 6): (καὶ εἰς οὐσίαν ἀληθῶς ἔλθων ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη καὶ) ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου (vgl. ebd. S. 161, 8–10 [C 2–5]: καὶ τὸ λοιπὸν οὐ κατὰ θεὸν τὰ θεῖα δράσας, οὐ τὰ ἀνθρώπεια κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλ’ ἀνθρωθέντος θεοῦ, καινὴν τινα τὴν θεανδρικήν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος [Übersetzung bei GRILLMEIER 2002, S. 342f.]). Statt ‚ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου‘ liest man bei Anastasios ‚Οὐ κατὰ ἄνθρωπον ὁ Χριστὸς ἐνήργει τὰ ἀνθρώπινα (lectio varians im Corpus Dionysiacum) καὶ φυσικὰ ἡμῶν πράγματα, ἀλλ’ ὑπὲρ ἄνθρωπον λοιπὸν τὰ ἀνθρώπινα ἔπραττεν‘ (das Subjekt ist also nicht ὁ Ἰησοῦς, sondern ὁ Χριστὸς), nämlich „auf eine ganz neue Weise“ (vgl. Anm. 2).

2 Zur Übersetzung von ‚καινή τις ἢ ἐνέργεια‘ im emphatischen Sinn als „die ganz neue Wirksamkeit“ vgl. SAFFREY 1966, S. 98.

3 Zur Rezeption dieser Formel des Areopagiten in der christologischen Diskussion seit Severos von Antiochien vgl. den Apparat der Edition zu XIII, 4, 11–14; 5, 115–116. Indem Anastasios in einem Scholion ebd., 6, 19–20 darauf hinweist, man solle mit seinen Argumenten die Harnasiten (vgl. S. 24 zu Anm. 4–25, Anm. 4) „in bezug auf eine gottmenschliche Energie“ konfrontieren, gibt er zwar einen Hinweis auf Gegner, doch ausdrücklich kommt er auf diese erst in seinen *Capita* zu sprechen, wo er den in Anm. 1 zitierten Text des Areopagiten angemessener wiedergibt (ebd., VIII, 1, 27–33; IX, 3, 8–11; vgl. ferner den Index der Edition, S. 181 sowie S. 262 zu Anm. 4–5).

4 Formula unionis (CPG-CPGS 7613), 7, ACO ser. II, I, S. 134, 10–29, bes. 19–20; II, II, 2, S. 598, 12–600, 5, bes. 598, 21–22: (Εἴ τις τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν δύο θεωρεῖσθαι λέγων ταῖς φύσεσιν οὐχ ἕνα τῆς τριάδος τοῦτον ὁμολογεῖ ... κατὰ τὸν ... Κύριλλον ... πασχόντα μὲν ἀνθρωπίνως σαρκὶ καθὼς ἄνθρωπος, μένοντα δὲ ἀπαθῆ ὡς θεὸν ...) καὶ τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ υἱὸν ἐνεργούντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ τὰ ἀνθρώπινα „μία θεανδρική ἐνεργεῖα“ κατὰ τὸν ἐν ἀγίῳ Διονύσιον, θεωρίᾳ μόνον διακρίνων τὰ ἐξ ὧν ἡ ἔνωσις γέγονε κτλ. Die Formula unionis gibt der Sache nach die entscheidenden Aussagen des ὄρος von Chalkedon (451) und des 5. Ökumenischen Konzils (553) wieder und betont zugleich die Übereinstimmung mit den Schriften des Kyrrill von Alexandrien, insbes. dass die Aussage Chalkedons „ἐν δυοῖ φύσεσιν ἀδιαιρέτως καὶ

Schriften von Anastasios einen Hinweis auf die erfolglose, ohne Zustimmung des Patriarchen Benjamin I. (626–665) unter Kyros geschlossene Union,¹ die aus der Sicht der Theodosianer zu den gegen sie gerichteten Zwangs- und Verfolgungsmaßnahmen des Alexandriner Patriarchen² gehörte.

Findet man also im Hodegos keinen ausdrücklichen Hinweis auf die Aktualität der Aussage des Ps.-Dionysios von „dem ganz neuen gottmenschlichen Wirken“ Christi, so schließt dies nicht aus, dass es Anastasios im Hodegos darum geht, den Begriff des ‚Gottmenschlichen‘ zu klären und auch für das Bekenntnis des Konzils von Chalkedon zu den zwei Naturen Christi zu rechtfertigen. Und so lehnt er in seiner Antwort auf die Behauptung der Monophysiten, der Areopagit habe gelehrt, dass Christus „alles, was der menschlichen Natur zu eigen ist (πάντα τὰ ἀνθρώπινα τὰ φυσικά καὶ ἀδιάβλητα ἡμῶν)“ auf übermenschliche Weise „besaß“ und „wirkte“, nicht bedeutet, dass der Areopagit unter der gottmenschlichen Energie Christi die Energie einer μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη im Sinn des Bekenntnisses der Monophysiten versteht. Dabei geht Anastasios nicht unmittelbar auf die Frage des Wirkens ein, obwohl er diese, wie sich zeigen wird, schon von Anfang an in seiner Entgegnung im Blick hat, wenn er in einem ersten Schritt darauf hinweist, dass der Areopagit nicht nur das vertreten hat, was die Monophysiten hier zitieren, sondern auch davon gesprochen hat, dass Christus „aus jungfräulichem Blute inkarniert wurde“.³ Diese Aussage sei „ein starkes und für den, der sich nicht auskennt, lästiges Wort“ (παχὺ τι ῥῆμα καὶ τοῖς ἰδιώταις βαρὺ), und nur wenn man alle Aussagen des Areopagiten bedenkt, wird man verstehen, was er damit gemeint hat, als er davon sprach, dass Christus alles, was menschlicher Natur eigen ist, in übermenschlicher Weise besaß (εἶχεν) und wirkte (ἐνήργει).⁴ Und obendrein wird man davon ausgehen dürfen, dass der Areopagit

ἀχωρίστως γνωριζόμενα“ der Kyrrillischen Aussage „διακρίνων τὰ ἐξ ὧν ἡ ἔνωσις γέγονε, καὶ ταῦτα ... ἄτρεπτα καὶ ἀσύγχυτα μετὰ τὴν ... ἔνωσιν μένοντα“ (ebd., S. 134, 20–24; 598, 22–600, 1) entspricht. Doch verzichtete man darauf, irgendwelche Konzilien – und darum auch jenes von Chalkedon, an dem sich die Geister schieden, – zu nennen.

1 *Tractatus* III, 1, 54–57; *Capita* VI, 2, 3–8 (vgl. S. 57, Anm. 1). Die ausführlichere Darstellung in der *Synopsis de haeresibus et synodis* (CPG-CPGS 7774), 18–19, hrsg. v. UTHEMANN 1982 (Die dem Anastasios), S. 83, 6–84, 13 stammt nicht von Anastasios (vgl. S. 780 f.).

2 Zur Verfolgung der Kopten unter Kyros vgl. BUTLER 1902, S. 168–193; WINKELMANN 1979, 170–173; vor einer allzu vereinfachenden Darstellung warnt mit vielen Quellenhinweisen JARRY 1966, S. 1–29. Eine knappe Übersicht zur Geschichte der Kopten, insbes. im 7. Jahrhundert, gibt MÜLLER 1964.

3 *De divinis nominibus*, II, 9, S. 133, 8–9 (PG 3, 648 A 5–7): Ἐκ παρθενικῶν αἱμάτων διεπλάττετο, frei zitiert in *Viae dux*, XIII, 4, 22–23: Ἐκ παρθενικῶν αἱμάτων ἔσαρκώθη (vgl. S. 172, Anm. 6).

4 *Viae dux*, XIII, 4, 15–26.

als Schüler des Paulus diesem nicht widersprochen und behauptet haben wird, dass „Christus nichts von dem, was für uns natürlich ist, gleichermaßen wie wir (καθ'ὁμοιότητα ἡμῶν), besessen hat“. Denn dann würde er *Hebr 4,15* widersprechen, wo es von Christus heißt: *πεπειρασμένον κατὰ πάντα καθ'ὁμοιότητα*. Nicht alles Menschliche (οὐ πάντα) besaß Christus auf übermenschliche Weise, da ihm dieselben „naturhaften Eigenheiten“ zu eigen waren, die uns zukommen, war doch auch er auf jene Weise, wie wir versucht werden, der Versuchung ausgesetzt, auch wenn er niemals Versuchungen erlag: *πεπειράτα ... δίχα μόνης τῆς ἁμαρτίας*.¹ Und doch „besaß (Christus) Menschliches nicht als etwas ‚Nur-Menschliches‘“, d. h. nicht auf die Weise, wie es dem Menschen im allgemeinen – „dir und mir“ – zukommt, „sondern als Gottmenschliches, da (Menschliches bei ihm) auf gottmenschliche Weise und untrennbar in der einen Person Christi existiert, doch (dabei) die Eigenheit beider (Naturen) unvermischt wahr“.² Anastasios schließt somit nicht aus, dass auch Gottmenschliches von Christus ausgesagt werden darf. Denn man müsse zwischen dem unterscheiden, „was er wie wir (καθ'ὁμοιότητα ἡμῶν) nach dem Gesetz der Natur getan hat, und zum anderen (καὶ πάλιν), was er über menschliches und natürliches Vermögen hinaus (ὑπὲρ ἄνθρωπον καὶ ὑπὲρ φύσιν) in dem, was zu unserer Natur gehört, als Gott und Schöpfer der Natur gewirkt hat, indem er die Grenzen und die Gesetze und die Ordnung unserer menschlichen Natur und Existenz erneuert hat (καινοτομήσας)“.³ Für Anastasios ist Gottmenschliches in Christus somit vom Menschlichen zu unterscheiden, in dem er uns gleich geworden ist (*Hebr 4,15*), und doch darf man dieses Menschliche nicht als etwas auffassen, was, wie auch immer dieser Unterschied zu bestimmen ist, Menschen im allgemeinen zu eigen ist.

Und nun zeigt Anastasios in einem zweiten Schritt, was der Areopagit darunter versteht, wenn er behauptet, dass Christus alles Menschliche auf übermenschliche Weise besaß und wirkte. Dies hatte er selbst schon im Blick, als er das „starke und für den Unkundigen lästige Wort“ des Areopagiten zitierte, dass Christus „aus jungfräulichem Blute inkarniert wurde“. Denn alles, was Christus an Übermenschlichem „in der menschlichen Natur als Gott gewirkt hat“, meine bestimmte Wunder, die Christus auf gottmenschliche Weise (θεανδρικῶς) voll-

1 Ebd., 27–39. Vgl. auch S. 172 zu Anm. 4–173 zu Anm. 4.

2 Ebd., XIII, 4, 52–56: ... οὐ ψιλάνθρωπα εἶχε τὰ ἄνθρωπινα, ἀλλὰ θεάνθρωπα, θεανδρικῶς μὲν καὶ ἀδιαστάτως τυγχάνοντα ἐν τῷ μοναδικῷ προσώπῳ Χριστοῦ ... (vgl. *Capita*, VIII, 4, 9–14). Da eine adäquate Übersetzung des Subjekts dieses Satzes einige Erklärung erfordert, wurde verkürzt ein Bezug auf Christus hergestellt („er“). Zu ‚ψιλάνθρωπος‘ als Terminus der Abgrenzung gegen den Nestorianismus, dem man unterstellt, er fasse Christus als ‚ψιλὸς ἄνθρωπος‘ auf, vgl. S. 252 zu Anm. 2, ferner *Viae dux*, I, 2, 9–12 (S. 207, Anm. 4).

3 Ebd., XIII, 5, 1–8.

bracht hat. Und Anastasios nennt zwei solcher Wunder, die jungfräuliche Empfängnis im Schoß Mariens und die *virginitas in partu*: „Denn ohne Materie und Samen einen Menschen im Schoß der heiligen Jungfrau entstehen zu lassen, ist über menschliches Vermögen und göttlich als fürwahr ein Wirken Gottes (ὡς ἀληθῶς θεοῦ ἐνέργεια)“, und zwar ebenso wie das Bewahren des Zustands körperlicher Jungfräulichkeit in der Geburt. Denn auch dieses „ist Gottes Werk“ (θεότητος ἔργον) und entspricht nicht wie das Heranwachsen des Embryos nach der jungfräulichen Empfängnis oder wie der Akt der Geburt der ἐνέργεια unserer Natur.¹ Gottmenschliches Wirken ist somit für Anastasios ein göttliches Wirken im menschlichen Bereich, das ein Wirken initiiert, das dem Gesetz menschlicher Natur entspricht, doch ohne das göttliche Wirken nicht zustande gekommen wäre.

Der Sache nach geht es hier um das Verständnis der biblischen Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen über Christus (φωναὶ εὐαγγελικαί), vor allem um die Frage nach dem Subjekt derselben. In der Perspektive Kyrills ist dieses der inkarnierte Logos. Anastasios bestreitet diese Auffassung nicht direkt, bevorzugt es aber, von Christus zu sprechen und dabei zu unterscheiden, ob die Aussage auf Göttliches oder auf Menschliches oder auf beides zugleich bezogen ist. Den Schlüssel zum Verständnis sieht er in jenen Worten, mit denen Kyrill von Alexandrien nach der Union von 433 den Standpunkt der Antiochener als rechtgläubig verteidigt und seinen Laetentur-Brief (CPG 5339) interpretiert hat. Diese Worte führt er nun ein, um seine Auslegung der Auffassung des Areopagiten abzuschließen. Dabei zitiert er aus einem Brief, in dem Kyrill die Union und seinen Laetentur-Brief verteidigt hatte;² und er behauptet, dass Kyrills Aussage „genauer“ sei als alles, was er zuvor im Ausgang vom Areopagiten dargestellt hat: Καὶ εἰ δεῖ περὶ τούτου ἀκριβεστέρως εἰπεῖν, ἐροῦμεν καὶ ἡμεῖς τῷ θεσόφῳ Κυρίλλῳ ἐπόμενοι. In diesen Worten Kyrills bzw. der Antiochener, in denen drei Klassen christologischer Aussagen unterschieden werden – die der Gottheit und die dem Menschlichen entsprechenden sowie drittens „Aussagen einer mittleren Ordnung“ (αἱ μὲν θεοπραπεῖς φωναί, αἱ

1 Ebd., 9–25 (vgl. auch S. 260 zu Anm. 3–4). Zur Empfängnis als Ausschluss einer προδιάπλασις (ebd., 4, 48–51) vgl. S. 59–62, bes. S. 60 zu Anm. 3–4. Näheres zu Anastasios Auseinandersetzung mit Ps.-Dionysios vgl. S. 261–267.

2 Epistula ad Acacium Melitensem (CPG 5340), 16, ACO I, 1, 4, S. 27, 22–23. Zum Bezug zum Laetentur-Brief vgl. S. 50 zu Anm. 4–50 zu Anm. 1; zur Interpretation auf dem Konzil von Chalkedon vgl. UTHEMANN 2001, S. 584f. (2005, S. 14f.); ferner vgl. auch den Index von UTHEMANN 2005, S. 660. Diese Interpretation der θεανδρική ἐνέργεια liest man schon in einem Scholion zum vierten Brief des Areopagiten, das nach ROREM – LAMOREAUX 1998, S. 253 von Johannes von Skythopolis (CPG-CPGS 6852) stammt (PG 4, 536 A 7–13; vgl. S. 148, bes. Anm. 1). Vgl. zu Anastasios S. 172 f., bes. 173 zu Anm. 5; 202–206, bes. 205, Anm. 4; 218–221, bes. 219 zu Anm. 4–6; 247–283, bes. 251–256 und 260–263.

δὲ ἀνθρωποπρεπεῖς, ἄλλαι δὲ πάλιν μέσσην τινὰ ἔχουσαι τάξιν)¹ – , findet Anastasios zugleich eine Rechtfertigung des *Tomus Leonis*.²

Sofern das Stichwort von der ‚einen Energie‘ (μία ἐνέργεια) des Inkarnierten fällt, geht es um jene den Monophysiten unterstellte Auffassung, die das eine Wirken (μία ἐνέργεια) des Gott Logos als ein rein göttliches Wirken versteht und dann vom Wirken auf die Natur schließt, um zu zeigen, dass ‚die eine Natur des Fleisch gewordenen Gott Logos‘ einzig als die reine Gottheit (μόνη θεότης) oder göttliche Natur bekannt werden dürfe. Anastasios sucht diese Position im Ausgang vom Wirken zu widerlegen: Wäre „die Natur Christi und seine Energie nur eine (μία) und diese eine göttliche (θεία)“, dann müsste Christus „sich an jedem Ort ... als Gott erweisen“, nämlich sich stets gleichbleiben und nicht verändern, wie es dem Göttlichen eigen ist.³ Und Anastasios konfrontiert seinen Leser mit einer Art Persiflage jener Auffassung, die er den Monophysiten unterstellt, und fragt sie: Warum hat Christus als allmächtiger Gott (θεὸς ὦν παντοδύναμος) nicht sofort, nachdem er geboren wurde, in der Krippe gesprochen? Warum ist er nicht sofort herumgelaufen? Warum hat er nicht sofort seine Eltern Vater und Mutter genannt? Warum hat er nicht eine herrlichere Gestalt als die eines Menschen angenommen? Hätte er dieses getan, dann hätten die Menschen sogleich geglaubt, dass er Gott ist.⁴

Die Monophysiten begreifen nach Anastasios nichts von der Kenose Christi (*Phil* 2,7–8):⁵ Wie konnte er wie wir sterben und mit geschlossenen Augen am Kreuz und im Grab nichts sehen, wenn sein Körper vergöttlicht war und einzig die Gottheit am Kreuz hing, die doch alles sieht?⁶ Mit seiner Zeichnung und im Blick

1 *Viae dux*, XIII, 5, 110–120.

2 Ebd., 6, 1–6. Zum *Tomus Leonis* (CPL 1656, CPG 8922) vgl. die Hinweise auf S. 58, Anm. 4.

3 Ebd., 29–31. Dass Christus sich nicht „an jedem Ort als Gott erweist“, zeigt sich für Anastasios am Tod Christi: ebd., 31–71; 87–121 (S. 86, Anm. 3). Die gleiche Argumentation findet man in den *Capita* (S. 265 f.; 279 zu Anm. 1). Zur Formel von ‚der einen göttlichen Energie‘ bzw. von ‚dem einen Wissen‘ und ‚dem einen Willen‘ innerhalb der monophysitischen Überlieferung vgl. bes. die Auseinandersetzung mit dem Agnoeten Themistios, der sich auf den Ps.-Dionysios und Severos von Antiochien berief (CPG-CPGS 7286: ACO ser. II, I, S. 146, 1–7; CPG 7287: ebd., S. 144, 35–40). Vgl. auch Theodosios von Alexandrien, *Tomus ad Theodoram augustam* (CPG-CPGS 7133), ACO ser. II, 1, S. 380, 8–382, 9. Zusammenfassende Darstellung bei VAN ROEY – ALLEN 1994, S. 5–15.

4 *Viae dux*, XIII, 8, 1–11. 52–56. 88–90. Anastasios fügt zwei Testimonia hinzu, die der Sache nach mit seiner eigenen Aussage übereinstimmen. Das erste stamme vom Βατανεώτης ὁ νεαρός, dem neuen Porphyrios (ebd., 13–22; vgl. zur Deutung den Apparat der Edition), das zweite von einem Alexandriner namens Ammonios (ebd., 23–51; vgl. S. 102, Anm. 3).

5 Ebd., 92–94.

6 Ebd., 9, 29–100, bes. 64–70. Auch wenn sich die Aussage zu den geschlossenen Augen zunächst auf den toten Christus im Grab bezieht, so verweist die Zusammenfassung ebd., 92–

auf den Gekreuzigten wollte er im Kontext seiner Auseinandersetzung mit dem Theopaschismus und in Abwehr eines theopaschitischen Zusatzes zum Trishagion ‚demonstrieren‘, dass Passion und Tod Christi etwas ist, das dem Körper widerfährt, in keinem Fall der Gottheit des Logos, dass sich im Tod Christi die Trennung seiner unsterblichen Seele und seines Körpers vollzieht, dass ein Toter am Kreuz hängt. Vielleicht wollte sich Anastasios mit seinem Rückverweis auf sein ἐκτύπωμα τοῦ σταυροῦ von einer Darstellung des Gekreuzigten mit sehenden Augen distanzieren, die uns u. a. noch im Rabulas-Kodex (586 n. Chr.) bewahrt geblieben ist.¹ Wir wissen es nicht. Doch eines ist gewiss: Anastasios tut sich auf Grund seines Verständnisses der Zwei-Naturen-Lehre Chalkedons schwer, zur Symbolik des toten Christus mit lebendigen Augen einen Zugang zu finden, auch wenn diese nicht auf eine bestimmte Christologie festgelegt ist.²

RICHARD hat behauptet, dass sich in diesem Kapitel des Hodegos „die Atmosphäre der monotheletischen Krise“ zeige.³ Doch wenn man jene Stellen genau liest, an denen es um das Wirken Christi geht – die Frage nach seinem Willen klingt nur flüchtig an⁴ –, dann zeigt sich, dass sie über das, was seit Severos von Antiochien in der Polemik zwischen Monophysiten und Neuchalkedonikern gesagt bzw. bei letzteren zum Verständnis der einen Hypostase des inkarnierten Logos bedacht wurde,⁵ nicht hinausgehen. Nur die beiden Scholia, in denen die Harnasiten genannt werden,⁶ weisen einen kundigen Leser darauf hin, dass in diesem Kephalaion Argumente vorgetragen werden, die auch zugunsten einer menschlichen Energie und eines menschlichen Willens Christi sprechen. Doch hat

100 nicht nur auf das Grab, sondern auch auf das Kreuz (S. 93, Anm. 1–2) und die „Lehrskizze“, die Anastasios als Darstellung einer Kreuzigung (ebd., XII, 1, 29) bzw. eines Kreuzes (ebd., XII, 3, 9; XIII, 9, 96) beschreibt (S. 86 f., Anm. 5–6; Einleitung zur Edition des Hodegos, S. CXCI f.). Zum Thema der geschlossenen Augen des toten Christus am Kreuz und im Grab als Erweis des Todes Christi vgl. insbes. auch *Capita*, VII, 3, 45–93 (S. 266, Anm. 3), d. h. in zwei Situationen, die man *pace* KALTHOFF 2012 (S. 88 f) nicht gegeneinander ausspielen kann.

1 Laurentianus I, 56, f° 13. Vgl. GRILLMEIER 1956, S. 2f. Zum Rückverweis auf das ἐκτύπωμα τοῦ σταυροῦ bzw. die Darstellung der σταύρωσις in ebd., XIII, 9, 96 vgl. S. 86–88; 93 zu Anm. 1.

2 Vgl. UTHEMANN 1996 (Christ's Image), S. 216–220 (2005 [Christusbild], S. 358–362). Vgl. auch S. 698 zu Anm. 3–4.

3 1958, S. 29–42, bes. 39. Gemeint ist die Krise unter Patriarch Kyros (S. 31 zu Anm. 2–5; 32 zu Anm. 3–6).

4 *Viae dux*, XIII, 10, 95 reiht Anastasios φύσις ἢ βούλησις ἢ ἐνέργεια ἀνθρωπίνη aneinander. Ebd., XIII, 2, 33–36, fordert ein dem Athanasios zugeschriebenes Zitat (De incarnatione contra Apollinarium [CPG 2231], II, 10, PG 26, 1148 C 6–9), auf das sich die Monophysiten berufen, geradezu die Diskussion der Willensfrage heraus (ἢ θέλησις θεότητος μόνη). Doch Anastasios bestreitet nur die These: θεότης μόνη ἐν τῷ Χριστῷ.

5 Vgl. UTHEMANN 1997 (Neuchalkedonismus), S. 373–413, ferner unten S. 222–242.

6 *Viae dux*, XIII, 6, 19–20; 9, 91. Vgl. S. 24, Anm. 4.

Anastasios in der Formulierung dieser Argumente den Standpunkt der Monenergeten nicht berücksichtigt.

c. Ein Dossier: Das Zeugnis von Ungläubigen und Ketzern

Abschließend fügt Anastasios zu dieser Abhandlung über die Vergöttlichung drei Texte hinzu, die seine Argumentation stützen sollen.¹ Zwei dieser uns sonst nirgends überlieferten Testimonien verbindet Anastasios mit dem Namen ‚Ammonios von Alexandrien‘.²

Das erste dieser beiden Testimonien stammt aus einer Schrift gegen Julian von Halikarnass († nach 527), auf den sich die Aphthardoketen, d. h. konkret die Gaijaniten, beriefen, eine Schrift, die Anastasios auch schon zuvor in dieser Abhandlung „wider die monophysitische Auffassung der Vergöttlichung Christi“ zitiert hat.³ Ammonios verfolgt hier eine Strategie, die auch in anderen Texten begegnet,⁴ sofern er vorgibt, etwas zu vertreten, was er nicht vertritt, und damit etwas fingiert: ἀναλαβὼν ... καὶ προσποισάμενος τὸ τοῦ Σαμοσατέως πρόσωπον.⁵

So begegnet diese Strategie, in der jemand in die Rolle eines Gegners schlüpft, der von ihm und seinem Kontrahenten abgelehnt wird, und vom Standpunkt dieses Gegners aus argumentiert, in einem anonymen Streitgespräch eines Mönchs mit einem jakobitischen Styliten,⁶ das wohl zwischen 661 und 681 von einem Mönch in bestem Mannesalter, der persönlich auch den Sinai kannte,⁷ verfasst und als der zweite Teil eines einzigen Werks konzipiert wurde,⁸ in dessen erstem Teil, den anonymen Tropaia von Damaskos, die einen Bericht über vier Streitgespräche wiedergeben, die der Autor mit Juden in Damaskos geführt hat, am entscheidenden

1 GRETZER 1606 ließ das 14. Kapitel mit *Viae dux*, XIII, 10, 1 beginnen. Vgl. S. 18, Anm. 1.

2 Ob in beiden Texten derselbe Ammonios gemeint ist, lässt sich nicht entscheiden (vgl. auch S. 106, bes. Anm. 1, 2).

3 *Viae dux*, XIII, 10, 12–79. Dieser Text wird in der CPG unter Nummer 6982 vermeldet, nicht aber der schon zuvor zitierte Text, ebd., XIII, 8, 23–51 (S. 100, Anm. 4).

4 Vgl. die im Apparat zu ebd., XIII, 10, 4–5 genannten Stellen.

5 Ebd., XIII, 10, 4–5. Merkwürdig ist, dass eben diese Worte aus jenem Text sind, von dem er vorgibt, er zitiere ihn aus der genannten Schrift des Ammonios: ἰδοὺ οἰκειοῦμαι καὶ ἀναλαμβάνω πρόσωπον τοῦ Σαμοσατέως (ebd., 18–19). Vgl. auch ebd., I, 1, 59–64 (vgl. S. 212 zu Anm. 4–5), ferner XIX, 43–45 (S. 178, Anm. 6).

6 *Dialogus contra Monophysitas* (CPG 7798), hrsg. v. BONWETSCH 1909 (Dialog). Zu dieser Schrift vgl. auch den Index der Edition des *Viae dux*, S. 401f.

7 Vgl. auch S. 579, Anm. 5.

8 Überleitung vom ersten zum zweiten Teil: hrsg. v. BARDY 1927, S. 277–284 [107–114].

Punkt der κατάλεξις genau dieselbe Strategie verfolgt wird.¹ In dieser ἀντιλογία πρὸς Μονοφυσίτας² schlüpft der Mönch, ein Chalkedoniker, in die Rolle eines Gaianiten³ und provoziert mit seinen Argumenten seinen Gegner, den jakobitischen Styliten, zu Aussagen, die dieser gegenüber einem Chalkedoniker niemals geäußert hätte. Diese Art der Strategie begegnet auch in einem Dossier aus vielleicht apollinaristisch, doch wahrscheinlich monophysitisch inspirierten Fälschungen von Gegnern des Nestorios und aller Positionen, die aus der Sicht der Fälscher auf Nestorios zurückgingen. Insofern könnte es deren Intention gewesen sein, das Konzil von Chalkedon (451) „zu entlarven“, auch wenn nichts eindeutig in diese Richtung weist. Das Dossier wird im *Codex Vaticanus* gr. 1431 zusammen mit einer monophysitischen „Publizistischen Sammlung“ vom Jahre 482 aus Alexandrien überliefert⁴ und besteht aus einer „fingierten Korrespondenz“:⁵ Aus einem Brief des Dionysios von Alexandrien an Paul von Samosata (CPG 1708) mit zehn von Dionysios beantworteten Thesen Pauls (CPG 1709),⁶ der ein Schreiben der Antiochenischen Synode vom Jahre 268 an Paul (CPG 1705) beigelegt ist.⁷

Nach Anastasios ist Ammonios in seiner Schrift wider Julian von Halikarnass in die Rolle des Paul von Samosata geschlüpft und hat sich auf einen Einwand berufen, den „der ungläubige Jude Philon der Philosoph“ gegen den Apostelschüler Mnason (*Act* 21,16)⁸ vorgetragen haben soll: Die Wunder des Alten Testaments überbieten bei weitem alle Wunder Jesu, und viele Aussagen des Neuen Testaments zeigen, dass Jesus nicht Gott sein kann. Dass dieses Zitat nicht von

1 A.a.O. (CPG 7797), III, VII, 8–9; IV, II, 1-III, 8, hrsg. v. BARDY 1927, S. 253 [83], 4–9, 262 [92]-266 [96], bes. 262, 14–263, 6, 266, 5–9. Beide anonymen Texte (CPG 7797, 7798) samt der genannten Überleitung dürften in einem Bezug zu Anastasios Sinaites stehen, der zumindest für die Tropaia vermutlich als direkte Abhängigkeit von Anastasios *Disputatio adversus Iudaeos* zu bestimmen ist. Doch fehlt hierzu eine entsprechende Untersuchung.

2 Vgl. die auf S. 102 in Anm. 8 genannte Überleitung, hrsg. v. BARDY 1927, S. 284 [114], 9–11.

3 Vgl. a.a.O., hrsg. v. BONWETSCH 1909 (Dialog), 39, 69, 75, S. 133, 8–10; 144, 22–28; 147, 10–11.

4 Das Dossier ist der Sammlung vom Jahre 482, hrsg. v. SCHWARTZ 1927 (Codex), auf f° 1–22^{ra} vorangestellt, ohne einen Bezug zu der Sammlung zu haben.

5 Hrsg. v. SCHWARTZ 1927 (Eine fingierte K.).

6 Zu diesen Texten, die auch im *Codex Parisinus* Coislinianus 299 überliefert sind, vgl. auch S. 182, Anm. 2.

7 Zur Frage der Authentizität vgl. UTHEMANN 1994 (Paulus), ferner S. 175, Anm. 9. Zur Strategie von CPG 1708–1709 bemerkt BONWETSCH 1909 (Brief), S. 121: „Der ganze Brief ist von vornherein als Erdichtung gehalten, wahrscheinlich als bewusst durchsichtige“.

8 Mnason wird nur in einem einzigen alten Jüngerkatalog bezeugt: Index anonymus graecorum, hrsg. v. SCHERMANN 1907 (Prophetarum vitae), S. 174, 25–26. Vgl. SCHERMANN 1907 (Prophetenlegenden), S. 303, 305, 342.

Philon von Alexandrien stammt, ist evident;¹ doch muss sich Anastasios bzw. der hier als Autor genannte Ammonios von Alexandrien dessen nicht bewusst gewesen sein. Ein Einfluss des Disputs eines Mönchs mit zwei Juden, Papiskos und Philon (CPG 7796),² ist ebenso unwahrscheinlich wie der von BRUNS behauptete Zusammenhang mit dem verlorenen Dialog des Ariston von Pella (CPG 1101).³ Weder mit einem „Historiographen Philon“, der in einer Erotapokrisis genannt wird, die dem Anastasios Sinaites zugeschrieben wird,⁴ noch mit einer Kirchengeschichte eines Philosophen Philon, von der in einer Erzählung, die in jener vielfältigen Überlieferung von Geschichten begegnet, die in Handschriften einem Anastasios Monachos bzw. einem Abbas gleichen Namens vom Sinai zugeschrieben wird, die Rede ist,⁵ noch mit Philon von Karpathios auf Zypern, der Ende des 4., Beginn des 5. Jahrhunderts dort Bischof gewesen ist und auf den ein Scholion zu einem dem Anastasios zugeschriebenen Text verweist,⁶ besteht ein

1 RUNIA 1993, S. 210f.: „Unfortunately we have no idea who this Ammonius is. Anastasius' editor Uthemann had to list the passage in the *index locorum nondum reperorum*.“ Man vgl. jedoch diesen Index in der Edition des *Viae dux* auf S. 448. Vgl. auch RUNIA 1995, S. 238.

2 Werke, Nr. 18a; vgl. S. 802–804. Zumindest in einer Handschrift wird dieser Text einem Mönch Anastasios zugeschrieben. In der im 12. Jahrhundert von Paschalis Romanus angefertigten lateinischen Übersetzung heißt dieser Dialog *Opusculum disputacionis Iudeorum contra sanctum Anastasium abbatem* (Werke, Nr. 18b; vgl. S. 805). Der überlieferungsgeschichtliche Zusammenhang mit der *Διάλεξις κατά Ἰουδαίων* (CPG 7772; Werke, Nr. 18; vgl. S. 800–802) wurde in der Edition von MCGIFFERT 1899 verkehrt beurteilt.

3 BRUNS 1973, S. 287–294 (vgl. S. 804). Vgl. hierzu OTRANTO 1996, S. 337–351; ferner ANDRIST 2000, S. 302f.

4 Vgl. die selbständig überlieferte Erotapokrisis *De blasphemia* (CPG 7746, 5; BHG 1322v: vgl. S. 787), kritisch hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006, Appendix 25, Z. 124f., S. 228: (Αὕτη ἡ διήγησις) ἦν ἐν τῇ συγγραφῇ Φίλωνος τοῦ ἱστοριογράφου φερομένην εὕρηκαμεν, bei MERCATI 1905, S. 166 (1937, S. 430, Z. 16–17). Dieser Text war der Anlass für die Einführung von CPG 7512.

5 Vgl. das *Opusculum* „über die priesterliche Würde“ ὅτι ἀδύνατον ἀνακρίνεσθαι ἱερέα ὑπὸ λαϊκοῦ (vgl. S. 788–790), das mit den Worten beginnt: Ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ ἱστορίᾳ Φίλωνος τοῦ φιλοσόφου (hrsg. v. NAU 1903, S. 79, 22–81, 26; hrsg. v. MERCATI 1905, S. 173 [1937, S. 437, Z. 5]; bei PAPADOPOULOS-KERAMEUS 1891 [Βιβλιοθήκη I], S. 353f. zum *Codex Hierosolymitanus* S. Sepulcri 279, f° 61–66; im *Codex Londinensis* Add. 32643, nach dem BINGGELI diesen Text ediert hat, fehlen die Worte ‚Φίλωνος τοῦ φιλοσόφου‘). In diesem *Opusculum* wird zunächst jene Geschichte *De arca martyris* erzählt, die auch in der Überlieferung der *Collectio BC* (*sive* II) der einem Anastasios Monachos zugeschriebenen Erzählungen (CPG 7758) erscheint (vgl. S. 478, Anm. 1).

6 Vgl. das Scholion zu CPG 7746, 5, hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006, im kritischen Apparat zu Z. 124, S. 228 unter Hinweis auf PAPADOPOULOS-KERAMEUS 1891 (Ἀνάλεκτα) und MERCATI 1905, vgl. hierzu auch A. GALLAND, *Bibliotheca Veterum Patrum* (Nachdruck: PG 40, 9–26, bes. 14 B). Zu Philon von Karpathios vgl. CARANICOLAS 1955, S. 261f. Doch von diesem ist nur ein Kommentar auf das Hohelied (CPG 3810) und ein Fragment eines Hexaameronkommentars bekannt, das Kosmas Indikopleustes (CPG 7468) zitiert.

Zusammenhang. Doch wer ist jener „ungläubige Jude Philon“, den das Testimonium aus einem Ammonios von Alexandrien „zitiert“ und den Anastasios sodann ὁ μιστὸς Φίλων nennt? Nach RUNIA kann dies nur Philon von Alexandrien sein, der hier jedoch im Gegensatz zur christlichen Tradition vor Anastasios abwertend beurteilt wird,¹ und diese Sichtweise dürfte nicht verkehrt sein.²

Es folgt ein Testimonium, das einem Nestorianer namens Maron von Edessa zugeschrieben wird.³ Es wird vermutlich aus zwei Gründen angeführt, auch wenn Anastasios nur den ersten nennt: Zum einen relativiert es wie der Text des soeben zitierten Philon die Bedeutung der Inkarnation, konkret die Auferstehung Christi in Unvergänglichkeit, in bezug auf andere Wunder: Οὐδὲν θαυμαστόν. Zum anderen stützt es Anastasios Argumentation mit Christi Tod als Trennung von Seele und Körper. Denn Maron beruft sich, um die hier den Monophysiten unterstellte Ansicht zu entkräften, dass „die Gottheit“ auf Grund dessen, dass sie „untrennbar vom Körper Jesu im Grab war, diesen aus Vergänglichkeit in Unvergänglichkeit gewandelt hat“, auf die Allgegenwart des Logos. Da dieser an jedem Ort anwesend ist, „war er auch in Jesu Grab gegenwärtig“. Für Anastasios eigene Argumentation ist entscheidend, dass auf Grund der Allgegenwart des Gott Logos Seele und Körper Christi im Tod „in Gott“ bleiben und dennoch getrennt an verschiedenen Orten sind – die Seele im Hades, der Körper im Grab – und der Logos zugleich ohne beide beim guten Schächer im Paradies weilt (Lc 23,43).⁴

1 RUNIA 1993, S. 211: „Philo is associated with Christian heresy“. Zu RUNIAS Kritik an der Edition des Hodegos vgl. S. 104, Anm. 1.

2 Dieser Sachverhalt dürfte als weiteres, wenn auch nicht entscheidendes Kriterium dafür gelten, dass der Autor des Kommentars zum Hexaëmeron, der Anastasios Sinaites zugeschrieben wird (CPG 7770; vgl. S. 808–810), nicht mit dem Verfasser des Hodegos identisch ist (vgl. S. 714–769). Denn der Kommentar nennt unter den „alten Exegeten“, die der Autor studiert hat, einen Philosophen Philon (VIIb, hrsg. v. KUEHN – BAGGARLY 2007, III, 3, 249–252, S. 244; V, 5, 469–470, S. 256; PG 89, 936 D 6–10; 961 D 6–11). Dieser ist gewiss jener Philon aus der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts, den die patristische Tradition in Ehren hielt. Auch RUNIA 1993, S. 211 betont den Gegensatz zum Philon im *Viae dux*: Er sei „in better continuity with the earlier Alexandrian tradition“ – und wie in diesem Zusammenhang RUNIA 1995, S. 239 bemerkt – „among those Church fathers who allegorized paradise in terms of the Church“.

3 Außer diesem Zitat im *Viae dux*, XIII, 10, 98–111 überliefert Anastasios noch ein zweites aus einer Schrift dieses Maron von Edessa gegen Severos von Antiochien (CPG 6986): Ebd., XXII, 5, 1–25 (S. 186, Anm. 10). Beide setzen die christologische Diskussion des 6. Jahrhunderts voraus. Darum irrt der Scholiast im *Codex Vindobonensis* theol. gr. 166, der behauptet, dieser Maron sei der Adressat des Ibas von Edessa (CPG 6500).

4 Vgl. S. 86. Anm. 3; 100. Anm. 3 zu *Viae dux*, XIII, 6, 21–121.

Den dritten Text schreibt Anastasios einem Alexandriner Presbyter Ammonios zu.¹ Nichts spricht dagegen, dass Anastasios meinte, es handle sich bei diesem Autor einer Schrift „Gegen die Häresien des Eutyches und Dioskur“ um den zuvor schon genannten Ammonios. Unentscheidbar ist es, ob hier ein Testimonium des bekannten Exegeten des 6. Jahrhunderts, eines Vertreters des Neuchalkedonismus,² erhalten geblieben ist. Denn der Autor äußert einzig sein Erstaunen darüber, dass die Monophysiten den sichtbaren Körper Christi nicht als Natur oder Realität anerkennen, doch den unsichtbaren Gott Logos als Usie bekennen, obwohl nur das Sichtbare als „existierende Usie“ dem Menschen unmittelbar zugänglich sei, Christi Gottheit sich aber einzig dem Glauben erschließe. Anastasios schließt sich diesem Argument an, indem er es teils wörtlich wiederholt,³ und fügt eine Polemik hinzu, die von ihm des öfteren mit vielen Schimpfworten vorgetragen wird: Alle, die „seit Mani bis heute“ leugnen, dass Christus wie alle Menschen einen Körper besaß, tun dieses, weil sie sich selbst Tag und Nacht durch ihre körperlichen Begierden beschmutzt sehen und darum glauben, dass der Körper unrein ist.⁴ Er habe solches des öfteren gehört, vor allem aus dem Mund von Gaianiten⁵. Diese haben nicht begriffen, dass „der Gott Logos Mensch geworden ist“, um unsere Affekte (πάθη) „mit der eigenen Natur des geistigen Feuers seiner Gottheit zu vereinen (ένώσας) und so den Menschen wie in einem Schmelztiegel zu reinigen und wieder in die ursprüngliche Würde der Unvergänglichkeit (άφθαρσία) und Freiheit von allem Leiden oder Affekt (άπάθεια) ... zu versetzen“. Denn deshalb

1 *Viae dux*, XIV, 1, 1–33. Dieser Text gehört der Sache nach zum Dossier des 13. Kapitels. Dafür spricht auch der Rückverweis auf ebd., XIII, 10, 29–32 in ebd., XIV, 1, 34–36 und der darauf folgende Bericht über ein Streitgespräch (διάλεξις) mit einem Juden in Antinoupolis (ebd., XIV, 1, 37–67; vgl. DÉROCHE 1991 [La polémique], S. 284 f.), Κόλλουθος ὁ σοφιστής genannt und somit als Gelehrter gekennzeichnet. Sofern „auch er ein Jude“ in Parenthese hinzugefügt wird, verweist Anastasios nochmals auf Vorhergesagtes, nämlich auf den im Zitat aus Ammonios von Alexandrien genannten ἄπιστος Ἰουδαῖος Φίλων ὁ φιλόσοφος (XIII, 10, 19, vgl. S. 103–105). Bei diesem Streitgespräch ging es um einen Vergleich der Wunder Christi mit den von Moses gewirkten Wundern.

2 Zum Neuchalkedonismus dieses Exegeten vgl. UTHEMANN 1996 (Was verraten), S. 290. Als einen Anhänger von Chalkedon hat ihn REUSS 1963, S. 169–170; REUSS 1966, S. XXIX, interpretiert, während HAINTHALER in: GRILLMEIER 1990, S. 103–106, in ihm einen „gemäßigten antichalkedonischen Theologen Alexandriens“ sieht.

3 *Viae dux*, XIV, 2, 7–8 entspricht ebd., XIV, 1, 23–25. Der Hinweis auf den täglichen Empfang der Kommunion (ebd., XIV, 2, 9–10) knüpft an ebd., XIV, 1, 9–10. 14 an. Vgl. dazu ebd., XXIII, 1, 36–79.

4 Ebd., XIV, 2, 10–35. Vgl. ebd., I, 2, 128–134 (S. 207, Anm. 1). Zu ebd., XIV, 2 vgl. auch S. 208 zu Anm. 3–209 zu Anm. 3.

5 Ebd., XIV, 2, 65–78. Statt ὁμοπαθές muss es in Z. 70 ὁμοιοπαθές heißen (zu Druckfehlern in der Edition vgl. UTHEMANN 1984, S. 105, Anm. 3).

habe Christus gesagt: „Feuer kam ich auf die Erde zu werfen“ (Lc 12,49), nämlich um die Gottheit mit unserer irdischen Natur zu einen (ένῶσαι).¹ Die Häretiker begreifen dieses nicht, weil sie Besessene (ἐνεργούμενοι) sind, die „in sich selbst die Energie des Teufels besitzen, die ihre Seele und ihren Körper beherrscht“.²

Stand bis hierher in der Reaktion des Anastasios auf die zitierten Testimonien die Verderbnis bzw. Reinheit des Körpers im Vordergrund und erschien nur nebenbei ein Hinweis auf den Anreiz („Kitzel“), den die körperlichen Gelüste auf das Denken und die Seele ausüben,³ so begegnet nun die Frage nach der Heiligkeit der Seele, des Nous und des Willens.⁴ Dadurch gewinnt rückwirkend auch die Aussage, dass die Häretiker es ablehnen zu bekennen, „dass Christus einen menschlichen Körper oder eine menschliche Sarx oder eine Energie oder einen Willen oder überhaupt irgendeine Eigenart (ιδιότης) angenommen hat, die uns gleichwesentlich ist“,⁵ einen neuen Sinn, auch wenn es hier einzig um eine Widerlegung der monophysitischen Auffassung der Vergöttlichung Christi geht, die, wie Anastasios es darstellt, nur die göttliche Natur Christi bekennt und die Wirklichkeit des menschlichen Körpers und der menschlichen Seele Christi leugnet. Denn jeder Hinweis auf eine innerchalkedonische Krise fehlt, sieht man von den beiden Scholien ab, in denen die Harnasiten genannt werden. Es geht hier nicht um einen Gegner, der zwei Naturen bekennt und doch nur von der ‚einen Energie‘ und dem ‚einen Willen‘ des inkarnierten Gott Logos spricht.

7 Zwei weitere Dossiers und verschiedene Nachträge (XV – XXIV)

In den folgenden Kapiteln bietet Anastasios zunächst zwei Dossiers und dann verschiedene Texte, die zuvor Gesagtes unterbauen. Das erste Dossier bezieht sich auf die Frage nach dem Subjekt der Inkarnation, das zweite auf das anthropologische Paradigma der hypostatischen Union.

Kyrills Verständnis der Inkarnation ging vom Prolog des Johannesevangeliums aus, der für ihn bezeugte, dass der Gott Logos, den er mit der *Fides Nicaena* als

1 Ebd., 79–89. Vgl. S. 284, Anm. 3; 296, Anm. 4. Zum Verständnis solcher Aussagen ist zu beachten, dass aus der Sicht von Anastasios nach dem Sündenfall nur der Körper einer seinschaftlichen Erneuerung (ουσιώδης ἀνάπλασις) bedarf, nicht aber die Seele (vgl. S. 284 f.).

2 Ebd., 97–133.

3 Ebd., 17–19.

4 Ebd., 124–140, bes. 127–128.

5 Ebd., 27–29. Anastasios bezeugt formelhafte Hinweise der Theodosianer auf die eine Energie oder das eine Wollen des Inkarnierten in den Kapiteln XV–XVII (vgl. S. 108 zu Anm. 3; 151 zu Anm. 1; 152 zu Anm. 2–5; 157 zu Anm. 2–158 zu Anm. 2). Vgl. ferner die Betonung „der einen göttlichen Energie“ in der Abwehr der Agnoeten (S. 100, Anm. 3).

ὁμοούσιος τῷ πατρὶ und mit der Tradition der Väter als Hypostase des einen trinitarischen Gottes bekannte, „Fleisch geworden ist“ (*Ioh* 1,14). Als diese ‚eine inkarnierte Hypostase oder Natur‘ war der Gott Logos derjenige, der als „ein und derselbe“ alles wirkte, was in den Evangelien über ihn berichtet und im Neuen Testament vor allem bei Paulus ausgelegt wird, alles rein Menschliche und alles Göttliche sowie alles, in dem beides, Menschliches und Göttliches, bezeugt wird, wie es in Wundertaten Christi erkannt wird.¹ Dieser Gott Logos war es für Kyrill, den der Apostel Paulus als das Subjekt der Kenose Gottes in *Phil* 2,6–8 und vor allem im Hebräerbrief als Hohenpriester und Führer zum Heil (*Hebr* 2,10; 12,2) verkündet hat.²

Die Frage, wie Kyrills Bekenntnis zur Inkarnation und wie darum das grundlegende Bekenntnis der Monophysiten zu verstehen ist, greift Anastasios in beiden Dossiers auf.

a. Das erste Dossier: Das Subjekt der Inkarnation (XV–XVII)

Im ersten Dossier polemisiert Anastasios zunächst gegen eine Formel des Bekenntnisses zur Inkarnation des Gott Logos, die er aus Osterfestbriefen der theodosianischen, d. h. in modernem Sprachgebrauch der koptischen Patriarchen Alexandriens seiner Zeit zitiert und mit der diese bekennen, dass „alles, was über den Einen der Trinität, Christus, ausgesagt wird, auch von der ganzen Trinität bzw. sowohl vom Vater als auch vom Geist bekannt werden muss“, um sodann entweder ein ausdrückliches Bekenntnis zur ‚μία φύσις, μία ἐνέργεια, μία θέλησις‘ hinzuzufügen oder aber ein Bekenntnis zu ‚δύο φύσεις, δύο ἐνέργειαι, δύο θελήσεις‘ zurückzuweisen.³ Diese Formel, die das Bekenntnis zur ‚einen inkarnierten Natur des Gott Logos‘ interpretiert, ist das Ergebnis einer längeren Vorgeschichte, die dem heutigen Leser im allgemeinen wohl nicht mehr vertraut sein

¹ Zu Kyrills Unterscheidung der drei Klassen „von ein und demselben ausgesagten“ (εἰρημέναι παρ’ ἐνός καὶ αὐτοῦ) φωναί in der Epistula ad Acacium Melitensem (CPG 5340), mit der Kyrill wie in der Epistula ad Eulogium (CPG 5344 [vgl. S. 221, Anm. 6]) die von ihm im Laetentur-Brief (CPG 5339) anerkannte antiochenische Christologie interpretiert, die im Konzil von Chalkedon (mit der Union von 433) anerkannt wurde (vgl. S. 216 zu Anm. 2, 222 mit Anm. 1–2) und die darum für Anastasios Sicht Kyrillischer Christologie grundlegend ist, vgl. S. 99 f., 219–221; 250–259, bes. 251, Anm. 1–2, 4. Zum Zusammenhang mit dem dritten und vierten Anathematismus Kyrills vgl. S. 247 f.

² Zur Bedeutung dieses Themas vgl. im Folgenden bes. S. 219–221; 249–259, bes. 250, Anm. 2; 291–295. Zur Bedeutung der Christologie des Hebräerbriefs für die Antiochener und für Kyrill vgl. GREER 1973.

³ Frei zitiert nach Anleitung des Wortlauts im *Viae dux*, XV, 4–15. 18–20 (vgl. S. 152 zu Anm. 3–5; 157 zu Anm. 3).

wird und in der historischen Forschung als der tritheistische Streit bekannt ist, der die miaphysitischen Kirchen in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts belastete.

Dieser Streit sei, wie es im Konsens der Forschung heißt, von Anfang an um das Verständnis des trinitarischen Bekenntnisses gegangen, auch wenn es im Verlauf des Streits aus verschiedenen Gründen zu Anfragen an das Verständnis des Christusbekenntnisses gekommen sei. Letzteres sei historisch zwar verständlich, doch sei die ursprüngliche Fragestellung des sogenannten Tritheismus¹ keine christologische gewesen. So liest man einerseits z. B. bei GRILLMEIER, der den Forschungsstand bis 2002 in aller Kürze, doch zutreffend wiedergibt,² im Blick auf die Tatsache, dass „die severianische Theologie“ die Begriffe ‚ὑπόστασις‘ und ‚φύσις‘ (bzw. ‚οὐσία‘) in bezug auf das Bekenntnis zur Inkarnation nicht unterschied, wohl aber in bezug auf jenes zur Trinität:³ „Unbewusst konnte der Begriffsgebrauch (von *hypostasis/ prosopon* und *physis/ ousia*) im Bereich der Oikonomia seine Rückwirkung auf die ‚Theologia‘ haben. Gab es drei Hypostasen, musste es – wegen der Synonymie der Begriffe (in der Oikonomia, d. h. in bezug auf das Christusbekenntnis) – auch drei Physeis, drei Ousiai, drei Naturen oder Wesenheiten (in der ‚Theologia‘, d. h. in bezug auf das trinitarische Bekenntnis) geben“.⁴ Andererseits konstatieren z. B. die Herausgeber des antitritheistischen Dossiers des antiochenischen Patriarchen Peter von Kallinikon (581–591) in bezug auf die Aussage im Λόγος θεολογικός des Theodosios von Alexandrien, „jede der drei Hypostasen“ sei „je für sich betrachtet, eine οὐσία τις“:⁵ Für Theodosios sei

1 Auch wenn im Deutschen nur das Wort ‚Tritheismus‘ sinnvoll ist, so könnte man in Anlehnung an den französischen Terminus ‚trithéite‘ durchaus begründet die Vertreter dieser Lehre ‚Tritheiten‘ und ihre Ansichten ‚tritheistisch‘ nennen. Doch wird hier nicht so verfahren.

2 2002, S. 279–291.

3 Hierzu vgl. S. 45 zu Anm. 4–5 (mit S. 46, Anm. 3); 48 zu Anm. 2; 52 zu Anm. 4; 68 zu Anm. 7; 158 zu Anm. 5.

4 A.a.O., S. 280; die in Klammern gesetzten erläuternden Worte stammen vom Verfasser dieses Beitrags. Nach GRILLMEIER, ebd., S. 288 zeigt sich im tritheistischen Streit „die Schwäche der basilianischen Trinitätsformel und der darin verwendeten Begriffe“, d. h. des Neunikänismus, „innerhalb der jakobitisch-severianischen Kirchen und ihrer Theologie noch zu einer Zeit ..., da die chalcedonische Kirche schon daran war, sich einen Ausweg aus den bei Basilius angelegten Schwierigkeiten zu schaffen“ (und ebd., S. 291 wird hinzugefügt, dass die „Arbeit ..., die auf der chalcedonischen Seite schon in Gang gekommen war,“ „als dauernde Aufgabe in der Kirche gegenwärtig bleibt“).

5 Es handelt sich um eine Aussage, die Theodosios im Tractatus theologicus (CPG-CPGS 7137) zum einen aus einer früheren Erklärung (προσφώνησις) an die Adresse der Tritheisten, von ihm auch Apologie genannt (S. 119, Anm. 3), zitiert (I, übers. v. CHABOT 1933, S. 28, 32–36; versio altera, übers. v. VAN ROEY – ALLEN 1994, 74–77, S. 224) und zum anderen verteidigt (II, S. 38, 19–39, 3; 96–116, S. 234f.). Die Aussage wird einleitend im 5. Kapitel des Traktats, d. h. in der eigentlichen Stellungnahme zum Tritheismus, aufgegriffen (vgl. S. 120 zu Anm. 1).

diese Aussage, welche die Herausgeber des Dossiers als „ein Zugeständnis an den Tritheismus“ interpretieren, „implizit in der monophysitischen Formel, dass die *Natur* des Logos inkarniert war, bestätigt“, und sie fügen hinzu: Diese Formel des Christusbekenntnisses „führt logisch zur Behauptung von drei Substanzen in Gott“. ¹

Theodosios setzt sich aber in seinem *Tractatus theologicus* nicht nur mit den Anfängen des Tritheismus auseinander, sondern auch, und zwar schroff ablehnend, mit einem Einwand gegen diesen und dessen Begründung. Dabei vertritt er der Sache nach jenen Standpunkt, der in der eingangs zitierten Bekenntnisformel aus den Osterfestbriefen zum Ausdruck kommt. Angeregt durch den Hodegos des Anastasios Sinaites und durch den zitierten *Tractatus theologicus* von Theodosios von Alexandrien, soll hier die Frage nach dem ursprünglichen Anliegen der Tritheisten und jenem der ersten Antitritheisten gestellt und gezeigt werden, dass die Fragestellung der letzteren gewiss, jene der Tritheisten höchst wahrscheinlich christologisch motiviert war.

– Das Bekenntnis zur einen Energie des inkarnierten Gott Logos

In lehramtlichen Verlautbarungen der von Jakob Bürde'anā († 578), im Griechischen Βαρθαῖος, geschaffenen Organisation der monophysitischen Kirchen, ² die an der von Severos von Antiochien begründeten miaphysitischen Tradition festhielten, begegnet schon früh das Bekenntnis zur ‚einen Natur des Fleisch gewordenen Logos‘ bzw. zur ‚einen Natur des Einen der Trinität‘ mit einem Zusatz, der sich zu der ‚einen Energie‘ des inkarnierten Gott Logos bekennt, welche die ‚eine Energie‘ des trinitarischen Gottes ist. Grundlegend für ein Verständnis dieser Formeln und ihres Zusatzes ist die von Severos von Antiochien, sei es als Begründung, sei es als Konsequenz des Bekenntnisses zur ‚μία φύσις des inkarnierten Gott Logos‘ „nach der Einung“ (μετὰ τὴν ἔνωσιν), d. h. zur ‚μία φύσις σύνθετος‘, vorgetragene Auffassung einer ‚μία θεία ἐνέργεια‘, die für alle in den Evangelien überlieferten Aussagen über Christus, d. h. für alle drei Klassen von Kyrills φωναὶ εὐαγγελικαί, gilt, also keine Verteilung dieser Aussagen auf zwei Naturen und ein Prosopon zulässt, wie es für die in der Union von 433 von Kyrill im Laetentur-Brief (CPG 5339) akzeptierten antiochenischen Tradition normal war. ³

¹ EBIED et alii 1981, S. 53. Die zitierte Schlussfolgerung liest man ebd. in Anm. 40.

² Zur Geschichte derselben bis 578 vgl. HONIGMANN 1951.

³ Vgl. *Epistula 1 ad Sergium* (CPG 7025), übers. v. LEBON 1949, S. 60, 33–61, 9 (zitiert auf S. 230 f.). Severos greift hier auch Worte aus dem *Henotikon* (CPG 5999 [vgl. S. 234, Anm. 6–10]) auf, das in allen Texten zur μία ἐνέργεια von den Monophysiten mehr oder weniger ausdrücklich zitiert wird. Zu Kyrills drei Klassen vgl. S. 108, Anm. 1.

Severos verweist schon um 518 auf das Wort des Areopagiten von der „ganz neuen Wirksamkeit, nämlich der gottmenschlichen“ (καινή τις ἢ θεανδρική ἐνέργεια), die er als μία σύνθετος ἐνέργεια interpretiert und darum ,die eine inkarnierte Natur des Gott Logos‘ als μία φύσις τε καὶ ὑπόστασις θεανδρική kennzeichnet, wobei er voraussetzt, dass in der Tradition der Väter ,φύσις‘ und ,ὑπόστασις‘ in bezug auf die Inkarnation Synonyma sind.¹

Auf dieser Kyrill-Interpretation des Severos von Antiochien beruht die monophysitische Orthodoxie. Auf sie beruft sich darum Theodosios von Alexandrien (535–566),² der seit 536 – zunächst unter Hausarrest – in Konstantinopel lebte und seit dem Tod des Severos das unbestrittene Oberhaupt der Monophysiten war. In seinem Schreiben an Kaiserin Theodora bekennt er sich zu „der einen Energie (und dem einen Wissen) des einen Christus, der“ – wie er mit der Formel des Henotikon (CPG 5999) ausführt – „als ein und derselbe“ die Wunder wirkte und „im eigenen Fleische gelitten hat“.³ Diese μία ἐνέργεια ist jene des einen trinitarischen Gottes, die dem Inkarnierten als Gott Logos zu eigen ist.⁴ Dem entspricht, was Theodosios, wie noch ausführlich gezeigt werden soll, in seinem eingangs genannten Tractatus theologicus vorträgt, wenn er sich mit den Argumenten der ersten Antitritheisten auseinandersetzt.⁵

1 Epistula 3 ad Iohannem Higurenon (CPG 7071, 28), Fragm. in Doctrina patrum (CPG-CPGS 7781), 41, XXIV–XXV, hrsg. v. DIEKAMP 1907, S. 309 f., bes. 309, 22–25. Auch wenn Severos ebd., S. 310, 3–5 den Terminus ,μία φύσις σύνθετος‘ benutzt (zitiert auf S. 178 in Anm. 3), so scheint er diesen ansonsten zu vermeiden und ,μία ὑπόστασις σύνθετος‘ zu bevorzugen. Zum Zitat aus dem Areopagiten vgl. S. 96, Anm. 1, wo auch der Text selbst wiedergegeben wird, ferner S. 146 zu Anm. 1–3. Zur Übersetzung von ,καινή τις ἢ ἐνέργεια‘ im emphatischen Sinn vgl. S. 96, Anm. 2; zu Anastasios Bericht über die Exegese „einiger Orientalen“ vgl. S. 262, Anm. 5. Zur Datierung auf „um 518“ vgl. auch SUCHLA 1985, S. 180 f.

2 Vgl. hierzu auch GRILLMEIER 1990, S. 57 f.; CARTA PAOLUCCI 1992, S. 49–66; WINKLER 1999, bes. S. 409–411.

3 Tomus ad Theodoram Augustam (CPG-CPGS 7133): Fragmente in den Akten des 6. Ökumenischen Konzils, Actio X (CPG-CPGS 9429), Testimonia haereticorum, 11–14, ACO ser. II, II, 1, S. 380, 6–381, 9 (im Apparat der Edition: die Parallelen in den Akten der Lateransynode vom Jahre 649); vgl. auch die syrisch überlieferten Fragmente, übers. v. VAN ROEY – ALLEN 1994, bes. 449–455, 483–494, 501–506, S. 54–56, und deren Interpretation (ebd., bes. S. 18) sowie jene von GRILLMEIER 1989, S. 386–391. Zur zitierten Formel aus dem Henotikon vgl. S. 234 zu Anm. 6–10.

4 UTHEMANN 1999 (Kaiser Justinian), S. 44–46.

5 Vgl. S. 139–146. Zur Bekenntnisformel der ,μία ἐνέργεια‘ vgl. Tractatus (CPG-CPGS 7137), I, S. 30, 31–33; 135–136, S. 226 (zitiert auf S. 145 zu Anm. 2).

In Alexandrien begegnet der Zusatz zu der ‚einen Energie‘ des Gott Logos in lehramtlichen Dokumenten seit den Patriarchen Theodor (575–576, † 587),¹ der von der Mehrheit nicht anerkannt wurde, und Damian (578–606/ 607)² – beide ihrer Herkunft nach Syrer –, in Antiochien seit Paul von Beth Ukkāmē (564–581)³, unter dem es 575 zu einem Schisma zwischen beiden Patriarchaten kam.⁴ In den genannten Quellen wird Theodosios Tractatus theologicus meist ausdrücklich gutgeheißen.

Zur Vorgeschichte der Bekenntnisformel der ‚einen Energie‘ gehört auch die Abwehr des Tritheismus, der seit 556 / 557 mehr oder weniger virulent war, ein Unternehmen, zu dem sich die monophysitischen Patriarchen von Alexandrien und Antiochien genötigt sahen, nachdem der Tritheismus in Johannes Philoponos († um 570) nach 566 einen klugen Verteidiger gefunden hatte und es seit Anfang 568 zu einem Schisma zwischen der monophysitischen Hierarchie mit ihren Gemeinden und den Tritheisten gekommen war. Gerade wegen der gemeinsamen Abwehr des Tritheismus kam es um 585 zwischen den Jakobiten Syriens und den Theodosianern Ägyptens zu einem Schisma, weil sich die Patriarchen Peter von Kallinikon (581–591) und Damian gegenseitig verdächtigten, in ihren antitritheistischen Verlautbarungen selbst Ansichten von Häretikern vertreten zu haben.

1 Epistula synodica ad Paulum Antiochenum (CPG-CPGS 7236), übers. v. CHABOT 1933, S. 211,10–12; 214, 27–30; Fragm. in den Akten des 6. Ökumenischen Konzils, Actio X (CPG-CPGS 9429), Testimonia haereticorum, 17, ACO ser. II, II, 1, S. 387, 1–9. Vgl. auch HAINTHALER in: GRILLMEIER 1990, S. 73–75. – Wie Petros IV. († 578), ein Diakon des Theodosios von Alexandrien, von der Mehrheit des Klerus schon sechs Wochen nach der Ordination des Theodor gewählt und seit 576 von Jakob Bürde’anā anerkannt, zum Bekenntnis zur ‚einen Energie‘ des inkarnierten Gott Logos stand, ist auf Grund des uns erhaltenen Fragments seines Synodalschreibens an Paul von Beth Ukkāmē nicht zu erkennen.

2 Epistula synodica ad Iacobum Baradaeum (CPG 7240), Auszüge überliefert in der Chronik Michaels des Syrers, X, XIV, übers. v. CHABOT 1901, S. 325–334, bes. S. 327^b, 333f. Vgl. auch HAINTHALER in: GRILLMEIER 1990, S. 76–78. – Mit dem Gesagten stimmt auch die koptische Version des Synodalschreibens überein, das, wenn auch mit Lücken in jenem Teil, der den Tritheismus abwehrt, im Epiphanoskloster bei Theben als Wandinschrift erhalten geblieben ist (CPGS 7240: übers. v. CRUM 1926, S. 332–337; Abbildung ebd., Plate XV).

3 Epistula synodica ad Theodorum Alexandrinum (CPG-CPGS 7205), übers. v. CHABOT 1933, S. 222, 7–11; 225, 30–33 (vgl. Fragm. in den Akten der 6. Ökumenischen Synode, Actio X [CPG 9429], Testimonia haereticorum, 18, ACO ser. II, II, 1, S. 386, 16–21: μίαν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν ὡς ἐνός); Epistula ad Iacobum Baradaeum (CPG 7206), Fragm., übers. v. CHABOT 1933, S. 205 (vgl. Fragm. in den genannten Akten [CPG 9429], a. a. O., 16, ACO ser. II, II, 1, S. 384, 15–17). In seiner Epistula synodica ad Theodosium Alexandrinum (CPG 7203) anlässlich seiner Wahl zum Patriarchen (564) hat Paul, auch „der Schwarze“ genannt, den Traktat des Theodosios (CPG 7137) gutgeheißen (übers. v. CHABOT 1933, S. 73, 37–74, 17), doch nicht ausdrücklich von der einen Energie des Inkarnierten gesprochen, wohl aber gelehrt, dass die eine göttliche Energie allen drei Hypostasen zukommt (ebd., S. 73, 20–23).

4 Zu diesem Schisma vgl. HERMANN 1928; BROOKS 1929.

Dieses Schisma dauerte bis 616, und auch nach seiner Beilegung war es vor allem in Ägypten nicht sofort vergessen, wie es z. B. die Geschichte der Patriarchen des Severus ibn al-Moqaffa' und die koptische Version des jakobitischen Synaxarion bezeugen. So lebte in der koptischen Kirche die Legende fort, dass es Damian gewesen sei, der bei Peter von Kallinikon tritheistische Irrtümer entdeckt habe, während in der syrischen Kirche Dokumente und die Schriften des Patriarchen Peter erhalten geblieben sind, der vor allem in seinem umfangreichen Werk „Adversus Damianum“ (CPG-CPGS 7252) bei Damian einen latenten Sabellianismus erkannte, da dieser die Hypostasen mit ihren charakteristischen Eigenheiten und diese mit den Namen ‚Vater, Sohn und Geist‘ identifiziert habe. In lehramtlichen Dokumenten beider Kirchen lebte die Abwehr des Tritheismus bzw., wie in der Bekenntnisformel, die Anastasios bestreitet, zugleich die Abwehr bestimmter antitritheistischer Aussagen auch nach 616 fort. Es ging vor allem darum, die Gemeinden vor Missverständnissen in bezug auf das Bekenntnis zur ‚einen inkarnierten Natur des Gott Logos‘ und zur Inkarnation des ‚Einen der Trinität‘ (εἷς τῆς τριάδος) zu bewahren. So wurde es für die koptischen Patriarchen zu einer Gewohnheit, in ihren Osterbriefen mit dem Bekenntnis zur ‚Fleischwerdung‘ des Logos eine Formel zu verbinden, die des inkarnierten Logos Gottheit betont und das eine Wesen, die ‚eine Macht und Herrschaft, die eine Energie‘ Gottes bekennt. Bei Benjamin I. (626–665) wurde zu dieser Formel das Bekenntnis zum ‚einen Willen‘ hinzugefügt.¹

— Zur Reaktion von Anastasios und anderen Chalkedonikern auf den Tritheismus

Schon deshalb ist es verständlich, dass Anastasios Sinaites die Frage nach dem Subjekt der Inkarnation, nach einem Verständnis der johanneischen Aussage „Und der Logos ist Fleisch geworden“ (*Ioh* 1,14) und damit nach einer Abgrenzung der Kyrellinterpretation der Monophysiten von jener der chalkedonischen Reichskirche auch auf dem Hintergrund der Abwehr des Tritheismus bei den Theodosianern stellt. Damit spricht er zugleich den Tritheismus selbst als eine auf

¹ Epistula XVI (CPGS 7940, 4), hrsg. v. MÜLLER 1968, S. 304; HAINTHALER in: GRILLMEIER 1990, S. 86. Eine Übersicht über die uns erhaltenen Osterfestbriefe bietet RÖMER 1985, S. 78f. Das dort publizierte Fragment (CPGS 7940, 3) trägt ebenso wie das von RÖMER 1986, S. 39–42 publizierte Bruchstück eines anonym überlieferten Osterfestbriefs aus dem 7./ 8. Jahrhundert (CPGS 8236; ALAND – ROSENBAUM 1995, S. 535f.) sowie die von CRUM 1926, S. 13, 163 (Nr. 53–55) publizierten Reste von Osterfestbriefen Damians nichts zur Frage von Energie und Wille bei. Anders steht es mit einem vollständig erhaltenen Osterfestbrief des Patriarchen Alexander II. (705–730), bei ALAND – ROSENBAUM 1995, S. 523–529 (CPGS 8235): hrsg. v. SCHMIDT – SCHUBART 1910, Z. 251–252, S. 82. Vgl. auch ebd., Z. 38, 42–44, 64–65, 128–137, S. 66–67, 72.

die Inkarnation bezogene Häresie an und glaubt ihre Wurzel – nicht zutreffend – bei Severos von Antiochien, der theologischen Autorität der Monophysiten Syriens und Ägyptens, zu entdecken: Indem er des Severos Verständnis von Kyrills Bekenntnisformel ‚μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη‘, das die Synonymität der Begriffe ‚φύσις‘ und ‚ὑπόστασις‘ voraussetzt und diesen Begriffen deshalb, wie schon gesagt, eine andere Bedeutung beimisst als jene, die diese Begriffe in bezug auf das Bekenntnis zum trinitarischen Gott haben, nicht zur Kenntnis nimmt, unterstellt er Severos ein tritheistisches Verständnis der Trinität: Severos begreife Vater und Geist wie den Logos jeweils als eine φύσις ἰδική, als eine für sich seiende Natur, ein individuelles reales Seiendes oder Wesen, das als solches nicht mit anderen φύσεις ἰδικαί ‚eines Wesens‘ (ὁμοούσιος) sein könne – ein auch von der monophysitischen Orthodoxie vertretenes Standardargument gegen die Tritheisten, das diese selbstverständlich nicht gelten lassen. Wegen dieser Interpretation von „Kyrills Formel ‚μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη““, schreibt Anastasios, „stürzt sich der ehrwürdige Severos in den arianischen Abgrund der Drei-Götter-Lehre (τριθεΐα)“,¹ d. h. in jene τριθεΐα, von der z. B. Sophronios, 634–639 Patriarch von Jerusalem, in bezug auf den Tritheismus des Johannes Philoponos und anderer Vertreter dieser Richtung spricht.² Doch soll hier gleich darauf hingewiesen werden, dass in den wenigen, uns bekannten Stellungnahmen von Anhängern des Konzils von Chalkedon (451) der Tritheismus stets mit Johannes Philoponos in Verbindung gebracht oder so verstanden wird, wie ihn Johannes Philoponos auf Grund aristotelischer Ontologie und Erkenntnistheorie begründet hat. Darum heißt es bei VAN ROEY und ALLEN zurecht: „(A)ll these writers ... know nothing at all about the earlier stages of tritheist doctrine“.³ Obwohl dies tatsächlich der Fall ist, sehen sie alle dennoch den tritheistischen Streit vorrangig im Zusammenhang mit dem monophysitischen Bekenntnis zur Inkarnation, in dem die eine inkarnierte Natur des Gott Logos mit der einen Hypostase des „Einen der Trinität“, der sich inkarniert hat, identifiziert wird.

Viele solcher Zeugnisse sind uns nicht erhalten. Auffällig zurückhaltend ist die Schrift des Patriarchen Eutychios von Konstantinopel (552–565; 577–582) „Über den Unterschied der Begriffe ‚Natur‘ und ‚Hypostase““ (CPG-CPGS 6940), die dieser, wie Johannes von Ephesos überliefert, in seinem Exil (565–577) verfasst und nach

¹ *Viae dux*, XXIII, 3, 34–43. Der Kontext des gesamten Scholions (ebd., 16–75) ist die Interpretation von Ps.-Dionysios, *De divinis nominibus* (CPG-CPGS 6602), II, 4, hrsg. v. SUCHLA 1990, S. 127, 4–12 (PG 3, 641 A 13–B 8), und somit gehört das Scholion zum 24. Kapitel des Hodegos. Vgl. auch S. 173 zu Anm. 7–9).

² *Epistula synodica ad Sergium Constantinopolitanum* (CPG-CPGS 7635), ACO ser. II, II, 1, S. 424, 4–19; 480, 14–16; 482, 5–6. Zum Patriarchat des Sophronios vgl. S. 20, Anm. 2.

³ 1994, S. 105.

diesem publiziert hat.¹ Eutychios lehnt zwar eine tritheistische Interpretation der *Fides Nicaena* der Kappadokier ab² und betont die Unterschiede zwischen der Bedeutung der Begriffe ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ in „der Tradition der Kirche“ und in „der Philosophie jener, die außerhalb der Kirche lehren“. Denn diese Philosophen können die drei Hypostasen des einen Gottes nur als τρεῖς φύσεις καὶ οὐσίαι begreifen.³ Doch richtet er sich nicht ausdrücklich gegen den Tritheismus, sondern bewegt sich auf Bahnen, die zu dieser Zeit schon reichskirchliche Tradition sind, indem auf der Basis der *Definitio fidei* des Konzils von Chalkedon (451) die Inkarnation des Gott Logos als die einer Synthesis „in der Hypostase, nicht in der (göttlichen) Natur,“ dargestellt wird, nämlich einer Synthese „aus zwei Naturen“, die nicht gleichgesetzt werden dürfen mit einer φύσις κοινή der Gottheit und der Menschheit.⁴ Somit sei mit Kyrill von Alexandrien ‚die eine Natur des Inkarnierten‘ zu bekennen, „insofern dieser (Inkarnierte) einer in der Hypostase ist“.⁵

Die Weise, wie bei Eutychios die Auseinandersetzung im Abgrenzen der Bedeutung der Begriffe ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ sowie ‚die eine zusammengesetzte Natur‘ im Unterschied zum Terminus ‚die eine zusammengesetzte Hypostase‘ geschieht, ist für die wenigen Schriften von Chalkedonikern typisch, die sich darauf einlassen, den Tritheismus zu bestreiten. Dies gilt auch für das ausführliche Streitgespräch des Anastasios I. von Antiochien (558–570; 593–598/599) Πρὸς τινα τῶν ... λεγόντων ... τὴν τρισυπόστατον ἁγίαν τριάδα τρεῖς μερικὰς οὐσίας εἶναι (CPG-CPGS 6958),⁶ das erst gegen Ende den Begriff ‚τις ἰδικὴ οὐσία‘ als

1 Johannes von Ephesos, *Historia ecclesiastica*, II, 35; III, 18, übers. v. BROOKS 1936, S. 73f., 107.

2 A.a.O., 3, übers. v. ANANIAN 1969, S. 366–371. Auch HAINTHALER in GRILLMEIER 1990, S. 138–141 sieht in dieser Schrift einen „antitritheistischen Ansatz“.

3 Ebd., 12, S. 377f. Zur Unterscheidung philosophischer Begriffsbildung und jener in der Tradition der Kirche als Thema von Anastasios vgl. *Viae dux*, I, 3, 42–79 (S. 190–192); II, 1, 1–2 (S. 193 zu Anm. 1), ferner S. 52, bes. Anm. 3.

4 Ebd., 6–8, S. 372–374. Überleitend zur Inkarnation als Synthesis führt Eutychios das anthropologische Paradigma der Christologie (vgl. das zweite Dossier des Anastasios: S. 174–181) ein und zeigt, dass jeder konkrete Mensch eine Synthesis von zwei ἄνόμοιαι φύσεις „und einer (einzigen) Hypostase“ ist (ebd., 4–5, S. 371f.). Zu den Unterschieden zur hypostatischen Einung in der Inkarnation vgl. Anm. 5.

5 Ebd., 9, S. 374f. Doch müsse man dabei die Unterschiede zum anthropologischen Paradigma bedenken (ebd., 10–11, S. 375–377). Es folgt ein Exkurs zu den Begriffen ἰδιότητες καὶ ποιότητες οὐσιώδεις“ (ebd., 13–14, S. 378–380) und eine Auseinandersetzung mit Severos von Antiochien auf der Basis von Kyrills Anathematismen (CPG 5317) um den Tomus Leonis und die *Definitio fidei* Chalkedons (ebd., 15–16, S. 380–382).

6 Hrsg. v. UTHEMANN 1981 (Streitgespräch), in einer von der Edition von SAKKOS 1976, S. 80–119 abweichenden Form und mit vielen einzelnen Korrekturen.

καινοφωνία einführt¹ und sich dabei auf die Fragestellung der Inkarnation bezieht, bevor abschließend der Zusammenhang mit dem Bekenntnis zur Trinität diskutiert wird. Dass in der Argumentation primär ein Bezug auf Johannes Philoponos, der ungenannt bleibt, vorliegt, zeigt sich daran, dass bis zum Ende des Streitgesprächs die Frage nach dem ontologisch-gnoseologischen Status dieses Begriffs vorherrscht, und zwar vorrangig in bezug auf die Frage der Inkarnation.²

Ohne Vollständigkeit anzustreben, seien noch fünf Texte genannt, die alle erst nach dem Eingreifen von Johannes Philoponos in den tritheistischen Streit zu datieren sind. Zum einen lässt sich ein Leontios Scholastikos in seinen Vorträgen,³ die im Liber de sectis (CPG-CPGS 6823) zwischen 580 und 608 und nicht zwischen 543 und 551 publiziert wurden,⁴ etwas ausführlicher, wenn auch sehr vereinfachend auf die Anfänge des Tritheismus ein, dessen Begründer (ἀιρεσίαρχος) Philoponos gewesen sei, der im Streit der Chalkedoniker und Monophysiten um die Bedeutung von ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ im Bekenntnis zur Inkarnation im Rückgriff auf die Onto-Logik der Aristoteliker die Konsequenz gezogen habe, die Identität beider Begriffe im Sinn von ‚Individuum‘ (ἄτομον) nicht nur für das Christusbekenntnis, sondern auch für das trinitarische zu behaupten: Εἰ ταυτόν ἐστι φύσις καὶ ὑπόστασις, καὶ ἔστω τρεῖς φύσεις λέγειν ἡμᾶς ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος.⁵ Zum anderen hat Eulogios von Alexandrien (581–607/608), wie Photios in seiner sog. Bibliothek bezeugt, in zwei Schriften sich mit dem Tritheismus auseinandergesetzt. In der einen (CPG 6976, 6) hat er viele Argumente von Tritheisten und Antitritheisten bestritten, die im Schisma zwischen den monophysitischen Patriarchaten von Antiochien und Alexandrien, das sich nach 585 verfestigt hatte, eine Rolle gespielt haben,⁶ u. a., ohne Namen zu nennen, auch jene Argumentation, die Peter von Kallinikon in Damians Bestreitung des Tritheismus als Sabellianismus verworfen hatte.⁷ In der anderen Schrift (CPG 6976, 9) hat er

¹ Ebd., Z. 729–733, S. 102. In seinen „Philosophischen Kapiteln“ (CPG-CPGS 6945) gibt Anastasios die für die Auseinandersetzung mit den Tritheisten grundlegenden Begriffe wie in seinem Streitgespräch wieder (vgl. 49–51, 56–61, hrsg. v. UTHEMANN 1980 (Kapitel), Z. 92–95, 105–113, S. 349, 351f.).

² A.a.O., Z. 734–935, S. 103–108.

³ Vgl. RICHARD 1950.

⁴ Dies hat LANG 1998 gegen VAN ESBROECK 1985, der LOOFS Hypothese (1887), wenn auch modifiziert, neu zu begründen suchte, überzeugend gezeigt.

⁵ Actio V, PG 86, 1, 1232 D 11–1233 B 6.

⁶ Photios, Bibliothek, Codex 230, 277 b 42–280 b 36, hrsg. v. HENRY 1967, S. 39–48.

⁷ Ebd., 278 b 8–279 a 39, S. 42f. Vgl. zu des Peter von Kallinikon Argument S. 112 f. Nach der Chronik Michaels des Syers (X, xxii, übers. v. CHABOT 1901, S. 365f.) war eine Schrift Damians zur Widerlegung einer Reihe tritheistischer Kephalaia (CPG-CPGS 7245 [VAN ROEY 1994]), die er um 585 an Peter gesandt hat, „voller häretischer Ausdrücke“. Fragmente dieser Schrift existieren

zeigen wollen, warum die Monophysiten in viele Gruppierungen verfallen sind (ὄθεν κατετμήθη εἰς μυρίας διαίρεσεις καὶ τομὰς ἢ αἰρετικὴ δόξα). Photios gibt ausführlicher wieder, dass Eulogios die Ursache für den Tritheismus in der Terminologie des Severos von Antiochien sieht, wobei er den Tritheismus so umschreibt, wie er von Johannes Philoponos vorgetragen wurde.¹ Photios selbst stellt ausdrücklich einen Bezug zu jener Argumentation her, die hier in der erstgenannten Schrift mit der für Damian bezeugten Auffassung in Zusammenhang gebracht wurde.² Ende des 6., zu Beginn des 7. Jahrhunderts nennt Timotheos von Konstantinopel unter den Häretikern, welche die Reichskirche zurückzugewinnen trachtet (CPG 7016), die Tritheisten als Anhänger des Philoponos.³ Die Ausführlichkeit, mit der er auf diese, aber auch auf deren Gegner, u. a. die Kondobauditen,⁴ ferner auf die durch die Bestreitung des Tritheismus innerhalb der monophysitischen Orthodoxie entstandenen Spaltungen und gegenseitigen Vorwürfe, sei es Sabellianismus, sei es Tritheismus, eingeht,⁵ zeigt die Bedeutung dieser Frage-

in Peters „Adversus Damianum“ (CPG 7252) und werden in den Indices der Edition genannt: EBIED et alii 1994, S. 379; 1996, S. 561; 1998, S. 544; 2003, S. 487 f. Vgl. auch Ebied et alii 1981, 15, 44, 71; 1994, S. XXII–XXV.

1 Ebd., 283 b 19–284 a 2, S. 56 f. Zur Intention der Schrift: ebd., 283 a 8–9, S. 55.

2 Ebd., 284 a 2–4, S. 57: οὗτοι δ' ἄν εἴεν οἱ μόνα τὰ χαρακτηριστικὰ ἰδιώματα τὰς ὑποστάσεις εἶναι δογματίζοντες. Vgl. S. 112 f. sowie S. 116 zu Anm. 6.

3 De receptione haereticorum, PG 86, 1, 44 A 5–10; 53 B 10–13; 56 A 14–B 5; 60 D 4–64 D 3.

4 Zu den Kondobauditen, die nach einer Villa in Konstantinopel benannt wurden, in der sie sich trafen, und lehrten, dass „Gott ein einziger der Zahl nach ist und nicht auf Grund einer unveränderlichen Gleichheit“ und dieser „Vater, Sohn und heiliger Geist ist“, und die von Theodosios von Alexandrien aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen worden seien, „weil sie die von ihm publizierte Abhandlung (λόγος) über die heilige Trinität nicht angenommen haben“, vgl. ebd., 57 B 11–D 5; ferner ebd., 53 B 5–6 (letzteres bestätigt Johannes von Ephesos [† 586], *Historia ecclesiastica*, II, 45, übers. v. BROOKS 1936, S. 81 f.). Von den Berichten in der Chronik Michaels des Syrers, IX, xxx, übers. v. CHABOT 1901, S. 254, 255 f. und in der Kirchengeschichte von Nikephoros Kallistos, XVIII, 49, PG 147, 429D, 432 A kann hier abgesehen werden, da sie nichts bieten, was zu weiteren historischen Erkenntnissen führen könnte. Zu den Anhängern eines Sophisten namens Stephan mit Beinamen ὁ Νιόβης, die mit den Kondobauditen in bezug auf die Trinität übereinstimmen, doch in bezug auf die Inkarnation einen radikal monophysitischen Standpunkt vertraten und die Lehre des Severos von Antiochien über die διαφορὰ ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ ablehnten, vgl. Timotheos, a. a. O., 56 B 7–8, 65 A 1–15. Es ist unwahrscheinlich, dass dieser Sophist mit jenem gleichen Namens aus Alexandrien identisch ist (UTHEMANN 1994 [Probus], bes. Sp. 970; USENER 1880; WOLSKA-CONUS 1989), dessen Argumente bezüglich der διαφορὰ ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ die Affäre des Konvertiten Probos ausgelöst hat (vgl. die Eraporemata von Probos, hrsg. v. UTHEMANN 1981 [Syllogistik]; VAN ROEY 1961; DECLERCK 1983; UTHEMANN 1985; HAINTHALER in GRILLMEIER 2002, S. 403–437; zu Probos vgl. auch S. 775 zu Anm. 6–7).

5 A. a. O., 60 B 8–10, D 1–3.

stellung zu seiner Zeit. Als Autoren des 7. Jahrhunderts, die noch vor Anastasios wirkten und gegen den Tritheismus argumentierten, sind vor allem der schon erwähnte Sophronios von Jerusalem¹ und Maximos der Bekenner² zu nennen.³

* * *

Exkurs II: Zu den Anfängen des sogenannten Tritheismus.

Die erste überlieferte Reaktion der monophysitischen Orthodoxie

Im tritheistischen Streit selbst, der ein Streit unter Monophysiten ist, begegnet der Bezug auf das Christusbekenntnis der Monophysiten, seitdem Johannes Philoponos eingegriffen hat, sehr selten, und wenn er formelhaft begegnet, dann nur in einer Weise, die nicht vermuten lässt, dass es in der ersten Phase des Streits zumindest auch um das Bekenntnis zur Inkarnation des Gott Logos ging. Aus dem für uns nur schlecht dokumentierten Anfang des Streits ist dieser Bezug noch erschließbar, auch wenn kein einziges Dokument ausdrücklich bezeugt, dass es jenen Monophysiten, die dann des Tritheismus bezichtigt wurden, auch um ein Verständnis dieses Bekenntnisses gegangen sein muss, wenn nicht sogar dieses ihr ursprüngliches Anliegen gewesen ist.

Die wichtigste Quelle über den Beginn des tritheistischen Streits ist der schon genannte *Tractatus theologicus* des Theodosios von Alexandrien (CPG-CPGS 7137), den dieser spätestens 564 um Verständnis werbend und in irenischer Absicht zusammen mit einer Enzyklika (CPG-CPGS 7135) publiziert hat.⁴ In ihm wird

¹ Vgl. S. 114, Anm. 2.

² *Capita de caritate* (CPG 7693), II, 29, hrsg. v. CERESA-GASTALDO 1963, S. 104–106 (PG 90, 992 D–993 A).

³ Vgl. auch Johannes von Damaskos, eine Generation nach Anastasios (*De haeresibus* [CPG-CPGS 8044], 83, hrsg. v. KOTTER 1981, 13, S. 50 [PG 94, 744 A 12]). Zu dem für das Verständnis der ursprünglichen Fragestellung der Tritheisten nicht unwichtigen Zusatz eines Kopisten aus des Philoponos *Diaitetes* (CPG 7260) vgl. S. 135 f., bes. S. 135, Anm. 2.

⁴ Über die Vorgeschichte (MARTIN 1959; EBIED et alii 1981, S. 20–25, 1994, S. XIV–XVI; VAN ROEY 1985; VAN ROEY – ALLEN 1994, S. 122–131) ist nur wenig bekannt. Es begann damit, dass seit 556/557 in Syrien ein Jakobit aus Apamea, Johannes mit dem Beinamen *Ἀσκοτζάγγης* († vor 566, vielleicht 564/565), auftrat. Er soll ein Schüler eines gewissen Samuel (oder Peter) aus Reš'aina gewesen sein, bei dem er in Konstantinopel zwanzig Jahre Philosophie studiert haben soll. Sein Lehrer habe die Auffassung vertreten, dass in Gott drei Substanzen oder Naturen anzunehmen seien, wie es ja in ihm auch drei Hypostasen gibt. Über diesen Johannes und seine offensichtlich auch durch Väterzeugnisse begründeten Ansichten sind wir schlecht informiert. Dieser Johannes hat um 560 bes. in Konstantinopel und in Kilikien Anhänger gefunden. Es entstand jene Situation, in der Theodosios eingriff. Wann dies gewesen ist, ergibt sich als *terminus ante quem* aus der *Epistula synodica* des Paul von Beth Ukkāmē an Theodosios (CPG

eine Argumentation für und wider die Position der Tritheisten bezeugt, die Anlass gibt zu fragen, ob es den ersten des Tritheismus bezichtigten Monophysiten zunächst um eine für religiöse Intuition lebendigere Verkündigung des für sie grundlegenden Bekenntnisses zur ‚einen inkarnierten Natur des Gott Logos‘ (τοῦ ἐνὸς τῆς τριάδος) ging und die Aussagen zum trinitarischen Bekenntnis, d. h. ihre Interpretation „der Tradition der Väter und der Kirche“, für sie eine Art „logischer Konsequenz“ eines „gesunden Menschenverstandes“ gewesen sind, um das, was in der Sprache der Väter und Kirche gemeint war, zu bewahren. Eine im eigentlichen Sinn philosophische Begründung aus Aristoteles Theorie über „Sein und Denken“ haben sie auf jeden Fall nicht vorgetragen. Ihnen und ihren Kontrahenten ging es um die φωναὶ τῶν πατέρων, über deren Interpretation, wie Theodosios meint, der Teufel zwei Irrtümer „in die Kirche“ einführen wolle, sofern der Eindruck entsteht, dass seit der Zeit der Väter diese Irrtümer in dem, was „die Kirche“ gelehrt hat, vorhanden gewesen seien, nämlich der Irrtum des Sabellios und jener des Arios. Und „von einer solchen böartigen Beschuldigung“ wolle er „die Kirche befreien“ und zeigen, in welcher Bedeutung „wir die φωναὶ τῶν πατέρων annehmen“, ¹ insbes. jene, in denen Väter den Logos, dessen Usie oder den Geist eine οὐσία τις nennen. So zeigt Theodosios in seinem Traktat, dass die Väter die Worte ‚οὐσία‘ und ‚φύσις‘ sowohl wie einen Genusbegriff für das Gemeinsame (κοινόν), als auch für eine bestimmte Hypostase oder Person benutzen, sofern dieses πρόσωπον „als solches (καθ’ἑαυτό) betrachtet und gedacht wird“.²

1 Der entscheidende Vorwurf: Der Widerspruch zum kirchlichen Sprachgebrauch

Erst im fünften Kapitel des Traktats beginnt die direkte Auseinandersetzung mit den des Tritheismus beschuldigten Monophysiten. Theodosios sieht sich – vermutlich schon als Reaktion auf seine Apologie, die er bei einem Treffen mit Tritheisten vorgetragen hatte,³ – mit dem Argument konfrontiert, seine Ausführun-

7203), in der dieser schreibt, dass er „vor kurzem“ den Traktat des Theodosios empfangen habe (übers. v. CHABOT 1933, S. 73, 37–74, 6). Vgl. auch S. 112, Anm. 3.

1 Begleitschreiben zum Traktat (CPG-CPGS 7135), übers. v. CHABOT 1933, S. 22, 23–24,4; versio altera, übers. v. VAN ROEY – ALLEN 1994, S. 146 f. Vgl. im Traktat selbst: I, übers. v. CHABOT 1933, S. 30, 4–7; versio altera: übers. v. VAN ROEY – ALLEN 1994, I, 112–115, S. 225.

2 A.a.O., II–IV, übers. v. CHABOT 1933, S. 35, 33–44, 17; versio altera: übers. v. VAN ROEY – ALLEN 1994, S. 231–240.

3 Theodosios zitiert im Traktat „zusammenfassend“ (summatim: CHABOT; breviter: VAN ROEY – ALLEN) ein Dokument, das er verfasst hat und Apologie bzw. Erklärung (προσφώνησις) nennt (in CPG-CPGS nicht genannt und nicht mit CPG 7136 identisch [vgl. S. 120, Anm. 2]): Traktat, I, S. 28, 28–29, 23, versio altera, S. 224, 69–225, 96; vgl. die Einleitung zur Apologie bei VAN ROEY – ALLEN 1994, S. 126–129. Die Apologie wurde von ihm, wie es in seiner die Versendung des

gen würden doch gerade zeigen, dass die tritheistische Interpretation der Väter richtig ist. Denn, „wenn eine jede Hypostase, sofern sie als solche (καθ'ἑαυτήν) betrachtet wird, eine οὐσία und eine φύσις ist, es aber drei Hypostasen der heiligen Trinität gibt, dann gibt es drei Usien und drei Naturen“. Dem setzt Theodosios – wie schon zuvor Severos in einem Kontext, in dem der tritheistische Streit noch nicht in Sicht war, – entgegen, dass das Wesen Gottes für uns unerkennbar und die Trinität ὑπερούσιος ist, „über jeder Usie und jeder Natur und über allem rationalem Denken und erhabener als alle Einsicht der Vernunft“. ¹ M.a.W. die Tritheisten beachten nicht die „Transzendenz“ oder „Überwesentlichkeit“ von Gottes Wesen, da sie „die Gottheit“ in ihrem Wesen mit menschlichem Verstand (διάνοια) zu erfassen suchen, obwohl ihr Wesen in seiner Erhabenheit (ὑπεροχή) selbst für die Vernunft (νοῦς) eines Geschöpfes, welche die rationale Erkenntnis zu übersteigen und in ihrer Schau (θεωρία) den Zusammenhang der Seienden zu erfassen vermag, nicht zugänglich ist. Die Tritheisten muten also, so heißt es in der von VAN ROEY und ALLEN edierten syrischen Übersetzung, ihrer Logik etwas zu, was diese gar nicht zu leisten vermag. Sie können also ihre Behauptung, die drei Hypostasen seien drei Usien oder Naturen, also jede eine οὐσία τις oder φύσις τις, nicht als „eine logische Konsequenz“ oder Implikation des Befunds der Testimonia patrum beweisen. ² So gesehen, vertrat der Tritheismus in seinen Anfängen nur die For-

Traktats begleitenden Enzyklika (CPG-CPGS 7135) heißt, in einer Zusammenkunft mit den Tritheisten vorgetragen (ebd., S. 23, 17–18; versio altera, S. 146, 27).

1 Insofern stimmen beide syrischen Übersetzungen in der Einleitung zum fünften Kapitel (V, S. 44, 18–28; V, 1–20, S. 241) überein. Zum Zusammenhang mit der Apologia (zitiert in Anm. 5 auf S. 109) vgl. die Enzyklika (CPG-CPGS 7135), S. 23, 20–24; versio altera, S. 146, 29–32. Dass das Wesen Gottes im Unterschied zur Existenz Gottes „für jedes vernunftbegabte Geschöpf unerkennbar ist“, diesen *locus communis* hat Theodosios zuvor schon angeführt, um zu begründen, dass keine Zahl, wie er schon in seiner Apologie (S. 119, Anm. 3) gesagt hatte (I, S. 28, 36–29, 8; 77–84, S. 224; englisch: ebd., S. 128f.), „sei sie bestimmt, sei sie unbestimmt“, „in bezug auf die Gottheit, die Usie oder Natur der Trinität“ ausgesagt werden darf, wohl aber in bezug auf die Hypostasen (I, S. 35, 6–32, bes. 23–32; 282–307, bes. 288–307, S. 230f.; vgl. [1] ebd., II, S. 39, 6–14; 118–126, S. 235, begründet aus Severos von Antiochien [ebd., V, S. 48, 15–18; 141–144, S. 245; CPG 7071, 33; 7070 (2)], hrsg. v. BROOKS 1915, S. 215, 7–9; [2] V, S. 46, 25–29; 87–91, S. 243) – auch dies ein *locus communis*, der nicht nur von Monophysiten vertreten wird und intuitiv (vgl. S. 278 zu Anm. 8) ausschließt, dass Gott als ein erstes Seiendes (*summa ens*) gedacht wird, das eine abzählbare Reihe eröffnet bzw. transzendiert.

2 A.a.O., V, 6, S. 241: „aliquid notum e consequentia logica“ (der Kontext ist an dieser Stelle leider korrupt überliefert); 16–18, S. 241: „praesertim quia summa insania est cogitare sanctam Trinitatem ... apprehendi artificii disquisitoriis et illationibus argumentorum“. Vgl. auch ebd., 60–62, S. 242. – In der von CHABOT 1933 übersetzten syrischen Übersetzung, deren Text kürzer ist, wird nicht von logischen, sondern von philosophischen Implikationen gesprochen: „Ante omnia enim, perfectae insaniae est cogitare quod sub illationibus philosophicis et disquisitoriis cadat sancta Trinitas“ (V, S. 44, 24–26). Einzig im Kontext dieser syrischen Übersetzung ist ein

derung nach einer im Sinn des zeitgebundenen „gesunden Menschenverstandes“ logisch korrekten kirchlichen Sprache der Verkündigung. Folgt man dieser Übersetzung, zu der gut das passt, was man im Begleitschreiben des Theodosios (CPG-CPGS 7135) liest, dann wurde der Tritheismus damals noch nicht philosophisch auf der Basis von Aristoteles Sicht auf „Sein und Denken“ begründet, wie es dann nach 566 Johannes Philoponos unternommen hat.

In einem letzten Schritt stellt Theodosios den Tritheisten eine Frage: „Wird eine jede Hypostase, wenn sie für sich selbst (καθ'ἑαυτήν) betrachtet wird, als Gott bekannt oder nicht?“, und er fährt fort: „Ich meine, dass sie (d. h. die Tritheisten) dies bekennen“. Wenn dem so ist und sie, wie Theodosios betont, dem Konzil von Nikaia (325) und den Vätern nicht widersprechen wollen, dann „vollziehen sie“, sagt Theodosios, „ihre Schlussfolgerungen“ und bringen danach als zweite Prämisse ein, dass es drei Hypostasen der Trinität gibt, und gelangen so „zu ihrer Freude“ zum Tritheismus. „Doch sollten sie verneinen, dass eine jede dieser Hypostasen als Gott bekannt wird“ – Theodosios fügt aber sogleich hinzu, dass er sich dies gar nicht vorstellen kann! –, dann verweist er sie einfach auf das Glaubensbekenntnis von Nikaia: „Gott von Gott, Licht vom Lichte, wahrer Gott vom wahren Gott“¹ und beweist aus den kappadokischen Vätern des 4. Jahrhunderts, dass man nicht die Bedeutung, die bestimmte Worte im kirchlichen Sprachgebrauch besitzen, nach Gutdünken ändern darf.² Theodosios sagt hier nicht, dass er wisse, dass die Tritheisten die erste Prämisse ausdrücklich so bekennen, wie er sie formuliert hat; doch hält er es nicht für unglaublich, „dass sie dies bekennen“.

VAN ROEY fasst diese Aussagen des Theodosios zur Trinitätslehre zurecht dahingehend zusammen, dass Theodosios nicht bestreitet, dass die zitierten Texte der Väter zur οὐσία τις nur über etwas handeln, was einer der drei Personen zu eigen ist, doch nicht über „die gemeinsame und eine“, d. h. einzige, in diesem Sinn numerisch eine „Substanz der Trinität“. Darum „könnte man logischerweise gut orthodox von drei Substanzen und drei Naturen in Gott sprechen. Theodosios würde dies nicht abstreiten. Wenn er sich aber dennoch dem Gebrauch dieser Formeln widersetzt, dann“ nur deshalb, weil „man niemals solche Formeln bei

zeitgenössisches Dokument (CPG 7136) erhalten, in dem die Aussage im Traktat des Theodosios erklärt und dabei u. a. die These der Tritheisten als eine Schlussfolgerung aus philosophischen Voraussetzungen dargestellt wird (hrsg. v. CHABOT 1933, S. 24, 21–34). Auch VAN ROEY 1985, S. 149, Anm. 23 ist der Ansicht, dass diese Schrift nicht von Theodosios verfasst wurde.

1 Ebd., V, S. 45, 8–25, bes. 8–18; 37–53, bes. 37–46, S. 242.

2 Ebd., V, S. 45, 26–50, 32; 54–222, S. 242–247.

den Vätern liest“.¹ Dies stimmt, und doch sollte man sogleich hinzufügen, dass dies nicht alles ist, was Theodosios zu dem sagt, was ihm von den Tritheisten bekannt ist. Denn er betont, dass „die Väter“ mit ihrer Sicht auf „den einen Gott, Vater, Sohn und Geist, der drei Hypostasen oder Personen in einem Wesen (οὐσία) oder einer Natur ist,“ den königlichen mittleren Weg zwischen Arianismus und Sabellianismus einzuhalten suchten, und darum einen anderen Sprachgebrauch ablehnten, wobei es ihnen außerdem nicht auf die sprachliche Formulierung als solche ankam, sondern auf deren Bedeutung. Und dies gilt auch für Theodosios, wenn er die Väter und die Kirche vor „böartigen Beschuldigungen“ schützen will, die auf den Verdacht eines latenten Arianismus und eines latenten Sabellianismus hinauslaufen.² Beides wirft er also nicht den Tritheisten selbst vor, macht aber auf die Gefahr aufmerksam, dass der von ihnen ausgelöste Streit, das Für und Wider der Argumente, dazu führt, dass die Lehre der Kirche „böartig beschuldigt“ wird, nicht den goldenen Mittelweg zwischen beiden Häresien einzuhalten, ja diesen nicht einhalten zu können.

2 Das Argument der Gegner der Tritheisten:

Ein Hinweis auf das ursprüngliche Anliegen des Tritheismus?

Doch inwiefern bezeugt der Traktat des Theodosios, wie eingangs behauptet wurde, dass die Argumentation für und wider den Tritheismus zulasse, auf das ursprüngliche Anliegen der Tritheisten zu schließen, ja sogar Anlass sei zu fragen, ob es jenen des Tritheismus bezichtigten Monophysiten nicht zunächst um das Bekenntnis zur Inkarnation gegangen sei?

(1) Das Argument aus „Dionysios vom Areopag“

Um was es jenen Monophysiten, die des Tritheismus beschuldigt wurden, geht, zeigt sich erst im sechsten und letzten Kapitel des Traktats, das mit den Worten beginnt: „Lasst uns nun aber auf die Menschwerdung des Einen der Trinität

1 1985, S. 149. – Dass die μία οὐσία des trinitarischen Gottes als „numerisch eine“ bezeichnet wird, widerspricht nicht dem auf S. 120 in Anm. 1 Gesagtem.

2 Vgl. S. 119 zu Anm. 1. Bei Johannes von Ephesos († 586) liest man, der Traktat des Theodosios sei „gegen die beiden Häresien, jene der Tritheisten und jene der Sabellianer,“ gerichtet (Historia ecclesiastica, II, 45, hrsg. v. BROOKS 1936, S. 81, 31–32). Ähnlich stellt es jenes Dokument dar, das die Frage nach der Ursache und der Intention von Theodosios Traktat beantworten will (CPG 7136: hrsg. v. CHABOT 1933, S. 24, 35–25, 9; vgl. S. 120, Anm. 2). Diese Wiedergabe spiegelt die Auseinandersetzung nach dem Eingreifen des Johannes Philoponos wider, in der Tritheismus als Arianismus gebrandmarkt wird.

(ἐνανθρώπησις τοῦ ἐνὸς τῆς τριάδος), des Gott Logos, zu sprechen kommen!“¹ In ihm schlägt Theodosios einen schärferen Ton an und wendet sich gegen namentlich nicht genannte Gegner der Tritheisten. Es handele sich um „einige Leute“, die „zwar vermeiden, öffentlich zu sagen, dass sich der Vater und der Heilige Geist oder die Trinität inkarniert haben, doch verschlagen und hinterlistig versuchen, dahin zu gelangen“, nämlich dahin, dies auch öffentlich zu verkündigen. Diese Leute berufen sich für ihre Aussage „auf den heiligen Dionysios vom Areopag, der in seiner Abhandlung ‚Ad Timotheum de divinis nominibus‘ ... sagt: ‚Vor allem aber (wird die Trinität) menschenfreundlich genannt, weil sie wahrhaftig und vollkommen in einer ihrer Hypostasen mit dem, was uns eigen ist, Gemeinschaft aufgenommen hat‘.² Doch werden sie ... schon von Severos (von Antiochien) ... widerlegt, der sich nicht weniger als sie ... in den Schriften des heiligen Dionysios auskannte“.³ Sollte dieses von Theodosios polemisch formulierte Argument gegen die Tritheisten einen Hinweis auf deren ursprüngliches Anliegen enthalten?

(2) Das Argument im ursprünglichen Kontext des Areopagiten

Zum Verständnis des Zitats ist zunächst ein Hinweis auf den Kontext desselben beim Areopagiten wichtig, um einen ersten Zugang zum Ort der Trinitätstheologie

1 A.a.O., VI, S. 50, 34–35; 8–9, S. 247.

2 De divinis nominibus (CPG-CPGS 6602), I, 4, hrsg. v. SUCHLA 1990, S. 113, 6–8 (PG 3, 592 A 8–10): φιλόανθρωπον δὲ διαφερόντως, ὅτι τοῖς καθ’ ἡμᾶς πρὸς ἀλήθειαν ὀλικῶς ἐν μιᾷ τῶν αὐτῆς ὑποστάσεων ἐκοινώνησεν.

3 A.a.O., VI, S. 52, 3–13; 45–53, S. 248 (in beiden Übersetzungen liest man: „per unam e(x) suis hypostasibus“; ebenfalls mit Bezug auf die Trinität als Subjekt [vgl. S. 125 zu Anm. 2; 140 zu Anm. 1, 4] wird die Stelle auch bei der Collatio cum Severianis zitiert [vgl. S. 126, Anm. 1]). Severos habe gezeigt, dass er, wenn er sich auf den Areopagiten beruft, nicht in Gegensatz zu jenen gerät, „die von κοινὰ οὐσία sprechen“, d.h. nicht in Gegensatz zum kirchlichen Sprachgebrauch in der Tradition der Kappadokier, und zwar so wie dieser Sprachgebrauch von Severos und dann in der monophysitischen Orthodoxie interpretiert wird (vgl. S. 131 zu Anm. 1–132, Anm. 1, bes. S. 131, Anm. 2, ferner S. 48, 69). – Nach VAN ROEY 1985, S. 150, 153 sind die namentlich nicht genannten Antitritheisten (als Sabellianer [vgl. S. 122, Anm. 2]) die in Anm. 4 auf S. 117 erwähnten, von Theodosios verurteilten Kondobauditen. Warum es aber zu diesem Anathem kam, ist in keiner Quelle überliefert. Wenn es heißt, dass die Kondobauditen sowohl die Zustimmung der Anhänger Damians, als auch jener des Paul von Beth Ukkāmē (vgl. S. 112) gefunden haben, doch jene des Petros IV. von Alexandrien (S. 112, Anm. 1) sie beschuldigten, einen Sabellianismus zu vertreten bzw. die Trinität zu einer Quaternität zu erweitern, dann dürfte es geraten sein, eine Interpretation beider Aussagen zu unterlassen und es somit offen zu lassen, ob jene Antitritheisten, gegen die Theodosios in seinem Λόγος θεολογικός argumentiert, mit den bezugten Kondobauditen identisch sind.

im Spannungsfeld eines Entwurfs philosophischer Theologie zu gewinnen, der auf der Henadenlehre des Proklos Diadochos fußt und einerseits Gott als ἄγνωστος θεός (*Act* 17,23) καὶ ἀνώνυμος, andererseits als den sich selbst in Offenbarung, Schöpfung und „Erleuchtung“ mitteilenden Gott denkt, und um dann zu verstehen, warum die ersten Antitritheisten sich auf den Areopagiten berufen konnten.

Theodosios leitet zwar sein Zitat klug ein, indem er behauptet, dies habe der Areopagit im Blick auf „die Gottheit, die sich in der heiligen Trinität manifestiert,“ geschrieben,¹ womit er den Begriff ‚ἔκφανσις‘ des Areopagiten einbringt. Doch wird von jenen ersten Antitritheisten die Aussage, so wie Theodosios zitiert, auf ὡς τριάδα bezogen² und nicht auf ἡ θεαρχία, die Dionysios den Satz einleitend als jenes Eine interpretiert, das ganz im Sinn der ersten Hypothese von Platons Parmenides durch jene absolute Einfachheit gekennzeichnet ist, die der ὑπερφυῆς ἀμέρεια eignet, also jede Differenzierung oder „Vielheit und somit Teilbarkeit und Teile“ ausschließt und überbietet: τὴν θεαρχίαν ὀρῶμεν ... ὡς μονάδα μὲν καὶ ἐνάδα διὰ τὴν ἀπλότητα καὶ ἐνότητα τῆς ὑπερφουῆς ἀμερείας.³ Ferner, so fährt der Areopagit fort, „(sehen wir die θεαρχία) als Trias wegen der Manifestation („Offenbarung“) der überseienden Zeugungskraft als drei Hypostasen (διὰ τὴν τρισυπόστατον τῆς ὑπερουσίου γονιμότητος ἔκφανσιν)“ und drittens „als Ursache der Seienden (ὡς αἰτίαν δὲ τῶν ὄντων), weil alle (Seienden) wegen ihrer (d. h. der θεαρχία) Sein schaffenden (οὐσιοποιός) Güte zum Sein hervorgebracht wurden“.⁴ Die Trinität und die Schöpfung sind hier als jeweils andere Weisen von Einheit und Vielheit – von „Eines und Viele“ (ἓν καὶ πολλά), wie sie in der zweiten Hypothese von Platons Parmenides, d. h. unter der Voraussetzung des ἐν ὄν (d. h. εἰ ἐν ἔστιν), gedacht werden, – in der θεαρχία verortet und mit Platons erster Hypothese εἰ ἐν ἓν (d. h. εἰ ἐν ἔστιν) und insofern mit „der θεαρχία als μονάς“ vermittelt. So sind sie in ihrer Unterschiedenheit umfasst, und die θεαρχία ist jenes Allumfassende, das kein Umfassenderes zulässt, somit der einzig angemessene Ausgangspunkt einer philosophischen Theologie, die Gott nicht als ein erstes Seiendes denkt und insofern auf Seiendes reduziert.⁵ Danach interpretiert Dionysios den göttlichen Ursprung (θεαρχία) „als Ursache aller Seienden“. Er sieht in dessen Güte (ἀγαθότης) das Motiv für die Schöpfung und in dessen Weisheit den Grund für die

1 Ebd., VI, S. 52, 8–9; 49, S. 248.

2 De divinis nominibus, I, 4, S. 112, 14–113, 1 (589 D 11–592 A 2). Eine gute Übersetzung von ebd., S. 112, 10–113, 12 bietet HAINTHALER 1997, S. 272 (in GRILLMEIER 2002, S. 350 f.), doch konnte diese hier nicht in allem übernommen werden.

3 Ebd., S. 112, 10–12 (589 D 6–8).

4 Ebd., S. 112, 14–113, 4 (589 D 11–592 A 5).

5 Vgl. das Corollarium auf S. 126–130.

Erhaltung der Schöpfung sowie für deren Harmonie und Schönheit.¹ Nach diesem Gedankengang fährt er, das zuletzt zur Güte und Weisheit Gesagte überbietend (φιλόανθρωπον δὲ διαφερόντως), mit dem von Theodosios zitierten Text fort.

Übersieht man den Kontext, dann ist es evident, auch wenn dies hier nicht ausführlich aus dem gesamten Werk des Areopagiten begründet werden kann – einiges wird zwar noch gesagt werden müssen –, dass das von den Gegnern der Tritheisten aus seinem Zusammenhang gerissene Zitat eine Interpretation einträgt, die den Sinn verfehlt, weil es undifferenziert auf die Trinität bezogen wird und, wohl angeregt durch ‚διαφερόντως‘, es zugleich als Bekenntnis zur Menschwerdung „des Einen der Trinität“ versteht. Darauf wird Theodosios noch eingehen, ohne jedoch den Bezug der Aussage auf die Trinität in Frage zu stellen.²

Dass das Corpus Dionysiacum in der kirchlichen Tradition des 6. Jahrhunderts – kurz nach der Schließung der Platonischen Akademie in Athen im Jahre 529 durch Kaiser Justinian – nur rezipiert werden konnte, wenn man aufwies, dass es mit der seit Ende des 4. Jahrhunderts etablierten orthodoxen Trinitätslehre, dem Neunikänismus, übereinstimmte und nicht paganes, philosophisches Denken bot – also nicht aus ἔξω φιλοσοφία und ἑλληνισμός begründet war –, wird schon kurz nach seinem Bekanntwerden um 518 bis 528³ deutlich, wie man an der Strategie des Johannes von Skythopolis im Prolog zu seinen Scholien zum Corpus Dionysiacum (CPG-CPGS 6852) erkennen kann.⁴ Diese Scholien standen schon als Rahmenkatene in jenem „Publikationsexemplar, auf das das griechische (Corpus) in der uns vorliegenden Form zurückgeht“, dessen Redaktion zwischen 536 und 543 / 553 zu datieren ist,⁵ und dürften kurz vorher entstanden sein.

Was für das Bekenntnis zur Trinität gilt, trifft auch auf die Christologie des Areopagiten zu, hat aber in dieser Zeit eine höhere Aktualität, wie schon die von Kaiser Justinian veranlasste Collatio cum Severianis vom Jahre 532 (CPG 6846) zeigt, in dem zum einen die Gefolgsleute des Severos eben jene Stelle aus dem

¹ Ebd., S. 113, 4–6 (592 A 5–8).

² Vgl. S. 139–146. GRILLMEIER 1990, S. 58 bietet zwar eine Übersetzung, in der das Subjekt der Aussage ‚ἡ θεαρχία‘ ist, doch stellt er den Bezug der Aussage auf die Trinität nicht in Frage. Zum Bezug auf die Trinität vgl. auch S. 126, Anm. 1.

³ SUCHLA 1985, S. 180 f. datiert nach Erwähnung bzw. Zitaten aus dem Corpus Dionysiacum bei Severos von Antiochien „zwischen 518“ (vgl. S. 111 zu Anm. 1) „und 528“ (vgl. S. 263, Anm. 3 zu dem in Anm. 1 auf S. 142 zitierten Text).

⁴ Prolog; Hrsg. v. SUCHLA 2011, S. 97–109; englisch: ROREM – LAMOREAUX 1998, S. 144–148; deutsch: SUCHLA 2008, S. 187–195. – Zur genannten Interpretation vgl. SUCHLA 1995; ROREM – LAMOREAUX 1998, S. 39–45.

⁵ SUCHLA 1985, S. 189; 2008, S. 39. Autoren unserer Zeit, denen eine recensio codicum des Corpus Dionysiacum noch nicht vorlag, waren schon mit unbedeutenden Differenzen auf dieselbe Datierung der Scholien gekommen.

Areopagiten zitieren, auf die sich die namentlich nicht genannten Antirtheisten im *Λόγος θεολογικός* des Theodosios von Alexandrien berufen, und zum anderen Hypatios von Ephesos als Leiter des Gesprächs anzweifelt, dass die betreffende Schrift vom Paulusschüler Dionysios verfasst wurde.¹

* * *

Corollarium I: Zum Verständnis der Schrift „Über die göttlichen Namen“ als philosophische Theologie

Es wurde soeben behauptet, dass der Gedanke der *θεαρχία* als jenes Allumfassende, das kein Umfassenderes zulässt, der einzig angemessene Ausgangspunkt einer philosophischen Theologie sei, die Gott nicht als ein erstes Seiendes denkt und insofern auf Seiendes reduziert, also, mit einem Schlagwort postmoderner Metaphysikkritik gesprochen, keine Onto-theologie vertritt. Um einem Missverständnis vorzubeugen, sei sogleich gesagt, dass hier unter ‚philosophischer Theologie‘ nicht jene Unternehmen gemeint sind, die zwar über Gottes Existenz und Wesen – über „Gott und Sein“ – nachdenken, doch die Frage nach einer Offenbarung oder Selbstmitteilung Gottes in der menschlichen Geschichte unbedacht lassen oder gar als sinnlose Frage in ihrem Diskurs ausschließen.

Gerade bei einem Autor, der bewusst in der Tradition einer *philosophia perennis* steht, sollte man auf gewisse Intuitionen achten, die Metaphysik nicht auf eine Onto-theologie reduzieren, die also nicht ein Letztes oder Höchstes als Begründendes oder Verursachendes für die existierenden Seienden zu beweisen suchen, was jedoch nicht ausschließt, dass ein und derselbe Autor beides im selben Kontext vertritt, d. h. seine Intuition nicht ausschöpft und nicht in jeder Hinsicht bedenkt. Ein gutes, vor allem bekanntes Beispiel ist Thomas von Aquin, der zum einen in den sog. Gottesbeweisen, den *quinque viae*, im Ausgang von Seienden auf ein *summum ens* schließt, „das“ – so fügt Thomas, das Problem sehend, am Ende eines jeden der fünf Beweise hinzu – „alle Gott nennen“, und zum anderen durchgängig in einer nicht systematisch entfalteten Intuition Gott als

¹ Von den Severianern wurde nach der dem Rhetor Zacharias zugeschriebenen Kirchengeschichte (CPG 6995: IX, 15, übers. v. BROOKS 1924, II, S. 82, 16–27) der Text von *De divinis nominibus* I, 4, hrsg. v. SUCHLA 1990, S. 113, 6–12 (PG 3, 592 A 8–B 2) zitiert und auf die Trinität bezogen, um das Bekenntnis zur ‚einen Natur und Hypostase des inkarnierten Logos‘ und zu seiner ‚einen Energie‘ zu begründen (ebd., S. 82, 31–83,20). Zur Reaktion des Hypatios von Ephesos vgl. den Bericht des Innozenz von Maroneia (CPG 6846), 26–27, ACO IV, 2, S. 173, 12–18. Zur Collatio vgl. S. 83, Anm. 3.

absolut notwendiges Sein (*esse per se subsistens*) denkt.¹ So kann man auch beim Areopagiten und in der philosophischen Tradition, aus der sein Denken sich herleitet, solche in ihrer theoretischen Potentialität nicht ausgeschöpfte Intuitionen entdecken, nicht nur die soeben skizzierte, sondern auch andere, die hier nicht ausführlich dargestellt werden können, wie Aussagen zu „Sein – αὐτὸ τὸ εἶναι – und Gott“, die in einer Reihe mit onto-theologischen Aussagen stehen,² oder Gedanken zu „Sein und Eines in bezug auf die Seienden als viele“, die auf Platons Parmenides gegründet sind, wie z. B. die Begründung dafür, dass „ohne das Eine das Viele nicht sein kann, doch ohne das Viele das Eine sein kann“.³ Ein solcher Gedanke erinnert an Proklos Diadochos, wenn dieser bei einer Argumentation, die auf „das Eine“ – τὸ αὐτοέν – zielt, schon im ersten Ansatz die Modalität der Möglichkeit einführt: Ein absolutes Nichts ist unmöglich,⁴ aber nicht nur dieses, sondern auch absolut unendlich Vieles.⁵ Spricht man in diesem Zusammenhang Proklos an, dann sollte man sich bewusst sein, dass einem Denken, dem der Begriff des Kontingenten „als solches und im Ganzen“ und insofern jener einer Schöpfung „aus dem Nichts“ fremd ist, die Intuition einer umfassenden Dimension, die von vornherein eine Onto-theologie ausschließt und die man als „Sein“ – im Sinn des *ipsum esse* von Thomas – bezeichnen kann, nicht mit letzter Begründung zugänglich ist, mag auch im Denken von Teilhabe und Teilgeben, sofern dieses im Horizont von Platons Parmenides gedacht wird, in dem Sinn die Intuition einer umfassenden Dimension anwesend sein, sofern hier zwei ur-

1 PUNTEL 2010, S. 40–46. Vgl. hierzu Anm. 8 auf S. 278 f.

2 *De divinis nominibus*, V, 6, S. 184, 17–21 (820 C 14-D 3): Πρώτην οὖν τὴν τοῦ αὐτοῦ εἶναι δωρεάν ἢ αὐτοῦπεραγοῦσθης προβαλλομένη ... ὑμνεῖται. Καὶ ἔστιν ἐξ αὐτῆς καὶ ἐν αὐτῇ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ ... καὶ ... καὶ τὰ ὁπωσοῦν τῷ εἶναι διακρατούμενα καὶ τοῦτο ἀχέτως καὶ συνειλημμένως καὶ ἐνιαίως.

3 Z.B. ebd., XIII, 2, S. 227, 6–228, 2 (977 C 6–980 A 13): Ἐν δέ, ὅτι πάντα ἐνιαίως ἐστὶ ... καὶ τῷ εἶναι τὸ ἐν πάντα ἔστι τὰ ὄντα ... καὶ οὐδὲν ἔστι τῶν ὄντων, ὃ μὴ μετέχει πῆ τοῦ ἐνός ... Καὶ ἄνευ τοῦ ἐνός οὐκ ἔσται πλήθος, ἄνευ δὲ πλήθους ἔσται τὸ ἐν. Zum Zusammenhang mit Platons Parmenides vgl. DE ANDIA 1996, S. 193–195. – Zu Porphyrios vgl. HADOT 1968, I, S. 147–211: „pour le disciple de Plotin ..., Dieu ne peut être un des étants“ (ebd., S. 173), doch die Interpretation als „le Pré-étant“ zeigt, dass das Problem einer Onto-theologie letztlich noch nicht bewusst ist, auch wenn „das Eine“ von ihm als τὸ ἐν τὸ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας καὶ ὄντος ὄν „als reines Wirken als solches“ und als „das Sein, das dem Seienden vorausliegt,“ (καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος) bedacht wird (XII, 22–27, hrsg. v. HADOT 1968, II, S. 104). Vgl. zum Verständnis S. 143, Anm. 1.

4 Vgl. zur Bedeutung dieses Ansatzes die Argumentation von PUNTEL 2010, S. 224–237.

5 *Elementa theologica*, Prop. 1, hrsg. v. DODDS 1963, S. 2, 1–14: Εἰ γὰρ μηδαμῆ μετέχει, ... ἔσται ... πλήθος ἀπειρον. ... εἰ μὲν ἕκαστον (τῶν πολλῶν) οὐδέν, καὶ τὸ ἐκ τούτων οὐδέν· εἰ δὲ πολλά, ἐξ ἀπειράκις ἀπειρων ἕκαστον. Ταῦτα δὲ ἀδύνατα. Οὐτε γὰρ ἐξ ἀπειράκις ἀπειρων ἐστὶ τι τῶν ὄντων ... οὔτε ἐκ τοῦ μηδενὸς συντίθεσθαι τι δυνατόν. Πᾶν ἄρα πλήθος μετέχει πῆ τοῦ ἐνός.

sprüngliche, irreduktibel unterschiedene Dimensionen in ihrem Bezug gedacht werden, nämlich zum einen jene Dimension, welche die vielen Seienden (τὰ πολλά) „als solche und im Ganzen“ kennzeichnet, sofern sie in Teilhabe Empfangende sind, und zum anderen jene, die „das Eine“ als solches, d. h. als ἓν, kennzeichnet, sofern dieses Teilhabe setzt, indem es sich selbst mitteilt.

Die bisherige Forschung stellte im allgemeinen nicht die Frage nach einer philosophischen Theologie des Areopagiten, sondern versuchte, sein Denken in der Geschichte seiner Zeit zu verorten, und hoffte so, zu einem Verständnis des Corpus Dionysiacum zu gelangen. Da dieses Bemühen bisher zu keinem überzeugenden Ergebnis geführt hat, lag es als Ausweg nahe, dieses Scheitern damit zu erklären, dass der Areopagit sich an die Auflagen des Henotikon (CPG 5999) vom Jahre 482 gehalten und all die in seiner Zeit umstrittenen Termini und Bekenntnisformeln vermieden hat. Schon STIGLMAYR hat 1895 und 1898 diese Hypothese vertreten, und sie wurde z. B. von GRILLMEIER 2002 wieder aufgegriffen. Im Kontext dieser Forschung war seit langem auch die Frage gestellt worden, inwiefern das Corpus Dionysiacum als ein systematischer Entwurf – auch im Blick auf vom Areopagiten erwähnte, uns jedoch nicht bekannte Werke – interpretiert werden kann bzw. muss und inwiefern dieser Entwurf sich aus einer Auseinandersetzung mit der neuplatonischen Philosophie ergeben hat. Wenn man in diesem Zusammenhang bedenkt, mit welchen Argumenten der erste Apologet des Corpus, Johannes von Skythopolis, im Prolog zu seinen Scholien (CPG-CPGS 6852) dieses für eine christliche Nachwelt zu retten suchte – was ihm glücklicherweise gelang – und so zu erkennen gibt, dass er selbst das Werk des Areopagiten als Ausdruck eines philosophischen Denkens verstand, das sich an einer philosophischen Kultur ausrichtete, die von Christen als pagan abgelehnt wurde, dann bahnt sich die Frage an, ob und inwiefern der Areopagit, modern gesprochen, eine umfassende philosophische Theologie bis hin zu einer philosophischen Begründung für die Selbstmitteilung bzw. die Formen der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte bieten wollte. Und wenn diese Frage positiv zu beantworten ist, stellt sich die nächste Frage, ob und inwiefern – und von welchem Standpunkt aus beurteilt – ihm dieses Unternehmen gelungen ist.

Nun besteht bei Interpretieren, die für eine solche Fragestellung offen sind, kein Konsens, dass dem Areopagiten in der grundlegenden Schrift *De divinis nominibus* eine solche philosophische Theologie, die zwischen christlicher Glaubensüberlieferung und neuplatonischer Prinzipienlehre vermittelt, gelungen ist. Zwar hat der Areopagit die Zielsetzung dieser Schrift¹ ausdrücklich ganz im Sinn der Unterscheidung zwischen einer Erkenntnis von Gottes Existenz und der Unerkenn-

¹ A.a.O., I, 8, S. 121, 3–13 (597 B 6-C 4).

barkeit seines Wesens präzisiert,¹ gehe es doch nicht um das, was sich jeder Erkenntnis entzieht, d. h. um die *ὑπερούσιος οὐσία* „als solche“, sondern um deren (nämlich der *θεαρχικὴ οὐσιαρχία*) „Sein schaffenden Hervorgang“, was hier nicht nur Schöpfung meint, sondern Hervorgang überhaupt. Ist dies ihm aber sowohl vom Standpunkt neuplatonischer Prinzipienlehre, als auch von jenem biblischer und patristischer, modern gesprochen, Theologie gelungen? Während z. B. SUCHLA (1996; 2008) positiv urteilt, kommt BRONS (1976) zu dem Ergebnis, dass der Areopagit seine Zielsetzung nicht nur auf Kosten der christlichen Tradition, sondern auch der Metaphysik des Proklos Diadochos, auf der er fußt, verfehlt habe. Viel zurückhaltender ist dagegen DE ANDIA (1996). Sie arbeitet zwar die Abhängigkeit des Areopagiten von einer im Ausgang von Plotins Modell der drei Hypostasen als *μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή* strukturierten Ontologie, insbes. seine Abhängigkeit vom Henadenmodell des Proklos und letztlich von der Fragestellung in Platons Parmenides heraus und distanziert sich dabei in Details von BRONS, doch enthält sie sich, sieht man von der Trinitätstheologie ab,² einer kritischen Stellungnahme.

Es ist hier nicht der Ort zu bedenken, inwiefern eine Transformation der *Theologia Platonica* für ein christliches Verständnis der Selbstmitteilung Gottes in Schöpfung, Heilsgeschichte und lebendiger, bedachter religiöser Erfahrung einen Raum eröffnen kann und dieses Verständnis nicht verfehlt. Der Begriff ‚philosophische Theologie‘ wird hier eingeführt, um den im Kontext christlicher Vätertradition eratischen Block des *Corpus Dionysiacum* im Blick auf die für dieses *Corpus* grundlegende Schrift *De divinis nominibus* zu kennzeichnen. Dabei bleibt hier die Bestimmung des Begriffs ‚philosophische Theologie‘ als Sachverhalt, insbes. als Fragestellung einer Wissenschaft, d. h. eines rein theoretischen Unternehmens im alles umfassenden ‚universe of discourse‘ oder (um einen auf der Basis einer Philosophie der Subjektivität entstandenen Begriff zur Verdeutlichung einzuführen) im unendlichen Seinshorizont, dem Leser überlassen. Sollte dieser ein solches Unternehmen für heute als überwunden bzw. als unsinnig auffassen,³ so wird er dennoch als Historiker nicht umhin kommen, sich selbst ein Verständnis des Begriffs und damit auch seiner Bestimmung als Sachverhalt zu erarbeiten und konkret jenen Sachverhalt zu klären, was eine solche philosophische Theologie im Blick auf ‚*θεολογικὰ στοιχειώσεως*‘, wie sie dem Areopagiten vor-

1 Ebd., V, 1, S. 180, 8–13 (816 B 1–8). Zur genannten Unterscheidung vgl. S. 120, Anm. 1. – Vgl. S. 278 f.

2 1996, S. 29–61 (= 1997). Wichtig ist dieser Beitrag wegen der Versuche von Autoren, die Differenz zur Sicht der Kappadokier, d. h. zum Neunikänismus, zwar anzusprechen, doch nicht ernst zu nehmen (vgl. z. B. GRILLMEIER 2002, S. 324, ferner unten S. 140, Anm. 4).

3 Vgl. hierzu den Hinweis auf PUNTEL 2010 in Anm. 8 auf S. 278 f.

gegeben waren, zu leisten hat bzw. überhaupt leisten kann. So verweist der Areopagit gerade in den *loci classici* zu seiner Auffassung des Bekenntnisses zur Trinität und Inkarnation, die Theodosios von Alexandrien gegen eine Kritik am sog. Tritheismus, die sich auf den Areopagiten beruft, zitiert,¹ auf eigene und seines Lehrers Hierotheos Schriften über „Theologische Prinzipien“ sowie deren Quellen und kennzeichnet ein solches Unternehmen als Wissenschaft (ἐπιστήμη), die es mit „heiligen Schriften“ zu tun hat.²

* * *

(3) Theodosios Kritik, gegründet auf Severos von Antiochien

Die Antitritheisten, mit denen sich Theodosios in seinem Λόγος θεολογικός auseinandersetzt, ohne sie beim Namen zu nennen, sehen in der Unterscheidung der drei Hypostasen als ,τρῆς τιτες οὐσίαι (bzw. φύσεις)‘ nichts anderes als eine Drei-Götter-Lehre und argumentieren dabei wider diesen Tritheismus so, dass bei ihnen ein Verständnis der Inkarnation des Gott Logos zum Vorschein kommt, das für Theodosios zurecht nicht „der Tradition der Väter“ und dem orthodoxen Verständnis des Bekenntnisses zur Inkarnation ,der einen Natur des Gott Logos‘ entspricht. Denn sie verstehen die Inkarnation als eine solche „der Trinität durch eine ihrer Hypostasen“; sie behaupten, dass „die Substanz (οὐσία) und die Gottheit der heiligen Trinität durch eine ihrer Hypostasen Fleisch geworden ist“.³

Was aber verstehen „diese Leute“ unter den Begriffen ,οὐσία‘ und ,θεότης‘? Warum fährt Theodosios fort, auf Severos von Antiochien zu verweisen, und zitiert

1 Vgl. S. 139–151 zur Argumentation mit *De divinis nominibus*, II, 6. 9–10. Mit denselben *loci classici* argumentiert auch Anastasios gegen die antitritheistische Lehrtradition der Monophysiten (vgl. S. 166–173, passim).

2 *De divinis nominibus*, II, 9, hrsg. v. SUCHLA 1990, S. 133, 13–134, 6 (PG 3, 648 A 10–B 9): Ταῦτα δὲ ἡμῖν τε ἐν ἄλλοις ἱκανῶς εἴρηται καὶ τῷ κλεινῷ καθηγεμόνι κατὰ τὰς θεολογικὰς αὐτοῦ στοιχειώσεις ὑμνηται ..., ἅπερ ἐκεῖνος εἶτε πρὸς τῶν ἱερῶν θεολόγων παρείληφεν εἶτε καὶ ἐκ τῆς ἐπιστημονικῆς τῶν λόγιων ἐρεῦνης συνεώρακεν ... οὐ μόνον μαθῶν ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεῖα ... τὰδε περὶ τοῦ Ἰησοῦ φησιν ἐν ταῖς συνηγμέναις αὐτῷ θεολογικαῖς στοιχειώσεσιν. Als Beispiel für Quellen (πρὸς τῶν ἱερῶν θεολόγων) sei hier des Proklos Diadochos *Στοιχειώσις θεολογική* (hrsg. v. DODDS 1963), aber auch des Damaskios Traktat über die ersten Prinzipien (hrsg. v. WESTERINK, übers. v. COMBÈS 1986–1991) genannt, ferner zum zuvor Gesagten des Proklos Schrift *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας* (hrsg. v. SAFFREY – WESTERINK 1968–1997). Auf eigene *Θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις* verweist der Areopagit in diesem Kapitel einleitend (II, 1) sowie zum Thema der „Einungen und Unterscheidungen“ (II, 7). In *Viae dux*, XIII, 4, 6–11 bezeugt Anastasios, dass die Schrift „Über die göttlichen Namen“ ,θεολογικαὶ στοιχειώσεις‘ genannt wurden (vgl. S. 95 f., Anm. 3).

3 *Tractatus theologicus*, VI, S. 52, 14–20; 54–58, S. 248f.

aus diesem, dass die beiden Usien der Gottheit und Menschheit als κοινὰ οὐσία, als „Gottheit, d. h. die heilige Trinität,“ und als „Menschheit, d. h. das gesamte Menschengeschlecht,“ niemals in einer σύνθεσις zusammenkommen können, wie sie in der Inkarnation des Gott Logos sich vollzogen hat?¹ Was soll dies? Denn Theodosios muss doch wissen, dass Severos hier eine Auffassung bestreitet, welche die Inkarnation als die Einung zweier Usien betrachtet und die Usien „in der Bedeutung einer κοινότης und (so) als einen Allgemeinbegriff“ versteht, also als „die Usie der Gottheit“, die deren drei Hypostasen „enthält“, und als „die Usie der Menschheit, welche die Hypostasen aller einzelnen Menschen (bedeutet)“. Dies ist nichts anderes als die von Severos den Chalkedonikern unterstellte Zwei-Naturen-Lehre.² Will Theodosios „diesen Leuten“ unterstellen, dass sie die Auffassung der Chalkedoniker vertreten? Kaum. Denn eine Verteidigung des Konzils von Chalkedon oder eine Vermittlung zwischen monophysitischer und chalkedonischer Christologie ist gewiss nicht das Anliegen „dieser Leute“ gewesen, ebenso wenig wie die Anhänger von Chalkedon eine Inkarnation der Trinität vertreten haben.

Worum es geht, wird deutlich, wenn Theodosios bewusst im Hinblick auf sein Zitat aus Severos von Antiochien betont, dass die Väter nie von einer Inkarnation des Vaters und Geistes bzw. der Trinität gesprochen haben, sondern stets eindeutig von jener des Logos und von Christus als dem inkarnierten Logos und diesen als eine Union – σύνθεσις, ἔνωσις, συνδρομή εἰς ἔνωσιν – „aus zwei Naturen“ bekannten, nämlich, wie Theodosios bewusst im Hinblick auf sein Zitat aus Severos von Antiochien mit Worten Kyrills von Alexandrien³ sagt, „aus unserer Menschheit, die vollkommen ist in bezug auf das, was ihr zu eigen ist, und aus jenem, der aus Gott als dessen Sohn, der er seiner Natur nach ist, d. h. als dessen Eingeborener, erschienen ist“, so dass wir ihn als den einen Christus erkennen, der „in ein

¹ Ebd., S. 52, 20–35; 58–71, S. 249 zitiert Theodosios aus Severos, Contra Grammaticum (CPG 7024), II, 28, hrsg. v. LEBON 1938, S. S. 174, 35–175, 3, um zu zeigen, dass „die eine Natur des inkarnierten Gott Logos“ sich nicht als eine Synthesis dieser κοινά, „der Gottheit und der Menschheit, d. h. der Trinität und des Menschengeschlechts“, erklären lasse.

² Zum Zusammenhang mit der Abwehr der von Johannes Grammatikos von Kaisareia eingeführten Interpretation der zwei Naturen Chalkedons als zwei Usien vgl. S. 48, 69, ferner S. 82, Anm. 3; 123, Anm. 3. Severos hatte u. a. argumentiert, der Grammatiker würde „die eine Usie der Gottheit“ so auffassen, „dass sie die drei Hypostasen Vater, Sohn und Geist, enthält,“ und jene der Menschheit so, „dass sie alle Menschen (Hypostasen) umfasst“, womit er aber behauptet habe, dass „die Usie der hl. Trinität sich (durch ihre Einung) mit dem ganzen Menschengeschlecht inkarniert hat“ (Contra Grammaticum, III, 39, hrsg. v. LEBON 1933, S. 189, 22–30; vgl. auch ebd., II, 22, hrsg. v. LEBON 1938, S. 146, 33–147, 2).

³ De recta fide ad Theodosium (CPG 5218), 16, ACO I, 1, 1, S. 52, 19–25. Es geht hier um die Auffassung der Monophysiten, Kyrill habe nur δύο φύσεις πρὸ τῆς ἐνώσεως, nicht μετὰ τὴν ἔνωσιν vertreten.

und demselben als Gott und Mensch zugleich erkannt wird und existiert“. So aber zeige sich, dass Kyrill und Severos übereinstimmen, dass die Inkarnation „keine Einung von allgemeinen und (mehreren Individuen) gemeinsamen Usien und Naturen (κοινὰ οὐσία καὶ φύσεις) gewesen ist, d. h. dessen, was die Dreiheit der göttlichen Hypostasen ... und dessen, was das ganze Menschengeschlecht, nämlich alle Menschen, umfasst“. Und positiv gewandt, zeigt Theodosios, dass die monophysitische Auffassung der Inkarnation dem Glauben Kyrills entspricht. Denn die in der Inkarnation sich vollziehende Einung „war nur (eine solche) des Gott Logos und seines ihm eigenen ‚Fleisches‘, das eine Vernunftseele (ψυχὴ λογικὴ τε καὶ νοερά) besaß und die (der Logos) hypostatisch mit sich einigte“.¹

Also hat sich nicht „der eine Gott“ inkarniert, d. h. (in sich selbst) eine σάρξ geschaffen, wie „diese Leute“ behaupten. Vielmehr hat der Logos – εἷς τῆς τριάδος – sich diese σάρξ geschaffen. ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ bedeuten im Blick auf die Christologie, wie Severos von Antiochien in bezug auf die Väter, vor allem aber in bezug auf Kyrill betont hat, im Unterschied zur Trinitätslehre der Väter dasselbe,² nämlich die eine Natur oder eine Hypostase des Logos‘, die ‚Fleisch geworden ist‘, – ein ‚Fleisch‘, das, wie es Theodosios im Folgenden ausdrückt,³ all das ohne Abstriche umfasst, was zur Konstitution (κατασκευή) des Menschen gehört, wie dieser von Gott geschaffen wurde. Doch kommt dieses ‚Fleisch‘ im Inkarnierten, dem es geeint ist, keine eigene ‚Natur‘ oder ‚Hypostase‘ zu: Es besitzt zwar alle in der Schöpfung begründeten Eigenheiten der menschlichen Natur und kann insofern ‚ein Mensch‘ genannt werden. Doch im Unterschied zu jedem anderen Menschen wurde Christi Menschsein im Vollzug der Inkarnation selbst von Gott geschaffen, indem sich der Logos mit der ihm eigenen, aus der Jungfrau (ἐκ

1 Tractatus theologicus, VI, S. 50,35–52,3; 9–44, S. 247f. Indem Theodosios die Seele Christi betont, will er aber nicht nur wie üblich die Auffassung der Inkarnation von Apollinaris ausschließen, sondern auch jene des Arios (ebd., S. 53, 16–18; 86–88, S. 249). Zum historischen Hintergrund vgl. jene Schrift des Eustathios von Antiochien (CPG 3353: editio princeps DECLERCK 2002, S. 63–130) aus der Zeit des Konzils von Nikaia (325), die anders als in der Logos-theologie des Athanasios von Alexandrien (RICHARD 1947) und insofern auch Kyrills eine Sicht der Antiochener auf die Inkarnation erschließt, in der die Seele Christi die entscheidende „theologische Größe“ ist, die sie bei Arios vermissen (vgl. UTHEMANN 2007 [Eustathios]). Was Alexandriens und Antiochiens christologische Bekenntnisse getrennt hat, zeigt sich somit schon in der Bestreitung des Arianismus. – Vgl. auch S. 176, Anm. 1.

2 Dies ist für die monophysitische Orthodoxie selbstverständlich (vgl. u. a. S. 46 zu Anm. 3; 48 zu Anm. 2 sowie S. 109, Anm. 3, ferner S. 68 zu Anm. 7; 158 zu Anm. 5), wie auch Johannes Philoponos in dieser Diskussion bezeugt (vgl. S. 137). Vgl. dazu auch *Viae dux*, IX, 2, 79–84 sowie Anastasios Argumentation in ebd., XV, 74–83 (S. 158).

3 Tractatus theologicus, VI, S. 53, 14–19; 84–88, S. 249. Zum unmittelbaren Kontext, d. h. zur Interpretation des auf S. 123, Anm. 2 zitierten Texts aus Ps.-Dionysios Areopagites, vgl. S. 133 f.; 139–151, bes. S. 145 zu Anm. 4–146, Anm. 3.

παρθενικῶν αἱμάτων)¹ stammenden ‚Sarx‘ einte.² Theodosios bietet hier eine Begründung des Bekenntnisses der Monophysiten zur Inkarnation, um die von ihm nicht beim Namen genannten Gegner der Tritheisten darauf hinzuweisen, dass sie in ihrer Reaktion auf die Tritheisten – „ohne dass es ihnen bewusst wird“³ – Grundlagen der Orthodoxie aufgegeben haben.

(4) Eine Konjektur zum Motiv der Gegner der Tritheisten

Doch warum kamen „diese Leute“ überhaupt auf den Gedanken, ihre Ablehnung der tritheistischen These mit einer Folgerung über die Inkarnation zu verbinden? Welchen Sinn soll es denn haben, den Tritheisten zu bestreiten, dass die drei Hypostasen der Trinität als solche οὐσίαι und φύσεις sind, und dann zu sagen: „Weil Gottes οὐσία einzig und allein ‚der eine, sich als Trinität offenbarende Gott‘ (im Zitat bei Theodosios ‚die Trinität‘ genannt) ist, darum hat sich diese ‚μία οὐσία der Trinität – ἡ Θεότης – inkarniert‘, nämlich durch eine ihrer Manifestationen oder Offenbarungen, d. h. ‚durch eine ihrer Hypostasen‘. Und darum kann man auch sagen: ‚Die φύσις der Trinität hat sich durch eine ihrer Hypostasen inkarniert‘. Dies aber ist der Sinn und die wahre Bedeutung unseres Bekenntnisses zur ‚μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη‘, wie es auch der Areopagit gelehrt hat“⁴ Warum also beschränkten sich „diese Leute“ nicht wie Theodosios auf eine Auseinandersetzung mit den Aussagen der Tritheisten über das Bekenntnis zum trinitarischen Gott? Und damit stellt sich die Frage ein: Um was ging es eigentlich den Tritheisten zu dem Zeitpunkt, zu dem Theodosios in den Streit eingegriffen hat?

Es ist eine Tatsache, dass Theodosios die Tritheisten nicht in bezug auf ihr Bekenntnis zur Inkarnation tadelt. Dies setzt aber voraus, dass sie sich seiner Auffassung nach im Sinn der Orthodoxie zur Inkarnation bekannten. Was könnten sie vertreten haben, wenn ihre Gegner sich veranlasst sahen, aus dem Corpus Dionysiacum zu zitieren: „Vor allem aber (wird die Trinität) menschenfreundlich genannt, weil sie wahrhaftig und uneingeschränkt durch eine ihrer Hypostasen an

¹ Zu dieser Formel des Areopagiten vgl. S. 142, Anm. 1; 172, Anm. 6–173, Anm. 1.

² Ebd., VI, S. 53, 14–16; 84–86, S. 249. In dieser Auffassung stimmen Monophysiten und Chalkedoniker überein, u. a. um gegen den Nestorianismus die Gottesmutterchaft Mariens zu begründen. Vgl. zu diesem Gedanken des Ausschlusses einer προδιάπλασις im Vollzug der Inkarnation insbes. S. 59–62, bes. S. 60 zu Anm. 3–4, ferner S. 138 zu Anm. 3–5; 180 zu Anm. 5–7; 185 zu Anm. 2–4, 9–186 zu Anm. 1, 9; 286, Anm. 1–2; 303, Anm. 1–3; 312–314.

³ Ebd., VI, S. 52, 18; 56–57, S. 248.

⁴ Vgl. ebd., VI, S. 52, 14–20; 54–58, S. 248f. (zitiert auf S. 130 zu Anm. 3), ferner ebd., VI, S. 53, 9–12; 80–83, S. 249. Zur kritischen Auseinandersetzung des Theodosios mit dem in Anm. 2 auf S. 123 zitierten Text des Areopagiten vgl. den Hinweis in Anm. 3 auf S. 132.

dem, was uns eigen ist, teilgenommen hat“?¹ Sollte Theodosios „diese Leute“ richtig verstanden haben, dann haben sie als Subjekt der Inkarnation „die Gottheit“ (d.h. Gott: ὁ θεός), „den einen (trinitarischen) Gott“, „die eine Usie der Trinität“ betont, die sich „durch eine ihrer Hypostasen inkarniert“, d.h. manifestiert und in der Menschwerdung offenbart, und zwar so, dass sie, wie Theodosios polemisch behauptet, auch sagen könnten, „der Vater und der Geist bzw. die Trinität“ sei Mensch geworden.² Rechtgläubig ist für Theodosios dagegen, den Gott Logos als Subjekt der Inkarnation zu bekennen. Dieses werden somit die Tritheisten auch getan haben.

Sollten die Tritheisten dabei den Begriff ,φύσις τις‘ und gleichwertig ,οὐσία τις‘ für ‚die eine Natur oder eine Hypostase des inkarnierten Gott Logos‘ gebraucht haben? Sollte dies eine sinnvolle Konjektur sein, um zu verstehen, warum ihre Gegner „die Gottheit“, d.h. Gott, „die Trinität“ bzw. „deren eine Usie“ als Subjekt der Inkarnation und somit als Äquivalent ‚der einen Natur oder Hypostase des Gott Logos‘ in ihrem Bekenntnis zur Menschwerdung betont haben? Versteht man diese ‚eine Natur‘, für die man mit Severos von Antiochien in gleicher Bedeutung auch ‚eine Hypostase‘ sagen kann, als ‚φύσις τις‘, dann weist man auf ihre Individualität hin bzw. im Fall des Inkarnierten auf dessen Singularität oder Einmaligkeit. Zum anderen ist der Begriff ‚οὐσία τις‘, wie gerade Theodosios Urteil über verschiedene φωνὰὶ τῶν πατέρων zeigt, auf die sich die Tritheisten berufen, in dieser Zeit noch nicht wie später im tritheistischen Streit auf seine Bedeutung in der aristotelischen Theorie über „Sein und Denken“ festgelegt. Theodosios sieht ja in der Unterscheidung der drei Hypostasen als ,τρῆς τινας οὐσίας (bzw. φύσεις)‘ keinen „Drei-Götter-Glauben“, sondern nur die Gefahr von „böartigen Beschuldigungen“, die dem Bekenntnis der Kirche zum trinitarischen Gott einen latenten Arianismus bzw. Sabellianismus unterstellen.³ So dürfte es für Theodosios kein Problem gewesen sein, in bezug auf das Subjekt der Inkarnation den Begriff ‚οὐσία τις‘ bzw. ‚φύσις τις‘ für ‚die eine Natur oder eine Hypostase‘ zu gebrauchen, wenn man nur zugleich daran festhält, dass die Menschwerdung Gottes ein Mysterion ist und bleibt.

¹ Vgl. S. 123 zu Anm. 2.

² A.a.O., VI, S. 52, 3–13; 45–53, S. 248 (zitiert auf S. 123 zu Anm. 3). Dass dies Theodosios Verständnis der Aussage der Antitritheisten ist, wird durch die Art und Weise bestätigt, wie er gegen sie argumentiert (vgl. S. 139–151).

³ Vgl. S. 119 zu Anm. 3; 122 zu Anm. 2.

(5) Ein Beispiel zur Begründung der Konjektur aus dem Διατητής des Johannes Philonos

Sollte die Konjektur sinnvoll sein, dass der tritheistische Streit dadurch ausgelöst wurde, dass die Interpretation ‚der einen Natur oder einen Hypostase des inkarnierten Gott Logos‘ mittels des Begriffs ‚φύσις τις‘ bzw. ‚οὐσία τις‘ bei jenen Leuten, die Theodosios nicht beim Namen nennt, Anstoß erregt hat, dann ist noch nicht geklärt, ob dieser Begriff zuerst in bezug auf die Trinität aufgekommen ist oder zuerst für das Verständnis der Inkarnation, d. h. als Erläuterung der grundlegenden Bekenntnisformel der Monophysiten. Letzteres ist zwar wahrscheinlich, auch wenn ein Nachdenken über den Gott Logos als Subjekt der Inkarnation notwendigerweise den Blick auf den einen trinitarischen Gott lenken wird, sich somit das eine nicht ohne das andere Bekenntnis dem Nachdenken öffnet.

Dies veranschaulicht ein Text aus des Johannes Philonos zwischen 551 und 553 verfassten Διατητής, d. h. Schiedsrichter (CPG 7260),¹ der noch im ursprünglichen griechischen Wortlaut erhalten ist und in zwei Schriften überliefert wird, um Philonos als Tritheisten *ante litteram* zu brandmarken. Dieser Text stammt aber aus einer gemeinsamen Quelle, in der er von einem Chalkedoniker nicht aus diesem Grunde, sondern im Hinblick auf die in ihm vertretene Definition von ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ kommentiert wurde,² insbes. sofern die ‚Natur‘ bzw. ‚Usie‘ als etwas Individuelles, als μερικὴν ὑπαρξιν (λαμβάνουσα) ἐν τῷ ἀτόμῳ

1 Arbitr IV (=16), VII (= 21–29), übers. v. SANDA 1930, S. 51f., 55–64 (übers. v. LANG 2001, S. 187, 8–27, 190, 7–197, 14). Zur Datierung: CHADWICK 1987 (Philoponus), S. 46; SCHOLTEN 1996, S. 58, Anm. 212. Über eine Datierung vor der fünften Ökumenischen Synode (553) bestand schon seit langem ein Konsens (vgl. MARTIN 1962, S. 520; TH. HAINTHALER in GRILLMEIER 1990, S. 120, Anm. 67; UTHEMANN 1997 [Neuchalkedonismus], S. 401).

2 Überliefert wird der Text (1) als Zusatz eines Kopisten zum Katalog der Häresien des Johannes von Damaskos (CPG-CPGS 8044), nämlich zu dem auf S. 118 in Anm. 3 zitierten Text (1–195, hrsg. v. KOTTER 1981, S. 50–55 [PG 94, 744 A 11–753 D 2], vgl. KOTTERS Erläuterung ebd., S. 6) und (2) in der Doctrina patrum (CPG-CPGS 7781: 36, I–III, hrsg. v. DIEKAMP 1907, S. 272–283) mit Scholien, die ein Indiz sind, dass hier eine ursprünglichere Überlieferung noch erhalten ist, sofern Scholien auch in der erstgenannten Quelle erwähnt, doch nicht überliefert werden (Apparat v. KOTTER zu Z. 18 [PG 94, 744 B 5–8]; vgl. auch LANG 2001, S. 21 inkl. Anm. 75). Beide Quellen bindet, dass, wie ausdrücklich gesagt wird (Z. 155–156, hrsg. v. KOTTER 1981, S. 54 [PG 94, 752 C 13–14]; Doctrina, S. 281, 18–20), ein langer Abschnitt (27–28, SANDA, S. 61, 1–63, 2 [LANG 2001, S. 194, 17–196, 6]) ausgelassen wurde. Vgl. auch HAINTHALER in GRILLMEIER 1990, S. 120, Anm. 68. – Auch Nikephoros Kallistos Xanthopoulos (um 1256– um 1335) zitiert aus dem Διατητής, um Philonos als Tritheisten darzustellen (Historia ecclesiastica, XVIII, 47, PG 147, 424 C–428 A).

γινόμενη aufgefasst wird.¹ Dass dieser Text, in dem Philoponos das Bekenntnis zur μία φύσις σεσαρκωμένη τοῦ θεοῦ λόγου als μία φύσις σύνθετος verteidigt, mit dem Tritheismus anachronistisch und, ohne dass dort eine tritheistische Formel wie z. B. τρεῖς τινες οὐσίαι ἤγουν φύσεις begegnet, in Zusammenhang gebracht wurde, hängt daran, dass Philoponos hier ganz im Sinn monophysitischer Orthodoxie, doch im Horizont aristotelischer Onto-Logik² aufweist, dass nicht die den drei göttlichen Hypostasen gemeinsame Natur – ἡ κοινή ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος νοουμένη (φύσις), – inkarniert wurde, sondern „die in der Hypostase des Logos dieser (Hypostase) eigene Natur der (den drei Hypostasen) gemeinsamen Gottheit“ – ἡ ἐν τῇ ὑποστάσει τοῦ λόγου τῆς κοινῆς θεότητος φύσις ἐξἰδιασθεῖσα. Denn in bezug auf die Inkarnation müsse man die besondere Bedeutung beachten, die dem Wort ‚φύσις‘ zukommt, wenn man das Bekenntnis zu ‚der einen inkarnierten Natur des Gott Logos‘ erklären will und darum sagt: ‚ἐκ δύο φύσεων ἢ ἔνωσις‘.

Zum einen werde nämlich in diesem Bekenntnis „die ‚eine Natur des Gott Logos‘ von jener des Vaters und des Heiligen Geistes unterschieden“, so dass mit den Worten ‚die eine Natur‘ das verstanden wird, „was als Gemeinsames die göttliche Natur kennzeichnet“ (ὁ κοινὸς τῆς θείας φύσεως λόγος), sofern diese „das dem Gott Logos Eigene“ ist (ἴδιος τοῦ θεοῦ λόγου).³ Diese Aussage über das Subjekt der Inkarnation kann im Kontext, d. h. im Horizont aristotelischer Onto-Logik, so interpretiert werden,

1 Doctrina patrum (S. 135, Anm. 2), S. 276, 3–11; vgl. ebd., S. 277, 12–18 (gegen den Begriff ‚μερικὴ οὐσία‘ zur Definition von ‚Hypostase‘); 278, 6–11. In bezug auf die Christologie widerlegt der Scholiast den zu Anm. 2 auf S. 138 zitierten Gedankengang.

2 Entscheidend ist die Behauptung, dass „die Lehre der Kirchen“ – „kurz gesagt“ – mit der Onto-Logik der Peripatetiker übereinstimmt. „Die Lehre der Kirchen“ bezeichnet die ‚Natur‘ (als gleichwertig der ‚Usie‘ [hrsg. v. KOTTER 1981, 33, S. 51 [PG 94, 745 B 9–10]; Doctrina, hrsg. v. DIEKAMP 1907, S. 274, 9–10]) als das Gemeinsame (ὁ κοινὸς τοῦ εἶναι λόγος) derer, „die an derselben Usie teilhaben“, d. h. der ‚Hypostasen‘ bzw. ‚Prosopa‘, sofern diese „die je für sich verwirklichte Existenz“ (ἡ ἰδιοσύστατος ὑπαρξίς) einer bestimmten Natur sind und deshalb durch jene Eigenheiten umschrieben werden können, die sie von allen anderen unterscheiden, die an dieser Natur teilhaben (31–36, S. 51 [745 B 5–14]; S. 274, 6–13). Diese nennen die Aristoteliker ‚Individuen‘: ἄτομα ἐν οἷς ἡ τῶν κοινῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν ἀποτελευτᾷ διαίρεσις (36–39, S. 51 [745 B 14–C 5]; S. 274, 13–17), so dass ‚die gemeinsame Natur‘ in einem jeden ‚Individuum‘ die ausschließlich diesem ‚Individuum‘ eigene ist (ἡ ἰδία γινόμενη), sofern sie in diesem „eine einmalige Verwirklichung („Existenz“: μερικωτάτη ὑπαρξίς) annimmt“ (39–68, S. 51f. [745 C 5–748 B 9]; S. 274, 17–276, 14). Danach folgt die Anwendung (1) auf das trinitarische Bekenntnis (68–78, S. 52 [748 B 9–C 3]; S. 276, 14–277, 5), (2) auf jenes zur Inkarnation (9–195, S. 52–55 [748 C 3–753 D 2]; S. 277, 6–283, 16). Die Übersetzung von LANG 2001, S. 191, 31–36 erfasst nicht den Gedankengang, sofern sie δῆλον πάλιν ἐξ ὧν (77, S. 52 [748 C 8–9]; S. 277, 10) mit „And again this is evident from ...“ wiedergibt und nicht den Bezug auf die vorgehende, durch δῆλον ἐξ ὧν‘ eingeleitete Aussage (69, S. 52 [748 B 11]; S. 276, 16) berücksichtigt.

3 Ebd., 79–90, S. 52f. (748 C 11–D 13); S. 277, 19–278, 14.

dass man hier schon eine Deutung der Trinität im Sinn von τρεῖς τινες οὐσαί ἦγουν φύσεις impliziert sieht, wie es in den beiden eingangs zitierten Texten aus der *Doctrina patrum* und aus der Überlieferung des Häretikerkatalogs des Damaszeners geschehen ist. Wollte man sich diesem Verständnis anschließen, könnte man von einem impliziten Tritheismus *ante litteram* sprechen.

Zum anderen meine das Bekenntnis zu ‚der einen inkarnierten Natur des Gott Logos‘ nicht, dass das, „was als Gemeinsames die menschliche Natur kennzeichnet (ὁ κοινὸς τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως λόγος), mit dem Gott Logos geeint wurde“ – damit greift Philoponos einen *locus classicus* antichalkedonischer Polemik¹ auf. Vielmehr bedeute es, dass der Gott Logos sich mit „jener einmaligen Verwirklichung (der allgemein menschlichen Natur)“ geeint hat, die er „als einzige von allen (ihren Verwirklichungen) in sich aufgenommen hat“: ἡ μερικωτάτη ἐκείνη ὑπαρξίς, ἣν μόνην ἐκ πασῶν ὁ λόγος προσείληφεν.²

Philoponos führt dazu zunächst, sehr allgemein formuliert, aus: „In bezug auf diese Bedeutung von ‚Natur‘ (als ‚μερικωτάτη ὑπαρξίς‘) besagen (die Begriffe) ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ so ziemlich (σχεδὸν) dasselbe, sieht man mal davon ab, dass ‚Hypostase‘ zugleich an die Eigenheiten der Individuen (ἄτομα) denken lässt, nach denen sich diese von einander unterscheiden. Denn der Begriff ‚Hypostase‘ ... bezeichnet die eigene und individuelle Existenz eines jeden – ἡ γὰρ ὑπόστασις ... τὴν ἰδικὴν ἐκάστου καὶ ἄτομον σημαίνει ὑπαρξίν.“ Darum könne man beide Begriffe im gleichen Sinn – ἀδιαφόρως bzw. ἐκ παραλλήλου – gebrauchen.³ Letzteres, nicht aber die Begründung mittels aristotelischer Onto-Logik, stimmt in bezug auf das Bekenntnis zur Inkarnation mit der Auffassung der monophysitischen Orthodoxie überein, sofern man für ‚die eine inkarnierte Natur des Gott Logos‘ ἀδιαφόρως bzw. ἐκ παραλλήλου auch von ‚der einen inkarnierten Hypostase des Gott Logos‘ sprechen kann. Doch Philoponos geht in seiner Gedankenführung einen Schritt weiter und bezieht seine Aussage über die Begriffe ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ auf „das, was an Menschlichem (τὸ ἀνθρώπινον) der Logos mit sich geeint hat,“ da es ihm hier um eine Widerlegung des Dogmas von Chalkedon geht.

„Was an Menschlichem (τὸ ἀνθρώπινον) der Logos mit sich geeint hat“ und „was (darum) einzig auf Grund dieser Einung und nicht vor ihr existiert,“ ist ein Individuum, eines von vielen: ἐν τῶν ὑπὸ τὴν κοινὴν φύσιν τελούτων ἀτόμων, und es ist von diesen auf Grund seiner „je für sich verwirklichten Existenz“ (ἰδιοσύστατος ὑπαρξίς) unterschieden. Insofern ist das, was der Logos an

¹ Vgl. S. 48, 69, ferner S. 82, Anm. 3; 123, Anm. 3; 131, Anm. 2.

² A.a.O., 90–92, S. 53 (748 D 13–749 A 1); S. 278, 14–16. Zu ‚μερικωτάτη ὑπαρξίς‘ vgl. S. 136, Anm. 2.

³ Ebd., 92–98, S. 53 (749 A 1–11); S. 278, 16–24. Zur Konjektur ‚ἀδιαφόρως‘ statt des überlieferten ‚διαφόρως‘ vgl. 109–111, S. 53 (749 B 13–C 1), 132–133, S. 54; S. 279, 8–10; 280, 20–21.

Menschlichem mit sich geeint hat, eine ἰδικὴ ὑπόστασις, oder anders gesagt, eine φύσις οὐκ ἀνυπόστατος,¹ Dem widerspreche nicht das Bekenntnis zur ‚einen inkarnierten Natur und Hypostase des Gott Logos‘, wohl aber jenes der Anhänger von Chalkedon sowie deren Begründung für ihr Bekenntnis zu der ‚einen Hypostase‘ und den ‚zwei Naturen‘ durch den Ausschluss einer προδιάπλασις des Embryos im Schoß der Jungfrau: τὸ ἀνθρώπινον τοῦ Χριστοῦ οὐ προϋπέστη τῆς τοῦ λόγου ἐνώσεως² – eine προδιάπλασις, die Philoponos in Übereinstimmung mit der monophysitischen Orthodoxie ja selbst auch nicht akzeptiert.³ M.a.W. dem Ausschluss einer προδιάπλασις entspricht nach Philoponos, sofern man die Inkarnation als „Einung aus zwei Naturen“ betrachtet, dass das, was an Menschlichem geeint wurde, nicht als κοινὸς τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως λόγος aufgefasst werden darf, sondern als eine ἰδικὴ ὑπόστασις oder φύσις οὐκ ἀνυπόστατος. Was Philoponos ablehnt, ist nichts anderes als das, was auch der gerade genannte *locus classicus* der antichalkedonischen Polemik monophysitischer Orthodoxie ablehnt.⁴ Was er akzeptiert, dürfte, abgesehen vom Gemeinplatz ‚οὐκ ἔστιν φύσις ἀνυπόστατος‘ als solchem, die monophysitische Orthodoxie trotz Philoponos nuancierter Abgrenzung gegen ein nestorianisches Verständnis⁵ wegen der Kennzeichnung der Hypostase als ‚ἰδική‘ nicht akzeptiert haben.

Überblickt man das zu diesem Text aus dem Διαιτητής des Johannes Philoponos Gesagte,⁶ dann dürfte die Annahme naheliegen, dass sich die ersten

¹ Ebd., 136–147, S. 54 (752 A 13-B 15); S. 280, 24–281, 8. Zu ‚φύσις οὐκ ἀνυπόστατος‘ vgl. S. 66, Anm. 1, ferner S. 299–308, bes. 305 zu Anm. 2.

² Ebd., 172–175, S. 55 (753 A 14–B 3); S. 282, 15–18: ἐπειδὴ τὸ ἀνθρώπινον τοῦ Χριστοῦ ἐν τῷ λόγῳ τὴν ὑπόστασιν ἔσχε (vgl. S. 299–308, ferner 61 zu Anm. 1) καὶ οὐ προϋπέστη τῆς τοῦ λόγου ἐνώσεως. Zum Ausschluss einer προδιάπλασις vgl. S. 59–62, bes. S. 60, Anm. 3–4, ferner die übrigen auf S. 133 in Anm. 2 genannten Verweise.

³ So leitet er den zu Anm. 1 zitierten Gedankengang ein (ebd., 136–139, S. 54 [752 A 13–16]; S. 280, 24–28).

⁴ Vgl. S. 137 zu Anm. 1.

⁵ Ebd., 115–135, S. 53f. (749 C 9–752 A 10); S. 279, 16–280, 23.

⁶ Es ist hier auch der Brief des Philoponos an Kaiser Justinian (CPG 7264) zu nennen, in dem er zu beweisen sucht, dass das von Justinian akzeptierte Bekenntnis zur ‚μία ὑπόστασις σύνθετος‘ des inkarnierten Gott Logos „notwendigerweise“ bedeute, dass man auch das monophysitische Bekenntnis zur ‚μία φύσις σύνθετος‘ akzeptieren müsse: Da, wie ja auch Justinian bekenne, „eine (einzige) Natur des Gott Logos sich inkarniert hat ..., nicht aber die ganze Trinität, ... (sondern) μία φύσις ἐκ τριάδος, d. h. die (dem Gott Logos) ‚eigene‘ (ἰδία bzw. ἰδική)“ (4, übers. v. Sanda 1930, S. 175f.). Wie er diese dem Logos eigene Natur versteht, zeigt sein Hinweis auf die ὁμοουσιότης der drei Hypostasen. Der Brief ist gewiss nicht um 560 zu datieren, wie es z. B. noch CHADWICK 1987 (Philoponus), S. 46 und HAINTHALER in GRILLMEIER 1990, S. 133 vertreten, sondern wie der Διαιτητής zwischen 551 und 553 (vgl. S. 135, Anm. 1; SCHOLTEN 1996, S. 58, Anm. 212), vermutlich jedoch noch vor dessen Publikation.

Monophysiten, die des Tritheismus bezichtigt wurden, wie Philoponos um ein Verständnis ihres Bekenntnisses zur ‚einen inkarnierten Natur bzw. Hypostase des Gott Logos‘ bemühten und dass es ihr ursprüngliches Anliegen gewesen ist, dieses zu vertiefen und für die Verkündigung auf eine konsistente Weise zu verdeutlichen. Doch scheinen sie nicht philosophisch oder wie Philoponos im Sinn aristotelischer Onto-Logik argumentiert zu haben. Indem sie aber den Gott Logos als das Subjekt der Inkarnation bedachten, ging es zugleich um das Verständnis des trinitarischen Bekenntnisses.

3 Wider die ersten Gegner der Tritheisten:

Zum Areopagiten als Zeugen der μία ἐνέργεια des inkarnierten Gott Logos

Dem Argument der Antitritheisten aus Ps.-Dionysios Areopagites¹ hält Theodosios in seinem Traktat andere Aussagen des Areopagiten entgegen und interpretiert diese so, dass die von Anastasios bestrittene Bekenntnisformel² geradezu eine Zusammenfassung der Anschauung ist, die Theodosios den Gegnern der Tritheisten entgegensetzt. Dies ist umso auffälliger, als Anastasios selbst teils mit den gleichen Aussagen aus dem Corpus Areopagiticum gegen diese Bekenntnisformel argumentiert,³ die er nicht nur Theodosios und den Theodosianern, sondern auch Severos von Antiochien und Jakob Bürde’anā, überhaupt all jenen Monophysiten unterstellt, die er zu den in *Dan* 7,20 angekündigten Vorläufern des Antichrists zählt.⁴

(1) Ein erster Schritt: Die Aussage des Areopagiten im Kontext

Theodosios geht bei der Widerlegung der nicht namentlich genannten Gegner der Tritheisten in zwei Schritten vor. Zunächst zitiert er die Worte des Ps.-Dionys, auf die sich die Gegner der Tritheisten berufen haben, um zu beweisen, dass die ganze Trinität sich „in einer ihrer Hypostasen“ inkarniert hat. Doch zitiert er sie nicht mit ihrem vorausgehenden, oben schon vorgestellten Kontext, sondern nur mit der unmittelbar folgenden Aussage, dass „der einfach-eine Jesus“ (ἀπλοῦς Ἰησοῦς) „aus der äußersten menschlichen Gottesferne (ἐσχρατιά) auf unaussprechliche Weise zusammengesetzt wurde (συνετέθη)“, also, wie Theodosios interpretiert, als der, der zuvor (als Gott) vor seiner Menschwerdung absolut einfach gewesen ist, eine Syn-

¹ Vgl. S. 123 zu Anm. 2.

² Vgl. S. 108 zu Anm. 3.

³ In *Viae dux*, XXIV, einem Nachtrag zu dem Dossier in *Viae dux*, XV–XVII (vgl. S. 166–173).

⁴ *Viae dux*, XXIV, 76–80 (zitiert auf S. 172 in Anm. 1). Zu den zehn Hörnern (*Dan* 7,20) der Monophysiten vgl. S. 21 zu Anm. 6–7.

thesis mit dem einging, was dem Menschen eigen ist.¹ So „hat der Ewige zeitliche Erstreckung angenommen und der, der die gesamte Ordnung, wie sie der ganzen Natur zukommt, auf seine überwesentliche Weise (ὑπερουσίως) übersteigt, ist in unsere Natur gekommen und hat dabei alles, was ihm eigen ist, unverändert und unvermischt bewahrt“.² Theodosios versteht dies so wie wohl jeder seiner Zeitgenossen, der nicht den gesamten Kontext des Corpus Dionysiacum beachtet, sei er Gegner, sei er Anhänger des Konzils von Chalkedon, und behauptet, der Areopagit spreche weder über eine Erniedrigung der Gottheit „durch die Inkarnation des Eingeborenen (Sohnes)“, „wie diese Leute (d. h. die Antitritheisten) sagen, nämlich (über eine Erniedrigung) der οὐσία, die in den drei heiligen Hypostasen erkannt wird,“ noch über eine Erniedrigung der drei Hypostasen selbst.³ Letzteres ist wohl jedem Leser evident, Ersteres bedarf noch der Begründung.

Doch wie hat der Areopagit, vorausgesetzt sein Sprachgebrauch ist konsistent, seine Aussage verstanden, deren Subjekt „der göttliche Urgrund als Ursache aller Seienden“ (ἡ θεαρχία ὡς αἰτία τῶν ὄντων) ist, der, sofern er auch „weise“ ist, die ganze Schöpfung – in seiner Vorsehung – in ihrem Bestand bewahrt und insbes. (διαφερόντως) seine Güte gegenüber den Menschen (φιλόανθρωπος ἀγαθότης) durch die Inkarnation geoffenbart hat?⁴ Inwieweit ist BRONS zuzustimmen, wenn

1 Tractatus (CPG-CPGS 7137), VI, S. 53, 13–14; 83–84, S. 249: „simplicem Iesum“ appellat propter (eius) simplicitatem quae antecedit incarnationem (inhumanationem). Diese Interpretation trifft auf ἀπλοῦς zu, schon deshalb, weil er sodann ὁ αἰδιος und ὁ ... ὑπερουσίως ἐκβεβηκώς genannt wird, doch dürfte es zumindest fragwürdig sein, die Aussage des Areopagiten im Sinn christologischer σύνθεσις zu verstehen. Es geht vielmehr um den Hervorgang Gottes in den Bereich des Zusammengesetzten, Teilhaften, Vielfältigen, nach BRONS 1976, S. 248f. eine „Reprise der schöpferischen und providenziellen Vervielfältigung“. Wenn BRONS, S. 265 ἀνακαλουμένη πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἀνατιθεῖσα τὴν ἀνθρωπίνην ἐσχατιάν übersetzt: „... indem sie (sc. eine göttliche Hypostase) zu sich heraufruft und zurückführt das menschliche Endliche“, übersieht er, dass das Subjekt der Aussage ἡ θεαρχία ὡς αἰτία τῶν ὄντων ist (vgl. S. 124 zu Anm. 4–125; Anm. 2; 140 zu Anm. 4), „die zu sich heraufruft und wegnimmt“, und da ἐσχατιά ein Gefälle zu einem unterlegenen Extrem mit negativer Konnotation meint (BRONS 1976, S. 259), kann es nicht einfach „das Endliche“ bedeuten. Vgl. hierzu und zum Folgenden auch die in Anm. 2 auf S. 124 genannte Übersetzung.

2 De divinis nominibus (CPG-CPGS 6602), I, 4, hrsg. v. SUCHLA 1990, S. 113, 6–12 (PG 3, 592 A 8-B 2), zitiert im Traktat des Theodosios: VI, S. 53, 2–9; 74–80, S. 249. Ps.-Dionysios gebraucht zur Kennzeichnung dessen, was den Hypostasen zu eigen ist, den Terminus οἰκεῖον, τὰ οἰκεῖα, was in der lateinischen Übersetzung aus dem Syrischen mit proprietates bzw. propria wiedergegeben wird. Ein sachlicher Unterschied zur üblichen Terminologie, die aus der Rezeption der Kappadokier stammt (ιδιότητες, ἴδια), besteht nicht.

3 A.a.O., S. 53, 14–17; 80–83, S. 249.

4 Vgl. auch S. 125 zu Anm. 1. Wenn GRILLMEIER 2002, S. 324 die hier angesprochene Differenz (vgl. S. 129 zu Anm. 2) abzuschwächen sucht, indem er im Blick auf *De coelesti hierarchia* (CPG-CPGS 6000: VII, 4, hrsg. v. HEIL – RITTER 1991, S. 32, 8–9 [PG 3, 212 C 7–8]) behauptet: „Die

er behauptet, der Areopagit ordne die Menschwerdung „als einen Einzelfall der schöpferisch-providenziellen Selbstentfaltung der Gottheit ... dem Aufriss seines metaphysischen Weltbildes ein“?¹ Oder reicht es mit GRILLMEIER zu sagen: „Das Inkarnationsgeschehen ist ... auch bei Dionysius, trotz aller Einordnung unter die Schöpfungsidee und die Pronoia Gottes ein einzigartiges Geschehen“?² Als Verwirklichung von Gottes φιλόανθρωπος ἀγαθότης ist die Inkarnation gewiss einzigartig, nämlich τὸ πάσης θεολογίας ἐκφανέστατον,³ einzigartig im Wirken Gottes „nach außen“ zum Heil seiner Schöpfung, insbes. des Menschen, gedacht als ein Hervorgang (πρόοδος) in „die menschliche Gottesferne bis zum Kreuz und Tod“ (ἄχρι σταυροῦ καὶ θανάτου),⁴ darum gedacht in der Spannung zwischen „Beisich-sein und Beharren“ (μονή) – alles Göttliche „unverändert und unvermischt bewahrend“⁵ – und Rückkehr (ἐπιστροφή) in die ursprüngliche Einfachheit als Ziel eines Prozesses der „Wiederherstellung“,⁶ der durch die Inkarnation eingeleitet wurde, insofern „der göttliche Urgrund als Ursache der Seienden“ mit der Menschwerdung des Gott Logos „die menschliche Gottesferne zu sich herbeiruft und aufhebt“: ἀνακαλουμένη πρὸς ἑαυτὴν (scil. πρὸς τὴν θεαρχίαν ὡς αἰτίαν τῶν ὄντων) καὶ ἀνατιθεῖσα τὴν ἀνθρωπίνην ἐσχατίαν.⁷ Die Inkarnation (ἢ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ θεοπλαστία) ist als in jungfräulicher Empfängnis und Geburt vollzogenes Geschehen etwas, was sich der Erkenntnis von Geschöpfen entzieht, sieht man davon ab, dass sie uns als Tatsache geoffenbart ist (μυστικῶς παρελιφραμεν). Denn wie sie sich ἐκ παρθενικῶν αἱμάτων vollzogen hat, „begreifen wir nicht“

Thearchie ‚ist eine dreihypostatische Monade und Henade‘, um ganz wörtlich zu übersetzen“, dann ist der Kontext nicht hinreichend beachtet (vgl. auch das in Anm. 2 auf S. 125 Gesagte).

1 1976, S. 240. Vgl. auch S. 144, Anm. 3.

2 2002, S. 328.

3 De divinis nominibus, II, 9, hrsg. v. SUCHLA 1990, S. 133, 5–6 (PG 3, 648 A 1–3). Vgl. zum Kontext S. 142, Anm. 1.

4 De ecclesiastica hierarchia (CPG-CPGS 6601), V, th. 4, hrsg. v. HEIL – RITTER 1991, S. 111, 23–25 (PG 3, 512 A 11–B 1). Zur „Gottesferne“ vgl. das Zitat auf S. 140 zu Anm. 2 sowie das in Anm. 1 auf S. 140 Gesagte.

5 Vgl. das Zitat auf S. 140 zu Anm. 2. Dass eine Einung (ἔνωσις), sei es immaterieller Realitäten, sei es jene, die Seele und Körper in der Konstitution eines Menschen vollziehen, sich ἀσυγχύτως vollzieht, ist für Neuplatoniker selbstverständlich (UTHEMANN 1982 [Modell. Beitrag], S. 219–230 [2005, S. 106–116]).

6 Den Terminus ‚Wiederherstellung‘ benutzt wohl nicht zu Unrecht GRILLMEIER 2002, S. 339 und denkt dabei, vermutlich angeregt durch den Gedanken der Inkarnation als „Ausdehnung“ (παράτασις), an Markell von Ankyra, „den Theologen der Konstantinischen Wende“ (SEIBT 1994). Oder sollte man mit einer Nähe zum Origenismus rechnen? Als Quaestio disputata ist diese Frage in den letzten Jahren von mehreren Autoren gestellt worden.

7 Vgl. das Zitat auf S. 140 zu Anm. 2 sowie das ebd. in Anm. 1 Gesagte.

(ἀγνοοῦμεν).¹ Dem entspricht, dass der Areopagit keine Aussagen darüber macht, wie sich Göttliches und Menschliches in Jesus zueinander verhalten. Dieses Urteil über geschöpfliche Erkenntnisfähigkeit betrifft nicht nur die Erkenntnis der Offenbarungen Gottes, sondern jede Erkenntnis über Gott: Um seine Existenz wissen wir, doch sein Wesen ist für uns unerkennbar. So bezeugt der Areopagit die Verkündigung des Paulus vom ἄγνωστος θεός (*Act* 17,23). Und doch gibt es einen Weg von der Vielfalt der Schöpfung, mittels „der heiligen Schriften“ zu Erkenntnissen über „den göttlichen Urgrund“, vermittelt durch eine „Theologie der Symbole“, die sich in der Negation des Sinnenfälligen übt.

(2) Ein zweiter Schritt: Des Areopagiten Unterscheidung von zwei Weisen der Theurgie

In einem zweiten Schritt sagt Theodosios, dass seine Interpretation des von den Antitritheisten zitierten Arguments aus „Dionysios vom Areopag“ durch eine weitere Aussage des Areopagiten bestätigt werde. Dort heißt es: „Geschieden (Διακέκριται) ist von Gottes gütigem Werk, das auf uns“, d. h. auf unser Heil, „ausgerichtet ist (ἡ ἀγαθοπρεπής εἰς ἡμᾶς θεουργία), dass der überwesenhafte Logos auf unsere Weise aus uns vollkommen (ὁλικῶς) und wahrhaft ‚wesenhaft geworden ist‘ (οὐσιωθῆναι)“ – d. h. für einen Neuplatoniker: dass er aus der durch Einfachheit gekennzeichneten Einheit (μονάς) in den Bereich der vielen Seienden, der Vielheit überhaupt, des Zusammengesetzten und Teilbaren eingetreten ist – „und all das gewirkt und gelitten hat, was sein menschliches Gottes Werk (ἡ ἀνθρωπικὴ αὐτοῦ θεουργία) in seiner Eigenart auszeichnet. Daran haben der Vater und der Geist in keiner Weise teil, es sei denn, irgend jemand wollte vielleicht sagen,² dass sie (daran teilhaben) im Hinblick auf (ihr) gütiges und menschenfreundliches ‚gemeinsames Wollen‘ (ὁμοβουλία),³ und zwar im Hinblick auf das ganze, alles überragende und

¹ De divinis nominibus, II, 9, hrsg. v. SUCHLA 1990, S. 133, 5–12 (PG 3, 648 A 1–10), deutsche Übersetzung bei GRILLMEIER 2002, S. 331. Dieser Text wurde schon von Severos von Antiochien um 528 zitiert (vgl. S. 263, Anm. 3) und war auch Anastasios bekannt (*Viae dux*, XIII, 4, 22–23 [S. 97, Anm. 3; 172, Anm. 6; 263, Anm. 1]; *Capita* VIII, 1, 17–19 [S. 263, Anm. 2]).

² Auf Grund der Wiedergabe beider syrischer Übersetzungen lässt sich nicht entscheiden, ob es in deren Vorlage ‚εἰ μὴ πού τις φαίη‘ oder ‚εἰ μὴ τις φαίη‘ hieß.

³ Zwei Lesarten sind in der handschriftlichen Überlieferung gleichwertig überliefert: κατὰ τὴν ... ὁμοβουλίαν und κατὰ τὴν ... βούλησιν, wobei beide dasselbe besagen, sofern letztere in einer ursprünglichen Bedeutung als ein Zusammenstimmen im Willen begriffen wird. Es handelt sich um eine der vielen Doppellesarten, die, wie SUCHLA 1985, S. 184–189 gezeigt hat, schon auf den Archetyp, einem Variantenkodex, der „im Umkreis des Johannes von Skythopolis“ (S. 125 zu Anm. 4–5) entstanden ist, zurückgehen. Anastasios zitiert mit der Lesart ‚κατὰ τὴν ... βούλησιν‘

unaussprechliche Werk Gottes (θεουργία), das der gewirkt hat, der als Gott und Gottes Logos unveränderlich ist, indem er wie wir wurde (ἔδρακε καθ'ἡμᾶς γεγωνός).¹ Es geht hier also um Scheidung (διάκρισις) zweier Sachverhalte und insofern um deren Unterscheidung. Denn zum einen geht es um „Gottes gütiges Werk zugunsten des Menschen“ (ἡ ἀγαθοπρεπής εἰς ἡμᾶς θεουργία), d. h. um die Schöpfung und ihre Bewahrung aus Menschenliebe (φιλανθρωπία) zum Heil des Menschen, zum anderen darum, dass der Logos, kurz gesagt, Teil der Welt des Menschen geworden ist und ein eigenes „menschliches Gottes Werk“ vollbracht hat. An diesem aber haben der Vater und der Geist in keiner Weise teil, sieht man davon ab, dass sie dieses „menschliche Gottes Werk“ (ἀνθρωπικὴ θεουργία) gemeinsam wollen, „und zwar im Hinblick auf das ganze ... Gotteswerk“: κατὰ πᾶσαν τὴν ... θεουργίαν. Heißt dies, dass Vater und Geist alles, was zum menschlichen Gottes Werk des Sohnes gehört, „gemeinsam (mit dem Sohn) wollen“, so dass der Areopagit hier dieses Werk des Sohnes als eine ὑπερκειμένη καὶ ἄρρητος θεουργία kennzeichnet, und zwar alles, sei es das alltägliche Leben unter uns (ἡμῖν πεπολιτευμένος),² sei es das Leiden bis zum Tod am Kreuz?³

Was bedeutet hier das Stichwort ‚θεουργία‘, das drei Mal im Text erscheint? Was vor allem ‚ἡ ἀνθρωπικὴ αὐτοῦ θεουργία‘? Was, dass diese θεουργία „ge-

(*Viae dux*, XXIV, 85) und kennzeichnet diese wie einige Zeugen der direkten Überlieferung als ‚ἀγαθοειδῆ‘ statt des ursprünglichen ‚ἀγαθοπρεπῆ‘.

1 De divinis nominibus, II, 6, hrsg. v. SUCHLA 1990, S. 130, 5–11 (PG 3, 644 C 5–14), zitiert im Traktat des Theodosios: VI, S. 53, 21–30; 91–99, S. 249 f., auszugsweise und frei übersetzt bis ebd., S. 130, 13 bei GRILLMEIER 2002, S. 325 f. Bei Anastasios liest man in seinem Nachtrag zu diesem Dossier über das Subjekt der Inkarnation aus dem selben Text in *Viae dux*, XXIV, 61–63. 67–68. 74–75. 84–85 die Zeilen S. 130, 5–6. 8–9. 9–10 (vgl. S. 171, Anm. 2). Zur Übersetzung von ‚οὐσιωθῆναι‘, einem neuplatonischen Terminus („rarement utilisé sous une forme passive avant Porphyre“ [HADOT 1968, II, S. 103, Anm. 5 mit Angabe der Quellen]) ist der Gegensatz von ‚ὑπερούσιος‘ zu ‚ἡ ὑπαρξίς καθ'ἡμᾶς‘ zu bedenken. Zu GRILLMEIERS an E. CORSINI orientierten These (2002, S. 327 f.), bei Neuplatonikern werde ‚οὐσία‘ „abstrakt nur von Kreaturen gebraucht“, so dass „das Faktum der Inkarnation ... als Eintritt in die Welt der Ousien ... wiedergegeben werden (kann)“, vgl. man jedoch [1] im Parmenideskommentar, der Porphyrios zugeschrieben wird, zur zweiten Hypothese des ἐν ἐνοούσιον (ebd., I, S. 129): τὸ δ'ἐνοούσιον εἶναι καὶ οὐσιωθῆναι μετέχειν οὐσίας εἴρηκε Πλάτων ... τὸ ἐν ὑποθείς, οὐσιωμένον δὲ ἔν (XII, 5–9, hrsg. v. HADOT 1968, II, S. 102) sowie [2] ebd., I, S. 408–417, bes. 413 f. zu Porphyrios Erklärung (ebd. XII, 22–27, II, S. 104 [vgl. S. 127, Anm. 3]). – Anzumerken ist, dass ‚οὐσιωθῆναι‘ schon von zwei Autoren des 3. Jahrhunderts auf die Inkarnation angewandt wird: (1) von Iulius Africanus, Chronographia (CPG 1690), hrsg. v. M. J. ROUTH, Oxford 1846, II, S. 239, 9–13 mit Bezug auf Col 2,9: ὡς κατὰ τὴν οὐσίαν ὄλην οὐσιωθεῖς, ἄνθρωπος λέγεται; (2) von Malchion im Disput mit Paul von Samosata (CPG 1706, 1707: vgl. S. 175 mit Anm. 9).

2 Epistula 4 (CPG-CPGS 6607), hrsg. v. HEIL – RITTER 1991, S. 161, 9–10 (PG 3, 1072 C 5). Der Kontext wird in Anm. 1 auf S. 96 zitiert.

3 Vgl. S. 141, Anm. 4.

schieden ist“ von jener *θεουργία*, die sich durch Güte auszeichnet und auf den Menschen – dessen Heil – ausgerichtet ist (*ἀγαθοπρεπής εἰς ἡμᾶς*)? Was, dass vom ‚gemeinsamen Wollen‘ des Vaters und des Geistes, mit dem diese beiden an all dem teilhaben, was das Wirken und Leiden des Sohnes – des Gott Logos – auszeichnet? Ist das Wollen der drei Hypostasen in den beiden *θεουργίαι* so unterschieden, dass dem Gott Logos in der Inkarnation – im Sinn von *Ioh 1,14* und des Bekenntnisses von Nikaia zum Sohn Gottes, der „Fleisch und Mensch geworden ist,“ – etwas Exklusives zukommt, an dem Vater und Geist nicht teilhaben?

‚*θεουργία*‘ gehört gewiss nicht zum genuin christlichen Sprachgebrauch, ist aber in der neuplatonischen Überlieferung – wenn auch erst nach Plotin, und zwar nur im Osten und bei Porphyrios, – beheimatet, wo er „den gesamten Bereich ritueller bis magischer Praktiken, ja sogar der Naturphänomene, bezeichnet, die geeignet sind, ein Sich-Herabneigen der Götter, vor allem aber den Aufstieg der menschlichen Seele aus der Körperwelt zu diesen zu bewirken“. ¹ Proklos Diadochos ordnet die *θεουργική δύναμις* der *πίστις* zu und setzt sie so vom *ἔρωσ* und der *φιλοσοφία* ab, die alle drei je auf ihre Weise alles „bewahren“ (*σώζειν*) und mit den vom Göttlichen her wirkenden, „primordialen“ Ursachen verbinden: Sie „ist aller menschlichen Weisheit und Wissenschaft überlegen (*κρείττων*). Denn sie fasst in sich alles Gute, was das Auslegen von Orakeln (*ἡ μαντική*) bietet, die reinigenden Kräfte von Riten und schlechthin alle Wirkungen der mit Göttlichem einigenden (*ἔνθεος*) Eingebung“. ² Für Neuplatoniker ist *θεουργία* menschliches Handeln und Werk, das sich mit Göttlichem befasst und so für Göttliches empfänglich macht. Doch im zitierten Text des Areopagiten ist Gott bzw. der Logos das Subjekt der *θεουργία*, und ‚*θεουργία*‘ bezeichnet dort Gottes bzw. des Logos göttliches Werk und Handeln: Wie LOUTH festgestellt hat, „scheint das Wort *θεουργία* bei Dionysios *niemals* für religiöse Riten benutzt zu werden“, sondern für „göttliche Wirksamkeit, oder vielleicht besser gesagt göttliches Werk oder Handeln“, wobei es sich in neun von 25 Fällen „auf die göttliche Wirksamkeit des inkarnierten Christus bezieht,“ wie z. B. dort, wo der Areopagit von der *ἀνδρική Ἰησοῦ θεουργία* spricht. ³

Wenn ‚*θεουργία*‘ hier mit ‚Gottes Werk‘ übersetzt und somit auf das Ergebnis (*ἀποτέλεσμα*) geschaut wurde, sei es auf die Inkarnation des Gott Logos als solche

¹ BRONS 1976, S. 238f.; vgl. DODDS 1963, S. XX, XXII f.

² *Theologia Platonica*, I, 25, hrsg. v. SAFFREY – WESTERINK 1968, S. 113, 1–10.

³ 1986, S. 434 (Bibl. zum Thema der Theurgie; dsgl. bei GRILLMEIER 2002, S. 316). Nach BRONS 1976, S. 238–240 ist ‚*θεουργία*‘ beim Areopagiten wie ‚*ἀγαθοργία*‘ und ‚*φιλανθρωπία*‘ einer der vier Begriffe für die Menschwerdung (*ἐνανθρώπησις* begegnet nur drei Mal), „speziell“ für „die Taten des Menschgewordenen“ (unter Hinweis auf die hier zu interpretierende Aussage). Zu seinem Verständnis der Inkarnation vgl. S. 141 zu Anm. 1.

(τὸ καθ' ἡμᾶς οὐσιωθῆναι – ἢ πᾶσα θεουργία, ἣν ἔδρακε), sei es auf die einzelnen Taten oder Werke (δραῖσαι καὶ παθεῖν, ὅσα τῆς ... θεουργίας ... ἔκκριται), dann soll damit nicht der Vollzug von ‚Gottes Wirken‘ ausgeschlossen sein,¹ von dem Theodosios in seinem Traktat zuvor gesprochen hatte, als er seinem Bekenntnis zur ‚μία οὐσία καὶ φύσις, καὶ μία θεότης καὶ δύναμις‘ die Worte ‚καὶ μία ἐνέργεια‘ hinzugefügt hat.² In seiner Sicht ist die Inkarnation als Vollzug und als Werk sowie alles, was der Inkarnierte wirkt, etwas, was der Gott Logos in einer Gemeinschaft des Wollens mit Vater und Geist, d. h. in einem Teilhaben (κοινωνεῖν), wirkt, das als ὁμοβουλία oder βούλησις gekennzeichnet wird,³ nämlich als Wirkung der μία φύσις σεσαρκωμένη τοῦ θεοῦ λόγου.

Theodosios fügt diesen Worten des Areopagiten keine weitere Erklärung hinzu; für ihn interpretieren sie jenes Wort desselben, das die namentlich nicht genannten Gegner der Tritheisten zur Begründung angeführt hatten, in dem es hieß, die Trinität sei „wahrhaftig und vollkommen in einer ihrer Hypostasen mit dem, was uns eigen ist, in Gemeinschaft getreten (ἔκοινωνήσεν)“.⁴ Denn er liest diese Worte, insbes. die einleitende Unterscheidung zwischen der ἀγαθοπρεπῆς εἰς ἡμᾶς θεουργία und dem καθ' ἡμᾶς οὐσιωθῆναι des Logos und der Aussage, dass beides „geschieden“ ist (διακέκριται), mit den Augen eines orthodoxen Monophysiten als eine Konsequenz zum Bekenntnis zu ‚der einen inkarnierten Natur oder Hypostase des Gott Logos‘. Ihr Wirken kann für ihn nur als μία ἔνέργεια aufgefasst werden, und zwar in dem Sinn, dass alle „auf Christus bezogenen Aussagen der Evangelien“, d. h. Kyrills drei Klassen der φωναὶ εὐαγγελικαί,⁵ von ein und demselben Subjekt ausgesagt werden, dem inkarnierten Logos bzw. von dessen einer inkarnierten Natur oder Hypostase. So hatte schon Severos von

1 So wird in der auf S. 143 in Anm. 1 genannten Übersetzung von GRILLMEIER 2002, S. 325 f. ‚θεουργία‘ mit „Heilstat Gottes“, „Gotteswirksamkeit“ bzw. „göttliche Wirksamkeit“ wiedergegeben. Vgl. dieselbe Anm. auch zu ‚οὐσιωθῆναι‘. – Vgl. auch S. 170 zu Anm. 3.

2 A.a.O., I, S. 30, 31–33; 135–136, S. 226 (vgl. S. 111 zu Anm. 5). In der syrischen Übersetzung wurde, sofern man dies aus einer lateinischen Wiedergabe beurteilen kann, ‚θεουργία‘ in der von CHABOT übersetzten Version stets als Vollzug des Wirkens (operatio, actio) wiedergegeben, als ob hier ‚ἐνέργεια‘ stünde. Dem entspricht in der anderen Version das erste und dritte Vorkommen, während die zweite Stelle die Bedeutung von ‚Werken‘ (opera divinitatis suae humanae!) einträgt. M.a.W. in beiden Versionen wird das Bekenntnis zur ‚μία ἐνέργεια‘ sowohl ‚der μία θεότης‘, als auch ‚der μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη‘ in den Text des Areopagiten hineingelassen. Letzteres wird bei Theodosios nicht ausdrücklich gegenüber den Antitritheisten gesagt, da sie wohl in dieser Hinsicht dasselbe wie er vertreten.

3 Vgl. S. 142, Anm. 3. Die Lesart ‚βούλησις‘ könnte jene der Vorlage des Theodosios gewesen sein.

4 De divinis nominibus, I, 4, S. 113, 6–8 (PG 3, 592 A 8–10). Vgl. S. 123 zu Anm. 2.

5 Vgl. S. 99 zu Anm. 2; 147 zu Anm. 3; 173 zu Anm. 5; 205 zu Anm. 3; vgl. ferner zum Verständnis S. 96, Anm. 1; 247–259 sowie u. a. 294 f. _

Antiochien, wie hier einleitend gezeigt wurde, den Areopagiten, insbes. dessen mit der Menschwerdung begründeten Aussage (ἀνδρωθέντος θεοῦ)¹ von einer „ganz neuen Wirksamkeit“ (καινή τις ἐνέργεια) des Inkarnierten,² verstanden, als er als erster uns bekannter Zeuge für die Existenz einer Schrift, die unter dem Namen des Dionysios vom Areopag kursierte, diesen zitiert und die καινή τις ἐνέργεια als μία ἐνέργεια σύνθετος interpretiert und so einen Zusammenhang zwischen dem seiner Meinung nach vom Areopagiten vorausgesetzten Bekenntnis zur ,μία φύσις τε και ὑπόστασις θεανδρική‘ und dem Bekenntnis zur ,μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη‘ herstellt.³

Ein Anhänger des Konzils von Chalkedon wird zwar jederzeit zustimmen können, dass der Areopagit hier über die Unterscheidung der θεολογία und der οἰκονομία – des Werks der Trinität (ἡ ἀγαθοπρεπής θεωργία) und der Inkarnation – spricht. So tat es schon Johannes von Skythopolis in seinen Scholien zum Corpus der Schriften des Areopagiten.⁴ Er interpretiert die Aussagen über die Inkarnation als „eine genaue Darstellung“ (ἀκριβῆς τῆς οἰκονομίας διήγησις), d. h. als „eine genaue Darstellung“ seines eigenen Bekenntnisses als Anhänger des Konzils von Chalkedon. Des Areopagiten „menschliches Gotteswerk“ bedeute alles, was zur οἰκονομία gehört, und an all diesem nehmen der Vater und der Geist nur auf Grund ihres Wohlwollens (εὐδοκία καὶ βούλησις) teil und, fügt er interpretierend hinzu, auf Grund dessen, dass sie bei den Wundern mit dem Sohn zusammen wirken (συνεργάζεσθαι τῷ υἱῷ τὰς θεοσημείας).⁵ Es mag hier dahingestellt sein, wie Johannes dieses Zusammenwirken bei den Wundern versteht, wichtig ist jedoch im Hinblick zum einen auf das Argument, das die von Theodosios nicht namentlich genannten ersten Antitritheisten aus des Areopagiten Schrift „über die göttlichen Namen“ gegen den sog. Tritheismus schöpfen, und zum anderen auf des Theodosios Antwort – und damit im Hinblick auf deren Wirkungsgeschichte, die, wie Anastasios Hodegos bezeugt, bis in die erstarrte Formelsprache koptischer Patriarchen seiner Zeit fortwirkt –, dass Johannes von Skythopolis wie Theodosios die θεολογία des Areopagiten so verstehen, dass in ihr das orthodoxe Bekenntnis zur Trinität, d. h. zur einen Natur oder Usie Gottes und zu den drei Hypostasen, gewahrt ist.⁶

1 Diese Auffassung, dass es sich um einen Genitivus absolutus handelt, vertreten offensichtlich auch die Herausgeber G. HEIL und A. M. RITTER.

2 Vgl. den Text aus Epistula 4 (CPG-CPGS 6607) in Anm. 1 auf S. 96.

3 Vgl. S. 111 zu Anm. 1.

4 A.a.O. (CPG-CPGS 6852), 221, 43–44, hrsg. v. SUCHLA 2011, S. 180, 1–2. Zur Intention von Johannes vgl. S. 125 zu Anm. 4.

5 Ebd., 221, 46–224,7, S. 180, 3–181, 6.

6 Für die Scholien des Johannes bedarf es hierzu noch einer eingehenden Untersuchung, um zu klären, ob sich in der Akzeptanz nicht zugleich eine kritische Distanz und Toleranz zeigt.

Doch sofern es in der Auseinandersetzung des Hodegos mit der antitrithemistischen Lehrtradition der Theodosianer um die für ein Verständnis der Christologie Kyrills wichtige Frage nach dem Subjekt der Inkarnation geht und zugleich um die für ein Verständnis der Union von 433 wichtige Frage, über wen die Evangelien sprechen, wenn sie Menschliches und Göttliches, Alltägliches und Wunder von Jesus Christus berichten, soll kurz im Blick auf den Areopagiten und seiner Rezeption sowohl bei Severos und Theodosios, als auch bei Johannes von Skythopolis, sowohl bei Miaphysiten, als auch bei Diphysiten, eine Frage bedacht sein, die schon gestellt wurde, nämlich die Frage, ob dem Gott Logos in seiner Inkarnation und bei seinem in den Evangelien berichteten Wirken etwas Exklusives zukommt, an dem die Hypostasen des Vaters und des Geistes nicht teilhaben. Wem schreiben die Evangelien in der Sicht des Areopagiten die so unterschiedlichen Handlungen oder Tätigkeiten Jesu Christi zu?

Um es kurz zu fassen, soll hier mit GRILLMEIER ein Blick auf zwei Scholien zum vierten Brief des Areopagiten, der an einen Gaios adressiert ist, geworfen werden. Beide sind im Scholienwerk, das unter dem Namen des Maximus Homologetes ediert ist (CPG 7708), überliefert.¹ Doch ihre Verfasserschaft ist bisher nicht geklärt. Der Autor des ersten Scholions sieht hier eine Aussage über den einen Inkarnierten als Subjekt von Wundern, in denen dieser zum einen „göttliche Werke vollbrachte, doch sie nicht als Gott vollbrachte“, wie es z. B. sein Wandeln auf dem Meere (*Mt* 14,25–26; *Ioh* 6,19) zeige – denn laufen können nur Füße –, auch wenn nur Gott bewirken konnte, dass er vom Wasser getragen wurde, und in denen dieser zum anderen das Menschliche „nicht als Mensch“ zustande brachte, wie seine Empfängnis „aus der Jungfrau“ zeigt. Denn er war zwar ein Mensch und besaß das Gesicht und den Körper eines Menschen. Doch dass er aus einer Jungfrau geboren wurde, hat er „nicht als Mensch“ bewirkt und bewirken können.² Im zweiten Scholion heißt es im Blick auf Kyrills drei Klassen der *φωναὶ εὐαγγελικαί*:³ Dionysios „hat nur die gemischte Tätigkeit (τὴν μικτὴν ἐνέργειαν) als gottmenschlich bezeichnet“. Denn er wirkte auch bestimmte Wunder „nur als Gott“ (ὡς θεὸς μόνον) wie z. B. jenes der Heilung eines Abwesenden (*Mt* 8,5–13 par.), und wenn er aß oder betäubt war, dann tat er dies „nur als Mensch“ (ὡς ἄνθρωπος μόνον εἰ καὶ θεὸς ἦν).

¹ Vgl. zum Folgenden GRILLMEIER 2002, S. 347 f.

² PG 4, 533 C 6-D 10, übers. v. ROREM – LAMOREAUX 1998, S. 253; übers. v. GRILLMEIER 2002, S. 347. Der Scholiast greift damit die beiden Wunder auf, die der Areopagit ausdrücklich in seiner Epistula 4 an Gaios nennt. Anastasios vertritt dieselbe Unterscheidung göttlichen und menschlichen Wirkens im Blick auf die jungfräuliche Geburt Christi und die *virginitas in partu*, um Epistula 4, insbes. die Aussage *ὕπερ ἄνθρωπον ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου*, zu erklären (vgl. S. 99 zu Anm. 1).

³ Vgl. Kyrills drei Klassen die in Anm. 5 auf S. 145 genannten Verweise.

Gottmenschlich aber vollbrachte er jene Heilungen, bei denen eine Berührung mit ihm zustandekam, wie es geschah, als er einen Blinden heilte (*Mc* 8,22–26) oder eine Frau, die an Blutfluss litt (*Mt* 9,20–22 par.).¹

GRILLMEIER beurteilt beide Scholien sowie des Areopagiten Aussage über die *καινή τις ἡ ἐνέργεια θεανδρική*, auf deren Kontext im Brief an Gaios sich die Scholien beziehen, von dem Standpunkt aus, dass einzig die hypostatische Einung in der (neu)chalkedonischen Tradition es „rechtfertigt“, wie er sagt, die „Bezeichnung ‚theandrisch‘ auch auf die rein naturhaft menschlichen Handlungen in Christus, wie Essen und Trinken etc.“ anzuwenden, „weil (diese Handlungen) exklusiv, aber real einem göttlichen Subjekt gehören“. Wie dies genauer zu verstehen ist, zeigt GRILLMEIERS Interpretation jenes Textes aus *De divinis nominibus*,² den Theodosios in seinem zweiten Schritt angeführt hat: Dionysios habe hier „relativ klar erfasst“, dass die Menschwerdung „ein gemischtes ‚opus ad extra‘ ist, sofern es in ihr schöpferisches Handeln Gottes gibt, das auf alle drei Hypostasen bezogen ist, und eine exklusive Zuordnung des geschaffenen Menschseins Christi an die zweite Hypostase“.³

In den beiden Scholien meint GRILLMEIER, unterschiedliche Auffassungen erkennen zu können, wobei er betont, dass das erste Scholion „einen Schritt weiterführt als Dionys selbst“, das zweite aber, das GRILLMEIER ohne Begründung dem Johannes von Skythopolis zuschreibt,⁴ wohl dem Text des Areopagiten gerecht wird und dessen Aussage zwar kritisiere, doch nicht hinreichend. Denn er hätte nicht nur „auf die Tätigkeiten Christi, sofern sie naturhaft sind“, sondern „konkret auch auf das göttliche ‚Subjekt‘ im rein naturhaften menschlichen Handeln ... schauen“ und vom Areopagiten „fordern (müssen), auch diesen Tätigkeiten“, d. h. den rein naturhaft menschlichen, „die Bezeichnung theandrisch zuzusprechen“, „weil sie“, wie oben schon zitiert wurde, „exklusiv, aber real einem göttlichen Subjekt gehören“. Dies aber habe der erste Scholiast getan. Der zweite Scholiast sehe somit richtig, dass Dionysios „nur einen Ausschnitt von Aktionen Christi als ‚theandrisch‘ bezeichnet (hat), und zwar jenen, worin er sowohl die Gottheit als auch die Menschheit Christi als ‚Naturen‘ beteiligt sah“.

1 PG 4, 536 A 1–13, übers. v. ROREM – LAMOREAUX 1998, S. 253; übers. v. GRILLMEIER 2002, S. 348. Dieselbe Auffassung wie dieser Scholion vertritt auch Anastasios (vgl. S. 99 zu Anm. 2). Gegen eine Interpretation, die annimmt, dass der Areopagit „alles Menschliche“ in Christus als „übermenschlich“ aufgefasst habe (*πάντα ἡμῶν ἐξ ἡμῶν ὑπὲρ ἡμᾶς ὑπερέχων* [S. 95, Anm. 3]) betont Anastasios kritisch, dass Kyrill von Alexandrien es mit seiner Unterscheidung der drei Klassen von *φωναὶ εὐαγγελικαὶ* „genauer“ (*ἀκριβεστέρως*) gelehrt habe (*Viae dux*, XIII, 5, 110–120; vgl. S. 97–100, 172 f., 203–206).

2 Vgl. S. 143 zu Anm. 1.

3 GRILLMEIER 2002, S. 325f. Statt „sofern es in ihr ...“ liest man im Druck „sofern es an ihr ...“.

4 ROREM – LAMOREAUX 1998 schreiben beide Scholien dem Johannes von Skythopolis zu.

Ausgeschlossen habe der Areopagit sowohl die rein göttlichen Handlungen, die der Menschgewordene „unter Einsatz der göttlichen Natur ohne Zuhilfenahme der menschlichen Natur vollbrachte“, wie z.B. die in *Ioh* 4,46–52 berichtete Fernheilung des Sohnes eines königlichen Beamten, als auch die rein menschlichen wie Essen und Trinken.

GRILLMEIERS Verständnis des gottmenschlichen Wirkens Christi beim Areopagiten deckt sich mit Anastasios an Kyrill orientierter Dreiteilung, auf deren Basis dieser eine „genauere“ Auslegung des Areopagiten vertreten will:¹ Wenn der Areopagit im Brief an Gaios sagt „ὑπὲρ ἀνθρώπων ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου“,² dann ist dieses so zu verstehen, wie es der Verfasser des zweiten Scholions verstanden hat, was im Sinn von Kyrills Dreiteilung heißt: „Nicht alles Menschliche wirkte er auf übermenschliche Weise“. Wenn der Scholiast Essen und Trinken als Beispiele nennt, die er „nur als Mensch“ tat, dann nennt Anastasios zum einen auch diese Tätigkeiten, zum anderen aber das Wachstum des Embryos sowie den Akt der Geburt, wie er sich bei jedem Menschenkind vollzieht, und das Verlangen eines Kleinkindes nach der Muttermilch, d.h. alles ‚Dinge‘, die auch Christus trotz jungfräulicher Geburt zuteil wurde. Er benennt damit Sachverhalte, die der menschlichen Natur zu eigen sind und nach jeder Empfängnis und Geburt eintreten. Im ersten Scholion entsprechen diesen Sachverhalten das Laufen der Füße, mit denen Christus über das Meer wandelte (*Mt* 14,25–26; *Ioh* 6,19), und alles Menschliche, was sich bei einer Empfängnis ereignet, sieht man davon ab, dass es sich im Fall von Christus um eine solche „aus einer Jungfrau“ handelt. Von diesen Sachverhalten heißt es in diesem ersten Scholion, dass Christus diese „nicht als Gott vollbrachte“, auch wenn er sie „nicht als Mensch“ verwirklichte. Wenn nun GRILLMEIER behauptet, hier werde nicht nur „auf die Tätigkeiten Christi, sofern sie naturhaft sind,“ geschaut, sondern „konkret auch auf das göttliche ‚Subjekt‘ im rein naturhaften menschlichen Handeln“, so geht dies über das im Scholion Gesagte hinaus. Wie im zweiten Scholion, in dem alle drei Klassen christologischer Aussagen demselben – unbestimmten – Subjekt zugeschrieben werden, bleibt das Subjekt des Wirkens unbestimmt. Doch trägt GRILLMEIER, wie schon gesagt, beim Lesen ein neuchalkedonisch orientiertes Verständnis der hypostatischen Union als Kriterium ein, dem, wie er meint, der erste Scholiast gerecht werde, der zweite jedoch nicht.³

¹ Vgl. S. 148, Anm. 1.

² Vgl. S. 96, Anm. 1; 172. Anm. 5.

³ GRILLMEIERS Argumentation stimmt auffällig mit jener der Monenergeten überein, die Anastasios in *Capita* VIII bestreitet, sofern diese behaupten: „Alles, was Christus nach der Einung gesprochen oder getan hat, ist gottmenschlich“ (ebd., 3, 3–4). Anastasios lehnt aber wie GRILLMEIER deren Begründung mit einer (naturhaft gedachten) Logoshegemonie (ebd., 3, 7–10) ab, mit der die Monenergeten (ebd., 3, 5–7) die gottmenschliche Energie, für die sie sich auf den

Akzeptiert man, dass das erste Scholion sich nur auf jene Wunder bezieht, die auch der Areopagit im Brief an Gaios benennt, nicht aber auf Sachverhalte wie Essen und Trinken und Laufen an sich, die der menschlichen Natur zukommen, so lässt sich die Aussage des ersten Scholiasten, welche die Weise (τρόπος) bedenkt, wie solche Sachverhalte im Wunder – beim Meerwandeln und in der jungfräulichen Empfängnis – verwirklicht sind, mit der Aussage des zweiten Scholions vereinbaren. Beide könnten von ein und demselben Scholiasten verfasst worden sein.

Wichtig für die Fragestellung ist nun, dass GRILLMEIER hier die Frage nach dem Subjekt der Inkarnation stellt und sehr eindeutig eine bestimmte Sicht vertritt: Nur bei bewusster Unterscheidung einer ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν „als *unio in subiecto et secundum subiectum*“ und einer ἔνωσις κατὰ φύσιν „als *unio in natura et secundum naturam*“, d. h. nur dann, wenn (1) im Bekenntnis zur Inkarnation eindeutig zwischen ‚Hypostase‘ und ‚Natur‘ unterschieden wird und beide Begriffe wie in der (neu)chalkedonischen Perspektive verstanden werden und wenn (2) alles Wirken und Wollen, göttliches und menschliches, aus der Natur stammt, also naturhaftes Wirken und Wollen ist, nicht aber von der Hypostase verursacht wurde, nur dann können – wegen der hypostatischen und nicht naturhaften Einnung – „auch die rein menschlichen Handlungen in Christus“ als gottmenschliches Wirken bezeichnet werden. Doch warum nur so und nicht auch im Rahmen einer miaphysitischen Tradition? Wie ist der Begriff der Hypostase zu denken oder „aufzufüllen“, damit er leistet, was er nach GRILLMEIERS Aussage leisten soll? Wie ist er im Kontext der Frage nach dem Subjekt der Inkarnation und Kenose Gottes – „in Christus“ – zu denken? Wie ist m. a. W. der Begriff der Hypostase im Hinblick auf den von GRILLMEIER eingebrachten „Begriff“ eines „gemischtes *opus ad extra*“ zu denken, der streng genommen kein Begriff ist, sondern nur die Umschreibung jenes Problems, das auch im Streit um den sog. Tritheismus und seine Abwehr bewusst wurde, nämlich der Frage, ob und wie das Bekenntnis zur Inkarnation und Kenose des Gott Logos mit der Überzeugung zu vereinbaren ist, dass keine der drei Hypostasen als solche „nach außen“ – in der οἰκονομία – wirkt? Denn, sagt man, es handele sich um ein „gemischtes *opus ad extra*“, dann beschreibt man nur das, was hier als Problem bezeichnet wurde, benennt aber nichts, was eine Lösung des Problems bietet, es sei denn man fügt als Begründung hinzu: Alles Wirken und Wollen ist naturhaft, also auch das Wirken und Wollen des einen trinitarischen Gottes „nach außen“, nicht aber eine Eigenheit einer Hypostase (sofern diese nicht wie bei den Antichalkedonikern als ein Synonym für ‚Natur‘ aufgefasst wird). Wie lässt sich unter dieser Voraussetzung unter Wahrung der *Fides Nicaena* in ihrer

Areopagiten berufen, als etwas „der Gottheit und Menschheit Gemeinsames“ begründen (vgl. S. 263–265).

neunikänischen Auslegung die Inkarnation als jene der einen Hypostase des Logos denken, ohne zu jenen „böartigen Beschuldigungen“ zu führen, von denen Theodosios in seinem Λόγος θεολογικός gesprochen hat?

* * *

– Anastasios Auseinandersetzung mit der antitritheistischen Lehrtradition der Theodosianer

Anastasios sieht sich im ausgehenden 7. Jahrhundert mit der Abwehr des Tritheismus in der Lehrtradition der Theodosianer konfrontiert, die, sofern sie das Bekenntnis zur ‚einen inkarnierten Natur des Gott Logos‘ verteidigt, zugleich mehr oder weniger ausdrücklich das Bekenntnis der Chalkedoniker zu ‚zwei Naturen, zwei Energien, zwei Willen in Christus‘ zurückweist.¹ In der Auseinandersetzung mit dieser Lehrtradition geht es ihm im Folgenden, sollte sein Gedankengang bei der Zusammenstellung des Hodegos zu einem ‚Gesamtwerk‘ bisher zutreffend erfasst worden sein, um die Frage nach dem Subjekt der Inkarnation (*Ioh* 1,14) und Kenose Gottes (*Phil* 2,6–8) und letztlich um die Frage, ob und wie Kyrill von Alexandrien dieses Subjekt – im Gegensatz zum Verständnis der Monophysiten – in seinem christologischen Bekenntnis verstanden hat, wobei dieses Bekenntnis von Anastasios auf der Basis der Union von 433 beurteilt wird, die im Konzil von Chalkedon akzeptiert wurde.² Es geht Anastasios letztlich um das Verständnis des Subjekts der Inkarnation bei Kyrill im Blick auf die Union von 433, auch wenn der Text, den er nun wählt, um ihn seinem ‚Gesamtwerk‘ einzufügen, Kyrill nicht ausdrücklich beim Namen nennt.

(1) Wider das Bekenntnis zur Inkarnation im sechsten Osterfestbrief eines Patriarchen der Theodosianer und dessen antichalkedonisches Verständnis

Anastasios eröffnet sein erstes Dossier mit einem kurzen Kephalaion, das mit seinem *Incipit* und der abschließenden Doxologie wie ein ursprünglich selbst-

¹ Vgl. S. 108 zu Anm. 3.

² Es geht somit, anders gesagt, darum, wie Kyrills drei Klassen von Aussagen der Evangelien über Christus (S. 108, Anm. 1) „von ein und demselben ausgesagt werden“ (εἰρημέναι παρ’ ἑνὸς καὶ αὐτοῦ), wie Kyrill in der *Epistula ad Eulogium* betont (S. 251 zu Anm. 2). Vgl. S. 217–221, ferner zur Akzeptanz der Union von 433 im Konzil von Chalkedon vgl. S. 222 mit Anm. 1–2. Zur Bedeutung der Union von 433 für Anastasios vgl. S. 249 zu Anm. 1, insbes. die schon angesprochene Bedeutung von Kyrills Laetentur-Brief (CPG 5339) sowie dessen Schreiben an Akakios von Melitene (CPG 5340) und an Eulogios (CPG 5344).

ständiger Text wirkt. Anastasios bezieht sich hier auf „den sechsten Festbrief des jetzigen Bischofs der Theodosianer in Alexandrien,“ d. h. des Patriarchen der überwiegend koptischen Christen Ägyptens, den dieser an seine Gemeinden und darum auch „nach Babylon“ (Alt-Kairo) geschickt hatte.¹ Aus dem Kontext ergibt sich, dass dieser Brief wie üblich ein Bekenntnis zur Inkarnation mit u. a. einer Formel enthielt, die in etwa wie jene, die Anastasios dort in einem Scholion zitiert,² gelautet haben dürfte: „Alles, was wir in bezug auf ‚den Einen der Trinität, der Fleisch geworden ist‘, bekennen, das bekennen wir auch in bezug auf die ganze Trinität“ bzw. „in bezug auf den Vater und den Geist“. Diese Aussage wurde entweder schon im Festbrief oder erst von dessen Adressaten polemisch gegen das Bekenntnis des Konzils von Chalkedon gewandt; über ersteres lässt sich aus Anastasios Text nichts entnehmen, wohl aber über ein Streitgespräch oder Streitgespräche, die durch den Festbrief ausgelöst wurden, indem man, wie Anastasios sagt, spottend³ argumentierte: „Wenn dem nämlich so ist, wie es der Patriarch in seinem Brief bekennt,⁴ und wenn, wie die Anhänger von Chalkedon es behaupten, in Christus zwei Naturen, zwei Energien und zwei Willen sind, dann müssten diese zwei Naturen, zwei Energien und zwei Willen auch in bezug auf die Trinität bekannt werden, ja dann wären sie nicht nur ‚in Christus‘, dem Sohn, sondern auch ‚im Vater und im Geist“.“⁵

Da Anastasios hier als Sitz des Patriarchen der Theodosianer Alexandrien nennt, setzt er jene Situation voraus, die frühestens seit 643 bestand: Benjamin I. wurde bei seiner Rückkehr aus Oberägypten, wo er sich jahrelang vor den Byzantinern versteckt gehalten hatte, von ‘Amr ibn al-’Āṣ, dem Eroberer Ägyptens,⁶ anerkannt⁷ und leitete seitdem die koptische Kirche von Alexandrien aus, wo er in einem Kloster des Enaton residierte. Gleiches gilt von seinen Nachfolgern Agathon

1 *Viae dux*, XV, 1–3. Dass es sich um den 6. Festbrief und nicht um „den Festbrief“ handelt, bezeugt nur der Hyparchetyp β. Ausgeschlossen ist die Bedeutung „ein Festbrief“.

2 Ebd., 18–20: Πάντα τὰ ἐν τῷ Χριστῷ λεγόμενα, ταῦτα καὶ ἐπὶ πατρός καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος λέγονται. Zu diesem Scholion vgl. S. 152–157, bes. S. 153, Anm. 2.

3 Wie die Theodosianer argumentieren, will es auch Anastasios – συμπαῖσαι καὶ ἐμπαῖσαι ὑμῖν – und führt ihnen darum eine τραγωδία auf (ebd., 41–68, bes. 45–46).

4 Zum Wortlaut der Bekenntnisformel vgl. ebd., XV, 7–9 (S. 159, Anm. 6). 13–15 (S. 158, Anm. 3). 39–40, ferner ebd., XXIV, 19–21 (S. 167, Anm. 1).

5 Frei formuliert nach ebd., XV, 4–21. 37–40. Vgl. S. 108 zu Anm. 1; 157 zu Anm. 3.

6 Man findet seinen Namen auch mit al-’Āṣi und al-’Ās, statt al-’Āṣ transkribiert. In griechischen Quellen wird er Ἄμβρος genannt.

7 Zu den verschiedenen Berichten, welche die auf S. 56 zu Anm. 5 geäußerte Beurteilung der Beziehungen zwischen Arabern und koptischer Kirche in den ersten Dezentennia nach der Eroberung Ägyptens bestätigen, vgl. HOYLAND 1997, S. 132–135 (mit Bibliographie).

(665–681) und Johannes III. (681–689).¹ Letzterer wird von Anastasios in jenem Scholion erwähnt, das sich auf das Kapitel über einen sechsten Festbrief jenes Patriarchen bezieht, der zu der Zeit, zu der das Kapitel geschrieben wurde, Oberhaupt der Theodosianer war.²

α. Zur Datierung der beiden Festbriefe des Patriarchen Johannes III. als terminus ante quem der Publikation des Hodegos

Sowohl der Text des Lemmas, mit dem das Zitat eingeführt wird, als auch jener des Scholions zeigen, dass die Bischöfe, die hier im Lemma ohne Namen, im Scholion mit Namen gemeint sind, noch unter den Lebenden weilen, und doch weist nichts darauf hin, dass es sich um ein und dieselbe Person handelt.³ Diese Feststellung ist der entscheidende Ausgangspunkt für eine Datierung der genannten Osterfestbriefe. Nun bezieht sich das genannte Scholion auf zwei Osterfestbriefe von Johannes III. und berichtet, dass im zweiten die Aussage des ersten wiederholt wurde, obwohl „wir“ – d.h. entweder die chaledonische Gemeinde oder der Schreiber des Scholions, also Anastasios – die Argumentation im ersten schon widerlegt hatten. Zu den beiden Briefen wird recht unbestimmt mitgeteilt, dass sie „vor fünf Jahren“ verfasst wurden, ohne dass eindeutig formuliert wird, welcher der beiden Festbriefe bei der Angabe „vor fünf Jahren“ gemeint ist. Von wem stammt aber der im Titel des 15. Kephalaion genannte Festbrief? Folgt man der nicht von Anastasios selbst verfassten Inhaltsangabe des Hodegos, dann handelt es sich um „den neuen Festbrief“ der Theodosianer.⁴ Was hat sich der Verfasser

1 Johannes von Nikiu, Chronik (CPG 7967), 121, 1, übers. v. CHARLES 1916, S. 200 (vgl. HOYLAND 1997, S. 132–135, bes. 134; zur Geschichte der Eroberung, die in dieser Chronik durch Verlust von Folia zu den Jahren 611–639 verlorengegangen ist, vgl. ALTHEIM – STIEHL 1971, S. 356–389; HOYLAND 1997, S. 154–156); Severus ibn al-Moqaffa', Geschichte der Patriarchen, I, XIV, hrsg. v. EVETTS 1906, S. 490, 493, 495–497; Ps. Shenute, Vision, hrsg. v. AMÉLINEAU 1888, 340 f. (HOYLAND 1997, S. 280 f.). Die Patriarchen der Monophysiten lebten schon seit Theodor (575–578) bis zur Verfolgung unter Kyros (vgl. S. 97, Anm. 2) durchwegs im Enaton. Vgl. MÜLLER 1964. Zu Benjamin I. vgl. auch MÜLLER 1956; 1959; 1969. Zur Amtszeit von Agathon und Johannes III. vgl. JÜLICHER 1922, S. 13, 23.

2 *Viae dux*, XV, 16–21. Zu diesem Scholion vgl. S. 22–24; 34, Anm. 4 sowie das Folgende.

3 Diese Ansicht vertritt auch RICHARD 1958 in der Begründung seiner Hypothese der zwei Publikationen (vgl. S. 30–32, bes. S. 32, Anm. 5).

4 Die nicht von Anastasios stammende Inhaltsangabe (S. 18, Anm. 3) überliefert nicht den als Titel bezeugten Text des 15. Kapitels, sondern führt dieses als ein Kephalaion ein, das „gegen ihren neuen Festbrief“ gerichtet ist. Die Zählung als 15. Kapitel (bzw. λόγος) wird von fünf Textzeugen aus beiden Hyparchetypen überliefert. Zu den in der Edition genannten ist noch der erst nach der Drucklegung des Hodegos vollständig kollationierte *Codex Athonensis* Laurae B 11 hinzuzufügen (UTHEMANN 1984).

dieser Inhaltsangabe dabei gedacht? Höchst wahrscheinlich hat er wegen des Scholions angenommen, dass es sich beim 6. Festbrief nur um einen solchen handeln kann, der nach den beiden im Scholion genannten an die Gemeinden verschickt wurde, und vielleicht auch, obwohl er dazu nichts sagt, dass dieser Brief ebenfalls von Johannes III. stammt.

So hat neuerdings BINGGELI die im 15. Kephalaion vorausgesetzte Situation verstanden. Denn er behauptet, dass es keinen Grund gebe, auch den in der Überschrift ohne Angabe zum Autor genannten Festbrief Johannes III. abzusprechen.¹ Ob diese Hypothese auf Grund des Textes plausibel ist, wird sogleich zu prüfen sein. Doch zuvor sei an Folgendes erinnert: Akzeptiert man die hier vertretene Interpretation jenes Scholions, das den Hodegos abschließt, und geht darum davon aus, dass Anastasios diesen als ein ‚Gesamtwerk‘ aus verschiedenen Texten, die ihm schon vorlagen, zusammengestellt hat,² dann gibt es in bezug auf die Scholien im allgemeinen kein eindeutiges Kriterium, um zu unterscheiden, wann ein Scholion hinzugefügt wurde, ob es sich nämlich schon – *in margine* – auf den Folia mit dem Text, den Anastasios für sein ‚Gesamtwerk‘ ausgewählt hat, befand oder ob Anastasios das betreffende Scholion erst bei der Zusammenstellung zu einem ‚Gesamtwerk‘ an den Rand des ausgewählten Textes geschrieben hat. Je nachdem, wann das Scholion zum 15. Kapitel entstanden ist, gibt die Datierung *πρὸ πάντων χρόνων* einen anderen Zeitpunkt an. Darum wurde ja das Entstehen des Hodegos als ‚Gesamtwerk‘ nicht auf 686/ 689, d. h. auf den Zeitraum, den die im Scholion genannte Datierung abdeckt, datiert, sondern auf „frühestens zwischen 686 und 689“.³ Bei dieser Datierung wurde davon ausgegangen, dass der im Titel des 15. Kapitel genannte „6. Festbrief des jetzigen Bischofs der Theodosianer“ nicht von Johannes III. stammt, sondern von dessen Vorgänger Agathon,⁴ so dass Anastasios hier von einem oder mehreren Streitgesprächen berichtet, die von dessen Festbrief des Jahres 670 ausgelöst wurden. Dass diese Hypothese plausibler ist als jene von BINGGELI soll nun unter Bezugnahme auf BINGGELIS Begründung seiner Hypothese aufgewiesen werden.

1 BINGGELI 2001, S. 343: „il n’y (a) aucune raison pour disputer à Jean III la rédaction de la lettre festale“.

2 Vgl. S. 28–35.

3 Vgl. S. 22, Anm. 5–23, Anm. 2.

4 Es gibt keinen zwingenden Grund, die Zahl ζ’ zu <ι> ζ’ oder <κ> ζ’ korrigieren, um durch eine solche Konjektur die Festbriefe Benjamins I. vom Jahre 642, 652 oder 662 einzuführen. Jener vom Jahre 642 ist noch erhalten (vgl. S. 113, Anm. 1). Analoges gilt für Agathon und dessen 16. Festbrief vom Jahre 680.

BINGGELIS Argumentation richtet sich streng genommen gegen RICHARD¹ bzw. gegen eine Interpretation von UTHEMANN'S Einleitung zur Edition des Hodegos, die in deren Aussagen nur eine Wiederholung der Auffassung von RICHARD erkennt. BINGGELI geht zurecht davon aus, dass der sechste Festbrief von Johannes III. auf das Jahr 686 zu datieren ist, Johannes aber 689 verstarb. Darum könne man, so folgert er, nicht „mit M. Richard behaupten, dass ... Johannes ... noch am Leben ist, als Anastasios dieses (Scholion) verfasst“, nämlich „691 oder 692“, fünf Jahre nach dem sechsten Festbrief. Nun aber behauptet er, dass es sich bei jenem im Text zitierten 6. Festbrief, dessen Autor nicht ausdrücklich genannt wird, um jenen von Johannes III. handelt. Denn zu dem Zeitpunkt, als Anastasios das 15. Kapitel „wohl unmittelbar nach dem Empfang des Festbriefs“, also 686, verfasst habe, sei es nicht notwendig gewesen, den Schreiber des Festbriefs ausdrücklich beim Namen zu nennen, doch „in einer zweiten, überarbeiteten Aussage des *Hodegos*, die dazu bestimmt war, einem weiteren Publikum bekannt zu werden, wurde es notwendig, die Umstände, unter denen dieser Brief zustande gekommen ist, aufzuweisen, und zwar um so mehr, wenn der (betreffende) Bischof (der den Brief verfasst hatte) schon verstorben war und ein anderer ihm auf den Bischofssitz gefolgt war“.² BINGGELI setzt hier die Hypothese von RICHARD von zwei Publikationen, die Anastasios selbst auf den Weg gebracht hat, voraus, ohne dessen Frühdatierung³ zu übernehmen. So datiert er die erste Ausgabe des Hodegos auf 686 oder unmittelbar nach 686, die „édition révisée“ auf 691 / 692. Ob er meint, auf diese Weise die Hypothese zweier Publikationen bewiesen zu haben, oder ob er davon ausgeht, dass diese Hypothese schon bewiesen ist, und ob er darum das Scholion der zweiten Publikation zuweist, so dass *πρὸ πάντων χρόνων* nur mehr die Beweislast für den zeitlichen Abstand beider Publikationen tragen muss, lässt sich auf Grund dessen, was BINGGELI sagt, nicht entscheiden.

Doch seine Begründung dafür, dass Anastasios hier nur von Festbriefen des Johannes III. spricht und dass dies zwar 686 für den sechsten Festbrief den Lesern der ersten Ausgabe des Hodegos bewusst gewesen sein müsste, doch 691 / 692 für diese ins Vergessen geraten sein könnte, als Johannes III. nicht mehr unter den Lebenden weilte, und darum von Anastasios das Scholion hinzugefügt werden musste („il devenait nécessaire“), will nicht überzeugen. Denn hätte Anastasios eine solche Notwendigkeit gesehen, dann sollte man erwarten, dass sein Scholion ein wenig anders formuliert worden wäre. Im Scholion gibt es keinen einzigen

¹ Vgl. S. 153, Anm. 3.

² BINGGELI 2001, S. 343: „dans une édition révisée de l'*Hodegos* destinée à être diffusée, il devenait nécessaire de commenter les circonstances concernant cette lettre, bien plus encore, si l'évêque était mort, et qu'un autre lui avait succédé sur le siège épiscopal“.

³ Vgl. S. 30–32, bes. S. 32 zu Anm. 5.

Hinweis darauf, dass die dort genannten zwei Festbriefe von „demselben Bischof“ verfasst wurden, der den im Titel genannten sechsten Festbrief (zu Ostern) nach Babylon (Fustāt) geschickt hat, oder, was ja auch möglich gewesen wäre, dass das, was über den sechsten Festbrief mitgeteilt, wenn auch nicht direkt aus ihm zitiert wird, aus einem der beiden im Scholion genannten Briefe stammt. Nirgends liest man so etwas wie „ὁ αὐτὸς ἐπίσκοπος τῶν Θεοδοσιανῶν“. Es gibt ferner auch keinen einzigen Hinweis, dass die beiden im Scholion genannten Briefe vor dem sechsten oder nach dem sechsten verfasst worden sind. So ein Hinweis aber wie „derselbe Bischof“ oder „vorher“ bzw. „nachher“, „vor diesem Brief“ bzw. „nach diesem“ wäre notwendig gewesen, wäre es die Absicht von Anastasios gewesen, sicher zu stellen, dass seine Leser – und vor allem spätere Leser als die unmittelbaren Zeitgenossen – die Umstände des zitierten Briefs zur Kenntnis nehmen.

Dies sind zugegebenermaßen ebenso wie die Begründung von BINGGELI dafür, dass Anastasios 691 / 692 das Scholion hat hinzufügen müssen („il devenait nécessaire“), Erwartungen, die man im Nachhinein an einen Text stellt, ohne dass sie deshalb vom Autor erfüllt worden sein mussten, als ob Autoren nur in jeder Hinsicht korrekte Texte verfassen würden. Doch bedarf es gar nicht dieser Überlegungen, um zu beweisen, dass Anastasios, wie eingangs gezeigt wurde, „frühestens zwischen 686 und 689“ das Scholion hinzugefügt hat. Denn dies folgt, wenn man zum einen jenes Scholion ernst nimmt, mit dem der Hodegos endet, und zum anderen die Tatsache, dass es im Text des Hodegos keinen Hinweis darauf gibt, dass man mit zwei von Anastasios ausgeführten Publikationen des Hodegos rechnen muss. Also gibt es für eine „édition révisée“ des Hodegos, die 691 / 692 von Anastasios publiziert wurde, keinen Beweis, und BINGGELIS Argumentation ist ein *circulus vitiosus*, da er die Hypothese zweier Publikationen als bewiesen voraussetzt, auch wenn er Argumente zu ihrer Begründung nicht vorträgt. Stattdessen ist auf Grund des Scholions über die beiden Osterfestbriefe von Johannes III. davon auszugehen, dass das Werk von Anastasios „frühestens zwischen 686 und 689“ aus einzelnen Vorlagen zu diesem ‚Gesamtwerk‘ zusammengestellt wurde, dem in der Überlieferung, wie die Inhaltsangabe bezeugt,¹ der Name ‚Hodegos‘ gegeben wurde. Denn für die Annahme, der im Lemma genannte sechste Festbrief sei jener von Johannes III. und nicht von Agathon gewesen, gibt es keinen eindeutigen Beweis, und gegen diese Annahme spricht nicht nur, dass man in diesem Fall, wie oben gesagt wurde, irgendeinen Hinweis im Scholion auf diese Identität, den man erwarten würde, vermisst, sondern vor allem, dass das

¹ Wie in Anm. 3 auf S. 18 ausgeführt wurde, stammt die in fünf Textzeugen, von denen zwei vom Hyparchetyp α (bzw. dem Variantenträger α), drei vom Hyparchetyp β abhängig sind, überlieferte Inhaltsangabe nicht von Anastasios.

Scholion, so wie es Johannes III. einführt, voraussetzt, dass er noch unter den Lebenden weilte. Dies aber war fünf Jahre nach seinem 6. Festbrief nicht mehr der Fall, so dass sich die im Scholion genannte Datierung *πρὸ πέντε χρόνων* nicht auf den 6. Festbrief des Johannes und damit nicht auf das Jahr 691 / 692 beziehen kann, sondern auf den Zeitraum zwischen seinem letzten Lebensjahr (689) und jenem Jahr, in dem er frühestens einen Festbrief versandt haben kann, von dem ein Zeitgenosse sagen kann, dies sei „vor fünf Jahren“ geschehen.

β. Zur Polemik von Anastasios

Die Aussage, die Anastasios aus einem Streit, der um den sechsten Festbrief eines Bischofs der Theodosianer entbrannt war, zitiert, richtet sich gegen ein Bekenntnis zu „zwei geeinten Naturen, Willen und Energien in Christus“: *οὐ φάσκομεν ἐν τῷ Χριστῷ δύο ἠνωμένας φύσεις, οὔτε μὴν θελήσεις, οὐδ’ αὖ ἐνεργείας*. Hier klingt deutlich die Auseinandersetzung der Monophysiten mit den Anhängern von Chalkedon durch, ohne dass mit dieser polemischen Formel eine bestimmte innerchalkedonische Position angesprochen wird. Begründet wird dieses mit der Behauptung, dass alles, was „Christus, dem Einen der Trinität“,¹ zugeschrieben wird, auch von „der ganzen Trinität“ zu bekennen ist.² Wer sich also zu zwei Naturen in Christus bekennt und wegen der beiden Naturen auch zu zwei Energien und Willen, müsse diese auch von der Trinität aussagen.³

Diese Begründung dürfte Anastasios verkürzt, d. h. ohne ihren Kontext, wiedergegeben haben. Denn in seiner Stellungnahme weist er auf eine wichtige Unterscheidung hin: Die Monophysiten schreiben nur das ‚der ganzen Trinität‘ zu, was sie wesenhaft (*οὐσιωδῶς*) über ‚Christus, den Einen der Trinität,‘ aussagen.⁴ Anastasios versteht diese Aussage als ein Bekenntnis zur ‚einen Fleisch gewordenen Natur der Trinität‘ und unterstellt, dass die Theodosianer in der Abwehr des Trithemis den Logos als Subjekt der Inkarnation leugnen: „Wie könnt ihr sagen, dass

1 Bei Anastasios begegnet nur die Formel ‚εἷς τῆς τριάδος‘ für den Gott Logos, nicht aber ‚εἷς ἐκ τῆς τριάδος‘, die Kaiser Justinian und Neuchalkedoniker gern benutzt haben. Die Redeweise vom ‚εἷς τῆς τριάδος‘ hat er sich selbst zu eigen gemacht (vgl. S. 250, Anm. 5).

2 Vgl. die Bekenntnisformel in *Viae dux*, XV, auf die auf S. 152 in Anm. 4 verwiesen und die auf S. 158 zu Anm. 3 sowie auf S. 159, Anm. 6 zitiert wird.

3 Ebd., XV, 4–15 sowie das Zitat im Scholion ebd., 16–21. Vgl. S. 108 zu Anm. 3; 152.

4 Ebd., 71–72. Wenn Anastasios betont, dass die beiden Naturen Christi „wollend und wirkend“ sind (ebd., XV, 29–31), dann richtet sich diese Aussage gegen die Monophysiten. Dass nicht die Monenergeten und Monotheleten gemeint sind, zeigt die undifferenzierte Weise, wie er diese Aussage im Blick auf das Resultat (*ἀποτέλεσμα*) des Wirkens und Wollens erklärt: Ὅθεν ... φάσκομεν διαφόρους ἐνεργείας καὶ θελήσεις ἐν τῷ Χριστῷ (ebd., 31–33). Vgl. dazu *Capita*, VII, 1, 1–3. 93, ferner UTHEMANN 1997 (Neuchalkedonismus), S. 389–391, 395–400.

„die eine Natur der Trinität Fleisch geworden ist“?¹ Wie, dass die Trinität „aus zwei Naturen eine (d. h. eine einzige) Hypostase ist“? ... Wie, dass die Trinität wie Christus sichtbar und unsichtbar ist“?² Und polemisch verdreht er die Begründung der Monophysiten gegen die Tritheisten, die er aus dem 6. Festbrief zitiert hatte. Hieß es dort: „Denn alles, was wir in bezug auf den Einen der Trinität, Christus, bekennen“ d. h. alles, was wir in bezug auf die μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σαρκαωμένη bekennen, „das sollen wir auch in seinem vollen Wortlaut (πάντως)“ – also ohne jede Einschränkung – „in bezug auf die ganze Trinität sagen“.³ Wenn dem aber so ist, dann, so behauptet Anastasios polemisch, gilt auch das Gegenteil, dass wir nämlich alles, was wir in bezug auf den einen trinitarischen Gott bzw. auf den Vater und den Geist bekennen, auch von Christus aussagen müssen, so dass dieser „eine Natur ist, die in drei Hypostasen und Personen existiert, und als ein und derselbe gezeugt und ungezeugt ist und (aus dem Vater) hervorgeht“.⁴

Anastasios dürfte dieses Argument darin begründet sehen, dass die Monophysiten die in diesem Beitrag schon genannte Auffassung des Severos von Antiochien übernommen haben, dass einzig in bezug auf die Trinität (θεολογία) die Begriffe ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ eine unterschiedliche Bedeutung haben, nicht aber in bezug auf die Inkarnation, d. h. die οἰκονομία,⁵ so dass die Bekenntnisformel ‚μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σαρκαωμένη‘ nicht dem Bekenntnis zur ‚μία ὑπόστασις τοῦ θεοῦ λόγου σαρκαωμένη‘ widerspricht. So ergibt sich eine paradoxe Situation. Anastasios greift jene Bekenntnisformel der Theodosianer auf, die der Sache nach im tritheistischen Streit entstanden war, als Theodosios von Alexandrien in seinem Λόγος θεολογικός (CPG-CPGS 7137) sich mit den von ihm nicht namentlich genannten ersten Gegner der Tritheisten auseinandersetzte, die ohne, wie Theodosios meinte, es selbst zu durchschauen,⁶ unter Berufung auf den Areopagiten das grundlegende Bekenntnis der Monophysiten zur ‚μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σαρκαωμένη‘ – in bezug auf das Subjekt der Inkarnation – interpretierten. Und Anastasios benutzt diese Formel, um den Theodosianern genau das vorzuwerfen, was diese mit dieser Bekenntnisformel abwehren wollten,

1 Dieses Argument begegnet auch schon in *Viae dux*, VIII, 4, 98–103, wo Anastasios eine τρισυποστάτου τριάδος ὀλική τριπρόσωπος σάρκωσις ablehnt, weil die Inkarnation jene des Logos als ἰδικοῦ προσώπου θεοῦ ἦγουν τοῦ ἐνός τῆς ἁγίας τριάδος παρουσία ist, nicht aber eine Gegenwart der φύσις κοινή Gottes.

2 Ebd., XV, 74–78.

3 Ebd., 13–15.

4 Ebd., 78–83.

5 Ebd., IX, 2, 79–84; zu Severos vgl. den Apparat zu Z. 80–84, ferner oben S. 48 zu Anm. 2–9; 52 zu Anm. 4; 68 zu Anm. 7–69, Anm. 4; 109, Anm. 3.

6 Vgl. S. 133 zu Anm. 3.

nämlich ein Bekenntnis, in dem die Trinität und nicht einzig der Gott Logos das Subjekt der Inkarnation ist.

Diese Polemik hätte sich Anastasios sparen können, da er ja den Grundgedanken dieser Bekenntnisformel akzeptiert, dass alles, was dem inkarnierten Gott Logos auf Grund dessen, dass er Gott ist, zukommt, auch dem Vater und dem Geist, dem einen Gott, zu eigen ist, nämlich alles, was den Hypostasen gemeinsam (κοινόν) und keine charakteristische Eigenheit einer der Hypostasen ist: μία θεότης, μία οὐσία, μία δύναμις, μία ἐνέργεια, μία θέλησις.¹ Was er nicht akzeptiert, ist ein Bekenntnis zur ‚μία ἐνέργεια‘ und ‚μία θέλησις der einen inkarnierten Natur des Gott Logos‘ und damit die Behauptung, dass vom Subjekt der Inkarnation als solchem – vom Gott Logos in seiner σάρκωσις oder, wie Anastasios es vorzieht zu sprechen, von Christus – „alles“ ausgesagt wird, „was ihm als einer Hypostase des einen trinitarischen Gottes zukommt“, also alles, was den drei Hypostasen gemeinsam oder wesenhaft ist wie die μία δύναμις, μία ἐνέργεια und μία θέλησις. Denn dieses Subjekt ist durch „zwei hypostatisch geeinte, wollende und wirkende Naturen“ gekennzeichnet.² Dies aber bestreiten die Monophysiten – οἱ τὴν μίαν φύσιν ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ λέγοντες,³ οἱ αἰγυπτιάζοντες τὸν νοῦν ... ἐν σκότει διαπορεύοντες⁴ – in eben diesem Kapitel, das über den sechsten Osterfestbrief eines alexandrinischen Patriarchen der Theodosianer zu Lebzeiten desselben geschrieben wurde. Nicht dass Anastasios behauptet, dieser habe selbst in eben diesem Schreiben jene Argumentation gegen ein Bekenntnis zu „zwei Naturen, zwei Willen und Energien in Christus“ vorgetragen, die Anastasios hier referiert.⁵ Doch er behauptet, dass die Polemik gegen „zwei Naturen, zwei Willen und Energien in Christus“, die er hier wiedergibt, auf der im tritheistischen Streit entstandenen Bekenntnisformel „Was auch immer dem einen Christus der heiligen Trinität zugesprochen wird, dies gilt von der ganzen Trinität“ beruht⁶ und dass diese Polemik, wie es der Titel des Kephalaion angibt, durch diesen sechsten

1 *Viae dux*, XV, 27–29. Dasselbe lehrt er auch in *Tractatus* I, 5, 86–96 (vgl. S. 272 zu Anm. 3; 326 zu Anm. 4).

2 *Viae dux*, XV, 29–31 (S. 157, Anm. 2). Vgl. ebd., XXIV, 39–60, bes. Z. 43–44 (S. 170 zu Anm. 1–2) sowie S. 170–173.

3 Ebd., XV, 4–5.

4 Ebd., 37–40. Zur viel bezeugten Etymologie, in der Ägypten mit Finsternis und Dunkelheit und so auch mit einem Mangel an Erkenntnis oder mit Irrtum assoziiert wird und die den Sprachgebrauch von ‚αἰγυπτιάζειν‘ beeinflusst, vgl. TREU 1961, bes. S. 201, 208–211.

5 Dies aber hat Damian in seinem Synodalbrief an Jakob Bürde’anā (CPG 7240) getan, wie die Auszüge bezeugen, die in der Chronik Michaels des Syers überliefert werden (vgl. S. 112, Anm. 2 zu ebd., X, xiv, übers. v. CHABOT 1901, S. 327^b).

6 Ὅσα ἐὰν προστεθῆ τῷ ἐνὶ τῆς ἁγίας τριάδος Χριστῶ, ταῦτα τῇ πάσῃ τριάδι λογίζεται. Vgl. ebd., XV, 4–15, bes. die Bekenntnisformel in Z. 7–9. 13–15 (S. 152, Anm. 4; 158, Anm. 3).

Festbrief ausgelöst und als eine Schlussfolgerung aus diesem in einem Streitgespräch oder des öfteren von den Theodosianern vorgetragen wurde: Φάσκουσι ... „Διὰ τοῦτο, φησίν, οὐ φάσκομεν ...“ ... Ἀλλὰ ταῦτα οἱ αἰγυπτιάζοντες τὸν νοῦν οὐκ ἔγνωσαν, οὐδὲ συνῆκαν.¹

(2) Zu Col 2,9 bei Severian von Gabala

In den zwei folgenden Texten des Dossiers geht es um das Verständnis von Col 2,9, d. h. um die Aussage des Apostels, dass in Christus „die ganze Fülle der Gottheit leibhaft wohnt“. Zunächst zitiert Anastasios ein Testimonium aus Severian von Gabala,² der in den miaphysitisch orientierten Kirchen, insbes. in der koptischen, als Heiliger verehrt wird.³ In diesem Zitat weist Severian auf die Schwierigkeit hin, dass die Begriffe ‚Fülle‘ (πλήρωμα) und ‚ganz‘ (πᾶν) nicht von Gott ausgesagt werden können, sofern sie nicht ohne Bezug auf Quantität gedacht werden können. Gott ist ‚nicht umschreibbar‘ (ἀπερίγραπτος), also ‚nicht-endlich‘ und darum ohne Quantität.⁴ Gott ist „über das Ganze hinaus“ (ὑπὲρ τὸ πᾶν) und besitzt in diesem Sinn keine ‚Fülle‘.⁵ Doch wie Severian auf diesem Hintergrund Col 2,9 christologisch ausgelegt hat, bleibt unklar, sofern das Zitat bei Anastasios mit der Frage, wie „die ganze Fülle der Gottheit“ in Christus zu verstehen sei, und dem ersten Ansatz zu einer Antwort abbricht.⁶

Anastasios selbst interpretiert Col 2,9 dahingehend, dass „die ganze Fülle der Gottheit“, die in Christus inkarniert ist, alle naturhaften Eigenheiten des trinitarischen Gottes, doch keine hypostatischen meine.⁷ Anastasios begründet dies zunächst rein negativ: Weder die Person des Vaters, noch die Hypostase des Geistes hat sich inkarniert. Dann interpretiert er das Gesagte durch eine positive Aussage, für die in der Edition die Lesart des Hyparchetyps β vorgezogen wurde:

¹ Ebd., 5. 11–12. 37–40 (S. 159, Anm. 4).

² In CPG 4295, 11 wird das Testimonium aus dem *Viae dux*, XVI, 4–17 genannt. Der Text im *Codex Athonensis* Vatopedi 236, f° 162–163 stammt aus dem Hodegos. Es handelt sich um den Text aus *Viae dux*, XVI, 1–53; XVII, 18–53 mit einer Fortsetzung, die über das anthropologische Paradigma, das Thema von *Viae dux*, XVIII handelt. Die Angabe in der Einleitung zur Edition, S. L, ist in dieser Hinsicht unvollständig. Zum genannten Kodex vgl. die Beschreibung von DE SANTOS OTERO 1973.

³ Vgl. die Hinweise bei UTHEMANN 1995 (Severian), Sp. 1495f.

⁴ Vgl. hierzu auch *Viae dux*, I, 3, 61–65 sowie die auf S. 191 f. vorgetragene Interpretation.

⁵ Ebd., XVI, 4–14.

⁶ Ebd., 14–17. Severian weist auf das Verhältnis Christi zum Vater (*Joh* 16,32) und zum Geist (*Lc* 4,18) hin. Doch wie er von hier aus Col 2,9 interpretiert, wird im Dossier des Anastasios nicht mehr mitgeteilt.

⁷ Ebd., 24–26.

„Vielmehr hat sich das untrennbare Mysterion der Trinität inkarniert“.¹ Dies kann in einem orthodoxen Sinn verstanden werden, ohne dass ein Widerspruch zum Bekenntnis der Inkarnation des Gott Logos und damit zu diesem als Subjekt der Inkarnation entsteht. Doch warum überliefert der Hyparchetyp α statt ἀλλὰ τὸ ἀχώριστον τῆς τριάδος μυστήριον einen Text, der keine Korrektur eines Kopisten, sondern der Rest einer längeren Aussage zu sein scheint: ἀλλὰ διὰ τὸ ἀχώριστον τῆς τριάδος μυστήριον? Oder sollte dieser Text nicht das Ergebnis eines Verlustes sein, sondern eine prägnant kurze Formulierung, bei welcher der Artikel τὸ vor ‚τῆς τριάδος‘ verloren gegangen ist, so dass es ursprünglich hieß: „Vielmehr hat sich deswegen, weil die Hypostasen untrennbar sind (nämlich untrennbar der eine trinitarische Gott, untrennbar das Mysterion der Trinität), das Mysterion der Trinität inkarniert“? Dieses kommt der Sache nach auf dasselbe hinaus wie die Lesart des Hyparchetyps β . Beides hat im Blick auf die Fragestellung des Kontexts etwas Unbestimmtes und fordert darum eine weitere Erklärung, die als Subjekt den Gott Logos, ἡ γεννητὴ τοῦ υἱοῦ ὑπόστασις, einbringt.² Wie auch immer die positive Begründung von Anastasios ursprünglich genau gelaute haben mag, eines ist deutlich, es geht ihm darum, dass Col 2,9 nur als eine Aussage über die naturhaften Eigenheiten des trinitarischen Gottes zu verstehen ist.

Wie steht es aber unter dieser Voraussetzung mit der Aussage, dass „der Gott Logos Fleisch geworden ist“ (Ioh 1,14)? Inwiefern ist für Anastasios der Logos oder Sohn das Subjekt der Inkarnation? Ohne diese Frage zu beantworten, zitiert er eine nicht beim Namen genannte Autorität, um den Vorwurf zu entkräften, dass er die Auffassung des Sabellios vertrete, dass er nämlich die hypostatischen Eigenheiten in der Trinität unterscheide, ohne sie zu wahren. Denn selbstverständlich wurde nur der Sohn, nicht aber der Vater oder der Geist inkarniert,³ auch wenn diese am „Mysterion der Inkarnation des Sohnes“ auf je eigene Weise „mitgewirkt haben“ und so „zugleich“ in ihrer Gemeinsamkeit erkannt werden: τῆ συνεργίᾳ ὁμαδικῶς

1 Ebd., 26–29.

2 Auch wenn man einen solchen Bezug auf den Gott Logos einbringt und darum die Konjekturen <ὁ λόγος> (oder <τὸ γεννητὸν πρόσωπον>) διὰ τὸ ἀχώριστον κτλ., bleibt eine Unbestimmtheit, die eine sabellianisierende („altnikänische“) Interpretation, eine mangelnde Unterscheidung „der hypostatischen Eigenheiten in bezug auf die Trinität“ (Viae dux, XVI, 48–49; vgl. Anm. 3), zuzulassen scheint.

3 Ebd., 45–49. Das Zitat ließ sich bisher nicht verifizieren. Es bestreitet eine mangelnde Unterscheidung (σύγχυσις) „der hypostatischen Eigenheiten in bezug auf die Trinität“, wie sie die Häresiologen dem Sabellianismus anlasten, der im Zitat mit dem Stichwort ‚υἱοπάτωρ‘ ausdrücklich bestritten wird. Ein solches Zitat würde gut in einen Kontext passen, in dem eine Auseinandersetzung mit der Trinitätslehre Damians von Alexandrien (S. 113) stattfindet. Doch fehlt ein präziser Hinweis auf den historischen Kontext.

γνωρίζονται.¹ Das „Mitwirken“ des Vaters besteht in der εὐδοκία καὶ ἀποστολή² bzw. darin, dass er „der Salbende“ ist,³ das „Mitwirken“ des Geistes in der συνεργία καὶ ἐπισκίασις⁴ bzw. darin, dass er „das Salböl“ ist.⁵ Dieses zeige, dass Vater, Sohn und Geist so, wie sie im „Mysterion der Inkarnation“ zusammen wirken, „nicht hypostatisch geeint sind“.⁶ Darum habe „der hl. Dionysios“, wie es in einem Scholion angemerkt wird, gelehrt, dass Vater und Geist „in Christus“ nur entsprechend zu dem ihnen mit dem Logos gemeinsamen Willen (κατὰ τὴν κοινήν θέλησιν) wirken, nämlich (ἦτοι), wie Anastasios dort hinzufügt, mit Wohlgefallen und Zustimmung (κατὰ τὴν εὐδοκίαν καὶ συναίνεσιν).⁷ So zeigt sich in der Inkarnation einzig das den drei Hypostasen Gemeinsame, der gemeinsame Heilswille, so dass sie „zugleich (ὁμαδικῶς) erkannt werden“.⁸ M.a.W. die drei Hypostasen sind in ihrem κοινόν, d. h. in „den naturhaften Eigenheiten der Trinität“, die göttliche Fülle in Christus. Diese These ist, wie sich zeigen wird, für das Verständnis von Anastasios Christologie grundlegend.⁹ Wenn Christus, wie Chalkedons *Definitio fidei* lehrt, „in zwei Naturen erkannt wird“, dann wird er „in der göttlichen Natur erkannt“, sofern die den drei Hypostasen gemeinsamen Eigenheiten, ihr κοινόν, erkannt werden.

Wenn Anastasios im genannten Scholion auf „den hl. Dionysios“ verweist, der den ‚gemeinsamen Willen‘ von Vater und Geist im Werk der Inkarnation gelehrt habe und diesen im Blick auf den Vater als ‚Wohlwollen‘ – εὐδοκία (*Lc* 2,14 l.v.) – und auf den Geist als ‚Bei- oder Zustimmung‘ – συναίνεσις – beschreibe, dann fasst er hier zusammen, was er im letzten Kephalaion des Hodegos aus einer Aussage des Areopagiten aufgewiesen hat.¹⁰ Und dieses passt zu einem weiteren Scholion am Ende dieses Dossiers, auch wenn Anastasios sich dort unmittelbar auf seine Stellungnahme zum folgenden Text zu *Col* 2,9 bezieht.¹¹ Denn in diesem Scholion weist er darauf hin, dass, was in der überlieferten Gestalt des Hodegos als das letzte

1 Ebd., 36–45.

2 Ebd., 21.

3 Ebd., 39.

4 Ebd., 22. Zu ‚ἐπισκίασις‘ vgl. *Lc* 1,35.

5 Ebd., 40.

6 Ebd., 44–45.

7 Ebd., 30–32. Vgl. Ps.-Dionysios, *De divinis nominibus*, II, 6, hrsg. v. SUCHLA 1990, S. 130, 8–10 (PG 3, 644 C 9–12), wiedergegeben in *Viae dux*, XXIV, 74–88 (vgl. Anm. 10).

8 Ebd., 44–45. Vgl. zu Anm. 6, ferner auch *Tractatus* I, 5, 86–96 (S. 159, Anm. 1).

9 Vgl. S. 269–279, 283–291. Hier sei schon darauf hingewiesen, dass Anastasios dieselbe Terminologie von ‚ὁμαδικῶς‘ und ‚κοινῶς‘ auf „das gottmenschliche Wirken“ Christi anwendet (ebd., XIII, 5, 115. 118). Vgl. S. 247–259, bes. ab S. 251, Anm. 3.

10 Vgl. *Viae dux*, XXIV, 74–88, bes. 86–88, zitiert auf S. 171 zu Anm. 6.

11 Ebd., XVII, 54–55, zitiert auf S. 165 zu Anm. 3.

Kephalaion gezählt wird, von ihm als ein Nachtrag zu diesem Dossier über das Subjekt der Inkarnation (XV – XVII) konzipiert wurde.¹ Deshalb dürfte anzunehmen sein, dass beide Scholien von Anastasios erst hinzugefügt wurden, als er den Hodegos als ein ‚Gesamtwerk‘ schuf und ihn, wie hier als Hypothese vertreten wird, aus verschiedenen Texten, die er früher verfasst hatte, zusammenstellte.²

(3) Zu Col 2,9 bei einem anonymen Monophysiten

Im dritten Text dieses Dossiers über das Subjekt der Inkarnation wiederholt Anastasios seine Unterscheidung, dass „die ganze Fülle der Gottheit“ (Col 2,9), die in Christus inkarniert ist, alle naturhaften, doch keine hypostatischen Eigenheiten des trinitarischen Gottes meine.³ Es richtet sich gegen ein aus seinem Kontext gelöstes Argument eines Monophysiten, in dem dieser Col 2,9 so versteht, dass sich in der Inkarnation der Hypostase des Sohnes „die eine Natur der Trinität“ gezeigt habe, da sie in ihrer Vollkommenheit ohne jeden Abstrich „in der Hypostase des Sohnes erkannt wird, sofern man diese ‚für sich in dem, was ihr zu eigen ist, betrachtet‘ (ἐν τῇ ὑποστάσει ... ἰδικῶς θεωρουμένη)“, ⁴ d. h. sofern man sie in ihrer Eigenheit (ιδιότης) betrachtet, die sie von den anderen Hypostasen des einen trinitarischen Gottes unterscheidet. Die Antwort des Anastasios bietet im Kontext des Hodegos nichts Neues, ist aber ausdrücklich darauf ausgerichtet, ein Verständnis abzuwehren, das, wie er sagt, nichts anderes ist als des Sabellios σύγ-
χυσις, d. h. der Gegensatz zu einer διαίρεσις, wie sie die Auffassung des Arios, aber

¹ Zu ebd., XXIV als Nachtrag vgl. S. 166 – 173.

² Zu den von Anastasios selbst hinzugefügten Scholien vgl. *Viae dux*, III, 1, 1–3; XXIV, 134–136 sowie die Einleitung zur Edition, S. CCXVI, Anm. 62. Zu den wenigen Glossen im Archetyp, die damit zusammenhängen, dass dieser „das Ergebnis eines redaktionellen Eingriffes dar(stellt)“, vgl. die Einleitung zur Edition, S. CCXIII, Anm. 60.

³ Der Hauptteil dieses Kapitels, nämlich *Viae dux*, XVII, 3–42, wird auch unabhängig von der Überlieferung des Hodegos in Handschriften bezeugt. Vgl. dazu die Einleitung der Edition, S. CXLIX f., Anm. 241.

⁴ *Viae dux*, XVII, 1–30, zitiert wurde der Einwand des Gegners ebd., 3–8. Das Lemma (XVII, 1–2) nennt im Unterschied zur Inhaltsangabe (Z. 55–57, S. 5), die verkürzt nur einen Satz aus dem Text (XVII, 20–22) wiedergibt, mit dem Hinweis, es handele sich um „ein Argument eines Severianers gegen die katholische Kirche“, als Kontext die Auseinandersetzung mit den Chalkedonikern um die Bedeutung von Kyrills Bekenntnis zur ‚einen inkarnierten Natur des Gott Logos‘. Zum anderen könnte das Argument auch aus der Kontroverse gegen die Tritheisten stammen. Zum Hintergrund des Einwands (XVII, 3–8) vgl. die im Apparat der Edition genannten Texte sowie insbes. (1) S. 82 zu Anm. 1 zu den aus der Apologie Chalkedons des Johannes von Kaisareia (CPG 6855) stammenden Testimonien, die in der *Doctrina patrum* (CPG-CPGS 7781) den Συναγωγίαι des Eulogios von Alexandrien (CPG 6972) zugewiesen werden, (2) S. 118–151 zur *Oratio theologica* des Theodosios von Alexandrien (CPG-CPGS 7137).

auch die tritheistische der drei Hypostasen als φύσεις bzw. οὐσίαι ἰδικαί kennzeichnet: Es ist nicht „die ganze Trinität“, „das Ganze dessen, was sie als Trinität ist“ (τὸ ὅλικόν τῆς τριαδικῆς ὀντότητος),¹ d.h. alles inklusiv aller charakteristischen Eigenheiten der drei Hypostasen,² das „in der Hypostase des Sohnes erkannt wird, sofern man diese ‚für sich in dem, was ihr zu eigen ist, betrachtet‘.“ Daraus ergeben sich für Anastasios zwei Konsequenzen: Zum einen gilt für die Inkarnation „der Hypostase des Sohnes“, dass weder eine hypostatische Eigenheit von Vater und Geist, noch deren Hypostasen „mitinkarniert wurden“ (οὐ συνεσάρκωσεν), zum anderen, dass alle naturhaften Eigenheiten der Trinität (φυσικὰ ἰδιώματα) sehr wohl ohne Unterschied „im Sohn und im Vater und im Geist erkannt werden“. Darum gelte Col 2,9 als Aussage über Christus, dem Subjekt der Inkarnation; darum gelte, dass er, wie es ja in der *Definitio fidei* Chalkedons geschieht, τέλειος ἐν θεότητι genannt wird.³

Wie für das Bekenntnis, dass Christus „vollkommen in seiner Gottheit“ ist, gelte etwas Entsprechendes, so fährt Anastasios fort, auch „für die Aussage, dass er vollkommen in seiner Menschheit ist“. „Denn in seiner Inkarnation nahm er nicht alle hypostatischen Eigenheiten der Menschen an“, sondern „alles Gemeinsame und Naturhafte“, also das, was alle Menschen von Natur aus kennzeichnet.⁴ Anastasios sagt nirgends, dass Christus hypostatische Eigenheiten besaß, wie sie einen jeden Menschen kennzeichnen und darum von allen anderen Menschen unterscheiden. Für sein Christusbekenntnis sind einzig die naturhaften Eigenheiten wichtig, und zwar sowohl die menschlichen als auch die göttlichen. So schließt er seine Überlegung mit der Aussage ab: „Durch die naturhaften Eigenheiten wird ‚die ganze Fülle der Gottheit‘ (Col 2,9) und der Menschheit in Christus erkannt“, und veranschaulicht diese mit einem merkwürdigen Vergleich: Wenn jemand seinen eigenen Fingernagel rot färbt, dann hat er deshalb „weder das Fleisch, noch den Knochen seines Fingers zugleich damit rot gefärbt“, und „wenn der eine Morgenstern sich mit einer Wolke bekleidet, dann können wir auch nicht sagen, dass sich alle Sterne, sofern sie eigene Hypostasen sind, zugleich mit diesem (Morgenstern mit einer Wolke) bekleidet haben. Vielmehr können wir nur sagen, dass dies einzig gemäß der gemeinsamen Eigenheit (κοινὴ ἰδιότης) der Natur des Lichts gilt“.⁵

¹ Zur lectio varians ‚ἐνότητος‘ vgl. den kritischen Apparat der Edition sowie deren Einleitung, S. CXLIX f., Anm. 241, ferner ebd., S. LXXIV-LXXVII, bes. LXXV, Anm. 36.

² *Viae dux*, XVII, 11–20.

³ Ebd., 20–30.

⁴ Ebd., 31–40. Vgl. S. 299–308, bes. ab S. 306.

⁵ Ebd., 41–53. Hierzu vgl. Anastasios Interpretation des sog. Lampenvergleichs des Areopagiten (ebd., XXIV, 22–60; S. 168–170).

Dass zumindest der letzte Vergleich mit den Gestirnen und deren Licht für das Verhältnis der drei Hypostasen des einen Gottes bei der Inkarnation des Gott Logos in Zusammenhang mit einer Aussage des Ps.-Dionysios Areopagites steht, zeigt eine der Aussagen jenes langen Scholions, das in der Edition vor dem 24. Kephalaion des Hodegos wiedergegeben wurde.¹ In diesem letzten Kapitel des Hodegos geht es um die Bedeutung eines Vergleichs – in der Literatur ‚Lampenvergleich‘ genannt² –, den der Areopagit benutzt hat, um das Verhältnis einer ungeschiedenen Einung im Göttlichen zu erläutern, und bei dessen Exegese Anastasios jene Argumentation aus dem Areopagiten einbringt, die seit dem Beginn des tritheistischen Streits umkämpft war, nachdem sich Theodosios von Alexandrien gegen die ersten Gegner der Tritheisten auf diese Argumentation berufen hatte. Auf diesen Zusammenhang des dritten Texts des Dossiers mit dem letzten Kephalaion des Hodegos verweist Anastasios durch ein Scholion, in dem er mitteilt, dass eine Fortsetzung dieses Texts (τὰ ἀκόλουθα) „im letzten Quaternio steht“.³ Akzeptiert man die in diesem Beitrag vorgeschlagene Hypothese zum Verfahren, wie der Hodegos von Anastasios zusammengestellt wurde (ἀντὶ σχεδους τὴν τετράδα κατέχοντες),⁴ dann weist dieses Scholion darauf hin, dass der letzte Text im Hodegos ein Nachtrag ist, der am Ende beigeheftet wurde.

Dass Anastasios mit diesem Dossier zum Subjekt der Inkarnation die durch den sog. Tritheismus und dessen philosophische Begründung bei Johannes Philoponos aufgeworfene Problematik⁵ ansprechen will, zeigt er in einem weiteren Scholion: Die Häretiker kämen zu ihren oben genannten Aussagen, weil sie, wie es im Scholion heißt, die Hypostasen aristotelisch als ‚individuelle Naturen‘ (ἰδικαὶ φύσεις) definieren.⁶

¹ Ebd., XXIII, 3, 20–34. Vgl. ebd., 28–34 mit ebd., XVII, 50–53 (S. 173, Anm. 7). Zum Zusammenhang mit ebd., XXIV, 24–33 vgl. S. 114, Anm. 1; zum Hinweis auf dieses Scholion (Z. 16–75) in der Inhaltsangabe (Z. 74–77, S. 5) vgl. S. 213 zu Anm. 4–5.

² Vgl. S. 168 f.

³ *Viae dux*, XVII, 54–55. Zu diesem Scholion vgl. S. 213 zu Anm. 1–3.

⁴ Vgl. S. 28–35.

⁵ Vgl. MARTIN 1959, 1962, ferner VAN ROEY 1980 zu den Fragmenten seiner Schriften *De trinitate* (CPG-CPGS 7268), auch *De theologia* genannt (CPG-CPGS 7270), aus den Synodalschreiben der Alexandriner Patriarchen Theodor (CPG-CPGS 7236, zitiert auf S. 112 in Anm. 1) und Damian (CPG-CPGS 7240, zitiert auf S. 112 in Anm. 2; 159 in Anm. 5) sowie *Contra Themistium* (CPG-CPGS 7269) aus dem Synodalschreiben des Peter von Kallinikon vom Jahre 581 (CPG-CPGS 7251, 5). Zum Tritheismus *ante litteram* des Philoponos im Διατητής (CPG 7260) vgl. S. 135–138.

⁶ Ebd., XVII, 56–59 (vgl. ebd., VI, 2, 1–17 [S. 52, Anm. 3]). Anastasios übersieht, dass das Argument des Gegners (ebd., XVII, 3–8) nicht auf der Basis des Tritheismus formuliert wurde, sondern diesen widerlegen sollte. Vgl. auch ebd., XXIV, 7–9 (S. 166 zu Anm. 4).

b. Ein Nachtrag zu dem ersten Dossier (XXIV)

Im letzten Kapitel des Hodegos kommt Anastasios, wie er es angekündigt hatte,¹ auf das Thema des ersten Dossiers zurück und bezieht sich „auf den heiligen apostolischen Lehrer Dionysios vom Areopag“,² um das Argument der Theodosianer, das im Dossier dargestellt wird, einschließlich der Begründung aus Col 2,9 zu widerlegen. Er zitiert zunächst, wie er sagt, „die Prämisse (πρότασις) der Monophysiten“. Diese ist direkt gegen den Tritheismus gewandt, greift aber in einem Zusatz das Bekenntnis von Anastasios Gemeinde in derselben Weise an, wie es in dem Streitgespräch bzw. in den Streitgesprächen zwischen Theodosianern und Chalkedonikern, über die im Dossier eingangs berichtet wurde, geschieht: „Wenn die inkarnierte Hypostase des Gott Logos vollkommene Gottheit ist und in ihr die ganze Fülle der Trinität geschaut wird, dann wird sich erweisen, dass alles, was ‚im Sohn‘ in der Oikonomia als Glaubensbekenntnis ausgesagt wird, dass dies alles von der ganzen Trinität gilt – seien es nun zwei Naturen, seien es Willen, seien es Energien“.³ Dass diese Prämisse den Tritheismus angreifen will, wird ausdrücklich festgestellt: Wer nämlich nicht anerkennt, dass alles, was vom inkarnierten Logos ausgesagt wird, auch von der ganzen Trinität gilt, der behauptet für die Trinität sowohl drei ‚individuelle Naturen‘ (φύσεις ἰδικαί), als auch ‚eine gemeinsame‘ (μία κοινή).⁴ Mit dem Zusatz über zwei Naturen, Willen und Energien will „die Prämisse der Monophysiten“ – wie es die Theodosianer im Streit um den sechsten Osterfestbrief eines ihrer Patriarchen taten – die *Definitio fidei* von Chalkedon (451) und ihre Auslegung im sechsten Ökumenischen Konzil von Konstantinopel (680/ 681) polemisch der Lächerlichkeit preisgeben.

Zum Verständnis dieses Arguments muss man, wie schon ausführlich gezeigt wurde, beachten, dass zum einen die Monophysiten die Inkarnation der einen Hypostase des Logos – „des Einen der Trinität“ – mit ihrem Bekenntnis zur ‚μία φύσις – ἢ μία ὑπόστασις – τοῦ θεοῦ λόγου σσεαρκωμένη‘ betonen und dass zum anderen schon die ersten Gegner der Tritheisten, die Theodosios von Alexandrien in seinem Λόγος θεολογικός nennt, ohne es, wie Theodosios meint, zu merken,⁵ das grundlegende Bekenntnis der Monophysiten zur Inkarnation des Gott Logos

1 Vgl. S. 165 zu Anm. 3.

2 Ebd., XXIV, 1–92. Anastasios zitiert aus De divinis nominibus, II, 4. 6, hrsg. v. SUCHLA 1990, S. 127, 4–16 (PG 3, 641 A 13–C 1); 130, 5–10 (PG 3, 644 C 5–12).

3 Ebd., XXIV, 2–7. Nach RICHARD 1958, S. 40f. soll ‚εἴτε δύο φύσεις, εἴτε θελήσεις, εἴτε ἐνέργεια‘ (Z. 6–7) „eine Interpolation“ sein, mit der Anastasios bei der zweiten Veröffentlichung des Hodegos den Text der ersten Ausgabe ergänzt habe (vgl. S. 31, Anm. 6). Zur Aussage über θελήσεις und ἐνέργεια vgl. ebd., XV, 11–15 (S. 157, bes. zu Anm. 4).

4 Ebd., 7–9.

5 Vgl. S. 133 zu Anm. 3.

verkannten und, „wenn auch nicht offen“, die Inkarnation der Trinität lehrten und damit eine Argumentation veranlassten, die im Ansatz schon Theodosios vertrat. Es ging nämlich darum, die ‚gemeinsamen Eigenheiten‘ der drei Hypostasen, die ihnen auf Grund ihrer Gottheit – als Hypostasen des einen Gottes – zukommen, deutlich im Bekenntnis zur Inkarnation des Gott Logos, d. h. im Bekenntnis zur inkarnierten einen Natur desselben, die dessen inkarnierte eine Hypostase selbst ist, zur Geltung zu bringen und zugleich mit Severos von Antiochien die Unterscheidung von ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ als in ihrer Bedeutung unterschiedene Begriffe auf das Bekenntnis zum einen trinitarischen Gott zu beschränken. Es ging also darum, eine Formel für das Bekenntnis zur Inkarnation zu schaffen, die dies eindeutig lehrte. Das Bekenntnis zur einen Usie des einen trinitarischen Gottes, zu seiner einen Herrschaft und Energie, zu seinem einen Willen – alles, was zu diesem Bekenntnis gehört, – sollte deshalb mit dem Bekenntnis zur Inkarnation des Einen der Trinität verbunden werden. Konkret war dies der Hintergrund für die Formel der genannten Osterfestbriefe der koptischen Patriarchen, die mit ihrer Umkehrung eine ein-eindeutige Aussage über das Subjekt der Inkarnation schuf: Ὅσα ἐὰν προστεθῆ τῷ ἐνὶ τῆς ἁγίας τριάδος Χριστῷ, ταῦτα τῇ πάσῃ τριάδι λογίζεται.¹ Damit war ein Tritheismus ausgeschlossen, der den Logos als eine φύσις ἰδική, sei es im Bekenntnis zur Inkarnation, sei es im Bekenntnis zum trinitarischen Gott, auffasste, und zugleich am Bekenntnis zum Gott Logos als Subjekt der Inkarnation (*Ioh* 1,14) und Kenose Gottes (*Phil* 2,6–8) festgehalten.

Wandte man diese Formel auf das Bekenntnis des Konzils von Chalkedon (451) und der sechsten Ökumenischen Synode von Konstantinopel (680/ 681) an, d. h. auf das Bekenntnis von Anastasios Gemeinde, zu den zwei Naturen, zwei Energien und zwei Willen, wie es in den Argumenten zum sechsten Osterfestbrief eines koptischen Patriarchen nach Anastasios Bericht geschehen ist, dann war schon dies nichts anderes als unsinnige Polemik, die nun im Nachtrag zum ersten Dossier noch durch den Vorwurf überboten wird, dass alle, die sich wie Anastasios Gemeinde zu zwei Naturen und zwei Willen sowie zwei Energien bekennen, Tritheisten sind: διδόντες τῇ ἁγίᾳ τριάδι τρεῖς μὲν φύσεις ἰδικάς, μίαν δὲ κοινήν.²

Die ersten Gegner der Tritheisten in Konstantinopel hatten versucht, im Ausgang von einem Wort des Areopagiten aus dessen Schrift „Über die göttlichen Namen“ die Tritheisten zu widerlegen,³ und Theodosios von Alexandrien ent-

¹ *Viae dux*, XV, 7–9 (S. 152, Anm. 4; 159, Anm. 6). Diese Formel wiederholt Anastasios ebd., XXIV, 19–21.

² *Viae dux*, XXIV, 7–9.

³ *De divinis nominibus* (CPG-CPGS 6602), I, 4, hrsg. v. SUCHLA 1990, S. 113, 6–8: ... τοῖς καθ' ἡμᾶς ... ὀλικῶς ἐν μιᾷ τῶν αὐτῆς ὑποστάσεων κεκοινωνήκεν. Zitiert bei Theodosios (CPG-

gegnete ihnen, indem er sie auf den Kontext verwies.¹ Wie Theodosios handelt auch Anastasios. Denn er wendet sich nun, um die zitierte „Prämisse der Monophysiten“ zu widerlegen, direkt jenen Aussagen des Ps.-Dionysios vom Areopag ‚περὶ ἡνωμένης καὶ διακεκρυμμένης θεολογίας‘ zu, die einst von Theodosios – und vermutlich noch zu seiner Zeit – zur Widerlegung der genannten Antitritheisten ins Feld geführt wurden, um zu entkräften, dass alles, was vom Inkarnierten ausgesagt wird, der ganzen Trinität zuzuschreiben sei.

Anastasios sieht sich hier wie David im Kampf gegen Goliath und vergleicht seine Widerlegung „der Prämisse der Monophysiten“, nämlich den „Beweis des apostolischen Dionysios“, mit jenem einen Stein, mit dem David Goliath tötete.² Zur Veranschaulichung zitiert er einleitend jenen Vergleich, den auch der Areopagit benutzt hat, um die Einung und Unterscheidung der drei Hypostasen, ihr „unvermischtes ganz und gar Ineinander-Bei-sich-sein“ (ἡ ἐν ἀλλήλαις ... μονὴ καὶ ἴδρυσις ὀλικῶς ... οὐδενὶ μέρει συγκεχυμένη) dem Leser zu erschließen:³ Wie „Lichter (φῶτα) von Lampen in einem einzigen Wohnraum sowohl vollständig ganz und gar ineinander“ aufgehen und ein einziges Licht bilden, „als auch genau von einander je für sich unterschieden sind, also geeint in der Geschiedenheit und geschieden in der Einung (ἡνωμένα τῇ διακρίσει καὶ τῇ ἐνώσει διακεκρυμμένα)“, so dass niemand in diesem einen Licht das Licht der einen Lampe von jenem der anderen unterscheiden kann, „da alle (Lichter) in allen (Lichtern) unvermischt miteinander eins sind“,⁴ so ist „das Ineinander-Bei-sich-sein“ der drei göttlichen Hypostasen zu denken, sofern es um all die Prädikate geht, die ihnen gemeinsam sind.⁵

CPGS 7137) VI, übers. v. CHABOT 1933, S. 52, 3–11; versio altera, übers. v. VAN ROEY – ALLEN 1994, 6, 45–51, S. 248. Vgl. S. 248. Vgl. S. 123 zu Anm. 2.

¹ Vgl. S. 122–151.

² *Viae dux*, XXIV, 14–18. Zur Frage, ob hier im Archetyp eine Korruptele vorliegt und in den *Codices Mediolanensis* Ambrosianus gr. 489 (L 88 sup.) und *Vaticanus* gr. 662 (vgl. S. 169 zu Anm. 5–6), die als einzige in diesen einleitenden Worten einen Zusammenhang mit dem Areopagiten herstellen, der ursprünglichere Wortlaut erhalten geblieben ist, vgl. S. 37, Anm. 4.

³ De divinis nominibus, II, 4, S. 127, 2–4 (PG 3, 641 A 10–13).

⁴ Ebd., S. 127, 4–12 (641 A 13-B 9), zitiert in *Viae dux*, XXIV, 24–33. Zur Quelle des Lampenvergleichs bei Proklos Diadochos vgl. DE ANDIA 1996, S. 53f. (1997, S. 293f.).

⁵ Ebd., S. 126, 14–127,4 (641 A 3–13): Οἶον ... ἡνωμένον μὲν ἔστι τῇ ἐναρχειῇ τριάδι καὶ κοινὸν ἡ ὑπερούσιος ὕπαρξις, ἡ ὑπέρθεος θεότης, ἡ ὑπεράγαθος ἀγαθότης κτλ. Vgl. zum Kontext BRONS 1976, S. 88–98, ferner (mit Übersetzung) DE ANDIA 1996, S. 31–49, bes. 34f., 43f. – „Das Ineinander-Bei-sich-sein“ interpretiert BRONS, S. 91, Anm. 73, und S. 92 als „unvermischte Einheit (Perichorese) der drei Hypostasen“. Legt auch der sog. Lampenvergleich in bezug auf das Licht (nicht aber in bezug auf die Leuchter) die Metapher des περιχωρεῖν nahe, so bietet ‚ἡ ἐν ἀλλήλαις μονή‘ keinen Ansatz für diese Metapher.

Es folgt nun im Hodegos eine Exegese des bisher zitierten Textes und sodann jenes Satzes, mit dem der Areopagit den Vergleich abschließt: „Wenn aber jemand einen einzigen der Leuchter aus dem Zimmer hinaustragen sollte, dann wird auch das gesamte (diesem Leuchter) eigene Licht zugleich mit hinausgetragen, ohne in sich irgendetwas von den anderen Lichtern zugleich mit sich fortzuführen oder irgendetwas von seinem eigenen Licht den anderen zurück zu lassen“.¹ Diese Exegese des Hodegos liest man fast wörtlich auch in den von CORDIER und LANSSEL in den Jahren 1755 und 1756 unter dem Namen von Maximos dem Bekenner edierten Scholien. Zum Zeitpunkt der Edition des Hodegos (1981) war zwar schon bekannt, dass ein Hauptbestandteil dieser Scholien von Johannes von Skythopolis verfasst worden waren, doch konnte der offensichtliche Zusammenhang mit dem Hodegos nur auf Grund dessen, was VON BALTHASAR entdeckt hatte,² unter Berücksichtigung der Kritik von SHERWOOD³ im Apparat der Edition beschrieben werden, und zwar im Sinn einer Abhängigkeit des Hodegos von einer vorgegebenen Exegese. Seit 2011 liegt nun SUCHLA's kritische Edition der Scholien des Johannes von Skythopolis zu des Areopagiten Schrift „Über die göttlichen Namen“ vor. So steht nun fest, dass die von CORDIER und LANSSEL publizierten Parallelen zum Hodegos weder von Johannes von Skythopolis (CPG-CPGS 6852) noch aus den Scholien des Maximos Homologetes (CPG 7708) stammen.⁴ Doch aus welcher Handschrift oder welcher Scholiensammlung haben CORDIER und LANSSEL diesen Text entnommen? Wie in der Edition des Hodegos gezeigt wurde, ist das letzte Kephalaion desselben in den *Codices Mediolanensis* Ambrosianus gr. 489 und *Vaticanus* gr. 662 auch selbständig überliefert worden,⁵ und zu deren Text zeigt jener, den CORDIER und LANSSEL publiziert haben, gegen Ende einige Übereinstimmungen.⁶ Bis auf weiteres wird man

1 Ebd., S. 127, 13–15 (641 B 12-C 1), zitiert in *Viae dux*, XXIV, 52–55.

2 1940, überarbeitet: 1961², S. 644–672.

3 Die Kritik von SHERWOOD 1955, S. 117–120 hat VON BALTHASAR 1961², S. 672 akzeptiert.

4 Vgl. (1) zum *Viae dux*, XXIV, 38–60 (Ὁλος ὁ νοῦς – ἔξοδον) in der Edition von SUCHLA 2011 den Apparat zu ‚καθάπερ φῶτα λαμπτήρων‘ (DN 127, 4): 220, 2–26, S. 175; (2) zum *Viae dux*, XXIV, 64–75. 84–85 (Διακέρκρται, τούτέστι – κεκοινωνήκασι λόγον. Εἰ μή – βούλησιν) bei SUCHLA zu διακέρκρται (DN 130,13): 224, 7–20, S. 181. Die lectiones variantes sind nicht schwerwiegend; zu nennen ist *Viae dux*, Z. 52 Διονυσίου] σαφηνίζει καθά φησιν (220, 18); ebd., Z. 59 ἰδιαίρετον] ἀδιαίρετον (220, 25); μόνης ὑποστάσεως] μονῆς (220, 26); ebd., Z. 68 θεουργίας] θεωρίας (224, 12); ἔγκριτα] ἔκκριτα, ἀδιατήρητά φησι (224, 13; vgl. S. 170 zu Anm. 3). Vgl. zu Z. 59 den textkritischen Hinweis in Anm. 2 auf S. 170.

5 Vgl. die Edition des Hodegos, S. LI f., LV f., CLXXV, Anm. 13, CXCVI.

6 *Viae dux*, XXIV, 72 πτύελοι, ἰδρωτες] πτύελος (224, 16); 73 νέκρωσις] praem. ἐκούσιος (224, 17); 73 Εἶτα] καὶ τὰ ὅμοια (224, 18, wo jedoch auch 73–74 ἐπιφέρει – λέγων fehlt); 74–75 κατ’οὐδένα κεκοινωνήκασιν λόγον] κατ’οὐδένα τρόπον ἢ λόγον κεκοινώνηκεν (224, 19; κεκοινώνηκεν Ambr., Vat.). Zur Bedeutung des Ambrosianus gr. 489 (L 88 sup.) und des Vaticanus gr. 662 für die Frage der Korruptelen im Archetyp des Hodegos vgl. S. 37, Anm. 4; 168, Anm. 2.

also davon ausgehen dürfen, dass dieser Text von Anastasios Sinaites verfasst und nicht aus einer Quelle übernommen wurde.

Es geht Anastasios um die Unterscheidung der Hypostasen bei Wahrung „der untrennbaren Gemeinsamkeit der Natur und der Energie“ sowohl in der Trinität¹ als auch in der Inkarnation der Hypostase des Logos, die er in jenem Satz des Areopagiten bezeugt sieht, mit dem dieser den sog. Lampenvergleich abgeschlossen hat: Dionysios gehe mit diesen Worten zu einem neuen Thema über (μετέρχεται), nämlich vom Thema der Trinität zu jenem der Oikonomia; er komme nun „auf den Ausgang des Gott Logos aus dem Vater“, wie er in *Ioh* 16,10. 28 bezeugt wird, zu sprechen.² Diesen ἕξοδος unterscheide der Areopagit im Folgenden von einem anderen göttlichen, auf den Menschen ausgerichteten – εἰς ἡμᾶς – Wirken oder Werk (θεουργία), das er eine neue Seinsweise des Logos, ein ‚Wesenhaft-Geworden-Sein‘ (οὐσιωθῆναι), nennt und als ein „auf unsere Weise aus uns vollkommen und wahrhaft Wesenhaft-Geworden-Sein“ kennzeichnet: τὸ καθ’ ἡμᾶς ἕξ ἡμῶν οὐσιωθῆναι. Diese neue Seinsweise des Logos begründet, darauf kommt es Anastasios an, ein gottmenschliches Wirken oder Werk (ἀνθρωπικὴ θεουργία), das ebenfalls eine ἀχώριστος κοινωνία τῆς φύσεως καὶ τῆς ἐνεργείας bekundet. Denn der Gott Logos hat in der Inkarnation all das „gewirkt und gelitten, was seine menschliche Theurgie zulässt und auszeichnet“ – ὅσα τῆς ἀνθρωπικῆς αὐτοῦ θεουργίας ἐστὶν ἔγκριτα καὶ ἐξάίρετα,³ d. h. für Anastasios alles, was mit der menschlichen Natur, wie sie ursprünglich von Gott geschaffen war, notwendigerweise gegeben ist: τουτέστι καθαρὰ καὶ ἀδιάβλητα τῆς ἀνθρωπίνης αὐτοῦ φύσεως. Alles Menschliche, das im Vollzug der Inkarnation verwirklicht wurde,⁴ wie Geburt, Hunger, Durst, körperliche Anstrengung, Trauer, Tränen usw., kurz gesagt, all jene menschlichen Erfahrungen, über die Anastasios ausführlich im dreizehnten Kephalaion gehandelt hat, all dies kam nicht in Ge-

¹ Ebd., XXIV, 39–46, bes. Z. 43–44. Vgl. hierzu und zum Folgenden auch ebd., XV, 29–31 (S. 159 zu Anm. 2).

² Ebd., XXIV, 47–60. Den hier zitierten Text aus *De divinis nominibus*, II, 4 (S. 166, Anm. 2) hat schon Leontios von Byzanz, *Contra Nestorianos et Eutychianos* (CPG 6813), I, 7, PG 86, 1, 1304 D 12–1305 A 6 im Rahmen einer neuchalkedonischen Christologie interpretiert, um zu zeigen, dass das ἴδιον in der Inkarnation gewahrt bleibt. – Textkritisch ist anzumerken, dass die von CORDIER und LANSSEL bezeugte Lesart ‚ἀδιαίρετον τῆς ἑαυτοῦ μονῆς ἐποίησατο τὴν ἕξοδον‘ (220, 25–26, vgl. S. 169, Anm. 4) dem areopagitischen Denken näher steht als jene des Hodegos.

³ *De divinis nominibus*, II, 6, hrsg. v. SUCHLA 1990, S. 130, 5–8 (PG 3, 644 C 5–9), zitiert in *Viae dux*, XXIV, 61–63. 67–68, wo ‚ἔγκριτα‘ statt ‚ἔκκριτα‘ überliefert wird. Zu ‚οὐσιωθῆναι‘ vgl. S. 143. Anm. 1.

⁴ *Viae dux*, XXIV, 69–73. Zur Formel ‚τὰ καθαρὰ καὶ ἀδιάβλητα τῆς ἀνθρωπίνης αὐτοῦ φύσεως‘ vgl. S. 94, Anm. 1; 95, Anm. 1; 284, Anm. 2. Die ἀδιάβλητα sind jedoch nicht als „Nur-Menschliches“ (ψιλάνθρωπο) zu verstehen (S. 98, Anm. 2; 207, Anm. 4; 252, Anm. 2).

meinsamkeit mit dem Vater und dem Geist zustande, ist keine gemeinsame Tat der drei Hypostasen, auch wenn alles Menschliche, was Christus tat und erlitt, wie die Inkarnation als solche im gemeinsamen Willen der drei Hypostasen gründet.¹ In der Inkarnation als göttlicher Tat zeigt sich, wie Anastasios schon zuvor in einem Scholion seines Dossiers festgestellt hat, „das gemeinsame Wollen“ (ἡ κοινή θέλησις), nämlich das Wohlwollen (εὐδοκία) des Vaters und die Zustimmung (συναίνεσις) des Geistes.²

Anastasios beruft sich zum Aufweis der genannten Aussagen auf jenen Text aus der Schrift „Über die göttlichen Namen“,³ auf den Theodosios von Alexandrien in seinem Λόγος θεολογικός die ersten Gegner der Tritheisten hingewiesen hat, um diesen zu zeigen, dass sie sich bei ihrer Aussage über das Subjekt der Inkarnation zu Unrecht auf den Areopagiten beziehen.⁴ Beide sehen zurecht, dass der Areopagit hier zwischen zwei göttlichen Werken oder Taten (θεουργία) unterscheidet, zwischen der θεουργία, die sich als Schöpfung und providentielle Bewahrung des Geschaffenen vollzieht, und jener der Inkarnation des Gott Logos und all dessen, was diese „menschliche Theurgie“ an Tat und Leid (δρᾶσαι καὶ παθεῖν) beinhaltet.⁵ Beide, dass der Areopagit die „menschliche Theurgie“ exklusiv als Tat und Werk des Gott Logos beschreibt und nur eine Gemeinsamkeit mit dem Vater und dem Geist im Willen zulässt, nämlich, wie es Anastasios ausdrückt: Μόνη, φησί, τῇ βουλῇ καὶ εὐδοκίᾳ καὶ συναίνεσει κεκοινωνήκεν ὁ πατήρ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα τῷ τῆς σαρκώσεως Χριστοῦ λόγῳ καὶ τρόπῳ.⁶ Insofern stimmen beide in der Frage nach dem Subjekt der Inkarnation überein. Anastasios fasst dies ausdrücklich in Worte: Der Vater und der Geist „bleiben ihren eigenen Hypostasen nach (κατὰ τὰς ἰδίας ὑποστάσεις) unbeteiligt und unbetroffen an allem, was der Gott Logos in seiner Inkarnation aus der Jungfrau angenommen hat“.⁷ Die Konsequenz, die Anastasios nicht ausdrücklich in Worte fasst, kann dann nur lauten: Die Gemeinsamkeit im Wollen – ἡ κοινή θέλησις – ist nur von der einen göttlichen Natur her zu verstehen, die den drei Hypostasen gemeinsam ist, und zwar als μία θέλησις, als jene μία θέλησις im trinitarischen Bekenntnis, in dem Anastasios und seine Gegner, die Monophysiten, übereinstimmen. Doch dies bedeutet für Ana-

1 Ebd., XXIV, 61–91.

2 Vgl. ebd., XVI, 30–32. Mit diesem Scholion verweist Anastasios auf das Zitat aus Ps.-Dionysios (ebd., XXIV, 84–85). Zu ‚κοινή θέλησις‘ vgl. S. 161–163; 202 zu Anm. 2–3.

3 De divinis nominibus, II, 6, hrsg. v. SUCHLA 1990, S. 130, 5–10 (PG 3, 644 C 5–12), zitiert in *Viae dux*, XXIV, 61–63. 67–68 (S. 170, Anm. 3). 74–75. 84–85 (vgl. S. 143, Anm. 1).

4 A.a.O. (CPG-CPGS 7137), VI, übers. v. CHABOT 1933, S. 53, 21–30; versio altera, übers. v. VAN ROEY – ALLEN 1994, 91–99, S. 249f. Vgl. S. 143.

5 Vgl. S. 142–151.

6 *Viae dux*, XXIV, 86–88. Vgl. S. 162 zu Anm. 10.

7 Ebd., 88–91.

stasios nicht, dass auch im Bekenntnis zum inkarnierten Gott Logos nur von einem einzigen Wollen (μία θέλησις) die Rede sein kann. Beide Parteien gehen im Bekenntnis zur Trinität und in jenem zur Inkarnation von einer „untrennbaren Gemeinsamkeit der Natur und der Energie“ bzw. „der Natur und des Willens“ aus und ihre Wege trennen sich im Verständnis von Kyrills Bekenntnis zur ‚einen inkarnierten Natur des Gott Logos‘.

Somit geht es Anastasios bei seiner Auslegung der Aussage des Areopagiten über „die menschliche Theurgie“ entscheidend um die Widerlegung der von Theodosios grundgelegten Interpretation, wie sie in der Bekenntnisformel „Πάντα τὰ ἐν τῷ Χριστῷ λεγόμενα, ταῦτα καὶ τῇ πάσῃ τριάδι ἀρμόζουσιν“ ihren Niederschlag gefunden hat.¹ Mit keinem Wort geht Anastasios dabei auf die durch die monotheletische Krise aufgeworfene Frage ein, in welcher der zweite Teil des Zitats aus dem Ps.-Dionysios diskutiert wurde.² Die Perspektive bleibt jene des dreizehnten Kapitels, nämlich die Wahrung dessen, was beiden Naturen eigen ist.³ Anastasios glaubt, dass die Bekenntnisformel der Theodosianer deshalb widerlegt ist, weil der Areopagit davon spricht, dass der Gott Logos in der Inkarnation alles das „gewirkt und gelitten hat, was seine menschliche Theurgie zulässt und auszeichnet,“ nämlich all jene menschlichen Erfahrungen, die auf Grund dessen, wie Gott den Menschen geschaffen hat, mit der menschlichen Natur verbunden sind. Dies lässt sich, wie Anastasios im dreizehnten Kephalaion des Hodegos zu zeigen versucht hat, mit den Aussagen des Areopagiten vereinbaren, dass Christus alles, was zur menschlichen Natur gehört, in übermenschlicher Weise besaß,⁴ und alles Menschliche, was er tat, in übermenschlicher Weise verwirklichte (ὑπὲρ ἀνθρώπων ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου).⁵ Denn er habe ja auch gesagt, dass Christus „aus jungfräulichem Blut geformt wurde“ (ἐκ παρθενικῶν αἱμάτων διεπλάττετο),⁶ womit er nach Anastasios als Schüler des Paulus dessen Wort aufgegriffen habe: „Da nun

1 *Viae dux*, XXIV, 76–80: Αἰσχυνέσθω Σευῆρος, αἰσχυνέσθω ... Θεοδόσιος ..., αἰσχυνέσθω τὸ δεκακέρατον τῶν προδρόμων τοῦ Ἀντιχρίστου τὸ λέγον ὅτι „Πάντα τὰ ἐν τῷ Χριστῷ λεγόμενα, ταῦτα καὶ τῇ πάσῃ τριάδι ἀρμόζουσιν“. Vgl. S. 139 zu Anm. 4.

2 Der zweite Teil des Zitats aus *De divinis nominibus*, d. h. II, 6, wird in etwas längerem Umfang (hrsg. v. SUCHLA 1990, S. 130, 5–11 [PG 3, 644 C 5–14]) als bei Anastasios (S. 166, Anm. 2) im Florileg des Laterankonzils vom Jahre 649 (ACO ser. II, I, S. 302, 19–27) und des 6. Ökumenischen Konzils (Actio IV: ACO ser. II, II, 1, S. 92, 10–19) zitiert. Im selben Umfang wie bei Anastasios und mit der *lectio varians* ‚βούλησιν‘ für ‚ὀμοβουλίαν‘ erscheint dieser Text im Florileg des Makarios von Antiochien (ebd., Actio VIII: S. 252, 1–11).

3 Vgl. S. 91–102.

4 *De divinis nominibus*, II, 10, S. 135, 7–9 (PG 3, 649 A 3–6). Vgl. S. 95 f. zu Anm. 3.

5 Epistula 4, hrsg. v. HEIL – RITTER 1991, S. 160, 11–12 (PG 3, 1072 B 6). Vgl. S. 96 zu Anm. 1.

6 *De divinis nominibus*, II, 9, S. 133, 8–9 (PG 3, 648 A 5–7), frei zitiert in *Viae dux*, XIII, 4, 22–23 (vgl. S. 97, Anm. 3; 142, Anm. 1).

die Kinder an Fleisch und Blut Anteil bekommen haben, hat in ähnlicher Weise auch (Christus) ebendaran teilgenommen“ (*Hebr* 2,14).¹ Überhaupt sei der Areopagit von Paulus her zu verstehen und insbes. im Blick auf *Rom* 1,3, *Hebr* 2,14 und 4,15 auszulegen,² würde man ihn doch falsch verstehen, wenn man annimmt, dass er oder andere Väter sagen wollten, dass „Christus nichts von dem, was für uns menschliche natürliche Dinge oder Sachverhalte sind (οὐδὲν τῶν ἀνθρωπίνων ἡμῶν πραγμάτων τῶν φυσικῶν, λέγω καθ’ ἡμᾶς), zu eigen war und gewirkt hat“, als ob er nicht wie andere Kinder aufgewachsen wäre, nicht gegessen und anderes dieser Art getan hätte.³ Und so wird man, wenn man den Areopagiten nicht missversteht – μή μοι κακῶς παρερμήνευε τὰς τῶν πατέρων καὶ τὰς Διονυσίου φωνάς! –, sagen müssen: „Nicht alles, was zur menschlichen Natur gehört, hat Christus in übermenschlicher Weise zu eigen gehabt bzw. gewirkt“. ⁴ Denn genauer (ἀκριβεστέρως) habe es Kyrill von Alexandrien mit seiner Unterscheidung von Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen über Christus, wie sie in den Evangelien begegnen (φωναὶ εὐαγγελικαί), gelehrt, indem er drei Gruppen unterschied: Göttliches, Menschliches und Gottmenschliches,⁵ doch „Nur-Menschliches“ (ψιλάνθρωπα) ausschloss.⁶

Zu diesem Nachtrag hat Anastasios ein Scholion hinzugefügt,⁷ in dem er u. a. darauf hinweist, dass ein unbedachter Gebrauch von Kyrills Bekenntnisformel ‚Die eine Natur des Fleisch gewordenen Gott Logos‘⁸ den Begriff der ‚individuellen Natur‘ (φύσις ἰδική) für die Hypostase des Logos und damit die Irrlehre des Tritheismus einführen könnte. So habe sich nämlich Severos von Antiochien „in den arianischen Abgrund der Drei-Götter-Lehre gestürzt“.⁹

1 *Viae dux*, XIII, 4, 33–35 als Scholion zu ebd., 22–23. 30–31.

2 Ebd., 25–51; vgl. ebd., 5, 26–63 (*Hebr* 4,15). 85–109; 7, 57–58. 91–96.

3 Ebd., 5, 64–74: Λοιπὸν μή μοι κακῶς παρερμήνευε τὰς τῶν πατέρων καὶ τὰς Διονυσίου φωνάς. Εἰ γὰρ κτλ.

4 Ebd., 36–39, begründet mit *Hebr* 4,15; vgl. S. 98 zu Anm. 1.

5 Ebd., XIII, 5, 110–120 (vgl. S. 99 zu Anm. 2–100 zu Anm. 2). Zum Bezug auf die Union von 433, d. h. auf das von Kyrill in seiner *Epistula de pace* (CPG 5339) zitierte Dokument, mit dem die Orientalen ihren Standpunkt umschrieben hatten, vgl. S. 50 zu Anm. 4–51, Anm. 1. Zu Anastasios Verständnis des Areopagiten und zu seiner Auffassung, Kyrills Lehre sei „genauer“, vgl. auch S. 148, Anm. 1.

6 Vgl. S. 98 zu Anm. 2.

7 *Viae dux*, XXIII, 3, 16–75. Das Scholion beginnt in Z. 20–28 mit einem Kommentar zum Zitat aus dem Areopagiten, wie es ebd., XXIV, 24–33 zu lesen ist (vgl. S. 168 zu Anm. 3–5, ferner S. 114, Anm. 1), um dann in Z. 28–34 einen Gedanken aus ebd., XVII, 50–53 aufzugreifen (vgl. S. 164 zu Anm. 5–165, Anm. 1).

8 Vgl. S. 36 zu Anm. 1; 39 zu Anm. 3.

9 *Viae dux*, XXIII, 3, 34–43. Vgl. S. 45 zu Anm. 3; 114, Anm. 1.

c. Das zweite Dossier: Das anthropologische Paradigma (XVIII – XIX)

Das zweite Dossier, das Anastasios seinem Werk beifügt, handelt über das anthropologische Paradigma der hypostatischen Union, d. h. darüber, dass die Konstitution des Menschen (ἡ κατασκευὴ τοῦ ἀνθρώπου) als Synthese aus Körper und Seele den Vätern zur Veranschaulichung der Einung des Gott Logos mit der Sarx (Ioh 1,14) diene.¹ Kyrill und seine Interpreten, seien sie nun Anhänger oder Gegner von Chalkedon, nennen dieses Argument in aller Kürze τὸ τοῦ ἀνθρώπου παράδειγμα. Doch ist mit dieser Terminologie nicht entschieden, wie sie das Argument verstehen, ob sie nämlich in der Konstitution des Menschen ein Modell zum Verständnis der Einung beider Naturen, kurz gesagt, der hypostatischen Union, oder nur eine Analogie sehen, die einen mehr oder weniger adäquaten Vergleich zulässt. Nach Anastasios handelt es sich, richtig verstanden, um einen sinnvollen Vergleich für die Einung beider Naturen in einer Hypostase. Er bezeichnet die Konstitution des Menschen aus Körper und Seele als „ein typisches Bild“ (εἰκὼν τυπική), um eine ‚Gleichheit‘ auszuschließen, ‚die in einer naturhaften Synthesis begründet ist‘ (φυσικὴ ἰσότης),² um die Inkarnation nicht im Blick auf eine – wie auch immer gedachte – „psychosomatische Einheit“ zu interpretieren, und doch gebraucht er selbst das anthropologische Paradigma als Argument, nicht nur als Vergleich.³

Was Anastasios unter ‚εἰκὼν τυπική‘ im Gegensatz zu etwas, was in der Natur begründet ist, versteht, zeigt sich z. B., wenn er über die Erkenntnis Gottes sagt, dass sie sich nicht in einem φυσιολογεῖν ἢ οὐσιολογεῖν vollzieht, sondern „wie in einem typischen Bild oder einer typischen Anschauung“ (ὡς ἐν εἰκόνι τινὶ καὶ ὀπτασίᾳ τυπικῇ). Denn die Bibel bezeuge, dass alle, die den unsichtbaren Gott „auf die Weise eines Typos und Schattenbildes“ (τυπικῶς καὶ σκιαδῶς) geschaut haben, „nicht die Natur oder das Wesen Gottes geschaut haben“.⁴ Dies gilt insbes. auch für jene Gotteserkenntnis, die der Mensch aus der Kenntnis seiner Seele wie in einem Spiegel – ὡσπερ ἐν ἐσόπτρῳ τινὶ καὶ σκιαγραφίᾳ τυπικῇ, οὐ φυσικῇ –

1 Ebd., XVIII, 6–10.

2 Ebd., XVIII, 11–13. 28–29; vgl. auch ebd., 57. 65–66; XIX, 2–3. 39–42. Ebenso u. a. in *Tractatus*, II, 1, 45–48, vgl. S. 276 zu Anm. 1–4; 310–314, bes. S. 311, Anm. 4.

3 Ebd., XXI, 4, 6–10 (zitiert auf S. 182 in Anm. 5), ferner ebd., X.2, 3, 52–55 (übersetzt auf S. 130 zu Anm. 4; vgl. S. 297, Anm. 4). Vgl. ebd., II, 5, 9–18 und den Apparat der Edition zu ebd., II, 5, 17–18. Ausführlich stellt Anastasios dieses Argument im *Tractatus* II dar (S. 276, Anm. 2).

4 Ebd., VIII, 4, 37–52; vgl. ebd., I, 3, 47–50 (S. 191, Anm. 6). Zu ‚σκιαδῶς‘ vgl. ebd., XVIII, 7–8, wo Anastasios das anthropologische Paradigma als „typisches Bild“ mit jener Maltechnik vergleicht, die man in der Antike „Schattenmalerei“ (σκιογραφία) nannte (Quellen und Bibl. im Apparat zu *Tractatus* I, 1, 50–52; vgl. S. 175 zu Anm. 1). – Vgl. auch S. 193 zu Anm. 7, ferner S. 196, Anm. 5; 287 f.

gewinnen kann,¹ nämlich in Selbsterkenntnis: Εἰ βούλει γινῶναι θεόν, προλαβῶν γινῶθι σαυτόν.² Damit steht Anastasios in alter Tradition, im Gefolge christlicher Interpretation von Plotins Antwort auf Platons Dialog Charmides, insbes. bei Gregor v. Nyssa,³ was wohl ein Grund dafür war, dass man den *Tractatus* I diesem zugeschrieben hat.⁴

Was die naturhafte Beziehung zwischen Seele und Leib in der Konstitution des Menschen betrifft, so kennt Anastasios nicht nur das Wirken der Seele auf den Körper,⁵ sondern verweist auch auf bestimmte Erfahrungen, um zu begründen, dass Gott „vielleicht (τάχα) nicht nur unseren Körper, sondern auch uns selbst, nämlich die Bewegungen und Tätigkeiten der immateriellen Seele“ durch die vier Elemente „leiten und beleben lässt“.⁶ Wie ,τάχα‘ zeigt, steht er einer solchen „Psychosomatik“ reserviert gegenüber, auch wenn sie seiner φυσιολογία περὶ τῶν στοιχείων entgegenkommt, die er in den Erotapokriseis vorgetragen hat.⁷ Dies dürfte der Grund sein, dass er so, wie er trotz des ,τάχα‘ fortfährt, seine „pschosomatische“ These ohne Einschränkung als Argument wiederholt.⁸

Das Argument des anthropologischen Paradigmas könnte schon im 3. Jahrhundert –, auch wenn man dieses historisch wegen der Quellen, die weitgehend „Fälschungen aus dem 4. Jahrhundert (sind), die sich als Quellen des 3. Jahrhunderts darstellen“, nicht unbestreitbar beweisen kann, – eine gewisse Rolle gespielt haben, ohne jedoch unmittelbar im Denken der Zeitgenossen rezipiert worden zu sein und eine Wirkungsgeschichte ausgelöst zu haben. Malchion soll es nämlich auf der Synode von Antiochien (268/ 269) in seinem Diskurs gegen Paul von Samosata vorgetragen und dieser soll es ausdrücklich als Argument abgelehnt haben.⁹ Doch historisch wirksam wird dieses Argument erst im 4. Jahrhundert im

1 *Tractatus* I, 1, 50–52. 54–55; *Quaestio* 19, hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006, 2, 12–16, S. 30 (Ps.-Anastasios, 89, PG 89, 716 C 3–8). Zum Thema des „inneren Menschen“ als Spiegelbild der Trinität – κατ’εἰκόνα τυπικὴν τινα καὶ οὐ κατ’ἰσότητα φυσικὴν (I, 5, 13–14) – im *Tractatus* I vgl. S. 273 zu Anm. 1.

2 *Tractatus* I, 2, 1–8; vgl. ebd., 1, 1–10.

3 UTHEMANN 2000 (Gregor), S. 200–202, 219–225.

4 Vgl. S. 273 f. mit Anm. 1–2 auf S. 274.

5 Vgl. *Tractatus* III, 3, 45–70, bes. 50–53: ἡ ψυχὴ ... ἐνεργεῖ μὲν ψυχανδρικῶς, τουτέστι σωματοψύχως ..., ἐνεργεῖ δὲ καὶ ψυχικῶς μόνον ... (vgl. S. 278 zu Anm. 3).

6 *Quaestio* 81, 6–7. 46–66, S. 134 (Ps.-Anastasios, 127, PG 89, 777 C 6–780 A 3).

7 Vgl. bes. *Quaestio* 27–28, S. 54–74 (Ps.-Anastasios, 95–96, PG 89, 733–749).

8 Ebd., 81, 7. 67–73, S. 134 f. (780 A 3–10).

9 Ausführlich zu den als Fälschungen des 4. Jahrhunderts zitierten Quellen: UTHEMANN 1994 (Paulus), Sp. 74–83 (zitiert wurde ebd., Sp. 84; zu Malchion ebd., Sp. 74); vgl. ferner S. 103. Im Apparat zu *Viae dux*, XVIII, 1–2 wurde Malchion als erster Zeuge mit der Einschränkung „uidetur esse“ genannt, und zwar wegen (1) eines Fragments aus der Überlieferung der Akten der Synode (CPG 1706: Fragm. 36, hrsg. v. RIEDMATTEN 1952, S. 156f.) und (2) eines Fragments

Streit um die menschliche Seele Christi¹ und bleibt für die Zukunft vor allem mit dem Namen des Apollinarios, seit 360 Bischof von Laodikeia († nach 385), verbunden, für den sich die Inkarnation des Gott Logos in einem geradezu wörtlichen Verständnis von *Ioh* 1,14 so vollzog wie die Einung von Seele und Körper im Menschen: κατὰ τὴν ἔνωσιν καὶ τὴν σύνθεσιν τὴν ἀνθρωποειδῆ. Die apollinari-stischen Fälschungen taten ein Übriges, um diese Argumentation im christolo-

aus der von Eusebios von Kaisareia bezeugten Epistula synodica (CPG 1707: Fragm. 30, ebd., S. 154 f., aus Leontios von Byzanz, Contra Nestorianos et Eutychianos [CPG 6813], III). Während RIEDMATTEN insbes. wegen des Zeugnisses von Leontios von Byzanz annahm, dass beide Texte im 6. Jahrhundert noch vorlagen, hat RICHARD zu zeigen versucht, dass es sich bei dem, was wir aus dem 6. Jahrhundert besitzen, um apollinaristische Fälschungen handelt. Dieser Auffassung ist GAHBAUER 1984, S. 87 f. gefolgt (vgl. jedoch die gut begründete kritische Rezension von ABRAMOWSKI 1987), während u. a. SAMPLE 1977 (UTHEMANN 1994 [Paulus], Sp. 83), neuerdings STEAD 1993, gestützt auf SIMONETTI 1986 und 1988, und mit einem neuen Argument LANG 2000 (gekürzt: 2001, S. 105–117) für die Authentizität zumindest bestimmter überlieferter Aussagen zur Antiochener Synode eintreten, LANG insbes. auch für jene der Aussagen zum anthropologischen Paradigma bzw. dessen Voraussetzung, die Idee einer σύνθεσις bzw. ἔνωσις οὐσιώδης (CPG 1706: Fragm. 23, a. a. O., S. 147) von Logos und Körper (als ἄψυχον σῶμα). Nach Malchion „ist der Sohn Gottes ‚wesenhaft geworden‘ (οὐσιώθη) in seinem Körper“ (CPG 1706: Fragm. 22, a. a. O., S. 147); nach Leontios von Byzanz sagte er: ‚οὐσιώσθαι ἐν τῷ ὅλῳ σωτῆρι τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ‘ (ebd., Fragm. 35, a. a. O., S. 155 f.), und so sprach er von einer ‚οὐσία οὐσιωμένη ἐν σώματι‘ (CPG 1707: Fragm. 33, a. a. O., S. 155). Vgl. hierzu LORENZ, 1979, S. 213–215; LANG 2000, S. 66; 2001, S. 106 f.; zum Terminus ‚οὐσιωθῆναι‘ vgl. S. 143, Anm. 1. – Zur Bestreitung des anthropologischen Paradigmas durch den Samosatener vgl. bes. Ps.-Dionysios von Alexandrien (CPG 1708: 209, 5–9) und die Antwort (CPG 1709: 221, 13–222, 12), hrsg. v. SCHWARTZ 1927 (Eine fingierte K.), S. 5; 11 f. (UTHEMANN 1994 [Paulus], Sp. 77).

1 Eine Quaestio disputata betrifft die Frage nach der Bedeutung der menschlichen Seele Christi für die Inkarnationslehre der Arianer, auf die auf S. 132 in Anm. 1 im Blick auf Eustathios von Antiochien schon hingewiesen wurde. Für die zweite Generation der Arianer bezeugt dies die Doctrina patrum in einem Kapitel wider ein Bekenntnis zur ‚μία φύσις Χριστοῦ σύνθετος ἐξ ἀκτίστου καὶ κτιστῆς (φύσεως) συντεθειμένη‘, das Apollinarios von Laodikeia und Mani, „ferner auch die Arianer, denen Eutyches und Severos gefolgt sind,“ vertraten, um ein Bekenntnis zu zwei Naturen Christi abzuwehren. Diese These der Doctrina deckt sich mit Aussagen von Anastasios (vgl. S. 39 zu Anm. 2; 201, Anm. 3). Doch wie steht es historisch mit den beiden Zitaten aus uns nicht erhaltenen Schriften der homöischen Bischöfe Eudoxios von Konstantinopel (360–369/ 370) und Lukios von Alexandrien (373–378), welche die Doctrina (9, XIV–XV, hrsg. v. DIEKAMP 1907, S. 64 f.) als Beleg anführt? Lukios (CPG 2535) führt zumindest als Vergleich das anthropologische Paradigma an. Zu Eudoxios (CPG 3405) vgl. TETZ 1961. Um apollinaristische Fälschungen kann es sich nicht handeln. Denn welches Interesse sollten diese gehabt haben, ihre eigene Lehre mit Arianern in Zusammenhang zu bringen? Sollte „der seelenlose Christus“ im Grunde genommen schon der Auffassung der ersten Arianer entsprechen (S. 132, Anm. 1), dann kann man, sollte das, was auf S. 175 f. in Anm. 9 erörtert wurde, nicht nur Produkt des 4. Jahrhunderts sein, Paul von Samosata nicht als ein Vermittler zwischen Origenes und Arios gedacht werden.

gischen Diskurs zu einer ἔννοια κοινή oder plausiblen Einsicht werden zu lassen,¹ um so mehr, als auch eine neuplatonisch orientierte Anthropologie, wie sie Porphyrios († um 305) vertrat,² sich einer solchen Argumentation gut einfügte. In der Christologie Kyrills spielt das anthropologische Paradigma, insbes. bei der Bestreitung des Nestorios, eine nicht zu unterschätzende Rolle,³ und auch Antiochener und Papst Leo I. (440–461) benutzten das Argument, das im 6. Jahrhundert bei Anhängern des Konzils von Chalkedon – im besonderen bei Leontios von Byzanz – und bei dessen Gegnern, auch bei Severos von Antiochien, vor allem aber im Διαιτητής des Johannes Philoponos (CPG 7260) nicht nur als Vergleich vorgetragen wurde, sondern als Modell, um das Bekenntnis zur Inkarnation des Gott Logos zu „verstehen“.⁴

Auf diesem historischen Hintergrund ist Anastasios Dossier zum anthropologischen Paradigma einzuordnen. Wenn die Monophysiten sich auf das Paradigma berufen, dann beachten sie seiner Meinung nach nicht, dass es sich nur um einen Vergleich handelt, der auf Typisches zielt. Sie sehen nicht die Differenz zwischen Vergleich und vergleichener Sache (πρᾶγμα),⁵ wie Anastasios im einzelnen zu begründen sucht.⁶ Darum fassen sie ‚die eine Natur des Fleisch gewordenen Gott Logos‘ als eine Synthese ‚aus zwei unvollkommenen Naturen‘ auf,

1 Vgl. zu Quellen und Literatur den Apparat zu *Viae dux*, XVIII, 1–2. 65–66; *Tractatus* II, Tit., 2–5; UTHEMANN 1997 (Definitionen), S. 76 f., Anm. 79 (Bibl.), ferner LANG 2001, S. 126 f. ergänzend zu Kyrill aus *De incarnatione Unigeniti* (CPG 5227).

2 Apparat zu *Viae dux*, XVIII, 2–5, ausführlich: UTHEMANN 1982 (Modell. Beitrag), S. 221–230 (2005, S. 108–116) (Bibl.), nun auch akzeptiert von GRILLMEIER 1990, S. 103–106, 210–219; GRILLMEIER 1990 (Leontius), S. 61–72. Doch ist die von ihm und DALEY 1993, S. 254 behauptete – direkt durch Nemesios von Emesa, *De natura hominis* (CPG 3550) vermittelte – Abhängigkeit von Porphyrios für Leontios von Byzanz nicht zu beweisen. Denn diese neuplatonisch inspirierte Anthropologie war im 6. Jahrhundert eine verbreitete Auffassung oder ἔννοια κοινή. Eine neuplatonische Lehre von der hypostatischen Union hat es nicht gegeben, wohl aber eine deutliche Auffassung einer ἔνωσις ἀσύγχυτος, die ursprünglich für den Bereich des Noëtischen (κοινωνία εἰδῶν) entwickelt war. So urteilt auch, auf reiches Material gestützt, ABRAMOWSKI 1981, S. 63–109, ferner OTTO 1968, S. 157–161; vgl. jedoch auch die Hinweise von RIST 1988.

3 Zur Rezeption des Paradigmas bei Kyrill (Quellen: siehe Anm. 1) ist anzumerken, dass es zum ersten Mal schon im Johanneskommentar (CPG 5208), hrsg. v. PUSEY 1872, S. 155, 5–24 (PG 74, 737 C) und dann in seiner ersten Stellungnahme gegen Nestorios (CPG 5301), 12; 23, ACO I, 1,1, S. 15, 22–34 (S. 313, Anm. 3); 22,1–23, 9 erscheint, und zwar vermutlich in Anschluss an Nestorios (LIÉBAERT 1970, S. 39–41, 46 f.; Apparat zu *Viae dux*, XVIII, 65–66), was nicht ausschließt, dass Nestorios später im Liber Heraclidis (CPG-CPGS 5751) die Gültigkeit des anthropologischen Arguments bestreitet. Vgl. auch GALTIER 1952, S. 358; 380–381.

4 Vgl. die in Anm. 1 genannten Quellenapparate, ferner zu Johannes Philoponos LANG 2001, S. 135–157.

5 *Viae dux*, XVIII, 24–25; XIX, 38–39.

6 Ebd., XVIII, 30–66.

die wie Teile einander benötigen, um ein Ganzes zu bilden.¹ Seiner Meinung nach geht diese Auffassung auf Severos von Antiochien zurück. Dieser habe nämlich behauptet: „Wie bei der einen Natur – μία φύσις – des Menschen der eine Teil derselben die Seele, der andere Teil der Körper ist, so verhalten sich auch bei Christus sowohl die Gottheit als auch der Körper (jeweils) als ein Teil seiner einen Natur“.² Woher Anastasios dieses Zitat hat, ist zumindest vorläufig ein Rätsel; um Worte von Severos dürfte es sich kaum handeln, auch wenn dieser den Begriff der ‚σύνθεσις‘ für ‚die eine inkarnierte Natur des Gott Logos‘ benutzt und mit dem anthropologischen Paradigma argumentiert hat. Zwar hat er auch von der ‚μία φύσις σύνθετος‘ gesprochen,³ also jene Formel gebraucht, die von Chalkedonikern im 6. und 7. Jahrhundert – insbes. von Maximos dem Bekenner – geradezu als ein Kennzeichen monophysitischen Sprachgebrauchs hingestellt wird, doch ist dieser Terminus für die Christologie von Severos nicht kennzeichnend.

Anastasios versucht seine These, Severos habe mit dem anthropologischen Paradigma „im Sinn der Gleichheit“ – κατ’ἰσότητα – argumentiert,⁴ weil er Christus als eine Synthese „aus unvollkommenen Realitäten“, aus Gottheit und Menschheit, denen beiden etwas abgeht, betrachtet habe,⁵ durch ein höchst merkwürdiges Testimonium eines Anhängers eines Häretikers namens Paul – eines Παυλιανιστή⁶ – zu stützen. Denn dieser behauptet, Severos „will beweisen, dass Christus als ‚Teil-Gott‘ und ‚Teil-Mensch‘ aus zwei unvollkommenen Naturen

1 Anastasios führt den Terminus ‚μερικαὶ φύσεις‘ (ebd., XVIII, 3) bzw. ‚μερικαὶ οὐσίαι‘ (ebd., 35) ein. Diese Teilusien werden dadurch gekennzeichnet, dass sie unvollkommen (ἀτελεῖς) sind (ebd., XIX, 4–10), so dass sie zum Existieren der Synthese bedürfen, und zwar einer ‚σύνθεσις φυσική‘. In ebd., VI, 2, 1–17 (vgl. S. 52, Anm. 3; 165, Anm. 6) wird ‚μερικὴ οὐσία‘ im Rückgriff auf Aristoteles in polemischer Absicht dreifach gebraucht: als Prosopon (ebd., 5–6. 15–17), als ἰδικὴ οὐσία der Tritheisten (ebd., 7–8) und wie im Dossier der Kapitel XVIII–XIX als Teile, die zusammen ‚eine Natur‘ konstituieren (ebd., 9–11). Anastasios schließt diese Bedeutungen sowie einen naiven Begriff von ‚μέρος‘ (ebd., XIII, 6, 102–121; XX, 24–31; XXII, 2, 73–75) für die Synthese der hypostatischen Einung und damit als Paradigma für das σύνθετον πρόσωπον Christi (*Tractatus*, II, 1, 45–48) aus. Vgl. auch *Capita*, VIII, 3, 69–73 (S. 279, Anm. 1).

2 *Viae dux*, XVIII, 14–17.

3 So liest man z. B. in der in Anm. 1 auf S. 111 zitierten Epistula 3 ad Iohannem Higuemon (CPG 7071, 28), *Fragm. in Doctrina patrum* (CPG-CPGS 7781), 41, XXIV, hrsg. v. Diekamp 1907, S. 310, 3–5: μίαν ὡς ἐνὸς αὐτοῦ τήν τε φύσιν καὶ ὑπόστασιν καὶ τὴν ἐνέργειαν σύνθετον ... κηρύττομεν.

4 *Viae dux*, XVIII, 57–59.

5 Ebd., XVIII, 18–20.

6 In der dem Epiphanos von Salamis zugeschriebenen *Anakephalaiosis* der Häresien (CPG 3765), die Anastasios kennt, werden die Anhänger des Samosateners Παυλιανισταὶ genannt (65, hrsg. v. Holl 1937 [1985²], S. 1, 4). Dass Anastasios hier mit einem Häretiker gegen Häretiker argumentieren will, sagt er in einem Scholion (*Viae dux*, XIX, 43–45, vgl. S. 181 zu Anm. 1). Dem entspricht die auf S. 102 zu Anm. 5 genannte Strategie.

eine einzige“, also zusammengesetzte „Natur ist“, und „darum führe er immer wieder das Vorbild (ὑπόδειγμα) des Menschen an“, statt auf jene Vorbilder (τύποι) Christi im Alten Testament zu achten, die als „Bild zweier Prosopa“ und als „Verkündigung von zwei Hypostasen Christi“ zu interpretieren seien und diesen als jenen „kennzeichnen, der in der Gestalt Gottes (*Phil* 2,6) und in der Gestalt eines Menschen existiert“.¹ Dies alles trifft auf Anastasios Vorstellung vom Nestorianismus zu. Sollte er also hier einen Παυλιανιστής eingeführt haben, weil für ihn Nestorios und dessen Anhänger nichts anderes lehren als das, was schon Paul von Samosata gelehrt hat?² Oder zeigt sich hier eine Reminiszenz der Überlieferung der Antiochener Synode (268/ 269) gegen Paul von Samosata, auf der Malchion das anthropologische Paradigma als Argument eingeführt, der Samosatener dieses jedoch abgelehnt hatte? Leider bietet der Text nichts, um diese Frage zu beantworten.

So wie Anastasios gegen Severos argumentiert, zeigt sich, dass der Hinweis auf die Konstitution des Menschen aus Körper und Seele als Paradigma der Christologie eine bestimmte Anthropologie voraussetzt und zugleich eine Reflexion auf den Begriff „Synthese von Realitäten“ verlangt, „die ihrem Wesen nach unterschieden sind und diese Differenz in ihrer Synthese bewahren“. Ob Anastasios Argument die Position der Monophysiten wirklich trifft, sei hier wie bei allen anderen Aussagen des Anastasios dahingestellt. Sofern das Paradigma als ein Argument zugunsten einer chalkedonischen Christologie, d. h. zugunsten der hypostatischen Union zweier Naturen, eingeführt wird, setzt es eine Anthropologie voraus, die die Seele und den Körper als zwei wesensverschiedene Naturen begreift, wie es in der oben zitierten Anthropologie des Porphyrios der Fall ist. Auch wenn Anastasios den Menschen als eine hypostatische Einung zweier wesensverschiedener Naturen (ἐναντία οὐσίαι) auffasst,³ scheint ihm dieser Zusammenhang mit einer bestimmten Anthropologie nicht bewusst gewesen zu sein, wohl aber die Notwendigkeit, das Paradigma im Hinblick auf Begriffe wie ‚Teil‘ und ‚Ganzes‘ oder ‚Einung als Synthesis‘ zu klären.

Beide Kapitel zum anthropologischen Paradigma schließen an das vorhergehende Dossier und damit an das Thema „Christus als Subjekt der Inkarnation

¹ *Viae dux*, XIX, 4–35. Ps.-Dionysios von Alexandrien (CPG 1708) wirft dem Samosatener vor, er lehre δύο ὑποστάσεις καὶ δύο πρόσωπα τοῦ ἑνὸς καὶ μόνου Χριστοῦ καὶ δύο Χριστοὺς καὶ δύο υἱοὺς (204, 1–3, hrsg. v. SCHWARTZ 1927 (Eine fingierte K.), S. 3). Vgl. UTHEMANN 1994 (Paulus), Sp. 75–78, bes. 76.

² Darum zitiert er ebd., XXI, 2 die Contestatio des Eusebios von Dorylaion (CPG 5940). Vgl. S. 182 zu Anm. 2.

³ Vgl. bes. *Viae dux*, II, 5, 138–139 (S. 280, Anm. 2; 310, Anm. 9), ferner ebd., X, 2, 3, 52–55 (S. 280, Anm. 3), übersetzt auf S. 310 zu Anm. 4.

(*Ioh* 1,14) und Kenose (*Phil* 2,6–8)“ an. Dabei wird im ersten die Wahrung der zwei Naturen Christi und ihrer Eigenheiten im Blick auf deren Vollkommenheit und deren Wesensverschiedenheit betont, die Severos von Antiochien mit seinem Verständnis von Kyrill und dessen Bekenntnis zur ‚einen inkarnierten Natur des Gott Logos‘ bestreite. Denn Christus ist zum einen kein ‚Halbgott‘ und ‚Halbmensch‘, sondern *τέλειος ἐν θεότητι καὶ τέλειος ἐν ἀνθρωπότητι*,¹ wie es Anastasios im vorausgehenden Dossier zum Subjekt der Inkarnation mit seiner Exegese von *Col* 2,9 aufgewiesen hat.² Und zum anderen ist Christus eine ‚Synthese‘ aus Schöpfer und Geschöpf: *σύγκειται ... ἐξ ἀκτίστου θεότητος καὶ κτιστῆς ἀνθρωπότητος*.³ Dass es Anastasios in diesem Text vor allem um die Wahrung beider Naturen geht, zeigt ein Scholion, in dem er fragt: „Wie kann also (Christus) bei einer solch großen Wesensverschiedenheit und Differenz, die keine Vermischung (*σύγχυσις*) zulässt, ‚eine Natur‘ sein?“⁴ Ferner wird im ersten Kapitel ein Thema, das in bezug auf das anthropologische Paradigma wichtig ist, kurz angesprochen, doch nicht weiter im Blick auf Christus als die ‚eine Hypostase‘ oder, um mit Kyrill zu sprechen, die ‚eine Natur‘ bedacht, die das Subjekt der Inkarnation und der Kenose ist. Denn dass „Christus aus dem Gott Logos und einem vernunftbegabten Menschen besteht“, begründet Anastasios damit, dass „weder der Körper vor der Seele, noch die Seele vor dem Körper existiert hat, der Gott Logos aber vor allen Zeiten und Seelen und Körpern“.⁵ Dieser Gedanke, für den Anastasios andernorts den Terminus *ἀμφύπαρκτος συνδρομή* benutzt,⁶ ist nichts anderes als die Basis für das Argument des Ausschlusses einer *προδιάπλασις*, mit dem Anastasios die Inkarnation des Gott Logos als jungfräuliche Empfängnis kennzeichnet⁷ und eine Christologie der zwei Prosopa oder Hypostasen widerlegt, wie sie Nestorios unterstellt und im zweiten Text dieses Dossiers⁸ als Argument gegen ein monophysitisches Verständnis des anthropologischen Paradigmas „ausgespielt wird“ (*ἐξ αἰρετικῶν πρὸς αἰρετικούς*).⁹ Doch die Argumente werden in beiden *Kephalai* nicht weiter ausgeführt. Beide geben zwar einen vollstän-

1 Ebd., XVIII, 20–22.

2 Vgl. S. 163 f.

3 Ebd., XVIII, 40–43.

4 Ebd., 54–56: *Καὶ πῶς λοιπὸν ἐπὶ τοσαύτης ἑτεροουσίας καὶ παραλλαγῆς ἀσυγχύτου μία φύσις δύναται εἶναι;*

5 Ebd., 46–50.

6 Vgl. die in Anm. 2 auf S. 60 genannten Verweise.

7 Vgl. S. 59–62, bes. S. 60, Anm. 3–4, ferner die auf S. 133, Anm. 2 genannten Verweise.

8 Der von Anastasios zitierte Anhänger des Paul von Samosata (S. 178 zu Anm. 6), des Vorläufers von Nestorios (vgl. S. 182 zu Anm. 4), vertritt eine solche Christologie (*Viae dux*, XIX, 15. 20–21. 24–25 *passim*).

9 Ebd., XIX, 43–45. Zu diesem Scholion vgl. S. 178, Anm. 6.

digen Gedanken wieder, indem sie sich darauf konzentrieren zu widerlegen, dass das Subjekt der Inkarnation, Christus, als Einung von zwei wesensverschiedenen Naturen im gleichen Sinn (κατ'ἰσότητα) wie die naturhafte Synthesis des Menschen aus Seele und Körper zu verstehen ist,¹ wirken aber wie Abschnitte, die aus einem Zusammenhang stammen, in dem das Thema ausführlicher erörtert war.

d. Verschiedene Nachträge zu schon Gesagtem (XX–XXIII)

Es folgt abschließend ein Anhang mit verschiedenen Nachträgen, von denen einer (XXIV) schon genannt wurde.²

– Eine Sammlung von Aporien

Zunächst enthält der Anhang eine jener seit dem 6. Jahrhundert beliebten Sammlungen „syllogistischer Aporien“, die dazu dienen, in geschickte, an die Gegner gerichtete Fragen umgesetzt zu werden, wie Anastasios an den ersten drei Aporien erläutert.³ Unter seinem Namen existiert, nebenbei bemerkt, noch ein Opusculum aus sechzehn solcher gegen die Monophysiten gerichteten Aporien (CPG 7757).⁴

– Einiges zur Abgrenzung gegen Nestorios

Die Einleitung des folgenden Nachtrags, der ohne Überschrift als 21. Kapitel überliefert wird,⁵ verweist auf das zweite der vier Alexandriner Streitgespräche (διαλέξεις).⁶ Doch enthält dieses Stück nicht nur zu diesem,⁷ sondern auch zum

¹ Ebd., 2–3: κατ'ἰσότητα Χριστοῦ εἶναι τὴν τοῦ ἀνθρώπου σύνθεσιν. Vgl. ebd., XVIII, 57–59, ferner S. 174 zu Anm. 2.

² Vgl. S. 166–173.

³ Ebd., XX, 5–55.

⁴ Werke, Nr. 7. Von den von RICHARD 1977, S. 61f. unter dem Namen des Johannes Grammatikos edierten Kephalaia gegen die Monophysiten (CPG-CPGS 6856) gehören die letzten sechs zu diesem Werk des Anastasios (vgl. S. 779).

⁵ In der Inhaltsangabe (Z. 63–65, S. 5) wird dieses Kephalaion vage als „ein weiteres kurzes Kapitel“ umschrieben, in dem bewiesen werde, „dass man die Dogmen nicht nach Belieben (ἀλληγάλλως) verändern dürfe“. Angeregt ist diese Formulierung durch ebd., XXI, 1, 1–6. 61–63. Im Text selbst wird keine Überschrift überliefert. Die Kapitelzählung (ebd., XXI, 1, 1) ist einzig in drei Zeugen des Hyparchetyps β erhalten geblieben, d. h. in den beiden im Apparat genannten Zeugen und im *Codex Athonensis* Laurae B 11 (UTHEMANN 1984; vgl. S. 18, Anm. 2).

⁶ *Viae dux*, XXI, 1, 4–6. Dabei wird auf einen Quaternio verwiesen. Vgl. S. 214, Anm. 1, ferner S. 18, Anm. 3.

siebten Kapitel einen Beitrag. Es geht um die Aussage des Severos von Antiochien gegenüber Nephalius, dass nach dem Auftreten von Nestorios das Bekenntnis der Väter zu den zwei Naturen aufzugeben sei.¹ Zunächst gibt Anastasios die von Eusebios von Dorylaion im Winter 428/ 429 öffentlich in Konstantinopel gegen Nestorios vorgetragene Erklärung wieder, in der Aussagen des Nestorios mit solchen des Paul von Samosata verglichen werden.² Sodann hält er Severos, nachdem er dessen Worte nochmals zitiert hat, ein Testimonium aus Basileios von Kaisareia entgegen, in dem dieser sich dagegen verwahrt, dass man die Glaubensformeln (πίσταις) „mit dem Lauf der Zeiten ändern muss“.³ Schließlich erläutert er in einer „kurzen Zusammenfassung“ (ἀνακεφαλαίωσις κατ'ἐπιτομήν), warum sein eigenes Christus-Bekenntnis sich von jenem des Nestorios unterscheidet.⁴ Dabei verweist er auf das anthropologische Paradigma der hypostatischen Union⁵ und führt wie andernorts im Ausgang von *Dan* 3,92 die Metapher vom glühenden Feuer ein, um die Wahrung der Eigenart der beiden Naturen „in dem

7 Ebd., X.2, 6, 4–X.2, 7, 45.

1 Vgl. ebd., XXI, 1, 53–63 mit ebd., VII, 1–2, bes. 1, 15–18; 2, 32–35 zu des Severos *Orationes ad Nephalius* (CPG 7022), ferner S. 39, Anm. 1. Zu Details der Zitate bei Anastasios und deren Herkunft vgl. den Apparat der Edition zu VII, 1, 3–23 sowie jenen zu den in dieser Anm. zitierten Stellen.

2 Ebd., XXI, 2, 1–50. In Z. 4–40 zitiert Anastasios die *Contestatio* (CPG 5940), ACO I, 1, 1, S. 101, 2–27. Zum Einfluss derselben auf Kyrills erste Reaktion gegen Nestorios (CPG 5301) vgl. LIÉBAERT 1970, S. 35–48. Sie vertritt jene Linie, die Kyrill in seiner Anklage gegen Nestorios 430 in Rom vertreten ließ (CPG 5310; 5311). Kritik übte schon Sokrates in seiner Kirchengeschichte (VII, 32) und im 6. Jahrhundert Severos von Antiochien (UTHEMANN 1994 [Paulus], Sp. 80f.). Zur historischen Basis für einen Vergleich von Nestorios Lehre mit jener von Paul von Samosata (seit 260/ 261–268/ 269, doch faktisch bis 272 Bischof von Antiochien), wie sie von Anastasios im *Hodegos* aufgegriffen wird (vgl. den Index der Edition, S. 332), insbes. zu Parallelen der *Contestatio* in radikaleren Fälschungen apollinaristisch oder monophysitisch – anders als Kyrill von Alexandrien – orientierter Gegner des Nestorios wie z. B. zum Brief, den Dionysios von Alexandrien (um 247/ 248–264/ 265) an Paul geschrieben haben soll (CPG 1708) und an den sich zehn Thesen anschließen, die aus einem Briefs Pauls an Dionysios stammen sollen und von diesem ausführlich beantwortet werden (CPG 1709) vgl. UTHEMANN 1994 (Paulus), Sp. 75–77. Zu CPG 1708 und 1709 vgl. S. 103 zu Anm. 4–7.

3 *Viae dux*, XXI, 3, 17–25: *Epistula* 226, 3 (CPG 2900), hrsg. v. COURTONNE 1966, S. 27, 15–24. Zum Zitat aus CPG 7022 in *Viae dux*, XXI, 3, 1–11 vgl. den Apparat der Edition sowie S. 39, Anm. 1. Vgl. auch die auf S. 214, Anm. 2 genannten Scholien.

4 *Viae dux*, XXI, 4, 1–40. Zum Gebrauch des Wortes ‚der Exeget‘ im Titel vgl. S. 85 zu Anm. 3.

5 Ebd., XXI, 4, 6–10: Ὁμολογῶ τὴν ... ἀνθρωπότητα τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος οὔτω καθ'ὑπόστασιν ἡνωμένην τῇ ... αὐτοῦ θεότητι, ὡσερ ὅλη δι' ὅλου ἦνται ἡ ψυχὴ ἡμῶν τῷ ἡμετέρῳ σώματι. Vgl. S. 174 zu Anm. 3.

einen zusammengesetzten Prosopon“ zu veranschaulichen.¹ Es ist deutlich, dass die in der Überlieferungsgeschichte nach Anastasios als 21. Kephalaion zusammengefassten Texte² untereinander nur in einem lockeren Zusammenhang stehen und dazu dienen, zum einen Chalkedons *Definitio fidei* gegen Nestorios abzugrenzen und zum anderen Severos ins Unrecht zu setzen.

– Gegen Angriffe von Nestorianern auf Kyrill von Alexandrien

Analoges gilt für das 22. Kapitel, das aus drei ursprünglich selbständigen Texteinheiten besteht.³ Die beiden ersten sind durch das Stichwort „ἀπερίεργος πίστις“ miteinander verbunden. Diese habe es nicht nötig, sich auf Fragen einer „περίεργος ἀπιστία“ – auf unnütze Fragen, hinter denen sich Unglaube verbirgt, – einzulassen, nämlich auf jene „Aporien von Apostaten“, von denen Anastasios hier eine lange Liste zusammenstellt, und auf Probleme handschriftlicher Überlieferung bzw. der Exegese von Aussagen einzelner Väter, von denen Anastasios einige anspricht. Diese beiden ersten Texteinheiten besitzen nur einen sehr losen Zusammenhang mit dem Thema des Hodegos, auch wenn Anastasios betont, er habe das, was er hier vorgetragen hat, „weder unüberlegt noch grundlos gesagt“.⁴

Besonders erwähnenswert ist jener Text, in dem es um die Exegese des Begriffs „ἀγένητον“ in der Schrift „Über die göttlichen Namen“ des Ps.-Dionysios⁵ und um die Frage geht, ob „die Engel, die Seelen, die Wasser (*Gen* 1,2) ungeschaffen, nämlich ἀγένητα, sind“. Anastasios stellt zunächst fest, dass der Areopagit „die himmlischen Mächte „πολλὰ οὐσία“ nennt“ und beruft sich, um die Aporie zu lösen, auf Scholien des „μέγας Διονύσιος ὁ Ἀλεξανδρείας ὁ ἀπὸ ῥητόρων“,⁶ nämlich jenes Dionysios, der von 247/248 bis 264/265 Bischof und zuvor Leiter der sog. Katechetenschule gewesen ist.⁷ Anastasios Wortlaut⁸ deckt sich fast wörtlich

¹ Ebd., XXI, 4, 10–35. Auf diesen Text könnte Anastasios in *Capita* IX, 2, 4 mit „ὅπερ καὶ πάλα εἶπον“ verwiesen haben (vgl. S. 277 zu Anm. 6–7; 296 zu Anm. 4).

² Zur Kapiteleinteilung (S. 181, Anm. 5) vgl. S. 18, Anm. 1–4.

³ Die drei Texte grenzen sich folgendermaßen ab: [1] *Viae dux*, XXII, 1–2; [2] ebd., XXII, 3; [3] ebd., XXII, 4–5. Die Zählung als 22. Kapitel wird in margine zur Überschrift von ebd., XXII, 2 von fünf Zeugen (u. a. auch vom *Codex Athonensis* Laurae B 11 [UTHEMANN 1984]) überliefert, hätte aber besser zum Titel von XXII, 1 gepasst, mit dem ein Vorwort „zu den folgenden Kephalaia“ eingeführt wird. Es liegt hier dieselbe Situation vor wie beim Vorwort zum zweiten Kapitel (S. 189, Anm. 2).

⁴ Ebd., XXII, 3, 64.

⁵ *De divinis nominibus* (CPG-CPGS 6602), IX, 4, hrsg. v. SUCHLA 1990, S. 209, 14–210, 1 (PG 3, 912 C 1–3).

⁶ *Viae dux*, XXII, 3, 26–48; Bibl. im Apparat der Edition.

⁷ Anders SUCHLA 1980, S. 55.

mit einem Scholion zur „Himmlischen Hierarchie“ des Areopagiten,¹ das in der schon genannten Ausgabe der dem Maximus Homologes zugeschriebenen Scholien von CORDIER – LANSSEL zu lesen ist.² Nun begegnen Scholien des Dionysios von Alexandrien noch in weiteren Quellen. Im Prolog der zu Beginn des 8. Jahrhunderts von Phokas Bar Sergius von Edessa angefertigten syrischen Übersetzung des *Corpus Dionysiacum*³ wird nicht nur der Prolog des Scholienwerks von Johannes von Skythopolis,⁴ sondern auch ein solcher eines Georg von Skythopolis genannt,⁵ in dem zwei Fragmente aus einem dem Dionysios von Alexandrien zugeschriebenen Brief (CPG 1611) zitiert werden, die Werke des Areopagiten bezeugen und gegen Angriffe verteidigen.⁶ Johannes Kyparissiotis, ein Autor des 14. Jahrhunderts, gibt den Inhalt von Anastasios Aussage über das Scholion des Alexandriner wieder;⁷ doch scheint er auch noch andere Scholien desselben zu kennen; ausdrücklich verweist er auf solche zum neunten Brief des Areopagiten.⁸

Die dritte ursprünglich selbständige Texteinheit im 22. Kephalaion besteht aus zwei längeren Zitaten von Nestorianern, bei denen es sich vermutlich um Fälschungen des 7. Jahrhunderts handelt. Der Sache nach geht es um einen Nachtrag zur Frage, inwiefern Kyrill ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ unterschieden hat.

Das erste Testimonium steht unter dem Namen des Andreas von Samosata.⁹ Es verrät eine gewisse Kenntnis von Andreas Aussagen zu Kyrills Christologie, so dass ABRAMOWSKI diesen Text für authentisch hielt und in die Zeit kurz nach Andreas Brief an Rabbulas von Edessa (CPG 6384) einordnete.¹⁰ Andererseits sind die in

8 *Viae dux*, XXII, 3, 37–46.

1 Das Scholion bezieht sich auf *De coelesti hierarchia* (CPG-CPGS 6600), V, hrsg. v. HEIL – RITTER 1991, S. 25, 3 (PG 3, 196 B 4): τὰς οὐρανίας οὐσίας.

2 1755/ 1756, wiedergegeben in PG 4, 60 C 4-D 1. Vgl. CPG 7708.

3 SUCHLA 2008, S. 67, 219.

4 Zu diesem Werk (CPG-CPGS 6852) vgl. S. 125 mit Anm. 4.

5 VON BALTHASAR 1940, S. 19, Anm. 9; 1961, S. 646f., Anm. 5.

6 BIENERT 1978, S. 50f.; ROREM – LAMOREAUX 1998, S. 104f.

7 *Theologiae elementaris expositio*, VIII, 10 (PG 152, 920 A 11-B 9): *Viae dux* XXII, 3, 26–45; vgl. Edition: *Index testimoniorum*, S. 449f. zu S. 323.

8 Ebd., I, 1, 746 C 3, 747 A 1–9; II, 2, 761 B 15–762 A 4, zu Epistula 9 (CPG-CPGS 6612). – Zu Niketas Choniates († 1213), *Thesaurus*, II, 15, PG 139, 1138 A 2–13 vgl. den Apparat von *Viae dux*, XXII, 3, 40–46 mit dem *Index testimoniorum*, S. 451.

9 Ebd., XXII, 4, 9–69. Es handelt sich um den in der CPG unter Nummer 6385 genannten Text.

10 ABRAMOWSKI 1957, S. 51–64. Nach ÉVIEUX 1974, S. 278f. handelt es sich um ein Fragment eines zweiten Traktats des Andreas gegen die zwölf Anathematismen Kyrills. Ihm folgt LUONGO 1995, S. 829. Er zitiert dort aus dem *Viae dux*, XXII, 4, 73–75 die Reaktion des Anastasios auf Andreas als πονηρὸς δράκων und meint, die Kennzeichnung des Andreas in dem vom *Codex Patmensis* 254 überlieferten Enkomion auf Akakios von Melitene sei von dieser Stelle des Ho-

diesem Testimonium vorgetragene Argumente teils wörtlich jene, die Anastasios in zwei der Alexandriner Streitgespräche schon benutzt hat. In einem Scholion weist er selbst ausdrücklich auf diese Tatsache hin.¹ Kyrill wird hier angegriffen, weil er die Hypostasen zum einen als Prosopon verstehe, zum anderen aber die Naturen Hypostasen nenne und darum die den Nestorianern unterstellte προδιάπλασις des Körpers Christi im Schoß Mariens vertrete.² Begründet wird dieser Vorwurf mit einem Hinweis auf den dritten Anathematismus Kyrills,³ der auch hier in der Kurzform zitiert wird, die für Anastasios kennzeichnend ist.⁴

Wie ist die Argumentation dieses Testimoniums im historischen Kontext zu verstehen? Andreas selbst vertritt gewiss keine Christologie zweier Hypostasen. In seiner Widerlegung der zwölf Anathematismen Kyrills (CPG 6373) hat er unter Bezugnahme auf das dritte und vierte Anathema behauptet, dass Kyrill schon in seinem Brief an die Mönche Ägyptens (CPG 5301)⁵ zwei Hypostasen gelehrt habe und sich darum selbst widerspreche.⁶ Kyrill selbst sagt, dass dieser Vorwurf gegen das vierte Anathema gerichtet war,⁷ doch zitiert er nicht die Begründung. Andreas betont im Kontext, dass alle biblischen Aussagen über Christus (φωναί) „auf den einen Sohn“ als ihr Subjekt zu beziehen sind, will man die untrennbare Einung wahren.⁸ Interessant ist in diesem Zusammenhang die Reaktion des Rabbulas von Edessa (CPG 6495) auf Andreas Schrift (CPG 6373) und die Antwort des Andreas (CPG 6384), in der dieser mit einem anderen Argument gegen Kyrills dritten Anathematismus den Vorwurf einer προδιάπλασις erhebt: „Es ist also sehr dumm ‚nach der Einung‘ zu sagen, als ob zuerst der Mensch geschaffen und dann erst sich die Verbindung (συνάφεια) vollziehen würde“.⁹ Dass hier ein Missverständnis

degos beeinflusst. Doch der von ihm ebd., S. 825 übersetzte Text desselben, in dem Andreas mit üblichen Topoi als Häretiker gekennzeichnet wird, gibt dies nicht her.

1 *Viae dux*, XXII, 4, 70–72. Hierzu und zum Folgenden vgl. auch S. 246 zu Anm. 8.

2 Ebd., XXII, 4, 50–52: εὐδηλον ὅτι προϋποστὰν καὶ προμορφωθὲν ἐν τῇ μήτρᾳ τῆς παρθένου λέγεις τὸ σῶμα Χριστοῦ καὶ εἰθ' οὕτως ἐνωθὲν ἐν αὐτῷ τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ λόγου. Vgl. zum Thema des Ausschlusses einer προδιάπλασις S. 59–62, bes. S. 60, Anm. 3–4, ferner die auf S. 133, Anm. 2 genannten Verweise.

3 Epistula 3 ad Nestorium (CPG 5317), ACO I, 1, 1, S. 40, 28–30, zitiert auf S. 82 in Anm. 5.

4 *Viae dux*, XXII, 4, 53–54: Εἰ τις μετὰ τὴν ἄφραστον ἔνωσιν διαρεῖ τὰς ὑποστάσεις (vgl. S. 248, Anm. 4). Das Argument setzt voraus, dass Kyrill die Begriffe ‚Hypostase‘ und ‚Natur‘ nicht unterscheidet (ebd., 53–58).

5 16, ACO I, 1, 1, 17, 22–24.

6 Zitiert in Kyrills Antwort (CPG 5221), 20. 33, ACO I, 1, 7, 38, 2–5; 41, 8–9.

7 Ebd., 42, S. 43, 14–17. Das vierte Anathema wird in Anm. 7 auf S. 247 zitiert.

8 Ebd., 34, S. 41, 11–14; vgl. dazu 94, S. 58, 4–7.

9 Hrsg. v. PERICOLI-RIDOLFINI 1953, S. 156, 28–157, 1, übersetzt ebd., S. 165. Zum Thema der προδιάπλασις vgl. Anm. 2.

der heilsgeschichtlich orientierten Perspektive Kyrills (μετὰ τὴν ἔνωσιν) vorliegt, ist offensichtlich.¹

Zum Verständnis des Testimoniums im Kontext des Hodegos muss man ein Vierfaches beachten. Erstens: Anastasios hat im zweiten Alexandriner Streitgespräch die Behauptung in Frage gestellt, Kyrill habe die Naturen in Christus als Hypostasen verstanden.² Zweitens: Anastasios wehrt dort zunächst mit Hinweis auf den vierten Anathematismus Kyrills das Argument ab, Kyrill habe die Hypostasen als ὑπάρξεις ἴγουν ὑφιστάμενα πράγματα verstanden,³ vertritt dann aber das Gegenteil,⁴ nachdem er die Authentizität jener Zitate bezweifelt hat,⁵ auf die sich auch das dem Andreas zugeschriebene Testimonium beruft. Ebenso stellt er in seiner Antwort auf „den boshaften Drachen Andreas“ in Frage, ob die betreffenden Zitate, in denen ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ nicht unterschieden werden, überhaupt authentische Aussagen Kyrills sind.⁶ Drittens: Anastasios Gegner in der Alexandriner διάλεξις vertritt als These Kyrills, was das Testimonium des Andreas diesem in den Mund legt.⁷ Viertens: Auch wenn Anastasios in dem schon erwähnten Scholion darauf hinweist, er habe selbst auf diese Weise in Alexandria argumentiert,⁸ so folgt daraus nicht, dass er den gegen Kyrill gerichteten Behauptungen im zitierten Testimonium zustimmt. Insbesondere bestreitet er den Vorwurf, dass Kyrill, die Väter oder die katholische Kirche, die doch ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ unterscheiden und keine zwei Hypostasen lehren, eine προδιάπλασις vertreten.⁹

Überschaut man das Gesagte, dann spricht einiges dafür, dass dieser Text von Anastasios selbst, zumindest aber von einem Gleichgesinnten, verfasst wurde.

Das zweite Zitat soll aus einer Schrift des Maron von Edessa stammen, die sich gegen Severos von Antiochien richtet hat. Diese hatte Anastasios schon in seinem Dossier zum dreizehnten Kephalaiion angeführt.¹⁰ Ps.Maron verteidigt

¹ Vgl. [1] zu Andreas: BLUM 1969, S. 152–160, bes. 159 f., [2] zum Argument selbst: *Viae dux*, X.4, 34–39 (S. 60, Anm. 3). Auch dort wird vorausgesetzt, dass Kyrill (im Verständnis der Monophysiten) ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ nicht unterschieden hat (ebd., 25–33).

² *Viae dux*, X.2, 1, 19–2, 54.

³ Ebd., X.2, 3, 1–10. Vgl. ebd., X.2, 2, 34–38, ferner Ps.-Andreas, ebd., XXII, 4, 14–40, bes. 32–35.

⁴ Ebd., X.2, 3, 10–13. 125–129.

⁵ Ebd., X.2, 3, 108–120.

⁶ Ebd., XXII, 4, 73–80.

⁷ Vgl. ebd., X.2, 3, 105–107 mit ebd., XXII, 4, 48–49.

⁸ Ebd., XXII, 4, 70–72.

⁹ Ebd., 78–89. Zum Ausschluss einer προδιάπλασις vgl. S. 185, Anm. 2.

¹⁰ Ebd., 5, 1–25. Es handelt sich um den in der CPG unter Nummer 6986 vermeldeten Text. In einem Scholion (ebd., XXII, 5, 26–29) weist Anastasios darauf hin, dass er dieses Testimonium bei einem theodosianischen Presbyter, der Georg der Schlosser hieß, gefunden hat. Diesen hat er

zunächst Severos mit dessen Lehrmeister Kyrill gegen das Konzil von Chalkedon, greift dann aber Kyrill mit Argumenten an, die man schon in Anastasios Bericht über die alexandrinischen Streitgespräche lesen kann.¹ Auch dieses Testimonium könnte durchaus von Anastasios selbst angefertigt worden sein.

— ‚Handfeste Argumente‘ wider Aphthartodoketen

Im 23. Kapitel setzt sich Anastasios mit den Gaianiten auseinander und behauptet zurecht, dass sie dasselbe wie die Julianisten und Nagraniten glauben.² Er berichtet von einem Streitgespräch, in dem er wieder einmal mit „handfesten Argumenten“ (πραγματικά ἀποδείξεις) erfolgreich gewesen sei. Die Vergänglichkeit des Körpers Christi vor der Auferstehung will er in dieser διάλεξις daraus beweisen, dass der eucharistische Leib Christi vergänglich ist. Denn zum einen lasse sich dieser nicht endlos aufbewahren, ohne zu vergehen, und zum anderen werde er vor dem Kommunizieren in Stücke gebrochen und dann verzehrt.³ Ansonsten bestreitet Anastasios wie schon im dreizehnten Kapitel die Auffassung, dass der Körper Christi auf Grund der Einung mit dem Logos in jeder Hinsicht unvergänglich gewesen ist,⁴ und bemerkt in einem Scholion mit Worten, die er Gaianos selbst zuschreibt, dass die Auffassung des Severos von Antiochien, der Körper Christi sei vor der Auferstehung der Vergänglichkeit unterworfen, ein Bekenntnis

schon zuvor erwähnt (ebd., X.4, 3). Zum zweiten Testimonium unter dem Namen des Maron (ebd., XIII, 10, 98–111) vgl. S. 105, Anm. 3.

¹ Vgl. ebd., XXII, 5, 13–15 mit ebd., X.2, 2, 47–54; X.2, 6, 65–86; X.2, 7, 38–43; ferner vgl. ebd., XXII, 5, 16–19 mit ebd., X.4, 30–33 (S. 224, Anm. 2) und ebd., XXII, 5, 19 mit ebd., X.2, 3, 75–79.

² Ebd., XXIII, 1, 13. Zu den Gaianiten und ihren Spaltungen vgl. S. 20, ferner z. B. Timotheos von Konstantinopel, *De receptione haereticorum* (CPG 7016: PG 86, 1, 44 B 6-C 4; 53 C 12-D 1; 57 A 7-B 5) sowie MASPÉRO 1923. Zu den Nagraniten, Bewohnern der Stadt Naḡrān in Südarabien, die als extreme Realmonophysiten und als Anhänger der Gaianiten bekannt waren und deren Name im Hodegos für den Archetyp korrekt bezeugt ist, vgl. [1] die auf S. 20 zu Anm. 7 zitierte Aussage aus der *Synopsis de haeresibus et synodis* (CPG-CPGS 7774), 12, hrsg. v. UTHEMANN 1982 (Die dem Anastasios), S. 80, 38–40 und die Einleitung zu dieser Edition (ebd., S. 75), in der dargelegt wird, warum in der Edition des Hodegos zu Unrecht die Lesart Ἀγρανίται vorgezogen wurde (vgl. auch UTHEMANN 1984, S. 105, Anm. 5, ferner die Einleitung zur Edition, S. CXCIX), [2] zu den Quellen des 6. Jahrhunderts: DUCHESNE 1925, S. 284–294; PIGULEWSKAJA 1969, S. 175–308; SHAHĪD 1971; MÜLLER 1991, bes. Sp. 320, 325; BRAKMANN 1992, Sp. 755, 777f., 791f.; UTHEMANN 2005 (Kosmas), S. 527.

³ *Viae dux*, XXIII, 1, 64–76.

⁴ Vgl. u. a. ebd., XXIII, 2, 51–52, wo er die Auffassung bestreitet: ἐξ αὐτῆς ἄκρας ἐνώσεως κατὰ πάντα τρόπον ὁμοίως ἦν ἀφθαρτον. Zum 13. Kapitel vgl. bes. S. 93 zu Anm. 3; 94 zu Anm. 1. Zum Terminus ἄκρα ἐνώσις vgl. S. 286–290, 297 f.

zu zwei Naturen impliziere.¹ „Die Anhänger des Severos, (nämlich) die Jakobiten und Theodosianer“ werden dies zwar nicht zugeben, da es ihrem Bekenntnis zur ‚einen inkarnierten Natur‘ widerspricht. Doch „bekennen sie“ – wie Anastasios hier hinzufügt, obwohl er dies im dreizehnten Kapitel, d. h. dort, wo es angebracht gewesen wäre, nicht erwähnt hat, – im Unterschied zu den Gaianiten „zwei Eigenheiten in (Christus), eine göttliche und eine menschliche,“ und darum „auch, dass sein Körper vor dem Leiden vergänglich gewesen ist“.²

Der Hodegos schließt sodann mit dem oben schon vorgestellten Nachtrag zum Dossier über das Subjekt der Inkarnation.³

8 Die einleitenden Kapitel des Hodegos und die monotheletische Krise (I–II)

Überschaut man den bisher dargestellten Inhalt des Hodegos, dann gewinnt man den Eindruck, dass sich trotz der Zäsuren eine Leitlinie durchhält und schließlich gegen Ende einiges als Ergänzung hinzugefügt wurde, dass es sich also, wie es der eingangs vorgetragenen Hypothese zur Vorgehensweise entspricht, wie Anastasios den Hodegos geschaffen hat, um Texte handelt, die unabhängig voneinander entstanden sind und dann für diese Publikation zusammengestellt wurden. Als eine Apologie Chalkedons gegen die Monophysiten Ägyptens wurde der Hodegos zwar frühestens 686/ 689, doch wie auf Grund dessen, was Anastasios über seinen Gesundheitszustand berichtet, anzunehmen ist, erst einige Jahre nach 701 veröffentlicht.⁴ Trotz dieser Datierung erschien bisher im Text selbst entgegen der Auffassung von RICHARD⁵ kein Hinweis auf einen Konflikt innerhalb der chalkedonischen Kirche oder darauf, dass sich diese inzwischen von einem Monenergismus und Monotheletismus distanziert hatte, der zwar die *Definitio fidei* von Chalkedon nicht in Frage stellen wollte, wohl aber in bezug auf das Wirken und Wollen Christi und damit auf Christus als den einen Handelnden interpretierte und im Ausgang von der hypostatischen Union der beiden Naturen argumentierte, die, wie die *Definitio fidei* Chalkedons bekennt, in dem ‚einen Christus‘ erkannt werden, nämlich im Wirken und Wollen des ‚einen Christus‘. Nirgends erschien bisher im Text ein Argument wider eine solche Begründung für ein Bekenntnis zu einer *μία ἐνέργεια* und zu einem *ἓν θελημα*, die auf einer Christologie der zwei Naturen basierte.

1 Ebd., XXIII, 1, 2–12.

2 Ebd., 14–19. Zu ebd., 15–18 vgl. S. 94 zu Anm. 6.

3 Ebd., XXIV, 1–92 mit dem Scholion ebd., XXIII, 3, 16–75. Vgl. S. 166–173.

4 Vgl. S. 22–24; 153–157.

5 1958, S. 39. Vgl. S. 31 zu Anm. 5; 101 zu Anm. 3.

Einzig in zwei schon erwähnten Scholien findet sich ein Hinweis auf die monotheletische Krise. Es wird dort eine Gruppe von Anhängern Chalkedons, die Harmasiten, genannt, die unter der Herrschaft des Islams an jenem Standpunkt festhielten, den die Reichskirche in der Endphase der byzantinischen Herrschaft über Ägypten vertrat und auf den sich der Patriarch Kyros von Alexandrien 633 für seine Union mit nicht repräsentativen Vertretern der Monophysiten berief.¹

Anders ist die Situation in zwei ursprünglich selbständigen Texteinheiten, mit denen der Hodegos beginnt. Sowohl in der Definitionensammlung,² als auch in der „kurzen Glaubenserklärung“ (Ἐκθεσις ἐν ἐπιτομῇ περὶ πίστεως), die Anastasios dieser vorausgehen lässt,³ wird die Auseinandersetzung mit dem Monenergismus und Monotheletismus als Hintergrund spürbar, ohne jedoch ausdrücklich angesprochen zu werden. Dieser Hintergrund wird vor allem am Beweisziel der *Expositio concisa* (Ἐκθεσις ἐν ἐπιτομῇ)⁴ und am Aufweis des Zusammenhangs zwischen οὐσία und ἐνέργεια in der Definitionensammlung⁵ deutlich. Denn bisher wurde die Frage, wie Christi Wirken und Wollen zu verstehen ist, nur in bezug auf das Bekenntnis der Monophysiten zur ‚einen inkarnierten Natur des Gott Logos‘ und dessen Begründung angesprochen. Bisher wurde mit Christi Wirken und Wollen argumentiert, um ein Bekenntnis zur ‚einen Natur‘ zu widerlegen und – im Blick auf die Unterscheidung von drei Klassen christologischer Aussagen im Neuen Testament (εὐαγγελικαὶ καὶ ἀποστολικαὶ φωναί), wie sie von Kyrill in der Union von 433 akzeptiert worden war, – ein Bekenntnis zu ‚zwei Naturen‘ zu rechtfertigen.⁶

1 Zu den Scholien (ebd., XIII, 6, 19–20; 9, 91) vgl. S. 24 zu Anm. 4–25, Anm. 4, ferner S. 57, Anm. 1; 101, Anm. 4–6. In diesen Zusammenhang gehört auch die Vermutung, dass ebd., XIII, 7, 27–29 ein Nachtrag ist (S. 95 mit Anm. 1). Bestimmte Begriffe, die Anastasios in der Auseinandersetzung mit den Harmasiten betont, sind vor allem im 13. Kapitel schon vorbereitet. Denn selbstverständlich ändert sich mit dem Gegner nicht die Überzeugung von Anastasios, nämlich sein an Kyrills Rezeption des antiochenischen Bekenntnisses orientiertes Christusbild (vgl. S. 217–222). Zur Union von 633 vgl. S. 96, Anm. 4, zu einem Hinweis auf diese in *Capita*, VI, 2, 3–8 vgl. S. 97, Anm. 1.

2 *Viae dux*, I, 3, I-II, 8, 119. Obwohl die Einleitung (ebd., I, 3, 1–79) in der Überschrift als Vorwort (προθεωρία) zur ὑπόθεσις τῶν ὄρων gekennzeichnet wird, liest man erst in margine zu II, 1, 1 die nur von zwei Handschriften bezeugte Zahl „zwei“, der in der Inhaltsangabe zum Hodegos der Titel ‚β' Ὅροι δογματικοὶ κτλ.‘ (Z. 7–8, S. 3) entspricht. Zu einem analogen Fall im 22. Kapitel vgl. S. 183, Anm. 3. Zur Zählung der Kapitel im Archetyp vgl. S. 18, Anm. 2.

3 Ebd., I, 2. Im Folgenden wird diese Ἐκθεσις wie in der Einleitung zur Edition der Einfachheit halber *Expositio concisa* genannt.

4 Vgl. S. 200–210.

5 Vgl. S. 198 f.

6 Insbes. ist hier an die Interpretation der Christologie des Ps.-Dionysios Areopagites zu erinnern. Auch bei Anastasios Polemik gegen die antitrithemistische Bekenntnisformel koptischer Patriarchen, durch die Streitgespräche ausgelöst worden waren, in denen die Gegner das Be-

Ohne Vorwort¹ trifft man Anastasios Sammlung von Definitionen in vielen Handschriften an, teilweise und vielleicht ursprünglich verbunden mit der genannten *Expositio concisa*.² Doch wie eine Kollation fast aller Textzeugen, die in der Einleitung zur Edition des Hodegos genannt werden, gezeigt hat, handelt es sich bei diesen selbständig überlieferten Definitionen um einen Text, der von dem nicht unterschieden ist, der sich für den Archetyp des Hodegos erschließen lässt, und darum wohl um eine Tradition, die von diesem abhängig ist;³ und der *Liber de definitionibus*, der unter dem Namen des Athanasios von Alexandrien überliefert wird,⁴ ist nicht, wie SAKKOS behauptet hat, deren Quelle, sondern eine Überarbeitung derselben.⁵

a. Anastasios Definitionen und Etymologien

Wie Anastasios im Vorwort zu seiner Definitionensammlung ausführt, sieht er in diesen Definitionen, sofern sie sich an den wirklichen Sachverhalten orientieren, nämlich ‚πραγματικοί ὄροι‘ sind, „sichere Führer (ὄδηγοί) für die hier vorliegende Untersuchung“⁶, und er klagt darüber, dass sich in seiner Generation nur wenige um eine Klärung der Definitionen als Vorbereitung für eine sachlich orientierte Auseinandersetzung bemüht haben.⁷ Dabei geht er von einem Gegensatz der philoso-

kenntnis zu ‚zwei Energien‘ und ‚zwei Willen‘ Christi dem Spott preisgaben (S. 151 f.; 157 f., bes. S. 152, Anm. 3]), geht es, sofern Wirken und Wollen angesprochen wird, darum im Ausgang von diesen nach der ‚Natur‘ – eine oder zwei – zu fragen. Diese Frage bestimmt auch die Auseinandersetzung um die Aussage des Henotikon (CPG 5999): „Ein und desselben sind die Wunder und die Leiden“ (vgl. S. 89, Anm. 7; 234, Anm. 6–10).

1 D.h. ohne „das Vorwort zu den Definitionen“ (ebd., I, 3, 1–79). Zu dieser προθεωρία vgl. S. 189, Anm. 2.

2 Vgl. die Einleitung zur Edition, S. CCXXIV, Anm. 17.

3 Ebd., CCXXI–CCXLIII. Der kritische Apparat zu diesen *Definitiones seorsum traditae*, der zum Text der 1977 eingereichten Dissertation gehörte, wurde wegen seines Umfangs in der Edition nicht veröffentlicht. Der von DECLERCK 1982, S. 413–416 genannte Zeuge des 14. Jahrhunderts, der *Codex Gudianus* gr. 102, leitet sich von der sog. Definitionenhandschrift (Einleitung, S. CCXXVI–CCXXVIII) ab und enthält, wenn auch in etwas anderer Ordnung zusätzlich die von den *Codices Monacensis* gr. 66 und *Vaticanus* Ottob. gr. 382 überlieferten Auszüge aus dem Hodegos (ebd., S. XLIII, LVII), inklusiv der *Expositio concisa* (f^o 8^{vo}).

4 CPG 2254: PG 28, 533–543.

5 Vgl. die Einleitung zur Edition, S. CCXXXIX–CCXLIII. Zu SAKKOS vgl. ebd., S. CCVII.

6 *Viae dux*, I, 3, 19–22: ... τινὲς ἀσφαλεῖς ὄδηγοὶ τῆς παρουσίας ὑποθέσεως. Der Terminus ‚ὑπόθεσις‘ kann hier nicht wie in der Überschrift zu diesem Vorwort „die Definitionensammlung“ (ὑπόθεσις τῶν ὄρων) bedeuten (vgl. S. 189, Anm. 2).

7 Ebd., 22–25. In Z. 20f. heißt es προκατάληψις τε καὶ προδιάγνωσις, in Z. 24. παιδευσίς τε καὶ προδιάγνωσις.

phischen und der kirchlichen Überlieferung aus, den „die Häretiker“ übersehen und darum durch verkehrte apriorische Anschauungen (κοινὰ ἔννοιαι καὶ φυσιολογία) in die Irre geleitet werden. Denn die Philosophie scheitere „am Mysterium Christi und an der Trinität“.¹ Doch behauptet Anastasios keinen absoluten Gegensatz, sofern er zugleich implizit einen Bezug zwischen beiden konstatiert, wenn er feststellt, dass die kirchliche Tradition die philosophischen Definitionen der heidnisch-griechischen Überlieferung „nicht völlig übernimmt“: οὐ στοιχεῖ, οὐδὲ ἔπεται εἰς ἅπαν.² Um diesen Gegensatz auszudrücken, wirft Anastasios gern den Slogan ‚οὐκ ἀριστοτελικῶς‘ in die Debatte und verbindet diesen teils mit Formeln wie ‚ἀλλὰ θεολογικῶς‘³ oder ‚ἀλλ’εὐαγγελικῶς καὶ ἀποστολικῶς‘,⁴ die ein Gegenprogramm fordern, und vollzieht so jene Abgrenzung, die in frühchristlicher Literatur gern mit dem Ruf ‚Nicht aristotelisch, sondern auf die Weise von Fischern!‘ – ‚sed piscatorie‘, ‚ἀλλ’ἀλιευτικῶς‘ – vollzogen wurde.⁵

Philosophisch gesehen, betont Anastasios, können Wirklichkeiten, die „sich ihrer Natur nach gegenseitig ausschließen und insofern widersprechen“, keine Gemeinschaft (κοινωνία) miteinander eingehen, so dass Begriffe wie jener der Jungfrauengeburt und der Inkarnation Gottes sich philosophischer Einsicht entziehen. Zur Veranschaulichung vergleicht Anastasios hier Feuer und Gras, die keine Gemeinschaft eingehen können, da Feuer und Gras „sich nicht unversehrt (ἀπαθῶς) einen können“, während die christliche Überlieferung „eine Gemeinsamkeit und Einung göttlichen Feuers mit der wesensverschiedenen Natur (ἐναντία φύσις) des ‚Fleisches‘ verkündet“.⁶

Auch das Bekenntnis zu den drei Hypostasen Gottes, die als göttliche „nicht umschreibbar“ (ἀπερίγραπτοι), also nicht endlich oder bestimmt sind, widerspreche dem philosophischen Denken, für das einzig „die alles umfassende Hypostase als Monade ἀπερίγραπτος ist“, wie Anastasios verkürzt formuliert, nicht aber eine Zweiheit oder Dreiheit. Denn diese seien aus der Sicht der Philosophie das, was „in der Bestimmung (περιγραφή) der Monade erkannt wird“, d. h. dann erkannt wer-

1 Ebd., 42–50. Vgl. S. 743 zu Anm. 2, ferner S. 280 zu Anm. 4.

2 Ebd., 42–43.

3 Ebd., VIII, 1, 12, zitiert auf S. 52 in Anm. 3.

4 Ebd., VIII, 5, 113–120; IX, 2, 74–76.

5 Vgl. auch ebd., VI, 2, 14–17. 27–31. 46–50; VIII, 1, 30–31; IX, 2, 65–67.

6 Ebd., I, 3, 54–60. Zur Metapher des Feuers vgl. S. 296, Anm. 4, ferner S. 107 zu Anm. 1. Inwiefern Anastasios diese Aussage damit vereinbaren kann, dass für ihn die Seele und der Körper zwei wesensverschiedene Naturen (ἐναντία οὐσίαι) sind (ebd., II, 5, 138–139; vgl. S. 179 zu Anm. 3; 280 zu Anm. 2; 310–312, ferner S. 313, Anm. 2) und insofern ein entscheidendes Moment für das anthropologische Paradigma der Hypostatischen Union, sagt er nicht. Wahrscheinlich ist ihm der Begriff des Paradigmas im Sinn einer εἰκὼν τυπική (S. 174 f.) hinreichende Erklärung.

den, wenn die ‚Einsheit‘ (μονάς), die aller Vielheit vorausliegt, durch Vielheit bestimmt wird. Denn sofern die ‚Einsheit‘ der Vielheit vorausliegt, ist sie nichts anderes als ‚Einsheit‘, und sofern sie durch Vielheit bestimmt wird, ist sie „an sich“ nichts anderes als „das Umfassende“ – αὐτὸ τὸ περιέχον – und in keiner Weise Umfasstes – τὸ περιεχόμενον –, wie Platon sagt (Parm. 138 b 2–3), und darum in keiner Weise etwas, was umfasst werden kann (oder in irgendeiner Weise am Umfassten, d. h. im antiken Weltbild am Kosmos und an dessen Grenze, der äußersten, ihn umfassenden Sphäre, teilhat).¹ Als solche – „an sich“ – liegt die ‚Einsheit‘ aller Bestimmung und Bestimmbarkeit durch etwas voraus, ist also ἀπερίγραπτος. Wird sie als „an sich“ in keiner Weise Umfassbares durch ihren Bezug auf das Umfasste und insofern als das Umfassende bestimmt, dann wird Vielheit als solche erkannt: ἐν τῇ περιγραφῇ τῆς μονάδος γνωρίζεται дуάς. Voraussetzung dafür, dass die ‚Einsheit‘ das alles Umfassende ist, besteht, was Anastasios nicht ausdrücklich sagt, darin, dass das Umfasste der vielen Seienden – christlich gesprochen, dass die Schöpfung – existiert. Dann wird diese μονάς, wie Anastasios sagt, als „das alles Umfassende“, als μοναδικὴ ὑπόστασις τῶν πάντων περιεκτικὴ erkannt. Doch nur wenn sie als solche erkannt wird – darauf kommt es hier Anastasios an –, wird Zweiheit und überhaupt Vielheit erkannt. Und mit dieser Art von Bestimmung oder περιγραφή der Monade hat der Glaube an die Trinität nach Anastasios nichts zu tun. In diesem Sinn ist eine jede der drei Hypostasen ‚nicht umschreibbar‘ (ἀπερίγραπτος),² und zwar, was Anastasios nicht ausdrücklich hinzufügt, ebenso ‚nicht umschreibbar‘ wie ‚die eine Usie‘ Gottes.³

1 Der Sache nach geht es um die Intuition eines Umfassenden, das sich dem Zählen entzieht, und das z. B. nach Plotin (Enneaden VI, 9, 5–6) dem Einen in seiner Einfachheit und als letztbegründende (ebd., 9, 5, 24) Vollkommenheit (ebd., 9, 35–38) zukommt, „nicht, weil (dieses Eine) an Größe oder Zahl nicht zu durchschreiten (ἀδιεξίτητον)“ (ebd., 9, 5, 41–6, 10, bes. 9, 5, 45; vgl. unten Anm. 3), „sondern, weil seine Fülle an Vollkommenheit nicht zu umfassen ist“ (ebd., 9, 6, 10–12).

2 *Viae dux*, I, 3, 61–65. Vgl. damit auch die Definition der Trinität ebd., II, 2, 46–47, ferner die Definition Gottes als „unbegrenzte Grenze von allem“ (ebd., 1, 47–49) und „πάσης οὐσίας αἴτια τις ὑπερούσιος“ (ebd., 2, 4–6; vgl. S. 278 zu Anm. 4–5) und zu dem für Anastasios Christologie wichtigen Begriff ‚ἀπερίγραπτος‘ den Index der Edition, S. 340. – Zum Sachverhalt und der implizit angesprochenen Fragestellung von „ἓν und ἀόριστος дуάς“ in der platonischen Tradition vgl. auch das, was auf S. 123–125 zum Areopagiten mit Bezug auf Platons erste und zweite Hypothese im Parmenides gesagt wurde.

3 Diese Konsequenz dessen, dass Gott als Vater, Sohn und Geist ‚eine Usie in drei Hypostasen‘ ist, bedeutet der Sache nach nichts anderes als, dass Gottes Wesen ‚Unendlichkeit‘ ist, nämlich ‚Fülle an Vollkommenheit‘ (Anm. 1), wie es Gregor von Nyssa gegen Eunomios von Kyzikos in Abgrenzung von Aristoteles Begriff des Unendlichen (als prinzipiell der Zahl nach ‚eines‘, das ‚undurchschreitbar‘ – ἀδιεξίτητον – ist) herausgearbeitet hat (UTHEMANN 1993 [Sprache], S. 170–175).

Für sein Programm, Definitionen zu schaffen, die „an der Überlieferung und dem Glauben der Kirche“ orientiert sind,¹ beruft sich Anastasios auf das Werk eines Klemens, das ihm als Quelle gedient hat.² Gemeint ist wahrscheinlich ein Werk, aus dem die Definitionen stammen, die u. a. im Kontext der *Opuscula* des Maximus des Bekenner überliefert und einer Schrift *Περὶ προνοίας* des Klemens von Alexandrien zugeschrieben,³ doch in den *Definitiones Patmenses* nur mit dem Lemma „Klemens“ überliefert werden.⁴

Um Anastasios Definitionen zu verstehen, muss man beachten, dass er bei jedem Namwort (ὄνομα), das über etwas ausgesagt werden kann und insofern ein Prädikat (προσηγορία) darstellt, ein Dreifaches unterscheidet: Die Definition, die Etymologie und den Anwendungsbereich des betreffenden Wortes, d. h. den eigentlichen und den übertragenen Sprachgebrauch. Die Definition gibt den Sachverhalt (πράγμα) wieder⁵ und zeigt durch diesen Sachverhalt (τῷ πράγματι) die zugrundeliegende Usie an,⁶ mag diese nun für den Menschen erkennbar sein oder wie die Usie Gottes und der geschaffenen Geistwesen, somit auch der Seele, unerkennbar.⁷ Zur Beziehung eines Sachverhalts (πράγμα)⁸ auf die ihm zugrundeliegende Usie ist also zu beachten, dass der Mensch über einen solchen sprechen kann, ohne dass für ihn die Usie erkennbar ist. Es reicht, dass die Existenz dessen, was der

1 Ebd., II, 1, 1–2. Vgl. S. 115, Anm. 3.

2 Ebd., I, 3, 73–79; II, 1, 2–3.

3 Klemens von Alexandrien, De providentia (CPG 1390), Fragmente 37–40, hrsg. v. STÄHLIN – FRÜCHTEL 1970, S. 219–221. Fragment 42 stammt aus Anastasios *Quaestio* 28, hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006, 12, 184–194, S. 65 (Ps.-Anastasios, 96, PG 89, 741 D 7–744 A 8) und zitiert in freier Wiedergabe aus einer Schrift *Περὶ προνοίας καὶ δικαιοκρίσιος θεοῦ* „des apostolischen Lehrers Klemens“.

4 Zu der nach dem *Codex Patmensis* 263 benannten, doch auch in anderen Handschriften überlieferten Definitionensammlung, in der weit mehr Lemmata als die bisher edierten Texte Klemens zugewiesen werden, vgl. den Apparat zum *Viae dux*, I, 3, 73–79 sowie die Testimonia und den Index der Quellen und Parallelen in der Edition, S. 321–323, 401, ferner UTHEMANN 1980 (Kapitel), S. 306–366, bes. 335–337. Zu den Definitionensammlungen im *Codex Laurentianus* IX, 8, f° 304–305 und Paris. gr. 854, f° 121–136, in denen ebenfalls Testimonien zu *Περὶ προνοίας* vorliegen, vgl. ebd., S. 333–335, ferner die Einleitung zum *Viae dux*, S. CCXXVI und CCXXXIV, Anm. 1.

5 *Viae dux*, II, 1, 13.

6 Ebd., II, 1, 27–29. Mit der Formel ‚τῷ πράγματι‘ statt ‚τοῦ πράγματος‘ interpretiert Anastasios die traditionelle Umschreibung der Definition. Zu Quellen vgl. den Apparat der Edition.

7 Ebd., II, 1, 51–53; vgl. zu Gott (S. 278, Anm. 3): ebd., II, 2, 4–6; 4, 117–123; 8, 89–91; *Quaestio* 19, hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006, 3–4, 17–19.30–34, S. 30 f. (Ps.-Anastasios 89, PG 89, 716 C 8–11, 717 A 1–5), als Ausdruck einer Intuition, die nicht vom Seienden her (d. h. onto-theologisch) denkt (vgl. S. 278 f. zu Anm. 8); zur Seele: ebd., II, 5, 57–58; *Tractatus* I, 2, 9–13; *Quaestio* 19, 3–4, 17–23.27–30, S. 30 f. (Ps.-Anastasios, 89, PG 89, 716 C 8–15, D 3–717 A 1). Vgl. S. 174 f.

8 Vgl. S. 42, Anm. 2–3; 243, Anm. 3.

Sachverhalt meint, erkannt wird, um von einem realen Sachverhalt im Unterschied zu einem Produkt der Einbildung (δόκησις, φαντασία) zu sprechen.¹

Anastasios bestreitet, dass man „das Wesen der Dinge“ definieren kann. Dieses gilt nicht nur für jene Sachverhalte, die auf eine für den Menschen unerkennbare Usie weisen. Denn grundsätzlich geht Anastasios davon aus, dass ihm die Etymologien den Zugang zum Sachverhalt erschließen und in diesem Sinn „Schlüssel zur Welt“ sind.² Dabei zeige sich, dass „die meisten προσηγορίαί“ bzw. alle (ἵνα μὴ λέγω πάντα³) als Namworte ein Wirken (ἐνεργεῖν) bezeichnen, nämlich sich von „jeweils ihnen eigenen Tätigkeiten (ἐνεργεῖαι)“ herleiten⁴ und damit keine Erkenntnis der Usie oder Natur voraussetzen. Da Anastasios nirgends ein Gegenbeispiel nennt, darf man sagen: Die προσηγορίαί sind ἐνεργητικαί, nicht οὐσιώδεις.⁵ Sie bezeichnen kein Wesen, sondern Wirken und Wirkungen. Unter ἐνεργητικόν versteht Anastasios dabei einen Bezug zum Sachverhalt (πρᾶγμα), durch den die Usie angezeigt wird,⁶ also zu dem, was die Definition festzulegen sucht. Für den Sachverhalt ist somit das Wirken konstitutiv, und der Zugang zur Usie als einem Gemeinsamen (κοινόν) erschließt sich vom Wirken her. Wenn Anastasios über den Zusammenhang von Usie als Natur und Wirken nachdenkt, dann meint er die verschiedenen bestimmten Gestalten konkreten Wirkens, die man in den vielen individuellen Vollzügen von Wirken unterscheiden kann, nämlich deren κοινόν, und er meint nicht die individuellen Vollzüge selbst, das einzelne Wirken und Handeln. M.a.W. er will jeweils in der Vielheit ein κοινόν, eine bestimmte Art des Wirkens, entdecken. Inwiefern ein Zusammenhang mit einem wirkenden bzw. handelnden Individuum besteht, bedenkt er nur insofern, als es um ein Gemeinsames (κοινόν) geht, das als solches einen Bezug auf Einzelnes (ιδικόν) impliziert. Doch die Frage, inwieweit Wirken, vor allem menschliches Handeln, vom Individuum und somit von der Hypostase oder Person vollzogen wird, vermeidet er, und damit weicht er einer Fragestellung aus, die von den Neuchalkedonikern zu den Monenergeten führt.⁷ Sein Interesse richtet sich einzig auf das Gemeinsame. Denn er will zeigen, dass Wirken bzw. Wirkungen von einem

1 Zum Zusammenhang mit dem Begriff „λεπταὶ ἔννοιαί“ in der Kyrillinterpretation der Monophysiten (ebd., X.5, 43–44; XII, 4, 8) vgl. S. 90, Anm. 1–2, ferner vgl. S. 63 zu Anm. 2–3; 305 zu Anm. 2–4.

2 Vgl. zum Folgenden UTHEMANN 1985, S. 221–231.

3 *Viae dux*, II, 4, 173–174.

4 Ebd., II, 4, 113–115: αἱ πλείους ... προσηγορίαί ἐνεργητικᾶς, ἀλλ’οὐ φυσικᾶς τὰς ὀνομασίας ἔχουσιν ἐκ τῶν ἰδίων ἐνεργειῶν ταύτας λαβοῦσαι.

5 Ebd., II, 2, 12–17; 4, 113–120. 147–148.

6 Ebd., II, 4, 177–178; vgl. ebd., II, 1, 27–29. Anastasios kann auch vom Bezug zu den Seienden sprechen: αἱ τῶν ὄντων προσηγορίαί (ebd., II, 4, 111–112).

7 Vgl. UTHEMANN 1997 (Neuchalkedonismus), ferner in diesem Beitrag S. 222–242.

zugrundeliegenden Gemeinsamen, d.h. von einer Physis, bestimmt sind. „Die Natur eines jeden Sachverhalts ist Gemeinsamkeit (κοινότης)“.¹ Darum bedenkt Anastasios auch die menschliche Natur Christi nur unter der Rücksicht, dass sie die allen Menschen gemeinsame ist. Die Aussage, Christus habe „einen individuellen Menschen angenommen“, bedeutet für ihn nichts anderes als die nestorianische Lehre von den zwei Hypostasen oder „getrennten Prosopa“.²

Ausgangspunkt dieser Überlegungen ist für Anastasios ein Zitat, das ihm unter dem Namen von Gregor von Nyssa überliefert ist.³ Dieses begegnet auch in den Kephalaia gegen die Monotheleten⁴ und ansonsten nur noch in zwei Florilegien.⁵ Es bietet eine gute Zusammenfassung dessen, wie Gregor in der Auseinandersetzung mit Eunomios⁶ das Verhältnis von Usie und Energie bestimmt hat. Letztere zeigt die Usie an, d.h. sie gibt zu erkennen, dass sie deren aktuelle Verwirklichung (δύναμις)⁷ und Bewegung ist. M.a.W. die Beziehung der Energie zur Usie ist für alles Wirken sowohl ontologisch, als auch gnoseologisch konstitutiv.

1 *Viae dux*, II, 3, 60–61.

2 Ebd., II, 3, 113–119. Vgl. S. 279–283; 308–314.

3 Tractatus ad Xenodorum (sive Zenodorum) (CPG 3201), hrsg. v. DIEKAMP 1938, S. 13–15. Vgl. *Viae dux*, II, 4, 76–81.

4 *Capita*, VII, 3, 4–16.

5 Aus diesen hat DIEKAMP 1938 (Anm. 3) den Text herausgegeben, nämlich [1] aus einem anonymen in den *Codices Vaticanus* gr. 1142 und *Casanatensis* 1357 bewahrten und [2] aus einem Florileg, das zu Unrecht Maximus dem Bekenner zugeschrieben wird (CPG 7697, 27.; PG 91, 281 A 5-B 4), bei dem das Lemma im *Codex Parisinus* gr. 854, f° 136 erhalten geblieben ist. Zu diesem Kodex vgl. S. 193, Anm. 4. Zum *Codex Vaticanus* gr. 1142 (13. Jahrhundert) und dessen teilweise Abschrift, dem *Codex Vaticanus* gr. 1196 (16. Jahrhundert), vgl. die Beschreibung von MOUTSOULAS 1987, S. 429–431, 437f.

6 Vgl. POTTIER 1994, S. 107–118. Zu Eunomios Theorie der theologischen Sprache, insbes. zu seiner Unterscheidung zweier theologischer Methoden, bei der das Verhältnis von Usie und Energeia entscheidend ist, und deren Gegensatz zur menschlichen Sprachschöpfung, die auf rational unterscheidender Diskursivität (ἐπίνοια) beruht, vgl. UTHEMANN 1993 (Sprache), BÖHM 1996, S. 108–122, 171–186, DELCOGLIANO 2010, S. 25–48. Letzterer betont auf S. 36–38 die Bedeutung („centrality“) der göttlichen Einfachheit für Eunomios These, dass „durch das Namwort vermittelt das Wesen (Gottes) erkannt wird“ (UTHEMANN, S. 152; DELCOGLIANO, S. 38, Anm. 47), „welches im Prädikat (προσηγορία) ‚ungeworden‘ wiedergegeben wird“ (UTHEMANN, S. 152). Dennoch wird man *pace* DELCOGLIANO daran festhalten, dass Eunomios „in der sog. ersten Apologie nicht näher (erklärt, warum durch das Namwort vermittelt das Wesen erkannt wird)“. Eunomios Theorie ist nicht aus der platonischen Tradition abzuleiten (UTHEMANN 1993 [Sprachtheorie], bes. S. 341, DELCOGLIANO, S. 49–95, vgl. auch BÖHM, S. 179–186), wohl aber aus jener, die von göttlichen Ur-Worten ausgeht, die jeder menschlichen Sprachschöpfung vorausliegen und als Anschauung der Theorie des Eunomios „als tragendes Moment zugrundeliegt“ (UTHEMANN 1993 [Sprache], S. 168f., vgl. ebd., S. 164; BÖHM, S. 178f.).

7 Zum Zitat im *Viae dux*, II, 4, 76–79 (Anm. 3) vgl. auch ebd., II, 4, 175.

Es geht hier um etwas, was nach Anastasios allgemein (καθολικῶς) gilt.¹ So kann er sagen: „Fast jede Natur“ – wenn nicht alle (ἵνα μὴ λέγω πάντα) – „hat die ihr eigene προσηγορία auf Grund ihrer wesenhaften Energie (οὐσιώδης ἐνέργεια)“.² Da der Mensch immer nur im Ausgang von den Veränderungen und Bewegungen, d. h. vom Wirken her, die Sachverhalte (πράγματα) erkennt, die seine Welt sind, bleibt auch seine Möglichkeit, über diese seine Welt zu sprechen, stets an das Wirken (ἐνεργεῖν) gebunden, das von ihm erkannt wird. Die Namworte oder „Benennungen“ (ὀνομασία³), die sich der Mensch schafft, dienen ihm dazu, die verschiedenen Wirkungen und damit das unterschiedliche Wirken, das er wahrnimmt, zu unterscheiden.

Den Beweis sieht Anastasios in den Etymologien der Namworte (ὀνόματα). Denn, wie er mit einer bestimmten etymologischen Tradition annimmt,⁴ sind die Urelemente der griechischen Sprache nichts Nominales, sondern etwas Verbales, nämlich einsilbige Laute, die jeweils eine wahrgenommene Bewegung oder Veränderung bezeichnen. Aus diesen Stoicheia leiten sich zunächst Verben (ῥήματα) ab, sodann Namworte. Der Ursprung der Namworte liegt insofern in einem Wirken, das sie bezeichnen und dabei von anderen Weisen des Wirkens abgrenzen. So leite sich z. B. das Wort ,περιστερά‘ (Tauben) vom Verbum ,πέτασθα‘ her und kennzeichne die Tauben durch den ihnen eigenen, nämlich besonders kräftigen Flügelschlag: Das Namwort ,περιστερά‘ bezeichnet somit „τὴν ἐνέργειαν ἣν διαπράττεται“.⁵ Insofern erschließt die Erforschung der Etymologien die Welt der Erfahrung des Menschen und erweist die verschiedenen Energien als „Zugang zur Bedeutung und Abgrenzung“ (σημαντικὸν καὶ ἀφοριστικὸν) jeder Wirklichkeit oder Natur.⁶

1 Ebd., II, 4, 86–88: „um es allgemein zu sagen: Was eine jede Natur (oder Usie) bedeutet und eindeutig bestimmt (nämlich von allem anderen abgrenzt), ist mit ihrer naturhaften Energie gegeben“. Vgl. zu Bedeutung von ,σημαντικὸν καὶ ἀφοριστικὸν‘ auch ebd., II, 4, 144–145; 8, 90.

2 Ebd., II, 4, 140–141.

3 Zum Zusammenhang von ,προσηγορία‘ und ,ὀνομασία‘ vgl. ebd., II, 4, 111–117, teils zitiert auf S. 194 in Anm. 4.

4 Vgl. S. 197 zu Anm. 3–4.

5 Ebd., II, 4, 143–147. Zu weiteren Beispielen, die Anastasios zum Beweis anführt, vgl. ebd., II, 4, 141–172. Auch jene drei Wirklichkeiten, die für den Menschen „ihrer Usie nach“ unerkennbar sind und bleiben (S. 193 zu Anm. 7), werden auf Grund von einem Wirken dem Menschen zugänglich, was sich in deren Etymologien zeigt: Zu Gott vgl. ebd., II, 4, 117–120; 8, 89–94; zur Seele vgl. ebd., II, 4, 169–172 (... ἐκ τῆς οἰκειᾶς ἐνεργείας ἔχει τὴν ... προσηγορίαν ... ἐκ τῆς ζωοποιῦ ἐνεργείας); 5, 60–61; zum Engel vgl. ebd., II, 4, 120–123. Darum gilt für diese drei Wirklichkeiten, auch wenn dies nirgends ausdrücklich gesagt wird, in besonderer Weise, dass der Mensch in seinen Aussagen über sie nur über ihr Wirken und über Wirkungen spricht, die er erfährt (vgl. S. 194 zu Anm. 2–7).

6 Vgl. Anm. 1 zu *Viae dux*, II, 4, 86–88.

Wie Anastasios auf Grund einer gängigen Definition von ἐτυμολογία voraussetzt, besteht die Entdeckung des ursprünglich gemeinten semantischen Bezugs eines Namworts, d. h. seiner „Richtigkeit“ (ὀρθότης), darin, die Eigenart des jeweilig gemeinten Sachverhalts¹ auf Grund der phonetischen Gestalt des Namworts aufzuspüren, m. a. W. die kognitive Valenz des Namwortes (ἡ δύναμις τοῦ ὀνόματος) zu bestimmen.² Dabei geht Anastasios davon aus, dass die Sprachzeichen in ihrer Lautgestalt aus einfachen Elementen aufgebaut sind, die sich nicht aus der Natur des Sachverhalts ableiten, sondern vom Menschen als Sprachschöpfer willkürlich zum Unterscheiden verschiedener Sachverhalte festgelegt wurden. Denn dieses ist die Sichtweise seiner Quelle, des Etymologikons von Orion von Theben aus dem 5. Jh. n. Chr., aus dem er die meisten seiner rund 120 Etymologien geschöpft hat³. Dieses Etymologikon stand in der Tradition der sog. jungalexandrinischen Grammatik und damit des Philoxenos (1. Jh. v. Chr.),⁴ auch wenn es diese nicht rein bewahrt, sondern mit älterer stoischer Überlieferung kontaminiert hat. Entscheidend ist, wie schon, wenn auch vereinfachend, gesagt wurde, dass die Lautgestalt der *Nomina substantiva* aus phonetischen Ur-Elementen (στοιχεῖα) abgeleitet wird, die mit der Vorstellung von Handlungen, Bewegungen oder Veränderungen verbunden sind und insofern das bezeichnen, was Verben (ῥήματα) „ansprechen“. Ein Nomen bezeichnet also letztlich, wie es Anastasios im Blick auf das ihn bei diesen Überlegungen leitende Interesse formuliert, ein Wirken (ἐνεργεῖν).

¹ Vgl. „πρᾶγμα“ in Kratylos 428 e 1–2.

² *Viae dux*, II, 8, 2–3.

³ Zu dieser Hypothese vgl. man den Apparat der genannten Edition sowie den Index fontium, S. 434–435. Im Index verborum (ebd., S. 335–380) sind die Etymologien durch *italics* gekennzeichnet. Zu Orion von Theben vgl. REITZENSTEIN 1897, S. 180, 309–311; 342–350; WENDEL 1939, Sp. 1083–1087; MICCIARELLI COLLESI 1970, S. 517–542. – Zur These von SAKKOS 1964, S. 115, das Etymologikon im Hodegos könne aus sprachgeschichtlichen Gründen nicht vor dem 9. Jahrhundert entstanden sein, vgl. in der Einleitung zur Edition, S. CCVII–CCVIII. Zur These von ALPERS 1984, das Etymologikon des Hodegos, das im *Codex Vindobonensis* theol. gr. 40 (vgl. S. 41, Anm. 8) nicht überliefert ist, stamme nicht von Anastasios, sondern aus dem Gudanium, d. h. aus dem *Codex Vaticanus* Barberinianus gr. 70, vgl. UTHEMANN 1990, S. 129–143; MALECI 1995; UTHEMANN 1999 (Ein zweiter Bericht), S. 35–36. Schon das Alter des *Codex Mosquensis* Musei Historici olim Bibl. Synodalis 265 (Vladimir 197), der den Hodegos überliefert, legt es nahe, dass das Gudanium nicht die Quelle von Anastasios Etymologikon sein kann.

⁴ THEODORIDIS 1976, bes. S. 16–41; ferner REITZENSTEIN 1897; ALLEN 1948, S. 55 f.; LALLOT 1991 (Ετυμολογία), S. 135–147; LALLOT 1991 (L'Étymologie), S. 135–148.

b. Zwei Energien und zwei Willen in Christus

Diese ontologisch, gnoseologisch und etymologisch begründete Theorie passt an sich zu einer Argumentation, die im Ausgang vom Wirken nach der ‚Natur‘ oder ‚Usie‘ eines ‚Sachverhalts‘ fragt. Somit konnte sie Anastasios zur Widerlegung der Monophysiten einsetzen. Und diese Möglichkeit ist auch in der Definitionensammlung angelegt, z. B. wenn es im Zitat, das Gregor von Nyssa zugeschrieben wird, heißt, dass die Energien zu einem wahren Wissen um die Definitionen der ‚Usien‘ führen: Ὅρους ... τῶν οὐσιῶν τὰς ἀψευδεῖς αὐτῶν ἐνεργείας ὁ ἀληθῆς ἐπίσταται λόγος¹ und dass sich im Ausgang von der Etymologie der Substantive ein das Benannte kennzeichnendes Wirken erschließen lässt. Dies dürfte auch ein Grund sein, warum Anastasios diese Theorie in den Hodegos aufgenommen hat. Doch kann sie in einem Kontext, in dem im Ausgang vom Wirken Christi die eine Natur des monophysitischen Bekenntnisses widerlegt und die zwei Naturen der *Definitio fidei* von Chalkedon bewiesen werden sollen, nicht unmittelbar so überzeugend eingesetzt werden wie in dem Fall, dass der zu widerlegende Gegner entweder „zwei Naturen und eine Energie“ oder, was im Kontext keine Fragestellung ist, „eine Natur und zwei Energien“ vertrat.

Nun akzeptieren jene Leute, die Anastasios mit dieser ontologisch, gnoseologisch und etymologisch begründeten Theorie angreift und die er offensichtlich für Häretiker hält,² „zwei Usien Christi“, somit, wie es naheliegt, die Zwei-Naturen-Lehre Chalkedons, und lehnen zugleich „zwei naturhaften Energien in Christus“ ab. Beim Namen nennt Anastasios sie hier nicht, sondern spricht einzig von „gewissen Leuten“ (τινῶν).³ Die gegenüber dem 13. Kapitel des Hodegos veränderte Situation zeigt sich darin, dass Anastasios nicht zunächst ein zweifaches Wirken – göttlich und menschlich –, das auch in bestimmten Wundern als gott-menschliches Wirken gewahrt bleibt, aufweist und dann von den im Wirken bzw. in dessen Resultat (ἀποτέλεσμα) entdeckten Eigenheiten auf die Naturen schließt, wie es der Intention einer gegen die Monophysiten gerichteten Kontroverstheologie entspricht.⁴ Vielmehr setzt er als Konsens das Bekenntnis zu den zwei Naturen voraus und schließt auf Grund der dargestellten Theorie auf zwei naturhafte Energien in Christus: Wenn man zugibt, dass Christus wahrhaft als „Gott“ und als „Mensch“ zu bekennen ist und beide Namworte Wirkliches in Christus, nämlich Usien, meinen

1 *Viae dux*, II, 4, 79–81.

2 Vgl. *Viae dux*, II, 8, 87–100, bes. 96–100.

3 Ebd., II, 4, 133–136: Εἰ οὖν καὶ αἱ δύο προσηγορίαὶ τοῦ Χριστοῦ ... ἐκ τῶν φυσικῶν αὐτῶν ἐνεργειῶν τὰ ὀνόματα ἔχουσιν, πῶς οὐκ αἰσχύνονται τινες ἀπαρνούμενοι τὰς δύο λέγειν ἐπ' αὐτοῦ ἐνεργείας; Vgl. ebd., II, 8, 96–100.

4 Vgl. S. 95–102, 260 f. Zu ἀποτέλεσμα vgl. S. 264–269, bes. S. 264, Anm. 3–265, Anm. 1; 280–282. Zu Severos vgl. S. 231 zu Anm. 1, zu Sophroniosvgl. S. 239 f., 268 f.

und sich wie alle Namworte von naturhaften Energien herleiten, dann kann man ein Bekenntnis zu zwei Energien Christi nicht ablehnen.¹

Weniger eindeutig sind Anastasios Definitionen zum Willen,² auch wenn sie in Kurzform nur das bieten, was er in seinem dritten Traktat und in den Kephalaia gegen die Monotheleten vorträgt.³ Diese Definitionen wären in bezug auf den übrigen Inhalt des Hodegos (III – XXIV) nicht notwendig. Gleiches gilt, wenn auch wegen des 13. Kapitels nur eingeschränkt, sowohl von den Umschreibungen bestimmter seelischer Affekte (πάθη) wie Trauer, Furcht und Angst als auch von der ‚Definition‘, mit der Anastasios die Fähigkeit zu freier Entscheidung bestimmt.⁴ Sofern es um die hypostatische Einung als Vergöttlichung (θέωσις) geht, betont Anastasios im 13. Kapitel die Realität des Körpers Christi,⁵ nun aber, dass „der Nous und die Seele“ Christi für jene „Knechtsgestalt“ (*Phil* 2,7) kennzeichnend sind, die „von dem ihr hypostatisch geeinten Gott Logos gezügelt und beherrscht wird“.⁶ Damit spricht er den Gedanken der Logoshegemonie an, der auch im Argument des anthropologischen Paradigmas impliziert ist⁷ und der einer jener Impulse für Neuchalkedoniker gewesen ist, um Wirken und Wollen Christi mit der inkarnierten Hypostase des Gott Logos zu verbinden.⁸ Was Anastasios unter dieser Logoshegemonie versteht, führt er hier nicht aus.⁹

Der Hauptteil der Definitionensammlung passt an sich in einen gegen die Monophysiten gerichteten Traktat, wenn auch nicht nur in einen solchen. Dasselbe gilt auch für den formalen Aufbau der Sammlung, d. h. für die Unterscheidung zwischen der jeweiligen Definition der Sachverhalte, der Etymologie, die zum Sachverhalt hinführt, und des Anwendungsbereichs im Sprachgebrauch.

1 *Viae dux*, II, 4, 133–141.

2 Ebd., II, 4, 1–20. 54–73.

3 Zur Übereinkunft mit dem *Tractatus* III und mit den *Capita*, d. h. mit Texten des im *Codex Vaticanus* gr. 1409 überlieferten *Corpus Anastasianum* wider die Monenergeten und Monotheleten (S. 3 f.), vgl. S. 274–277.

4 *Viae dux*, II, 7, 15–36. Der christologische Bezug wird ausdrücklich durch ein Scholion (ebd., II, 7, 37–38) hervorgehoben. – Zu den Affekten in ebd., XIII vgl. S. 95, Anm. 1, ferner die Vermutung, dass ebd. XIII, 7, 27–29 ein Nachtrag sein könnte (S. 189, Anm. 1).

5 Vgl. S. 92 f.

6 *Viae dux*, II, 7, 39–47, bes. 41–43: μορφή γὰρ δούλου ἦν χαλιναγωγουμένη καὶ δεσποζομένη ὑπὸ τοῦ καθ'ὑπόστασιν ἠνωμένου αὐτῆ ἰσοῦ λόγου (S. 270 f., bes. S. 270, Anm. 7; 316, Anm. 1). Vgl. ebd., XXI, 4, 35–40 (S. 182 zu Anm. 4–183, Anm. 1; 316, Anm. 3).

7 Es ist nicht von ungefähr, dass der in Anm. 6 zitierte Text aus dem *Viae dux*, XXI einen Gedankengang abschließt, der mit dem anthropologischen Paradigma (S. 174–181) beginnt (ebd., 4, 6–10; vgl. S. 182, Anm. 5). Zu der den Körper belebenden Energie der Seele vgl. ebd., I, 2, 88–105 (S. 205, Anm. 2) sowie S. 175 mit Anm. 5–8; 269, Anm. 4.

8 Vgl. insbes. PARENTE 1953, ferner in Index von UTHEMANN 2005, S. 628.

9 Vgl. S. 315–329.

Einzig durch die zum Verhältnis von Usie und Energie vorgetragene Theorie und deren christologische Anwendung mit dem Schluss von den zwei Naturen Christi auf zwei Energien erscheinen in diesem Text, wenn auch nicht namentlich genannt, neue Gegner, nämlich die Monenergeten und Monotheleten, die an Chalkedons Zwei-Naturen-Lehre festhalten und zugleich das Wirken und Wollen Christi von der einen Hypostase her für die religiöse Anschauung mit Leben erfüllen wollen, sofern in dieser einen Hypostase, wie es in der *Definitio fidei* von Chalkedon heißt, „die Eigenart einer jeden der beiden Naturen zusammenkommt“, nämlich jener zwei Naturen, „in denen der eine Christus erkannt wird“. Ob die Definitionensammlung von vornherein für eine Auseinandersetzung mit diesen konzipiert war oder irgendwann entsprechend überarbeitet wurde, lässt sich auf Grund der vorliegenden Textgestalt nicht entscheiden. Auf jeden Fall spricht sie Probleme an, die in den folgenden Kapiteln des Hodegos (III – XXIV) keine Rolle spielen.

c. Eine ‚kurze Erklärung‘ zum Wirken und Wollen Christi

In der den Definitionen vorangestellten *Expositio concisa*¹ will Anastasios aufweisen, dass man den Begriff ‚Natur‘ sowohl rechtgläubig, als auch häretisch (καὶ εὐσεβῶς καὶ δυσσεβῶς) im Bekenntnis zu Christus verstehen kann.² Doch handelt die *Expositio concisa* nur über die Frage der beiden Energien und Willen in Christus, sieht also in einer angemessenen Antwort auf diese zugleich eine Abgrenzung gegen ein häretisches Verständnis des Bekenntnisses zu den beiden Naturen.

Die *Expositio concisa* enthält eine kurze Zusammenfassung von Gedanken, die Anastasios in seinen anti-monotheletischen Schriften³ vorträgt. Er grenzt sich dabei von jener Position ab, die er mit den Namen der Antiochener Diodor von Tarsos, Theodor von Mopsuestia⁴ und Nestorios⁵ verbindet und die er, ohne es ausdrücklich

¹ *Viae dux*, I, 2. Vgl. S. 189, Anm. 3.

² Ebd., I, 2, 4–6. Im Text der Edition fehlt das erste ‚καὶ‘. Zu diesem und anderen Druckfehlern der Edition vgl. UTHEMANN 1984, S. 105, Anm. 3.

³ Vgl. S. 24 f.; 199, Anm. 3. Zu *Tractatus* II vgl. S. 276, Anm. 2.

⁴ *Viae dux*, I, 2, 60–67. Hier behauptet Anastasios, Diodor und Theodor hätten wie Arios „den Willen der geistigen Seele“ Christi geleugnet und von zwei Willen des Vaters und des Sohnes κατὰ τὴν θεότητα gesprochen, um Gethsemani (*Lc* 22,42) und andere Aussagen wie *Ioh* 5,50 zu erklären, in denen Christus sich dem Willen des Vaters unterordnet (vgl. S. 202 zu Anm. 1–4). In einem Scholion zum *Tractatus* III, das das Anliegen der *Expositio concisa* aufgreift, unterscheidet er zwischen Diodor und Theodor (S. 52, 10–12; vgl. S. 202, Anm. 1). Differenzierter ist seine Sicht im *Viae dux*, IV, 114–120: Beide Antiochener behaupten zwei Söhne und in diesem Sinn zwei getrennte Subjekte (vgl. ebd., VII, 2, 10–13; XXI, 1, 77–79; *Capita*, VIII, 2, 3–4),

zu sagen, auch jenen Häretikern unterstellt, die er hier bekämpft. Denn in seiner Sicht leugnen alle Genannten den menschlichen Willen und die menschliche Energie in Christus: παρητήσαντο εἰπεῖν ἐν Χριστῷ ἀνθρώπινον θέλημα ἢ ἐνέργειαν. Für Anastasios besteht das eigentliche Problem darin, dass es im Blick auf „die einfachen Gläubigen“ nicht leicht sei, auf verständliche Weise von zwei Willen und Energien in Christus – δύο φυσικά, τόδε καὶ τόδε – zu sprechen¹: Stehen sich hier nicht zwei Subjekte des Handelns und Wollens – τόδε καὶ τόδε – gegenüber? Zeigt sich hier nicht der im Bekenntnis Chalkedons zu zwei Naturen verborgene Nestorianismus, den die Monophysiten dem Konzil von Chalkedon vorwerfen? Nein, sagt Anastasios. Denn die beiden Naturen – τόδε καὶ τόδε – bedeuten für den, der es fassen kann, dass es sich bei jeder der beiden um einen „wahren realen Sachverhalt“ (ἀληθές πράγμα) handelt und nicht um „hypostatische Naturen“. Solche „hypostatisch geeinten realen Sachverhalte“ (ἡνωμένα καθ'ὕποστασιν ἀληθῆ πράγματα) wie „die vollkommene Gottheit“ und „die vollkommene Menschheit“ sind verschieden, „das eine nicht das andere“ – τόδε καὶ τόδε, und doch sind sie „unvermischt, unwandelbar, ungetrennt in der einen Person Christi“.²

Wenn die genannten Häretiker Christi Worte in Gethsemani hören – „Nicht mein Wille geschehe, Vater, sondern der deine“ (Lc 22,42) –, dann leugnen sie den menschlichen Willen Christi und tragen wie die Arianer³ – welch eine Karikatur! – eine Zweiheit von Subjekten in die Gottheit hinein: Christus erfülle „gemäß seiner

während Arios die Gottheit Christi bestreitet (*Viae dux*, IV, 102–104). Beiden Aussagen wird jeweils auch Nestorios zugeordnet (vgl. auch *Viae dux*, VIII, 5, 92–112; IX, 1, 3–10; S. 46, Anm. 1).

5 *Viae dux*, I, 2, 133–136. Vgl. S. 245, Anm. 6.

1 Ebd., I, 2, 13–19. Ebenso im Scholion zu *Tractatus* III: Scholia longiora, 3, 4–9, S. 52 (vgl. S. 743, Anm. 4–744, Anm. 4 sowie S. 742, Anm. 2). In der Darstellung der *Expositio concisa* wird die Frage des Wirkens (*Viae dux*, I, 2, 76–124) vermittelnd eingebunden in jene nach dem Willen Christi (vgl. S. 202–207). Vgl. zur Unterscheidung der Wunder S. 259–269, dort zu *Viae dux*, I, 2, 76–124, bes. S. 260 f.

2 *Viae dux*, I, 2, 19–28. Zum Begriff ‚πράγμα‘ vgl. S. 42 zu Anm. 2–3, ferner S. 197 zu Anm. 1; 243, Anm. 3.

3 Anastasios kennzeichnet die Position des Arios bzw. der Arianer, die er hier voraussetzt, zweifach: Sie verstehen (1) die Trinität als eine διαίρεσις von drei Usien (*Viae dux*, VI, 2, 7; I, 1, 68–70; vgl. auch S. 46, Anm. 1), (2) den inkarnierten Logos als μία φύσις (σύνθετος), indem er einerseits dem Severos von Antiochien diese Aussage in den Mund legt (ebd., VII, 1, 40–41. 45–46) und dann selbst übernimmt (ebd., 52) und andererseits durch ein Testimonium seines Florilegs (CPG-CPGS 7771) belegt (IV, 1, 20–23; vgl. S. 202, Anm. 1). In beiden Aussagen sei Severos dem Arios gefolgt: Zu (1) vgl. *Viae dux*, XXIII, 3, 41–43 (vgl. S. 45 zu Anm. 3; 114 zu Anm. 1), zu (2) vgl. die von Anastasios dem Severos in den Mund gelegte Rechtfertigung, die auf S. 39 zu Anm. 1 zitiert wurde, ferner S. 176, Anm. 1.

Gottheit in knechthafter Unterordnung den Willen des Vaters“.¹ Diese Position leugne nicht nur den menschlichen Willen, den Christus in seiner Knechtsgestalt angenommen hat, sondern auch seinen göttlichen Willen, nämlich „den gemeinsamen Willen (τὸ κοινὸν θέλημα) von Vater, Sohn und Geist“, der Christus zu eigen ist, sofern er „in der Gestalt Gottes existiert“ (*Phil* 2,6–7).² Denn „der gemeinsame Wille“ gehört zu den naturhaften Eigenheiten des trinitarischen Gottes, zu den θεϊκαὶ ιδιότητες.³

Von der den Antiochenern unterstellten arianischen Position ist es für Anastasios nur ein kleiner Schritt zu Nestorios und den neuen Häretikern, wie er mit dem Stichwort „Identität im Wollen und Handeln“ (ταῦτοβουλία καὶ ταῦτοπραξία) andeutet. Denn diese Identität, die ein Hirngespinnst dieser Häretiker sei, meine zwar ein Wollen und Handeln in einem einzigen Vollzug, den ein einziges Subjekt leiste, eine, wie Anastasios sagt, ταῦτοβουλία καὶ ταῦτοπραξία, die von den hier bestrittenen Häretikern als μονοφυής ausgegeben werde.⁴ Doch impliziere sie eine Gemeinschaft zwischen zwei eigenständigen Subjekten, wie sie die Arianer vertreten. Der Wille von Sohn und Vater werde so aber, wie gesagt, nicht als der allen drei Hypostasen ihrer Natur nach gemeinsame göttliche Wille aufgefasst,⁵ und zugleich werde der Sohn dem Vater untergeordnet.⁶

Diesen kleinen Schritt zu Nestorios und den neuen Häretikern vermittelt Anastasios hier, indem er die Frage des Wirkens Christi in jene nach dem Willen Christi einbindet,⁷ um dann abschließend die generische Position zum Willen

1 Ebd., I, 2, 58–67. Im Scholion zu *Tractatus* III, S. 52, 10–12 (S. 200, Anm. 4) nimmt Anastasios diese Behauptung für Diodor und Nestorios zurück. Zur Reduktion des Monotheletismus auf den Arianismus vgl. auch *Tractatus* III, 6, 46–52. 76–79, womit Anastasios mit den Worten „Καὶ τοῦτο εὐθέως κατάδηλον ποιῆσαι πειράσομαι“ (ebd., 79–80) zu den Zitaten aus Arianern im *Florilegium* (CPG-CPGS 7771: Werke, Nr. 6, vgl. S. 779), IV, 1, 1–43 überleitet (S. 277, Anm. 3–4), die vermutlich dyotheletische Fälschungen sind: Ps.-Arios (CPG 2030, 1 und 2); Ps.-Aetios (CPG-CPGS 3451); Ps. Eunomios von Kyzikos (CPG-CPGS 3458, 2). Zu Eunomios vgl. auch die Behauptung in *Viae dux*, IV, 95–97, er habe „eine Natur, ein Wollen, eine Energie“ gelehrt.

2 Ebd., I, 2, 52–54. Zum κοινὸν θέλημα vgl. die Interpretation des ebd., XXIV, 84–85 zitierten Texts aus Ps.-Dionysios sowie das zugehörige Scholion ebd., XVI, 30–32 (S. 162, Anm. 7; 171, Anm. 2).

3 Ebd., I, 2, 74–75.

4 Ebd., I, 2, 135–136. Geht man von der üblichen Bedeutung von „μονοφυής“ aus, dann kann im Kontext nur der im Vollzug eine Akt eines einzigen Subjekts, dem zwei Naturen zukommen, d. h. der im Vollzug eine Akt der einen inkarnierten Hypostase, gemeint sein, nämlich deren Wollen und Wirken.

5 Vgl. zu Anm. 2–3.

6 Vgl. S. 200, Anm. 4 zu *Viae dux*, I, 2, 60–67.

7 *Viae dux*, I, 2, 76–128.

Christi zu „entlarven“.¹ Zunächst unterscheidet er – wie schon im 13. Kapitel – Christi „göttliche Wirkmacht“ (θεία bzw. θεϊκή ἐνέργεια), mit der er Wunder wirkt,² und eine „menschliche Energie in Christus“, die Anastasios als eine dem Menschen als Geschöpf geschenkte Energie beschreibt: ἐνέργεια καθαρὰ ... καὶ θεόσδοτος καὶ θεόκτιστος. Als solche nennt er hier die Energie der Seele Christi, die dessen Körper belebt,³ die er im 13. Kapitel konkret umschreibt als jene Energie, auf Grund derer ein Embryo wächst oder ein kleines Kind nach der Muttermilch verlangt.⁴ Es folgen in aller Kürze ein Einwand „des Gegners“ und eine Behauptung „gewisser Leute“.

„Der Gegner“ (ὁ δι’ ἐναντία) bestreitet, dass der Körper Christi durch eine menschliche Seele belebt wird, und weist die belebende Kraft dem Gott Logos zu. Anastasios Antwort ist knapp und bündig: Wer so etwas behauptet, kann Christi Tod nur als eine Trennung vom Gott Logos denken: κατὰ ... χωρισμὸν αὐτοῦ τοῦ θεοῦ λόγου. Doch fügt er eine rhetorische Frage hinzu, die höchst merkwürdig ist, sofern sie voraussetzt, sollte sie überhaupt sinnvoll sein, dass „der Gegner“ dennoch der Auffassung gewesen sein muss, dass Christus „eine den Körper belebende und vernünftige Seele“ besessen hat: „Und wenn dies so ist“, d. h. wenn die Konsequenz des Einwandes darin besteht, dass der Tod Christi nur als Trennung vom Logos gedacht werden kann, „warum war es dann überhaupt notwendig, dass er eine belebende und vernünftige Seele annahm und besaß?“⁵ Wer ist jener „Gegner“, der offensichtlich eine vollkommene menschliche Natur Christi bekennt und doch, wie auch immer begründet, dem Logos eine entscheidende Rolle im lebendigen Vollzug der menschlichen Natur Christi zuerkennt und so ein Vertreter der Idee einer „Logoshegemonie“⁶ zu sein scheint? Warum bietet der Text diesen Einwand und diese Antwort? Weil er einst in einem Zusammenhang stand, in dem der Leser schon mehr wusste, so dass er den Einwand und die Antwort ohne eine weitere Erklärung im Kontext plausibel finden konnte?

Wichtiger für das Verständnis scheint zu sein, was nun folgt, nämlich die Behauptung „gewisser Leute“ (τινῶν), die ebenfalls nicht beim Namen genannt werden und sowohl mit „dem Gegner“ als auch, wie sich zeigen wird, mit jenen „Leuten“

¹ Ebd., 128–137.

² Ebd., 77–87. Zu den hier genannten Wundern, die Anastasios von anderen Wundern unterscheidet, sofern er sie mit dem Hinweis einführt, diese göttliche Wirkmacht zeige sich „vor allem bei jenen, in denen“ (μάλιστα ἐν οἷς κτλ.) Christus nichts körperlich berührt hat, vgl. S. 205, Anm. 1.

³ Ebd., 88–105.

⁴ Ebd., XIII, 5, 9–25. Vgl. S. 99 zu Anm. 1; 260 zu Anm. 3–4.

⁵ Ebd., I, 2, 106–111. Anastasios scheint ζωτικός‘ und ζωποίός‘ im Kontext wie Synonyma aufzufassen. Zu ζωτική ἐνέργεια‘ vgl. S. 269, Anm. 4.

⁶ Vgl. S. 315–329.

(τινὲς) identisch sein dürften, die Anastasios in seiner Definitionensammlung bestreitet, da sie zwar zwei Naturen Christi bekennen, doch zwei Energien Christi ablehnen. Anastasios „zitiert“ eine ihrer Aussagen, die er ohne Kontext wiedergibt. Sollte er sie richtig wiedergegeben haben, dann behaupten diese „Leute“, dass alles, was mit dem ‚Fleisch‘ Christi geschieht, wie Wachstum und Ausscheidung oder irgendein Bedürfnis, also alles körperliche Geschehen, das dem ‚Fleisch‘ Christi als natürlicher Prozess widerfährt, „menschliche Energie Christi genannt wird, wenn“ es, sei es Wachstum oder Ausscheidung oder ein Bedürfnis, „nicht naturhaft (φυσικῶς) auch einen Bezug auf die Gottheit“ besitzt und darum „nicht als etwas erkannt wird, was naturhaft auch auf die Gottheit bezogen ist“ (μὴ θεωρουμένη φυσικῶς καὶ ἐπὶ τῆς θεότητος).¹ Dass Anastasios mit dieser Aussage „gewisser Leute“ nicht einverstanden ist, zeigt der Gegensatz von ‚Τινὲς δὲ φασιν‘ zu der folgenden Feststellung: „Eine gottmenschliche Energie nennen wir aber (Θεανδρικήν δὲ ἐνέργειαν νοοῦμεν)“ etwas anderes, nämlich jene ἐνέργεια, die „irgendwie durch eine Gemeinsamkeit im Vollzug zustande kommt und (als solche) erkannt wird“ (κοινοπρεπῶς πως ὑπὸ Χριστοῦ πραττομένη καὶ θεωρουμένη)² und die Anastasios als eine ‚dem Gemeinsamen gemäße Wirksamkeit‘ (κοινοπρεπῆς ἐνέργεια) kennzeichnet, auf welche „die Häretiker gebannt starren“ und „es ablehnen, in Christus eine fürwahr göttliche, trotzdem auch seelische, belebende, menschliche Energie zu bekennen“.³ Was Anastasios hier unter ‚gottmenschlicher Energie‘ versteht, ist die Energie, die jene Wunder wirkt, die Christus mit einer körperlichen Berührung zustande bringt, und die in diesen Wundern erkannt wird. Anastasios meint damit Wunder wie die Heilung eines Blinden, dessen Augen Christus mit Speichel berührte (Mc 8,22–26), oder die Auferweckung der Tochter eines Synagogenvorstehers, deren Hand Christus ergriff (Mc 5,22–24. 35–42), oder die wunderbare Vermehrung der Brote, die Christus segnete und brach (Mt 14,13–21), und andere Wunder gleicher Art, die Anastasios aufzählt.⁴

Was Anastasios hier vertreten will, ist offensichtlich dasselbe wie im 13. Kapitel, nämlich die Unterscheidung von drei Sachverhalten, d. h. von zwei Arten von

1 Ebd., 112–115. Das Subjekt dieses Satzes ist eine Aufzählung körperlicher Widerfahnisse, deren grammatikalisches Geschlecht feminin ist. Auf diese bezieht sich das Partizip, das, wie die Negation zeigt, ein konditionales Verhältnis angibt. Das Verb ‚θεωρεῖν‘ entspricht dem in den Capita von Anastasios Gegnern vertretenen Terminus ‚ἀναφῆρειν‘. Vgl. auch S. 270 zu Anm. 1; 280 zu Anm. 1.

2 Ebd., 115–117. Vgl. S. 261 zu Anm. 5–7.

3 Ebd., 125–128. Das Enklitikon betont die Göttlichkeit dieser Energie, wie in des Areopagiten Rede von der ‚καινή τις ἡ ἐνέργεια‘ die Neuheit derselben (S. 96, Anm. 2), während ‚ὁμοίως καὶ im Sinn von ‚ὅμως καὶ‘ die menschliche Seite dieser Energie im Sinn ‚einer Gemeinsamkeit und Einung mit der ἐναντία φύσις‘ (ebd., I, 3, 54–60), d. h. mit dem naturhaften Gegensatz, betont.

4 Ebd., 115–124. Vgl. S. 147–150 sowie dazu S. 205, Anm. 4, ferner S. 261 zu Anm. 3–4.

Wundern Christi, einerseits die soeben genannten, die Christus mit einer körperlichen Berührung gewirkt hat, und andererseits jene zuerst erwähnten Wunder, in denen sich Christi „göttliche Wirkmacht“ (θεία bzw. θεϊκή ἐνέργεια) erweise, ohne dass Christi ‚Fleisch‘ etwas berührt hat, wie alle aus der Ferne gewirkten Wunder,¹ und schließlich drittens „die menschliche Energie in Christus“, die er hier zuvor als eine Energie umschrieben hat, die dem Menschen als Geschöpf Gottes zu eigen ist, nämlich „eine θεόδοτος καὶ θεόκτιστος ἐνέργεια ist“.² Ohne hier auf Kyrill von Alexandrien hinzuweisen, übernimmt er die von diesem in der Union von 433 akzeptierte Unterscheidung von drei Klassen von christologischen Aussagen der Evangelien (φωναὶ εὐαγγελικαί) der Antiochener³ und argumentiert, indem er jenes Verständnis voraussetzt, dass er im 13. Kapitel dargelegt hat: Alles, was im Neuen Testament an ‚Sachverhalten‘ in bezug auf Christus zu lesen ist, die ja stets auch etwas sind, was er getan, also gewirkt hat, nämlich ,πράγματά τε καὶ ἐνεργήματα‘, hat Christus entweder gemäß seiner Gottheit oder gemäß seiner Menschheit oder aber „gemeinsam gemäß seiner Ganzheit als Person“ vollbracht: κοινῶς κατὰ τὴν προσωπικὴν αὐτοῦ ὁλότητα, nämlich ‚gottmenschlich‘.⁴

Mit dieser Argumentation will Anastasios die Auffassung „gewisser Leute“ widerlegen, dass die menschliche Energie Christi, wie er diese „zitiert“ hat, eine Energie ist, die körperliche Prozesse bewirkt und die unter einer bestimmten Bedingung „menschliche Energie Christi“ genannt wird, d. h. wohl, genannt werden darf, nämlich dann, wenn kein naturhafter Bezug auf die Gottheit zu bedenken und zu beachten ist (μὴ θεωρουμένη φυσικῶς καὶ ἐπὶ τῆς θεότητος).⁵ Warum will Anastasios dieser Behauptung nicht zustimmen? Zum einen scheint sie nur im Sinn eines Bekenntnisses zu zwei Naturen verständlich zu sein; zum

¹ Ebd., 77–87. Genannt werden Fernheilungen wie jene der Tochter der Kanaanäerin (*Mt* 15,21–28) und jene des Knechts eines Hauptmanns (*Mt* 8,5–13) sowie die Wunder beim Tode Christi: das Zerreißen des Vorhangs des Tempels (*Mt* 27,51), die Sonnenfinsternis (*Mt* 27,45; *Lc* 23,45) u. s. w. Vgl. S. 260, bes. zu Anm. 5.

² Ebd., 88–105, zitiert auf S. 203 zu Anm. 3. Zum 13. Kapitel vgl. (1) S. 269, Anm. 4 zur ζωτικὴ ἐνέργεια der Seele Christi, (2) S. 270, Anm. 1 zur Frage der natürlichen Bedürfnisse des Körpers Christi, (3) S. 93, Anm. 3 (und S. 289, Anm. 3 zu *Capita*, X, 5, 55–61) zur Unterscheidung von körperlichen Eigenheiten (ιδιώματα καὶ παθήματα), die in der Schöpfung begründet sind, und solchen, die als Folge der Sünde Adams „hinzukamen“ (προσγεγόμενα ιδιώματα). Zur Seele und ihren Eigenheiten vgl. S. 272, Anm. 1; 327, Anm. 1.

³ Vgl. S. 99 zu Anm. 2; 173 zu Anm. 7. Ferner vgl. den Bezug auf die Union von 433 (S. 50 zu Anm. 4–51 zu Anm. 1).

⁴ *Viae dux*, XIII, 5, 110–120, bes. 116–119. Vgl. S. 172 f., 260, Anm. 2, 264, Anm. 1, ferner den Standpunkt des Scholiasten des auf S. 147–149 zitierten zweiten Scholions zum Corpus Dionysiacum in Ps.-Maximos (CPG 7708).

⁵ Ebd., I, 2, 112–115. Vgl. S. 204 zu Anm. 1.

anderen muss sie, wie Anastasios Reaktion zeigt, einen Bezug zur „gottmenschlichen Energie“ Christi haben. Was meinen eigentlich diese Leute? Sollte sie Anastasios richtig wiedergegeben haben? Sollte er zurecht das Wort ,φυσικῶς – was auch immer dieses genau in diesem Kontext besagen kann – benutzt haben? Auch wenn es auf diese Frage für uns keine eindeutige Antwort gibt, so scheint doch festzustehen, dass jene Leute nicht nur eine menschliche Natur Christi, sondern auch eine menschliche Energie Christi vertreten, die sie aber von einer solchen unterscheiden, von der man sagen kann, dass sie – im Sprachgebrauch von Anastasios „Zitat“ – „naturhaft auch einen Bezug auf die Gottheit besitzt und so erkannt wird“. Diese menschliche Energie scheinen diese Leute, wie es Anastasios Worte ,Θεανδρικὴν δὲ ἐνέργειαν νοοῦμεν‘ nahelegen, als gottmenschliche Energie aufzufassen. Und sollten sie für diese einen „naturhaften Bezug auf die Gottheit“ angenommen haben? Mit seinem „Zitat“ will Anastasios ein solches Verständnis nahelegen; er will seinem Leser mit dem Stichwort ,φυσικῶς‘ mitteilen: Diese „Leute“ denken wie Apollinaristen und Monophysiten. Sie scheinen „eine reine menschliche Energie“ Christi, die sich mit Anastasios Begriff einer ‚menschlichen, d. h. dem Menschen als Geschöpf geschenkten Energie‘ deckt, sofern es um dieselben im Neuen Testament bezeugten Aussagen über Christus geht, nämlich ,ἀΐξησις ἢ ἔκκρισις ἢ ἀφαίρεσις ἢ ἔνδεια‘,¹ zu akzeptieren und von der „gottmenschlichen Energie“ Christi, d. h. von jener, mit der Christus ‚im Fleisch‘ Wunder wirkt, zu unterscheiden, indem sie – wie es Anastasios’ „Zitat“ nahelegt bzw. nahelegen will – annehmen, dass bei einem solchen Wirken Christi Gott in seiner göttlichen Natur in das menschliche Geschehen eingreift und dort etwas wirkt, was nicht „rein menschlich“ ist. Mit anderen Worten, diese „Leute“ scheinen auch wie Anastasios zwei Naturen Christi und drei Klassen von φωναὶ εὐαγγελικαὶ vertreten zu haben, sehen aber in der mittleren Klasse der „gottmenschlichen“ Aussagen ein Wirken der göttlichen Natur im Menschen, eine wie auch immer verstandene naturhafte Vergöttlichung, bezeugt; Anastasios scheint sie zumindest so verstanden zu haben. Doch „sie starren wie gebannt“, sagt Anastasios, „auf die ,κοινοπρεπῆς ἐνέργεια‘ Christi“ und lehnen eine solche Konzeption, wie er sie im Ausgang von Kyrill von Alexandrien vertritt, ab.

Und nun vollzieht Anastasios jenen oben schon genannten kleinen Schritt, mit dem er diese Leute, die er im Kontext Häretiker und Gegner nennt, als Vertreter eines Nestorianismus darzustellen sucht: Denn er behauptet, dass sowohl diese Leute als auch Nestorios – καὶ αὐτοὶ καὶ Νεστόριος – es ablehnen, „in Christus von einem menschlichen Willen oder einer (menschlichen) Energie zu sprechen“, und

1 Ebd., 112–113. Vgl. auch, wie schon auf S. 204 in Anm. 1 gesagt, S. 270 zu Anm. 1.

stattdessen die schon genannte *μονοφυῆς ταῦτοβουλία καὶ ταῦτοπραξία* eronnen haben. Dieses taten sie, „weil sie sehen, dass ihr eigener Willen und das Wirken ihrer Seele und ihres Körpers fortwährend in Kampf verwickelt und beschmutzt sind durch das, was der Teufel in ihnen entflammt und wirkt. Darum haben sowohl sie als auch Nestorios es abgelehnt, von einem menschlichen Willen und Wirken in Christus zu sprechen“.¹ So sucht Anastasios jene Leute, d. h. die Monenergeten und Monotheleten, zu entlarven, indem er „ihr eigentliches Motiv“ benennt. Sie lehnen in Christus ein Wollen und Wirken ab, wie es der menschlichen Natur so, wie sie von Gott geschaffen wurde, zu eigen ist, weil sie aus eigener Erfahrung nur innere Zwietracht und widerstrebende Kräfte kennen.

Und dieses Motiv der Häretiker meint Anastasios, wenn er die *Expositio concisa* mit den Worten schließt, dass er darüber „ausführlich sowohl in dem, was folgt, als auch in anderen Schriften gesprochen“ habe.²

Dieses „entlarvende“ Argument und die Karikatur, mit der Anastasios behauptet: „Sie denken wie die Arianer“, zeigen, wie schwer es ihm fällt, sich der Tatsache zu stellen, dass sich auch die Monotheleten zu den zwei Naturen der *Definitio fidei* Chalkedons bekennen und zugleich eine undifferenzierte Rede von zwei Energien und zwei Willen als Behauptung zweier Subjekte – *τόδε καὶ τόδε* – ablehnen. Denn auch ihnen und nicht nur Anastasios geht es um eine Abgrenzung von Nestorios, um den Vorwurf der Gegner des Konzils von Chalkedon abzuwehren, dieses Konzil sei eine nestorianische Synode gewesen.³

Schaut man auf das, was seine Karikatur verdeckt, dann geht es darum, dass die Worte Christi in Gethsemani ein Ja zum Willen Gottes sind, das aus menschlicher Freiheit gesprochen wurde, und doch Worte eines Menschen, der nicht wie ein gewöhnlicher Mensch (*ψιλὸς ἄνθρωπος*) – „wie du und ich“⁴ – Gott gegenübersteht und handelt. Dieses aber bedeutet für Anastasios ebenso wie für die Monotheleten, dass Gethsemani kein Geschehen zwischen zwei selbständigen

¹ Ebd., 128–134.

² Ebd., 136–137. Vgl. S. 208–210.

³ Im *Tractatus* III, 1, 70–73, weist Anastasios darauf hin, dass „diejenigen, die wie Severos denken,“ die Anhänger Chalkedons für Nestorianer halten. Im *Viae dux* wird diese Tatsache auf vielfältige Weise angesprochen, z. B. ebd., X.2, 1, 12–17 (S. 66 zu Anm. 2; 70 zu Anm. 5); X.2, 3, 89–92; 8, 1–3; XXI, 1, 36–40. Vgl. auch S. 244, Anm. 1.

⁴ So lehnt es Anastasios im *Viae dux*, I, 2, 9–12 ab, in Christus menschliches Naturhaftes, „sei es in bezug auf die Natur, sei es in bezug auf eine Eigenheit“, als das aufzufassen, „was nach allgemeiner Gewohnheit von Menschen ‚wie du und ich‘ geschieht (*τὸ κατὰ τὴν κοινὴν συνήθειαν τῶν ψιλῶν ἀνθρώπων γινόμενον*)“. Dem Nestorianismus unterstellt Anastasios mit jener häresiologischen Überlieferung, in der er steht, dass dieser Christus als *ψιλὸς ἄνθρωπος* aufzufasse, dem „Nur-Menschliches“ (im Unterschied zum „Rein-Menschlichen“ [vgl. S. 252, Anm. 2]) zukommt. Vgl. auch S. 98. Anm. 2 zum Terminus ‚*ψιλάνθρωπον*‘.

Subjekten oder Hypostasen – τόδε καὶ τόδε – bezeugt. Warum dieses so ist, gilt es zu erklären. Da Anastasios hier uneingestanden auf Grenzen stößt, sich aber gegen die Monotheleten abgrenzen will, konstruiert er eine Karikatur: Sie leugnen den menschlichen Willen, vertreten aber zwei Naturen. Dann aber können sie Gethsemani nur mehr so verstehen, wie es die Arianer getan haben. Doch wie und warum sie Gethsemani „wie die Arianer“ auslegen, sagt Anastasios nicht.

Bei dieser Argumentation mit den Stichworten ‚ταῦτοβουλία‘ und ‚ταῦτοπραξία‘ geht Anastasios mit keinem Wort darauf ein, dass die in der *Expositio concisa* genannten Antiochener eine Christologie des *homo assumptus* vertreten. Diese Tatsache ist um so merkwürdiger, als er ansonsten, gegen Nestorios gewandt, diese antiochenische Position als eine Trennung (διαίρεσις) in zwei Söhne interpretiert, so dass sich in Christus der Gott Logos und der Mensch Jesus Christus als zwei Söhne oder Subjekte gegenüber stehen.¹ Im Blick auf ein Bekenntnis zum *homo assumptus* hätte er zeigen müssen, warum sein an den zwei Naturen Chalkedons orientiertes Bekenntnis zu zwei Energien und zwei Willen nicht auf zwei „Individuen“ und insofern auf zwei Subjekte – τόδε καὶ τόδε – hinausläuft und sich darum von der Position unterscheidet, die er dem Nestorios unterstellt.

Es fällt auf, dass Anastasios in diesem Kapitel nicht auf das hinweist, was zu diesem Thema in der Definitionensammlung folgt, bzw. dass er dort nicht auf die *Expositio concisa* Bezug nimmt, wohl aber im letzten Satz der *Expositio concisa* behauptet, dass er über das, was die hier nicht beim Namen genannten Häretiker oder Gegner dazu motiviert, einen menschlichen Willen und eine menschliche Fähigkeit zum Wirken in Christus abzulehnen und ihre Konzeption einer μονοφυῆς ταῦτοβουλία καὶ ταῦτοπραξία zu ersinnen, „ausführlich sowohl in dem, was folgt, als auch in anderen Schriften gehandelt“ habe.² Sollte Anastasios mit dem Hinweis auf „das, was folgt,“ den Hodegos gemeint haben, wie man dies spontan als Leser annimmt? Wenn dem so wäre, dann dürfte er wohl weniger daran gedacht haben, dass er im ‚Opusculum über den orthodoxen Glauben‘, mit dem er seine Hinführung zum Status quaestionis des Hodegos eröffnet, „gewissen unverständigen Leuten“ vorwirft, dass sie „in Schenken und Bordellen, auf Märkten und in Bädern Christi Mysterien verspotten und lächerlich machen“, weil sie nicht erkennen, dass sie „von nicht ehrenwerten Leidenschaften getrieben sind und sich dem Schmutz ihrer Lüste hingeben“.³ Vielmehr dürfte Anastasios dann eher an seine lange „Kanonade“ (λόγος στηλευτικός) gedacht haben, mit der er die Mo-

¹ Vgl. S. 200, Anm. 4.

² *Viae dux*, I, 2, 136–137. Zu dem, was Anastasios in dieser Beziehung über Monenergeten und Monotheleten in anderen Schriften (ἐν ἑτέροις) gesagt hat, vgl. *Tractatus* III, 2, 55–70; 4, 65–72; *Capita*, X, 5, 90–102.

³ *Viae dux*, III, 1, 56–61.

nophysiten als Anhänger Manis angeprangert hat, da sie „die Natur des Körpers Christi und deren Eigenheiten ablehnen und leugnen“, weil sie sich selbst „ganz und gar“ – „Tag und Nacht“ – sexuellen Leidenschaften ausgeliefert erfahren: ἐκ τοῦ εἶναι αὐτοὺς ὅλους δι’ ὅλου βεβορωμένους κτλ. Sie bekennen nur Christi Gottheit, nicht seine menschliche Natur, da sie meinen, dass sie, wenn sie es täten, in bezug auf Christus „etwas Unreines und Schmutziges, etwas, was Gottes nicht würdig ist,“ bekennen würden.¹ Und dies gelte, fügt Anastasios abschließend hinzu, auch von Nestorios und seinen Anhängern. Denn man könne nicht deswegen, weil sie die menschliche Natur mit allem, was (auf Grund der Schöpfung) zu ihr gehört, von Christus bekennen, schließen, dass sie „am Heiligen Geist teilhaben“ – „Weg mit diesem Unsinn!“ (Ἄπαγε τῆς ἀτοπίας). Vielmehr gelte auch für sie: „Da die Gottheit nicht in ihnen einwohnte, weigerten sie sich zu bekennen, dass Christus wahrhaft Gott und Maria im vollen Sinn des Wortes Gottesgebärerin ist“.²

Doch in beiden Texten stellt Anastasios die Monophysiten an den Pranger und nicht die Monenergeten und Monotheleten. Nirgends argumentiert er in dem, was im Hodegos auf die *Expositio concisa* folgt, gegen diese. Nirgends zeigt er dort, wie er es in der *Expositio concisa* getan hat, warum sie ein Wollen und Wirken Christi, das in dessen menschlicher Natur begründet ist, vor allem aber ein Bekenntnis zu zwei Willen in Christus ablehnen, warum sie diese, wie Anastasios in der *Expositio concisa* behauptet, einzig als sich bekämpfende und widersprechende Willen, ja den menschlichen Willen nur als „fleischlichen oder den Leidenschaften ausgelieferten oder bösen Willen“ begreifen können.³

Wenn man die Hypothese zur Entstehung des Hodegos als eines ‚Gesamtwerkes‘, wie sie hier zu begründen versucht wurde, akzeptiert, dann scheint es auf Grund dessen, was zuvor zur *Expositio concisa* gesagt wurde, plausibel, dass es sich bei der *Expositio* ursprünglich um einen Teil eines selbständigen Werkes handelt, den Anastasios hier eingefügt hat, als er den Hodegos aus vorgegebenen Texten zusammenstellte. Ob Anastasios erst bei dieser Gelegenheit den Hinweis hinzugefügt hat, dass er über die Motive der hier namentlich nicht genannten Gegner eines Bekenntnisses zu zwei Energien und zwei Willen in Christus „ausführlich sowohl in dem, was folgt, als auch in anderen Schriften gehandelt“ habe, oder ob der ursprüngliche Text schon diesen Hinweis enthielt, lässt sich nicht mit Gewissheit entscheiden, auch wenn streng genommen im Hodegos – ἐν τοῖς ἔξῃς – kein entsprechender λόγος στηλευτικός gegen Monenergeten und Monotheleten begegnet.

¹ Ebd., XIV, 2, 1–133. Zu weiteren Details dieser Polemik vgl. S. 106 f.

² Ebd., 134–140.

³ Ebd., I, 2, 30–33.

Denn so, wie diese in der *Expositio concisa* nicht beim Namen genannt werden und wie Anastasios diese *Expositio* als Vorspann zum Hodegos gewählt hat, wird man nicht ausschließen können, dass er erst beim Zusammenstellen des Hodegos – ἀντὶ σχεδούς τὴν τετράδα κατέχοντες οὕτως ἐξεθέμεθα¹ – den Hinweis hinzugefügt und dabei an den genannten λόγος στηλετυτικός im Hodegos gedacht hat.

Warum Anastasios diesen Text, der nicht ausdrücklich gegen die Monophysiten polemisiert und so dem Thema des Hodegos entspricht, als Vorspann zum Hodegos gewählt hat, zeigt sich, wenn man die Einleitung zum Hodegos, die der *Expositio concisa* vorausgeht, beachtet.

d. Einleitung und Intention des Hodegos

Sofern der Hodegos durch eine Aufzählung von Verhaltensregeln eingeleitet wird, die man in der Diskussion mit Häretikern, insbes. mit Monophysiten, beachten soll,² wird aus dem Werk, wie eingangs schon gesagt, eine Art „Wegweiser“ (Ὁδηγός) für den Streit gegen die Monophysiten.³ Nur an wenigen Stellen wie im Lemma zur Definitionensammlung⁴ und in Hinweisen darauf, was man bei einer Diskussion mit Monophysiten beachten,⁵ wissen⁶ oder tun muss,⁷ klingt dieser Gedanke im Hodegos wieder an.

Es ist wohl nicht zufällig, dass Anastasios mit der *Expositio concisa* die Diskussion mit den Monophysiten eröffnet, auch wenn dieser Text ursprünglich einen anderen Gegner meinte, den er aber, wie gesagt, in der *Expositio* nicht beim Namen nennt. Denn in ihr grenzt er sich eindeutig gegen Nestorios ab. Dieses passt in seine Strategie, dem Gegner zunächst eine gemeinsame Basis anzubieten (προσφαλίζεσθαι τὸν Μονοφυσίτην) und darum „aufrichtig den zu anathematisieren, der Christus nicht als wahren Gott bekennt“.⁸ Wenn er sich dabei mit der *Expositio concisa* ebenso wie mit der theoretischen Begründung der Etymologien⁹ auch von

1 Ebd., XXIV, 131–132. Vgl. S. 28–35.

2 Ebd., I, 1, 1–64.

3 Vgl. S. 17 f., wo darauf hingewiesen wird, dass der Titel „Ὁδηγός“, so sehr er der Intention entspricht, wohl nicht von Anastasios stammt. Als Adressaten nennt Anastasios im Titel der Definitionensammlung „den, der die Sache der Religion verteidigen will“ (*Viae dux*, II, 1, 5–6). Ähnlich spricht er in einem Scholion zum ersten der Streitgespräche in Alexandrien (ebd., IX, 2, 93–95).

4 Ebd., II, 1, 3–6.

5 Ebd., III, 2, 1–32.

6 Ebd., V, 2–7.

7 Ebd., XXI, 1, 2–4.

8 Ebd., I, 1, 57–59. Vgl. auch S. 241, Anm. 1.

9 Vgl. S. 198–200, bes. *Viae dux*, II, 4, 133–136 (zitiert auf S. 198, Anm. 3); 8, 96–100.

Monenergeten und Monotheleten distanziert, ohne diese jedoch, sieht man, wie schon gesagt, von zwei Scholien ab,¹ beim Namen zu nennen, dann muss dieses Vorgehen seiner Strategie des προασφαλιζεσθαι τὸν Μονοφυσίτην nicht geschadet haben. Denn bei den Monophysiten Ägyptens blieben die Vertreter des Monenergismus und Monotheletismus, vor allem der Patriarch Kyros, als Verfolger in schlechter Erinnerung.²

Andererseits wirkt in einem Werk, das für den Streit gegen die Monophysiten konzipiert ist, auch ein nur impliziter Hinweis auf eine innerchalkedonische Krise eher störend als hilfreich, und für eine Diskussion mit Monophysiten konnte die Theorie zum Ursprung der Namworte, wie sie Anastasios in der Definitionensammlung kurz dargestellt hat, zwar sinnvoll, doch kein unmittelbar überzeugendes Argument sein. Denn wollte man mit Monophysiten über Wirken und Wollen Christi und deren Zusammenhang mit Kyrills Bekenntnis zur ‚einen inkarnierten Natur des Logos‘ sprechen, dann musste man zunächst Wirken und Wollen Christi im Ausgang von der Bibel beschreiben und dann vom Wirken und Wollen die Frage nach der Natur oder dem Subjekt des Wirkens und Wollens stellen, um so zu einem der *Definitio fidei* von Chalkedon angemessenen Verständnis der Bekenntnisformel Kyrills zu gelangen,³ wobei der für die Argumentation entscheidende Gedanke der Zusammenhang von einerseits Wirken und Wollen und andererseits Natur bzw. Subjekt des Wirkens und Wollens ist. Denn auch die Monophysiten begründeten im Gefolge von Severos von Antiochien ihr Bekenntnis zu ‚der einen inkarnierten Natur des Gott Logos‘ im Ausgang von dem in der Bibel bezeugten Wirken und Wollen Christi.⁴ Anastasios Theorie der Etymologien bietet in einem solchen Kontext kein unmittelbar durchschlagendes Argument, sondern nur eine Art Corollarium zum Beweis, der sich auf die Unterscheidung von drei Klassen christologischer Aussagen beruft, die Kyrill mit der Union von 433 akzeptiert hat. Warum also bietet Anastasios im Kontext seiner Definitionen, die der Benutzer dieses „Wegweisers“ auswendig lernen (ἐκστηθίζειν) soll,⁵ diese Theorie der Etymologien? Warum hält er es für notwendig, bei jeder Definition eines Begriffs zunächst die Etymologie des betreffenden Wortes anzuführen?

Warum eröffnet er sein Werk mit der *Expositio concisa*, die zwar mit der Abwehr des Nestorios dem Gegner ein gemeinsames Fundament anbietet, doch ihn zugleich, auch wenn keine Namen genannt werden, daran erinnern könnte, dass sich

1 Ebd., XIII, 6, 19–20; 9, 91 (S. 24, Anm. 4; 57, Anm. 1; 189, Anm. 1).

2 Vgl. S. 97 zu Anm. 2; 189 zu Anm. 1.

3 Zu einer solchen Argumentation vgl. S. 100 zu Anm. 3.

4 Zu Severos Argumentation vgl. das auf S. 231 zu Anm. 1 zitierte Beispiel sowie S. 239–241.

5 Vgl. *Viae dux*, II, 1, 3–6 mit ebd., I, 1, 6–7.

die Anhänger Chalkedons in der Interpretation der *Definitio fidei* des Konzils nicht einig waren? Warum hat er die *Expositio concisa* nicht so konzipiert, dass mit der gemeinsamen Basis zugleich jene Schwäche einer monophysitischen Position deutlich wird, um die es ihm mit der Verteidigung einer Zwei-Naturen-Lehre geht? Die Antwort liegt, wie mit allem bisher Gesagten aufgewiesen werden sollte, im Verfahren, das zum Entstehen des Hodegos geführt hat und von Anastasios wegen seiner dauernden schlechten Gesundheit (τὸ ἀδιάλειπτον τῶν ἀσθενειῶν) gewählt worden war, und zwar trotz der Nachteile, die sich aus diesem Verfahren ergaben und für die er sich ausdrücklich beim Leser entschuldigt: „Wir bitten alle, die auf dieses Buch stoßen werden, wegen der sehr vielen Stellen, an denen zuvor schon Gesagtes verbessert oder wiederholt wird, um Entschuldigung (συγγνώμην ποιήσασθαι ἐπὶ ταῖς πλείστας ἐν αὐτῇ – scil. τῇ βίβλῳ – διορθώσεσιν ἢ ταυτολογίας)“.

Die *Expositio concisa* und die Definitionensammlung lagen Anastasios schon vor, als er den Hodegos zusammenstellte, und waren ursprünglich zumindest nicht ausschließlich für eine Auseinandersetzung mit Monophysiten geschrieben. Ἀντὶ σχεδους τὴν τετράδα κατέχοντες οὕτως ἐξεθέμεθα.¹

* * *

Exkurs III: Interne Verweise als Argument für die Einheit des Hodegos

Dass der Hodegos keine mehr oder weniger zufällige Kompilation ist, sondern bewusst als ein Werk aus verschiedenen, weitgehend schon vorliegenden Stücken geschaffen wurde, zeigen jene internen Verweise, die über die Zäsuren hinweg eine Verbindung herstellen.

Im Archetyp aus dem 8. Jahrhundert² wurde an verschiedenen Stellen auf parallele oder weitere Aussagen im Text nicht mit der Angabe eines Kapitels, sondern eines Quaternio verwiesen. Diese Methode dürfte auf Anastasios selbst zurückgehen.³ So beschreibt er z. B. zu Beginn des Hodegos⁴ eine Strategie im Umgang mit den Monophysiten, die er mit dem Beispiel, das er nennt, im heutigen 13. Kapitel anwendet.⁵ Doch indem er auf diese Stelle verweist, nennt er den 21. Quaternio.⁶

¹ Ebd., XXIV, 122–126. 131–132. Vgl. S. 28–35.

² Vgl. S. 17 zu Anm. 2; 18 f.

³ Der Archetyp besaß schon die Inhaltsangabe und damit die Kapitelzählung (vgl. S. 18 zu Anm. 2–3). Wäre es nicht naheliegender, anstatt auf ein Quaternio auf diese zu verweisen? M.a.W. ein Verweis auf Quaternionen ist ein Rest ursprünglicherer Überlieferung.

⁴ *Viae dux*, I, 1, 59–64.

⁵ Ebd., XIII, 10, 1–96. Zu diesem Text eines Alexandriners namens Ammonios vgl. S. 102–104.

Am Ende des 17. Kapitels liest man in einem Scholion, dass „das Folgende (τὰ ἀκόλουθα) im letzten Quaternio“ zu finden ist.¹ Gemeint ist, dass das 24. Kapitel mit dem dazu gehörigen Scholion² zu dem Dossier über das Subjekt der Inkarnation gehört, das aus dem 15. bis 17. Kapitel besteht.³ In der nicht von Anastasios stammenden Inhaltsangabe⁴ wird im Wir-Stil (παρεθέμεθα) eine Begründung genannt, warum das 24. Kephalaion hinzugefügt wurde: „Dieses haben wir hinzugefügt, weil Severos behauptet hat, dass der Vater und der heilige Geist zugleich mit dem Sohn ‚Fleisch geworden sind‘.“⁵ Doch wird diese dem Inhalt und Kontext nicht gerecht. Indem die Inhaltsangabe die Überschrift des Kapitels in der Inhaltsangabe aufgreift, die aus dem Schluss des Kapitels zitiert,⁶ fasst diese Begründung nur die abschließenden Worte des Kapitels zusammen und stellt eine Verbindung mit Severos von Antiochien her, die vom dazu gehörigen Scholion⁷ angeregt wurde, ohne jedoch – im Unterschied zu dem zitierten Verweis auf „den letzten Quaternio“ – dessen Intention zu erfassen.

6 Ebd., I, 1, 63–64: ἦντινα ἀντίθεσιν εὐρήσεις ἐν τῷ εἰκοστῷ πρώτῳ τετραδίῳ κεμένην. Dieses dürfte die Lesart des Archetyps gewesen sein. Für den Hyparchetyp β wird die Zahl 21 vom Variantenträger ζ, für den Hyparchetyp α vom Variantenträger η bezeugt. Da jedoch die Variantenträger δ und θ hier nicht die Zahl 21, sondern elf überliefern, ist anzunehmen, dass beide Zahlen in α gestanden haben, und zwar die eine als Korrektur der anderen. Will man diese Hypothese nicht akzeptieren und nicht damit rechnen, dass zweimal unabhängig voneinander ein ‚KA‘ als ‚IA‘ gelesen wurde, dann muss man zeigen, dass der Variantenträger γ nicht hinreichend bewiesen ist. Die Zahl 21 entspricht eher als die Zahl 11 dem internen Verweis im *Viae dux*, XXI, 1, 4–6 (S. 214, Anm. 1). Im *Codex Oxoniensis* Thomas Roe 22 (O) wird im genannten Verweis (ebd., I, 1, 63–64) statt des Quaternio, das 14., nicht das 13. Kapitel genannt. Dieses dürfte ein Indiz dafür sein, dass in der Vorlage von O eine Inhaltsangabe vorhanden war (S. 18, Anm. 3).

1 *Viae dux*, XVII, 54–55. Vgl. S. 165, Anm. 3. Das Scholion wird für den Hyparchetyp α nur durch den *Codex Cantabrigiensis* Bibl. Universitatis Add. 3049 (F.49), für den Hyparchetyp β durch alle Zeugen außer dem *Oxoniensis* Thomas Roe 22 bezeugt, d. h. durch die *Codices Monacensis* gr. 467, *Parisinus* gr. 1084 und *Athonensis* Laurae B 11 (UTHEMANN 1984).

2 *Viae dux*, XXIII, 3, 16–75. Im Hyparchetyp β liest man am Ende der nicht ursprünglichen Inhaltsangabe (vgl. S. 18, Anm. 3) den Hinweis: „Vor dem ersten Folium des 24. Kapitels findest du ein Scholion über die eine inkarnierte Natur des Gott Logos.“

3 Vgl. zu diesem Dossier S. 108–118, 151–165.

4 Vgl. S. 18 zu Anm. 3.

5 Z. 74–77, S. 5. Der Wir-Stil begegnet ansonsten in der Inhaltsangabe nur noch im Titel des 10. Kapitels (Z. 28–35, S. 4), wo er sich ganz natürlich auch dann ergibt, wenn der Schreiber nicht der Autor des Hodegos ist.

6 Vgl. *Viae dux*, XXIV, 81–84. 86.

7 Ebd., XXIII, 3, 28–43.

Ferner liest man zu Beginn des 21. Kapitels einen Verweis auf das zweite der Alexandriner Streitgespräche, das im 13. Quaternio stehe.¹ Schließlich findet man an zwei Stellen des siebten Kapitels Scholien, die eine Verbindung zum 21. Kephalaion herstellen,² ohne dass auf Grund der handschriftlichen Überlieferung noch erschlossen werden kann, auf welchen Quaternio dort verwiesen wurde.³

Neben den internen Verweisen auf Quaternionen findet man im Hodegos solche, die weit auseinander liegende Teile miteinander verbinden. So erinnert Anastasios z. B. fast am Ende des Buches an eine Aussage im Definitionenkapitel: καθὼς καὶ ἐν τοῖς ὅροις εἰρήκαμεν.⁴ Sowohl in der *Synopsis de synodis*,⁵ als auch im abschließenden Scholion am Ende des Hodegos⁶ verweist Anastasios auf das neunte Kephalaion, nämlich darauf, dass er zeigen wolle bzw. gezeigt habe, dass das Konzil von Nikaia (325) die Begriffe ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ unterschieden habe.⁷ Im zwölften Kapitel spricht er darüber, dass die handschriftliche Überlieferung der Väter- und Bibeltexte oft „von böswilligen Männern“ verfälscht wurde, und verweist auf schon zuvor Gesagtes,⁸ nämlich auf die Alexandriner Streitgespräche.⁹ Ferner knüpft er im dreizehnten Kapitel mit drei Bemerkungen an das zwölfte Kapitel an.¹⁰ Schließlich entspricht der Rückverweis im 21. Kapitel „wie ich schon

1 *Viae dux*, XXI, 1, 4–6 (vgl. S. 181, Anm. 6; 215, Anm. 2). Alle Zeugen des Hyparchetyps β außer dem *Codex Parisinus* gr. 1084, der die Zahl elf nennt, und der ursprünglichste Zeuge von α, der *Codex Vindobonensis* theol. gr. 40, geben die Zahl dreizehn an, während der Variantenträger α' auf den 7. Quaternio verweist.

2 Vgl. die beiden Scholia, die zu Unrecht im kritischen Apparat zu *Viae dux*, VII, 1, 23; 2, 104 wiedergegeben sind. Sie verweisen auf ebd., XXI, 1, 53–63 (S. 182, Anm. 1) bzw. XXI, 3, 1–11 (S. 182, Anm. 3). Beide gehen auf den Archetyp zurück und gehören darum nicht in den Apparat. Für das erste Scholion konnte diese These erst durch den *Codex Athonensis* Laurae B 11 gesichert werden, der zum Zeitpunkt der Edition noch nicht im Mikrofilm zugänglich war und in der Bibliothek der Megiste Lavra nur punktuell kollationiert werden konnte (UTHEMANN 1984).

3 Der *Codex Athonensis* Laurae B 11 nennt an beiden Stellen die Zahl zwanzig. Für β bezeugt außer diesem nur noch der *Codex Monacensis* gr. 467 das zweite Scholion, lässt aber eine Zahlenangabe fort. Für α ist dort durch die Variantenträger δ und θ die Angabe „auf dem sechsten Folium des 11. Quaternio“ und für den Archetyp die Fortsetzung „dort, wo sich der Asterisk befindet,“ gesichert. Doch stimmen die im ersten Scholion von den Zeugen für α genannten Zahlen damit nicht überein; am nächsten kommt die Angabe „12. Quaternio“, die vielleicht ursprünglich nicht nur in δ, sondern auch in θ gestanden hat.

4 *Viae dux*, XXIII, 2, 3–4. Verwiesen wird auf ebd., II, 5, 107–116.

5 Ebd., V, 24: καθὼς μέλλομεν δεῖξαι.

6 Ebd., XXIV, 104–105: ὡς ἐν τοῖς ἔμπροσθεν παρεστήσαμεν.

7 Ebd., IX, 1, 1–110, bes. 1–39. Vgl. dazu S. 43–52.

8 Ebd., XII, 1, 12: καθὼς καὶ ἤδη προεῖπον. Vgl. S. 63, Anm. 5.

9 Vgl. bes. ebd., X.2, 3, 108–134; 7, 176–190.

10 Ebd., XIII, 1, 40. 50–51; 9, 96. Vgl. S. 92 zu Anm. 1; 93 zu Anm. 1.

andernorts gesagt habe“¹ den beiden oben genannten Scholien im siebten Kephalaion.

Selbstverständlich sind die meisten internen Verweise für den Leser unerheblich, auch wenn sie ihm helfen, sich an schon Gesagtes zu erinnern oder voraus- bzw. zurückzublättern. Diese internen Verweise widersprechen nicht der Hypothese, dass der Hodegos auf Grund von schon vorliegenden Stücken zusammengestellt wurde. Sie zeigen vielmehr, dass hier jemand – nämlich, wie es naheliegt, Anastasios selbst – bewusst im Blick auf ein bestimmtes Beweisziel gehandelt hat. Verwiesen wird mit kurzen Sätzen. Diese konnten ursprünglich *in margine* notiert gewesen sein und dann bei der Abschrift, sei es jenes Exemplars, das von Anastasios selbst aus früher von ihm verfassten Texten zum Hodegos als ‚Gesamtwerk‘ oder, so könnte man auch sagen, zum Hodegos als einem Bündel von Quaternionen ohne Einteilung in Kapitel zusammengestellt worden war, sei es bei einer späteren Kopie, in den Text übernommen worden sein.²

* * *

¹ Ebd., XXI, 1, 53–54. Vgl. S. 214, Anm. 2.

² Der Verweis, der auf S. 214 in Anm. 1 genannt wird, dürfte zugleich mit dem vorausgehenden Satz (ebd., XXI, 1, 2–4) formuliert worden sein, als der später in der Inhaltsangabe ‚ἕτερον κεφάλαιον σύντομον κτλ.‘ (S. 181, Anm. 5) genannte Text hier eingeordnet wurde. Es handelt sich ursprünglich trotz der Schreibweise im *Codex Vindobonensis* theol. gr. 40 nicht um ein Lemma.

II. Das Christusbekenntnis des Anastasios

Die Frage nach der Einheit des Hodegos und damit die Frage, ob sich die Hypothese, Anastasios habe den Hodegos aus ihm vorliegenden Texten, die er früher einmal und vermutlich zu verschiedenen Zeiten verfasst hatte, zusammengestellt – ἀντί σχεδούς τὴν τετράδα κατέχοντες –, ließ sich nicht beantworten, ohne schon die Christologie des Anastasios anzusprechen, und zwar nicht nur in einzelnen Aussagen, sondern vor allem als Entwicklung eines Gedankengangs, durch deren Nachweis die Einheit des Hodegos, wie sie von Anastasios intendiert war, greifbar wird und zugleich jene Brüche verständlich werden, welche die Vertreter der Hypothese betont haben, dass der Hodegos das Produkt mehr oder weniger zufälliger Kompilation sei, vielleicht sogar nur eine jener Miszellen christologischen Inhalts, wie sie in handschriftlicher Überlieferung begegnen.

In einem zweiten Kapitel soll nun die Eigenart von Anastasios Christusbekenntnis eingehender bestimmt werden. Dabei ist es sinnvoll, nicht nur den Hodegos zu berücksichtigen, sondern auch das im *Codex Vaticanus* gr. 1409 überlieferte Corpus von zehn Texten, mit dem Anastasios die Monenergeten und Monotheleten bestreitet.¹

Anastasios geht es im Anschluss an die christologische Formel des Konzils von Chalkedon vor allem um das Bekenntnis zu den Eigenheiten der göttlichen und der menschlichen Natur, „in denen der eine Christus erkannt wird“ (ἐν δύο φύσεσιν γνωριζόμενος), und zwar „unvermischt und ungetrennt“. Es geht ihm um das Bekenntnis zur Wahrung der Eigenheit einer jeden der beiden Naturen in dem „einen Prosopon“ bzw. in der „einen Hypostase“, in der sie „zusammenkommen“: „σφωζόμενης ... τῆς ιδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης“.² Dabei betont Anastasios die Wahrung dessen, was der menschlichen Natur zu eigen ist. Dazu gehört das Wirken von Körper und Seele, deren „Energie“, und das der geistigen Seele vom Schöpfer mitgegebene Streben

¹ Zur Authentizität dieses Corpus gibt es bisher keine ausführliche Darstellung. Darum soll dieses Kapitel, wie schon in Anm. 1 auf S. 4 angekündigt wurde, zugleich zeigen, dass es plausibel ist, alle Texte des Corpus dem Verfasser des Hodegos zuzuweisen.

² *Definitio synodi Chalcedonensis, Actio V, ACO II, 1, 2, S. 129, 30–33.* Durch diese Worte aus dem Tomus Leonis (*Salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam personam coeunte* [CPL 1656: 3, ACO II, 2, 1, S. 27, 2–3; hrsg. v. SILVA-TAROUCA 1959, 54–55; griech. CPG 8922: ACO II, 1, 1, S. 13, 11]; vgl. S. 228, Anm. 1) wird Leos Tomus nach den Worten des Konzils von Chalkedon zum einen mit Kyrills „zwei synodalen Briefen“ von Ephesos (431), d. h. mit dem zweiten Brief an Nestorios (CPG 5304) und dem Laetentur-Brief (CPG 5339), nicht aber mit dessen dritten Brief an Nestorios, der die zwölf Anathematismen enthält (CPG 5317), und zum anderen mit der Union von 433 „verbunden“ (vgl. S. 222, Anm. 2). Zur Definition Chalkedons vgl. DE HALLEUX 1976, S. 163, 168, zum Tomus Leonis ARENS 1982.

oder Wollen, ihr *desiderium naturale*. Die naturhafte Energie der Seele besteht darin, dass sie den Körper belebt; Wollen oder Streben ist in ihr angelegt, sofern sie Geistseele (νοερά ψυχή) ist.¹ Dieses Bekenntnis zur Eigenheit der menschlichen Natur Christi fehlt seiner Auffassung nach sowohl bei den Monophysiten, als auch bei den Monenergeten und Monotheleten. Deren Sicht der hypostatischen Einung als Vergöttlichung (θέωσις) „wischt das Menschliche in Christus aus“.

1 Chalkedon im Geiste Kyrills: Anerkennung und Bedeutung der Union von 433

Anastasios beruft sich im Hodegos vor allem auf die Autorität Kyrills von Alexandrien und begründet dieses im zweiten Alexandriner Streitgespräch damit, dass keiner der Väter so eindeutig wie Kyrill die Naturen Christi, ihren nach der Einung ewigen, unaufhebbaren Bestand (ἀνεξάλειπτος διαμονή), bekannt habe. Zum Beweis zitiert er verschiedene Testimonien aus dem Werk Kyrills. Das erste gibt am eindeutigsten an, was Anastasios betonen will: „Christus wahrte in sich die Eigenheit der beiden wesensverschiedenen Naturen unvermischt“.² Es geht ihm darum, dass dieses Zitat jener Aussage der Formel von Chalkedon entspricht, die den *Tomus Leonis* aufgreift: „Unter Wahrung der Eigenheit einer jeden der beiden Naturen“.³ Darum preist er Kyrill mit jener Euphemie-Formel, mit der Chalkedon sich zu Kyrill bekannt hat: „Ewig währe das Andenken an Kyrill“.⁴ Dass der eine Christus „in zwei Naturen unvermischt erkannt wird“,⁵ bedeutet nichts anderes als

1 Vgl. S. 269–279, ferner S. 280 zu Anm. 1; 327 zu Anm. 1.

2 *Viae dux*, X.2, 6, 35–64. Das erste der sechs Zitate (ebd., 80: ἐξαχῶς), das Anastasios als eine Aussage zu *Ioh* 2,19 kennzeichnet (ebd., 43–45), gehört zu den in diphytischen Florilegien überlieferten Fragmenten „einer Ansprache Kyrills an die Alexandriner“ (CPG 5265), 1, 5, PG 77, 1113 A 2–3. C 5–7. Vgl. den Apparat zu *Viae dux*, X.1. 2, 165–170. Zum Florileg vgl. S. 53.

3 Vgl. S. 216, Anm. 2. Es ist bekannt, dass sich die Apologeten Chalkedons schwer taten, für die aus dem *Tomus Leonis* übernommenen Aussagen der Formel Chalkedons Parallelen aus Kyrill aufzuweisen. Das Kyrillische Florileg vom Jahre 482 zitiert zur Wahrung der Eigenheiten beider Naturen (6, hrsg. v. HESPEL 1955, S. 109, 29–110, 8) aus dem zweiten Brief an Sukkenos (CPG 5346: 3, ACO I, 1, 6, S. 159, 18–160,1). Trotz der Formel ἐν ιδιότητι κατὰ φύσιν ἐκατέρου μένοντος deckt diese Stelle im Unterschied zu dem im *Viae dux* als erstes zitierten Testimonium (S. 217, Anm. 2) die Leoninische Formel nicht ab. Vgl. GALTIER 1951, S. 379–382; ders. 1952, S. 394; UTHEMANN 1997 (Definitionen), S. 57–58. Zum Hintergrund vgl. DE HALLEUX 1994, S. 445–471.

4 *Viae dux*, X.2, 6, 35–36. 59–60; vgl. ebd., V, 66–67. Zu den Akten von Chalkedon vgl. den Apparat der Edition.

5 So bekennet die *Definitio fidei* von Chalkedon (S. 216, Anm. 2), ACO II, 1, 2, S. 129, 30–31, und fügt zu ἁσυγχύτως die drei weiteren Adverbien ἀτρέπτως, ἀδιαφέτως, ἀχωρίστως hinzu. Bei Anastasios liegt die Betonung auf Grund seiner „Frontstellung“ gegen Monophysiten und Mo-

die Wahrung ihrer Eigenheiten. Deshalb führt Anastasios seinen Leser mit der Darstellung der Alexandriner Streitgespräche von Kyrills Aussagen über die ‚ἀσύγχυτοι φύσεις‘ zum *Tomus Leonis*, den er mit der soeben zitierten Formel zusammenfasst.¹ Dieses ist um so auffälliger, als Anastasios Papst Leo im Hodegos sehr selten² und in den Schriften wider die Monotheleten niemals nennt.

Mit dieser Interpretation von Kyrills Christologie antwortet Anastasios auf die Behauptung der Monophysiten, Kyrill habe gelehrt: „Nach der Einung ist Christus eine einzige Fleisch gewordene Natur“.³ Mit einem Anathem wendet er sich gegen jeden, „der die Bekenntnisformel von ‚der einen Fleisch gewordenen Natur des Gott Logos‘ nicht so annimmt, wie sie der heilige Kyrill interpretiert hat“,⁴ und er beruft sich für ein Verständnis dieser Formel zum einen auf Kyrills zweiten Brief an Sukkensos (CPG 5346), in dem dieser lehre, dass das Partizip ‚Fleisch geworden‘ – σεσαρκωμένη – die menschliche Natur Christi meine,⁵ und zum anderen darauf, dass Kyrill „an einer anderen Stelle“ gesagt habe, diese Bekenntnisformel bedeute, dass „das eine Prosopon der heiligen Trinität Fleisch geworden ist“.⁶

Anastasios versteht Kyrill im Blick auf die Union, die dieser im Jahre 433 mit den Antiochenern geschlossen hatte. Dabei schöpft er seine eigene Terminologie und sein Verständnis der Inkarnation als ein Geschehen, in dem „sich der Gott Logos das Menschliche aneignet“ (οἰκειοῦται), vor allem aus den beiden Ansprachen, die Paul von Emesa als Gesandter der Orientalen 433 in Alexandrien

nenergeten bzw. Monotheleten vor allem auf dem ‚ἀσυγχύτως‘. Zu ‚ἀδιαρέτως‘ vgl. S. 243 zu Anm. 2–244, Anm. 3; 283–291; 295–299.

1 *Viae dux*, X.2, 6, 43–7, 25. Zum *Tomus Leonis* vgl. ebd., 7, 19–21. In dem von Anastasios selbst verfassten „*Tomus Flavians an Leo*“ (CPG 5938: *Viae dux*, X.2, 7, 80–160; vgl. S. 59 zu Anm. 1; 309 f.) wird die aus dem *Tomus Leonis* stammende Formel bewusst aufgegriffen (ebd., 135–137) und mit Kyrills Briefen an Sukkensos (CPG 5345, 5346) in Zusammenhang gebracht (S. 53, Anm. 7; 217, Anm. 3; 218 zu Anm. 5).

2 Außer im Kontext der in Anm. 1 genannten Stelle erscheint der *Tomus Leonis* im *Viae dux*, VI, 1, 17–18; XI, 40; XIII, 6, 1–2 und der Name Leos ebd., X.2, 3, 64.

3 *Viae dux*, X.2, 6, 31–33.

4 Ebd., III, 2, 9–12. Vgl. S. 36 zu Anm. 1; 39 zu Anm. 3.

5 Ebd., X.5, 4–9. Vgl. S. 62 zu Anm. 4.

6 Ebd., X.5, 14–19. Vgl. S. 62 zu Anm. 5. Zu Kyrills Verständnis des Begriffs ‚πρόσωπον‘ (S. 258, Anm. 3), der in der Union von 433 anerkannt wurde, vgl. [1] die schon im dritten Brief an Nestorios (CPG 5317) vorgetragene Position: ἐνὶ ... προσώπῳ τὰς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις πάσας ἀναθετέον φωνάς, ὑποστάσει μὴ τῆ τοῦ λόγου σεσαρκωμένη (8, ACO I, 1, 1, S. 38, 21–22 [S. 250, Anm. 2]); [2] seine *Apologia contra Orientales* (CPG 5221), 45, ACO I, 1, 7, S. 44, 11–13, in der er sich gegen den Angriff des Andreas von Samosata absetzt, den dieser auf die Formel von ‚der einen Natur‘ unternommen hatte (ebd., 36, S. 41, 37–42, 2); [3] seine *Apologia contra Theodoretum* (CPG 5222), 36, ACO I, 1, 6, S. 123, 15–18 (S. 62, Anm. 5; zum Kontext vgl. S. 250, Anm. 2).

während der Unionsverhandlungen gehalten hat.¹ Im Ausgang von Pauls Darstellung der Aussagen des Neuen Testaments über Christus, der sog. *φωναί* (voices), versteht er Kyrills Zusammenfassung der Position der Antiochener im Laetentur-Brief und bei der Verteidigung der Union gegenüber Akakios von Melitene und dem Presbyter Eulogios. Die von Kyrill anerkannte Formel der Orientalen ist die von Paul von Emesa überreichte Glaubenserklärung (*χάρτης*).² Mit ihr eröffnet Anastasios seine beiden Florilegien im Hodegos.³ Von ihr aus erschließt sich ihm Kyrills Christologie.⁴

Schlüssel zu Anastasios Verständnis der Kyrillischen Christologie ist vor allem seine Interpretation von Kyrills Brief an Akakios von Melitene,⁵ in dem dieser, wie gesagt, die Union von 433 und seinen Laetentur-Brief verteidigt und drei Klassen christologischer Aussagen (*φωναί*) unterscheidet, nämlich Aussagen, die der Gottheit und die dem Menschlichen entsprechen sowie drittens „Aussagen einer mittleren Ordnung“.⁶ In wie weit Anastasios die historischen Zusammenhänge kannte und ob seine Kenntnisse über Kyrill und die Union von 433 nur aus Florilegien oder auch aus einer Lektüre der betreffenden Dokumente stammen, bleibt auf Grund seiner Aussagen offen.

Auf jeden Fall findet sich bei ihm nirgends ein Hinweis darauf, dass Kyrill gegenüber Akakios betont,⁷ dass die Aussage vom „Unterschied der Naturen und

1 Homiliae Alexandriae habitae (CPG 6365, 6366), ACO I, 1, 4, S. 9–14. Zum Folgenden vgl. bes. *Viae dux*, VII, 2, 90–104; X.2, 7, 87–89. Paul beruft sich ausdrücklich (CPG 6366: 6, S. 14, 13–14) auf Athanasios von Alexandrien, Epistula ad Epictetum (CPG 2095). Dieser Brief gilt als Basis für die Union: Epistula de pace (CPG 5339), 10–11, ACO I, 1, 4, S. 19, 16–17; 20, 9–13; Epistula ad Acacium Melitensem (CPG 5340), 21, S. 30, 9–22; Epistula ad Eulogium (CPG 5344), ACO I, 1, 4, S. 36, 3–4; 37, 11–12; Epistula 1 ad Succensum (CPG 5345), 11, ACO I, 1, 6, S. 156, 19–157, 8. Zu CPG 2095 in Kyrills Florileg zu Ephesos (431) vgl. Excerpta ephesina: [1] Collectio Vaticana, 54, ACO I, 1, 2, S. 40, 14–31; [2] Collectio Atheniensis, 75, 7–8, ACO I, 1, 7, S. 90, 31–91, 5; [3] Collectio Palatina, 38, 11–12, ACO I, 5, S. 90, 29–91, 14. Dieser Zusammenhang, der hier nicht im einzelnen begründet werden kann, wird im *Viae dux*, XIII, 2, 11–13, 83–91 vorausgesetzt. Der Sache nach geht es darum, dass der Logos sich ‚die Sarx‘ in der Inkarnation „angeeignet hat“: *οἰκειούτο* (vgl. S. 221, Anm. 2; 284, Anm. 1; 295, Anm. 4–5; 315–329). Zur Bedeutung von CPG 2095 für die Orientalen vgl. S. 249, Anm. 6; DE HALLEUX 1992, S. 452; 1995, S. 296.

2 Vgl. Kyrill, Epistula de pace (CPG 5339), 3, ACO I, 1, 4, S. 16, 21–26.

3 *Viae dux*, IX, 2, 10–13 (S. 50, Anm. 4); X.1, 2, 1–5 (S. 53, Anm. 7). Die Einleitung des von Anastasios gefälschten Tomus Flaviani ad Leonem (CPG 5938) zeigt (vgl. S. 59 mit Anm. 1), wie Anastasios die zweite Ansprache Pauls von Emesa (CPG 6366) mit dem Laetentur-Brief Kyrills (CPG 5339) verbindet (*Viae dux*, X.2, 7, 83–93).

4 Zur Interpretation der Union von 433 bei Kyrill und bei den Orientalen vgl. DE HALLEUX 1995.

5 *Viae dux*, XIII, 5, 110–120; vgl. S. 99 zu Anm. 2–100 zu Anm. 1.

6 A.a.O. (CPG 5340), 16, ACO I, 1, 4, S. 27, 22–23. – Zum Brief an Eulogios (CPG 5344) vgl. S. 51 zu Anm. 1; 63 zu Anm. 1; 251 zu Anm. 1–2, ferner S. 221, Anm. 6; 249, Anm. 1.

7 Ebd., 20, S. 30, 6–8.

Trennen der φωναί entsprechend den Naturen“ nicht von ihm stammt, sondern von Johannes von Antiochien,¹ d. h. aus der Glaubenserklärung der Antiochener, die er im Laetentur-Brief zitiert hat.² Kyrill selbst spricht von einem „Zugleich des Göttlichen und Menschlichen“³ und distanziert sich⁴ damit, wenn auch verhalten und ohne die Grundlage der Union in Frage zu stellen, von der Formel der drei Arten der φωναί, mit der die Orientalen ihren Standpunkt umschreiben und auf die sich Anastasios beruft. Die Formel „Gott und Mensch zugleich“ verbindet die Orientalen⁵ und Kyrill,⁶ doch stimmen sie in der Interpretation der Formel nicht überein. Für Kyrills Sichtweise zur Zeit des Konzils von Ephesos (431) ist seine Ansprache an die Kaiserinnen kennzeichnend, in der er die für ihn wichtigsten christologischen Aussagen des Neuen Testaments (φωναί) interpretiert. So sagt er dort z. B. zu Lc 4,1–2, dass auf Grund von zwei Aussagen – Fasten und Hungern – „ein und derselbe als Gott und Mensch zugleich (θεός τε ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος) erkannt wird“.⁷ Gegen Apollinarios von Laodikeia gewandt, betont er in dieser Allocutio, dass der Logos in der Inkarnation sich nicht nur den Körper, sondern auch die Seele aneignet (οἰκιοῦται),⁸ gegen Nestorios gewandt, dass beide Wirklichkeiten und vor allem der eucharistische Leib Christi in einer besonderen Beziehung zum Logos stehen. Denn „sie besitzen“ (ἔχειν) die göttliche Energie.⁹ Im zweiten Brief an Sukkensos von Diokaisareia (CPG 5346) greift Kyrill zur Verteidigung der Union von 433 die Formel ‚ὁ αὐτὸς θεὸς ἐστὶ καὶ ἄνθρωπος‘ auf: Er ist beides zugleich, „vollkommen in seiner Gottheit und vollkommen in seiner Menschheit“.¹⁰ Dabei schreibt er zwar alles Leiden ‚der geistig beseelten Sarx‘ zu,¹¹ schließt aber zwei Subjekte oder Naturen (φύσεις) auch für den Fall aus, dass die Orientalen ein ‚untrennbar‘ (ἀδιαπέτως) hinzufügen, da diese Formel im Blick auf Nestorios nicht eindeutig sei.¹²

1 Vgl. ebd., S. 29, 17–18, ferner S. 50, Anm. 4.

2 Vgl. S. 219, Anm. 2.

3 A.a.O., S. 30, 4–6.

4 Ebd., S. 30, 6–8, zitiert auf S. 594 zu Anm. 2.

5 Ebd., S. 27, 24.

6 Dies belegt schon die Epistula ad monachos (CPG 5301). Vgl. LIÉBAERT 1970, S. 44.

7 A.a.O. (CPG 5220), 28, ACO I, 1, 5, S. 45, 36–46, 4.

8 Ebd., 44, S. 58, 35–59, 4.

9 Ebd., 45–46, S. 59, 11–60, 15, bes. 59, 20–21; 60, 12–14.

10 A.a.O. (CPG 5346), 4, ACO I, 1, 6, S. 161, 2–3.

11 Ebd., 5, S. 162, 14–15.

12 Ebd., S. 162, 15–22, vgl. zu ebd., S. 161, 22–23. GRILLMEIER 1979, S. 675–677 betont zu den soeben zitierten Stellen, was Kyrill von Apollinarios trennt, vernachlässigt aber die bleibende Differenz zu den Orientalen.

Nach Paul von Emesa gibt es Worte und Wunder Christi, die einzig Gott zuzurechnen sind, wie z. B. die Worte der Sündenvergebung oder die Wunder, die Christus gewirkt hat, als er am Kreuz hing. Ein solches Wunder ist z. B. das Zerreißen des Vorhangs im Tempel und das Öffnen der Gräber (*Mt* 27,51–52).¹ Dagegen zeigen Hungern, Dürsten und Leiden, die sog. Niedrigkeitsaussagen, „das, was an seinem Körper geschah“: „Der Gott Logos blieb leidlos“ – „und doch eignet er sich alle Leiden an“ (οἰκειοῦται).² Es gibt aber noch eine dritte Klasse von φωναί, die Kyrill im Schreiben an Akakios ‚die mittlere‘ genannt hat.³ Zu ihr gehören die Wunder wie das Wandeln auf dem Meer oder die Heilung des Blindgeborenen, in denen der Gott Logos nach Paul von Emesa „die von ihm angenommene menschliche Natur“ am Göttlichen „teilnehmen ließ“.⁴ In diesem Zeugnis Pauls von Emesa sieht Anastasios ein Bekenntnis zu „den zwei in einer einzigen Hypostase geeinten Naturen“.⁵ Denn dieses ist für ihn durch die genannte dreifache Unterscheidung aller christologischer Aussagen gewährleistet, die auch Kyrill in der Union von 433 bekannt und danach stets verteidigt habe: ἀπολογούμενος ὑπὲρ τῶν Ἀνατολικῶν εἰπόντων δύο φύσεις.⁶

Diese Auffassung von Anastasios soll im Folgenden zunächst in ihrem Kontext bedacht werden, bevor der Gedankengang, der durch die Aussagen Pauls von Emesa bei Anastasios angeregt wurde, insbes. die Unterscheidung von zwei verschiedenen Arten von Wundern, dargestellt werden soll. Sofern dabei Anastasios Auffassung vor allem in ihrer Differenz zu jenem Verständnis der Definition (ὄρος) des Konzils von Chalkedon aufgewiesen werden soll, das in der historischen Forschung als Neuchalkedonismus bezeichnet wird, ist es sinnvoll, an dieser Stelle kurz in Erinnerung zu rufen, wie die Definition von Chalkedon auf dem

1 Homilia secunda Alexandriae habita (CPG 6366), 5, ACO I, 1, 4, S. 13, 19–31; 14, 8–11. Zur zuletzt genannten Stelle vgl. die Auslegung von *Mt* 27,45. 51–54 im *Viae dux*, I, 2, 82–87; XIII, 9, 61–64 und in den *Capita*, VIII, 5, 39–44. Vgl. S. 260, Anm. 5.

2 Homilia secunda Alexandriae habita, 3, ACO I, 1, 4, S. 12, 16–21; 5, S. 14, 1–12. Zu ‚οἰκειοῦσθαι‘ bei Anastasios vgl. S. 283 f.; 295–297, bes. S. 295, Anm. 4; 315–329.

3 Vgl. S. 219 zu Anm. 5–6.

4 Homilia secunda Alexandriae habita, 5, ACO I, 1, 4, S. 13, 21–14, 1. Zu *Mt* 14,15–34; *Mc* 8,22–26 und *Ioh* 9,1–7 vgl. *Viae dux*, I, 2, 115–124 mit ebd., XIII, 5, 110–120. Vgl. S. 261 zu Anm. 3–7. Vgl. zu ‚οἰκειοῦσθαι‘ als „teilnehmen lassen“ (μεταδίδοναι) die Aussagen des Anastasios in Anm. 2 auf S. 256.

5 *Viae dux*, VII, 2, 96–97. Zur Begründung vgl. das Folgende, bes. die auf S. 256 in Anm. 4 zitierte Aussage Pauls von Emesa.

6 *Viae dux*, X.1, 2, 171–172. Vgl. ebd., IX, 2, 16–17, wo Anastasios darauf hinweist, dass Kyrill in seinem Brief an Eulogios (CPG 5344: ACO I, 1, 4, S. 36, 22–37, 2) die genannte Unterscheidung aus dem Laetentur-Brief verteidigt habe. Zu CPG 5344 (S. 53, Anm. 7) als Apologie der Union von 433 vgl. *Viae dux*, VIII, 1, 59–61; IX, 2, 18–25 (S. 249, Anm. 1). Vgl. auch ebd., X.2, 5, 69–71; X.5, 32–35 (S. 63, Anm. 1); XIII, 2, 88–90.

Konzil selbst und sodann im 6. Jahrhundert von den Neuchalkedonikern so verstanden wurde, dass es im 7. Jahrhundert zum Streit darüber kam, wie man auf Grund des ὄροϛ von Chalkedon das Wirken und Wollen Christi auffassen müsse.

* * *

Exkurs IV: Chalkedons ὄροϛ im Verständnis des Konzils selbst und der Neuchalkedoniker

Anastasios Interpretation des Christusbekenntnisses von Kyrill, die sich an der im Jahre 433 mit den Antiochenern geschlossenen Union orientiert, entspricht der im Konzil von Chalkedon nach der Verlesung des *Tomus Leonis ad Flavianum* durch die Bedenken der Bischöfe Illyriens und Palästinas ausgelösten Diskussion um die Übereinstimmung von Leo und Kyrill:¹ Bei allen offenen Fragen, die sich angesichts dieser Diskussion stellen, ist „eines auf jeden Fall deutlich: Von beiden Parteien wird der Tomus Leonis auf Kyrill hin interpretiert“, und zwar im Blick auf Kyrills „synodale Briefe“, d. h. auf jenen Kyrill, der im Konzil von Ephesos (431), das mit der Union von 433 seinen Abschluss fand, rezipiert worden war.² Und wie Leos Apologien für seinen Tomus zeigen, so ist auch er von seinem Konsens mit

1 Zu diesen Bedenken und der Antwort des Konzils vgl. UTHEMANN 2001, S. 582–593 (2005, S. 12–24), der mit DE HALLEUX 1976 voraussetzt, „dass die Definitio fidei von Chalkedon ihrer Intention nach als Rezeption der Christologie Kyrills ... auf der Basis der Union von 433 zu verstehen ist, doch mit der eindeutigen Unterscheidung von Natur und Hypostase, in die“ der *Tomus Leonis* „eingebunden ist, etwas Eigenes darstellt, das unterschiedlich rezipiert werden konnte und wurde, je nachdem ob man die Hypostase zum zentralen Begriff seiner Christologie machte, d. h. ihn auffüllte ..., oder nicht, d. h. ihn im Rahmen von Leos Begriff *persona* als rein formale Verteidigung der Trinität verstand“, also „ein viertes Subjekt der Verehrung ausschloss“ (ebd., S. 54, Anm. 1). Der oft beschworene „eigene Ansatz“ Chalkedons, den auch GRILLMEIER 1984 aufzuweisen suchte (S. 223, Anm. 4), bestand aber, wie UTHEMANN 2001 zeigt, in einem auf dem Konzil nicht weiter geklärten Gegensatz der Interpretation, d. h. von Leoninischer und Kyrillischer Deutung.

2 Das Konzil von Chalkedon beruft sich dort, wo man von ihm eine Aussage über die Synode von Ephesos (431) erwartet, auf zwei ἐπιστολαὶ συνοδικαὶ Kyrills, um Nestorios zu widerlegen und die Fides Nicaena zu interpretieren, nämlich auf den zweiten Brief Kyrills an Nestorios (CPG 5304) und den Laetentur-Brief vom Frühjahr 433 (CPG 5339), somit auf die Union mit den Orientalen, die nur möglich war, weil Kyrill nicht mehr auf seinem dritten Brief an Nestorios mit den 12 Anathematismen (CPG 5317) bestand, und sagt, dass es den Tomus Leonis mit diesen beiden ἐπιστολαὶ συνοδικαὶ „verband“ (αἶψ ... συνήρμοσεν): Actio V, 34, ACO II, 1, 2, S. 129, 11–16 (lateinische Akten: *coaptavit* [ACO II, 3, 2, S. 137, 14]); vgl. ebd., S. 127, 1–7. Vgl. UTHEMANN 2001, 577–582 (2005, S. 6–12).

Kyrrill überzeugt,¹ wobei auffällt, dass Kyrrills Laetentur-Brief (CPG 5339) – wie bei Anastasios² – für die Rezeption des *Tomus Leonis* in Chalkedon entscheidend gewesen ist, doch „bei Leo selbst nirgends an(klingt)“.³ Dies ist eine Tatsache, die zur Vorsicht mahnen sollte, den Begriff eines „strengen“ oder „genuinen Chalkedonismus“ einzuführen, der sich am *Tomus Leonis* unter Einbindung der antiochenischen Tradition orientiert oder der, wie ihn GRILLMEIER zu bestimmen suchte, Chalkedons „eigenen Ansatz“, „der weder bei den Antiochenern nach bei Kyrrill – trotz allen Einflusses auf die Definition von 451 – gegeben ist“, wahr und diesen Ansatz als eine gelungene Vermittlung zwischen der genannten Interpretation, die vom *Tomus Leonis* ausgeht und die antiochenische Tradition einbindet, und einem ausschließlich an Kyrrill orientierten Verständnis darstellt.⁴ Denn was für den Historiker angesichts der Akten von Chalkedon einzig feststeht, ist der Gegensatz zweier Parteien, den man als einen Gegensatz von Leoninischer und Kyrrillischer Deutung umschreiben kann.⁵

Was Chalkedons „eigener Ansatz“ ist, war auf dem Konzil selbst nicht geklärt und schon unmittelbar nach dem Konzil umstritten, und er blieb es, wie die Rezeptionsgeschichte gerade im 6. und 7. Jahrhundert zeigt, die hier nicht aufgewiesen werden kann. Doch soll aus einem bestimmten Grund ein Fragenkomplex kurz bedacht werden, nämlich der historische Zusammenhang zwischen den Neuchalkedonikern des 6. Jahrhunderts und den Monenergeten und Monotheleten des 7. Jahrhunderts, der schon bei der Übersicht über Inhalt und Aufbau des Hodegos angesprochen wurde⁶ und der im Folgenden insofern präsent ist, als Anastasios Verständnis von Chalkedon zum einen gegen jenes der Neuchalkedoniker abgehoben und zum anderen Anastasios Sicht auf ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ in bezug auf ‚Energie‘ und ‚Wille‘ sowie im Blick auf Christi ‚gottmenschlichen Energie‘ dargestellt werden soll. Die Frage nach dem genannten historischen Zusammenhang muss nur deshalb kurz angesprochen werden, weil seine Begründung trotz einiger wichtiger Publikationen, die diesen Zusammen-

1 UTHEMANN 2001, S. 593–602 (2005, S. 24–34). Indem sich Leo nach 451 für seine Interpretation des *Tomus ad Flavianum* immer eindeutiger auf Augustinus beruft, gewinnt er „eine größere Offenheit für eine Kyrrillische Deutung Chalkedons“ (ebd., S. 603).

2 Vgl. S. 218 zu Anm. 1 mit S. 219 zu Anm. 1–221 zu Anm. 6.

3 UTHEMANN 2001, S. 602 (2005, S. 35).

4 GRILLMEIER 1984, bes. S. 88, 95. Hierzu und zu weiteren Aussagen von GRILLMEIER vgl. UTHEMANN 2001, S. 573–577 (2005, S. 3–6, mit Bibl.).

5 Zu diesem Fazit von UTHEMANN 2001 vgl. auch den Aufweis der „Offenheit der *Definitio fidei* von Chalkedon für eine Kyrrillische und eine Leoninische Rezeption“ bei UTHEMANN 1997 (Neuchalkedonismus), S. 379–383.

6 Vgl. S. 101 zu Anm. 5; 194 zu Anm. 7, ferner S. 89, Anm. 7.

hang aufgewiesen haben,¹ weiterhin bestritten wird: Sei es, weil man grundsätzlich, wenn auch modifiziert, an der 1962 von HELMER grundgelegten Deutung des Neuchalkedonismus festhält und in diesem nichts anderes als einen Kompromiss, eine letztlich politisch begründete „Vermittlungstheologie“, sieht, sei es – wie es vor allem im Blick auf das ökumenische Gespräch mit den byzantinischen Kirchen geschieht –, dass man zum einen den Neuchalkedonismus als angemessene Interpretation des Anliegens von Chalkedon auffasst, sofern seine Vertreter im 6. Jahrhundert betonten, dass „der ganze Kyrill“ in der Definition von Chalkedon – auch in der Einbindung des *Tomus Leonis*² – gewahrt sei, und zugleich zum anderen im Blick auf das 6. Ökumenische Konzil von Konstantinopel (680/ 681) einen historischen Zusammenhang mit dem Monenergismus und Monothelismus bestreitet und darum das neuchalkedonische Bekenntnis nicht als eine „Auffüllung“ – oder inhaltliche Bestimmung – des Bekenntnisses von

1 UTHEMANN 1997 (Neuchalkedonismus), auf der Basis von UTHEMANN 1997 (Definitionen); WINKELMANN 2001, dessen Repertorium der Quellen für die künftige Forschung eine solide Basis legt. In seiner Zusammenfassung des monenergetisch-monothelischen Streits (ebd., S. 13–21) betont er, dass auf beiden Seiten Neuchalkedoniker stritten und es in keiner Weise um eine Auseinandersetzung mit Monophysiten ging, dass auch Theodor von Pharan (um 570 – vor 638) Neuchalkedoniker gewesen sei, wobei die Hypothese von ELERT 1957, dieser Theodor sei mit jenem von Raïthu identisch, übernommen wird (vgl. S. 225 zu Anm. 3; 226 f.). WINKELMANN akzeptiert ebd., S. 7 den Aufweis von UTHEMANN 1997 (Neuchalkedonismus) und verweist ebd., S. 15 auf die Einleitung der Edition des Hodegos (1981), S. CCXI, wo diese historische Sicht schon vertreten wurde. „Es geht den monenergetisch-monothelischen Theologen im Grunde um eine Klärung der Hypostasisvorstellung des Chalkedonense mit Hilfe des biblischen Christusbildes“ (ebd., S. 19). Ausführlichst bestätigt diesen Zusammenhang LANGE 2012, S. 288–470, wobei er die Hypothese von ELERT voraussetzt (ebd., S. 8, Anm. 44; 536, Anm. 25–26), jedoch nirgends auf die unter dem Namen Theodors von Raïthu überlieferte Schrift (CPG 7600) eingeht. Der neuchalkedonische Ansatz ist nach LANGE in „der neuen Formel von dem einen ‚Wirkenden‘ (ὁ ἐνεργῶν) im *pro-calcedonensischen* Lager“ (ebd., S. 596) – als „Kompromissformel“ (ebd., S. 597–606) – der Synode von Zypern vom Jahre 634 (vgl. S. 64 f; 435, Anm. 1) zum Tragen gekommen, die auf dieser Synode auch Maximus der Bekenner und Sophronios von Jerusalem „gebilligt zu haben scheinen“ (ebd., S. 597). Doch sei dieser neuchalkedonische Ansatz, wie die Ekthesis zeigt, spätestens 638 gescheitert. Leider vernachlässigt LANGE zur historisch angemessenen Beurteilung dieses Scheiterns das umfangreiche Dossier zur Rolle des Bekenners Maximus. Näheres sei einer Rezension in der ZKG vorbehalten.

2 UTHEMANN 2001, S. 603f. (2005, S. 35f.). Zum einen konnte man Leos Brief vom Juli 451 an das zunächst nach Nikaia einberufene Konzil (CPG 8993) zitieren, um zu zeigen, Leo habe auch Kyrills dritten Brief an Nestorios (CPG 5317) anerkannt (vgl. jedoch S. 223 zu Anm. 3), zum anderen zitierte man aus dem *Tomus Leonis* eine Aussage, die „Timotheos Ailuros in seiner Kritik übergangen hat“: „Der unsterbliche Gott hat es nicht von sich gewiesen, sterblicher Mensch zu sein“ (4 [CPG 8922], ACO II, 1, 1, S. 14, 18–19; lat. [CPL 1656]: ACO II, 2, 1, S. 28, 5–6; hrsg. v. SILVA-TAROUCA 1959, 88).

Chalkedon zur „einen Hypostase“ versteht, d. h. zur μία ὑπόστασις σύνθετος des einen Christus, „der in zwei Naturen erkannt wird,“ deren Eigenarten in der einen Hypostase gewahrt bleiben, sofern sie in dieser „zusammenkommen“. ¹ M.a.W. die Bestreitung des genannten historischen Zusammenhangs ist zugleich eine Interpretation der neuchalkedonischen Christologie des 6. Jahrhunderts, die diese nicht auf jenem „Weg zum Begriff einer hypostatischen Energie“ sieht, den z. B. UTHEMANN für das Christusbekenntnis der Neuchalkedoniker aufzuweisen versucht hat, ² und darum auch eine andere Interpretation bestimmter Aussagen des Maximos des Bekenners und der Προπαρασκευή des Theodor von Raïthu (CPG 7600), wie sie dieser Autor vorgetragen hat. ³

Mit aller Deutlichkeit wurde die von UTHEMANN vertretene Interpretation der neuchalkedonischen Christologie, insbes. auch jene der Προπαρασκευή des Theodor von Raïthu, und der historische Zusammenhang mit den Monenergeten und Monotheleten 2010 von DELL' OSSO bestritten. Im Vorwort zu dieser Publikation hat sich M. SIMONETTI hinter das Ergebnis von DELL' OSSO gestellt. Darum sei anhand dieses Beispiels kurz die soeben dargestellte Position kritisch veranschaulicht. Im Forschungsbericht von DELL' OSSO wird einleitend die Interpreta-

1 Diese aus zwei Naturen zusammengesetzte Hypostase ist sowohl durch die Eigenheiten der beiden Naturen „charakterisiert“, als auch durch die hypostatischen Idiome des Gott Logos und durch jene individuellen Eigenheiten des Menschen Jesus Christus, die Anastasios mit seiner kirchlichen Tradition und erst recht alle miaphysitischen Kirchen nicht als Idiome einer menschlichen Hypostase (eines Menschen „wie du und ich“) bezeichnen, da sie darin ihr Konstrukt einer dem Nestorios zugeschriebenen Zwei-Personen-Christologie wiedererkennen (vgl. S. 307). Darum vertreten sie, was in der Forschung die Theorie der Enhypostasie oder „gestuften“ Individualität („Zweistufenindividuation“ [OTTO 1968]) genannt wurde (vgl. S. 300 zu Anm. 1–2; 313 f.), und vermeiden, sieht man von Leontios von Jerusalem ab, für den Inkarnierten den Begriff „einer ‚aus Idiomata zusammengesetzten Hypostase‘, in der die beiden Naturen (im Selbststand) der Hypostase geeint sind“. Hierzu vgl. bes. OTTO 1968.

2 1997 (Neuchalkedonismus), S. 385–403; vgl. ders. 1982 (Das anthropologische Modell), S. 230–283, bes. 275–280 (2005, S. 117–168, bes. 161–165).

3 1997, S. 403–412; vgl. ders. 1982, S. 272–275, 280–312 (2005, S. 158–161, 166–196). – Die Anregungen zu einer Krise des neuchalkedonisch interpretierten Christus bei Maximos dem Bekenner, aus der zum einen jene Interpretation Chalkedons hervorging, die im Laterankonzil von 649 und im 6. Ökumenischen Konzil (680/ 681) rezipiert wurde (vgl. auch S. 231, Anm. 3), zum anderen eine Konzeption der Hypostase als Selbstand, die das Anliegen des Neuchalkedonismus, diese für die religiöse Anschauung als das eine wirkende Subjekt mit Inhalt zu füllen, verwarf (und damit auch das anthropologische Paradigma relativierte [S. 231, Anm. 3]), scheinen bisher, sieht man von einem Hinweis bei LANG 2001, S. 105, Anm. 317 ab, keine Reaktion in der historischen Forschung gefunden zu haben, auch wenn jene uns noch überlieferten Hinweise wahrgenommen werden, dass Maximos im Sinn einer Apologia pro vita sua Abstand von einer neuchalkedonischen Christologie zu gewinnen sucht, wie er sie anfänglich vertreten hat.

tion von UTHEMANN mit einer Aussage von MOELLER¹ konfrontiert und festgestellt, „dass es korrekter wäre zu untersuchen, ob die Vertreter des Monenergismus und Monotheletismus im 7. Jahrhundert tatsächlich Neuchalkedoniker gewesen sind, als in den Autoren des 6. Jahrhunderts Spuren des monotheletischen Streits aufzuspüren“.² Für DELL’ OSSO ist es erwiesen, dass die Προπαρασκευή des Theodor von Raïthu (CPG 7600) in die Jahre 537–544 zu datieren ist,³ so dass der Hypothese von ELERT, dieser sei mit Theodor von Pharan (um 570 – vor 638) identisch, der Boden entzogen sei.⁴ Auch wenn seine Προπαρασκευή nach DELL’

1 Andere mögen beurteilen, ob sich DELL’ OSSO, S. 41 mit seinen Hinweisen auf MOELLER 1951, S. 720 und 695, Anm. 167 (eine Bemerkung, die auch bei UTHEMANN 1982 [Modell. Beitrag], S. 271 zitiert und eingeordnet wurde [vgl. S. 231 zu Anm. 2]) überhaupt auf die von ihm kritisierte Untersuchung beziehen kann.

2 A.a.O., S. 40f. – Ebd., S. 42 stellt DELL’ OSSO in bezug auf UTHEMANN 2001 fest, dass dort behauptet würde: „que non si deve più parlare di ‚stretto calcedonismo‘ e di ‚neocalcedonismo““. DELL’ OSSO übersieht, dass es dort um eine Kritik des Begriffs ‚genuiner‘ oder ‚strenger Chalkedonismus‘ geht und nicht um ein Verbot des Begriffs ‚Neuchalkedonismus‘, sofern sich dieser auf Grund der überlieferten Texte als eine bestimmte Interpretation der Definition von Chalkedon ausweisen lässt, die, um es kurz zu sagen, diese Definition im Horizont des „ganzen Kyrill“ (vgl. S. 233 zu Anm. 2–5; 248 zu Anm. 1) einschließlich des dritten Briefs an Nestorios (CPG 5317) auslegt. – Da DELL’ OSSO zu jedem Autor des 6. Jahrhunderts, den er darstellt, die Frage nach dessen ‚calcedonismo‘ stellt, muss er zuvor wissen, nach welchen Kriterien er diese Frage beantworten will, m.a.W. ob er historisch auf Grund der Akten des Konzils „einen eindeutig genuinen Chalkedonismus“ aufweisen kann. Doch scheint der Begriff eines ‚genuinen Chalkedonismus‘ für DELL’ OSSO unproblematisch zu sein.

3 Ebd., S. 158. Zur Begründung (ebd., S. 156–158) übernimmt er die Ansicht von KLEIN 2002, S. 246f., der sich auf eine Dissertation aus Athen vom Jahre 1981 stützt. Diese ist jedoch dem Verfasser dieses Beitrags und, wie es scheint, auch DELL’ OSSO selbst nicht zugänglich. Die Ansicht von KLEIN deckt sich praktisch mit der noch Mitte des 20. Jahrhunderts üblichen Auffassung. Das Repertorium von WINKELMANN 2001 (S. 224, Anm. 1) kennt DELL’ OSSO jedoch nicht. Weder bei DELL’ OSSO noch bei KLEIN wird die Hypothese von DIEKAMP 1938, S. 174f. bedacht, dass sich der Hinweis in der Praeparatio auf „weiter unten folgende Abhandlungen“ (ὑπογεγραμμένοι λόγοι [hrsg. v. DIEKAMP 1938, S. 200, 19–22]), wie es naheliegt, auf die in der handschriftlichen Überlieferung auf die Praeparatio folgenden „dogmatischen Traktate“ des 598 oder 599 verstorbenen Anastasios I. von Antiochien (CPG 6944) bezieht, und zwar „als eine Vorbereitung und Einübung des Lesers für diese Abhandlungen“ (UTHEMANN 1997 [Neuchalkedonismus], S. 412, Anm. 208).

4 Vgl. S. 224, Anm. 1. Zu Theodor von Pharan vgl. die bei WINKELMANN 2001, S. 271f. genannten Quellen. Zu den dort genannten Zeugnissen des Stephan von Dor und Maximos des Bekennters vgl. UTHEMANN 1997 (Neuchalkedonismus), S. 411. Der von ELERT 1957, S. 210 zitierte Text über Theodors philosophische Kenntnisse und seinen Einsatz für die Union von 633 – τὸν ὑπὲρ τοῦ Κύρου λόγον συστήσαι διηγώνιστο – stammt aus jenem Teil der unter dem Namen des Anastasios Sinaites überlieferten *Synopsis de haeresibus et synodis* (CPG-CPGS 7774: 19, hrsg. v. UTHEMANN 1982 [Die dem Anastasios], S. 84, 10–13), der nicht von Anastasios verfasst wurde (vgl. ebd., S. 72f., ferner S. 36, Anm. 4 sowie S. 779–781). In *Tractatus* III, 1, 54–57 behauptet

OSSO Gemeinsamkeiten mit frühen Neuchalkedonikern besitzt, so könne man in ihr nur „die klassischen Themen des Chalkedonismus“ entdecken, doch keine Spur der christologischen Argumente der Zeit von Kaiser Justinian, erst recht keine Spur von Monenergismus.¹ Wie DELL' OSSO zurecht betont, handelt es sich bei der Προπαρασκευή um eine Einführungsschrift; ob sie aber wegen dieser Funktion all jene Argumente hätte ansprechen müssen, von denen sich in ihr keine Spur findet, ist nicht unbedingt einleuchtend. Jene wenigen Formulierungen, in denen sich ein Zusammenhang von Christi Wirken und Prosopon ankündigt oder ein Interesse an der „Auffüllung des chalkedonischen Hypostasebegriffs“ zeigt, die es geraten sein lassen, nur von „einer bisher nicht widerlegten Vermutung von Werner Elert“ zu sprechen,² hat DELL' OSSO nicht näher bedacht.³ Und doch gibt es eindeutiger Zeugnisse von Neuchalkedonikern als jenes der Προπαρασκευή für die „Auffüllung des Hypostasebegriffs“, was zugleich heißt, für eine Veranschaulichung des chalkedonischen Christusbildes, die religiöser Verehrung dient und dem Gläubigen ‚den einen Christus‘ bei aller „Symmetrie der zwei Naturen“ als ‚eine Person‘ innerlich vor Augen stellt. Man denke nur an Anastasios I. von Antiochien.⁴ Darum ist es letztlich unerheblich, ob der Presbytermönch von Raïthu tatsächlich mit Theodor von Pharan identisch ist.

Mit einer ausschließlich auf die dogmatischen Formeln konzentrierten historischen Untersuchung, die „das Denken“ des betreffenden Autors, seine Argumente, nicht im Kontext der Zeit mitbedenkt, also sich auf etwas beschränkt, was mancher nicht ganz zu Unrecht als Schibboleths bezeichnet hat, die dem sozialen Zusammenhalt von Gruppen und Machtinteressen dienen, wird man eine Fragestellung wie jene nach einer „Auffüllung des Hypostasebegriffs“ nicht beantworten können. Es geht bei der Frage, inwiefern der Neuchalkedonismus eine Vorbereitung des Monotheletismus ist und darum die Vertreter der byzantinischen Reichskirche, die seit dem 6. Ökumenischen Konzil (680/ 681) als Häretiker gelten, nicht nur aus politischem Opportunismus gehandelt haben, sondern weil aus ihrer Sicht das Christusbekenntnis des ὅρος von Chalkedon ausdrücklich die Wahrung

Anastasios, die Union von 633 sei ein Produkt des Theodor von Pharan gewesen (S. 57, Anm. 3). – Zur Union von 633 vgl. S. 96 zu Anm. 4.

1 A.a.O., S. 165 f.

2 Vgl. UTHEMANN 1997 (Neuchalkedonismus), S. 411f. (mit einem Zusatz im Nachdruck 2005, S. 253, Anm. 201), insbes. den Hinweis auf eine zu korrigierende Quellenangabe bei ELERT 1957. Erwähnenswert, wenn auch kritisch zu lesen, ist der Beitrag von GRILLMEIER 2002, S. 123–127, bes. S. 126: „Theodor von Raithu (sucht) die Energieia an das Logos-Subjekt zu heften“.

3 Vgl. DELL' OSSO 2010, S. 158–165.

4 UTHEMANN 1997 (Neuchalkedonismus), S. 394–403. Vgl. DELL' OSSO 2010, S. 334: „Ad Anastasio ... si deve ... la focalizzazione del problema delle energie del Verbo incarnato ... una nuova questione chi avrà il suo sviluppo nel secolo successivo“.

der Eigenart der göttlichen und der menschlichen Natur des einen Christus „in der einen Person und Hypostase“ einforderte, weil sie m.a.W. das Bekenntnis zum ‚εἷς Χριστὸς ἐν δύο φύσεσι γνωριζόμενος‘ in der Wahrung der ‚ιδιότης ἑκατέρας φύσεως εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης‘ bzw. ‚συντρεχούση‘¹ aufgegriffen sahen und darum den Begriff der ‚einen Hypostase‘ als ‚μία ὑπόστασις σύνθετος‘ interpretierten, in der die Eigenart der beiden Naturen gewahrt blieb. Es geht bei dem historischen Aufweis dieser Interpretation oder „Auffüllung“ nicht darum, ob auch die von Kaiser Justinian geförderte Formel der ‚μία ὑπόστασις σύνθετος‘ ausdrücklich benutzt wird; es geht auch nicht darum, wie DELL’ OSSO meint, bei „Autoren des 6. Jahrhunderts Spuren des monotheletischen Streits aufzuspüren“. Solche wird man gar nicht entdecken können. Vielmehr geht es um historische Tendenzkritik, um die Frage, inwiefern sich Zukünftiges anbahnt und verständlich wird, d. h. inwiefern „der Neuchalkedonismus (des 6. Jahrhunderts) auf dem Weg zum Begriff einer hypostatischen Energie“² und so für diese offen³ ist.

Eine solche Tendenzkritik führt nicht zur Behauptung einer wie auch immer begründeten Notwendigkeit eines Zusammenhangs von Neuchalkedonismus und Monenergismus bzw. Monotheletismus, sondern einzig zum Verständnis dessen, wie beide Christologien in ihrer Zeit entstanden und geworden sind, und so zur Hypothese, dass zwischen beiden ein historischer Zusammenhang besteht, nicht aber zur Behauptung, dass die neuchalkedonische Christologie das Bekenntnis zur ‚μία ἐνέργεια‘ bzw. zum ‚ἐν θέλημα‘ des inkarnierten Gott Logos „schon impliziert“ oder dass sie eine solche „Entfaltung des Glaubensbewusstseins“, d. h. der *Definitio fidei* von Chalkedon, „zulässt“ oder „nahelegt“. Dies schließt aber nicht aus, dass eine Entwicklung vom Neuchalkedonismus des 6. Jahrhunderts zum Monenergismus und Monotheletismus des 7. Jahrhunderts zu verstehen und nichts Widersinniges ist. Historische Forschung, die auf der Grundlage von bestimmten Gegebenheiten, d.h. Daten einer Narratio, zur Erkenntnis eines Zusammenhangs (W. DILTHEY)⁴ führt, kann zwar feststellen, dass die Autoren der Quellen bestimmte Notwendigkeiten wie Konsistenz oder Kohärenz mehrerer Aussagen („wenn a, dann b“ oder „weil a, darum b“) behaupten, und muss diese für die Begründung eines historischen Zusammenhangs beachten und verstehen. Doch sie selbst kann solche

1 Dem ‚coeunte‘ des Tomus Leonis entspricht ‚συντρεχούση‘. Doch in der griechischen Übersetzung des Tomus in der Collectio M (zitiert auf S. 216, Anm. 2) liest man ‚συνιούσης‘ (lectio varians: ‚συντρεχούσης‘). Vgl. auch S. 299 zu Anm. 3.

2 UTHEMANN 1997 (Neuchalkedonismus), S. 385 (2005, S. 222).

3 Ders. 1982 (Das anthropologische Modell), S. 275 (2005, S. 161).

4 Zu einer an W. DILTHEY orientierten Grundlagenreflexion oder „Kritik der historischen Vernunft“, die hier vorausgesetzt wird, vgl. OTTO 1982, 1994.

Notwendigkeiten und Voraussetzungen nicht in deren Wahrheitsanspruch begründen, ohne eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος zu vollziehen. So kann sie eine Aussage wie z. B. „die *Definitio fidei* Chalkedons (451) kann nur gewahrt werden, wenn die Entscheidung des 6. Ökumenischen Konzils (680/ 681) in bezug auf Wirken und Wollen Christi akzeptiert wird,“ nicht mit eigenen, d. h. historischen, Argumenten begründen, wohl aber kann sie diese Aussage und auch deren Begründung verstehen. In diesem Sinn kann historische Forschung, die sich mit christlicher Theologie beschäftigt, nur ‚historische Theologie‘ sein¹ und muss sich gegen jeden Missbrauch abgrenzen und wehren, insbes. gegen Versuche, ihre Erkenntnisse zur Rechtfertigung eines gewordenen dogmatischen Standpunktes oder Bekenntnisses zu „zitieren“, als ob sich „historisch beweisen“ lasse, dass dieses Bekenntnis im Unterschied zu einem anderen „die einzig wahre Entfaltung christlichen Glaubensbewusstseins“ darstellt. ‚Historische Theologie‘ sucht zu erkunden, wie es gewesen ist, und Zusammenhänge dem Vergessen zu entreißen, und besitzt mit diesem Unternehmen ihre Berechtigung unabhängig davon, wie eine dogmatische Hermeneutik sich zu den Ergebnissen historischer Forschung stellt. Diese banale methodische Bemerkung schien dem Verfasser an dieser Stelle unumgänglich, um Missverständnis zu vermeiden, wenn es um die Hypothese eines historischen Zusammenhangs von Neuchalkedonismus und Monenergismus bzw. Monotheletismus geht, d. h. wenn es darum geht, das Anliegen der Neuchalkedoniker des 6. Jahrhunderts und jenes der reichskirchlichen Theologen des 7. Jahrhunderts zu verstehen, die sich auf der Grundlage der *Definitio fidei* des Konzils von Chalkedon zum ‚einen Wirken‘ und zum ‚einen Willen‘ Christi bekannten.

Bestimmt man Wirken und Wollen Christi im Hinblick auf die beiden Naturen, wie sie für das chalkedonische Bekenntnis „nach der Einung“ gewahrt sind, dann liegt es nahe, zum einen ein göttliches Wirken und Wollen zu bekennen, das den drei Hypostasen auf Grund ihrer einen Natur oder Usie zukommt, mag man es auch in besonderer Weise dem Gott Logos zuordnen,² und zum anderen ein menschliches Wirken und Wollen, das der menschlichen Natur Christi zukommt und das sich – gegen Nestorios gewandt – vom Wirken und Wollen einer Person oder Hypostase unterscheidet. Was bedeutet solches der Natur zugeordnete Wirken und Wollen in bezug auf die eine Hypostase und Person des einen Christus, wenn „die Eigenart einer jeden Natur in dieser gewahrt wird“, wie es im ὁπος von Chalkedon heißt? Was, wenn zugleich das Christusbekenntnis des Kyrill von Alexandrien einschließlich seiner zwölf Anathematismen im dritten Brief an Nestorios (CPG 5317), also „der ganze Kyrill“, bedacht wird und nicht nur die

1 UTHEMANN 2005, S. VII-X.

2 Vgl. S. 108–118, 151–173.

Aussagen seiner zwei „Synodalbriefe“, auf die sich das Konzil von Chalkedon bezogen hatte, um das Konzil von Ephesos (431) einzubeziehen? Was, wenn es darum geht, im Sinn von Kyrills Union mit den Orientalen (433) die drei Klassen biblischer Aussagen über Christus (φωναί), insbes. die mittlere Klasse gott-menschlicher Aussagen,¹ im Blick auf den ὅρος von Chalkedon zu verstehen? In der Antwort scheiden sich die Geister.

War man sich eins, dass der eine Christus rein Menschliches, Göttliches und Gottmenschliches nach dem Zeugnis der Evangelien gewirkt und gewollt hat, so unterschied man sich in der Antwort auf die Frage, ob damit ein Wirken und Wollen ‚der einen inkarnierten Hypostase des Gott Logos‘ – im Sprachgebrauch einiger Neuchalkedoniker: der μία ὑπόστασις σύνθετος – gemeint ist, und wenn ja, wie ein solches Wirken zu verstehen ist.² Da es zugleich um die Abgrenzung gegenüber der von den Severianern vertretenen μία ἐνέργεια ging, bedurfte es einer Antwort, die dieses leisten und auf der Basis der Definition von Chalkedon begründen konnte. Man musste sich m.a.W. von Severos von Antiochien abgrenzen, der seine Auffassung z. B. folgendermaßen wiedergegeben und sich dabei zur Begründung auf die genannten drei Klassen von Aussagen über Christus in den Evangelien (φωναί εὐαγγελικαί) berufen hatte, deren Unterschiede (διαφοραί), wie er betonte, keine Trennung (διαίρεσις) auf zwei Subjekte, den Logos und die Sarx, zulassen: „(Auch für den Emmanuel gilt:) Es ist einer, der wirkt, und zwar Gottes menschgewordener Logos; und es ist ‚ein Wirken‘ (μία ἐνέργεια), doch es sind verschiedene Werke (ἔργα διάφορα), nämlich das, was durch die ἐνέργεια verwirklicht wurde. So ist z. B. auf der Erde wandeln ... ein menschliches Werk, doch Gelähmte ... aufrichten und ihnen zu befehlen zu gehen, kommt im eigentlichen Sinn (nur) Gott zu. Und doch ist es der inkarnierte Logos und seine μία ἐνέργεια“ – seine Tätigkeit, seine wirkende Bewegung, seine Wirkkraft, wie man auf Grund des Kontext auch das ‚eine Wirken‘ wiedergeben könnte – „..., die dies und jenes bewirkt hat, und wir sagen nicht, dass deshalb, weil die Werke verschieden sind,

1 Zum Begriff „mittlere Klasse“ vgl. den Ausdruck ‚μέση τάξις‘ in Kyrills Brief an Akakios von Melitene (CPG 5340), zitiert auf S. 99 zu Anm. 2, ferner vgl. das Zitat auf S. 236 zu Anm. 4 sowie die an beiden Orten genannten Hinweise.

2 Dass ein Wirken und Wollen der ‚μία ὑπόστασις σύνθετος‘ Christi, sofern sie Hypostase ist, absolut ausgeschlossen wird, indem man den Begriff eines hypostatischen Wirkens und Wollens einer μία ὑπόστασις σύνθετος (insbes., wenn diese als θεοκίνησις gedacht wird) als widersprüchlich ausweist, soll in diesem Kontext nicht bedacht werden, auch wenn Maximos der Bekenner einen auf diese Weise begründeten Monotheletismus als „inkonsistent“ ausgeschlossen hat. Dieses wäre ein Beispiel für die auf S. 231 zu Anm. 2 zitierte Auffassung; ein zweites wird ebd. in Anm. 3 genannt.

zwei wirkende Naturen (φύσεις ἐνεργητικάί) existieren. Denn, wie wir es schon gesagt haben, der inkarnierte Logos hat beides gewirkt“.¹

Es ist offensichtlich, dass eine Abgrenzung gegenüber einer solchen Aussage am einfachsten gelingt, wenn man einerseits – mit Severos – aufweist, dass ‚der eine inkarnierte Logos‘ sowohl „menschliche Werke“, als auch „göttliche Werke“, nämlich Wunder, gewirkt hat, und andererseits – gegen Severos – betont, dass ‚der eine inkarnierte Logos‘ „menschliches Werk“ als Mensch, Wunder jedoch als Gott gewirkt hat und dass Christus darum „in zwei Naturen erkannt wird“, nämlich aus den Werken. Unterstellte man nun den Monenergeten und Monotheleten, dass sie sich gar nicht von der Position eines Severos von Antiochien unterscheiden, dann konnte man auf der Basis des chalkedonischen Bekenntnisses zu den zwei Naturen zeigen, dass sie sich selbst widersprachen, wenn sie behaupteten, auf dem Boden der *Definitio fidei* von Chalkedon zu stehen, weil ihr Bekenntnis zur ‚einen Energie‘ und zum ‚einen Willen‘ des „einen Christus, der in zwei Naturen erkannt wird, die Eigenheit beider Naturen“ nach der Einung „wahrt, die zur einen Person und einen Hypostase ‚zusammenkommen““. Wer sich zu zwei Naturen bekannte, konnte man dann argumentieren, der musste diese als zwei auf Wirken angelegte Naturen – φύσεις ἐνεργητικάί – auffassen, deren Eigenheit im Wirken des einen Christus oder inkarnierten Logos nur gewahrt bleibt, wenn diese beiden Naturen tatsächlich als Natur in einem eigenen Wirken aktualisiert werden, so dass man auf der Basis der *Definitio fidei* von Chalkedon nicht umhin kommt, sich zu ‚zwei Energien‘ und ‚zwei Willen des einen Christus‘ zu bekennen. Nicht von ungefähr wurde darum, was DELL’ OSSO übersehen hat, in den Beiträgen von UTHEMANN auf HELMERS Aussage verwiesen: „... die neuchalkedonische Theologie (konnte) zumindest auch Basis für die Abwehr des Monenergismus und Monotheletismus sein“.² Dies gilt z. B. für Maximos den Bekenner³ und für Sophronios von Jerusalem, dessen „Haltung“ zu Beginn des monenergetischen Streits „nicht immer

1 Epistula 1 ad Sergium (CPG 7025), übers. v. LEBON 1949, S. 60, 33–61, 9 (vgl. S. 110, Anm. 3). Eingeleitet wird die Aussage durch einen Vergleich mit dem Wirken eines Menschen aus Leib und Seele, dem eine μία ἐνέργεια zukommt, die verschiedene, nämlich einerseits geistige und andererseits sinnliche und körperliche Wirkungen hervorbringt (ebd., S. 60, 29–33). Zu den drei Klassen von φωναί, die keine διαίρεσις von zwei Subjekten zulassen: ebd., S. 61, 9–62, 7. Vgl. auch im Exkurs II zum tritheistischen Streit S. 110 zu Anm. 2–111, Anm. 1.

2 1962, S. 217, z. B. als Erläuterung zur Auffassung von MOELLER 1951 (vgl. S. 226, Anm. 1) bei UTHEMANN 1982 (Modell. Beitrag), S. 271, Anm. 4 (2005, S. 157) zitiert.

3 Auch nach der auf S. 225 in Anm. 3 genannten Krise (vgl. S. 264, Anm. 2) blieb Maximos Neuchalkedoniker, auch wenn er den Begriff der „einen Hypostase“ neu bedachte (vgl. UTHEMANN 1997, S. 403–412; vgl. ders. 1982 [Das anthropologische Modell. Beitrag], S. 272–275, 280–312 [2005, S. 158–161, 166–196]; 1982 [Das anthropologische Modell. Maximos]). – Vgl. auch S. 230, Anm. 2.

ganz eindeutig gewesen zu sein (scheint)⁴, wie es WINKELMANN zurecht konstatierte,¹ indem er sich auf des Sergios Schreiben an Papst Honorius bezog, dem zufolge Sophronios nach anfänglichem Widerstand einlenkte und einer Vereinbarung zustimmte, „in Zukunft nicht mehr von einer oder zwei Energien zu sprechen“² und so der Sache nach die im Brief an Honorius zitierte Psephos des Sergios akzeptierte.³ Das „theologische Problem“, das zur Psephos und ihrer Annahme durch Sophronios führte und hier nicht weiter dargestellt werden kann, ist die Tatsache, dass es an Väterzeugnissen mangelt, die ausdrücklich ‚zwei Energien‘ bekennen. Zitierte man Testimonien, die einen Zusammenhang zwischen den beiden Naturen Christi und dessen Wirken bzw. – ausgelöst durch die Psephos und durch die Reaktion von Papst Honorius auf das genannte Schreiben des Sergios⁴ – dessen Wollen bezeugten, dann war es eine Frage der Interpretation, wie sich die Zweiheit der Naturen im Wirken und Wollen im Blick auf die eine Hypostase der *Definitio fidei* von Chalkedon wahren ließ und ob und in welchem Sinn man von ‚einer Energie‘ oder ‚zwei Energien‘, von ‚einem Willen‘ oder ‚zwei Willen‘ sprechen konnte. Eine differenzierte Sicht ließ sich pastoral in der Verkündigung wohl nicht vermitteln, insbes. nachdem zum einen Sophronios gegenüber Kyros selbst und dann der Sache nach mit seiner Epistula synodica und zum anderen Maximos in dieser Frage jede οἰκονομία abgelehnt hatten⁵ und der Streit trotz des zumindest vorläufigen Diskussionsverbotes der Psephos und so dann der Ekthesis vom Jahre 638⁶ in aller Öffentlichkeit ausgetragen wurde und zu Verwirrung und Zwiespalt in der Gemeinde geführt hat, wie es im Typos von Kaiser Konstans II. vom Jahre 648⁷ beschrieben wird: ἔγνωμεν ἐν πολλῷ καθεστάναι σάλας τὸν ἡμέτερον ὀρθόδοξον λαόν, ὡς τινῶν μὲν ..., ἄλλων δὲ κτλ.⁸

Um zu zeigen, wie ein Neuchalkedoniker den Monenergismus abwehren konnte, soll Sophronios Synodalbrief an Patriarch Sergios von Konstantinopel, mit dem er diesem Ende 634 seine Inthronisation ankündigte und so, wie es

1 2001, S. 262.

2 A.a.O. (CPG 7606), ACO ser. II, II, 2, S. 544, 16–23; Übers.: WINKELMANN 2001, Nr. 38, S. 75 und Nr. 43, S. 78; VON SCHÖNBORN 1972, S. 82f.; UTHEMANN 2005, Index S. 664.

3 Zur Psephos vgl. ebd., 540, 19–546, 16, ferner WINKELMANN 2001, Nr. 36, S. 73f., dessen Angaben zu Umfang und Datum der Korrektur bedürfen; zur Datierung vgl. S. 434, Anm. 2, 4; zum Verständnis der Psephos vgl. den Brief von Maximos dem Bekenner an den Higenenos Pyrrhos (CPG 7699, 19, PG 91, 589 C 1–597 B 3; WINKELMANN Nr. 42, S. 77; UTHEMANN 2005, Index S. 663), bevor dieser 638–641 (nochmals 654) Patriarch von Konstantinopel wurde.

4 Vgl. CPG-CPGS 9375; WINKELMANN Nr. 44, S. 79f.

5 Vgl. S. 237 zu Anm. 1–238, Anm. 3.

6 Vgl. CPG-CPGS 7607; 9400, 6; WINKELMANN Nr. 50, S. 85f.

7 Vgl. CPG-CPGS 7621; 9401, 2; WINKELMANN Nr. 106, S. 123.

8 A.a.O., ACO ser. II, I, S. 208, 5–18.

Zeitgenossen sahen, zum Urheber des Streits um die zwei Energien Christi wurde,¹ in einigen ihn kennzeichnenden Aussagen dargestellt werden.²

Sophronios beruft sich für seine Interpretation „der Inkarnation des Einen der Trinität“³ auf „den ganzen Kyrill“, wobei er zwar ausdrücklich von dessen „zwei συνοδικαὶ ἐπιστολαὶ“ spricht, doch darunter – im Gegensatz zum Konzil von Chalkedon – dessen „zweiten und dritten Brief an Nestorios“ inklusiv der zwölf Anathematismen (CPG 5304, 5317) versteht, wie es auch Neuchalkedoniker wie z. B. Kaiser Justinian taten,⁴ um sodann hinzuzufügen, dass er „mit diesen“ auch Kyrills Laetentur-Brief (CPG 5339) akzeptiere.⁵ Er bekennt sich zu Kyrills Sicht ‚der einen inkarnierten Natur des Gott Logos‘, die einzig als μία ὑπόστασις σύνθετος –

1 Epistula synodica (CPG-CPGS 7635), ACO ser. II, II, 1, S. 410, 13–494, 9 (WINKELMANN 2001, Nr. 45, S. 80–82). Zur Datierung nach dem Brief des Sergios an Papst Honorius (CPG-CPGS 7606) vgl. S. 434, Anm. 2; zum genannten Vorwurf von der Reichskirche zugehörigen Zeitgenossen vgl. zum einen das Zeugnis des in Anm. 3 auf S. 232 genannten Pyrrhos in dem von Maximos dem Bekenner angefertigten Text über seinen öffentlichen Disput mit diesem vom Jahre 645 (CPG-CPGS 7698; WINKELMANN Nr. 92, S. 112f.): Σωφρόνιος, ὁ μικρῶ πρόσθεν πατριάρχης γενόμενος Ἱεροσολύμων, τοῦτο ἡμᾶς καὶ παρὰ πρόσθεσιν πρᾶξαι πεποίηκε, τὸν περὶ ἐνεργειῶν λόγον οὐκ ἐν εὐθέτῳ καρῶ κινήσας (PG 91, 332 B 6–9), zum anderen des Maximos heftige Erwiderung (ebd., 332 B 11–333 B 8; übers. v. VON SCHÖNBORN 1972, S. 73). Beachtenswert ist die Tatsache, dass Maximos in einem Brief vom Jahre 643/ 644 (CPG 7697, 12; PG 91, 141–146; WINKELMANN Nr. 88, S. 110f.) einerseits berichtet, dass reichskirchliche Gegner Sophronios vorwarfen, „er sei einem Irrtum verfallen“ (ebd., 142 A 3–4), und andererseits, dass er gegenüber Kyros die neun Kephalaia der Union von Alexandrien (mit der Formel der „μία ἐνέργεια“: S. 96, Anm. 4), als „Dogmen des gottlosen Apollinaris“ (von Laodikeia) bezeichnet hat (143 C 11-D 5; zur Datierung von WINKELMANN 2001, Nr. 26, S. 64f. vgl. S. 434, Anm. 1). Im Munde eines Theologen wie Maximos ist dieses Urteil, das weder dem Anliegen der Neuchalkedoniker, noch jenem der Theodosianer gerecht wird, nur dann sinnvoll, da kontraproduktiv, wenn Sophronios dies tatsächlich zu Kyros gesagt hat. Die gleiche Aussage liest man auch im Brief des Stephan von Dor, einem Vertrauten des Sophronios und von Papst Theodor I. (642–649), der aus Jerusalem stammte und zum Vikar des verwaisten Patriarchats eingesetzt wurde, an die Lateransynode vom Jahre 649 (CPG-CPGS 9399, 1), ACO ser. II, I, S. 38, 27; 46, 24.

2 Die im Folgenden vorgetragene Interpretation der Synodica wird nicht von allen Forschern akzeptiert, insbes. nicht von SCHÖNBORN 1972, S. 157–224, der mit MOELLER 1951, S. 690 davon ausgeht, dass Sophronios kein Neuchalkedoniker gewesen sei (ebd., S. 173–176). Der Begriff des Neuchalkedonismus ist jedoch bei SCHÖNBORN nicht geklärt und sein Verständnis der Synodica trägt in diese einige Termini ein, die sich historisch nicht rechtfertigen lassen, auch solche, die mit der Behauptung, Sophronios sei kein Neuchalkedoniker, nicht zu vereinbaren sind (vgl. S. 235, Anm. 4; 239, Anm. 2; 240, Anm. 1; 241, Anm. 1).

3 A.a.O., ACO ser. II, II, 1, S. 430, 4–5.

4 Vgl. S. 247, Anm. 5. Zur Rezeption der Anathematismen, insbes. des vierten, bei Anhängern des Konzils von Chalkedon vgl. S. 247–249.

5 Ebd., S. 472, 15–474, 3. 16–19. Vgl. auch S. 245, Anm. 2, ferner S. 222 zu Anm. 2; 226 zu Anm. 2; 247–249, bes. S. 248, Anm. 1.

ἐκ δύο φύσεων καὶ ἐν δυοῖ φύσει¹ – zu verstehen ist: ὡς ὁ σοφὸς ἡμῖν παρέδωκε Κύριλλος,² und zwar im bewussten Gegensatz zur ‚μία φύσις σύνθετος‘, die sich als Konsequenz ergeben würde, wollte man von „der einen und einzigen oder wesen- bzw. naturhaften Energie“ des Gott Logos und seiner Sarx sprechen, „auch wenn“ zuzugeben sei, dass sein ‚Fleisch‘ „die Sarx des Gott Logos ist“.³ Wie andere Neuchalkedoniker betont Sophronios, wobei er Worte des *Tomus Leonis* und dessen Begriff der ‚κοινωνία‘ aufgreift und diesen mit jenem der ‚σύνθεσις‘ interpretiert,⁴ den einen Christus als den einen Wirkenden, „der in beiden Naturen erkannt wird“ und das, was beiden Naturen eigen ist, wirkt. Doch fügt er sogleich hinzu, dass dieser eine Wirkende ein und derselbe ist, der als Gott das Göttliche, als Mensch das Menschliche wirkt, somit alles, was „in der einen Hypostase erkannt und der einen Person geschaut wird“.⁵ Hiermit interpretiert Sophronios eine Formel des Henotikon (CPG 5999) vom Jahre 482,⁶ die sowohl von den Monophysiten⁷ als auch von Neuchalkedonikern im 6. Jahrhundert aufgegriffen worden war. Sie lautet nach Evagrius Scholasticus „Ἐνὸς γὰρ εἶναι φαμεν τὰ τε θαύματα καὶ πάθη ἅπερ ἐκουσίως ὑπέμεινε σαρκί“.⁸ Im Dossier des *Codex Vaticanus* gr. 1431, das aus der Zeit des Henotikon stammt,⁹ und im *Breviarium* des Liberatus¹⁰ werden nach ‚φαμεν‘ die Worte ‚τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ‘ bzw. ‚unigeniti filii

1 Ebd., S. 434, 21–22; 440, 8–9. Diese Formel, die zugleich das Bekenntnis zur „einen inkarnierten Natur des Gott Logos nach der Einung“ – „aus zwei Naturen vor der Einung“ – und jenes dazu, dass der eine Inkarnierte „in zwei Naturen erkannt wird“, aufgreift, gilt seit HELMER 1962 als ein Kennzeichen neuchalkedonischer Texte.

2 Ebd., S. 436, 9–20; 440, 11–12. 15–17.

3 Ebd., S. 446, 13–15: οὐδὲ μίαν καὶ μόνην αὐτῶν τὴν ἐνέργειαν λέγομεν κτλ. – Ebd., S. 440, 20–442, 2 heißt es, dass der eine Christus, der wirkt, was einer jeden Natur zu eigen ist, dies nicht könnte, wenn er eine μοναδικὴ φύσις (σύνθετος) hätte, „wie er sowohl die Hypostase als auch die Person besitzt (καθὰ καὶ τὴν ὑπόστασίν τε καὶ πρόσωπον)“, nämlich als ὑπόστασις καὶ πρόσωπον σύνθετον (ebd., 11). Vgl. S. 235, Anm. 8.

4 A.a.O., S. 444, 10–13. Vgl. hierzu auch die Wiedergabe von ebd., 4–6. 13–18 auf S. 267 zu Anm. 5–268, Anm. 1.

5 Ebd., S. 440, 15–442, 20.

6 Zu einer historischen Neubewertung des Henotikon (CPG 5999) vgl. BRENNECKE 1997, S. 24–53; UTHEMANN 1999, S. 10–14 (2005, S. 262–266), in ihrer Bedeutung verkürzt wiedergegeben bei KÖTTER 2013, S. 64, Anm. 168 (ausführlicher in Rezension in ZKG).

7 Vgl. S. 109, Anm. 4; 110, Anm. 2; 189, Anm. 6.

8 *Historia ecclesiastica* (CPG 7500), III, 14, hrsg. v. BIDEZ – PARMENTIER 1964, S. 113, 9–10. Zur Rezeption der zitierten Formel bei Neuchalkedonikern im 6. Jahrhundert vgl. UTHEMANN 1999 (Kaiser Justinian), S. 47, 51, 57, 67 (zur Bedeutung im Akakianischen Schisma vgl. S. 91, Anm. 4), ferner den Index in UTHEMANN 2005, S. 648. Zur hier vertretenen Kyrillischen Perspektive des Neuchalkedonismus vgl. UTHEMANN 1997 (Neuchalkedonismus), S. 377–384.

9 A.a.O., 75, hrsg. v. SCHWARTZ 1927 (Codex), S. 54, 3–6.

10 A.a.O. (CPL 865), SCHWARTZ 1927 (Codex), S. 56, 2–4.

dei¹ hinzugefügt. So vertritt Sophronios als „königlichen Weg der Mitte“¹ zwei naturhafte Energien,² ja ein Zusammenwirken (συνέργεια) beider Naturen,³ wobei die göttliche Energie jene ist, bei welcher der Vater und der Geist mitwirken,⁴ und zwar so wie „im Anfang“ bei der Schöpfung des Kosmos und in der Vorsehung.⁵ Damit schließt Sophronios an das traditionelle trinitarische Bekenntnis⁶ zur „μία ἀρχὴ τῆς θεότητος, μία βασιλεία“ und „μία δυναμις“ an, der eine „μία ἐνέργεια, μία βούλησις, μία θέλησις“ entspricht.⁷

Das Bekenntnis zu den zwei naturhaften Energien begründet Sophronios daraus, dass „einzig aus den Energien ... die Naturen erkannt werden“, und diesem Bekenntnis entspreche die Auffassung (οὕτω ... δογματίζομεν), die sowohl eine jede Aussage über Christus als auch Energie betrifft (καὶ πᾶσαν φωνὴν καὶ ἐνέργειαν), „sei sie eine göttliche und himmlische, sei sie eine menschliche und irdische“: Eine jede „geht aus dem einen und selben Christus und aus seiner einen zusammengesetzten und (doch) einzigartig einen Hypostase hervor“: Ἐξ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ προῖεναι Χριστοῦ ... δογματίζομεν καὶ (ἐκ) τῆς μιᾶς αὐτοῦ συνθέτου καὶ μοναδικῆς ὑποστάσεως.⁸ Doch was bedeutet für Sophronios diese Aussage, die auffällig offen ist für das Anliegen der Monenergeten? Es bedeutet, dass der eine Christus „eine jede der beiden Energien entsprechend zu seinen Naturen naturhaft aus sich hervorgehen lässt“: ἐκατέραν ἐνέργειαν κατὰ τὰς ἑαυτοῦ φύσεις ἐξ αὐτοῦ φυσικῶς προβαλλόμενος, nämlich die göttliche Energie gemäß seiner göttlichen

1 A.a.O., S. 438, 6–7, ferner zur Dialektik der Begründung der Mitte vgl. ebd. S. 434, 22–436, 9; S. 436, 20–438, 11; 442, 20–444, 20; 448, 9–15. Zu Anastasios und zu einigen Beispielen dieses Topos einer Argumentation vgl. S. 243 zu Anm. 1.

2 Ebd., S. 444, 13–456, 18.

3 Ebd., S. 446, 2–3. Zur Behauptung dieser ‚συνέργεια‘ vgl. die Erklärung, die SCHÖNBORN 1972, S. 216 für das Wirken der menschlichen Natur vorträgt (zitiert in Anm. 1 auf S. 240).

4 Ebd., S. 430, 11–432, 7, bes. 430, 13–18; 432, 4–5. Hier trägt SCHÖNBORN 1972, S. 130 f. den für seine Interpretation der Synodica grundlegenden Begriff einer „liberté hypostatique“ ein, „qui n’est pas en conflit avec la communion de nature et de volonté“, um diesen Begriff sodann (ebd., S. 132f.) auf das Bekenntnis zur Inkarnation des Gott Logos anzuwenden, die dieser ἐκουσίῳ θελήματι καὶ θεοῦ βουλήσει ... καὶ συνευδοκίᾳ θείᾳ τοῦ πνεύματος vollzogen hat (κατὰ φύσιν δρᾶν εἰδῶς θεϊκὴν τὴν ἐνέργειαν κτλ. [ebd., S. 430, 11–432, 7]), ohne dass dies „eine Inkarnation der ganzen Trinität“ bedeutet. Eine Erklärung fehlt. – Im Kontext bestreitet Sophronios den Tritheismus (vgl. S. 118–151).

5 Ebd., S. 460, 15–22.

6 Vgl. S. 229 zu Anm. 2.

7 A.a.O., S. 424, 19–426, 9.

8 Ebd., S. 446, 16–448, 2. Mit ‚μοναδική‘ kann hier zum einen die Singularität („es gibt keine zweite solche Hypostase“), zum anderen auch die Einheit der einen Hypostase (S. 234, Anm. 3) in ihrer Besonderheit betont sein. Zu Anastasios vgl. S. 315–329.

Natur, die menschliche gemäß seiner menschlichen Natur,¹ indem er – „der Gott war“ – „der menschlichen Natur, wann immer er es auch wollte, ‚im rechten Moment gab‘ (ἐδίδου καιρὸν), das ihr Eigene zu wirken und zu leiden“. Denn als Gott bestimmte er über die naturhaften und fleischlichen Antriebe und unterlag ihnen nicht.² Zum anderen zeige sich in den von den Evangelien berichteten Wundern seine göttliche Natur, und doch „wird der, der eine jede göttliche und menschliche Energie aus sich selbst hervorbringt (ὁ ... ἐξ ἑαυτοῦ προφέρων) als ein einziger Sohn (εἷς υἱός) erkannt“.³

Abschließend fasst Sophronios das soeben Gesagte zusammen: Es ist „ein und derselbe, der alles ‚tut‘ (δρᾶν), das Hohe und das Niedrigste, und nicht ‚ein anderer und ein anderer‘,“ sodass „die Zweiheit seiner Naturen erkannt,“ doch nicht zwei Hypostasen oder Personen eingeführt werden. So „glauben wir, dass ein und demselben sowohl alle Aussagen (der Evangelien) als auch alle Energien zukommen, auch wenn ‚die einen‘ – wie er mit den Worten Kyrills aus dessen Brief an Akakios von Melitene (CPG 5340) sagt, in dem Kyrill die Union von 433 verteidigt, – ‚gottgemäß, die anderen wiederum Menschlichem gemäß sind, andere aber eine mittlere Ordnung bilden‘, sofern sie das Gottgemäße und das Menschliche ‚in ein und demselben (zugleich)‘ enthalten“.⁴ Zu dieser ‚mittleren Ordnung‘ gehört ihrer Bedeutung (δύναμις) nach „auch ‚die neue und gottmenschliche Energie‘,“ von der Dionysios der Areopagit gesprochen hat. Denn diese „gibt eine jede Energie einer jeden Usie und Natur voll zu erkennen“.⁵ Mit dieser Auslegung der ‚κατὴν καὶ θεανδρικήν ἐνέργειαν‘ des Ps.-Dionys⁶ hat Sophronios sein Beweisziel

1 Ebd., S. 448, 3–9.

2 Ebd., S. 448, 15–452, 10, bes. 450, 8–19: Ἐδίδου ..., ὅτε καὶ ἤθελε, φύσει τῇ ἀνθρωπιᾷ καιρὸν ἐνεργεῖν καὶ πάσχειν τὰ ἴδια ... Οὐ γὰρ ἀκουσίως ταῦτα ἢ ἀναγκαστῶς προσεδέχετο ... Θεὸς γὰρ ἦν ὁ ταῦτα πάσχειν σαρκικῶς ἀνεχόμενος ... Ἄλλ’ ὅτε πάσχειν καὶ πράττειν καὶ ἐνεργεῖν ὁ αὐτὸς ἐβεβούλητο ... καὶ οὐχ ὅτε αἱ φυσικαὶ κινήσεις ... κινεῖσθαι φυσικῶς πρὸς ἐνέργειαν ἤθελον ... καὶ τοῦτο (τὸ σῶμα) τὰ τῆ οἰκεία φύσει κατάλληλα πάσχειν καὶ δρᾶν συνεχώρησε. Hier bezieht sich Sophronios fast wörtlich, ohne es zu sagen, auf eine Aussage, die Maximus der Bekenner in seinem um 642 verfassten Tomus an Marinos (CPG 7697, 7) Gregor von Nyssa zuschreibt: Εἰ καὶ πάλιν ἐξουσιαστικῶς ὡς θεός, ἐδίδου τῇ φύσει καιρὸν, ὅταν ἐβούλετο, τὰ ἑαυτῆς ἐνεργῆσαι, καθάπερ φησὶν ὁ θεὸς τῆς Νουσσαίων καθηγητῆς καὶ μέγας Γρηγόριος (PG 91, 77 B 2–6). Es handelt sich um ein viel zitiertes Testimonium aus des Nysseners vierten Oratio de beatitudinibus (CPG 3161), das auch Anastasios im Hodegos und in den *Capita* anführt (S. 317, Anm. 1).

3 Ebd., S. 452, 10–456, 5, bes. 454, 12–14.

4 Ebd., S. 456, 5–13. Zitiert wird aus Kyrills Brief: 16, ACO I, 1, 4, S. 27, 22–24 (vgl. S. 219–221); zu Anastasios Verständnis vgl. S. 99 zu Anm. 2; 251, Anm. 4; 258, Anm. 2–3.

5 Ebd., 13–18.

6 Trotz des Hinweises auf den Areopagiten wird dessen emphatisches ‚τις‘, das betont, dass „die neue Energie“ eine „ganz neue Wirksamkeit“ ist (vgl. S. 96, Anm. 2; 262, Anm. 5), nicht zitiert.

im Synodalbrief an den Patriarchen Sergios von Konstantinopel erreicht, nämlich die Widerlegung der entscheidenden Aussage der 633 in Alexandrien geschlossenen Union, für die er von Anfang an im Gegensatz zu Sergios von Konstantinopel keine οἰκονομία gelten lassen wollte.¹ Nach Sergios Bericht forderte Sophronios „den Ausdruck ‚eine Energie‘“ nachträglich zu tilgen: ἐξαίρεθῆναι ... μετὰ τὴν γενομένην ἔνωσιν τὴν τῆς μιᾶς ἐνεργείας φωνήν.² Dem entspricht seine Synodica, in der er deutlich zeigte, dass der Zusatz ,μίᾳ ἐνεργείᾳ‘, mit der die Unionsformel die Lehre des Areopagiten einbringen wollte, für ihn im Widerspruch zum Glauben der Kirche steht, wie ihn der ὄρος von Chalkedon bekannt hatte. Nun waren in der Unionsformel von 633 im entscheidenden siebten Kephalaion die Worte ,μίᾳ ἐνεργείᾳ‘ zu einem Bekenntnis hinzugefügt worden,³ das, wenn auch verkürzt, eine Aussage des Henotikon von 482 (CPG 5999)⁴ aufgriff, die schon im dritten Kephalaion der *Formula unionis* eingebracht⁵ und auch von Neuchalkedonikern im 6. Jahrhundert akzeptiert worden war,⁶ somit inzwischen als Formel Gemeingut beider Lager war. Was Sophronios nachträglich in der Unionsformel getilgt haben wollte, die Worte ,μίᾳ ἐνεργείᾳ‘, war dort nämlich dem Bekenntnis zum „einen und denselben Christus und Sohn, der das Gottgemäße und das Menschliche wirkt,“ hinzugefügt worden. Doch an diesem Bekenntnis zum ‚einen Christus und Sohn‘ bzw. ‚einen inkarnierten Gott Logos, der alles gewirkt hat‘, was in der Bibel von Jesus Christus an Göttlichem und Menschlichem, d. h. an Wundern und in Freiheit akzeptierten Leiden berichtet wird, nahm Sophronios keinen Anstoß, ja griff es selbst in seiner Synodica auf.⁷

Indem Sophronios in bezug auf den Zusatz ,μίᾳ ἐνεργείᾳ‘ jedes Zugeständnis im Blick auf eine Union des Kirchen (οἰκονομία) ablehnte, gab er kund, dass aus seiner Sicht dieser Zusatz – um mit den Worten von Sergios zu sprechen, mit denen dieser die Position des Sophronios wiedergegeben hat – „(etwas) an den Grundlagen“ des Glaubens der Kirche, „an der Stimmigkeit (ihrer) Dogmen, ins Wanken bringt“: (τι) τῆς ἀκριβείας τῶν ὀρθῶν τῆς ἐκκλησίας δογμάτων

1 Sollte der auf S. 233 in Anm. 1 aus einem Brief des Maximus zitierte Vorwurf, die Union von 633 sei apollinaristische Häresie, von Sophronios tatsächlich erhoben worden sein, dann konnte er gewiss keiner οἰκονομία zustimmen.

2 Epistula ad Honorium (CPG-CPGS 7606), ACO ser. II, II, 2, S. 540, 5–6.

3 Formula unionis (CPG-CPGS 7613), 7, ACO ser. II, I, S. 134, 19–20; II, II, 2, S. 598, 21–22, zitiert auf S. 96 in Anm. 4.

4 Vgl. S. 89, Anm. 7; 189, Anm. 6; 234, Anm. 6.

5 A.a.O., 3, ACO ser. II, II, 2, S. 596, 13–14: Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τοῦ αὐτοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ τὰ τε πάθη καὶ τὰ θαύματα, ἀλλ’ἄλλου καὶ ἄλλου, ἀνάθεμα ἔστω.

6 Vgl. S. 234, Anm. 5, 8–10.

7 A.a.O., S. 442, 8–14.

παρασαλεύει,¹ nämlich „aufhebt“ (ἀναρπεί), wie dann Maximos der Bekenner diesen Standpunkt verdeutlichte. M.a.W. für Sophronios und Maximos handelt es sich nicht um eine Frage, die – um es mit modernen Begriffen wiederzugeben – Gegenstand theologischer Diskussion und Sprache ist, sondern um etwas, was als eine fundamentale Wahrheit – als Dogma – festgelegt ist. Der gegenteiligen Ansicht waren offensichtlich jene reichskirchlichen Theologen wie Sergios, die sich um eine Union mit nicht-chalkedonischen Kirchen bemühten und zum ersten und einzigen Mal einen kurzlebigen Erfolg buchten.² Beide Seiten setzen voraus, dass man zwischen der Formulierung und dem Sachverhalt, der mit dieser ausgedrückt wird, unterscheiden muss und dass es, wie es auch Anastasios oft genug betont, nicht auf die Worte als solche, sondern auf das, was die Worte bedeuten, ankommt, nämlich, um mit Gregor von Nazianz zu argumentieren: Οὐδὲ ἐν ῥήμασι ἡμῶν εἶναι τὴν σωτηρίαν μᾶλλον ἢ πράγμασι.³

1 Epistula ad Honorium (CPG-CPGS 7606), ACO ser. II, II, 2, S. 538, 15–540, 3. Sergios begründet hier, warum „die Väter“ Zugeständnisse gemacht haben (οἰκονομίας χρησάμενοι ... καὶ συμβάσει), „wobei sie nichts an der Stimmigkeit der Dogmen ... ins Wanken brachten“ (μηδὲν τῆς ἀκρίβειας ... παρασαλεύσαντες). Doch „Sophronios hat diese οἰκονομία nicht angenommen“ (vgl. hierzu Anm. 3).

2 Vgl. den in Anm. 1 zitierten Bericht des Sergios, in dem dieser begründet, warum Kyros von Alexandrien die Formel von ‚einer Energie‘ Christi als οἰκονομία akzeptiert hat.

3 In Basiliium (CPG-CPGS 3010, 43), 68, hrsg. v. BERNARDI 1992, 24–32, S. 278. Beide Seiten setzen eine Theorie der οἰκονομία als kirchlicher Handlungsnorm voraus, die als Tradition schon von Eulogios von Alexandrien (581–608 oder 607) bezeugt wird, der die nach 581 geschlossene, kurzlebige Union der Theodosianer und Gaianiten (HAINTHALER in GRILLMEIER 1990 [2/4], S. 47), die diese als οἰκονομία geschlossen hatten (CPG 6976 bei Photios, Bibliothek, cod. 227, 244 a 17–20, hrsg. v. HENRY 1965, S. 111), ebenso beurteilt wie Sophronios und Maximos die Union von 633. Eulogios unterscheidet drei Handlungsnormen, die er unter den Begriff der ‚οἰκονομία‘ fasst. Entscheidend ist hier der zweite Begriff (ebd., 244 b 13–29, S. 112f.), aus dessen Begründung Photios zwei Texte des Gregor von Nazianz zitiert, zum einen jenen, auf den sich Anastasios im *Viae dux* bezieht und hinzufügt: ὁμοίως καὶ ὁ κύρις Εὐλόγιος ὁ πάπας Ἀλεξανδρείας εἰς τὸν Τόμον Λέοντος (ebd., XI, 38–40; vgl. S. 79, Anm. 2), zum anderen dessen Pfingsthomilie (CPG-CPGS 3010, 41: 7, hrsg. v. MORESCHINI – P. GALLAY 1990, 11–17, S. 328–330): „..... Δότε τὴν δύναμιν τῆς θεότητος (d. h. im Kontext: das Bekenntnis zur Gottheit des Heiligen Geistes), καὶ δώσομεν ὑμῖν τῆς φωνῆς τὴν συγχώρησιν“. Zur Frage der οἰκονομία in den Quellen zu dem von der Union des Jahres 633 ausgelösten Streit vgl. OHME 2008, ferner ders. 2006 (Motive), S. 273–278, mit ausführlicher Bibliographie zu Geschichte und Bedeutung von οἰκονομία und ἀκρίβεια (2008, S. 308f., Anm. 4, 6). Terminologisch unbefriedigend ist es, Aussagen, die ein Handeln im Sinn einer οἰκονομία erlauben, als Theologumena dem Dogma (und dessen ἀκρίβεια) entgegenzusetzen, wie es OHME tut. Denn es handelt sich hierbei nicht um die Frage, ob verschiedene Lehrmeinungen in bezug auf ein Dogma zulässig sind, sondern darum, ob ein und dasselbe Dogma Aussagen zulässt, die auf der sprachlichen Ebene in irgendeiner Weise inkompatibel sind, und, wenn ja, wie sich dies mit der ἀκρίβεια des Dogmas verträgt. – Zu Anastasios vgl. S. 57, Anm. 2.

Überblickt man die Argumentation von Sophronios, dann lautet sein entscheidendes Argument für zwei naturhafte Energien, dass die beiden Naturen Christi „einzig aus den Energien“ erkannt werden. Insofern versteht er unter ‚ἐνέργεια‘ eine Wirkkraft, die einer Natur zu eigen ist, und steht damit in einer langen Tradition, die auch in christlicher Theologie schon früh rezipiert worden ist. Andererseits ordnet er den Begriff ‚ἐνέργεια‘ jenem der ‚φωνή‘ zu. Die Aussagen der Evangelien, auf die er sich dabei bezieht, d. h. reine Hoheits- und reine Niedrigkeitsaussagen sowie gottmenschliche Aussagen, beziehen sich auf sehr Vielfältiges, und so kann Sophronios nicht nur von ‚πᾶσα φωνή‘ und ‚πᾶσαι αἱ φωναί‘, sondern auch von ‚πᾶσα ἐνέργεια‘ und ‚πᾶσαι ἐνέργειαί‘ sprechen. Aus diesen erkennt der Glaubende jene zwei Energien, auf Grund derer „der eine Christus in zwei Naturen erkannt wird“, wie es im ὄρος des Konzils von Chalkedon heißt, und die er mit seinem Bekenntnis zu ‚zwei Energien‘ dem Bekenntnis des Severos von Antiochien zur ‚einen Energie‘ entgegensetzt.

Severos akzeptiert zwar, wie gezeigt wurde,¹ die Unterscheidung der φωναί, auch wenn er an der zitierten Stelle nur von menschlichen und göttlichen Werken (ἔργα) spricht, wobei er mit letzteren Wunder meint, die Kyrill zu den „φωναὶ αἱ μέσσην τινα τάξιν ἐπέχουσι“ rechnen würde. Doch bestreitet er, dass man aus diesen Werken zwei Naturen erkennen könne, deren Wirken diese Werke hervorgebracht hat. Er bestreitet die Zweizahl der Naturen, doch nicht, weil er den von Sophronios betonten Zusammenhang nicht akzeptiert, dass Naturen aus ihren Energien erkannt werden, mit denen sie wirken und Werke hervorbringen.² Denn diesen bestreitet er nicht, sondern setzt ihn für seine Argumentation voraus, sofern für ihn diese „zwei wirkenden Naturen (φύσεις ἐνεργητικαί)“ wegen seines Bekenntnis zur ‚einen inkarnierten Natur des Gott Logos‘ ausgeschlossen sind: Der eine inkarnierte Logos hat alle Werke Christi, von denen die Evangelien berichten, gewirkt, die menschlichen und die göttlichen. Insofern hat Sophronios recht, dass ein plausibler Zusammenhang zwischen einer Christologie der ‚μία φύσις σύνθετος‘ und dem Bekenntnis zur ‚μία ἐνέργεια‘ besteht. Denn nur für den, der mit Severos von Antiochien im Bekenntnis zur Inkarnation nicht die Unter-

¹ Zum Folgenden vgl. S. 231 zu Anm. 1.

² Nach SCHÖNBORN 1972, S. 210–213 ist für das Verständnis von Sophronios Christologie „das Axiom“ entscheidend, dass die Naturen durch die Energien erkannt werden, und die Aussage des Tomus Leonis, dass eine jede Natur „in Gemeinschaft mit der anderen das wirkt, was ihr eigen ist“ (vgl. S. 234 zu Anm. 4–235, Anm. 8), wobei Sophronios, wie die Betonung des Subjekts des Wirkens (vgl. S. 235 zu Anm. 8–236, Anm. 5) zeige, die Gefahr „einer zu ‚alexandrinischen‘ Konzeption der Idiomenkommunikation“ (ebd., S. 213) abwehre, „die sich von Natur zu Natur vollzieht“ (ebd., S. 214). Eine solche unterstellt SCHÖNBORN – wie Sophronios und Maximus – den Monenergeten.

scheidung von ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ der *Definitio fidei* des Konzils von Chalkedon akzeptiert, ist die Argumentation des Severos nachvollziehbar.

Betont man den in einer langen Denktradition stehenden, insofern plausiblen Gedanken, dass das, was eine Natur als Sachverhalt ist, sich auf Grund ihres Wirkens und insofern auf Grund der ihr eigenen ‚Wirkkraft‘, d. h. ‚ἐνέργεια‘, erkennen lässt, dann ist auch die neuchalkedonische Sicht der – um es verkürzt mit einem Schlagwort wiederzugeben – μία ὑπόστασις σύνθετος Christi offen für ein Bekenntnis zu zwei Energien, die jeweils einer der beiden Naturen eigen ist. Und doch schließt dieses nicht aus, dass in der neuchalkedonischen Sicht der μία ὑπόστασις σύνθετος Christi noch eine andere Perspektive auf das Wirken Christi, wie es die φωναὶ εὐαγγελικαὶ bezeugen, angelegt ist, welche die Aufmerksamkeit auf „die eine Hypostase und eine Person“ lenkt und „deren Begriff auffüllen“ kann, d. h. mit ihr einen anschaulichen Inhalt verbinden kann. Diese Perspektive, die offen ist für einen Monenergismus, begegnet auch bei Sophronios, wie gezeigt wurde¹ und im Folgenden nochmals mit entscheidenden Stichworten wiederholt werden soll.² Insofern lebt Sophronios in der kirchlichen Tradition, wie sie im 6. Jahrhundert geformt wurde, und insofern greift er Aussagen auf, die auch die Monenergeten vertreten. Und doch bleibt er in seinem Synodalbrief, wie es WINKELMANN formuliert hat, „ein neuchalkedonischer Fundamentalist, der weder für das eigentliche christologische Anliegen der monenergetischen Debatte noch für dessen seelsorgerliche Begründungen einen Sinn hatte“,³ d. h. ein Neuchalkedoniker, der sich weigert, über das bis Ende des 6. Jahrhunderts Gesagte, wie es z. B. Anastasios I. von Antiochien bezeugt, hinauszugehen.

So spricht Sophronios, wie gezeigt wurde, von „der einen zusammengesetzten und einzigartig einen Hypostase, aus der“ alles, was über Christus in den Evangelien berichtet wird, „hervorgeht“ (προϊέναι δογματίζομεν), oder von dem einen Christus, der die beiden wirkenden Kräfte „naturhaft aus sich hervorgehen lässt“ (ἐξ αὐτοῦ φυσικῶς προβαλλόμενος), der „jede menschliche und göttliche Energie aus sich selbst hervorbringt“ (ὁ ἐξ ἑαυτοῦ προφέρων), ja – im Sinn einer

¹ Obwohl SCHÖNBORN 1972 dieses bestreitet (S. 233, Anm. 2), liest man bei ihm: „In der Hypostase des inkarnierten Logos (kursiv im Text) wird die menschliche Natur fähig zu einer wirklichen Synergie mit der göttlichen Natur“ (ebd., S. 216; vgl. S. 235, Anm. 3), wobei diese nicht „malgré lui (akousiōs) et par nécessité“ wirke, wie es „bei uns der Fall ist“ (ebd., S. 218, vgl. S. 236 zu Anm. 2). Vgl. hierzu auch die Behauptung einer „liberté hypostatique“ (S. 235, Anm. 4) und eines „abaissement hypostatique“ (S. 241, Anm. 1).

² Zu den folgenden Zitaten auf S. 240 f. vgl. S. 235 zu Anm. 8–236 zu Anm. 5.

³ 2001, S. 262.

θεοκίνησις – der menschlichen Natur „gab, das ihr Eigene zu wirken“.¹ Warum soll man dieses „Hervorgehen lassen“ nicht als ‚Wirken‘ – ἐνέργεια – bezeichnen und seine ihm eigene Einheit und Einzigkeit betonen? Warum also sollte man nicht einen dritten Begriff von ‚ἐνέργεια‘ einführen, nämlich ‚das eine Wirken des einen Christus‘, und dieses eindeutig von ‚dem einen Wirken und der einen Wirkkraft der einen inkarnierten Natur des Gott Logos‘, d. h. der ‚μία φύσις σύνθετος‘, wie es Severos von Antiochien vertreten hat, abgrenzen können? Der Sache nach vertritt Sophronios in genannten *Epistula synodica* diesen Gedanken selbst, wenn er sagt, dass die Aussage „Ein und derselbe (Christus) wirkt göttliche und menschliche Werke – τὰ ὑψηλὰ καὶ πτωχὰ – naturhaft (φυσικῶς)“ jede σύγχυσις ausschließt.²

Hielt man, wie es die Neuchalkedoniker taten, an einer Christologie der μία ὑποστασις σύνθετος fest, die auf der chalkedonischen Zwei-Naturen-Lehre gründete und das Bekenntnis zur ‚einen inkarnierten Natur des Gott Logos‘ absolut nicht im Sinn einer μία φύσις σύνθετος interpretierte, dann konnte man so entweder, wie es historisch die byzantinische Reichskirche in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts getan hat, einen Monenergismus vertreten, oder, wie sie es endgültig mit dem 6. Ökumenischen Konzil (680/ 681) tat, einen Dyotheletismus. Was als Bekenntnisformel wie ein unüberwindlicher Kontrast wirkt – μία ἐνέργεια oder δύο ἐνέργειαι –, geht aus unterschiedlichen Perspektiven hervor, die in ein und derselben Christologie, wenn auch in unterschiedlichem Zusammenhang, angelegt sind. Es ist selbstverständlich, dass beides im politischen Kalkül benutzt werden konnte, auch wenn der Neuchalkedonismus selbst keine Kompromiss- und in diesem Sinn keine Vermittlungstheologie darstellt, sondern fest auf dem Boden des Konzils von Chalkedon steht. In der Zeit von Kaiser Herakleios schien eine monergetische Auslegung, wurde diese in die Bekenntnisformel aufgenom-

¹ Nach SCHÖNBORN 1972, S. 221 ist dieser Text (S. 236, Anm. 2) der Schlüssel zum Verständnis: „Le Christ a donc ‚donné, et cela quand il voulait, à la nature humaine l’occasion (*kairon*) d’opérer et de souffrir ce qui lui est propre‘ ... le mode d’exercice de l’opération naturelle de l’humanité dans le Christ est paradoxal et en discontinuité radical avec le mouvement spontané de cette opération telle qu’elle est en nous. Comment cela ? ‚Le Christ concédait (*synekhôrêsen*) à son corps de souffrir et d’agir de façon proportionnée à sa nature‘. ... Ce texte nous semble être la clef pour toute la question du monoenergisme et du monothélisme. ... Le Christ imprime un *tropos* nouveau à la nature humaine, non pas par la prépondérance de son opération divine, mais par son abaissement hypostatique“ (ebd., S. 219–222), – gemäß dem „dessein philanthropique du Père“ (ebd., S. 223f., vgl. ebd., S. 129–137). – Zum Begriff „abaissement hypostatique“ vgl. auch SCHÖNBORNS Begriff „liberté hypostatique“ (S. 235, Anm. 4; 240, Anm. 1), zum Begriff „prépondérance“ vgl. S. 315–329, wobei auffällt, dass in der *Synodica* des Sophronios die Formel ‚τῆ τοῦ κρείττονος ἐκνικήσει‘ (S. 288, Anm. 5; 315, Anm. 7; 318, Anm. 5) fehlt, die aus Gregor von Nazianz stammt (vgl. den Apparat zu *Viae dux*, XII, 4, 26).

² A.a.O., S. 444, 2–20, bes. 4–6. 13–16. Vgl. auch S. 267 f.

men, bei der Suche nach Verbündeten im Osten nützlich zu sein. Seit der Mitte des 7. Jahrhunderts ging es um eine Konsolidierung des Reichs, bei der die Einbindung von Rom und der Italia byzantina zumindest wichtig, wenn nicht unabdingbar war. Darum war es nun für politisch Denkende sinnvoll in bezug auf das gemeinsame christliche Credo, den Zusammenhang mit der Zwei-Naturen-Lehre Chalkedons und darum die Bekenntnisformel ‚zwei Energien, zwei Willen‘ zu betonen. In der Zeit von Herakleios verzichteten reichskirchliche Theologen wie Sergios von Konstantinopel und Kyros von Alexandrien für eine Union mit nicht-chalkedonischen Kirchen darauf, ausdrücklich eine Anerkennung des Konzils von Chalkedon zu fordern, vorausgesetzt, dass der Sache nach dessen Zwei-Naturen-Lehre im Bekenntnis zur ‚einen Energie‘ und zum ‚einen Willen‘ Christi gewahrt blieb: „Nicht in Worten liegt unser Heil, sondern in Sachverhalten“, d. h. in dem Inhalt des Glaubens (Οὐδὲ ἐν ῥήμασιν ἡμῶν εἶναι τὴν σωτηρίαν μᾶλλον ἢ πράγμασι). Dabei sehen sie sich zum einen in einer längst anerkannten Tradition der οἰκονομία als kirchlicher Handlungsnorm im Umgang mit Interpretationen, die ein vertieftes Verständnis überlieferter Lehre anzubieten suchen und insofern „bisher nicht Gehörtes“ vortragen, und zum anderen als Erben der Rezeption „des ganzen Kyrills“, wie sie im 6. Jahrhundert von der chalkedonischen Reichskirche vollzogen wurde, d. h. offen für ein vertieftes Verständnis des Wirkens Christi, wie es Theodor von Pharan erstmals ausdrücklich formuliert haben soll, und offen für jenes Verständnis des ‚einen Willens‘ Christi, das Sergios wie selbstverständlich in seiner Psephos und damit gegenüber Papst Honorius (634) sowie in der von ihm formulierten Ekthesis des Kaisers Herakleios (638) vorgetragen hat. In der Zeit von Konstantin IV. (668–685) ging es byzantinischer Politik darum, den Rest des Reichs zu konsolidieren, um im Kampf gegen die arabischen Eroberer zu überleben und nicht auch noch den Westen zu verlieren. Dieses politische Ziel war nur zu verwirklichen, wenn man, das hatten die Ereignisse gezeigt, den seit 633 von Sophronios und dann von Maximos dem Bekenner beharrlich vorgetragenen Standpunkt akzeptierte und den Monenergismus und vor allem den in der Psephos (634) und in der Ekthesis (638) vertretenen Monotheletismus trotz dessen chalkedonischer Basis als eine καινοτομία verurteilte, die der Schrift, den Vätern und den Fünf Synoden – d. h. der Glaubensnorm – widersprach. Eine καινοτομία jedoch ließ keine οἰκονομία zu: Ἐν πράγμασιν ἢ σωτηρία ἡμῶν.

2 Die Formel von Chalkedon als königlicher Mittelweg und Bestätigung Kyrills von Alexandrien „auf ewig“

Den Zugang zum Verständnis der *Definitio fidei* Chalkedons liefert für Anastasios das formale Schema, das die eigene Position als den königlichen Mittelweg (ἡ βασιλικὴ ὁδός) und damit dialektisch im Ausschluss zweier, sich diametral entgegengesetzter Positionen zu bestimmen sucht: „Weder die eine, noch die andere gilt“. Damit greift er eine Argumentation auf, die schon in frühen Apologien für Chalkedon begegnet und im 7. Jahrhundert ein Topos geworden ist.¹ Wie die Kirche, so sagt Anastasios, schon im Bekenntnis zur Trinität „weder ‚die eine Hypostase‘ des Sabellios, d. h. die ‚Vermischung‘ (σύγχυσις), noch ‚die drei Usien‘ des Arios, d. h. die ‚Trennung‘ (διαίρεσις),“ akzeptiert hat, so lehnt sie auch im christologischen Bekenntnis zwei analoge Positionen ab: „die eine Natur‘ des Severos (von Antiochien) und ‚die zwei Personen‘ des Nestorios“. Darum „lehrt sie, dass der eine und einzige Christus zwei Naturen [ist], die unvermischt (ἀσύγχύτως) und ungetrennt (ἀδιαρέτως) der Hypostase nach geeint sind“.² Dieses ist der Kanon der Kirche, ihre Richtschnur, wobei sie unter „zwei Naturen“ wie Kyrill von Alexandrien nichts anderes versteht als „zwei wahre Sachverhalte“ (ἀληθῆ πράγματα), d. h. existierende Realität.³ Chalkedons ἀσύγχύτως und ἀδιαρέτως gibt Kyrills Christologie wieder. Darum gilt seit Chalkedon „die Erinnerung an Kyrill auf ewig“.⁴ Die Dialektik von Einung und Wahrung der Naturen in ihrer Eigenheit bestimmt die Strategie von Anastasios Polemik.

¹ Vgl. die bei UTHEMANN 1997 (Definitionen), S. 56, Anm. 5; 61–62, 73–75 genannten Beispiele sowie den Apparat zu *Viae dux* VIII, 5, 99–100, ferner S. 235, Anm. 1 zu Sophronios von Jerusalem.

² *Viae dux*, VIII, 5, 92–112. Zu diesem häresiologischen Schema vgl. S. 449–451.

³ Ebd., VIII, 5, 71–75. Zur Begründung mit Kyrills *Apologia contra Theodoretum* (CPG 5222) in ebd., VIII, 5, 30–39 vgl. S. 42, Anm. 3; 53, Anm. 7. Zu „πράγμα“ als „mot-clef du problème“ (RICHARD) und zur Abhängigkeit Kyrills von Ps.-Athanasios von Alexandrien, *De incarnatione contra Apollinarium* (CPG 2231) vgl. RICHARD 1945 (L’introduction), S. 247–252; GRILLMEIER 1979, S. 683–685; CHADWICK 1987 (Les deux traités), S. 258. Zur Bedeutung des Begriffs „ἐκ δύο πραγμάτων“ in Kyrills erster Reaktion auf Nestorios (CPG 5301), 18, ACO I, 1, 1, S. 18, 18–19, vgl. LIÉBAERT 1970, S. 44. Zum Zusammenhang mit einer Bibelexegese, die nach dem tieferen inspirierten Sinn fragt und dabei als hermeneutischen Grundsatz den überlieferten Text darauf hinterfragt, wer der jeweils in ihm Sprechende ist – der Psalmist oder Prophet, der Heilige Geist, Gott oder der Messias, Christus, –, und dann aufweist, dass Aussagen danach zu unterscheiden sind, „aus welchem Mund sie gesprochen wurden“ (formelhaft: ἐκ προσώπου), und die missverständlich auch schon mal „protopographische“ Exegese genannt wird, vgl. (1) Gregor von Nyssa, *Contra Eunonium* (CPG 3135), III, III, 42, hrsg. v. W. JAEGER, GNO II, 1960, S. 122, 25–29: Δύο γὰρ πράγματα περὶ ἑνὸς προσώπου κτλ., (2) S. 259, Anm. 1, (3) S. 330 zu Anm. 3–4.

⁴ Vgl. die in Anm. 4 auf S. 217 genannten Stellen aus dem *Hodegos*.

Das Anathem gegen Nestorios bietet einen Anknüpfungspunkt für das Gespräch mit den Monophysiten.¹ Doch ist damit das Bekenntnis zum ‚einen Christus‘ noch unzureichend bestimmt, wenn nicht zugleich das, was geeint ist, im ‚einen Christus‘ in seiner Eigenheit gewahrt wird. Kyrill bekannte sich stets in Abwehr des Nestorios zum ‚einen Christus‘, und doch – so hebt Anastasios hervor – betonte er paradoxerweise nicht, dass die geeinten Wirklichkeiten (ἀληθῆ πράγματα), Gottheit und Menschheit, nach der Einung ‚ungetrennt‘ bleiben, sondern, dass sie ‚unvermischt‘ in ihrer Eigenart erkannt werden und erhalten bleiben (διαμένειν).² Es reicht nicht, gegen Nestorios eine Trennung der Naturen abzulehnen, ohne diese Naturen zugleich – in der Einung (ἔνωσις) – in ihrer Eigenheit gegen die Monophysiten zu wahren. Dieses aber könne nur gewährleistet werden, wenn, wie es im Bekenntnis von Chalkedon geschieht, ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ unterschieden werden.³

Chalkedon habe mit dieser Unterscheidung nichts Neues eingeführt,⁴ indem es zum einen in der Sache Flavians sich gegen Dioskur und Eutyches gestellt und zum anderen die in Ephesos (431) von Kyrill vollzogene Absetzung des Nestorios bestätigt hat. Gerade letzteres zeige sich am Wortlaut der Bekenntnisformel Chalkedons vom ‚einen Kyrios in zwei unvermischt und ungetrennt geeinten Naturen‘.⁵ Doch sei es nach Chalkedon wegen der Absetzung Dioskours zum Schisma zwischen Alexandrien und Konstantinopel gekommen. Damit aber habe sich alles auf die Frage der einen oder zwei Naturen in Christus zugespielt. Der

1 Vgl. S. 207, Anm. 3 bzw. die *Expositio concisa* (*Viae dux*, I, 2; vgl. S. 200–210) mit der Anweisung, vor einem Disput mit Monophysiten zunächst die nestorianische Auffassung zu anathematisieren (ebd., I, 1, 57–59; vgl. S. 210, Anm. 8). Dazu, dass die Monophysiten das Konzil von Chalkedon als einen Sieg des Nestorianismus und Chalkedoniker als Nestorianer kennzeichnen (S. 207, Anm. 3), vgl. z. B., wie der Autor des anonymen, von BONWETSCH 1909 edierten sog. Dialogs „wider die Monophysiten“ (CPG 7798), nämlich „wider die Theodosianer, Gaianiten und Dioskoriten“ (hrsg. v. BARDY 1927, S. 283 [113], 10–11), in der Überleitung von seinen gegen die Juden gerichteten „Tropaia von Damaskos“ (CPG 7797) zu diesem sog. Dialog (ebd., S. 277–284 [107–114]) sein Vorgehen (vgl. S. 102 f.) damit begründet, dass „die Schüler und Nachfolger von Severos (von Antiochien) und Dioskur (von Alexandrien) und Eutyches uns (d. h. die Anhänger Chalkedons) Nestorianer nennen“ (ebd., S. 284 [114], 7–8).

2 *Viae dux*, X.4, 30–33. Vgl. ebd., X.2, 6, 35–64 (S. 217, Anm. 2), ferner ebd., XXII, 5, 16–18, in einem Maron von Edessa zugeschriebenen Testimonium (CPG 6986). Zu diesem Text vgl. S. 186 zu Anm. 10–187, Anm. 1. Vgl. auch S. 217 f.

3 Diese Unterscheidung ist vor allem das Thema in *Viae dux*, VIII, 1–X, 2; X.4–XI.

4 Ebd., III, 2, 22–32.

5 Ebd., V, 58–67. Zu diesem Kapitel, einer *Synopsis synodum*, vgl. S. 36 zu Anm. 3–4.

Höhepunkt ist das Auftreten des Severos von Antiochien, des Antichrists, der sich selbst ein Urteil über Kyrill angemäßt habe.¹

Nach Chalkedon ist aus der Sicht von Anastasios in der Frage des Bekenntnisses der Kirche zu Christus nichts geschehen, außer dass „einhundert Jahre nach Chalkedon ... das fünfte Ökumenische Konzil“, das gegen „Origenes, Didymos und Evagrius“ gerichtet war, auch Severos von Antiochien verurteilt habe.² Die sog. Drei Kapitel spielen bei Anastasios keine Rolle.³ Diodor von Tarsos und Theodor von Mopsuestia, bei Anastasios nach seiner Herkunft stets Theodor von Antiochien und nie Bischof von Mopsuestia genannt,⁴ sind als die Ahnherren des Nestorianismus (ἀρχηγοὶ τῆς διαίρεσεως)⁵ mit Nestorios zugleich verurteilt.⁶ Über

1 Ebd., VI, 1, 1–131; VII, 1, 81–87. In diesen Zusammenhang passt auch die Bemerkung, Dioskur sei auf Grund des Tomus Leonis und insbes. im Blick auf die Wahrung der Eigenheit beider Naturen abgesetzt worden (ἐξ ἧς καθηρέθη Διόσκορος; ebd., X.2, 7, 21). M.a.W. Anastasios schließt sich der Auffassung an, dass es bei der Absetzung Dioskours um eine dogmatische Entscheidung ging. Vgl. auch den Bezug auf die Formel von ‚der einen Natur‘ (ebd., V, 58–60).

2 Ebd., V, 68–77. Dieser Abschnitt der *Synopsis de haeresibus et synodis* wirkt wie ein späterer Zusatz, da die Synopsis mit der Formel eingeleitet wird, dass es notwendig sei, „über die heiligen und ökumenischen vier Konzilien“ Bescheid zu wissen (ebd., V, 2–3). Doch vgl. einen analogen Fall in der Epistula synodica des Sophronios von Jerusalem an Sergios von Konstantinopel (CPG-CPGS 7635), ACO ser. II, II, 1, S. 466, 18–470, 2. Erst danach kommt Sophronios wie Anastasios auf die fünfte Synode zu sprechen (ebd., S. 470, 2–14) und nennt dabei die vier ersten „die großen und ökumenischen Synoden“ (ebd., S. 470, 2–3; 472, 1–2). Wie bei Anastasios bestätigt auch bei Sophronios die fünfte Synode Chalkedon und bestreitet die Origenisten, doch anders als bei Anastasios (vgl. S. 36 zu Anm. 4) auch die Drei Kapitel, wobei er insbes. tadelt, dass Theodoret von Kyros das erste Konzil von Ephesos (431) und die zwölf Anathematismen Kyrills (CPG 5317) abgelehnt hat (vgl. auch die Bemerkungen unten auf S. 247 zu Anm. 1–248 zu Anm. 3), deren Bedeutung er betont, wenn er sogleich fortfährt: Δεχόμεθα καὶ πάντα τοῦ θεοπεσίου Κυρίλλου (S. 472, 15–474, 3, 15–19; vgl. S. 233 zu Anm. 2–234, Anm. 4). Den Kanon der vier Konzilien betont vor allem der Westen. Vgl. z. B. Papst Gregor I., Brief III, 10 (JE 1214), MGH. Epistulae, I, Berlin 1891, S. 169–170.

3 Vgl. S. 36 zu Anm. 4. Die Darstellung der Drei Kapitel in der unter dem Namen des Anastasios überlieferten Synopsis (CPG-CPGS 7774), 15, hrsg. v. UTHEMANN 1982 (Die dem Anastasios), S. 82, 1–34, gehört wahrscheinlich zu jenem in Anm. 4 auf S. 36 genannten Teil, der ursprünglich nicht von Anastasios stammt (vgl. dazu die Einleitung zur Edition auf S. 61, 65–67, 72f.). Doch auch im vorausgehenden Teil ist mit Veränderungen zu rechnen, z. B. ebd., 10, S. 80, 12–14 bei der Behauptung, Chalkedon habe Theodorets Schrift gegen die Anathematismen Kyrills (CPG 6214) verurteilt (vgl. dazu auch S. 246, Anm. 1–2).

4 Vgl. *Viae dux*, IV, 120; VII, 2, 10; XXI, 1, 77; *Capita*, VIII, 2, 3; Scholion zu *Tractatus* III, S. 52, 11.

5 *Viae dux*, IV, 114–120 (S. 200, Anm. 4); XXI, 1, 76–80. Vgl. ebd., VII, 2, 13–15, unter Berufung auf Proklos von Konstantinopel und Kyrill von Alexandrien.

6 Ebd., VII, 2, 10–25; XXI, 2, 41–50; *Capita*, VIII, 2, 3–22. Vgl. auch *Viae dux*, I, 2, 60–67, 133–136 (Vgl. S. 200–210); Scholion zum *Tractatus* III, S. 52, 10–12. So auch in der in Anm. 3 genannten Synopsis (CPG-CPGS 7774), 7, S. 78, 19–24.

Ibas von Edessa spricht Anastasios nirgends. Ferner schont er nicht nur die Person des Theodoret von Kyros, sondern auch dessen Schriften. Jene zur Verteidigung Diodors und Theodors wird nie erwähnt, und jene gegen die Anathematismen Kyrills¹ wird genannt, doch nicht angegriffen,² ja Anastasios weist ausdrücklich darauf hin, dass Theodoret ‚die eine Hypostase‘ gelehrt habe,³ und stellt fest, dass Theodoret angesichts dieser Tatsache eigentlich Kyrills Sprachgebrauch im dritten und vierten Anathematismus⁴ hätte beanstanden müssen.⁵ Er fügt hinzu, dass auch umgekehrt Kyrill in seiner *Apologia contra Theodoretum* (CPG 5222)⁶ den Begriff ‚Hypostase‘ nicht geklärt hat, obwohl dieses im Kontext notwendig gewesen wäre.⁷ Warum Kyrill in seiner Apologie den Begriff ‚Hypostase‘ hätte erläutern müssen, sagt Anastasios hier nicht, zitiert aber später unter dem Namen des Andreas von Samosata ein Argument, das deutlich macht, was er meint. Kyrill hätte wegen Theodorets Angriff erklären müssen, was er im dritten Anathematismus unter „Trennen der Hypostasen nach der Einung“ verstanden hat.⁸

1 Impugnatio XII anathematismorum (CPG 6214), fragmentarisch erhalten in der Antwort Kyrills (CPG 5222).

2 *Viae dux*, VIII, 5, 35–36; X.2, 2, 12–15. Zur Schonung Theodorets vgl. auch das in der *Doctrina patrum* (CPG-CPGS 7781), 24, XV, hrsg. v. DIEKAMP 1907, S. 177–179 überlieferte Fragment von *De sectis* (CPG 6823), bes. ebd., S. 178, 22–179, 10.

3 Ebd., X.2, 2, 12. Anastasios gibt keine Quelle an. Sollte er sich für seine Aussage einfach darauf berufen, dass Theodoret Chalkedon anerkannt hat? In der im Syrischen überlieferten *Epistula ad Iohannem Aegaeatem* (CPG 6278) interpretiert Theodoret den Begriff der ‚einen Hypostase‘ in der *Definitio fidei* Chalkedons im Sinn von ‚Prosopon‘ und wehrt die an Kyrill orientierte Vorstellung der ‚einen Natur‘ als eine „aus zwei zusammengesetzte Hypostase“ ab. Vgl. RICHARD 1941–1942, S. 415–423; McNAMARA 1955, S. 313–328; GRAY 1984, S. 301–304.

4 *Epistula 3 ad Nestorium* (CPG 5317), 12, ACO I, 1, 1, S. 40, 28–41, 4 (teilweise zitiert: S. 82, Anm. 5; 247, Anm. 7).

5 *Viae dux*, X.2, 2, 13–14. Theodoret geht davon aus, dass Kyrill mit ‚ὑποστάσεις‘ nichts anderes als ‚φύσεις‘ meint. Vgl. *Impugnatio XII anathematismorum* (CPG 6214), zitiert in Kyrills Apologie (CPG 5222), 24, ACO I, 1, 6, S. 117, 11–18.

6 ACO I, 1, 6, S. 110–146.

7 *Viae dux*, X.2, 2, 15–18.

8 Ebd., XXII, 4, 58–61. Zum dritten Anathematismus vgl. ebd., 53–54 (S. 183 zu Anm. 3–4; 248 zu Anm. 4). Zum *Testimonium* des Ps.-Andreas von Samosata (CPG 6385) vgl. S. 184–186, ferner S. 248, Anm. 5; 249, Anm. 4.

3 Das Subjekt der christologischen Aussagen: Zwei Sichtweisen zugleich – Kyrill und Antiochien

Kyrills dritter Brief an Nestorios mit den zwölf Anathematismen¹ spielt bei Anastasios keine besondere Rolle. Dieses ist umso auffälliger, als die Antiochener vor allem an den Anathematismen Anstoß genommen hatten und nicht wenige von ihnen auch nach 433 an ihrer Kritik festhielten,² obwohl man Kyrills Laetentur-Brief (CPG 5339) durchaus als eine Interpretation der Anathematismen verstehen konnte. Dieser Brief Kyrills und jener an Akakios von Melitene (CPG 5340), mit dem Kyrill die Union von 433 verteidigte, vor allem die Frage der christologischen Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen im Neuen Testament, die *φωναὶ εὐαγγελικαί*, standen im Konzil von Chalkedon im Zentrum der Auseinandersetzung um die Kritik der Illyrer und Palästinenser am *Tomus Leonis* und damit um die Rezeption Kyrills,³ und im 6. Jahrhundert zogen bestimmte Verteidiger Chalkedons wie z. B. die Skythischen Mönche⁴ und Kaiser Justinian⁵ primär die Anathematismen des dritten Briefs an Nestorios (CPG 5317),⁶ vor allem den vierten über die christologischen Aussagen (*φωναί*) der Bibel,⁷ heran, wenn sie zeigen wollten, dass

1 Epistula 3 ad Nestorium (CPG 5317), ACO I, 1, 1, S. 33–42.

2 Hier ist entgegen der Auffassung von Anastasios (S. 246, Anm. 2) vor allem Theodoret von Kyros zu nennen. Man vgl. zur Rezeptionsgeschichte DIEPEN 1955 (zu dems. 1953 vgl. S. 248, Anm. 1); UTHEMANN 1997 (Neuchalkedonismus), S. 375 f.

3 Actio III, 29, ACO II, 1, 2, S. 83, 1–5. Vgl. S. 222 zu Anm. 1–2; 257 zu Anm. 2–3. Zu einer ausführlichen Darstellung der drei Bedenken der Illyrer und Palästinenser sowie der Antwort der Konzilsleitung und der zwei Anathemata der römischen Legaten vgl. UTHEMANN 2001, S. 582–593 (2005, S. 12–24).

4 GRILLMEIER 1990, S. 333–359 (Bibl.); UTHEMANN 1997 (Neuchalkedonismus), S. 375; 1999 (Kaiser Justinian), S. 19–21. Vgl. auch S. 64 zu Anm. 5.

5 Im „Brief über die Drei Kapitel“ (CPG 6882) und im Edikt vom Jahre 544/ 545 (CPG 6881) behauptet Justinian, die Anathematismen seien von Papst Leo I. als integraler, definierter Bestandteil des Konzils von Ephesos (431) bezeichnet worden. Vgl. die Edition von SCHWARTZ 1940, S. 73. Später hat Justinian diese Aussage nicht wiederholt. Hierzu und zur Aufwertung der Anathematismen in der Lateransynode des Jahres 649 vgl. UTHEMANN 1997 (Neuchalkedonismus), S. 375 f.; 1999 (Kaiser Justinian), S. 68–70.

6 Dieser Brief wurde auf der ersten Sitzung des Konzils von Ephesos (431) nicht verlesen, wohl aber in deren Akten bei der offiziellen Redaktion interpoliert (CPG 8675: ACO I, 1, 2, S. 36, 16–25), nachdem die Anhänger Kyrills diesen Brief nach der Absetzung des Nestorios bestätigt hatten. Vgl. DE HALLEUX 1992, S. 445–448.

7 Εἴ τις προσώποις δυσὶν ἤγουν ὑποστάσειν τὰς τε ἐν τοῖς εὐαγγελικοῖς καὶ ἀποστολικοῖς συγγράμμασι διανέμει φωνὰς ... καὶ τὰς μὲν ὡς ἀνθρώπῳ παρὰ τὸν ἐκ θεοῦ λόγον ἰδικῶς νοουμένῳ προσάπτει, τὰς δὲ ὡς θεοπρεπεῖς μόνῳ τῷ ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγῳ, ἀνάθεμα ἔστω (ACO I, 1, 1, S. 41, 1–4). Vgl. hierzu RICHARD 1945 (L'introduction), S. 247–252: Alle biblischen Aussagen beziehen sich auf ein und dasselbe „sujet d'attribution“, den inkarnierten Logos. Auch

Chalkedon „mit dem ganzen Kyrill“¹ und mit der sog. theopaschitischen Formel, die dem Gott Logos das Leiden am Kreuz zuschreibt, zu vereinbaren ist.² Schließlich spielte im Kampf gegen die Drei Kapitel eine an den Anathematismen Kyrills orientierte Auslegung Chalkedons eine bedeutende, wenn nicht sogar die entscheidende Rolle.³

Bei Anastasios werden die Anathematismen Kyrills nicht verschwiegen, wenn es um die Frage geht, ob Kyrill zwischen ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ unterschieden habe. In diesem Zusammenhang wird der dritte Anathematismus nur mit seinen ersten Worten und recht frei zitiert,⁴ der vierte in einer mit dem dritten kontaminierten Kurzform: Εἴ τις προσώποις δυσὶν ἦγουν ὑποστάσεις διαρεῖ τὸν Χριστόν, ἀνάθεμα ἔστω.⁵ Doch für die christologische Konzeption des Anastasios tragen sie nichts bei. Grundlegend bleibt für ihn die Union von 433. Deren Bedeutung liegt für ihn darin, dass sich Kyrill von ihr niemals distanziert und darum wie die Antiochener, mit denen er die Union geschlossen hat, „zwei geeinte Na-

wenn Anastasios die Vorstellung eines ἀνθρωπος ἰδικῶς νοούμενος ablehnt (vgl. S. 283–291, 299–308), teilt er die rein göttlichen Prädikate in seiner Interpretation der drei Klassen christologischer Aussagen μόνῳ τῷ θεῷ (θεοῦ λόγῳ) zu.

1 Die Formel vom ‚ganzen Kyrill‘ liest man bei Neuchalkedonikern des 6. und 7. Jahrhunderts. So z. B. in der Epistula synodica des Sophronios von Jerusalem (CPG-CPGS 7635; vgl. S. 233 zu Anm. 3–5), in der jedoch im Unterschied zum Konzil von Chalkedon (vgl. S. 222, Anm. 2) statt des Laetentur-Briefs (CPG 5339) das dritte Schreiben an Nestorios (CPG 5317) als einer „der beiden Synodalbriefe Kyrills“, von denen Chalkedon sprach, genannt wird. Vgl. auch UTHEMANN 1999 (Kaiser Justinian), S. 68f.; 2005, S. 600 (Index), ferner S. 247, Anm. 6.

2 Dass das Leiden Christi ‚im Fleisch‘ geschah (I Pt 4,1), wird oft nicht hinzugefügt, ist aber für alle Parteien selbstverständliche Voraussetzung. So fügte Kyrill im zwölften Anathematismus ‚σαρκί‘ hinzu (ACO I, 1, 1, S. 42, 3–5) und stieß dennoch seitens der Orientalen auf den Vorwurf, er leugne hier die Apathie Gottes. Vgl. z. B. Andreas von Samosata (CPG 6373): οὐ ἔπαθεν ὁ θεὸς λόγος τῇ σαρκὶ συνημμένος, ἀλλ’ ἡ σὰρξ ἡνωμένη τῷ θεῷ λόγῳ ... τὰ οἰκεία ὑπέμεινεν (zitiert bei Kyrill [CPG 5221], 106, ACO I, 1, 7, S. 61, 15–16).

3 Diese These, die nichts anderes als eine rein historische Wertung der Quellen sein will, unterstellt nicht wie z. B. DIEPEN 1953, dass Chalkedon im Blick auf die Anathematismen Kyrills eine eindeutige Vorentscheidung in der Frage der Drei-Kapitel ist.

4 So liest man im *Viae dux*, X.2, 3, 114–115; X.4, 43–44; X.5, 58–60: Εἴ τις μετὰ τὴν ἄφραστον (lectio varians: ἄγραστον) ἔνωσιν διαρεῖ τὰς ὑποστάσεις. Vgl. dazu Epistula 3 ad Nestorium (CPG 5317), 12, ACO I, 1, 1, S. 40, 28–30, zitiert in Anm. 5 auf S. 82 In Ps.-Andreas von Samosata (CPG 6385: *Viae dux*, XXII, 4, 53–54) deckt sich der Wortlaut mit ebd., X.2, 3, 114–115 (vgl. S. 185, Anm. 4; 246, Anm. 8).

5 *Viae dux*, X.2, 2, 36–38. Im selben Wortlaut auch bei Ps.-Andreas von Samosata (CPG 6385): ebd., XXII, 4, 14–17. Zum authentischen Wortlaut vgl. S. 247, Anm. 7. Der erste Anathematismus (ACO I, 1, 1, S. 38, 23) erscheint, stark verkürzt (*Viae dux*, XXII, 5, 22–23), in einem Maron von Edessa zugeschriebenen Testimonium (CPG 6986), das Kyrills Christologie in keiner Weise gerecht wird (vgl. S. 105, Anm. 3; 186, Anm. 10).

turen“ bekannt, ja diese „Formel der Orientalen“ sogar verteidigt habe,¹ ohne dass sich mit der Union von 433 Kyrills Standpunkt verändert habe. Zur Rechtfertigung dieser Behauptung beruft sich Anastasios auf das Florileg, das Kyrill in Ephesos (431) vorgelegt hat,² auf Briefe des Isidor von Pelusion³ und auf Kyrills an den Presbyter Hermeias adressierten Dialog über die Trinität.⁴ Schließlich weist Anastasios auf die Übereinstimmung Kyrills mit Proklos von Konstantinopel hin.⁵

Der Streit um Kyrills Anathematismen zeigt, dass sie der Auslegung bedurften, ja mit ihrer Perspektive des Heilsgeschehens, die im Gott Logos das Subjekt des erlösenden Handelns sah, nicht ohne weiteres in die Sichtweise einer antiochenischen oder Leoninischen Christologie einzupassen waren.⁶ Darum ist vielleicht die Tatsache, dass Anastasios keinen der umstrittenen Anathematismen voll-

1 *Viae dux*, IX, 2, 10–27. Zu dem hier zitierten Brief Kyrills an Eulogios (CPG 5344) im Hodegos (S. 53, Anm. 7) vgl. u. a. S. 63, Anm. 1; 221, Anm. 6; 251 zu Anm. 1–2.

2 *Viae dux*, IX, 2, 28–30. 41–44. Anastasios weist auf drei Texte hin: [1] auf Ambrosius, *De fide* (CPL 150), II, 9, 77, hrsg. v. O. FALLER (CSEL 78), Wien 1962, S. 84, 32–34; 85, 36–38, und zwar aus den in drei Collectiones, der Vaticana, Atheniensis und Palatina, überlieferten Excerpta ephesina (ACO I, 1, 2, S. 42, 29–43, 4; I, 1, 7, S. 92, 21–32; I, 5, S. 93, 3–12): *Viae dux*, X.1, 2, 64–74 (S. 53, Anm. 8); [2] auf ein Ps.-Amphilochianum: Fragment XXII (CPG 3245), PG 39, 117 D, das Kyrill in Ephesos zitiert haben soll (*Viae dux*, X.1, 2, 150–152; X.2, 2, 38–40; vgl. auch S. 51, Anm. 3; 53, Anm. 8), doch mit den in der Collectio Atheniensis und Palatina überlieferten Fragmenten nicht übereinstimmt. [3] Nach dem Zitat aus Amphilochios soll Kyrill in Ephesos (431) sein Florileg kurz kommentiert und dabei ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ unterschieden haben (ebd., X.1, 2, 152–160; X.2, 7, 129–132). Zu Details vgl. den Apparat der Edition sowie RICHARD 1945 (Le fragment), S. 199–210; RICHARD 1945 (L’introduction), S. 30 f.

3 *Viae dux*, IX, 2, 30–32. Vgl. ebd., X.1, 2, 123–127. Anastasios zeigt, dass er Zitate aus drei Briefen Isidors (CPG 5557) kennt: I, 102, 323, 370 (PG 78, 252 C 10-D 1; 369 B 9–11; 392 C 5–6).

4 *Viae dux*, IX, 2, 34–37. Zitiert wird aus dem *Dialogus de trinitate* (CPG 5216), I, hrsg. v. DE DURAND 1976, S. 196 (PG 75, 700 A 2–3). Auf diese Stelle weist auch Ps.-Andreas (CPG 6385) hin: *Viae dux*, XXII, 4, 56–58 (vgl. S. 246, Anm. 8). Zu CPG 5216 vgl. auch ebd., X.2, 7, 100.

5 *Viae dux*, IX, 2, 27–28. In ebd., VII, 2, 43–48 beruft sich Anastasios darauf, dass Kyrill in seiner *Epistula de symbolo* an die Mönche im Orient (CPG 5355: 29, ACO I, 1, 4, S. 60, 11–14) seine Übereinstimmung mit Proklos betont hat. Im zweiten Florileg (*Viae dux*, X.1, 2, 104–108; vgl. S. 53, Anm. 7) verweist er auf die Marienpredigt, die Proklos in Anwesenheit des Nestorios gehalten hat (CPG 5800): 2, ACO I, 1, 1, S. 104, 4–6 (vgl. *Viae dux*, VII, 2, 52–55; X.2, 7, 195–198).

6 Vgl. zum Unterschied beider Perspektiven UTHEMANN 1997 (Neuchalkedonismus), S. 379–384. Dass Kyrill selbst die Anathematismen im Blick auf die künftige Union mit den Orientalen relativiert hat, zeigt sein Brief an Akakios von Berrhoia (CPG 5333: 8, ACO I, 1, 7, S. 149, 32–39), den Johannes von Antiochien eine „οὐ μικρὰ ἴσσις“ der Anathematismen nennt, die eine „τελεία ἴσσις“ erhoffen lässt (CPG 6309: 3, ebd., S. 151, 27–34), wobei er Athanasios Brief an Epiktet (CPG 2095; vgl. S. 219, Anm. 1) als gemeinsame Basis auffasst (ebd., Z. 34–37; vgl. zum Schreiben des Akakios, das jenem von Kyrill [CPG 5333] vorausging, die diesem von Johannes von Antiochien übergebene Erklärung [CPG 6308]: ebd., S. 146, 22–32). Auf die Bedeutung dieser Korrespondenz weist Kyrill im Brief an Akakios von Melitene hin (CPG 5340: 3, ACO I, 1, 4, S. 21, 19–29).

ständig zitiert, kein Zufall. Wenn Kyrill z.B. im vierten Anathematismus das „Verteilen“ oder „Trennen“ der christologischen Aussagen des Neuen Testaments (φωναί) „auf zwei Prosopa oder Hypostasen“ verurteilt, weil man die Niedrigkeitsaussagen nicht „wie auf einen Menschen, der neben dem Gott Logos für sich (ἰδικῶς) gedacht wird,“ und die Hoheitsaussagen „einzig auf den Gott Logos beziehen“ dürfe,¹ dann geht es Kyrill um den inkarnierten Logos, sofern dieser das Subjekt aller Aussagen (φωναί) ist: Alle, auch jene über die Kenose bis zum Leiden am Kreuz, sind „dem ‚einen Prosopon‘, der ‚einen Fleisch gewordenen Hypostase des Logos‘ zuzuschreiben“.² Wenn Anastasios rein menschliche, rein göttliche und gottmenschliche Aussagen unterscheidet,³ dann bezieht er diese auch auf ein und dasselbe Subjekt, das er meist Christus nennt, nicht selten „Christus, unseren Gott,“⁴ oder den inkarnierten Gott.⁵ Doch will man genauer sein, dann muss man zwischen ‚Natur‘ und ‚Prosopon‘ (‚Hypostase‘) unterscheiden: Einige christologischen Aussagen der Bibel beziehen sich auf das ‚eine Prosopon‘, andere auf eine der beiden Naturen. Für diese Unterscheidung beruft Anastasios sich auf Kyrills Laetentur-Brief, mit dem er seine beiden Florilegien zur „Nichtidentität von Natur und Hypostase“ eröffnet⁶: Jene Aussagen, die sich auf das ‚eine Prosopon‘ beziehen, bringen Göttliches und Menschliches in eine Gemeinschaft (κοινωνία). Bei ihnen geht es, wie Kyrill sagt, um ein „κοινοποιεῖν ὡς ἐφ’ ἑνὸς προσώπου“. Bei den anderen Aussagen geht es um ein „Trennen“ derselben (διαρεῖν ὡς ἐπὶ δύο φύσεων), sofern sie über Christus nur Göttliches oder nur Menschliches präzisieren, also reine Hoheits- oder reine Niedrigkeitsaussagen sind. Indem Anastasios darauf hinweist, dass Kyrill im Brief an seinen Apokrisiar Eulogios diese

1 Epistula 3 ad Nestorium (CPG 5317), 12, ACO I, 1, 1, S. 41, 1–4, zitiert auf S. 247 in Anm. 7.

2 Ebd., 8, ACO I, 1, 1, S. 38, 4–22, bes. 21–22 (zitiert auf S. 218 in Anm. 6). Nach Theodoret (CPG 6214) werden einzig die Hoheitsaussagen dem Gott Logos, die Niedrigkeitsaussagen jedoch „der Knechtsgestalt“ (*Phil* 2, 7) zugeschrieben (zitiert in CPG 5222: 33–34, ACO I, 1, 6, S. 121, 9–122, 27), was Kyrill unter Hinweis auf die Einheit der Person (ebd., 36, S. 123, 15–18 [S. 62, Anm. 5; 218, Anm. 6]) ablehnt: Es gibt nur ein Subjekt aller Aussagen, den Gott Logos, der sich nach *Phil* 2,7 selbst „entleert hat“ (ebd., 37–41, S. 123, 21–125, 27). Diese Interpretation von *Phil* 2,6–11 überspielt, dass das Subjekt des Hymnus „Christus Jesus“ lautet. Vgl. S. 108 zu Anm. 2.

3 Vgl. S. 93–102, bes. S. 99 zu Anm. 2; 218–221, bes. S. 219 zu Anm. 5–6.

4 *Viae dux*, VIII, 5, 72–75; vgl. z.B. ebd., I, 1, 58–59; VI, 2, 22; *Capita*, X.3, 27–28.

5 *Viae dux*, XIII, 3, 53–54; 5, 19, 30; XX, 34–35; XXIV, 90–91. Zu gleichwertigen Aussagen vgl. ebd., VIII, 4, 83–88; X.5, 14–19 (S. 62, Anm. 5); XIII, 1, 56; XIV, 2, 80; XVII, 20. Anastasios kann auch die Formel vom ‚Einen der Trinität‘ (εἷς τῆς τριάδος) aufgreifen: ebd., VIII, 4, 98–99 (vgl. S. 158, Anm. 1); IX, 2, 81–82; XV, 29–30; XXIV, 20; *Tractatus* I, 1, 53–54; II, 2, 52–53; im Mund des Gegners: *Viae dux*, XV, 7–8, 13.

6 Ebd., IX, 2, 10–13; X.1, 2, 1–5. Zitiert wird aus der Epistula de pace, auch Laetentur-Brief genannt (CPG 5339), 5, ACO I, 1, 4, S. 17, 17–19 (S. 50, Anm. 4). Der Text ist jener der von Paul von Emesa vorgelegten χάρτης der Orientalen (S. 219, Anm. 2).

Aussage und damit die Union von 433 verteidigt habe,¹ hebt er hervor, dass Kyrill nicht vom „Trennen der Naturen“ spricht. Denn die Orientalen „trennen nur die φωναί“: Sie trennen sie, indem sie drei Arten von Aussagen unterscheiden, nämlich [1] reine Hoheits-, [2] reine Niedrigkeitsaussagen und [3] Aussagen, die beides zugleich besagen (αἱ κοινοποιηθεῖσαι φωναί). Alle drei aber sagen sie von ein und demselben aus (πλὴν εἰρημένως παρ' ἐνός καὶ αὐτοῦ). Letzteres unterscheidet sie von Nestorios, der zwei „getrennte“ Subjekte oder Prosopa lehre, den Gott Logos und den Menschen Christus „als einen zweiten Sohn“. Kyrill will die dem Nestorios unterstellte Auffassung ausschließen, dass die biblische Botschaft alles Göttliche nur (ἰδικῶς) vom Logos und alles Menschliche nur (ἰδικῶς) vom Menschen Christus aussagt.²

Wie aber ist miteinander zu vereinbaren, dass zum einen alle φωναί von ein und demselben, dem Herrn Jesus Christus, ausgesagt werden, Göttliches also nicht nur über den Logos, Menschliches nicht nur über den Menschen prädiziert wird, und dass zum anderen Aussagen, die Göttliches und Menschliches zugleich beinhalten, im Unterschied zu jenen, die nur Göttliches verkündigen, und jenen, die sich auf Menschliches beziehen wie Essen, Trinken, Müdewerden usw., sich auf „das eine Prosopon beziehen“?

Wenn die Monophysiten meinen, dass Christus „alles Menschliche in göttlicher Weise tat und erlitt“,³ dann hält ihnen Anastasios jene Worte Kyrills entgegen, mit denen dieser die Union mit den Orientalen gegenüber Akakios von Melitene, dem entschiedenen Gegner der Antiochener, verteidigt hat. Kyrill unterscheidet dort wie in seinem Brief an Eulogios drei Klassen von christologischen Aussagen: [1] solche, die dem Göttlichen, [2] solche, die dem Menschlichen angemessen sind, und [3] solche, die „eine mittlere Stellung einnehmen“.⁴ Anastasios erläutert diese

¹ *Viae dux*, IX, 2, 16–17. 26–27 (S. 51, Anm. 1; 53, Anm. 7; 108, Anm. 1; 221, Anm. 6; 249, Anm. 1).

² Epistula ad Eulogium (CPG 5344), ACO I, 1, 4, S. 36, 22–37, 2. Inwiefern historisch gesehen, Kyrill den Aussagen des Nestorios nicht gerecht wird, zeigt z. B. GRILLMEIER 1979, S. 651–654. Vgl. zur Unterscheidung von drei Klassen christologischer Aussagen bei Nestorios bes. dessen *Sermo Contumelias quidem* (CPG 5699), hrsg. v. LOOFS 1905, S. 269, 16–20; 271, 20–23; 273, 13–17; 274, 2–4 sowie dessen Epistula ad Theodoretum (CPG 5676), 7, ACO I, 4, S. 153, 11–21, ferner Fragmente (CPG 5730), 8, hrsg. v. LOOFS 1905, S. 356, 12–16; 357, 11–15.

³ *Viae dux*, XIII, 5, 80: πάντα τὰ καθ' ἡμᾶς ὑπὲρ ἡμᾶς ἔπραττε καὶ ἔπασχε. Der Sache nach geht es hier um eine Aussage aus der Epistula 4 des Ps.-Dionysios (ebd., XIII, 4, 11–14; zitiert auf S. 96 in Anm. 1), auf die sich die Monophysiten und nach der *Expositio concisa* auch die Monenergeten berufen haben (vgl. S. 261 f.).

⁴ Zum Folgenden vgl. die Interpretation der Epistula ad Acacium Melitensem (CPG 5340), 16–17, ACO I, 1, 4, 27, 22–23; 28, 4–5 in *Viae dux*, XIII, 5, 110–120 (S. 53, Anm. 7; 99, Anm. 2; 219, Anm. 5–6).

Unterscheidung im Hinblick auf Worte, die Christus gesprochen hat: „Wenn Christus göttlich spricht, aber auch menschlich spricht, doch zum anderen auch auf beide Weisen zugleich (ὁμοδικῶς) redet, nämlich gottmenschlich, dann ist es doch klar, dass er auch alles, was er gewirkt hat, entweder gemäß seiner Gottheit oder entsprechend seiner Menschheit oder auf eine gemeinsame Weise (κοινῶς) entsprechend seiner Ganzheit als Prosopon (κατὰ τὴν προσωπικὴν ὁλότητα) verwirklicht hat. Ich füge aber hinzu: Die Gottheit ist ungetrennt von der Sarx und die Menschheit ist ungetrennt von der Gottheit“.¹

Letzteres entspricht dem gegen Nestorios gerichteten Ausschluss alles ‚Nur-Menschlichen‘ (ψιλάνθρωπον)² in Christus und könnte für Anastasios eine hinreichende Begründung sein, alles Menschliche in Christus ‚gottmenschlich‘ zu nennen, wenn auch im Bewusstsein, dass dieses Prädikat, streng genommen, einzig auf Christus als Person mit allem, was zu dieser gehört (κατὰ τὴν προσωπικὴν ὁλότητα), zu beziehen ist. Dieses ergibt sich aus dem Kontext. Denn wenn der Areopagit in emphatischer Rede Christi Wirken „eine ganz neue, nämlich die gottmenschliche Wirksamkeit“ genannt und dabei es so dargestellt hat, dass man annehmen konnte, er habe „alles Menschliche“, das Christus gewirkt hat, ‚gottmenschlich‘ genannt, dann spricht er über diese ‚gottmenschliche Wirksamkeit‘ auf emphatische Weise und betont ihre Einzigartigkeit,³ ohne jedoch dogmatische

1 *Viae dux*, XIII, 5, 114–120. Ohne es ausdrücklich zu sagen, setzt Anastasios hier eine an Aristoteles orientierte Aussagenlogik mit ihrer Unterscheidung des Subjekts einer Aussage (κατὰ τίνος λέγεται τι;) und der Rücksicht, unter der das Prädikat ausgesagt wird (κατὰ τί λέγεται τι κατὰ τίνος;) voraus, die in einer Ontologie der ersten und der zweiten Substanz (οὐσία) begründet ist (vgl. auch S. 298 zu Anm. 9). Im 6. Jahrhundert sahen Neuchalkedoniker in einer solchen christologischen Aussagenlogik einen Ansatz zur Lösung (ἐπίλυσις) der Frage: Wie ist das Subjekt z. B. der Leidensaussage zu denken, wenn von ihm gilt, dass sich widersprechende Prädikate unter je einer anderen Rücksicht (κατὰ τὴν θεότητα – κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα) ausgesagt werden? Vgl. UTHEMANN 1997 (Neuchalkedonismus), S. 381; 1997 (Definitionen), S. 83–89.

2 *Viae dux*, XIII, 4, 53: οὐ ψιλάνθρωπα εἶχε τὰ ἀνθρώπινα (Z. 53–55 zitiert: S. 98, Anm. 2). Dieses ‚Nur-Menschliche‘ bzw. alles Menschliche, das durch ein ‚ψιλός‘ gekennzeichnet wird (*Viae dux*, I, 2, 9–12 [S. 207, Anm. 4]; vgl. auch S. 283, Anm. 3 zu *Capita* VIII, 4, 9–14; IX, 3, 6–18 [S. 262, Anm. 5]) und sowohl von Chalkedonikern, als auch von Monophysiten der Auffassung der menschlichen Natur Christi bei Nestorios unterstellt wird, sofern diese sich mit jener des Paul von Samosata decke (vgl. S. 182 zu Anm. 2), ist nicht nur im gängigen Sprachgebrauch des Anastasios vom Menschlichen (ἀνθρώπινον) zu unterscheiden, das als Eigenheit zur menschlichen Natur Christi gehört (vgl. S. 93–95, 283–291). Dieses Menschliche wird in diesem Beitrag in Abgrenzung vom ‚rein Göttlichen‘ und im Unterschied zum ‚Nur-Menschlichen‘ das ‚rein Menschliche‘ genannt. Der Sache nach geht es um die Frage der sog. ἀδιάβλητα (vgl. S. 94 zu Anm. 1; 95 zu Anm. 1; 170 zu Anm. 4; 284 zu Anm. 2).

3 Der Areopagit spricht also nicht über „die in gewisser Hinsicht neue“, sondern über „die fürwahr neue“ Energie Christi, d. h. eine Energie, die nichts ihresgleichen hat. Vgl. S. 96, Anm. 2, ferner S. 262 zu Anm. 4–5.

Genauigkeit (ἀκρίβεια) anzustreben, wie es Kyrill mit seiner Unterscheidung von drei Klassen christologischer Aussagen getan habe. Denn „genauer“ (ἀκριβεστέρως) als der Areopagit habe Kyrill gesprochen, indem er zwischen ‚rein menschlichem‘ Wirken, das der menschlichen Natur Christi zu eigen ist,¹ und jenem Wirken Christi unterscheidet, das sowohl am ‚rein Menschlichem‘ als auch am Göttlichen teilhat, sofern solches Wirken, d. h. das Wirken bestimmter Wunder, in der Bibel vom inkarnierten Gott Logos „entsprechend seiner Ganzheit als Prosopon“ ausgesagt wird. Nur dieses nicht ‚rein menschliche‘ Wirken Christi darf in einer „genauen“ Aussage, die sich an Definitionen (ὅροι) orientiert und etwas als einen ‚Sachverhalt‘ des Glaubens behauptet, ‚gottmenschliches‘ Wirken genannt werden.² Doch lässt Anastasios die Redeweise des Areopagiten über alles menschliche Wirken Christi – und nicht nur diese³ – als eine Form „gläubiger Rede“ (εὐσεβῶς λέγειν) unter der Voraussetzung gelten, dass derjenige, der eine solche Form wählt, um den Unterschied zu einer „genauen“ dogmatischen Aussage weiß. Anastasios lässt diese Redeweise zu, wenn sie nicht als eine Aussage, die etwas behauptet, d. h. als ‚κατηγορία‘, und als „ein Ausdruck, der einen Sachverhalt definiert (περὶ ... πράγματος ὀριστική ἔμφρασις)“,⁴ aufgefasst wird, sondern, wie Anastasios sagt, da ihm ein prägnanter Ausdruck fehlt, als eine Aussage, die „irgendwie zwischen“ (μέσως πως) einerseits einer an Definitionen orientierten dogmatischen Behauptung (ὀριστική ἔμφρασις) und andererseits einer solchen steht, die etwas im übertragenen Sinn anspricht⁵ und als solche für die Erörterung von Glaubensfragen ungeeignet ist.⁶ Diese „irgendwie mittlere Redeweise“ ist also weder ausschließlich an Definitionen orientierte religiöse Rede (ὀριστική ἔμφρασις), noch eine Rede, in der die Inhalte (πράγματα) des christlichen Glaubens auf Aussagen reduziert werden, die nur im übertragenen Sinn gelten. Diese Redeweise ist nach Anastasios in religiöser Rede sinnvoll und darum zulässig, wenn sie die Intention (σκοπός) des Dogmas wahr.⁷ So betont er z. B., dass man zwar in dogmatischer Rede, nämlich in einer „πράγματος ὀριστική ἔμφρασις“, „die Leiden und den Tod (Christi) nicht der Natur des Gott Logos, sondern (nur) der mit ihm hypostatisch geeinten ‚Sax‘ zuschreiben“ darf, was jedoch nicht aus-

1 Vgl. S. 252, Anm. 2.

2 *Viae dux*, XIII, 5, 110–120. Vgl. S. 97–100, 172 f., ferner S. 203–206 zu *Viae dux*, I, 2, 76–128.

3 Vgl. S. 295–299, ferner S. 282 f., 293.

4 *Viae dux*, II, 7, 78–79.

5 Ebd., I, 1, 18–21.

6 So lehnt Anastasios z. B. in *Viae dux*, XIII, 1, 15–17 eine Interpretation von Testimonia patrum ab, die sich auf einen übertragenen Wortgebrauch beruft, und befürwortet eine solche, die nach der Intention (σκοπός τμητικός) fragt (S. 297, Anm. 3). Vgl. auch ebd., XII, 2, 27–31 (S. 92, Anm. 2; 293, Anm. 4), ferner S. 297–299.

7 Vgl. S. 295–299.

schließe, über diese ‚Sarx‘ „Göttliches zu sagen“ (θεολογεῖν) und über den inkarnierten Gott Logos „Menschliches zu reden“ (ἀνθρωπολογεῖν) und darum von seinem Leiden und Tod zu sprechen (παθολογεῖν καὶ θανατολογεῖν).¹ In diesem Sinn darf man nach Anastasios in religiöser Ergriffenheit ‚emphatisch‘ reden.

Auch wenn Anastasios einen übertragenen Wortgebrauch (καταχρηστικόν) als Gegensatz zu einem Sprechen auffasst, das als „πράγματος ὀριστικὴ ἔμφασις“ Definitionen benutzt, und darum die übertragene Bedeutung als „τὸ μὴ ὀριστικῶς ... εἰρημένον“ definiert,² so bedeutet der Terminus ‚emphatische Rede‘ nicht ein ‚καταχρηστικῶς Sprechen‘³ und darum nicht wie dieses einen Gegensatz zu einer Redeweise, die Worte nur in ihrer eigentlichen Bedeutung (κυρίως), d. h. in ihrer wahren Bedeutung,⁴ verwendet.⁵ Was in emphatischer Rede ausgesagt wird, könnte wie z. B. die Aussage „ἀθάνατος ὁ θεὸς (λόγος) ὁ σταυρωθεὶς καὶ ἀποθανών“⁶ in dem Sinne als Paradox interpretiert werden, wie es für die Anfänge christlicher Theologie, den sog. Monarchianismus, kennzeichnend war und vermutlich erstmals von Noët von Smyrna in der Abwehr des Gnostizismus formuliert wurde, sofern dieser von einem und demselben Subjekt, d. h. vom einen Gott und Erlöser, logisch sich ausschließende Prädikate wie z. B. ‚unsterblich‘ und ‚sterblich‘ zugleich aussagte.⁷ Und doch wäre es im Verständnis des Anastasios, der in seinem Florileg theopaschitischer Testimonien solche paradoxen Aussagen von Meliton von Sardes⁸ und Ignatios von Antiochien⁹ zitiert, verkehrt, emphatische Aussagen im Horizont der Theologie dieser beiden Autoren des 2. Jahrhunderts als ὀριστικαὶ ἐμφάσεις zu interpretieren. Denn wer eine emphatische Redeweise wie ein θεολογεῖν über „das ‚rein Menschliche‘ Christi“ oder ein παθολογεῖν καὶ θανατολογεῖν über den Gott Logos benutzt, muss sich nach Anastasios stets der Bedeutung der Begriffe (ὅροι) bewusst bleiben und diese anerkennen, sobald er eine Erörterung darüber beginnt, was kirchlicher Glaube ist. Emphatische Redeweise darf nicht als dogmatische, an Definitionen orientierte Rede (ὀριστικὴ

¹ *Viae dux*, XII, 3, 65–77, bes. 71–74. Hierzu vgl. S. 295, Anm. 5.

² Ebd., II, 7, 81–86.

³ Vgl. den Index der Edition, S. 356.

⁴ *Viae dux*, V, 43; XIV, 2, 193.

⁵ Ebd., II, 2, 20. 28. 30. 52; 4, 27. 35. Vgl. z. B. S. 296, Anm. 6.

⁶ Zu dieser Aussage in *Viae dux*, XII und ihrem Verständnis bei Anastasios vgl. S. 293, Anm. 5.

⁷ HÜBNER 1999. Es ist hier nicht der Ort, das Verdienst von HÜBNER und die durch ihn ausgelöste Diskussion darzustellen, in der sich, philologisch gesehen, die Argumente von HÜBNER bewährt haben. Zur Bedeutung von Noëts Antithesen und deren Bestreitung durch „die neue Logostheologie“ des ausgehenden zweiten Jahrhunderts für eine Geschichte der Christologie vgl. UTHEMANN 2007 (History), S. 466–469.

⁸ *Viae dux*, XII, 2, 18–19. Vgl. auch S. 356 mit Anm. 1.

⁹ Ebd., 8–9.

ἔμφρασις) ausgegeben werden, geht es doch für das orthodoxe Bekenntnis um begriffliche Genauigkeit: ἀκρίβεια.¹ Dem entspricht auch, dass Anastasios zumindest im Hodegos nur Aussagen als ‚paradox‘ bezeichnet, die normale Erfahrung überbieten,² nicht aber solche, die er, sei es als emphatische, sei es als im eigentlichen Sinn dogmatische Aussagen für die christliche religiöse Rede zulässt, auch wenn zumindest die Rede, die Göttliches und Menschliches zugleich von ein und demselben Subjekt aussagt, der Sache nach ein Paradox darstellt und, wie Anastasios sagt, als „die erste grundlegende Definition (ὁ πρῶτος ὄρος) unseres Heils“ das für philosophisches Denken grundlegende erste Prinzip des Ausschlusses des Widerspruchs, dessen πρῶτος ὄρος, „widerlegt“ (ἀνατρέπει).³ Die Implikationen dieser Behauptung für einen Diskurs über Glaubensinhalte bedenkt Anastasios nicht, – auch nicht, wie sie sich damit verträgt, dass er des Menschen Seele und Körper als ‚ἐναντία οὐσία‘ und den Menschen als eine ‚Synthese‘ aus Seele und Körper, aus Unsterblichem und Sterblichem, auffasst.⁴ Darum ist es bemerkenswert, dass er in seiner Abhandlung über die Gottebenbildlichkeit des Menschen als Typos der Inkarnation des Logos Gottes die menschliche Natur „wirklich paradoxe und nicht erklärbare Natur“ (παράδοξος ὄντως καὶ ἀνερμηνευτος φύσις) nennt, sofern der Mensch eine solche ‚Synthese‘, nämlich „eine im Mutterschoß aus stofflicher und aus immaterieller (Natur) vollzogene hypostatische Einung (καθ’ ὑπόστασιν ἔνωσις)“ ist.⁵

In emphatischer Rede haben nach Anastasios Väter vom Körper Christi Göttliches ausgesagt, wie z. B. Gregor von Nyssa davon gesprochen habe, dass dieser „mit der Gottheit vermischt wurde“ (συνανακραθὲν τῇ θεότητι).⁶ Sie wollten sich aber mit dieser Rede nicht zur ‚einen inkarnierten Natur des Gott Logos‘ bekennen, wie es in der Darstellung des Anastasios, in der die Unterschiede zwischen den Theodosianern und den Gaianiten – gegen besseres Wissen⁷ – unerwähnt bleiben,

1 Vgl. den Index der Edition, S. 337.

2 Vgl. ebd., S. 364.

3 *Viae dux*, I, 3, 54–60. Vgl. S. 191 zu Anm. 6. Den Inhalt christlichen Glaubens als das Paradox „des Paradox Einen“, der als Schöpfer und Erlöser mit den Menschen handelt, zu umschreiben, ist Ausdruck der Moderne. Er kennzeichnet als Intuition die „Theologie“ Noëts, ohne diese dadurch aber von ihrer Überwindung durch die Logostheologie und deren Geschichte abzugrenzen. Was allen christlichen „Theologien“ bleibt, lässt sich, modern gesprochen, als das Paradox „des Paradox Einen“ darstellen.

4 Vgl. S. 310 zu Anm. 4–311 zu Anm. 5, ferner S. 191, Anm. 6.

5 *Tractatus* II, 1, 6–11; vgl. S. 313, Anm. 2. Zur Definition der hypostatischen Union als ἀμφύπαρκτος συνδρομή vgl. S. 312 zu Anm. 5–314, Anm. 1.

6 Ebd., XIII, 3, 8–13, vgl. zum Zitat den Apparat der Edition.

7 Vgl. S. 94 zu Anm. 6; 188 zu Anm. 2 zu *Viae dux*, XXIII, 1, 15–18.

„die Monophysiten“ behaupten.¹ Vielmehr hielten die Väter daran fest, dass Christi Körper ein menschlicher Körper mit allen Eigenheiten eines solchen ist. Denn unter Wahrung seiner Eigenheit hat der Körper Christi „aus der hypostatisch ihm geeinten Gottheit des Logos empfangen, damit wir“ die eine Person Christi, nämlich „das Einzigartige seiner Person, erkennen“. Denn der Gott Logos existiert in Christi ‚Fleisch‘ (*Ioh* 1,14) und ist von diesem untrennbar (ἀδιάστατος).²

Anastasios legt in dem von ihm selbst unter dem Namen Flavians von Konstantinopel verfassten *Tomus ad Leonem* (CPG 5938), in dem er „die Intention und das Gedankengut der heiligen Väter mit besonders viel Sorgfalt (ἀκρίβεια) gewahrt“ habe, Flavian die Unterscheidung zwischen Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen in den Mund, um zu begründen, dass „in dem einen Christus eine jede der beiden Naturen gewahrt wird“. ³ Dabei schließt er sich an die Terminologie des Paul von Emesa an,⁴ indem er den Begriff des ‚μοναδικὸν πρόσωπον‘ einführt und biblische Aussagen unterscheidet, die dieses Prosopon, und solche, die „die zwei Naturen bezeugen“. ⁵ Ähnlich wie an diesen Stellen, doch ohne erkennbaren Bezug auf Kyrills Wiedergabe der Auffassung der Orientalen, argumentiert Anastasios auch in seinen Kephalaia gegen die Monotheleten, um zu begründen, dass „wir nicht alles, was Christus betrifft, gottmenschlich nennen“. ⁶ Er definiert dort „das

¹ Vgl. S. 93–102 zu *Viae dux*, XIII.

² Ebd., XIII, 3, 1–90, bes. 80–83. 90: Es geht um die Wiederherstellung des paradiesischen Urzustands in der Auferstehung Christi (ebd., 44–78). Doch nach der Aufforderung in Z. 79–80, man müsse „die Worte der Väter εὐσεβῶς interpretieren und akzeptieren“, folgt in Z. 80–83 eine allgemeinere Aussage: τὸ πανάγιον σῶμα μετέλαβεν ἐκ τῆς καθ’ ὑπόστασιν αὐτῷ ἠνωμένης τοῦ λόγου θεότητος, ἵνα τὸ μοναδικὸν τοῦ προσώπου Χριστοῦ μάθωμεν. ... καὶ (ἡ σὰρξ τὸν θεὸν λόγον) ἐν ἑαυτῇ ἀδιάστατον ἔχει. Vgl. (1) zu ‚ἀδιάστατον‘ ebd., XIII, 4, 53–55 (S. 98, Anm. 2), (2) zu ‚μεταλαμβάνειν‘ S. 221, Anm. 4, (3) zur nicht deutlich durchgeführten Unterscheidung der Wirkung von Inkarnation und von Auferstehung S. 93, Anm. 3, (4) ferner S. 256 zu Anm. 4–5; 283–291.

³ Ebd., X.2, 7, 58–60. 151–156. Zum genannten Tomus vgl. S. 59 zu Anm. 1; zum Begriff ‚ἀκρίβεια‘, der im Hodegos nirgends ein Dogma im Unterschied zu Inhalten einer οἰκονομία kennzeichnet (S. 238, Anm. 3), vgl. den Index der Edition auf S. 337.

⁴ Vgl. S. 218–221. Vgl. auch bei Paul von Emesa (CPG 6365, 6366) die Interpretation von *Mt* 16,16: Das Bekenntnis „Du bist Christus“ zeigt „die zweifache Natur, den Menschgewordenen“, das Bekenntnis „der Sohn des lebendigen Gottes“ die ‚eine Person‘ – τὸ μοναδικὸν πρόσωπον (ACO I, 1, 4, S. 11, 7–10; 13, 18–19). Der Sache nach liest man dasselbe z. B. bei Andreas von Samosata, *Impugnatio XII anathematismorum* (CPG 6373), zitiert bei Kyrill (CPG 5221), 35–37, ACO I, 1, 7, S. 41, 32–33; 42, 9–16.

⁵ *Viae dux*, X.2, 7, 90–93.

⁶ *Capita*, VIII, 3, 76–79; vgl. ebd., VIII, 3, 3–10; 5, 59–69. Anastasios formuliert auf dem Hintergrund von Ps.-Dionysios, *Epistula* 4, hrsg. v. HEIL – RITTER 1991, S. 161, 9–10 (PG 3, 1072 C 3–5) wie in *Viae dux*, XIII, 4, 1–14 (vgl. S. 93–102, bes. S. 95 f.) die These der Gegner, dass „alles, was Christus nach der Einung sprach oder tat, gottmenschlich ist“.

Gottmenschliche“ als das, was zum einen in den beiden Naturen existiert und durch diese verwirklicht wird und was zum anderen „in der Ganzheit (ὁλότης) Christi erkannt wird“ und sich so auf seine beiden Naturen zugleich bezieht (κοινῶς συντείνεται).¹ So grenzt er vom Gottmenschlichen das rein Menschliche und das rein Göttliche ab, und zwar ohne das, was bei Christus rein menschlich ist und als solches in keinem Zusammenhang mit der Geschichte der Sünde steht, als etwas ‚Nur-Menschliches‘ aufzufassen, wie er es Nestorios unterstellt, der diese Auffassung von Paul von Samosata übernommen habe.

Nirgends zeigt Anastasios, dass er darum weiß, dass die von ihm zitierte Stelle aus Kyrills Brief an Akakios von Melitene auf dem Konzil von Chalkedon angeführt wurde, um zu beweisen, dass die Bedenken der Illyrer und Palästinenser gegen den *Tomus Leonis* unbegründet sind.² Die Konzilsleitung meinte, dass Kyrill hier dasselbe wie Papst Leo I. vertrete, wenn dieser sagt: „Denn es wirkt eine jede der beiden Gestalten (*Phil* 2,6–7) in Gemeinschaft (κοινωνία) mit der anderen das, was ihr eigen ist“.³ Wie der Kontext zeigt, stieß der auch in der antiochenischen Christologie vertraute Begriff der ‚κοινωνία‘ bzw. des ‚κοινόν‘ zur Definition des ‚Prosopon‘⁴ bei den Konzilsvätern auf Bedenken, die wie Kyrill im inkarnierten Gott Logos das eine Subjekt aller biblischen Aussagen (φωναί) bzw. alles Wirkens Christi sahen.

Kyrill hat die Unterscheidung der Orientalen zwischen einem ‚κοινοποιεῖν ὡς ἐφ’ ἐνὸς προσώπου‘ und einem ‚διαρεῖν ὡς ἐπὶ δύο φύσεων‘ deshalb als rechtgläubig akzeptiert, weil diese alle Aussagen auf ein und denselben bezogen.⁵ Doch wie diese Sicht, insbes. der Begriff einer ‚Gemeinsamkeit (κοινωνία) beider Naturen‘, die auf ‚das eine Prosopon‘ bezogen ist, mit seiner auf ‚den inkarnierten Gott Logos‘ konzentrierten Perspektive zu versöhnen ist, hat er nicht begründet. Geht man vom Laetentur-Brief aus, dann war Kyrill überzeugt, dass die von den Orientalen vorgelegte Unterscheidung der φωναί wegen des Bekenntnisses zum ‚einen Christus, einen Sohn und Herrn‘ mit seiner Sicht der Kenose (*Phil* 2,6–7) des Gott Logos übereinstimmte. Wie für ihn der inkarnierte Gott Logos nicht nur

1 *Capita*, VIII, 3, 64–68. Vgl. ebd., VIII, 5, 45–58. Vgl. S. 89 zu Anm. 7.

2 Zum Folgenden vgl. die Akten von Chalkedon, Actio III, 25, ACO II, 1, 2, S. 82, 13–22, ferner UTHEMANN 1997 (Neuchalkedonismus), S. 380 f.; UTHEMANN 2001, S. 582–593 (2005, S. 12–24); in diesem Beitrag S. 222 zu Anm. 1; 247 zu Anm. 3.

3 *Tomus Leonis* (CPL 1656), 3, hrsg. v. SILVA-TAROUCA 1959, S. 26, Z. 94; griech. (CPG 8922) ACO II, 1, 1, S. 14, 27–15, 1. Vgl. ARENS 1982. – Zu den Akten von Chalkedon vgl. S. 216, Anm. 2.

4 Vgl. die Akten von Chalkedon, Actio III, 26, ACO II, 1, 2, S. 82, 24–28 mit dem *Tomus Leonis* (CPL 1656), 4, hrsg. v. SILVA-TAROUCA 1959, S. 28, Z. 122–125; griech. (CPG 8922) ACO II, 1, 1, S. 16, 4–8.

5 Vgl. S. 250 f., bes. S. 251, Anm. 2, ferner zum Wortlaut des 4. Anathematismus vgl. S. 247, Anm. 7, zu Anastasios Wiedergabe vgl. S. 248, Anm. 5.

Subjekt der göttlichen, sondern auch der menschlichen Aussagen war, so nahm er dies auch für die Orientalen an und sah in deren Terminus ‚Prosopon‘ den Begriff für das eine Subjekt aller Aussagen: ὡς εἷς νοούμενος – ὡς ἐν ἐνὶ προσώπῳ νοούμενος – εἷς γὰρ κύριος.¹ In der von den Antiochenern vertretenen Dreiteilung der φωναί sah er ein Bekenntnis dazu, dass ‚der eine Herr und Sohn Gottes‘ „Gott und Mensch zugleich“ ist. So gesehen, sind die beiden Naturen keine mit ‚dem einen Prosopon‘ konkurrierenden Subjekte für bestimmte christologische Aussagen (φωναί) der Bibel; und jene φωναί, in denen Göttliches und Menschliches gemeinsam ausgesagt werden (αἱ κοινοποιηθεῖσαι), zeigen zwar ausdrücklich, dass „der Sohn Gott und Mensch zugleich“ (ὁμοῦ τε καὶ ἐν ταύτῳ) ist,² doch alle sind sie auf ‚den inkarnierten Gott Logos‘ bezogen,³ nämlich auf ‚das eine Prosopon‘, von dem „wir und sie – die Orientalen – sprechen“.⁴ Auch wenn Kyrill nicht mehr wie vor der Union von 433 den Begriff ‚κοινωνία‘ mit dem Argument ablehnt, dieser setze zumindest zwei „für sich seiende Subjekte“ (ἰδικῶς τε καὶ ἀνὰ μέρος θεωρούμενα) voraus,⁵ so füllt er den Begriff des ‚Prosopon‘ in seiner eigenen Perspektive auf, indem er ihn als Begriff für das eine Subjekt der Inkarnation (*Ioh* 1,14) und Kenose (*Phil* 2,6–7) – „den Gott Logos, der sich selbst entleert hat,“ – gebraucht und nicht wie die Antiochener in jener Bedeutung, die in der Exegese der Bibel beheimatet war: Kyrill geht es nicht wie diesen um ‚das eine Prosopon‘, auf das sich die biblischen Aussagen über Christus beziehen, und zwar vor allem

1 Vgl. Kyrills Worte in der Epistula de pace (CPG 5339), 8, ACO I, 1, 4, S. 18, 21–19, 1, mit denen er zur Erklärung der Orientalen (ebd., 5, S. 17, 14–15. 17–20) Stellung nimmt. Vgl. auch S. 50 zu Anm. 4.

2 Epistula ad Acacium Melitensem (CPG 5340), 16–17, ACO I, 1, 4, S. 27, 17–28, 21; vgl. S. 99 zu Anm. 2; 145 zu Anm. 5; 219–221.

3 Vgl. ebd., 16, S. 28, 1–2 (πλὴν τοῦ ἐνὸς υἱοῦ τὰς θεοπρεπεῖς καὶ μέντοι τὰς ἀνθρωπίνας) mit ebd., 17, S. 28, 17–19 (μὴ τοίνυν διέληξ ... τὰς ... φωνάς ..., ἐφάρμοσον δὲ μᾶλλον αὐτὰς ὡς ἐνὶ τῷ υἱῷ, τουτέστιν τῷ θεῷ λόγῳ σεσαρκωμένῳ).

4 Ebd., 16, S. 28, 3–4. Vgl. Epistula de pace (CPG 5339), 8, ACO I, 1, 4, S. 18, 26, wo Kyrill den Begriff ‚des einen Prosopon‘ nicht zitiert, sondern selbst im Blick auf den inkarnierten Logos gebraucht: ὡς ἐν ἐνὶ προσώπῳ νοούμενος. Vgl. auch S. 218, Anm. 6.

5 Apologia XII capitulorum contra Orientales (CPG 5221), 26, ACO I, 1, 7, S. 39, 18–20: τὸ δὲ κοινὸν οὐχ ἐνὶ κοινὸν εἶη ἄν, ἀλλὰ δύο που πάντως ἢ πλείοσιν ἰδικῶς τε καὶ ἀνὰ μέρος θεωρούμενοις. Diese Aussage richtet sich gegen die dem Nestorios unterstellte κοινωνία zweier Subjekte: τῶν δύο ἢ ἀυθεντία κοινή (ebd., 22–26, S. 38, 28–39, 18). Man vgl. zur Position der Orientalen z. B. Andreas von Samosata, Epistula ad Rabbulam (6384), hrsg. v. PERICOLI-RIDOLFINI 1953, S. 163: „Da ein Prosopon in der Verbindung (συνάφεια) der Naturen erkannt wird, unterscheiden wir im Denken und Reden nicht die Naturen, sondern was jeder Naturen einzeln (ἰδικῶς, ἰδίᾳ) zukommt.“ Zum Zusammenhang vgl. ABRAMOWSKI 1957, S. 60–62; BLUM 1969, S. 157–159. Kyrill lehnt ein Unterscheiden dessen, was jeder Natur für sich (ἰδικῶς) zukommt, ab, sofern dieses die Einheit des Subjekts aufhebe.

jene, die „Göttliches und Menschliches zugleich“ und damit sich gegenseitig Ausschließendes – der Sache nach ein Paradox – behaupten,¹ sondern um den in der Inkarnation menschlich handelnden Gott Logos, um dieses ‚eine Prosopon‘ des trinitarischen Gottes, das „Fleisch geworden ist“ (*Ioh 1,14*) und „Knechtsgestalt angenommen hat“ (*Phil 2,6–7*).² Auch wenn Kyrill betont, dass die Kenose des Gott Logos die Transzendenz Gottes, seine Apathie und Unveränderlichkeit nicht aufhebt, so ist die Frage, inwiefern beide Sichten miteinander vereinbar sind, beim Abschluss der Union von 433 und danach im Streit um Theodor von Mopsuestia nicht diskutiert worden. Diese Frage hat auch, wie es scheint, in Chalkedon keine vom Standpunkt der Illyrer und Palästinenser befriedigende Antwort gefunden³ und wird auch in der Rezeptionsgeschichte Chalkedons bis in unsere Zeit immer wieder aktuell.

Anastasios vermittelt den Eindruck, dass ein solches Problem nicht besteht, indem er sich auf die Fragestellung des sog. Neuchalkedonismus und damit jener Interpretation Chalkedons, die zum reichskirchlichen Monenergismus und Monotheletismus seiner Zeit geführt hat, gar nicht erst einlässt. Er vertritt eine Rezeption Chalkedons aus jener antiochenischen Sicht, die von Kyrill als rechtgläubig anerkannt wurde. Für ihn besteht zwischen Kyrills Standpunkt und jenem der Antiochener keine Spannung.

4 Die Wunder Christi: Göttliches und gottmenschliches Wirken

Die Frage nach dem Subjekt und der Unterscheidung der biblischen Aussagen über Christus (φωναί) führt, wie wir sahen, unmittelbar zur Frage nach dem Wirken Christi und damit auch zu den Wundern Christi.

1 Zum schon in der paganen Philologie wie der Homerexegese entwickelten hermeneutischen Grundsatz einer λύσις ἐκ τοῦ προσώπου, der sowohl in spätjüdischer, als auch frühchristlicher Biblexegese rezipiert und insbes. bei Origenes differenziert entwickelt wurde (NEUSCHÄFER 1987, S. 263–276) und der die jeweils im Text sprechende Person zu bestimmen sucht, um von deren Standpunkt aus (ἐκ προσώπου) die Bedeutung einer biblischen Aussage, insbes. deren inspirierten Sinn, zu ermitteln (vgl. S. 243, Anm. 3), vgl. ANDRESEN 1961, S. 1–39; RONDEAU 1985. Gegen ANDRESEN 1961, S. 17 ist mit NEUSCHÄFER 1987, S.477f. anzumerken, dass der Grundsatz nicht ursprünglich in der „stoischen Homerphilologie“ entstanden ist und dann über die Platonexegese allgemeine Verbreitung gefunden hat, sondern dass er umgekehrt aus der philologisch-rhetorischen Tradition von Auslegern philosophischer Texte, aber auch von Origenes, übernommen wurde.

2 Vgl. auch S. 250, Anm. 2.

3 Dies kündigt sich schon im Konzil selbst an (UTHEMANN 2001, S. 590f. [2005, S. 20f.]) und zeigt die Rezeptionsgeschichte von Chalkedon in Illyrien und Palästina.

Die meisten Wunder wirkt Christus ‚im Fleisch‘ und nicht in seiner reinen Gottheit.¹ In diesen geradezu körperlich vollzogenen Wundern und überhaupt in den gottmenschlichen Aussagen, d. h. für Anastasios in der Gemeinsamkeit (κοινωνία) beider Naturen und im gemeinsamen Wirken derselben (κοινοπραπῶς bzw. κοινῶς ἐνεργεῖν), zeigt sich das eine Prosopon Christi (τὸ μοναδικὸν πρόσωπον).²

Christus wirkt bestimmte Wunder einzig als Gott Logos in seiner Gottheit. Ein solches Wunder ist z. B. jenes der jungfräulichen Empfängnis im Schoße Mariens, ohne dass sich ein Same mit Materie (ὕλη), d. h. mit dem Blut der Frau, vereint hat. Dieses Wunder ist Gottes Wirken, d. h. göttliche ἐνέργεια. Doch das Wachsen des Embryos hat nichts mit einer solchen göttlichen Energie zu tun, sondern geschieht nach den normalen Gesetzen der menschlichen Natur, ist deren ἐνέργεια, genauer die dem Körper eigene Energie zum Wachsen.³ Wenn Maria auch in der Geburt Jungfrau blieb und ihre Brüste unmittelbar nach der Geburt Milch gaben, dann ist dieses Gottes Werk (ἔργον) bzw. Beweis, dass Christus Gott ist. Wenn er aber als Kind geboren wird und nach der Muttermilch verlangt, dann geschieht dieses nach dem Gesetz unserer Natur.⁴

In allen Wundern Christi erkennt der Gläubige die göttliche Energie, vor allem (καὶ μάλιστα) in jenen Wundern, in denen kein körperlicher Kontakt mit der körperlichen Realität Christi (σάρξ) zu erkennen ist, wie z. B. bei der Heilung der abwesenden Tochter der Kanaanäischen Frau (*Mt* 15,21–28) oder bei der Sonnenfinsternis beim Tode Christi (*Mt* 27,45; *Lc* 23,45),⁵ bei der es sich, wie Anastasios betont, um ein Wunder handelt und somit um eine Sonnenfinsternis, wie sie zum Zeitpunkt der Kreuzigung, d. h. vom Vortag des Passahfestes, bei dem Vollmond ist,

1 Zu den in der reinen Gottheit gewirkten Wundern (1) in *Viae dux*, I, 2, 77–87 vgl. S. 203 zu Anm. 2, (2) bei Paul von Emesa vgl. S. 221 zu Anm. 1.

2 Diese im Folgenden zu erläuternden Aussagen schließen bei schon Gesagtem an: (1) Zu *Viae dux*, XIII, 4, 36–56; 5, 1–25 (vgl. S. 95–101, 172 f.), (2) zu ebd., I, 2, 115–124 (vgl. S. 202–205), (3) zu u. a. ebd., XIII, 3, 80–83. 90 vgl. S. 256 zu Anm. 2–5, (4) zu Paul von Emesa vgl. S. 221 zu Anm. 4; 256 zu Anm. 4. (5) Vgl. auch S. 147–149, bes. 148, Anm. 1 zu zwei Scholia zur Epistula 4 des Areopagiten.

3 *Viae dux*, XIII, 5, 9–15 (S. 99, Anm. 1).

4 Ebd., XIII, 5, 15–25 (S. 99, Anm. 1). Sofern die jungfräuliche Geburt Christi ein Wunder ist, spricht Anastasios hier von Christus als θεὸς σαρκακωμένος φανερούμενος (*I Tim* 3, 16), greift also – für den Leser missverständlich – auf noch nicht Gesagtes, nämlich auf Wunder als gottmenschliches Wirken voraus.

5 Ebd., I, 2, 77–87 (vgl. S. 203, Anm. 2); *Capita*, VIII, 5, 28–44 (vgl. S. 221, Anm. 1). Anastasios spricht an beiden zitierten Stellen von einer Sonnenfinsternis (ὁ τοῦ ἡλίου σκοτασμός; vgl. auch *Viae dux*, XXIII, 2, 64 [mit kritischem Apparat]), ansonsten jedoch nur davon, dass „eine Finsternis eingetreten ist“ (ebd., XIV, 1, 64) bzw. dass die Sonne als erste ans Kreuz genagelt wurde, untrennbar mit diesem verbunden war und doch nicht litt (ebd., XII, 3, 41–43).

nicht auftreten kann.¹ M.a.W. für Anastasios handelt es sich bei dieser Finsternis nicht um eine Eklipse, die sich astronomisch verifizieren lässt, so dass er nicht in jener Überlieferung steht, die auf Berichte über Eklipsen verwies wie auf jenen in der Chronographie des Phlegon von Tralleis aus der Zeit von Kaiser Hadrian, der eine totale Sonnenfinsternis zu einem Zeitpunkt festgehalten habe, als Kaiser Tiberius herrschte. Für christliche Chronographen fiel dieses Datum mit dem Tag der Kreuzigung zusammen.² Diese Wunder, bei denen kein körperlicher Kontakt mit Christi ‚Fleisch‘ bestand, sind einzig Wirkung der göttlichen Energie. In anderen Wundern sieht der Gläubige auch die Energie der Sarx Christi und somit die Eigenheit beider Naturen zugleich.³ In ihnen wirkt Christus als „Gott und Mensch zugleich“, indem er etwas körperlich berührt, so wie er es bei der Auferweckung der Tochter des Jairus tut (Mc 5,35–42). In diesen Wundern entdeckt der Gläubige eine ‚gottmenschliche Energie‘,⁴ nämlich eine Energie, die ganz göttlich und doch zugleich menschlich ist und darum eine ‚dem Gemeinsamen gemäße Wirksamkeit‘ (κοινοπραγίας ἐνέργεια).⁵ Denn sie „wird von Christus auf irgendeine (dem Göttlichen und Menschlichen) gemeinsam entsprechende Weise (κοινοπραγῶς πως) verwirklicht“. Anastasios nennt sie auch eine ‚gemischte Energie‘, da sie durch Christi Gottheit und Menschheit gemeinsam (κοινῶς ἐν τῷ ἅμῳ) verwirklicht wird.⁷ Mit diesen auf den Begriff des ‚Gemeinsamen‘ (κοινόν) konzentrierten Ausführungen nimmt Anastasios zu Aussagen aus dem Ps.-Dionysios Stellung, auf die sich sowohl die Monophysiten als auch die Monenergeten beriefen.

Im Hodegos geht es zum einen im 13. Kapitel um die Vergöttlichung der menschlichen Natur Christi aus der Sicht der Monophysiten: „Alles Menschliche besaß und wirkte Christus auf eine übermenschliche Weise“. In der Begründung

1 Hierzu vgl. die auf S. 87 in Anm. 6 genannte Kreuzigungsikone des Sinaiklosters SOTIRIOU 1956, Nr. 24, die nach SOTIRIOU 1958, S. 40f. aus dem 7./ 8. Jahrhundert stammt, auf der rechts von Christus eine strahlende Sonne, links aber, wenn auch schlecht erkennbar, eine dunkle Scheibe – die verfinsterte Sonne und nicht, wie SOTIRIOU meint, der Mond – zu sehen ist.

2 Zur Bedeutung dieser Frage insbes. bei Sextus Julius Africanus, Origenes und Eusebios von Kaisareia vgl. NEUSCHÄFER 1987, S. 174f., 181–185.

3 *Viae dux*, XIII, 4, 36–51.

4 Ebd., I, 2, 115–124 (vgl. S. 204, Anm. 4); *Capita*, VIII, 5, 45–58. Vgl. auch ebd., VIII, 3, 41–44.

5 *Viae dux*, I, 2, 125–128. Im Kontext geht es bei der menschlichen Energie um jene der Seele, mit der diese den Körper belebt. Vgl. S. 204 zu Anm. 3.

6 Ebd., I, 2, 116. Vgl. auch die Parallele in *Capita*, VIII, 5, 45–46. 57–58.

7 *Capita*, IX, 3, 13–14. Vgl. ebd., VIII, 5, 51–52: ὡς μικτὰς οὐσας καὶ κοινοπραγεῖς ἦγουν θεανδρικάς. Hierzu vgl. auch die Aussage des auf S. 148 in Anm. 1 zitierten Scholiasten, der diese Wunder als eine Mischung beschrieb.

zitiert dort Anastasios wörtlich aus des Ps.-Dionysios Schrift *De divinis nominibus*¹ und frei aus dem vierten Brief an Gaios.² Zum anderen bestreitet Anastasios in der *Expositio concisa* Häretiker, die er nicht beim Namen nennt und gegen die er auch im Kontext der Definitionensammlung eine Argumentation vorträgt. Wie oben gezeigt wurde, kann es sich bei diesen nur um Monenergeten bzw. Monotheleten handeln.³ Erstaunlicherweise wird im Hodegos der Name des Dionysios vom Areopag nirgends mit dem Begriff einer ‚gottmenschlichen Energie‘ in Zusammenhang gebracht. Dieses aber geschieht in den gegen die Monenergeten gerichteten Kephalaia. Denn diesen neuen Gegnern ist, wie Anastasios ausdrücklich feststellt, an dieser Formel aus dem vierten Brief an Gaios gelegen,⁴ die er dem Leser hier wörtlich mit ihrem unmittelbaren Kontext mitteilt und im Sinn einer ‚ganz neuartigen Energie‘ im Unterschied zu jenem göttlichen Wirken, von dem der Areopagit ansonsten spreche, interpretiert, nämlich wie es „einige Orientalen“ getan haben, indem sie darauf hinwiesen, dass der Areopagit hier den bestimmten Artikel gebrauche und „καινήν τινα τὴν θεανδρικήν ἐνέργειαν“ sage, also nicht von einer „καινή τις θεανδρική ἐνέργεια“ spreche, und darum „auch noch von einer anderen einfachen Energie“ spreche, „durch die der Gott Logos, sofern er ‚nicht begrenzt umschrieben‘ (ἀπερίγραπτος)“ – d. h. nicht inkarniert – „ist, im Himmel und in der ganzen Schöpfung wirkte, nämlich dort, wo sein ‚in endlicher Begrenzung umschriebener‘ Körper (περίγραπτον σῶμα) nicht anwesend war“. Er spreche also von jener „anderen einfachen Energie“, über die es geht, wenn er über Gottes Handeln in Schöpfung und Vorsehung, über dessen verschiedene Wirkungen wie ἱεραὶ ... καὶ θεαρχικαὶ καὶ πρῶται καὶ μέσαι καὶ τελευταῖαι ἐνέργειαι spricht.⁵ Dagegen taucht das Testimonium aus der Schrift *De divinis nominibus* in diesen Kephalaia nicht mehr auf.⁶

¹ A.a.O. (CPG-CPGS 6602), II, 10, hrsg. v. SUCHLA 1990, S. 135, 7–9 (PG 3, 649 A 3–6), zitiert in *Viae dux*, XIII, 4, 8–11 (vgl. S. 95, zu Anm. 3).

² Epistula 4 (CPG-CPGS 6607), hrsg. v. HEIL – RITTER 1991, S. 161, 8–9; 160, 11–12 (PG 3, 1072 C 2–3, B 5–6), zitiert im *Viae dux*, XIII, 4, 11–14 (vgl. S. 96 zu Anm. 1).

³ Vgl. S. 198–210.

⁴ *Capita*, VIII, 1, 2–4.

⁵ Ebd., VIII, 1, 27–33 (zitiert wird Ps.-Dionysios, Epistula 4, hrsg. v. HEIL – RITTER 1991, S. 161, 5–10 [PG 3, 1072 B 12-C 5]; zu ‚ἀπερίγραπτος‘ vgl. S. 160, Anm. 4; 192, Anm. 2; 266, Anm. 1; 280, Anm. 5; 323, Anm. 7). In *Capita*, IX, 3, 6–18 (S. 252, Anm. 2; 283, Anm. 3) wird Epistula 4, S. 161, 8–10 (1072 C 2–5) interpretiert und ebd., 19–37 die Exegese der Orientalen, die vermutlich den emphatischen Sinn betonte (S. 96, Anm. 2), referiert und von der Anastasios behauptet, „wir haben schon oft dasselbe gesagt“, womit er wohl meint, was er ebd., VII darstellt, dass nämlich des Areopagiten Rede von göttlichen ἐνέργειαι bzw. von solchen der Natur im Plural nicht ausschließt, dass Gott „eine einzige (naturhafte) Energie“ und jeder Natur „eine einzige (ihrer Eigenheit entsprechende) Energie“ zukommt und dass Analoges vom Willen gilt. Der Sache nach

Sowohl im Hodegos¹ als auch im Kephalaion „Über die gottmenschliche Energie des Dionysios“² betont Anastasios, dass Dionysios Areopagites nicht nur das soeben Zitierte gesagt, sondern auch von der Inkarnation „aus jungfräulichem Blut“³ und somit von der menschlichen Natur und Energie Christi gesprochen habe. Die Gegner sahen in der Formel von der ‚gottmenschlichen Energie‘ als „einem ganz neuartigen Wirken des Mensch gewordenen Gottes“⁴ eine Umschreibung für „alles, was Christus nach der Einung gesprochen oder getan hat“. Denn all dies sei gottmenschlich, nämlich „Christi Gottheit und Menschheit gemeinsam“ zuzuschreiben, weil die göttliche Energie des Logos die menschliche Wirklichkeit Christi, seine ‚Sarx‘, „vollständig beherrscht“ (κατακρατεῖ) und so in bezug auf die göttliche Energie „verwandelt“ (μεταποιεῖ πρὸς τὴν θείαν ἐνέργειαν).⁵

So wie Anastasios die Argumentation der Monenergeten präsentiert, könnten sie die Umschreibung der gottmenschlichen Energie als einer ‚dem Gemeinsamen gemäßen Wirksamkeit‘ (κοινοπρεπὴς ἐνέργεια) anerkennen, d. h. als jenes Wirken, von dessen Resultat er im Hodegos als reale Wirkungen (πράγματά τε καὶ ἐνεργήματα) gesprochen hat, in denen Christus das, was er „gemäß seiner Gottheit“, und das, was er „gemäß seiner Menschheit tat (ἐποίει)“, „auf eine gemeinsame Weise (κοινῶς) gemäß seiner eigenen personhaften Ganzheit“ voll-

argumentiert er hier mit der Unterscheidung von ἐνέργεια als φυσικὴ δύναμις und als ἀποτέλεσμα (S. 264–269; vgl. zu Severos: S. 231 zu Anm. 1, zu Sophronios S. 239 f., 268 f.). – In *Capita*, VIII, 1, 15 liest man auch Epistula 4, S. 160, 11–12 (1072 B 5–6). Außerdem behauptet Anastasios in *Capita*, VIII, 1, 11–12, dass die Gegner sich auch auf Epistula 2, S. 158 (PG 3, 1068 A–1069 A) berufen, sie also christologisch interpretieren.

6 Nur auf dieses Testimonium konnte man sich berufen, um zu behaupten, dass Christus „alles (!) Menschliche auf übermenschliche Weise besaß“. Andererseits konstatiert Anastasios in *Capita*, VIII, 1, 16, zum vierten Brief an Gaios: „οὐκ εἴρηκεν ὅτι πάντα τὰ τοῦ ἀνθρώπου“, wie es in seiner Darstellung die Gegner behaupten (ebd., VIII, 3, 1–10).

1 *Viae dux*, XIII, 4, 22–23. Vgl. S. 97 zu Anm. 1; 172 zu Anm. 6.

2 *Capita*, VIII, 1, 17–19.

3 De divinis nominibus, II, 9, hrsg. v. SUCHLA 1990, S. 133, 8–9 (PG 3, 648 A 5–7). Diese Stelle wurde von Severos von Antiochien zweimal im Streit um die Lehre Julians von Halikarnass vor 528 zitiert (vgl. den Apparat zu *Viae dux*, XIII, 4, 22–23).

4 Zur Übersetzung von ‚καινή τις ἡ ἐνέργεια‘ vgl. S. 96, Anm. 2.

5 *Capita*, VIII, 3, 1–10 (teils zitiert auf S. 318 zu Anm. 5); vgl. ebd., VI, 1, 1–4 (S. 318, Anm. 2). Anastasios benutzt selbst den Begriff ‚μεταποίησις‘ bzw. ‚μεταποιεῖν‘, wenn er von der Auferstehung als einer „Umwandlung zur Unvergänglichkeit“ spricht (*Viae dux*, XIII, 3, 34–35), für die er auch eine Reihe Synonyma einführt (ebd., 6, 110–114), oder das, was ὑπὲρ φύσιν ist, definiert (ebd., II, 7, 6). Polemisch unterstellt er den Monophysiten in bezug auf „den hypostatisch dem Gott Logos geeinten Menschen“ die Behauptung: ἐν τοῖς τοῦ θεοῦ λόγου ιδιώμασι μετεποίηθη (ebd., XIII, 6, 87–89). Selbst den Terminus ‚μεταστοιχειοῦν‘, den er im allgemeinen seinen Gegnern überlässt, kann er auch selbst benutzen (ebd., 3, 61–63). Zu weniger starken Formulierungen vgl. S. 221, Anm. 4; 256, Anm. 2.

bracht, nämlich getan oder gewirkt hat.¹ Die strittige Frage jedoch lautet nach Anastasios, ob alles – wirklich alles, was Christus wirkt, – gottmenschlich ist und darum die göttliche Energie des Logos tatsächlich jene Wirkung hat, von der die Monenergeten sprechen, dass sie nämlich Christi menschliche Wirklichkeit, sein ‚Fleisch‘, beherrscht und verwandelt.

Dem Leser drängt sich hier eine Frage auf: Spricht Anastasios im selben Sinn wie die Monenergeten über ‚die eine göttliche Energie des Logos‘? Ist nicht das, was Christus gottmenschlich wirkt und Anastasios eine ‚θεανδρική ἐνέργεια‘ nennt, das konkrete Resultat dieses Wirkens, dessen ‚ἀποτέλεσμα‘? Den Monenergeten geht es um die Bedeutung der ‚einen Hypostase‘ in Chalkedons *Definitio fidei*. Für sie ist alles, was der inkarnierte Gott Logos als Gottmenschliches wirkt, etwas, was ‚die eine Hypostase‘, sofern sie eine Synthesis ‚aus zwei Naturen‘ ist und ‚in zwei Naturen‘ erkannt wird, hervorbringt oder realisiert. Vom ἀποτέλεσμα her begründen sie das Bekenntnis zur ‚einen Energie‘ des Inkarnierten. Wie sich eine solche Sicht aus der *Definitio fidei* Chalkedons ergeben kann, zeigt z. B. die Auffassung der ‚einen Energie‘ bei Anastasios I. von Antiochien: „Wie wir die (göttlichen und menschlichen) Energien aus den Naturen hervorgehen sehen und (dabei) miteinander verbinden und wie wir aus den Naturen ... eine einzige Hypostase ... (entstehen) sehen, so erkennen wir auch, (wie) aus den verschiedenen Energien ein einziges ἀποτέλεσμα, und zwar des einen Christus, hervorgeht“.² Insofern ist für die Monenergeten alles, was Christus zum Heil der Menschen verwirklicht hat, ‚die eine gottmenschliche Energie‘. Anastasios Sinaites nennt diese „die Gott und Mensch gemeinsame Energie“. Aus seiner Sicht ist sie ein Zugleich oder Gemeinsames von zwei Energien, die als Fähigkeit oder Kraft (δύναμις) zum Wirken mit der göttlichen und der menschlichen Natur gegeben sind.³ Diese wirken nicht in jedem Fall gemeinsam, wie Anastasios mit der Unterscheidung von drei Klassen christologischer Aussagen, die von Kyrill anerkannt worden war, und so mit der Unterscheidung eines dreifachen Wirkens oder ἀποτέλεσμα begründet: Die Energie der göttlichen Natur Christi und jene der menschlichen Natur Christi verwirklichen sich jeweils in

1 *Viae dux*, XIII, 5, 110–120, bes. 116–119. Vgl. S. 99, Anm. 2 sowie S. 205, zu Anm. 3–4 mit den dort genannten Hinweisen wie jenen auf Kyrills Epistula de pace, auch Laetentur-Brief genannt (CPG 5339). – Zur Bedeutung von ‚πράγματά τε καὶ ἐνεργήματα‘ vgl. S. 265, Anm. 1.

2 De operationibus (CPG 6953), zitiert nach Doctrina patrum (CPG-CPGS 7781), 13, I, hrsg. v. DIEKAMP 1907, S. 79, 28–80, 3. Um 640 gerät Anastasios I. († 599) wegen seiner Auffassung der ‚einen Energie‘ (CPG 6956) ins Kreuzfeuer und wird von Maximos dem Bekenner (CPG 7697, 20: PG 91, 228–245) verteidigt, der selbst um 633 eine ähnliche Auffassung vertreten hatte (S. 231, Anm. 3). Vgl. ÜTHEMANN 1997 (Neuchalkedonismus), S. 394–411.

3 Zur Definition von ‚ἐνέργεια‘ als ἡ τῆς φύσεως δύναμις in *Viae dux*, II, 4, 175, nach Gregor von Nyssa (CPG 3201), vgl. S. 195 zu Anm. 3–196, Anm. 2; zu jener von θέλημα als *appetitus naturalis* vgl. S. 265, Anm. 1.

rein göttlicher oder rein menschlicher Tat oder – drittens – „beide zugleich“ im gottmenschlichen Handeln. Die biblischen Aussagen über ein je eigenes, rein göttliches und rein menschliches Wirken Christi sollen die monenergetische Position widerlegen: Dem ‚einen ἀποτελέσμα‘, von dem her die Monenergeten ihr Bekenntnis zu den zwei Naturen und der einen Hypostase Chalkedons begründen, stellt Anastasios drei verschiedene ἀποτελέσματα entgegen.¹ Auch gegen die Monotheleiten argumentiert Anastasios, wenn auch im Hodegos weniger auffällig, mit dem Begriff ‚ἀποτέλεσμα‘. Denn in seiner Analyse des Wollens definiert er den Willen (θέλημα) als „geistiges Streben eines vernunftbegabten Wesens“, somit als *appetitus naturalis* der Seele und deren ‚δύναμις‘. Alles, was der Wille verwirklichen will und ihn darum im Wollen bestimmt, entspricht dem Begriff ‚ἀποτέλεσμα‘. Anastasios nennt es ‚τὸ θελητόν‘, nämlich das, was der Wille liebt (τὸ ἀγαπώμενον), bzw. das, was er begehrt (τὸ καταθύμιον, τὸ ποθούμενον). Dieses unterscheidet Anastasios vom ‚θελητικόν‘, d. h. von „dem, was ein Wollen (θέλησις) besitzt,“ nämlich „seelisches Leben“ (vgl. *Gen* 2,7):² πνοή τις καὶ ζωή.³ Anastasios setzt, ohne es ausdrücklich zu sagen, voraus, dass zwischen der Auffassung der Monenergeten und jener der Monophysiten kein wesentlicher Unterschied besteht: Die Monenergeten fassen in seiner Sicht ‚die eine gottmenschliche Energie‘ als göttliche δύναμις auf, welche die menschliche Natur Christi vergöttlicht und für göttliches Wirken transformiert (μεταποιεῖ πρὸς τὴν θεϊαν ἐνέργειαν).⁴ Sie verstehen darum ‚die eine Fleisch gewordene Natur des Gott Logos‘ nicht im Sinn von Chalkedons *Definitio fidei* als hypostatische Einung beider Naturen, sondern als eine naturhafte Synthesis.

Anastasios setzt den Monenergeten als erstes Argument die Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens und der göttlichen Energie entgegen,⁵ die in der Schöpfung überall wirkt.⁶ Denn der Gott Logos blieb in und nach der Inkarnation seiner Natur

¹ Zur These, die drei Klassen christologischer Aussagen meinen τὰ κατ’αὐτὸν (scil. τὸν Χριστὸν) πράγματά τε καὶ ἐνεργήματα (*Viae dux*, XIII, 5, 116–119), vgl. die Definition ebd., II, 4, 178–180: ἐνέργημα δὲ τὸ ἀποτέλεσμα, ὅπερ ἀποτελεῖ ἢ ἐνέργεια τοῦ ἐνεργοῦντος.

² Vgl. S. 269, Anm. 4.

³ *Viae dux*, II, 4, 1–20. 187–190. Zur Wirkungsgeschichte dieser Unterscheidung vgl. den Apparat der Edition zu Z. 188–190. Die Unterscheidung von ‚θέλημα‘ und ‚θέλησις‘ hält Anastasios in seiner Argumentation nicht durch, sofern bei ihm ‚θέλησις‘ auch ‚θέλημα‘ bedeuten kann (vgl. anhand des Index, S. 353). Zur Definition des ‚θέλημα θεϊκόν‘ als *appetitus naturalis ad supernaturale* (ebd., II, 4, 16–18; zitiert auf S. 270 in Anm. 6) vgl. S. 269–279, bes. 270 zu Anm. 1–7; 271 zu Anm. 3.

⁴ Vgl. S. 263 zu Anm. 5.

⁵ *Capita*, VIII, 3, 11–17.

⁶ Ebd., VI, 2, 9–50 bringt Anastasios die Allgegenwart des Wirkens Gottes gegen die Auffassung einer μία (κοινή ἦ) σύνθετος φύσις καὶ ἐνέργεια θεανδρική (ebd., VI, 1, 18–19; 2, 6–7) ein.

und Energie nach ‚unendlich‘ (ἀπερίγραπτος) und darum unverändert.¹ Deshalb könne vieles im irdischen Leben Christi nicht Wirkung der göttlichen Energie, somit auch nichts Gottmenschliches sein, wie er mit 17 Beispielen veranschaulicht. Das erste sei hier kurz dargestellt. Wenn die Gegner meinen, dass Christus während seines irdischen Lebens auf gottmenschliche Weise mit seinen Augen gesehen hat, dann sollten sie bedenken, ob er als Toter am Kreuz auf diese Weise auch Joseph von Arimathäa und Nikodemos (*Ioh* 19,38–42) gesehen hat oder aber nur auf jene göttliche Weise, in der Gott bzw. der Logos alles schaut. Wenn nur letzteres der Fall ist, dann ist nicht alles, was Christus gewirkt hat, auf gottmenschliche Weise zustande gekommen.² Anastasios überlässt es dem Leser, selbst die Konsequenz zu ziehen, dass Christi Augen auf dieselbe Weise wie die Augen aller Menschen sehen. So sind ihm die geschlossenen toten Augen am Kreuz und im Grab Beweis, dass Christi Seele mit ihrer Energie dem Körper Christi bis zu dessen Tod Leben geschenkt und den toten Körper in der Auferstehung wieder beseelt hat.³ Doch der Logos bleibt mit seiner unsterblichen, unveränderlichen Energie⁴ sowohl mit der Seele, die zum Hades fährt, als auch mit dem toten Körper Christi am Kreuz und im Grab verbunden. Zugleich ist er auf Grund seiner Allgegenwart ohne Seele und Körper im Paradies beim guten Schächer (*Lc* 23,43).⁵

In seiner Argumentation unterscheidet Anastasios nicht eindeutig zwischen der ἐνέργεια als aktueller Mächtigkeit (δύναμις) der Natur und dem, was diese Energie im Vollzug einer Bewegung als Ergebnis (ἀποτέλεσμα) hervorbringt, nämlich die Wunder, die Worte und Taten Christi, das Gottmenschliche usw.; und doch kennt er in seinen Definitionen diese Unterscheidung: Die Energie, die einer Natur zu eigen ist, zeigt sich in den einzelnen Werken, ἔργα oder ἀποτελέσματα

1 Ebd., IX, 1, 1–104, bes. 25–29. Vgl. ebd., VIII, 3, 71–73. Der Sache nach findet sich dieselbe Auffassung in bezug auf die göttliche Natur im Hodegos: Vgl. den Index der Edition, S. 340, 366 (vgl. S. 265 zu Anm. 5). In *Capita*, VI, 1, 5–57 unterscheidet Anastasios zwar eine Gegenwart des Logos κατ’οὐσίαν im Inkarnierten von seiner Gegenwart in der Schöpfung (ebd., 20–23), nimmt diese aber wieder zurück (ebd., 29–57). Vgl. hierzu S. 323–326, Anm. 2. – Zum Begriff ἀπερίγραπτος vgl. S. 262, Anm. 5.

2 *Capita*, VIII, 3, 18–100, bes. 18–32.

3 *Capita*, VII, 3, 45–93, bes. 51. 75–77. 93; X, 2, 10–30, bes. 23–24; ebd., 81–92, bes. 86–87; vgl. auch *Tractatus* III, 5, 101–108 (104–108: S. 284, Anm. 3). Zu einer Parallele im *Viae dux*, XIII, 9, 64–70 vgl. S. 100, Anm. 6, ferner zur Energie der Seele S. 269, Anm. 4, zur Auferstehung Christi *Capita*, X, 2, 55–61 (vgl. S. 327 zu Anm. 1, ferner S. 284, Anm. 3).

4 *Capita*, VII, 3, 86–87.

5 *Viae dux*, XIII, 6, 21–121 (S. 86, Anm. 3; 100, Anm. 3), ferner ebd., XIII, 10, 98–111 (vgl. S. 105 zu Anm. 3–4). Vgl. S. 86–90; 279 zu Anm. 1.

genannt,¹ die jeweils eine individuelle Wirklichkeit sind. Doch auf diese Unterscheidung reflektiert Anastasios ebenso wenig wie darauf, dass es jeweils dasselbe Subjekt ist, das Wunder wirkt, mit seinen Augen schaut, sich bewegt, spricht und handelt. Ihn interessiert primär die menschliche und die göttliche Energie als naturhafte Eigenheit.

Nirgends greift Anastasios das Anliegen der Monenergeten und Monotheleten auf, wie es z. B. Sophronios von Jerusalem in seiner an den Patriarchen Sergios von Konstantinopel adressierten *Epistula synodica* tut. Wie es oben schon bei der Darstellung seiner Verteidigung des Bekenntnisses zu ‚zwei Energien‘ festgestellt wurde, zeigen einige Aussagen seines Synodalbriefes eine auffällige Offenheit für das Anliegen der Monenergeten.² So zieht Sophronios aus Chalkedons Bekenntnis zu ‚der einen Hypostase‘ und ‚den zwei Naturen, deren Eigenart gewahrt bleibt‘, die Konsequenz: „Ein und derselbe wirkte auf naturhafte Weise das, was einer jeden der beiden Usien zu eigen ist, gemäß der jeweils ihr eigenen ... naturhaften Eigenheit, was er nicht vollbracht hätte“, wäre „seine Natur wie seine Hypostase und Person eine einzigartig eine“ (μοναδική), d. h. wohl, dass er dies nicht vollbracht hätte, wären die ‚Natur‘ und die ‚Hypostase‘ bei ihm beide jeweils eine „einzigartig eine“, m. a. W. besäße er nicht zwei Naturen, deren je eigenes Wirken „ein und derselbe“ gewirkt hat. „Ein und derselbe wirkte als Gott das Göttliche ... und als Mensch das Menschliche, darum“ – so fährt Sophronios mit der für das Henotikon und dann für Kaiser Justinian und überhaupt die Neuchalkedoniker entscheidenden Formel fort – „wirkte ein und derselbe das Göttliche und das Menschliche, ... vollbrachte die Wunder ... und erlitt die Passion“.³ Damit verbindet Sophronios die Formel des *Tomus Leonis*, in der zwei Wirkende und deren Gemeinsamkeit im Wirken genannt werden (ἐνεργεῖ ἑκάτερα μορφή μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας τοῦθ’ ὅπερ ἴδιον ἔσχε κτλ.⁴), betont aber die Kyrillische Sicht: „Auch wenn wir“ mit Leo „von zwei gemeinsam (κοινῶς) wirkenden ‚Gestalten‘ (*Phil* 2,6–7) sprechen ..., so sagen wir dennoch, dass ein und derselbe Sohn und Christus das Göttliche und das Menschliche – τὰ ὑψηλὰ καὶ πτωχὰ – naturhaft gewirkt hat“.⁵ Schließlich stellt er die Kyrillische und die Leoninische Sichtweise nebeneinander: Die Aussage „Ein und derselbe wirkt beides (naturhaft)“ bedeute

¹ Zu den Begriffen vgl. S. 264, Anm. 3–265, Anm. 1. Über den Vollzug als solchen äußert sich Anastasios nicht.

² Vgl. zum Folgenden aus dem Synodalbrief (CPG-CPGS 7635) S. 232–241, bes. S. 235 zu Anm. 8–236 zu Anm. 5; 241 zu Anm. 2.

³ A. a. O., ACO ser. II, II, 1, S. 440, 15–442, 20. Vgl. S. 234.

⁴ *Tomus Leonis* (CPL 1656), 4, hrsg. v. SILVA-TAROUCA 1959, S. 26, Z. 94; griech. (CPG 8922) ACO II, 1, 1, S. 14, 27–29.

⁵ A. a. O., S. 444, 4–6.

keine monophysitische σύγχυσις, und die Aussage „Eine jede ‚Gestalt‘ wirkt das ihr Eigene ... naturhaft“ meine keine nestorianische διαίρεσις,¹ „Wie wir ... eine jede der beiden naturhaften Energien bekennen ..., so sagen wir auch, dass eine jede φωνή καὶ ἐνέργεια, sei sie göttlich und himmlisch, sei sie menschlich und irdisch, aus ein und demselben Christus und Sohn und aus seiner einen ... Hypostase hervorgeht“.² Hier zeigt sich ein doppelter Begriff von ἐνέργεια: Zum einen bedeutet ἐνέργεια die naturhafte Energie, die das Wirken einer Natur kennzeichnet und von der die Leoninische Formel ἐνεργεῖ ἑκάτερα μορφή spricht, und zum anderen Christi ‚Worte und Taten‘, nämlich das, was die Bibel konkret über Christus aussagt: φωνή καὶ ἐνέργεια.³ Dabei sind sowohl Worte als auch Taten ein Werk (ἔργον) und das Resultat eines Wirkens (ἀποτέλεσμα). Sie sind der konkrete Inhalt der Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen der Bibel (φωναί). Sofern man ‚Wort und Tat‘ als ἀποτέλεσμα auch ‚Energie‘ nennen kann, darf man wie die Neuchalkedoniker von vielen, nicht nur von zwei Energien ‚der einen Hypostase des inkarnierten Gott Logos‘ sprechen und darum sagen, dass diese Hypostase ihr Subjekt ist und insofern das, was die Evangelien über das Wirken Christi berichten, auf Grund dessen, was beiden Naturen als Mächtigkeit zum Handeln (δύναμις) eignet, gewirkt oder getan – verwirklicht – hat.⁴

Anastasios vermeidet jeden Gedanken, der zu einer solchen Sicht anleiten könnte. Nirgends stellt er wie Sophronios beide Perspektiven nebeneinander, die Perspektive der naturhaften Energien, aus denen „der eine Christus in zwei Naturen erkannt wird“, und jene der Neuchalkedoniker, nämlich jene der Wirkmacht des einen Christus, der all das wirkt, was die Bibel über Jesus den Christus berichtet, der dies aber nicht μᾶ ἐνεργεῖα wirkt. Denn wie sollte dann „der eine Christus in zwei Naturen erkannt werden“, wie das Konzil von Chalkedon bekennet, wenn er alles μᾶ ἐνεργεῖα wirkt? In der neuchalkedonischen Perspektive, im Christusbild von Sophronios, zeigt sich eine Offenheit für das Anliegen der Monenergeten. In der eher rational argumentierenden Perspektive, die – mit der philosophischen Tradition – bedenkt, wie Naturen erkannt werden können, begründet er, dass ein Wirkender, der μᾶ ἐνεργεῖα wirkt, nicht „in zwei Naturen erkannt werden kann“ und dass es darum keine οἰκονομία in bezug auf den

¹ Ebd., S. 444, 13–18. Zu ‚naturhaft‘ vgl. φουσικῶς in dem auf S. 267 in Anm. 5 zitierten Text. Zum „königlichen Weg der Mitte“ zwischen σύγχυσις und διαίρεσις vgl. S. 235 zu Anm. 1–2; 243 zu Anm. 1.

² Ebd., S. 446, 16–448, 2. Zur Unterscheidung von drei Klassen von φωναί unter Wahrung des einen Subjekts aller φωναί mit Hinweis auf die καινή θεανδρική ἐνέργεια des Ps.-Dionysios vgl. ebd., S. 456, 10–18 (vgl. S. 236, Anm. 4).

³ Vgl. S. 235 zu Anm. 8; 239.

⁴ Vgl. S. 267, Anm. 2; UTHEMANN 1997 (Neuchalkedonismus).

Ausdruck ‚μιᾷ ἐνεργείᾳ‘, auf den sich Kyros bei der Union 633 mit den Theodosianern geeinigt hatte, geben kann.¹ Denn damit werde das Bekenntnis von Chalkedon zu den ‚zwei Naturen‘ nichtig.

Anastasios richtet seine Aufmerksamkeit auf das, was Christus gewirkt hat, und unterscheidet in den Worten und Taten Christi – in den verschiedenen ἀποτελέσματα – zwar wie Sophronios Göttliches und Menschliches, doch lässt er diese Worte und Taten nicht, wie es in neuchalkedonischer Christologie geschieht, „aus der einen Hypostase hervorgehen“. Für ihn verweist Hervorgehen auf Natur,² und so ist das, was Christus gewirkt hat, das Ergebnis des Wirkens seiner beiden Naturen. Alle Worte und Taten Christi lassen sich für ihn hinreichend aus dem erklären, was er wie Sophronios ‚die beiden naturhaften Energien‘ nennt.³

5 Ein doppelter Begriff von ‚κοινόν‘

Die von Anastasios rezipierte Unterscheidung dreier Klassen christologischer Aussagen der Bibel findet ihre Begründung in der Reflexion auf das Wirken Christi und dient so der Rechtfertigung der *Definitio fidei* Chalkedons, ihrer Unterscheidung der beiden Naturen und der einen Hypostase oder Person. In vielen Wundern Christi zeigt sich Göttliches und Menschliches zugleich, nämlich jenes gemeinsame Wirken beider Naturen, in dem der Gläubige das eine Prosopon Christi entdeckt. Christus hat sie „gemäß seiner personhaften Ganzheit“ vollbracht, indem die der göttlichen und der menschlichen Natur je eigene Energie gemeinsam wirkten: κοινῶς κατὰ τὴν προσωπικὴν ὁλότητα.

a. Energie und Wille als das den Hypostasen Gemeinsame: Das κοινόν als Natur

Nun versteht Anastasios unter der menschlichen Energie Christi sowohl jene Kraft der Seele, die den Körper belebt, d. h. die ζωτικὴ ἐνέργεια der Seele,⁴ als auch

¹ Vgl. S. 237 zu Anm. 1–238, Anm. 3.

² Vgl. *Viae dux*, II, 3, 10–11. 84–87; 4, 166; 7, 65–72 mit der Definition von ἐνέργεια (vgl. S. 264 zu Anm. 3–265, Anm. 1; 267 zu Anm. 1).

³ Vgl. ebd., XV, 29–31 (S. 159, Anm. 2). Zu Sophronios vgl. S. 236 zu Anm. 2; 268 zu Anm. 2.

⁴ Vgl. zu ‚ζωτικὴ ἐνέργεια‘ *Viae dux*, I, 2, 88–105. 110 (S. 203, Anm. 5). 125–128; II, 4, 169–172; 5, 58–59. 62; XIV, 2, 91–93; *Tractatus* III, 3, 33–38; *Capita*, VII, 3, 39–40; X, 4, 25–31 (S. 289, Anm. 3), passim. In seinen Schriften gegen die Monenergeten führt Anastasios den Gedanken, dass der Körper nach *Gen* 2,7 durch göttlichen Hauch belebt („beseelt“: ψυχωθέν) wurde (S. 284, Anm. 3), weiter aus. Vgl. auch S. 266, Anm. 3; 280, Anm. 1.

alles, was dazu beiträgt, die natürlichen Bedürfnisse des Körpers zu befriedigen.¹ Neben dieser Aussage steht unvermittelt das naturhafte Wollen der geistigen Seele. Es wird nicht ausdrücklich unter den Begriff der ‚ἐνέργεια‘ gefasst, auch wenn dieser Schritt auf Grund der Definition von ‚ἐνέργεια‘ als ‚aktuelle Mächtigkeit (δύναμις) der Natur‘ naheliegt. Denn Anastasios fasst den menschlichen Willen (θέλημα) als eine Kraft und Fähigkeit (δύναμις) der geistigen Seele auf,² als „geistige Bewegung des begehrenden Teils der Seele“, die des Menschen naturhafte Sehnsucht „auf das von ihm Begehrte hindrängt“,³ als ein angeborenes geistiges Verlangen⁴ nach Leben und Licht,⁵ nach Unsterblichkeit⁶. Doch bedenkt er Energie und Wille einzig, sofern sie allen Menschen als etwas Gemeinsames (κοινόν) zukommen. Auf das konkrete Handeln und Wollen des Menschen reflektiert er nicht.⁷

Wenn Anastasios über die göttliche Energie bzw. den göttlichen Willen Christi spricht, dann meint er jeweils ein den drei Hypostasen der Gottheit Gemeinsames (κοινόν). Dieses zeigt sich in der Inkarnation als schöpferisches und erlösendes Wirken bzw. als der auf die Anerkennung durch das Geschöpf ausgerichtete

¹ Vgl. im Index verborum der Edition des Hodegos die in XIII, 5, 34–63 genannten Begriffe, ferner z.B. αὔξησις, ἀφαίρεισις, ἔκκρισις, ἔνδεια (S. 204, Anm. 1; 206, Anm. 1), δίψις, πείνα, ὕπνος.

² *Viae dux*, I, 2, 38–44; *Capita*, VII, 3, 38–39. Vgl. auch S. 199. Zu S. 270, Anm. 2–6 vgl. S. 265, Anm. 1.

³ *Viae dux*, II, 4, 13–16: κίνησις νοερά τοῦ ἐπιθυμητικοῦ μέρους κτλ.. Vgl. ebd., II, 7,15–23. 31–33.

⁴ Ebd., II, 4, 17. Vgl. Anm. 6.

⁵ Ebd., II, 4, 60–63. Zur Berufung auf Basileios und Kyrill vgl. auch Anastasios Aussage in den *Capita*, V, 11–20. 25–27 sowie das Testimonium, das er unter dem Namen des Basileios in seinem *Florilegium* (CPG-CPGS 7771: Werke, Nr. 6), IV, 2, 16–19 zitiert. Denselben Terminus ‚φιλόζων θέλημα‘ liest man auch in Ps.-Antipater von Bostra, Homilia in S. Crucem (CPG 6684), 2, d. h. in Anastasios *Florilegium*, IV, 2, 64–65, denselben Gedanken in Ephräm von Amid, *Contra Severum* (CPG-CPGS 6903), d. h. im selben *Florilegium*, IV, 2, 89–90. Vielleicht handelt es sich bei letzterem um ein authentisches Zitat aus Ephräms Apologie Chalkedons (CPG-CPGS 6902). Zur Authentizität der meisten Testimonien dieses Florilegs, die in einigen Fällen ungesichert, meist aber zu verneinen ist und so dem entspricht, was allgemein für Florilegien gilt, die im Streit um Monenergismus und Monotheletismus geschaffen wurden, vgl. den Apparat der Edition.

⁶ *Viae dux*, II, 4, 68–70. Vgl. ebd., 16–18 (Anm. 4) zur Definition des θέλημα φυσικόν θεόκτιστον ἀνθρώπου als *appetitus naturalis ad supranaturale*: ἡ τῆς ἐμφύτου νοεράς ὀρέξεως πρὸς τὸ ὑπὲρ φύσιν ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν ἐπειξις (zu dieser Definition vgl. S. 265, Anm. 1).

⁷ Vgl. auch S. 266 f. Wenn Anastasios in *Viae dux*, II, 4, 63–67 die πολλὰ γνωμικὰ θελήματα erwähnt, dann tut er dies, um den Begriff des ‚einen naturhaften Willens‘ zu verdeutlichen. Vgl. zur Ablehnung einer αὐτεξούσιος προαίρεισις in Christus S. 270–272, 315–329 zu *Viae dux*, II, 7, 15–47, bes. 28–36. 39–47 (S. 199, bes. Anm. 6).

göttliche Wille (δεσποτικὸν θέλημα). Wenn Christi menschlicher Wille sich in Gehorsam dem göttlichen unterordnet, dann erkennt er diesen Willen Gottes an,¹ der allen drei Hypostasen gemeinsam ist. Denn wenn er sich in Gethsemani dem Willen des Vaters unterwirft – „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe!“ (Lc 22,42) –, dann erkennt er jenen naturhaften Willen an, der allen drei Hypostasen gemeinsam ist, und ordnet diesem jenen Willen unter, der allen Menschen gemeinsam ist und nach Leben, nicht nach Tod verlangt. Doch handelt hier kein individueller Mensch „wie du und ich“ (εἷς τις ἄνθρωπος ψιλός),² dessen Gehorsam gegenüber Gott ein Akt freier Entscheidung (αὐτεξούσιος προαίρεσις) ist, dessen Unterordnung unter Gottes Willen in einer ‚Wahlfreiheit zwischen Gut und Böses‘ – ἀρετὴ ἢ κακία – begründet ist und sich in einer Bewährung gegenüber einem inneren Ansturm (προσβολή) und so in einem Kampf (προσβολὴ ἐναντία) vollzieht: Dort, wo eine solche Auseinandersetzung nicht stattfindet, könne man zwar nicht von einer ‚freien Selbstbestimmung der vernunftbegabten Seele‘ – αὐτεξουσιότης τῆς νοεῶς ψυχῆς – sprechen, doch ist eine solche ‚Wahlfreiheit‘ nur ein besonderer Fall ‚freier Selbstbestimmung‘ (αὐτεξουσιότης), die im eigentlichen Sinn (κυρίως) selbstmächtiges, durch nichts gehindertes Vermögen dazu ist, das, was als „begehrtes Ziel“ – τὸ ποθούμενον, τὸ καταθύμιον – in der Natur geistiger Wesen als Wille (θέλημα) angelegt ist, „zu verwirklichen“: ἀκυρίευτος πρὸς τὸ καταθύμιον ἀνεμπόδιτος κυρίευσις. Denn Anastasios definiert den Willen als jenes „Streben nach dem, was man begehrt, das in der Natur der Vernunftwesen angelegt ist“³: οὐσίας νοεῶς καὶ λογικῆς ἔφεσις πρὸς τὸ καταθύμιον. Auf Grund des Zusammenhangs ist klar, wie Anastasios auch in einem Scholion betont, dass sich diese Definitionen „auf Christus beziehen“: Ihm kommt im eigentlichen Sinn freie Selbstbestimmung zu. Doch diese ist keine Wahlfreiheit wie bei einem Menschen „wie du und ich“. Denn er kenne nicht jenen Kampf (προσβολὴ ἐναντία), dem ein jeder Mensch „wie du und ich“ ausgesetzt ist.³

Anastasios zeigt jedoch nicht, inwiefern in Gethsemani Christi Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters jene Freiheit zum Guten verwirklicht, die dem Menschen auf Grund seiner geistigen Natur zu eigen ist. Er fragt nicht, warum jener natürliche Antrieb des Menschen, der ihn vor dem Tod zurückschrecken lässt,

1 *Viae dux*, I, 2, 52–57 (S. 326, Anm. 4); II, 7, 39–47 (S. 270, Anm. 7); *Tractatus* III, 3, 28–33 (S. 272, Anm. 1; 327, Anm. 3); vgl. ebd., 4, 24–101, bes. 44–50; 6, 53–80 als Überleitung zum in Anm. 5 auf S. 270 genannten *Florilegium*, in dessen orthodoxem Teil (IV, 2) der Gehorsam Christi in Gethsemani betont wird.

2 Vgl. S. 252, Anm. 2.

3 Vgl. *Viae dux*, II, 7, 28–47 (zitiert Z. 29–30) mit der zitierten Definition von ‚θέλημα‘ (ebd., 4, 3–4; vgl. S. 265, Anm. 3), ferner auch die auf S. 270 in Anm. 3–6 zitierten Texte sowie *Viae dux*, I, 2, 58–75, bes. 65–66; *Capita*, V, 20–26. 32–38.

„Wille der geistigen Seele“ ist, und zwar jener menschliche Wille, den er in Christus gewahrt sehen will. Wenn sich in der Todesangst Christi jener Wille zeigt, der allen Menschen gemeinsam ist, dann geht es doch beim Aufweis des menschlichen Willens Christi nicht nur um diesen ‚naturhaften Willen‘, sondern vor allem um den Akt des Gehorsams, in dem Christus sich als Mensch dem Willen des Vaters unterordnet und diesem trotz aller Angst vor dem Tod zustimmt. Anastasios bleibt eine Antwort schuldig, warum dieser Gehorsam menschliche Tat – Tat freier Entscheidung (ἀκυρίευτος πρὸς τὸ κατὰ φύσιν ἀνεμπόδιτος κυρίευσις) – ist, der es mit der natürlichen Ausrichtung des Menschen auf Leben zu tun hat. Dies gilt um so mehr, als Anastasios behauptet, dass die Seele des Menschen in der Sünde Adams ihre Gottebenbildlichkeit so bewahrt hat, dass sie im Unterschied zum Körper keiner seinshaften Neuschöpfung (οὐσιώδης ἀνάπλασις) bedarf.¹ Anastasios genügt es im Blick auf die Wahrung der Eigenheiten beider Naturen Christi, wenn sich in der Todesangst von Gethsemani der Wille zum Leben zeigt, der allen Menschen eigen ist, und im Willen des Vaters jener Wille, der den drei Hypostasen gemeinsam und darum der Natur Gottes eigen ist. Ihm genügt es, dass dem Gott Logos kein eigener hypostatischer Wille zukommt. Damit ist für ihn, auch wenn er dies nicht ausdrücklich sagt, die Möglichkeit des ‚einen hypostatischen Willens des inkarnierten Gott Logos‘ ausgeschlossen. Analoges gilt auch für das Wirken (ἐνεργεῖν) des Gott Logos in bezug auf die Welt und auf seine ‚Sarx‘²: Es ist jeweils ein den drei Hypostasen gemeinsames Wirken, nämlich ein Wirken, das der Natur Gottes entspricht,³ und doch will Anastasios nicht bestreiten, dass einzig die Hypostase des Logos ‚Fleisch geworden ist‘ (Ioh 1,14).

In seinem Traktat über die Seele als Bild der Trinität sieht Anastasios im Wirken der Seele des Menschen, sofern diese eine triadische Einheit von „Seele,

1 *Tractatus* III, 4, 93–101. Vgl. S. 285 zu Anm. 1. Dem entspricht bei Maximos dem Bekenner, dass Christus nur den Existenzmodus (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) der Natur des Menschen, nicht diese selbst (λόγος τῆς φύσεως) erneuert hat (UTHEMANN 1982 [Modell. Beitrag], S. 286 f. [2005, S. 172]). Doch anders als Maximos der Bekenner (S. 291, Anm. 2) fragt Anastasios nicht, ob und inwiefern Christus in seinem Gehorsam im Unterschied zum Ungehorsam Adams „zum Heil des Menschen“ einen Akt menschlicher Freiheit verwirklicht und warum er dies als Mensch vermag. Er vermeidet diese Frage, obwohl er Christi Gehorsam „zum Willen des Vaters“ gegen die Monotheliten als einen Akt des menschlichen Willens beschreibt (*Tractatus* III, 3, 28–33 [S. 271, Anm. 1]; vgl. *Viae dux*, II, 7, 15–47 [S. 271, Anm. 3; 315–329]), durch den die Folgen des Ungehorsams Adams vernichtet und der Mensch gerechtfertigt wird (*Tractatus* III, 6, 53–79). – Zum Unterschied zwischen Adam und Christus vgl. S. 286 f.

2 Vgl. S. 108–118, 151–173 zum Dossier über das Subjekt der Inkarnation (*Viae dux*, XV–XVII, XXIV), ferner S. 315–329 zum Gedanken der Logoshegemonie.

3 *Tractatus* I, 5, 86–96.

Logos und Nous“ ist, ein Paradigma (εἰκὼν τυπική) ‚der einen Energie und des einen Wollens‘ von Vater, Sohn und Geist. Denn „Seele, Logos und Nous“ schließen sich in ihrem Wirken gegenseitig ein, sofern sie wegen ihrer gemeinsamen Wirkmächtigkeit (δυνάμεις τε καὶ ἐνέργεια), in der ihre Gottebenbildlichkeit besteht, nie getrennt wirken.¹ Das Paradigma der einen „geistigen Usie der Seele“² besagt zum einen, dass die Seele „ihrer Potenz nach geistig ist (δυνάμει νοερά) und wesenhaft in sich selbst den Logos und den Nous besitzt“, die beide im Laufe des Lebens aktualisiert werden können,³ und unterscheidet zum anderen die Seele, den Logos und den Nous durch „drei hypostatische Eigenheiten“ der einen Usie, die den Eigenheiten ἀγέννητος, γεννητός und ἔκπορευτός der göttlichen Hypostasen entsprechen.⁴ Dass der Nous durch die Eigenheit des Hervorgehens gekennzeichnet wird, ist darin begründet, dass er auch als Pneuma erscheint und darum als belebende Kraft gedacht werden kann.⁵ Dieses Paradigma begegnet ansonsten, sieht man von einer ps.-athanasianischen Erotapokrisis unbestimmter Herkunft ab,⁶ nur in der antiochenischen Tradition.⁷

Diese Sicht des „inneren Menschen“ als Spiegelbild der Trinität⁸ schlug sich in einem kleinen Text nieder, der in vielen Handschriften als ein Auszug aus den „Aporien“ des Gregor von Nyssa überliefert, doch in anderen auch dem Gregor

1 Ebd., I, 5, 1–104, bes. 76–85. 97–104 (vgl. S. 273 zu Anm. 8, ferner zu diesem Thema des „inneren Menschen“, d. h. des νοεὸν τῆς ψυχῆς, die Rückverweise in *Tractatus* II, 2, 48–50; 4, 43–44 [S. 311 zu Anm. 7]; *Capita*, X, 3, 41; 5, 26–27 [S. 286–289, ferner S. 285, Anm. 1]). Vgl. zum Hintergrund bes. *Viae dux*, XVI, 36–45, bes. 36–37, 44–45, mit dem Scholion ebd., 30–32 (S. 161), ferner u. a. ebd., I, 2, 74–75 (S. 203, Anm. 3); XXIV, 86–88.

2 *Tractatus* I, 2, 9–10.

3 Sie werden aktualisiert (ebd. I, 4, 7–17), da sie das Vermögen dazu haben (ebd., 1–7. 60–62).

4 Ebd., I, 3, 4–40.

5 Ebd., I, 4, 68. 73–74; zum Nous als Pneuma vgl. S. 274 zu Anm. 3–4.

6 Quaestio (CPG 2261), 4, PG 28, 777 C 1–780 C 4.

7 Vgl. als Beispiele (1) Theodor von Mopsuestia, In Genesim (CPG 3827), Fragm., hrsg. v. DEVRESSE 1948, S. 14, Anm. 4, aus Johannes Philoponos, De officio mundi (CPG 7265), VI, 17, hrsg. v. REICHARDT 1897, S. 265, 2–7; hrsg. v. SCHOLTEN 1997, S. 562, 5–10 (λόγος und ζῶή als δυνάμεις der Seele); (2) Theodoret von Kyros, Quaestiones in Octateuchum (CPG 6200), Qu. 20, hrsg. v. FERNÁNDEZ MARCOS – SÁENZ-BADILLOS 1979, S. 26, 20–23 (PG 80, 108 A 14-B 3), der zugleich die Triade Nous, Logos, Pneuma einführt; (3) Prokop von Gaza, Epitome in Octateuchum (CPG 7430), PG 87, 125 B 9-D 3; (4) „Traktat über die zwei Katastasen“, verfasst im Kreis um Mar Aba, Katholikos der nestorianischen Kirche (540–542) und wiedergegeben in der „Christlichen Topographie“ von Kosmas Indikopleustes (CPG 7468), V, 234, 1–6; 236, 11–12, hrsg. v. WOLSKA-CONUS 1970, S. 345, 349 (vgl. SCHLEISSHEIMER 1959, S. 71–74); (5) Narsai, Homilie 34, 151–154 (bzw. 165), hrsg. v. MINGANA 1905, S. 172f., übersetzt von GIGNOUX 1963, S. 238; vgl. JANSMA 1966, S. 152, 399f., 413f., 425f.

8 *Tractatus* I, 1, 1–11; 2, 1–8; 3, 1–19. 41–52. Vgl. *Tractatus* II, 2, 48–50 (S. 311, Anm. 7; vgl. S. 555, Anm. 1).

Thaumatargos zugewiesen wird.¹ Da Anastasios Traktat „über die Seele als Bild der Trinität“ mit dem Titel „Aporien“ in Byzanz unter den Namen des Gregor von Nyssa geraten war,² scheint es plausibel, dass ein Zusammenhang mit dem Entstehen dieses Opusculum besteht. Das Paradigma von „Seele, Logos, Nous“ wurde in diesem Texte durch die Anschauung vom „geistigen Wesen des Menschen als Nous, Logos, Pneuma“ ersetzt, d. h. durch ein in der patristischen Literatur gängiges Paradigma für die Trinität, das sich durchaus mit Plotins drei höchsten Hypostasen „das Eine, der Nous, die Weltseele“ vergleichen lässt. In Anastasios Traktat ist dieser Schritt schon angelegt, sofern der Nous dort auch Pneuma genannt oder mit diesem in Beziehung gesetzt³ und darum, wie gesagt, als belebende Kraft verstanden wird.⁴

Hier erscheint eine Zwischenbemerkung zum Verhältnis dieses ersten Traktats über die Gottebenbildlichkeit des Menschen zu dem im *Codex Vaticanus* gr. 1409 überlieferten Corpus Anastasianum, vor allem zu den beiden folgenden Abhandlungen aus diesem Corpus, angebracht.

Der erste Traktat über die Gottebenbildlichkeit des „inneren Menschen“, d. h. der Seele mit Logos und Nous, ist der einzige der in diesem Corpus überlieferten

1 Ps.-Gregorios Thaumatargos, *De deitate et tribus personis* (CPG-CPGS 1781), hrsg. v. UTHEMANN 1993 (Die Άπορα), S. 311–317: Ἐκ τῶν καθ' ἡμᾶς ἐστὶ γνῶναι καὶ τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς (zu diesem einleitenden, methodischen Satz vgl. ebd., S. 318–327, ferner unten S. 555 zu Anm. 4). Zu CPG-CPGS 1781 vgl. VAN ESBROECK 1990, S. 11f. – Zum Texttyp IIb ist als Zeuge der *Codex Vaticanus* gr. 2658, f° 199–200 hinzuzufügen, der, wie LILLA 1990, S. 173–210 festgestellt hat, mit dem *Codex Mediolanensis* Ambrosianus gr. 1041 (H 257 inf.), f° 43–156^v weitgehend übereinstimmt. Doch ist im Fall von CPG-CPGS 1781 der Schluss des Textes im Vaticanus länger als im Ambrosianus und bestehen auch in den Abschnitten aus dem Hodegos auf f° 200–206, 208^v–209 einige Unterschiede (vgl. die Einleitung zur Edition des Hodegos S. LII f. mit LILLA 1990, S. 187–189 sowie das unter Werke, Nr. 1, auf S. 777 Gesagte).

2 Zu dieser Überlieferung von Anastasios *Tractatus* I im *Codex Venetus* Marc. gr. II, 54 und zum Problem des *codex antiquissimus* von FRONTON DU DUC vgl. die Einleitung zur Edition in CCG 12, S. XXXIX, LX–LXV, ferner die von J. DECLERCK, *Byz. 57* (1987), S. 285–292 veröffentlichte Rezension derselben sowie UTHEMANN 1993 (Nochmals), S. 401–403 zum *Codex Parisinus* gr. 1247, f° 52–63. Im *Codex Mosquensis* Musei Historici olim Bibl. Synod. 442 (Vladimir 258), f° 13–24 (17. Jahrhundert), der dem Verfasser dieses Beitrags nur bis f° 20 (I 3, 58 σοφίαν) vorliegt, findet man jeweils in der ersten Kolumne eine Kopie der Edition von FRONTON DU DUC und auf f° 13–14 in der zweiten Kolumne den Anfang seiner Übersetzung (bis I, 1, 54; PG 44, 1330 B 12). Zur Frage, warum es vermutlich wegen des Themas der Gotteserkenntnis im Spiegel der Seele oder Selbsterkenntnis zur Zuweisung an Gregor von Nyssa gekommen ist, vgl. S. 175 zu Anm. 1–5.

3 *Tractatus* I, 3, 5–6. 40; 4, 28–32. 45–60. 66–71; vgl. *Viae dux* II, 2, 44–45. Doch entspricht das Standardparadigma nicht der Intention von Anastasios. So vermeidet er z. B. im Unterschied zu Theodoret von Kyros (S. 273, Anm. 7) die Aussage, dass der Nous den Logos gezeugt hat (*Tractatus* I, 3, 24).

4 Vgl. S. 273 zu Anm. 5.

zehn Texte, der sich nicht mit den Monenergeten bzw. Monotheleten auseinandersetzt, auch wenn er auf das Wirken der Seele¹ und darauf, dass diese aus ihren Wirkungen (ἐνέργεια) im Körper erkannt wird,² zu sprechen kommt. Wichtig ist dieser Traktat jedoch für das Corpus wegen des Aufweises, dass Vater, Sohn und Geist wie Seele, Logos und Nous „eine einzige Energie, ein einziges Wollen“ – κοινὴ καὶ ἀδιαίρετος – besitzen.³ Ferner fällt auf, dass in diesem Traktat nirgends durch einen Verweis ein Zusammenhang mit anderen Texten des Corpus oder mit der Frage nach Christi Wirken und Wollen hergestellt wird. So ist zu vermuten, dass der Traktat ursprünglich nicht im Blick auf die Auseinandersetzung mit den Monenergeten bzw. Monotheleten geschaffen und erst später in einen solchen Kontext eingebunden wurde, weil er eine Basis anbot, auf der sich die Frage nach dem Subjekt der Inkarnation – analog zum entsprechenden Dossier im Hodegos⁴ – im Blick auf das chalkedonische Bekenntnis zu den zwei Naturen Christi erörtern ließ: Wie Seele, Logos und Nous gemeinsam und untrennbar in einem einzigen Wirken und Wollen sich manifestieren, so bieten sie ein Paradigma für das Wirken und Wollen von Vater, Sohn und Geist, wobei in einem zweiten Schritt, über den in diesem ersten Traktat nichts gesagt wird, zu erörtern ist, wie sich Vater, Sohn und Geist in der Inkarnation wirkend und wollend verhalten, nämlich, wie es am Schluss vom Hodegos heißt, so, dass Vater und Geist als Hypostasen keine Gemeinsamkeit mit dem haben, was der Sohn und Logos in seiner Inkarnation angenommen hat: ἀκοινωνητοὶ καὶ ἀλλότριοι κατὰ τὰς ἰδίας ὑποστάσεις μείναντες πάντων, ὧσων ἐκ τῆς παρθένου προσέλαβετο σαρκωθείς ὁ θεὸς λόγος.⁵ Im Grunde genommen geht Anastasios in seiner ersten Abhandlung „über die Gottebenbildlichkeit des Menschen“ nicht über das hinaus, was er im Hodegos vorgetragen hat. Und wenn er im dritten Traktat feststellt, dass er nur deshalb die Abhandlungen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen (οἱ προκείμενοι εἰς τὸ κατ’εἰκόνα λόγοι) verfasst habe,⁶ weil er zeigen wollte, dass die Erschaffung des Menschen als Gottes Bild nicht nur auf „die zwei Usien Christi“ vorausweist, sondern auch „auf die zwei Energien und Willen“, dann scheint es doch abwegig, nur deswegen, weil im ersten Traktat jeder Hinweis auf Christi Wirken und Wollen fehlt, nicht davon auszugehen, dass Anastasios alle drei Abhandlungen für eine Auseinandersetzung mit den Monenergeten und Monotheleten zusammengestellt hat.

¹ *Tractatus* I, 2, 13–20. 45–50.

² Ebd., 2, 57–59; 6, 1–9; vgl. S. 278, Anm. 2.

³ Ebd., 5, 86–104.

⁴ *Viae dux*, XV–XVII; vgl. S. 108–118, 151–165.

⁵ Ebd., XXIV, 88–91. Zu diesem Nachtrag zum genannten Dossier vgl. S. 166–173.

⁶ *Tractatus* III (CPG-CPGS 7749), 3, 1–6.

Wie der Prozess verlaufen ist, in dem Anastasios diese Traktate verfasst und sodann das Corpus zusammengestellt hat, lässt sich zum einen aus dem Verhältnis des ersten Traktats zum kurzen zweiten und zum anderen aus dem Verhältnis der dritten Abhandlung zu diesen beiden ersten und zum folgenden Text des Corpus erschließen. In der zweiten Abhandlung geht es um die Naturen Christi im Blick auf Christi Wirken, wobei diese Naturen κατὰ τὸ τοῦ ἀνθρώπου παράδειγμα¹, wie es Anastasios im Hodegos ausgeführt hat,¹ bedacht werden, sofern der von Gott aus Körper und Seele geschaffene Mensch (*Gen* 2,7) als ein *Typos* Christi oder der Inkarnation aufgefasst wird.² Dieser Traktat wurde bewusst im Anschluss an die erste Abhandlung verfasst. Denn auch wenn diese in ihm nicht ausdrücklich genannt wird, so wird doch zweimal ihr Thema aufgegriffen und mit dem eigenen Thema in Beziehung gesetzt. Es sei nämlich nicht verkehrt, *Gen* 1,26 „in bezug auf unseren inneren unsichtbaren Menschen auszulegen“, doch weise *Gen* 2,7 über die Beseelung von Adam und vor allem Gottes Wort „Sieh, Adam ist wie einer von uns geworden“ (*Gen* 3,22), nämlich „wie einer der Trinität“, das gesprochen wurde, nachdem Adam und Eva als Folge ihrer Sünde von Gott mit einem „Fellkleid“ (χιτῶν δερματινόν), dem grobstofflichen menschlichen Körper, bekleidet worden waren (*Gen* 3,21), „auf das Geheimnis der Menschwerdung Christi“.³ Diese thematische Verklammerung war schon mit einer ähnlichen Aussage im ersten Traktat vorbereitet worden.⁴ Sofern in der zweiten Abhandlung auf ausführlichere Erörterungen verzichtet wird, gewinnt man den Eindruck, dass sie als Verbindungsstück zum dritten Traktat geschaffen wurde. So ist es nicht abwegig anzunehmen, dass der erste Traktat schon vorlag, als ein Werk für die Auseinandersetzung mit den Monenergeten bzw. Monotheleten geschaffen wurde.

Fragt man sich nun, wer wohl den ersten Traktat als Einleitung zum uns überlieferten Corpus Anastasianum ausgewählt hat, dann dürfte die Einsicht, dass

¹ Ebd., XVIII-XIX. Zu diesem Dossier über das anthropologische Paradigma der Christologie vgl. S. 174–181.

² Dieses ist das Thema von *Tractatus* II (CPG-CPGS 7748; vgl. S. 777), wobei die Gottebenbildlichkeit (κατ'εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν [*Gen* 1,26] bzw. κατ'εἰκόνα [*Gen* 1,27]) im Unterschied zu *Tractatus* I (vgl. S. 273 zu Anm. 8; Index der Edition, S. 164) als Aussage über Christus als dem inkarnierten Logos interpretiert wird. Die Begründung für das, was ansonsten das anthropologische Paradigma der Christologie (τὸ ὑπόδειγμα bzw. παράδειγμα τοῦ ἀνθρώπου) genannt wird (S. 174–181), sieht Anastasios in *Tractatus* II (vgl. S. 310 zu Anm. 10–313) zunächst in *Gen* 2,7, sodann genauer in *Gen* 3,22 ausgesagt, sofern er ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν als ὡς εἷς τῆς ἁγίας τριάδος interpretiert (*Tractatus* II, 2, 50–70 [S. 312, Anm. 1]).

³ *Tractatus* II, 2, 48–70 (zu *Gen* 3,22), wo in Z. 48–50 das Thema von *Tractatus* I angesprochen wird. Ebd., 4, 43–52 (zu *Gen* 2,7), wo es in Z. 43–44 heißt: Εἰ μὲν οὖν, ὡς προεῖπον, διὰ τὸ νοερὸν τῆς ψυχῆς εἴτηρ τὸν ἄνθρωπον κατ'εἰκόνα θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν, ὀρθῶς λέγεις.

⁴ *Tractatus* I, 1, 48–57, zitiert auf S. 735, Anm. 3.

diese Abhandlung einen Ausgangspunkt für eine Erörterung des Wirkens und Wollens Christi auf der Basis der Zwei-Naturen-Lehre Chalkedons bieten könnte, zwar dem Verfasser des Traktats naheliegen, nicht aber in gleicher Weise einem späteren ‚Kompilator‘. Es kommt die Tatsache hinzu, dass die Themen der beiden ersten Abhandlungen in der dritten, die für die Widerlegung von ‚einer Energie‘ und ‚einem Willen‘ Christi entscheidend ist, aufgegriffen werden und dabei der Zusammenhang der drei Logoi betont wird. Denn deren Autor stellt, wie schon zitiert wurde, fest, dass er nur deshalb die Abhandlungen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen (οἱ προκείμενοι εἰς τὸ κατ’εἰκόνα λόγοι) verfasst habe, weil er zeigen wollte, dass die Erschaffung des Menschen als Gottes Bild nicht nur auf ‚die zwei Usien Christi‘ vorausweist, sondern auch auf ‚die zwei Energien und Willen‘.¹ Und am Ende dieses Traktats verbindet der Autor selbst dessen letzten Gedanken mit dem folgenden Florileg, in dem er, wie er sagt, zeigen will, dass die monotheistische Auffassung, die einen „Willen der vernunftbegabten Seele“ Christi ausschließt, auf „die Mythen der Arianer“ hinauslaufe und Christus „seiner göttlichen Natur nach als Knecht und Diener“ dem Vater unterordnet und das Geschehen von Gethsemani wie die Arianer auffasst:² „Dies will ich sogleich zu beweisen suchen“ (Καὶ τοῦτο εὐθέως κατάδηλον ποιῆσαι πειράσομαι)³, und es folgt das Florileg⁴ gleichsam als Abschluss des Traktats, so dass der Eindruck entsteht, dass hier schon Vorliegendes miteinander verbunden wurde. Schließlich sei hier noch erwähnt, dass es in den sechs Kephalaia gegen die Monenergeten und Monotheleten, die im uns erhaltenen Corpus überliefert sind,⁵ zwar keinen Hinweis darauf gibt, dass ihr Autor sie zu diesem Corpus hinzugefügt hat, wohl aber einen solchen, in dem der Autor behauptet, er habe, was er hier schreibe, „schon früher mal gesagt“ (ὄπερ καὶ πάλαι εἶπον),⁶ und damit könnte er auf einen Text im Hodegos Bezug nehmen,⁷ vorausgesetzt, man akzeptiert die hier vorgelegene Hypothese, wie der Hodegos entstanden ist. Überblickt man diese Beobachtungen, dann dürfte es wohl Anastasios selbst gewesen sein, der das im *Codex Vaticanus* gr. 1409 überlieferte Corpus zusammengestellt hat.⁸

1 *Tractatus* III, 3, 1–6; vgl. auch ebd., 42–44, ferner S. 315 zu Anm. 1; 741 zu Anm. 1. Zum Verhältnis zu dem in der Edition athetierten Hinweis, der nach dem Lemma des dritten Traktates (übersetzt auf S. 740 zu Anm. 3) folgt, vgl. S. 741 f.

2 Ebd., 6, 67–79.

3 Ebd., 79–80.

4 CPG-CPGS 7771; vgl. S. 779. Vgl. S. 202, Anm. 1.

5 CPG-CPGS 7756; vgl. S. 778.

6 *Capita*, IX, 2, 4.

7 *Viae dux*, XXI, 4, 10–35. Vgl. S. 183, Anm. 1.

8 Sollte man trotzdem an der in Anm. 2 auf S. 4 genannten Hypothese festhalten, dass der nicht mit Anastasios identische Scholiast nicht nur die drei Traktate kommentiert, sondern auch

Nachdem nun Anastasios im dritten Traktat die Intention seiner Abhandlungen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen dem Leser bewusst gemacht hat, zeigt er diesem, dass die Seele zwei Weisen besitzt, um zu wirken: Liebe, Glaube, Hoffnung und alle anderen „pneumatischen Tugenden“ verwirklicht sie einzig auf Grund ihrer eigenen Energie, anderes aber in Zusammenwirken mit ihrem Körper, nämlich *σωματοψύχως* „als Typos dessen, wie Christus gottmenschlich wirkt“. Wirkt sie „nur seelisch“ (*ψυχικῶς μόνον*), dann erweist sie sich „als Typos des unsichtbaren Gott Logos“, der mit seiner göttlichen Energie „im Himmel und auf Erden“ – allgegenwärtig, nämlich ‚nicht örtlich umschrieben‘ (*ἀπεριγράφτως*)¹ – wirkt, nämlich mit der ‚einen Energie‘, die den drei Personen auf Grund der ‚einen Usie‘ gemeinsam ist und die Anastasios deshalb ihre ‚κοινή οὐσιώδης ἐνέργεια‘ nennt.²

„Gott hat niemand je gesehen“ (*Ioh* 1,18). Nicht Gottes Wesen, sondern einzig Gottes Existenz ist dem Menschen zugänglich.³ Wenn Anastasios Gott in seinen Definitionen als „die selbst unbegrenzte Grenze von allem“ denkt, als jene „Realität, die jede andere Realität hervorbringt“⁴ und die „Ursache jeder Usie, doch selbst *ὑπερούσιος* ist“⁵ und wenn darum für ihn Gottes Wesen dem Menschen unzugänglich, Gottes Name für jedes Geschöpf „unmittelbar“ ist,⁶ und wie insbes. der Areopagit vom θεὸς ἄγνωστος (*Act* 17,23) spricht und ihn zugleich den Namenlosen (*ἄνόνημος*) nennt,⁷ dann steht er in einer Tradition, greift Intuitionen einer *philosophia perennis* auf, aus der sich all sein Denken – so formelhaft und erstarrt in der Rezeption von Vorgegebenem es sich darstellt – herleitet.⁸ Dass

zusammengestellt und vermutlich, obwohl Scholien zum Florileg und den Kephalaia nicht überliefert sind, auch diese Texte – wegen der handschriftlichen Überlieferung von *Tractatus* III, 6, 79–80 (zitiert auf S. 277 zu Anm. 3) – hinzugefügt hat, dann bedarf es einer plausiblen Erklärung, welche die auf S. 736 (bes. 758)–765 geltend gemachten Argumente widerlegt.

¹ Hierzu, d. h. zu *Tractatus* III, 3, 45–58, vgl. S. 323–326.

² *Tractatus* III, 3, 45–70 (im Anschluss an Z. 1–6, 42–44 [S. 277, Anm. 1]), bes. 50–53, zitiert auf S. 175, Anm. 5; vgl. auch ebd., 6, 29–45. Zur ‚κοινή οὐσιώδης ἐνέργεια‘ vgl. ebd., I, 5, 87–88 (S. 273, Anm. 1). Im *Tractatus* I wird das Wirken der Seele im Körper nur bedacht, sofern aus ihren Wirkungen ihre Existenz erkannt wird (ebd., 2, 57–59; 6, 1–9 [S. 275, Anm. 2]).

³ Zur ‚Definition Gottes‘ vgl. *Viae dux*, II, 1, 47–49, 58–59; 2, 3–8; VIII, 4, 16–52, ferner (1) S. 175 zu Anm. 1–5 zur Gotteserkenntnis im Spiegel der Seele, (2) S. 193, Anm. 7 zu *Viae dux*, II, 1, 51–53; 4, 117–123; 8, 89–91.

⁴ *Viae dux*, II, 1, 47–49. Vgl. S. 77, Anm. 5, ferner *Viae dux*, I, 3, 61–65 mit dem auf S. 192 zu Anm. 1–3 nach Parm. 138 b 2–3 Gesagtem.

⁵ Ebd., 2, 4–6.

⁶ Ebd., 6–8: ἀκοινωνητον ὄνομα.

⁷ Vgl. den Index der Edition des Hodegos.

⁸ Wäre dieser Zusammenhang mit lebendigem Denken nicht noch irgendwie anwesend und zum eigenen Denken herausfordernd, dann wäre ein Historiker nicht mehr als ein Sammler von

Gottes Wesen dem Menschen unzugänglich ist, gilt nach Anastasios nicht nur für die Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung, sondern auch für die Erkenntnis des Göttlichen in den Wundern Christi: Niemand hat je das Göttliche seiner Natur nach im gottmenschlichen Wirken Christi geschaut, „auch wenn der Gott Logos seiner Hypostase nach – so wie die Seele im Körper – ganz und gar, doch nicht begrenzt (ὅλος διόλου ... ἀπεριγράπτως), mit seiner eigenen Seele und mit seinem Körper in jedem Augenblick, an jedem Ort und bei allem Geschehen geeint ist“.¹ Gott, der Logos, bleibt auch in seinem göttlichen Wirken unsichtbar und nicht umschreibbar, obwohl der Mensch in bestimmten Wundern, nämlich in jenen, die Christus ‚im Fleisch‘ wirkt, eine gottmenschliche Energie – Göttliches und Menschliches zugleich in Gemeinsamkeit (κοινωνία) – erkennt. Denn auch in den Wundern bleibt die Eigenheit (ιδιότης) der göttlichen Natur gewahrt.

b. Gottmenschliche Energie als Gemeinschaft der Naturen:

Das κοινόν als Prosopon

In der gottmenschlichen Energie begegnet der zweite Begriff eines ‚κοινόν‘, nämlich ein Gemeinsames, das zwei naturhafte Energien miteinander verbindet, und zwar zum einen die ‚κοινή οὐσιώδης ἐνέργεια‘ des trinitarischen Gottes und zum anderen das dem Wirken aller Menschen Gemeinsame. Dabei setzt Anastasios als veranschaulichendes und insofern begründendes Paradigma eine Anthropologie voraus, die nicht nur ein Zusammenwirken von Seele und Körper kennt, sondern auch rein seelisches und bloß körperliches Wirken. Letzteres ist für seine Argumentation besonders wichtig. Denn als Typos der hypostatischen Ei-

Fossilien, sein Werk ein Museum voller Details, die aber für ihn selbst und seine Zeitgenossen auch ruhig dem Vergessen überlassen hätten bleiben können. Ein solcher Standpunkt passt zwar in eine Zeit, in der das Ende der Metaphysik und damit der *philosophia perennis* – auch von Denkern, die wie z.B. É. LÉVINAS in der jüdischen und wie J.-L. MARION in der christlichen Tradition stehen, – verkündet worden ist, da die Metaphysik ja doch nur – was für eine Historische Theologie vernichtend wäre, sollte es stimmen, – Gott vom Seienden her gedacht habe, somit „seinsvergessene Onto-theologie“ ist, die das Göttliche Gottes verfehlt. Wie dennoch die Intuitionen, die einer Historischen Theologie ihre Bedeutsamkeit geben (vgl. das Corollarium S. 126–130), heute in Wahrung und Überwindung der Geschichte des Denkens gedacht werden können, hat höchst anregend PUNTEL 2010, bes. S. 146–291 auf der Basis von PUNTEL 2006 gezeigt.

¹ *Capita*, VIII, 3, 69–73. Als Argument gegen die Monophysiten, angewandt auf die Hadesfahrt der Seele Christi u. a. in *Viae dux*, XIII, 6, 21–121 (vgl. S. 86 zu Anm. 3; 100 zu Anm. 3; 105 zu Anm. 3–4; 266 zu Anm. 4–5). Zum Vergleich der Allgegenwart Gottes in der Welt mit der Gegenwart der Seele im Körper (*Tractatus* I, 2, 16–20) im Hinblick auf das Wirken vgl. *Capita*, VI, 2, 34–50 (zum Kontext vgl. S. 323–326).

nung in Christus veranschauliche die Konstitution des Menschen nicht nur die Wahrung der Eigenheit der göttlichen, sondern auch der menschlichen Natur. Was für die Seele gilt, die „der Hypostase nach mit dem Körper geeint ist und ihn durch ihre belebende Energie wachsen lässt, doch dadurch selbst nicht wächst“, gilt auch für den Logos in der hypostatischen Einung mit seiner ‚Sarx‘: οὕτω καὶ ὁ θεὸς λόγος. Er selbst nahm nicht zu „an Weisheit und Alter“ (Lc 2,52). Dieses Wachstum ist keine ‚gottmenschliche ἐνέργεια‘, sondern ‚rein menschliche‘: οὐ προέκοπτε δὲ ὁ λόγος ἡλικία.¹ Es wäre verkehrt, diese christologische Aussage in jeder Hinsicht vom Paradigma her zu interpretieren und z. B. zu behaupten, Anastasios unterstelle der Hypostase des Logos eine der Seele analoge belebende Energie oder er meine, Lukas spreche hier nur über das körperliche Wachstum, nicht über ein seelisches, oder er spreche hier über ein Wachstum von Seele und Körper zugleich. Anastasios will durch den Vergleich einzig sagen: Wie körperliches Wachstum sich zur Seele verhält und doch kein Wachstum der Seele ist, so verhält sich das menschliche Wachstum Christi – seine Zunahme an Alter und Weisheit – zur Hypostase des Logos.

Für das anthropologische Paradigma ist nach Anastasios ein Zweifaches entscheidend: Seele und Körper sind zwei ihrem Wesen nach verschiedene Naturen,² und doch ist die Seele der Hypostase nach mit dem Körper geeint.³ In beiden Aussagen liegt eine Analogie zu Christus, ohne dass dadurch das „Mysterion der Einung Christi“ begriffen wird.⁴ Nur in diesem Sinn veranschauliche das Paradigma, dass der inkarnierte Logos und „seine göttliche unbegrenzte (ἀπερίγραπτος) Energie weder im Mutterschoß noch ‚im Fleisch‘ noch in der ganzen Schöpfung umschrieben oder begrenzt werden kann“.⁵

Die Naturen werden als Sachverhalte durch ein κοινόν bzw. durch viele gemeinsame Momente definiert, die alle zur Eigenheit (ιδιότης) der jeweiligen Natur gehören und im Wirken gewahrt bleiben, ja nur vom Wirken her für den Menschen erkennbar und benennbar sind. Insofern ist die sich im Wirken (ἐνεργεῖν) und Gewirkten (ἔργον, ἀποτέλεσμα) zeigende Energie oder wirkende ‚Kraft‘ (δύναμις)

1 *Capita*, IX, 1, 1–10. Zur ζωτικὴ ἐνέργεια als δύναμις der Seele vgl. S. 269, Anm. 4. Sofern ‚Wachstum‘ als ἐνέργεια bezeichnet wird, meint der Terminus ein ἀποτέλεσμα (vgl. S. 264 zu Anm. 2; 265, Anm. 1; 266 f.).

2 *Viae dux*, II, 5, 138–139 (vgl. den Apparat der Edition; ferner S. 179, Anm. 3; 310, Anm. 9).

3 Ebd., X.2, 3, 52–55 (vgl. den Apparat der Edition, ferner S. 179, Anm. 3; 310, Anm. 9); *Capita* IX, 1, 1–2: ἡ ψυχὴ ... καθ’ ὑπόστασιν ἡνωμένη τῷ σώματι. Zur Frage der vorausgesetzten Anthropologie vgl. S. 177 zu Anm. 2.

4 *Capita*, IX, 3, 1–3. Vgl. *Viae dux*, I, 3, 42–46 (S. 191 zu Anm. 1–2; 743 zu Anm. 2); Index des Hodegos, S. 360. Vgl. auch S. 310 zu Anm. 4–311 zu Anm. 5, ferner S. 255 zu Anm. 3–5.

5 *Capita*, IX, 1, 25–29. Vgl. die ebd., IX, 1, 30–2, 28 angeführten ὑποδείγματα. – Zu ‚ἀπερίγραπτος‘ vgl. S. 262, Anm. 5.

selbst ein κοινόν, nämlich das dem menschlichen Wahrnehmen und Denken zugängliche κοινόν. Für Anastasios Argumentation ist nun entscheidend, dass sich im Wirken der Seele und des Körpers im Menschen bzw. im Wirken Gottes und des Menschen in Christus zeigt, dass Seele und Körper bzw. Gott und Mensch nicht nur gemeinsam miteinander wirken und darum nicht alles Wirken des Menschen ein „σωματοψύχως ἐνεργεῖν“, nicht alles Wirken Christi ein „θεανδρικῶς ἐνεργεῖν“ ist.

Doch nur das, was Gott und Mensch gemeinsam wirken (κοινῶς bzw. κοινοπρεπῶς πως), bezieht Anastasios auf das Prosopon Christi, nämlich κατὰ τὴν προσωπικὴν ὁλότητα. Nur in diesem κοινῶς ἐνεργεῖν – und nur in den entsprechenden biblischen Aussagen (φωναί) – zeigen sich die göttliche und die menschliche Natur *zugleich*: In bestimmten Wundern, insbes. in jenem der Auferstehung Christi, zeigen sich das den drei göttlichen Hypostasen Gemeinsame und das allen menschlichen Hypostasen Gemeinsame in einer neuen Gemeinsamkeit. Alles andere Wirken, alles andere, was die Bibel über Christus aussagt, bezieht sich einzig auf die göttliche oder auf die menschliche Natur, nicht aber auf das Prosopon als Ganzheit (ὁλότης), auch wenn beide Naturen in Christus nicht getrennt werden können: θεότης ἀχώριστος σαρκός καὶ ἀνθρωπότης ἀδιαίρετος θεότητος.¹

Es ist somit ein zweifaches ‚κοινόν‘, das zur Erkenntnis und damit auch zur Begründung der Person-Einheit Christi führt: Zum einen die Gemeinsamkeit von Göttlichem und Menschlichem im Wirken bestimmter Wunder, zum anderen die in diesem Wirken erkannten Eigenheiten, die als Eigenheiten einer Natur mehreren Hypostasen, sei es den göttlichen, sei es den menschlichen, gemeinsam sind und darum die göttliche bzw. die menschliche Natur jeweils als ein Gemeinsames näher bestimmen, man könnte auch sagen, lebendiger veranschaulichen, und zwar im gottmenschlichen Wirken dieser einen Hypostase, die der inkarnierte Gott Logos ist, die als einzige Hypostase an zwei sich der normalen Logik nach gegenseitig ausschließenden „Gruppen“ naturhafter Eigenheiten teilhat (ιδιότητες ἐναντίως ἔχοντες),² die jeweils mehreren Hypostasen gemeinsam sind – den göttlichen bzw. den menschlichen. So kennzeichnet Christus als Person oder „Ganzheit“ die Gemeinsamkeit (κοινωνία) beider Naturen. Damit richtet sich die Aufmerksamkeit des Glaubenden auf die Naturen und ihre Eigenheiten, insbes. auf das Wirken und Wollen, als jene Realität, die zum einen in Christus als ‚dem absolut einzigartigen Prosopon‘ – τὸ μοναδικὸν πρόσωπον – in dem, was dieses Prosopon als „Gott und Mensch zugleich“ kennzeichnet, in einer Einung (ἔνωσις), man könnte auch sagen, in ‚einer ganz neuartigen Gemeinsamkeit‘ (καινή τις ἢ κοινωνία), erkannt werden: „εἷς Χριστὸς ἐν δύο φύσει γνωριζόμενος“, wie es in der *Definitio fidei* des Konzils

¹ *Via dux*, XIII, 5, 119–120 (zitiert mit Kontext auf S. 252 zu Anm. 1). Vgl. S. 99 zu Anm. 2.

² Vgl. die Verweise in Anm. 4 auf S. 280.

von Chalkedon heißt. Doch da zum anderen die Naturen und deren Eigenheiten etwas den Hypostasen Gemeinsames sind (κοινόν τι), sind sie jeweils Realität in Wirken und Wollen, das der ‚einen Hypostase‘ Christi oder ‚des inkarnierten Logos Gottes‘ nicht exklusiv, sondern nur in der ‚ganz neuartigen Gemeinsamkeit‘ zukommt und nur in dieser Gemeinsamkeit etwas absolut Einmaliges und Einzigartiges ist. Und so erkennt der Glaubende Christus als ‚das absolut einzigartige Proponon‘, indem er zum einen erkennt, was Christus nur mit den göttlichen Hypostasen, mit Vater und Geist, gemeinsam ist, sofern er in Gemeinschaft mit diesen jene Wunder wirkt, an denen seine menschliche Natur nicht beteiligt ist, und indem er zum anderen erkennt, was ihm mit allen Menschen gemeinsam ist, was er aber, wie Anastasios betont, in seinem Leiden und Sterben sowie in den vierzig Tagen zwischen Auferstehung und Himmelfahrt auf eine viel „demütigere“ und „ärmere Weise“ als andere Menschen erfahren und getan hat: ταπεινωτέρως τῶν ἡμετέρων πραγμάτων ... πτωχότερα τῆς καθ’ ἡμᾶς φύσεως.¹

Richtet sich die Aufmerksamkeit auf die Erkenntnis der göttlichen Natur, ihrer Eigenheiten oder Attribute, als Bekenntnis zum einen trinitarischen Gott, der in seine Schöpfung hineinwirkt,² dann wird zwar der Blick auf den Logos als das eine Subjekt der Inkarnation nicht aufgegeben, tritt aber in den Hintergrund. In emphatischer religiöser Rede vom gekreuzigten Logos, vom Tod Gottes und vom Mensch gewordenen Gott,³ von „Christus, unserem Gott,“ wie Anastasios es gern ausdrückt, lebt zwar die Betonung jenes Wortes aus dem Johannesevangelium „Und der Logos ist Fleisch geworden“ (Joh 1,14) fort, doch stets im Bewusstsein, dass diese Rede ihr volles Recht im religiösen Diskurs nur besitzt, wenn sie ihrer Intention nach (εὐσεβεῖ σκοπῶ) Menschliches und Göttliches im Bekenntnis zu Christus nicht nur ‚ungetrennt‘ (ἀδιαμέτως), sondern auch ‚unvermischt‘ (ἀσυγχύτως) wahr.⁴ Auf jeden Fall benutzt diese emphatische Rede Begriffe im eigentlichen Sinn und nicht in einer übertragenen Bedeutung; sie ist kein ‚καταχρηστικῶς εἰπεῖν‘.⁵ Als emphatische Rede ist sie andererseits auch keine Behauptung, dass das, worüber sie redet, so, wie sie darüber redet, einen ‚wahren Sachverhalt‘ wiedergibt; sie ist keine ὀριστικὴ ἔμφασις⁶ und muss, um als orthodoxe Rede wahr zu sein,⁷ vom Bewusstsein getragen werden, dass die Person Christi, seine ‚προσωπικὴ ὁλότης‘, die

1 Ebd., 4, 60–84; 5, 1–3; 8, 88–114.

2 Vgl. S. 108–118, 151–173.

3 *Viae dux*, XII, 3, 71–77 (zitiert: S. 295, Anm. 5).

4 Ebd., XIII, 1, 40–49 (S. 290, Anm. 3; 297 f.); vgl. ebd., 15–17: κατὰ σκοπὸν τιμητικόν (S. 253 Anm. 6; 297, Anm. 3).

5 Vgl. S. 252–256.

6 *Viae dux*, II, 7, 79–80 (vgl. S. 253 zu Anm. 4).

7 Ebd., II, 6, 10–12.

Gemeinsamkeit beider Naturen, somit „Gott und Mensch zugleich“ meint und dass alles Menschliche, was der Glaubende an Christus selbst und seinem Handeln auf Grund des Zeugnisses der Evangelien erkennt, insbes. sein Leiden und Sterben, etwas ist, was der menschlichen Natur und ihren Eigenheiten zukommt, also etwas, was Christus und allen Menschen gemeinsam ist.

c. Christi Menschsein: Ungetrennt und untrennbar von Gott, doch nichts Gottmenschliches

Das Göttliche in Christus ist das den drei Hypostasen Gemeinsame, Gottes naturhafte Eigenheit; alles andere in Christus ist menschlich. Zur Begründung zitiert Anastasios in einem seiner Kephalaia, die gegen die Monotheleten seiner Zeit, die Harmasiten, gerichtet sind, ein Testimonium, das ihm unter dem Namen von Ambrosius († 397) überliefert ist: „Alles, was über die Inkarnation des Logos in Christus ausgesagt wird, ohne dass man es auch auf den Vater und auf den Heiligen Geist beziehen kann, ist der menschlichen Armut und Natur in Christus zu eigen und gemäß“.¹ Der Sache nach findet man dieses Argument schon im Hodegos.²

Nun betont Anastasios, dass Aussagen über Christus, die nicht über etwas handeln, was den drei göttlichen Hypostasen gemeinsam ist, Menschliches bedeuten, doch nicht Gottmenschliches, „auch wenn Christus ‚Gottmensch‘ war, ungetrennt ‚Gott und Mensch‘ in jedem Sachverhalt (πράγμα)“, den die Bibel über ihn überliefert. Diese Aussagen bedeuten Menschliches, doch nicht ‚Nur-Menschliches‘ (ψιλανδρικά), sondern Sachverhalte, die darauf hinweisen, dass es sich um einen Körper und um eine Seele handelt, „die ‚mit Gott‘ sind“.³ Sie sind „mit Gott“, nämlich etwas, was σύνθεον oder ἔνθεον ist, nicht getrennt von Gott und doch nichts anderes als ein vergänglicher Körper und eine Seele, wie sie mit

¹ *Capita*, VIII, 4, 1–8.

² *Viae dux*, XII, 2, 31–36; XIII, 1, 57–66; XXIV, 61–91 (S. 170–172, bes. S. 171, Anm. 2). Vgl. ebd., I, 2, 112–115 (S. 204, Anm. 1; 205, Anm. 5); zum Kontext vgl. S. 202–207.

³ *Capita*, VIII, 4, 9–14: ... ἀλλὰ συνθέου σώματος καὶ ψυχῆς γνωριστικά καὶ σημαντικά. Dazu, dass auch der Seele Christi das Attribut ‚σύνθεος‘ zukommt, vgl. S. 321 zu Anm. 2. Desgleichen ebd., IX, 3, 6–18 (S. 262, Anm. 5), ferner *Viae dux*, XIII, 4, 52–56 (S. 98, Anm. 2; 252, Anm. 2–256, Anm. 2). Mit ‚σύνθεος‘ und ‚σὺν θεῷ‘, ‚ἔνθεος‘ und ‚ἐν θεῷ‘, ‚ὁμόθεος‘, auch ‚ὀλόθεος‘ (vgl. den Index der Edition) kennzeichnet Anastasios zunächst nur, dass göttliche und menschliche Natur in Christus ungetrennt sind, ohne zugleich ausdrücklich einen Bezug zum ‚einen Prosopon‘ und zur ‚einen Hypostase‘ zu behaupten, auch wenn dieser stets anwesend und nie ausgeschlossen ist. Der Sache nach bedeuten diese Formeln dasselbe wie der Hinweis im Anschluss an die Unterscheidung von drei Klassen christologischer Aussagen: θεότητα δὲ λέγω ἀχώριστον σαρκὸς καὶ ἀνθρωπότητα ἀδιαίρετον θεότητος (*Viae dux*, XIII, 5, 119–120, zitiert mit Kontext auf S. 252 zu Anm. 1). Hierzu vgl. S. 320 f., ferner *Tractatus* III, 5, 18–19 (vgl. S. 286 zu Anm. 1–3).

ihren Eigenheiten allen Menschen gemeinsam – ein κοινόν τι – sind. Nur dieses bedeutet die Aussage, „der Logos hat sich seine Sarx, Körper und Seele, angeeignet“ (οικειοῦτο), auf die sich auch Anastasios Gegner beruft, doch ein anderes Verständnis dessen vertritt, was es bedeutet, dass der Logos sich menschliche Wirklichkeit so zu eigen gemacht hat, dass diese die Wirklichkeit des Logos selbst ist.¹ Für Anastasios steht fest, dass die naturhaften Eigenheiten von Körper und Seele sich in der hypostatischen Einung mit dem Logos nicht verändert haben.

Der Körper Christi war so vergänglich, sterblich und unvermeidbaren Leiden (ἀδιάβλητα πάθη) unterworfen wie alle anderen menschlichen Körper nach dem Sündenfall, durch den sie die ihnen ursprünglich geschenkte Apathie und Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία) verloren haben. Darum bedurfte er jener ‚Neuschöpfung‘ (οὐσιώδης ἀνάπλασις),² die ihm in der Auferstehung zuteil wurde.³ Die Seele Christi, die sich der Logos erschuf, „um Adam zu erneuern“, ist so rein wie jene, die Gott dem Adam, seinem Bild und Ebenbild (*Gen* 1, 26–27), eingehaucht hat, als er ihn als ein Wesen aus zwei verschiedenen Naturen schuf (*Gen* 2, 7).⁴ Im Sündenfall hat die Seele Adams ihre Gottebenbildlichkeit nicht verloren. Darum bedarf sie im Unterschied zum Körper „in bezug auf ihr Sein oder Wesen keiner ‚Neuschöpfung‘“: οὐ χρίζουσα οὐσιώδους ἀναπλάσεως. Sie bewahrte ihr ursprüngliches geistiges Wollen (θέλησις), das sie vom Tier unterscheidet, und die ihr eigene Energie, einen Körper zu beleben. Doch geschah das Heilswerk Christi auch ihretwegen. Denn sie bedurfte, wie die seit Adams Ungehorsam von der Sünde ge-

1 *Capita*, VIII, 4, 15–30. Zu ‚οικειοῦσθαι‘ (1) bei den Orientalen vgl. S. 219, Anm. 1; 221, Anm. 2, 4, (2) bei Kyrill vgl. S. 220 zu Anm. 8, ferner vgl. S. 295–297, bes. S. 295, Anm. 4 sowie S. 319 zu Anm. 1; 324 zu Anm. 7. Diesen Terminus gebrauchen alle Parteien, interpretieren ihn aber verschieden in Abhängigkeit von ihrer Auffassung des Subjekts der Inkarnation. Aufschlussreich ist des Theodosios von Alexandrien an Kaiserin Theodora adressierter Tomus (CPG-CPGS 7133), in dem dieser eine dreifache christologische Bedeutung des Terminus unterscheidet (hrsg. v. VAN ROEY – ALLEN 1994, S. 42–53).

2 *Tractatus* III, 4, 86–90; 5, 9–10. Vgl. *Viae dux*, II, 5, 107–130; XIII, 3, 49–56; 5, 50–63; XXIII, 1, 1–2, 85, bes. 2, 80–85; *Capita*, X, 3, 16–40, ferner S. 252 zu Anm. 2. Zum Terminus ‚ἀδιάβλητα πάθη‘ vgl. auch S. 94, Anm. 1; 95, Anm. 1; 170, Anm. 4.

3 Vgl. z.B. *Viae dux*, XXIII, 2, 22–58. Vgl. ebd., XIV, 2, 79–89 (S. 107, Anm. 1), wo es ohne Hinweis auf die Auferstehung Christi heißt, dass die hypostatische Einung eine ἀποκατάστασις εἰς τὸ ἀπ’ἀρχῆς τῆς ἀφθαρσίας καὶ ἀπαθείας ... ἀξίωμα begründet (zum Vergleich mit dem Schmelztiegel vgl. S. 296, Anm. 4). – In *Capita*, X, 2, 55–77, bes. 55–58, betont Anastasios, dass der Logos den Körper in der Auferstehung durch die Seele wieder belebt (vgl. auch *Tractatus* III, 5, 101–108) und so die Eigenart (ιδιότης) der Seele wahrt, die er ihr nach *Gen* 2,7 geschenkt hat (*Capita*, X, 2, 59–61 [S. 269, Anm. 4], S. 284 zu Anm. 4; 327 zu Anm. 1–2, ferner zum Willen als πνοή τις καὶ ζωή vgl. S. 265, Anm. 1). Vgl. auch S. 266, Anm. 3; 327, Anm. 1.

4 *Tractatus* III, 5, 1–16 (zu Z. 9 vgl. S. 285, Anm. 1). Zur Seele als Spiegelbild der Trinität vgl. S. 272 f, bes. S. 273 zu Anm. 3 und 8.

prägte Geschichte des Menschen zeigt, einer sittlichen Erneuerung: *χρῆζουσα λογιστικῆς τινοῦ διορθώσεως καὶ ἐξομολογήσεως*.¹ Da die Seele als geistige Seele (*νοερὰ ψυχὴ*) ihr in ihrer Erschaffung durch Gott begründetes Wollen und die ihr von Gott geschenkte Fähigkeit, dieses Wollen zu verwirklichen, als ihr ‚wesenhafte Eigenheiten‘ (*οὐσιώδη ἰδιώματα*) bewahrt hat,² ist es für die Menschen möglich geblieben, Heil zu erlangen. Denn diese Eigenheiten der Seele sind für Anastasios „αἰτία καὶ ἐργάτης πάσης τῆς σωτηρίας ἡμῶν“,³ sofern im Willen die Voraussetzung zum Glauben liegt.⁴ Und doch bedurfte es der Menschwerdung Christi, in der dieser den menschlichen Willen, so wie er von Gott geschaffen ist, ‚angenommen‘ und ‚sich angeeignet hat‘,⁵ „um ihn zu heilen“, damit der Mensch es vermag, „nicht das zu wollen und zu tun, was der Teufel und das Fleisch will, sondern sich dem Willen Gottes unterzuordnen (*ὑποκλίνεσθαι*) und das zu wollen, was Gottes Wille ist“,⁶ damit also der Mensch nicht an seiner sittlichen Verderbtheit scheitert und auf diese Weise nicht zu seinem Heil gelangt. So hat Christus „den teuflischen Willen und die satanische Energie vernichtet“, die in der Bibel und von den Vätern „oft die ‚fleischliche‘ Energie (*σαρκικὴ ἐνέργεια*)“ genannt wird, doch nicht, wie nach Anastasios die Monenergeten bzw. Monotheleten annehmen, jenes Wollen der geistigen Seele und jene Fähigkeit, dieses Wollen zu verwirklichen, die ihm als ‚Bild und Ebenbild Gottes‘ zu eigen ist (*ἡ κατ’εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν θεοῦ θέλησις καὶ ἐνέργεια*).⁷

Im Blick auf die hypostatische Einung mit dem Logos sucht Anastasios die Schöpfung der Seele Christi und der Seele Adams zu unterscheiden: Letztere „besaß ihre Existenz aus Gott“ (*ἔκθεον τὴν ὕπαρξιν ἔσχεν*) auf Grund dessen, dass

1 Ebd., III, 4, 93–5, 16 (zitiert ebd., 4, 97; vgl. ebd., 5, 9: *οὐ δεομένην οὐσιώδους ἀναπλάσεως*). Zur Aussage, dass die von Gott geschaffenen naturhaften Eigenheiten der Seele bzw. des inneren Menschen unter der Herrschaft der Sünde bewahrt geblieben sind, vgl. auch ebd., 3, 90–118; 4, 30–34. 61–81; *Capita*, X, 2, 67–70; 3, 41–61; 4, 32–42; 5, 109–115.

2 *Tractatus* III, 4, 1–6.

3 Ebd., 6, 1–11.

4 Ebd., 5, 40–85; 6, 1–11.

5 Wie schon die Terminologie zeigt, in der u.a. *καταδέχεσθαι*, *ἀναλαμβάνειν* und *οἰκειοῦσθαι* Synonyma sind (vgl. z.B. *Capita*, VI, 3, 105, ferner S. 221, Anm. 4; 256, Anm. 2), geht es bei diesen Argumenten um das Verständnis der „Aneignung des Menschlichen durch den inkarnierten Logos“ (S. 219, Anm. 1; 284, Anm. 1) und damit um die Idee der Logoshegemonie oder *θεοκίνησις* im christologischen Diskurs (S. 297, Anm. 1 [Lit.]), insbes. um deren Interpretation bei den Monenergeten und Monotheleten (vgl. S. 315–329), mit der sich Anastasios in den hier und im Folgenden zitierten Texten auseinandersetzt (S. 287, Anm. 1).

6 *Capita*, VI, 3, 92–96.

7 *Tractatus* III, 5, 125–145. In *Capita*, VI, 3, 86–116 sagt Anastasios dasselbe und spricht von der „*θελητικὴ καὶ ἐνεργητικὴ (τῆς νοερᾶς ψυχῆς) δύναμις*“. Zur *θέλησις* (S. 265, Anm. 1) der Seele Christi vgl. S. 270 zu Anm. 7, 271 zu Anm. 3; 327 f.

sie ihm von Gott eingehaucht wurde (*Gen 2,7*), Christi Seele aber die ihr eigene Existenz, ihre ‚ουσίωσις‘, „in Gott und mit Gott und gottgleich“. Denn sie „existiert im (Emmanuel) der Hypostase nach zugleich mit dem Körper – σσσωμωσ – im ... Mutterschoß“.¹ In dieser Formel schwingt der Gedanke nach, dass Christi ‚Sax‘ in keiner Hinsicht im voraus zur hypostatischen Einung existiert hat, sondern nur ‚mit und in Gott‘: σὺν αὐτῷ καὶ ἐν αὐτῷ καθ’ὑπόστασιν ... ὑποστᾶσα.² Diesen Unterschied zwischen Adam und Christus interpretiert Anastasios in bezug auf die der Seele zukommenden „Fähigkeiten und Eigenheiten“ (δυνάμεις καὶ ιδιότητες), die sie als Geistseele auszeichnen, d. h. im Blick auf ihr Wollen (θέλησις) und Wirken (ἐνέργεια): In Adams Seele „konnten diese Eigenheiten von Gott getrennt werden“, in Christi Seele sind sie „auf Grund der hypostatischen Einung stets mit Gott verbunden“,³ d. h. im gerade zuvor angesprochenen Sinn ‚σύνθεοι‘. Indem Anastasios hier „Fähigkeiten und Eigenheiten“ der Seele Adams und Christi unterscheidet, spricht er, ohne näher darauf einzugehen, die Ursünde im Paradies (*Gen 3*) an. Adam konnte sich im Wollen und Wirken von Gott trennen, doch Christus nicht. Dieser konnte zwar versucht werden, doch nicht sündigen (*Hebr 4,15*). Für Adam war der Ungehorsam gegenüber dem Willen Gottes in den „Fähigkeiten und Eigenheiten“ seiner Seele, die nach ‚Gottes Bild und Ebenbild‘ geschaffen war, angelegt; für Christus war dieses durch die hypostatische Union ausgeschlossen oder, wie Anastasios gegen die Monotheleten Ägyptens, die Harnasiten, konstatiert: Ein Widerspruch zwischen Göttlichem und Menschlichem ist in Christi Wollen und Wirken nicht möglich, „da alles Menschliche (in Christus) vom Ratschluss (βουλή) des Gott Logos geleitet wird“.⁴

Mehr führt Anastasios hierzu nicht aus, auch dann nicht, wenn er den Harnasiten, unterstellt, dass sie die hypostatische Union als „höchste“, innigste Weise einer Einung (ἄκρα ἔνωσις) so auffassen, dass der göttliche Wille des Logos den naturhaften Willen der Seele Christi aufgehoben (καταργεῖν) und die Energie

¹ *Tractatus* III, 5, 17–21. Zu ‚in Gott und mit Gott‘ vgl. S. 283, Anm. 3; zu ‚ουσίωσις‘ vgl. S. 143, Anm. 1, ferner S. 324–326.

² *Ebd.*, 20–21. Zum Terminus ‚ἐν αὐτῷ ὑποστῆναι‘ vgl. S. 300, Anm. 1. Zum Zusammenhang zwischen dem Ausschluss der προδιάπλασις (vgl. S. 59–62, bes. S. 60 zu Anm. 3–4, ferner die übrigen in Anm. 2 auf S. 133 genannten Verweise) und der „enhypostatischen menschlichen Natur Christi“ vgl. S. 299–308, bes. S. 303, Anm. 3.

³ *Tractatus* III, 5, 25–32. Zu „ὄσφ τότε μὲν (bei der Schöpfung der Seele) χωριστὰς θεοῦ τὰς ἑαυτῆς δυνάμεις καὶ ιδιότητας ἔσχεν, νὺν δὲ (d. h. im Inkarnierten) συναπτὰς θεοῦ ... συνθέουσι τῇ καθ’ὑπόστασιν ἐνώσει“ vgl. S. 272 zu Anm. 1. Zu θέλησις und ἐνέργεια als ιδιότητες vgl. *Capita*, X, 5, 23–55 (S. 287, Anm. 4).

⁴ *Capita*, X, 5, 117–122. In diesem Kephalaion werden die Harnasiten ausdrücklich genannt (vgl. *ebd.*, 1, 44–45; 5, 8).

seiner Seele unwirksam gemacht hat (ἀφανίζειν, ἀκυροῦν),¹ dass, wie er polemisch formuliert, die Harmasiten behaupten, dass „der Wille der Gottheit den Ort aller ... Eigenheiten unserer vernunftbegabten Seele in Christus ausfüllt“, ja dass Christi Wille kein „gottmenschlicher Wille“ ist.² Denn seine Stellungnahme³ wiederholt zum einen alles bisher Gesagte. Dabei nennt er im Zusammenhang mit der allgemeinen Auferstehung die zum Wesen der Seele gehörenden Eigenheiten, d. h. Wollen und Wirken (θέλησις καὶ ἐνέργεια), ‚untrennbare Eigenheiten‘. Doch bezieht sich nun der Terminus ‚ἀχώριστος‘ nicht auf den Unterschied zwischen Adams und Christi Seele, sondern bedeutet „untrennbar vom Wesen der geistigen Seele“.⁴ Zum anderen geht Anastasios zwar über das, was er bisher in diesem Kephalaion gesagt hat, hinaus, indem er gegen die Harmasiten als „Nachkommen Manis“ polemisiert,⁵ „die ‚das Bild Gottes‘ als etwas Schlechtes verwerfen und schmähen“, da sie in der Seele Wirken und Wollen nur Übles und Böses entdecken können. Doch bleibt es bei purer Polemik; ein neues Argument gegen den Monotheismus der Harmasiten trägt Anastasios nicht vor.⁶

Denn um den Harmasiten zu antworten, stellt Anastasios seine dem Leser inzwischen hinlänglich bekannte Ansicht über die Folgen der Sünde Adams dar. „Was Teufel und Adams Sünde hervorgebracht, ausgesät und hinterlassen haben,“ sind Vergänglichkeit (φθορά), Tod und alles, was die heutige körperliche Existenz des Menschen kennzeichnet wie Hunger, Durst, Krankheit, Schlaf, Mühe und Schweiß, Depressionen und Ängste, Bedrängnisse und Tränen, um einiges von dem zu nennen, was Anastasios aufzählt und als das bezeichnet, was der Mensch auf Grund von Adams Sünde „geerbt hat“ (ἐκληρονόμησε).⁷ Doch in der geistigen Seele (νοερά ψυχή) als ‚Bild Gottes‘ ist alles, was im (inneren) Menschen göttlich ist (τὰ τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν οἰκεῖα), bewahrt geblieben, und es gibt in der Seele nichts Vergängliches und Sterbliches, nichts, was ein Überbleibsel der Sünde Adams ist.⁸

Nun geben die Harmasiten offensichtlich zu, dass Christus bis zur Auferstehung all das zukam, was der Mensch für seinen Körper als Folge der Sünde Adams geerbt hat, und bekennen somit in dieser Hinsicht dasselbe wie Anastasios. Doch scheint

1 Ebd., X, 3, 68–72. Vgl. ebd., VIII, 3, 7–10 sowie allgemein zur Idee der Logoshegemonie (S. 285, Anm. 5) S. 315–329. – Zum Begriff ‚ἄκρα ἔνωσις‘, der im Kontext zu S. 286–290 erscheint, vgl. S. 297 f.

2 Ebd., X, 1, 1–18.

3 Ebd., X, 1, 19–5, 123, bes., wie im Folgenden gezeigt wird, ebd., 3, 1–102; 5, 55–61.

4 Ebd., 5, 23–55, bes. 48–51.

5 Zum Folgenden vgl. ebd., X, 3, 1–72, ferner *Tractatus* II (S. 310, Anm. 10–313).

6 Ebd., 4–7: ... λέγοντες αὐτῆς (scil. τῆς εἰκονοθέου ψυχῆς) πονηρὰν τὴν ζωοποιὸν ἐνέργειαν καὶ τὴν πάντων αἰτίαν τῶν ἀγαθῶν ... ἐπιθυμίαν καὶ θέλησιν.

7 Ebd., 7–11. 16–23.

8 Ebd., 12–15. 41–61.

Anastasios letzteres vergessen zu haben, wenn er diesen Tatbestand nicht einfach konstatiert, sondern die Harmasiten als „Söhne der Vergänglichkeit (υἱοὶ τῆς φθορᾶς), die sich als Söhne des Teufels erweisen“, angreift, die „mit lauter Stimme bekennen und verkünden, dass in Christus, (unserem) Gott, existiert, was mit dem Vieh verwandt ist, ... was außen vom Menschen ist (τὰ τοῦ ἐκτὸς ἀνθρώπου), was zum ‚Fleisch‘ (σαρκίον) gehört, das uns bekämpft und widerstrebt“, dass dies alles „der Gott Logos besessen“ und nichts davon „auf Grund seiner Einung vernichtet hat“.¹ Doch das, was zum Wesen der Seele gehört, den Willen und jene Energie, die den Körper belebt, habe „der Gott Logos“, so behaupten die Harmasiten, „auf Grund der Einung (ἐξ αὐτῆς τῆς ἄκρας ἐνώσεως) vernichtet und außer Kraft gesetzt – ἠφάνισεν καὶ ἠκύρωσε. Denn beides sei aus ihrer Sicht etwas Böses: πονηρὸν τὸ θεόδοτον θέλημα καὶ τὴν θεόμοιον νοερὰν ἐνέργειαν ὀνομάζοντες.“²

Wenn aber der Gott Logos auf Grund der Einung, so entgegnet nun Anastasios im Modus eines Irrealis, etwas außer Kraft gesetzt haben sollte, dann hätte er etwas anderes getan, ja tun müssen. Er hätte nicht das, was im Menschen ‚Gottes Bild und Ebenbild‘ ist, sondern „das, was von der Sünde und dem Teufel stammt“, nämlich „die Vergänglichkeit des Körpers“, „die Sterblichkeit der ‚Sarx‘“ und anderes, was körperliches Dasein des Menschen kennzeichnet, „beseitigen müssen“ – ἐχρῆν καταλύειν.³ Dies hätte doch nahe gelegen, wenn schon Gottes „Lebensodem, den dieser dem aus Lehm geformten Körper Adams einhauchte“ (*Gen* 2,7), bewirkt hat, dass dieser unvergänglich, unsterblich, leidensunfähig war.⁴ Nur dies hätte doch naheliegen können, wenn man wie die Harmasiten argumentiert, dass der Gott Logos auf Grund der Einung, in der er sich als „der Stärkere“ erweist – τῆ τοῦ κρείττονος ἐκνικήσει⁵ –, etwas, was zur menschlichen Natur gehört, „in seiner Wirksamkeit aufgehoben hat“ – κατήργησεν.⁶ Doch in der Inkarnation hat Christus, der δεσπότης – so fährt Anastasios fort, indem er *Phil* 2,7–8 interpretiert, – „sich selbst erniedrigt und entäußert, indem er die (auf Grund von Adams Sünde) vergänglich gewordene Knechtsgestalt angenommen hat“, nämlich alles, was des Menschen Dasein als Krankheit (zum Tod) kenn-

1 Ebd., 23–40.

2 Ebd., 61–72.

3 Ebd., 73–85.

4 Ebd., 85–92. Voraussetzung der Argumentation ist, dass Anastasios die Einung von Seele und Körper als Paradigma der hypostatischen Union in *Gen* 3,22 angekündigt sieht (S. 276, Anm. 2).

5 Vgl. auch ebd., VIII, 3, 1–10, bes. 8–9 (S. 263, Anm. 5); X, 2, 44–45 sowie *Viae dux*, XII, 4, 26 (mit Apparat zur Herkunft der Formel); XIII, 4, 3 (S. 318, Anm. 5). Die Formel ist keine Erfindung von Anastasios. Sie gehört z. B. schon bei Anastasios I. von Antiochien zum Topos der Logos-hegemonie (vgl. UTHEMANN 1997 [Neuchalkedonismus], S. 399, Anm. 120).

6 *Capita*, X, 3, 81–83. Vgl. ebd., 83–85: ... τῆ τοῦ ἐπικρατοῦντος δυνάμει.

zeichnet.¹ Und Anastasios schließt sein Argument mit einer rhetorischen Frage an die Adresse der Harnasiten ab, spricht mit ihr aber zugleich seinen Leser an: „Was zweifelst du,“ wenn der Gott Logos in seiner Kenose einen vergänglichen Körper angenommen hat, „im Hinblick auf die Eigenheiten (ιδιώματα) unserer Seele, die jenen (des Körpers) überlegen (κρείττονα), unvergänglich, pneumatisch und aus Gott entstanden (Gen 2,7) sind?“² Diese Eigenheiten bedürfen ja nicht einer ‚Neuschöpfung in bezug auf ihr Sein oder Wesen‘. Wenn Gott Mensch geworden ist, um seine Schöpfung zu erneuern, dann geschah dies, um den Menschen von all den durch Adams Ungehorsam verursachten körperlichen Leiden (παθήματα) zu befreien – „deswegen und wegen nichts anderem, ist Gott Mensch geworden“.³

Sowohl der Kontext, als auch die Art und Weise, wie Anastasios sein Argument formuliert hat, setzt voraus, dass sein Gegenüber sich mit dem Konzil von Chalcedon zu den ‚zwei Naturen‘ bekennt, ‚in denen der eine Christus erkannt wird‘, und kein Monophysit ist, der die Argumente des Severos von Antiochien gegen Julian von Halikarnass und dessen sog. Aphthartodoketismus und damit die Argumente der Theodosianer gegen die Gaianiten vertritt⁴ und ansonsten die Auffassung der monophysitischen Orthodoxie über ‚die eine Energie der einen inkarnierten Natur des Logos Gottes‘. Es geht hier um das Verhältnis körperlicher und seelischer Eigenheiten, seien sie in der Erschaffung des Menschen grundgelegt, seien sie Folge der Sünde Adams, zur menschlichen Natur Christi, und zwar unter Wahrung beider Naturen, die Christus ‚ungetrennt‘ zukommen. Nirgends findet sich ein Hinweis, dass die Gegner die menschlichen Eigenheiten Christi nicht auf die Christus eigene menschliche Natur beziehen, sondern – wie Severos gegen Julian – mit etwas vergleichen, was einer naturhaften Qualität entspricht (ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ), um jene körperlichen Eigenheiten, die Folge der Sünde Adams sind, für das irdische Leben Christi bis vor der Auferstehung zu wahren. Doch ist dieses *argumentum e silentio* weniger schwer wiegend als das vorherrschende Thema der Beziehung zwischen Wollen und Natur bzw. Energie und Natur, wie es schon in den ersten Worten dieses Kephalaion angekündigt wird: „Wie beschaffen das Wollen ist, so ist auf jeden Fall auch die Natur beschaffen,

1 Ebd., 92–98.

2 Ebd., 98–102.

3 Ebd., 5, 55–61. Vgl. ebd., 4, 23: τὰ ἐκ τῆς φθορᾶς προσγεγόμενα ἡμῖν. Zu den προσγεγόμενα bzw. παρείσακτα ιδιώματα in *Viae dux*, XIII, 3, 53–64. 73–78 vgl. S. 93 zu Anm. 3; 205 zu Anm. 2. – Wenn Anastasios in *Capita*, X, 4, 25–31 die der Seele eigene ἐνέργεια ζωτική von einer ἐπέισακτος καὶ διαβολική καὶ ἐμπαθῆς τῆς ἁμαρτίας ἐνέργεια unterscheidet, die Christus abzusprechen ist, dann ist Letzteres ein Hapaxlegomenon, das er im Kontext nicht genauer erläutert hat.

4 Vgl. S. 94, Anm. 1–7.

und wie die wesenhafte Energie, so offensichtlich auch das Wesen“.¹ Dabei geht es im Kontext nicht darum, von der Energie auf die Natur zu schließen, sondern unter der Voraussetzung, dass Christus beide Naturen, die göttliche und die menschliche, zukommen, die Auffassungen der Harnasiten zu widerlegen.² In der Argumentation von Anastasios fällt auf, dass er das Verständnis der Inkarnation als ,ἄκρα ἔνωσις‘, als die innigste Weise einer Einung, nicht in Frage stellt, was zu beachten ist, wenn er selbst im Hodegos diese Formel zur Begründung benutzt,³ um sich mit dem Konzil von Chalkedon dazu zu bekennen, dass Christus ‚in den beiden Naturen‘ nicht nur ‚unvermischt‘, sondern auch ‚ungetrennt‘ – ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως – ‚erkannt wird‘.

Wie Anastasios in dieser gegen die Harnasiten gerichteten Verteidigung der zwei naturhaften Energien und Willen Christi seine oben genannte Begründung versteht, alles Menschliche werde bei Christus vom Ratschluss des Gott Logos geleitet,⁴ bleibt im Kontext ungeklärt, auch wenn er das Verständnis der Logoshegemonie, wie sie von den Harnasiten bezüglich Christi Wirken und Wollen vertreten wird, ablehnt. Sollte er die Idee der Logoshegemonie in seine Rezeption Chalkedons einpassen können? Wir werden auf diese Frage noch zurückkommen müssen.⁵ Eines aber ist bisher gewiss: Anastasios lehnt den Begriff des Gottmenschlichen nicht ab, schränkt ihn aber auf bestimmte Wunder ein, die in den Evangelien berichtet werden:⁶ Nicht alles in Christus ist gottmenschlich. Dieses gilt, „auch wenn Christus Gottmensch war, ungetrennt in jedem Sachverhalt“, den die Bibel über ihn berichtet und die Väter lehren.⁷ Hier zeigt sich, wie wichtig für ihn das Bekenntnis der Antiochener ist, das Kyrill im Laetentur-Brief (CPG 5339) anerkannt hat: Einzig von den Aussagen über „Göttliches und Menschliches zugleich“ erschließt sich ihm die ‚eine Hypostase‘ Christi, die sein Prosopon als τὸ

¹ *Capita*, X, 1, 1–2: Οἷα ἡ θέλησις, τοιαύτη πάντως καὶ ἡ φύσις· καὶ οἷα ἡ οὐσιώδης ἐνέργεια, τοιαύτη δηλονότι καὶ ἡ οὐσία.

² So haben die Harnasiten nach Anastasios (ebd., 2–18) zum einen mit dem Begriff ‚μία σύνθετος ἐνέργεια‘ (vgl. auch ebd., VI, 1, 4–5), zum anderen mit dem Begriff ‚ἐν ἀπλοῦν καὶ ἀσύνθετον θέλημα‘ operiert. Anastasios sucht diese Begriffe als Konsequenz, sei es einer ‚μία φύσις‘, sei es einer ‚μία ἀπλή καὶ ἀσύνθετος φύσις‘(!), zu erweisen, was gewiss reine Polemik ist und den zitierten Begriff des Willens in Misskredit bringt.

³ *Viae dux*, XIII, 1, 40–42. 46–49; 3, 118–119; 5, 30–31 (S. 93, Anm. 3). Vgl. S. 297 zu Anm. 3–298 zu Anm. 1, ferner S. 282 zu Anm. 4.

⁴ Vgl. S. 286 zu Anm. 4.

⁵ Vgl. S. 315–329.

⁶ Vgl. S. 259–269, bes. die Zusammenfassung in *Capita*, VIII, 5, 45–69 mit *Viae dux*, I, 2, 115–124 (S. 261, Anm. 4).

⁷ *Capita*, VIII, 4, 9–11: εἰ καὶ θεανδρικός ἦν, ἀδιαίρετος ἐν ἐκάστῳ πράγματι. Vgl. S. 318 zu Anm. 5.

μοναδικὸν πρόσωπον kennzeichnende Einmaligkeit und dessen Ganzheit (προσωπικὴ ὁλότης). Alle anderen Aussagen beziehen sich entweder auf die göttliche oder auf die menschliche Natur, obwohl gilt, dass Christus Gottmensch ist und die Naturen, ‚unvermischt‘ bleibend, ‚ungetrennt‘ in Christus erkannt werden: θεότητα δὲ λέγω ἀχώριστον σαρκὸς καὶ ἀνθρωπότητα ἀδιαίρετον θεότητος.¹

6 Anastasios in Distanz zum Neuchalkedonismus

Es ist verständlich, dass die *Kephalalaia* gegen die *Harmasiten* für die Geschichte der byzantinischen Theologie keine Rolle spielen. Denn sie sind nicht nur voll stilistischer Mängel und voller Schwächen in der Gedankenführung, sondern bleiben im Vorfeld der Frage nach dem menschlichen Willen Christi stehen. Denn Anastasios sagt zwar, dass Christus einen menschlichen Willen besaß und dass Christus uns erlöst hat, indem er sich in menschlichem Gehorsam dem Heilswillen Gottes unterworfen hat. Doch erklärt er nicht, wie es Maximos der Bekenner versucht hat,² warum sich in diesem Gehorsam Christi menschliche Freiheit in höchster Form verwirklicht hat.

a. Unbewusst im Abstand zu Kyrill

Diese Feststellung mindert nicht die Bedeutung, die Anastasios durch seinen *Hodegos* für die byzantinische Kirche, vor allem für ihr Verständnis der *Definitio fidei* Chalkedons gewonnen hat, sobald sie sich gegen das Bekenntnis monophysitischer Kirchen abgrenzen musste.³ Im *Hodegos* begegnet dieselbe Christologie wie in den gegen die Monenergeten und Monotheleten gerichteten Schriften des Anastasios, die auf der Überzeugung beruht, Kyrills Christologie sei von der Union des Jahres 433 her zu verstehen und darum sei das Bekenntnis von Chalkedon als eine Wiedergabe des antiochenischen Christusbildes, sofern dieses von Kyrill anerkannt worden war, zu interpretieren, mit der auch der *Tomus Leonis* übereinstimme. Im *Hodegos* betont Anastasios die Autorität Kyrills; gegenüber

¹ *Viae dux*, XIII, 5, 119–120, mit Kontext (Z. 114–120) zitiert auf S. 252 zu Anm. 1.

² LÉTHEL 1979 betont zurecht, dass es vor allem um die Exegese von Gethsemani (*Mt* 26,39; *Lc* 22,42) ging. Als Beispiele seien des Maximos *Opusculum* in *Mt* 26,39 und *Tomus ad Marinum* (CPG 7697, 6. 7) genannt (PG 91, 68 A 1–D 7, 80 C 7–81 A 14). Zur Begründung von Maximos vgl. UTHEMANN 1982 (Modell. Beitrag), S. 285–299 (2005, S. 170–184); 1982 (Modell. Maximus), S. 227f. Vgl. auch LÉTHEL 1982, S. 207–214.

³ Vgl. S. 329–331.

den Harnasiten fällt dessen Name nur drei Mal.¹ Im Hodegos erscheint das Antiochenische in Anastasios Sicht durch die dauernde Bezugnahme auf Kyrill eingebunden in dessen Perspektive der Inkarnation des Logos und darum weniger eindeutig und auffällig als in den Schriften gegen die Monenergeten und Monotheliten. Auch wenn in diesen die Texte zur Union von 433 nicht genannt und weder die *Definitio fidei* des Konzils von Chalkedon noch der *Tomus Leonis* erläutert werden, so dreht sich dennoch alles wie im Hodegos um die Wahrung der Eigenheit der Naturen, die durch die Unterscheidung dreier Klassen christologischer Aussagen interpretiert wird. Die Naturen werden in Christus ungetrennt gewahrt, sofern der Gläubige, wie es die *Definitio fidei* Chalkedons lehrt, „den einen Christus in zwei Naturen unvermischt, unverändert, ungetrennt, ungeschieden erkennt, da die Eigenheit einer jeden der beiden Naturen gewahrt wird, die sich zu einem einzigen Prosopon und einer einzigen Hypostase vereinigen“. Dass die Naturen in Christus ungetrennt gewahrt werden, wird in bezug auf die drei Klassen christologischer Aussagen erläutert: Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen sind wie das in ihnen bezeugte Wirken und Wollen Christi ungetrennt, auch wenn sich dem Gläubigen Göttliches und Menschliches – τὰ ὑψηλὰ καὶ τὰ πτωχὰ – nur in der Auferstehung Christi und in anderen ‚im Fleisch‘ gewirkten Wundern zugleich (ὁμοῦ), d. h. gemeinsam (κοινῶς), zeigen.

Anastasios geht nicht in Kyrillischer bzw. in neuchalkedonischer Perspektive von der Hypostase des inkarnierten Logos aus. Er betont nicht mit dem Prolog des Johannesevangeliums: „Und der Logos ist Fleisch geworden“ (1,14), sondern die Wahrung der Eigenheiten beider Naturen, die in Christus vollkommen verwirklicht sind und über die in den Evangelien auch so gesprochen wird, dass über die andere Natur nicht zugleich eine Aussage gemacht wird, nämlich in Berichten über rein göttlich gewirkte Wunder und über rein menschliche Handlungen Christi. In dieser Perspektive sieht Anastasios auch jene Aussagen der Evangelien, in denen der Gläubige beide Naturen in Christus ‚in einer ganz neuen Art der Gemeinsamkeit (κοινωνία)‘ als Gottmenschliches erkennt. Denn nur dort, wo Christus Göttliches und Menschliches zugleich spricht und wirkt, d. h. in den Hoheitsaussagen über den Menschensohn und in den ‚im Fleisch‘ verwirklichten Wundern, vor allem aber in der Auferstehung, d. h. in dem, „was der Körper (Christi) aus der ihm hypostatisch geeinten Gottheit empfing“, erkennt er das ‚eine Prosopon‘ Christi² der *Definitio fidei*

1 *Capita*, V, 11. 25; X, 2, 52. Ebd., VIII, 4, 28–30, wird, ohne Kyrills Namen zu nennen, aus dessen zweitem Brief an Sukkensos (CPG 5346), 2, ACO I, 1, 6, S. 159, 21–160, 1 zitiert (vgl. zum Kontext S. 295, Anm. 4). Im *Viae dux* fehlt dieses Zitat, das sich unmittelbar an die im *Viae dux*, X.2, 5, 65–66 zitierten Worte Kyrills anschließt (S. 53, Anm. 7).

2 *Viae dux*, XIII, 3, 20–119, bes. 80–84 (S. 294, Anm. 1)

des Konzils von Chalkedon, Christi ‚Prosopon als Ganzheit‘.¹ Denn nur die gottmenschlichen Aussagen werden, wie Anastasios sagt, „auf die Ganzheit der beiden Naturen“ Christi² bzw. auf die Ganzheit Christi bezogen.³

Kennzeichnend ist Anastasios Argumentation gegen den Theopaschismus der Monophysiten. Er fragt diese nicht nur, wie oben schon berichtet wurde: „Was ist gekreuzigt worden?“. Er fragt sie auch: „Wer ist am Kreuz gestorben? Wen preist ihr im Trishagion als unsterblichen, der für uns gestorben ist?“.⁴ Sein eigener Standpunkt wird nur implizit deutlich: Das Trishagion darf nicht mit dem Zusatz ‚ὁ σταυρωθεὶς καὶ παθὼν ὑπὲρ ἡμῶν‘ gesungen werden. Denn „heilig, unsterblich“ sind einzig Gott, d. h. jede Hypostase der Trinität, *und* die Seele Christi. Unsterblichkeit ist eine naturhafte Eigenheit Gottes und der menschlichen Seele. Am Kreuz ist nur der Körper Christi gestorben, auf den sich das Trishagion nicht beziehen kann.⁵ Während sich Anastasios ansonsten mit dem Zusatz ‚im Fleisch‘ aus I Pt 4,1 begnügt, um sich gegen den Theopaschismus der Monophysiten abzugrenzen,⁶ polemisiert er hier gegen die Aussage, im Trishagion werde „die Ganzheit Christi“ (πᾶσα ὁλότης τοῦ Χριστοῦ) gepriesen, die für uns gestorben sei.⁷ Denn für ihn ist das eine Prosopon Christi, die Ganzheit, nur Subjekt der gottmenschlichen Aussagen, nicht aber der rein göttlichen und der rein menschlichen Aussagen, in denen keine Gemeinsamkeit von Göttlichem und Menschlichem gegeben ist, auch wenn beide Naturen in Christus ungetrennt und untrennbar

1 Ebd., XIII, 5, 118–119 (vgl. S. 251 zu Anm. 3–4); *Tractatus* II, 1, 45–48. 61–62.

2 *Capita*, VIII, 3, 77–79.

3 Ebd., VIII, 3, 64–68 (S. 257, Anm. 1).

4 *Viae dux*, XII, 5, 6–7. Zu „Ποῖον ... ἀπέθανε;“ (ebd., XII, 3, 20–23) vgl. S. 86–89, bes. S. 89 zu Anm. 5. Zur Geschichte des Streits um den Zusatz ‚ὁ σταυρωθεὶς δι’ ἡμᾶς‘ zum Trishagion in der Liturgie, um dessen Verständnis (σκοπός) es Anastasios im Kontext geht, wenn er den Theopaschismus der Monophysiten bestreitet (ebd., XII, 2, 27–31), sowie zu Hinweisen auf die Aktualität des Zusatzes im 7. Jahrhundert vgl. S. 64 f.

5 Ebd., XII, 5, 7–12. 15–18. Dass Anastasios hier den genannten Zusatz zum Trishagion ablehnt, schließt nicht aus, dass er ihn – außerhalb der Liturgie – als eine emphatische Redensweise unter der Voraussetzung zulässt, dass man diese nicht im Sinn einer Definition (ἔμφρασις ὀριστική [S. 281–283, ferner S. 295 zu Anm. 3]) auffasst und sie von ihrer Intention her versteht (S. 295–299, bes. S. 299 zu Anm. 2). Wird der Zusatz – wie bei den Monophysiten – auf den Gott Logos bezogen (ebd., XII, 2, 27–31; vgl. S. 92, Anm. 2), dann ist dies „auf gleiche Weise“ eine emphatische Aussage wie jene vom ‚Leiden Gottes‘, die nur den Sohn, nicht aber Vater und Geist meint: Ὁμοίως καὶ τὴν φωνὴν τὴν λέγουσαν θεοῦ τὸ πάθος μετὰ πάσης εὐλαβείας νοεῖν χρὴ (ebd., 31–36). Dies bedeutet aber nicht, dass Anastasios die Aussage ‚ἀθάνατος ὁ σταυρωθεὶς καὶ ἀποθανών‘ im Sinn einer Offenbarung des „Paradox Einen“ frühchristlicher Theologie (HÜBNER 1999) verstanden hätte (vgl. S. 254 zu Anm. 7).

6 Vgl. zu ebd., X.3, 1–62, bes. 50–53.

7 Ebd., XII, 5, 12–15.

existieren. So hat der Körper Christi im Leiden und überhaupt in allem, was ihm als vergänglicher, sterblicher Körper vor der Auferstehung zu eigen ist, noch nicht teil an dem, was er erst in der Auferstehung „aus der ihm hypostatisch geeinten Gottheit des Logos empfangen hat (μετέλαβεν), damit wir das eine, absolut einzigartige Prosopon Christi – τὸ μοναδικὸν πρόσωπον Χριστοῦ – erkennen“. Sofern er vor der Auferstehung noch nicht an diesen Wirkungen teilhat, obwohl er „untrennbar den Gott Logos in sich enthält“, erkennen wir den Unterschied der beiden Naturen Christi.¹

Es scheint Anastasios nicht aufgefallen zu sein, dass sich solche Aussagen nicht mit Kyrills Christologie, auch wenn man diese auf der Basis der Union von 433 interpretiert, vereinbaren lassen. Denn Kyrill hatte in seiner Apologie der Union gegenüber Eulogios betont, dass die Orientalen alle drei Klassen von φωναὶ εὐαγγελικαὶ von „ein und demselben“ aussagen (πλήν εἰρημένας παρ’ ἐνὸς καὶ αὐτοῦ) und dass genau diese Tatsache sie von der Auffassung des Nestorios unterscheidet.² Dabei fasste Kyrill „das eine Subjekt“ im Sinn der alexandrinischen Tradition auf und darum anders als die Orientalen, ohne dass er darin einen hinreichenden Grund gegen eine Union sah. Für Anastasios ist zum Verständnis von Kyrills Bekenntnis einzig die Tatsache entscheidend, dass Kyrill die Union mit den Antiochenern geschlossen hat und somit sein und ihr Bekenntnis für miteinander vereinbar hielt. Kyrill hatte zwar in seinem Laetentur-Brief (CPG 5339) ausdrücklich kundgetan, dass er davon ausging, dass die Orientalen wie er selbst den inkarnierten Gott Logos nicht nur für das Subjekt der göttlichen, sondern auch der menschlichen Aussagen in den Evangelien hielten, und dass er darum ihren Begriff des ‚ἐν πρόσωπον‘ im Sinn seiner eigenen Anschauung „des einen Subjekts aller Aussagen“ verstand.³ Doch hatte er in seinen Apologien der Union sich nicht ausdrücklich mit dieser Frage auseinandergesetzt. So wird es verständlich, dass Anastasios Kyrill im Horizont antiochenischer Christologie interpretiert und es ihm gar nicht aufgefallen sein muss, dass für ein kohärentes Verständnis von Kyrills Christologie dessen Perspektive der Inkarnation entscheidend ist, in welcher der Gott Logos selbst nach *Ioh* 1,14 als das Subjekt der ‚Fleischwerdung‘ erkannt und bekannt wird, den – in der Sicht Kyrills – auch der Hymnus des Briefs an

¹ *Viae dux*, XIII, 3, 80–84. 90. Vgl. S. 256 zu Anm. 2. Man kann nicht eindeutig ausschließen, dass Anastasios mit dem untrennbaren Einwohnen des Gott Logos nichts anderes meint als die in seiner Gottheit begründete Allgegenwart des Logos. Doch ist dies wegen seiner Argumentation ebd., 6, 21–121 unwahrscheinlich (vgl. S. 86 zu Anm. 1–2; 266, Anm. 5; 279, Anm. 1).

² Zu dieser Aussage im Brief an Eulogios (CPG 5344) vgl. S. 251 zu Anm. 2.

³ Vgl. S. 258 zu Anm. 1–4. Zum dritten Brief an Nestorios (CPG 5317) mit seinen Anathematismen vgl. S. 250 zu Anm. 2.

die Philipper als Subjekt der Kenose verkündige.¹ Nicht dass Anastasios in dieser Perspektive einen Widerspruch zur Orthodoxie und damit zur Wahrheit² sieht, doch in dieser Perspektive formulierte Aussagen sind nicht als Behauptungen aufzufassen, die – wie der ὄρος des Konzils von Chalkedon – etwas definieren (ὀριστική ἔμφρασις), sondern nur als emphatische Rede, die lebendiger religiöser Anschauung dient oder Ausdruck von Ergriffenheit ist.³

b. Dogmatische Formel und Intention

Anastasios will gewiss dem Bekenntnis von Chalkedon, seinem ὄρος, gerecht werden, und zwar nicht nur dem Bekenntnis zur unvermischten Wahrung der Eigenheiten der Naturen, sondern auch dem Bekenntnis zur Untrennbarkeit der Naturen im einen Christus. Doch wie versteht er Chalkedons ἄδιαρέτως? Er greift, wenn auch im Hodegos nur an zwei Stellen, die von Kyrill und von den Antiochenern benutzte Formel auf, dass der Gott Logos sich in der Inkarnation die ‚Sarx‘ (*Ioh* 1,14) ‚zu eigen gemacht hat‘: οἰκειοῦτο.⁴ Auch wenn Anastasios sagt, dass man über die menschliche Wirklichkeit Christi (σάρξ) wegen ihrer hypostatischen Einung mit dem Logos mit göttlichen Prädikaten sprechen (θεολογεῖν) und über den Gott Logos Menschliches, Leiden und Tod aussagen darf, da dieser sich trotz seiner Leidensunfähigkeit das Leiden angeeignet hat (οἰκειούμενος),⁵ auch

¹ Vgl. S. 108 zu Anm. 2; 258 f.

² *Viae dux*, II, 6, 10–12.

³ Vgl. S. 281–283.

⁴ *Viae dux*, X.1, 2, 132–137 (in einem Testimonium); XII, 3, 75 (S. 295, Anm. 5). In *Capita*, VIII, 4, 15–30 (S. 284, Anm. 1; 292, Anm. 1) wendet sich Anastasios gegen eine monophysitische Interpretation der οἰκειώσις, die er den Monenergeten unterstellt. Ebd., VI, 3, 77–116 argumentiert er mit ‚οἰκειοῦσθαι‘ und ‚καταδέχεσθαι‘ als ‚ἰᾶσθαι‘ soteriologisch zugunsten von zwei Energien und Willen Christi (S. 285). Zum Zusammenhang mit [1] Athanasios, *Epistula ad Epictetum* (CPG 2095), bes. 6, PG 26, 1060 B 6–7.11–13; C 4–10 als Basis der Union von 433 vgl. S. 219, Anm. 1; 249, Anm. 6 und [2] mit den von Paul von Emesa in Alexandrien gehaltenen Homilien, in denen dieser den Gedanken der οἰκειώσις betont (Homilia I [CPG 6365], 3, ACO I, 1, 4, S. 10, 18–19; Homilia II [CPG 6366], 3, ebd., S. 12, 14, 20; 5, S. 14, 7–8, 11–12) vgl. S. 221 zu Anm. 1–4. Den Orientalen war der Gedanke der οἰκειώσις nicht fremd (vgl. z.B. Nestorios, *Epistula II ad Cyrillum* [CPG 5669], 7, ACO I, 1, 1, S. 31, 26–32, 4; Theodoret von Kyros [CPG 6214], zitiert bei Kyrill [CPG 5222], 90, ACO I, 1, 6, S. 144, 21), auch wenn sie ihn nicht in der Perspektive Kyrills verstanden, die von Neuchalkedonikern aufgegriffen wurde (UTHEMANN 1997 [Definitionen], S. 93–94; 2005, Index S. 582). Zur Bedeutung des Gedankens für Kyrill vor und in der Kontroverse mit Nestorios vgl. LIÉBAERT 1970, bes. S. 29; 31f.; 40, Anm. 67.

⁵ *Viae dux*, XII, 3, 71–77: Ὡσπερ γὰρ θεολογεῖται ἡ σὰρξ διὰ τὴν πρὸς τὸν θεὸν λόγον ... οὕτω πολλακίς ἀνθρωπολογεῖται καὶ παθολογεῖται καὶ θανατολογεῖται καὶ ὁ ἐν αὐτῇ θεὸς λόγος, οἰκειούμενος τὰ τῆς ἰδίας αὐτοῦ σαρκὸς πάθη οἰκονομικῶς πῶς ..., μένων αὐτὸς ἀπαθῆς καὶ

wenn er – wie der Leser annehmen kann, unter Bezugnahme auf diese Stelle¹ – feststellt, dass man den ‚κυριακὸς ἄνθρωπος‘,² da „in ihm die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt“ (*Col* 2,9), ‚Gott‘ nennen darf,³ so wie man auch im Feuer glühendes Eisen ‚Feuer‘ nennt,⁴ auch wenn er ferner gegenüber den Gaianiten vom „göttlichen, allmächtigen, demiurgischen Körper Christi“ spricht⁵ und gegenüber den Monenergeten und Monotheleten von „Gottes Mund“, „Gottes Auge“ und vom „Körper des Gott Logos“,⁶ so beruft er sich dabei nicht auf ein Wirken des Gott Logos gegenüber seiner ‚Sarx‘. Er beruft sich nicht auf den Gedanken einer Bewegung (κίνησις), die von der Hypostase des Logos ausgeht und die ‚Sarx‘ lenkt

ἀθάνατος φυσικῶς καὶ ἀληθῶς ὡς θεός. Die zitierten Worte begründen die Aufforderung, Leiden und Tod „nicht der Natur des Gott Logos, sondern der ihm hypostatisch geeinten Sarx“ zuzuweisen (ebd., 69–71). Wie ‚πολλάκις‘ zeigt, geht es um einen gängigen Sprachgebrauch, der nicht abgelehnt, wohl aber im Blick auf das, was ‚eigentlich‘ (ὀριστικῶς; ebd., II, 7, 78–86) gemeint ist und darum ‚φυσικῶς καὶ ἀληθῶς‘ gilt, relativiert wird. – Vgl. S. 282 f., 293, bes. Anm. 5, ferner S. 65, Anm. 7 sowie S. 253, Anm. 3 zu den im Folgenden genannten Aussagen als emphatische Redeweisen.

1 Zu ebd., XIII, 1, 40 ὡς ἤδη προεῖρηται vgl. S. 92, Anm. 1; 214 zu Anm. 10.

2 Zu diesem christologischen Titel bei Anastasios vgl. den Index verborum der Edition des Hodegos, S. 358; *Capita*, VII, 3, 80, ferner den Terminus ‚ὁ κατὰ τὸν σωτήρα νοούμενος ἄνθρωπος‘ in *Viae dux*, II, 7, 43–44 bzw. ‚ὁ κατ’αὐτὸν (τὸν θεὸν λόγον bzw. τὸν Χριστὸν) νοούμενος ἄνθρωπος‘ in ebd., XIII, 3, 59; *Capita*, VI, 1, 32. 52; 2, 35–36. Vgl. zur Geschichte dieses Titels GRILLMEIER 1977, S. 1–63.

3 *Viae dux*, XIII, 1, 40–49 (vgl. S. 92 zu Anm. 2); Z. 40–42 wird auf S. 297 f. zitiert.

4 Ebd., 29–43. Dass das seit Origenes bekannte, nicht nur von Kyrill und Severos, sondern auch von den Antiochenern benutzte Paradigma von der Kohle im Feuer oder vom glühenden Eisen, das bes. Leontios von Jerusalem aufgegriffen hat (UTHEMANN 1997 [Definitionen], S. 117–122; weitere Quellen im Apparat zum *Viae dux*, XIII, 1, 33–36), für Anastasios nur emphatische religiöse Rede ist, zeigen vor allem jene Stellen, an denen er im Blick auf *Dan* 3,92 und *Lc* 12,49 sagt, dass Christus „von der Flamme der Gottheit umhüllt ist“ (*Capita*, IX, 2, 1–27; vgl. *Viae dux*, XII, 3, 78–83; XIV, 2, 79–89 [S. 107, Anm. 1; 284, Anm. 3]; XXI, 4, 10–35 [S. 183, Anm. 1; 321, Anm. 2; auf diese Stelle könnte *Capita*, IX, 2, 4 verweisen: S. 277, Anm. 6–7]; ferner ebd., I, 3, 54–60 [S. 191, Anm. 6]). Vgl. auch *Florilegium* (CPG-CPGS 7771), IV, 2, 93–117, nämlich ein nur hier überliefertes, dem Ephräm von Amid zugeschriebenes Zitat (CPG-CPGS 6905).

5 *Viae dux*, XXIII, 2, 65–67.

6 *Capita*, V, 91–121, unter Berufung auf *Ioh* 1,14: Die so bezeugte hypostatische Union schließe nicht aus, dass „die Augen des Gott Logos“ am Kreuz die Augen eines Toten sind, die nichts sehen, obwohl der Gott Logos, wie Anastasios oft betont, stets alles sieht (vgl. ebd., Z. 111, im Blick auf die auf S. 266 in Anm. 3 zitierten Stellen aus den *Capita*). Vgl. S. 100 f. – In *Viae dux*, VIII, 4, 62–67 findet sich ein analoges Argument innerhalb eines Diskurses über die Frage, in welchem Sinn im Alten Testament über ‚Gottes Prosopon‘ gesprochen wurde, ob ‚im eigentlichen Sinn‘ (κυρίως [ebd., 3, 22]) oder ‚καταχρηστικῶς‘ (vgl. S. 254 zu Anm. 2–5). Zur selben Fragestellung in bezug auf *Mt* 26,67 vgl. ebd., II, 7, 81–86.

und leitet (Logoshegemonie),¹ sondern darauf, dass „der ganze Christus“ aus „Gottheit und Menschheit“ besteht und „ein einziges zusammengesetztes Proponon“ ist.² Religiöse Rede erlaubt es aus Anastasios Sicht, „in frommer Absicht“ (εὐσεβεῖ σκοπῶ)³ Aussagen aufzugreifen, die missverständlich sein können und ein häretisches Verständnis nahelegen, eine Gefahr, die, wie er sagt, für alles Sprechen über Fragen des Glaubens, für jede Formel, gilt. Man kann solche Formeln ἀσεβῶς oder δυσσεβῶς verstehen: Ἔστι γὰρ καὶ εὐσεβῶς καὶ δυσσεβῶς εἰπεῖν ... πᾶσαν ... δογματικὴν φωνήν. Deshalb soll man in solchen Fragen „nicht unbesonnen“ sprechen.⁴

Typisch ist die Interpretation, die Anastasios mit einem der soeben zitierten Texte verbindet: Wir nennen „auch oft die ganze Fülle Christi (Col 2, 9) Gott“, nicht weil wir damit sagen wollen, dass „der ganze Christus Gottheit“, d. h. göttliche Natur ist, sondern, dass „Christus wegen des Unterschieds der Naturen Gottheit und Menschheit“ ist.⁵ Nur wegen der untrennbaren Gemeinsamkeit (ἀδιαίρετος κοινωνία) beider Naturen in Christus, d. h. wie Anastasios hier mit einer Formel sagt, die auch seine Gegner gebrauchen, doch anders verstehen, wegen ‚der innigsten Weise der Einung‘ (διὰ τὴν ἄκραν ἔνωσιν), sind diese Aussagen berechtigt. Sie sind aber nur dann rechthgläubig (εὐσεβῶς) bedacht, wenn ihre Intention (σκοπός) auf die Wahrung der Naturen in ihrer Eigenheit – auf Chalkedons ‚ἀσυγχύτως‘ – zielt: Δύναται ... εὐσεβεῖ σκοπῶ λέγεσθαι ‚θεός‘ διὰ τὴν ἄκραν ἔνωσιν καὶ ὁ κυριακός

1 Zur Bedeutung dieses Begriffs in der Geschichte der Christologie vgl. PARENTE 1953; ferner CARCIONE 1985, S. 263–276; im Index von UTHEMANN 2005, S. 628. Zur Stellungnahme von Anastasios vgl. S. 315–329; zum Zusammenhang mit der Idee einer Aneignung durch den Logos vgl. S. 285, Anm. 5.

2 Vgl. auch S. 252–256 zu *Viae dux*, XIII, 4, 52–56.

3 *Viae dux*, XIII, 1, 40–42 (zitiert auf S. 297 f.), vgl. ebd., 15–17 zu einer Interpretation der Testimonia patrum κατὰ σκοπὸν τιμητικόν (S. 253, Anm. 6), ferner ebd., X.2, 2, 17; 7, 59; XII, 1, 22–27 zur Bedeutung der Frage nach der Intention für ein Verständnis derselben. Zum Vorwurf einer Interpretation, die „frommer Intention“ nicht gerecht wird, vgl. z. B. ebd., X.2, 5, 34–36; XI, 3–6.

4 Ebd., I, 2, 2–12 (zum Text vgl. S. 200, Anm. 2); vgl. ebd., X.2, 3, 52–55 zum anthropologischen Paradigma (S. 174, Anm. 3). Anastasios fordert ein „εὐσεβῶς διδάσκειν, ὁμολογεῖν, ὀρίζειν“ usw. (Index der Edition, S. 351). Zum Gegensatz zu ἀσεβῶς bzw. δυσσεβῶς vgl. bes. ebd., V, 39–45; VIII, 5, 112; IX, 2, 44.

5 Ebd., XIII, 1, 46–49 (zitiert auf S. 92 zu Anm. 2). Zu Z. 40–42 vgl. S. 296 zu Anm 3; zu ‚πολλάκις‘ vgl. S. 295, Anm. 5 (zu ebd., XII, 3, 71–77). Zu Col 2,9 vgl. das Dossier zum Subjekt der Inkarnation S. 108–118, 151–166, insbes. zu *Viae dux*, XVI–XVII, und S. 166–173 zum Nachtrag im *Viae dux*, XXIV.

ἄνθρωπος.¹ Und Anastasios fügt im Blick auf Ps 81,6 hinzu, dass dies doch nichts Besonderes sei, „wenn doch schon Menschen ‚wie du und ich‘ (ἄνθρωποι ψιλοί) ... ‚Götter‘ genannt wurden“.² So kann er selbst mit dem Gedanken ‚innigster Einung‘ argumentieren, wenn er z. B. im Blick auf *Hebr* 4,15 – πεπείραται πάντων τῶν ἡμετέρων κατὰ πάντα τρόπον δίχα μόνης τῆς ἁμαρτίας³ – sagt, dass dies „in jeder Hinsicht (πάντως) wahr ist, weil Christus durch alles, was zu unserem Dasein gehört, hindurchgegangen ist, um alles als Gott durch die Einung zu vergöttlichen und zu heiligen. Also ‚erniedrigte sich Christus‘ (*Phil* 2,8), der auf Grund ‚der innigsten Einung‘ (ἐξ αὐτῆς ἄκρας ἐνώσεως) ‚fleischgewordener Gott‘ (*I Tim* 3,16) ist, freien Willens“ und „offenbarte sich in der Welt, ohne sein Gott-Sein aufzugeben“.⁴ Diese innigste Einung ist für Anastasios nichts, was gegen den ὅρος des Konzils von Chalkedon spricht, insbes. nicht gegen dessen Aussage, dass ‚die beiden Naturen in dem einen Christus ἀσυγχύτως erkannt werden‘. So kann er über eine Aussage Gregors von Nyssa, in der die menschliche Natur Christi in ihrem Verhältnis zur Gottheit mit einem Essigtropfen verglichen wird, der in den Wassern des Ozeans aufgeht,⁵ abschließend zu einer ausführlichen Erörterung feststellen: Gregors Vergleich „zielt nicht auf Vermischung, sondern auf innigste Einung“ (οὐ πρὸς σύγχυσιν, ἀλλὰ πρὸς ἄκραν ἔνωσιν).⁶ Diese Beispiele mögen genügen.⁷ Anastasios steht mit ihnen in der Tradition neuchalkedonischer Christologie, wie sie von Johannes Grammatikos von Kaisareia grundgelegt wurde.⁸

Entscheidend ist für Anastasios, dass es im Diskurs, insbes. im dogmatischen Diskurs, stets deutlich bleibt, unter welcher Rücksicht (κατὰ τί) etwas über Christus als Subjekt (κατὰ Χριστοῦ) behauptet wird: κατὰ τὴν θεότητα oder κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα.⁹ Da beide Rücksichten im „ganzen Christus“ verwirklicht sind, hat eine Aussage, die paradox eine Identität von Göttlichem und Menschlichem behauptet oder die in emphatischer religiöser Rede Menschliches als gottmenschlich oder gar göttlich preist, wie er sie für den normalen Sprachgebrauch

1 Ebd., XIII, 1, 40–49 (zitiert Z. 40–42; vgl. S. 297, Anm. 3, ferner S. 296 zu Anm. 2–3). Vgl. hierzu auch ebd., 3, 73–80. Zur Formel ‚ἄκρα ἔνωσις‘ vgl. S. 286–290. – Vgl. auch *Viae dux*, VIII, 5, 71–75 über „die Richtschnur (κανὼν) der katholischen Kirche“ (S. 328 zu Anm. 3).

2 Ebd., XIII, 1, 42–43. Zum Terminus ‚ἄνθρωποι ψιλοί‘ vgl. S. 252, Anm. 2.

3 So zitiert Anastasios *Hebr* 4,15.

4 Ebd., 5, 26–34 (zu Z. 30–31 vgl. S. 93, Anm. 3).

5 Ebd., 3, 8–13. Anastasios Wortlaut lässt sich beim Nyssener nicht verifizieren, wohl aber der Vergleich (Apparat der Edition).

6 Ebd., 3, 118–119.

7 Der Terminus ‚ἄκρα ἔνωσις‘ begegnet, wie zu erwarten, vor allem im Diskurs gegen die Gaijaniten (ebd., XXIII). Vgl. S. 187, Anm. 4.

8 Vgl. UTHEMANN 1982 (Modell. Beitrag), S. 233f., 235 (2005, S. 120, 122, vgl. Index, S. 577).

9 Vgl. S. 252 zu Anm. 1, ferner S. 281, Anm. 1; 291, Anm. 1.

von Christen konstatiert – „oft sprechen wir so“¹ –, auch im dogmatischen Diskurs ein gewisses Heimatrecht, wenn sie in rechthgläubiger Intention (εὐσεβεῖ σκοπῶ) vorgetragen wird, nämlich die Eigenheiten beider Naturen wahr, wie sie in Anastasios Verständnis von Kyrills und der Orientalen Unterscheidung von drei Klassen von φωναὶ εὐαγγελικαὶ erkannt werden, und auf jeden Fall nicht als eine genau angemessene Rede, die sich als Behauptung begreift (ὀριστικὴ ἔμφρασις), verstanden wird.² Damit ist für das Subjekt der Aussagen (κατὰ Χριστοῦ) eine im eigentlichen Sinn monophysitische Identität vermieden, die im einen Subjekt nur die Gottheit (μόνη θεότης) sieht und in der Inkarnation alles Menschliche einzig diesem zuschreibt und auf diese Weise in der Natur Gottes aufgehen lässt. Darum bleibe in Kyrills Bekenntnis zur ‚einen Fleisch gewordenen Natur Gottes‘ „Gott und Mensch zugleich“ gewahrt.

Es fällt auf, dass Anastasios die Formel von Chalkedon nicht aus der Kyrillischen Perspektive der Neuchalkedoniker für die religiöse Anschauung zugänglich macht, dass er also das vielfältige Wirken und Wollen Christi, das in den Aussagen (φωναί) des Neuen Testaments begegnet, nicht so wie Kyrill und die Neuchalkedoniker in Beziehung zu „der ‚einen Hypostase‘ des inkarnierten Logos“ bringt und diese ‚eine Hypostase‘ als das eine und einzige Subjekt alles Wirkens und Wollens, das im Neuen Testament von Christus – in den φωναὶ εὐαγγελικαὶ – ausgesagt wird, bekennt, um auf diese Weise Chalkedons Formel von „der ‚einen Hypostase‘, zu der die (Eigenheiten der) beiden Naturen zusammenkommen,“ zu interpretieren, d. h. „aufzufüllen“.³ Wohl finden sich bei ihm, wie sich zeigen wird, bestimmte Begriffe und Vorstellungen, die den Neuchalkedonikern als Begründung dienten. Doch hat sie Anastasios so „benutzt“, dass sie im dogmatischen Diskurs nicht mehr im Sinn einer neuchalkedonischen Christologie verstanden werden können, auch wenn er sie als emphatische Redeweise in dem Sinn, wie diese hier beschrieben wurde, für die religiöse Praxis von Christen akzeptiert.

c. Die enhypostatische menschliche Natur Christi

Anastasios Intention ist im besonderen die Abgrenzung gegen Nestorios, gegen dessen Christologie „zweier Söhne“. Mit seiner Interpretation der drei Klassen von φωναὶ εὐαγγελικαὶ geht es ihm wie Kyrill darum, zwei eigenständige Subjekte und damit eine Konzeption auszuschließen, in der die einen Aussagen (φωναί) nur

¹ Vgl. S. 295, Anm. 5; 297 zu Anm. 5.

² Vgl. S. 251–256, 282 f., ferner S. 293 zu Anm. 5; 295 zu Anm. 3.

³ Vgl. UTHEMANN 1997 (Neuchalkedonismus); 1997 (Definitionen). Zum Unterschied zwischen dem Tomus Leonis und der Definitio fidei Chalcedons vgl. S. 228, Anm. 1.

vom Gott Logos, die anderen nur von dem aus Maria geborenen Sohn Gottes gelten. Dieses war auch die Intention der Neuchalkedoniker des 6. und 7. Jahrhunderts, die aus der Perspektive einer Kyrillischen Christologie das Verhältnis der ‚beiden Naturen‘ und der ‚einen Hypostase‘ bedachten, zu denen sich das Konzil von Chalkedon in seiner *Definitio fidei* bekennt. Sie suchten den Begriff der ‚einen Hypostase‘ so zu verstehen und „aufzufüllen“, dass die ‚eine Hypostase‘ als das eine Subjekt aller christologischen Aussagen auch ein Sprechen über den Menschen Jesus, d. h. für die Neuchalkedoniker ein Sprechen über die individuelle menschliche Natur Christi (φύσις ἰδική), zulässt und verständlich macht. Ihre Antwort hat man in der neuzeitlichen Forschung die Theorie der Enhypostasie¹ oder einer „gestuften“ Individualität bzw. Individuation genannt, die zwischen einem Selbstand im Modus des „Für-sich-Seins“ (καθ’ἑαυτὸ εἶναι) der Person (Hypostase) und einem solchen im Modus der „unteilbaren Einzelnatur (ἄτομον) der teilbaren Artnatur“, die nur als unteilbare („Individuum“) eine bestimmte und insofern individuiert ist, unterscheidet.²

Die menschliche Wirklichkeit Christi (σάρξ) ist weder Hypostase noch Propon, sondern als Natur (φύσις, οὐσία) ‚enhypostatisch‘.³ Was meint Anastasios mit dieser Behauptung? Wie versteht er hier den Terminus ‚ἐνυπόστατος‘, der wie viele Adjektive mit dem Präfix ‚ἐν‘ ursprünglich einen Gegensatz zum privativen ‚ἀνυπόστατος‘ meint?

Analog zu anderen Wortbildungen dieser Art wie z. B. ἔμμετρος – ἄμετρος, ἔναιμος – ἀναιμος, ἔννομος – ἄνομος meint der Terminus ‚ἐνυπόστατος‘ ursprünglich, dass der Sachverhalt, von dem er ausgesagt wird, zwar keine Hypostase ist, wohl aber eine Hypostase besitzt, wobei selbstverständlich die Bedeutung von ‚Hypostase‘ jeweils vom Kontext abhängig ist. Er unterscheidet den betreffenden Sachverhalt so von jenem anderen Sachverhalt, der mit dem Terminus

1 Grundlegend, doch in Details überholt und wie u. a. wegen des Terminus ‚einhypostasieren‘, der von vielen Autoren übernommen wurde, irreführend, ist die Darstellung von LOOFS 1887, bes. S. 67 f. Zur Theorie der Neuchalkedoniker, insbes. zu Johannes Grammatikos (CPG 6855), vgl. UTHEMANN 1997 (Definitionen), S. 90–93, 97–101, 111 f. (mit Bibliographie). Zum Ursprung des Terminus in der Anthropologie und Christologie der Apollinaristen vgl. RICHARD 1945 (L’intro-duction), S. 9–11, 16. Zur Verwendung im späten 4. Jahrhundert vgl. auch BIZER 1970, S. 144–160, dem es vor allem um ein Verständnis von Ps.-Athanasios von Alexandrien, De trinitate (CPG 2284), II, PG 28, 1173–1201 geht. Wenn man bei Leontios von Jerusalem z. B. liest, die menschliche Natur könne „ἐνυποστῆναι τῇ αἰδίῳ ὑποστάσει“, dann interpretiert Leontios ‚ἐνυποστῆναι‘ in Analogie zur Immanenz der Welt in Gott (Contra Nestorianos [CPG 6918], II, 23, PG 86, 1, 1585 A 2–6; vgl. ebd., V, 28, 1748 D bei LOOFS 1887, S. 171 f. [S. 61, Anm. 5]). Vgl. hierzu auch *Tractatus* III, 5, 20–21 (S. 286, Anm. 2).

2 Vgl. auch S. 225, Anm. 1; 313 f.

3 Vgl. zum Folgenden *Viae dux*, II, 3, 113–133.

ἄνυπόστατος‘ gekennzeichnet wird. Dieser sollte „eigentlich“, wie es das privative α anzeigt, eine Hypostase besitzen. Rein formal gesehen, sagt diese Wortbildung mit ἔν‘ etwas über ein Haben, Besitzen, „Mit-etwas-Existieren“ aus, wobei Haben von Sein unterschieden ist: Was ἔνυπόστατον ist, besitzt eine Hypostase, ist aber selbst nicht diese Hypostase. Genauer gesagt, es besitzt das, was im Kontext unter Hypostase verstanden wird. Ursprünglich bedeutet ὑπόστασις, dass etwas vorhanden oder real ist, somit auch Vorhandensein, Realität oder überhaupt Sein und Existenz. So verstanden, wird ὑπόστασις synonym mit dem Terminus οὐσία‘ gebraucht. Wie oben schon für das Verständnis dessen, was Anastasios historisch über die Unterscheidung von ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ sagt, vorausgesetzt wurde, kam es erst in der christlichen Theologie in den letzten Dezennia des 4. Jahrhunderts zu jener neunikäischen Differenzierung zwischen den Begriffen der ‚Hypostase‘ und der ‚Usie‘ bzw. ‚Natur‘,¹ die zu Beginn des 6. Jahrhunderts von den Neuchalkedonikern, erstmals von Johannes Grammatikos von Kaisareia,² im Unterschied zu den Monophysiten in die Christologie übertragen und für die Interpretation der *Definitio fidei* Chalkedons angereichert wurde.

Nun begegnet in Quellen zur christlichen Theologie nach der Rezeption der im Kontext der Zweiten Ökumenischen Synode in Konstantinopel (381) vollzogenen „neuen Interpretation“ des Glaubensbekenntnisses von Nikaia (325) der Terminus ἔνυπόστατος‘ in zweifacher Bedeutung, je nachdem wie der Begriff ‚Hypostasis‘ verstanden wird. Wird dieser als Synonym der Begriffe ‚Usie‘ (und ‚Natur‘) aufgefasst, dann bedeutet er dasselbe wie ἐνούσιος‘ als Gegensatz zu ἀνούσιος‘, nämlich, dass etwas „Bestand hat“ oder „Sein besitzt“, so dass das, was enhypostatisch ist, einen realen Sachverhalt (ἀληθές πράγμα) im Gegensatz zum bloßen Gedankending darstellt. Wird ‚Hypostasis‘ jedoch als etwas verstanden, das nicht ‚Usie‘ und ‚Natur‘ ist, und soll ἔνυπόστατος‘ einen Bezug auf etwas betonen, das keine ‚Usie‘ und ‚Natur‘, sondern ‚Hypostasis‘ ist, dann wird der Terminus in jener Bedeutung gebraucht, wie er seit Johannes Grammatikos³ bei den Neuchalkedonikern begegnet, um den Unterschied zwischen der ‚einen Hypostase‘, die Christus *ist*, und der menschlichen Natur Christi zu kennzeichnen, die bei und seit ihrer Erschaffung im Mutterschoß nicht ‚für sich‘ (ἰδικῶς), sondern nur als

¹ Vgl. S. 43–45; 70–81, bes. S. 77, Anm. 2; 78, Anm. 3; 80, Anm. 5.

² Vgl. S. 48, 69.

³ Vgl. bes. *Apologia* (CPG 6855), hrsg. v. RICHARD 1977, I, 1, 188–190, S. 12; *Fragm. IV*, 6, RICHARD I, 2, 205–207, S. 55 (aus *Doctrina*: S. 82, Anm. 1); *Capita* (CPG 6856), 3, 39–42, S. 62 (vgl. S. 181, Anm. 4). Johannes Grammatikos gebraucht den Terminus ‚enhypostatisch‘ sehr oft (vgl. den Index der Edition; UTHEMANN 1997 [Definitionen], S. 90–94). – Vgl. S. 61, Anm. 3 zum Zusammenhang mit dem Argument des Ausschlusses einer προδιάπλασις (vgl. S. 59–62, ferner S. 303, Anm. 3).

Wirklichkeit des inkarnierten Logos – ‚ungetrennt‘ von dessen göttlicher Natur und Hypostase – existiert. Als individuelle Wirklichkeit *ist* sie *keine Hypostase*, doch existiert sie *mit einer Hypostase*: Sie *hat* oder *besitzt eine Hypostase*. Beide Bedeutungen von ‚ἐνυπόστατος‘ ergeben für die Aussage, die menschliche Wirklichkeit Christi sei ‚enhypostatisch‘, einen guten Sinn, wobei die zweite einzig im Kontext einer Interpretation der *Definitio fidei* Chalkedons verständlich ist, nämlich nur, sofern sie dazu dient, diesen ὄρος zu interpretieren: Zum einen ist für alle Bekenntnisse, die einen Dokerismus ablehnen, Christus als Mensch oder ‚σάρξ‘ (*Ioh* 1,14) eine real existierende Wirklichkeit (ἀληθὲς πρᾶγμα); zum anderen ist es für die *Definitio fidei* Chalkedons wesentlich, den Bezug der menschlichen Natur Christi zur ‚einen Hypostase‘ zu klären.

Was meint nun Anastasios, wenn er davon spricht, die menschliche Wirklichkeit Christi sei als Natur enhypostatisch? Die Antwort auf diese Frage liegt in Anastasios Begründung. Denn, so sagt er, wäre die menschliche Natur Christi nicht enhypostatisch, dann wäre sie eine ‚Hypostase‘ und somit ein individueller Mensch (εἷς τις ἄνθρωπος), und es wäre nur dieser eine Mensch von Gott angenommen und gerettet worden, nicht aber die ganze Menschheit. Nach Anastasios ist also das Heilswerk Christi nur dann universal, wenn Christus, wie er in Übereinstimmung mit der ihm vorgegebenen Tradition betont, „unsere ganze Natur angenommen und gerettet hat“, jene Natur, die allen menschlichen Hypostasen zu eigen ist.¹ Darum, so interpretiert er diese Tradition, ist für Christus jene Weise menschlicher Individualität auszuschließen, die einem jeden Menschen als εἷς τις ἄνθρωπος oder Hypostase zu eigen ist.²

Mit diesem Gedanken verbindet Anastasios einen zweiten. Die menschliche Wirklichkeit Christi kann man keine Hypostase nennen, sondern nur enhypostatisch, weil man sonst behaupten würde, dass sie „getrennt vom Gott Logos“ existiert. Denn die Hypostase ist ihrer Definition nach ein ‚getrenntes Proson‘ (κεχωρισμένον πρόσωπον), doch für Christi menschliche Natur gilt: ἀχώριστος τοῦ θεοῦ λόγου ἢ σάρξ.³ Die Hypostase ist, wie Anastasios an anderer Stelle sagt, „das

¹ *Viae dux*, II, 3, 113–117. 119–120: ... ὅλην τὴν φύσιν ἡμῶν ἔλαβε καὶ ἔσωσεν. Εἰ γὰρ εἴπομεν (τὴν σάρκα τοῦ Χριστοῦ) ὑπόστασιν, ἕνα τινὰ ἄνθρωπον εὐρισκόμεθα λέγοντες ὅτι ἀνέλαβεν καὶ ἔσωσεν ὁ Χριστός. ... Ἐνυπόστατον μέντοι αὐτὴν λέγομεν, οὐ μὴν ὑπόστασιν.

² Hier unterscheidet sich Anastasios von den Neuchalkedonikern. Denn diese wollen mit der Aussage, dass Christi menschliche Natur enhypostatisch ist, gerade die Individualität der menschlichen Natur Christi wahren, auch wenn sie mit dieser Aussage zugleich ausschließen, dass Christus als Mensch „ein Mensch wie du und ich“ (ψιλὸς ἄνθρωπος [S. 252, Anm. 2]) ist. Vgl. UTHEMANN 1997 (Definitionen), S. 69–72, 81–90, 111.

³ *Viae dux*, II, 3, 117–119.

Prosopon, das für sich eigenständig existiert“ (τὸ ἰδιάζον καθ'ἑαυτὸ πρόσωπον).¹ Dass die menschliche Wirklichkeit Christi nicht „für sich eigenständig existiert“, begründet er damit, dass sie „nicht ohne den Gott Logos erkannt“ wird. Ohne diesen, fährt er fort, wird sie nicht erkannt, weil sie „im Mutterschoß Mariens nicht im voraus (zur Einung mit dem Logos) existierte“.² Diese Aussage aber ist der Sache nach nichts anderes als das in der anti-nestorianischen Polemik auch von den Neuchalkedonikern vorgetragene Argument, dass die ‚Sarx‘ Christi nicht vor der Einung mit dem Logos im Mutterschoß Mariens geschaffen war und darum einzig im Vollzug der Einung selbst Wirklichkeit wurde.³

Somit ist die Begründung dafür, dass die menschliche Wirklichkeit Christi als Natur enhypostatisch ist, bei Anastasios dieselbe wie bei den Neuchalkedonikern, und doch unterscheidet er sich von diesen in einer Hinsicht. Denn letztere wollten mit dem Terminus ‚enhypostatisch‘ die Individualität der menschlichen Wirklichkeit Christi kennzeichnen, sofern sich diese vom individuellen Selbstand aller Menschen unterscheidet: Die ‚Sarx‘ Christi ist als enhypostatische keine Hypostase, besitzt aber die eine Hypostase des Gott Logos als die ihr eigene Hypostase. Sie ‚subsistiert‘ nicht als Hypostase mit eigenem Selbstand, sondern als Wirklichkeit der Hypostase des Logos und ist darum eine absolut einmalige menschliche Existenz. M.a.W. der Terminus ‚enhypostatisch‘ erläutert im Kontext neuchalkedonischer Christologie, warum die menschliche Wirklichkeit Christi, die ‚Sarx‘, in ihrer Individualität nicht ‚für sich‘ (ἰδικῶς) oder ‚getrennt‘ vom Logos existiert.⁴ Kennzeichnet man die menschliche Natur Christi in diesem Sinn als eine enhypostatische Wirklichkeit, dann will man – gegen die dem Nestorios unter-

1 Ebd., XXII, 4, 85–86 (S. 69, Anm. 10). Vgl. dazu z.B. ebd., XXI, 2, 48–50: οὐ τὸ λέγειν δύο (φύσεις) κακόν, ἀλλὰ τὸ διελεῖν αὐτὰς ἰδίᾳ καὶ ἀνὰ μέρος καὶ μὴ πρεσβεύειν τὴν καθ'ὑπόστασιν ἔνωσιν. Diese Aussage lässt sich, einschließlich der Formel von der ‚hypostatischen Union‘ aus Kyrrill belegen: Epistula 2 ad Nestorium (CPG 5304), 3, ACO I, 1, 1, S. 26, 26–28; 4, S. 27, 10–11; 6, S. 28, 7, 21; vgl. auch Epistula 3 (CPG 5317), 4–5, ACO I, 1, 1, S. 35, 26; 36, 23–24; 11–12, S. 40, 3, 7–9, 25, wo diese Formel jedoch neben jener von der ‚ἔνωσις κατὰ φύσιν‘ begegnet. Zur Bedeutung von ‚καθ'ἑαυτό‘ [1] in der Definition der Hypostase bei Johannes Grammatikos und Leontios von Byzanz vgl. UTHEMANN 1997 (Definitionen), S. 83f., 89f., 93, 102–105, [2] insbes. in bezug auf ein ontologisches Verständnis der Definition der Hypostase als ein durch individuelle Eigenheiten bestimmtes ‚Gemeinsames‘, d.h. als ‚ἰδικόν‘, in der Tradition der Kappadokier (S. 306 zu Anm. 1) vgl. S. 69.

2 *Viae dux*, XXII, 4, 86–89. Dem entspricht die Aussage, dass Christi Körper und Seele stets ungetrennt „mit Gott“ existieren (vgl. S. 283–291, bes. S. 283, Anm. 3; 286, Anm. 1–2). Vgl. dazu auch die Definition der hypostatischen Union als ἀμύπτρατος συνδρομή (vgl. S. 313 zu Anm. 1–314 zu Anm. 1).

3 Zu diesem Argument des Ausschlusses einer προδιάπλασις vgl. S. 59–62, bes. S. 60, Anm. 3–4, ferner die übrigen in Anm. 2 auf S. 133 genannten Verweise.

4 Vgl. S. 60–62; 225, Anm. 1; 300 zu Anm. 2.

stellte Auffassung – sagen, dass Christus als Mensch kein Mensch „wie du und ich“ ist: Οὐκ ἔστι ψιλὸς ἄνθρωπος.

Für Anastasios verbindet sich aber mit diesem Gedanken, dass Christus als Mensch kein Mensch „wie du und ich“ ist, der Ausschluss der Individualität, da für ihn ein εἷς τις ἄνθρωπος bzw. eine φύσις ἰδική¹ nur eine Hypostase sein kann. Er scheint sich nicht vorstellen zu können, dass eine individuelle Natur oder Usie keine Hypostase ist und „in einem anderen sein Sein besitzt, obwohl es kein Akzidenz ist“, wie z. B. Leontios von Byzanz sagt² und damit einen Begriff einführt, der für die Christologie ein zweifaches Subjekt der Prädikation begründet: Die Hypostase des Gott Logos, die „an und für sich“ (καθ’ἑαυτό) Subjekt aller christologischen Aussagen ist, und die individuelle menschliche Natur Christi, die im Logos und darum nicht ‚für sich‘ (ἰδικῶς) oder ‚getrennt‘ von dessen Hypostase subsistiert und, insofern dieses akzeptiert wird, auch als Subjekt aller christologischen Prädikate fungieren kann.

Anastasios erläutert den Begriff des ‚ἐνυπόστατον‘ so, dass er ihm zwei Bedeutungen gibt³: Zum einen „nennen wir“, wenn wir in unserer Rede nicht exakt auf die Begriffe und ihre Definitionen achten,⁴ ein ‚ἐνυπόστατον‘ alles, „was existiert“ (τὸ ὑπάρχον bzw. τὸ ἔχον ὑπαρξίν ἧτοι οὐσίαν). Im Sprachgebrauch von Anastasios bedeutet dieses nichts anderes als, dass der betreffende Sachverhalt (πραγμα) zur Natur in einem umfassenden Sinn gehört, und insofern kann er den

1 Sinnvoll ist für Anastasios der Begriff ‚ἰδική ὑπόστασις‘ (*Viae dux*, XVII, 10), nicht aber die Aussage, „die Hypostasen sind ἰδικαὶ φύσεις“ (ebd., XVII, 58–59; vgl. ebd., XXIII, 3, 37–41). Zum Begriff ‚ἰδική φύσις‘, der nach dem Jahre 557 als das Stichwort der Tritheisten galt, mit dem sie sich gegen die monophysitische Orthodoxie abgrenzten, vgl. S. 108–151, bes. S. 114 zu Anm. 1; 166, Anm. 4; 173, Anm. 8–9.

2 Leontios von Byzanz, *Contra Nestorianos et Eutychianos* (CPG 6813), I, 1, PG 86, 1, 1277 C 13–D 11. Vgl. dazu UTHEMANN 1997 (Definitionen), S. 97–101, bes. 101, Anm. 155, ferner die Theorie einer „gestuften Individuation“ von OTTO 1968. Zurecht sieht STICKELBERGER 1980, S. 153–161 gegen OTTO 1968, dass das ἐνυπόστατον die aristotelische Auffassung der Usie aufbricht. Doch bedeutet dieses nicht, dass damit die aristotelische Schulphilosophie als Denkraum aufgegeben wurde. Wie schwierig es war, sich von Aristoteles zu lösen, zeigt die Wiedergabe der Definition des Leontios (*Contra Nestorianos et Eutychianos*, I, 1, 1277 D 8–11) durch Pamphilos in dessen *Capitulorum diversorum solutio* (CPG 6920), II, 24–26. 42–44, hrsg. v. DECLERCK 1989, S. 134f. Vgl. dazu RICHARD 1938, S. 29–31.

3 Vgl. zu den beiden folgenden Definitionen *Viae dux*, II, 3, 119–121. 129–132.

4 Man beachte, dass Anastasios unterscheidet zwischen ‚λέγομεν‘ (Z. 119–123) und ‚ὅπως ὀριστικῶς εἶπωμεν‘ (ab Z. 123). Zu diesem Unterschied vgl. S. 252–256, 282 f., 295 zu Anm. 2–3; 298 f. Zu ‚ὀριστικῶς‘ vgl. S. 253 zu Anm. 4–6; 254 f.; 295 zu Anm. 5.

Terminus ‚ἐνυπόστατος‘ als Synonym für ‚ἐνούσιος‘ gebrauchen.¹ So aufgefasst, besagt er zugleich einen Gegensatz zum Begriff ‚ἀνυπόστατος‘, mit dem das, was nicht existiert und einzig Schein und Produkt der Einbildungskraft ist, bezeichnet wird.² Insofern ist für Anastasios enhypostatisch das, was wirklich existiert,³ d. h. ein realer Sachverhalt.⁴ In dieser Bedeutung ist ein spezifischer Bezug auf das Wortfeld von ‚ὑπόστασις‘, auch eine Konnotation desselben, eliminiert, sofern ein allgemeiner Sprachgebrauch vorausgesetzt wird, in dem das Wort ‚Hypostase‘ noch nicht – wie z. B. in einer neunikänischen Theologie und in der *Definitio fidei* von Chalkedon – gegen die Wortfelder von ‚Usie‘ und ‚Natur‘ abgegrenzt wird.

Zum anderen bezeichnet nach Anastasios der Terminus ‚ἐνυπόστατος‘ für den dogmatischen Diskurs, in dem es auf die Definition der Begriffe ankommt (ὀριστικῶς εἰπεῖν), ein Zweifaches: Entweder „das, was tatsächlich – in Wirklichkeit – existiert,“ – τὸ κατὰ ἀλήθειαν ὑπάρχον – oder „die in der Hypostase erkannte Besonderheit“ – τὸ ἐν τῇ ὑποστάσει (γνωριζόμενον) ἰδίωμα⁵ –, die er als Gegensatz zu „der in der Usie erkannten Eigenheit“, dem ‚ἐνούσιον‘, definiert.⁶ Die erste Definition gibt dem allgemeinen Sprachgebrauch offensichtlich ohne jede Einschränkung einen Status im dogmatischen Diskurs.⁷ Die zweite Definition ist so formuliert, dass sie der Trinitätstheologie gerecht wird. Darum fügt Anastasios als Beispiele die hypostatischen Eigenheiten hinzu, durch die sich Vater, Sohn und Geist unterscheiden.⁸ Doch auf die Christologie geht er hier nicht näher ein. Mit seiner Definition des ‚Enhypostatischen‘ als „die Eigenheit in einer Hypostase“, die dieser als solcher zukommt und sie von anderen Hypostasen derselben Usie unterscheidet, hat Anastasios den Begriff des ‚ἐνυπόστατον‘ seiner an den Kapadokiern orientierten Definition von ‚Natur‘ als Gemeinsames (κοινόν) und von

¹ Vgl. dazu ebd., II, 3, 6–10. Vgl. zu ‚ἐνούσιον‘ ebd., II, 3, 126–128, ferner ebd., II, 3, 10, 14–15; 7, 48. Normal gebraucht Anastasios ‚ἐνούσιον‘ gleichwertig mit ‚ἐνυπόστατον‘ im Sinn von ‚wirklich, existierend‘. Vgl. z. B. ebd., VIII, 4, 101; XXII, 4, 35.

² Ebd., II, 3, 120–126; vgl. ebd., X.5, 38–69 (S. 63; ; 194, Anm. 1).

³ Dieses ist auch die Bedeutung im *Viae dux*, XIII, 7, 152: ἐξ ἐνυποστάτου σαρκὸς θεοῦ ἀφαιρέσεις; ebd., XXII, 2, 95: ἐνυπόστατος θεός. Vgl. auch ebd., X.4, 30 den Gebrauch des Terminus ‚ἐνυπαρκτος‘, ferner in *Tractatus* I, 5, 2–4 δι’ ἐνυποστάτων πραγμάτων.

⁴ *Viae dux*, XII, 3, 8. Zu ‚πράγμα‘ vgl. S. 42 zu Anm. 2–3, ferner S. 197, Anm. 1; 243, Anm. 3.

⁵ Ebd., II, 3, 130, aus dem Kontext ist ‚γνωριζόμενον‘ zu ergänzen (vgl. ebd., 127).

⁶ Ebd., 127.

⁷ Wie Anastasios eliminiert auch GRILLMEIER 1990, S. 204 f. jeden Bezug auf den Begriff ‚Hypostase‘. Eine Ausnahme scheint auf den ersten Blick GRILLMEIERS Interpretation des Leontios von Jerusalem darzustellen (ebd., S. 305–309; 529–531). Doch bedenkt man, was er zur „neuen Sprache“ des Leontios sagt (ebd., S. 297–302), dann bedeutet auch hier ‚enhypostatisch‘ nicht mehr als ‚wirklich‘. Vgl. hierzu UTHEMANN 1997 (Definitionen), S. 90, 92.

⁸ *Viae dux*, II, 3, 131–132.

‚Hypostase‘ als Besonderes oder „Individuelles“ (ιδικόν)¹ untergeordnet. Andernorts nennt er solche Besonderheiten ‚ὑποστατικά ἰδιότητες‘, und zwar nicht nur in bezug auf die Trinität,² sondern auch in bezug auf den Menschen,³ wobei er eine Reihe von Beispielen aufzählt, die als solche Besonderheiten oder auffallende Eigenschaften aufgefasst werden können, die in je unterschiedlicher Kombination (συνδρομή) dazu dienen können, den einen Menschen von anderen Menschen zu unterscheiden (οὐ πάντες σμοί, οὐ πάντες γοργοί, οὐ πάντες γλαυκοί), ohne jedoch, was Anastasios nicht hinzufügt, jemals das Individuum in seiner Einmaligkeit eindeutig umschreiben zu können. Immerhin distanziert sich Anastasios von dieser traditionellen Definition der Hypostase, die diese als „das Gesamte“ oder „die Kombination“ solcher Besonderheiten auffasst, die ein Individuum als Hypostase bestimmen (ἢ συνδρομή ἢ ἰδιάζουσα τῶν χαρακτηριστικῶν ἰδιωμάτων), die, wie offensichtlich ist, eine Bestimmung des Individuums als Hypostase zwar anstrebt, doch nicht erreicht, und zwar nicht nur aus dem Grunde, den Anastasios nennt, sondern grundsätzlich, weil solche ‚ιδιώματα ὑποστατικά‘ nur Allgemeines bezeichnen, nämlich menschliche Besonderheiten, die von vielen Menschen ausgesagt werden können und in diesem Sinn wie die ‚ιδιώματα φυσικά‘ etwas ‚Gemeinsames‘ (κοινόν τι) bedeuten. Anastasios distanziert sich von einer solchen Definition der ‚Hypostase‘, indem er feststellt, dass diese Definition nur von „einigen Leuten“ benutzt wird (καί τινες ... λέγουσι),⁴ m.a.W. dass sie – aus seiner Sicht – nicht zum Gemeingut einer christlichen Theologie gehört.

Auch wenn Anastasios dies nicht ausdrücklich sagt, so dürfte es doch gewiss sein, dass er die ‚Sarx‘ Christi nur deshalb ‚enhypostatisch‘ nennt, weil dies ein Sprachgebrauch ist, der ihm in seiner Tradition der Christologie vorgegeben war. Ohne sich mit dieser Tradition auseinander zu setzen, wertet er den Begriff ‚enhypostatisch‘ für den dogmatischen Diskurs ab, indem er ihn, sieht man von der Trinitätstheologie ab, auf seine Bedeutung im normalen Sprachgebrauch reduziert und ihn nur gebraucht, um auszusagen, dass die ‚Sarx‘ Christi als ‚Natur‘ oder ‚Usie‘ wirklich existiert, ohne aber selbst eine Hypostase, ein individueller Mensch (εἷς τις ἄνθρωπος) „wie du und ich“ zu sein, der „eigenständig für sich“ existiert. Denn wer das Menschsein Christi so versteht, vertritt, wie es seit Kyrill von Alexandrien immer

1 Vgl. bes. ebd., II, 3, 58–61. Zum Bezug auf Basileios von Kaisareia vgl. ebd., IX, 2, 38–40 (S. 42, Anm. 2; 51, Anm. 3 mit S. 69, Anm. 9) mit ebd., I, 3, 42–79, bes. 69–71 (S. 69, Anm. 8; 115, Anm. 3; 190 zu Anm. 6–192 zu Anm. 3).

2 Ebd., II, 3, 73–78; XVI, 21–29.

3 Ebd., II, 4, 38–44; ferner ebd., XVII, 31–36 (S. 308 zu Anm. 3).

4 Ebd., II, 4, 42–44. Diese Distanzierung gegenüber einer Definition, in der die Hypostase als eine Synthese individueller Eigenheiten aufgefasst wird, ist im Blick auf Anastasios Rede vom ‚ιδιάζον καθ’ἑαυτὸ πρόσωπον‘ (vgl. S. 69 zu Anm. 10; 303 zu Anm. 1) wichtig.

wieder behauptet wurde, die Auffassung von Nestorios, dessen Lehre von zwei Söhnen oder Prosopa.

Anastasios schließt mit seiner Auffassung, dass Christus kein εἷς τις ἄνθρωπος ist und dass eine Definition von ‚Hypostase‘ durch individuelle Eigenheiten, die nicht in der ‚Natur‘ selbst begründet sind, nicht Gemeingut dogmatischer Rede (ὀριστικὴ ἔμφρασις) ist, vermutlich eine bestimmte Christologie aus, ohne dass aber deutlich wird, um welche es sich handelt. Leontios von Byzanz spricht in seiner Schrift, die er „Epilysis“ genannt hat,¹ von einer individuellen menschlichen Natur Christi und ihren ἀφοριστικὰ ἰδιώματα, durch die diese sich nicht vom Gott Logos, wohl aber von allen anderen Menschen abgrenzt.² Zu diesen Eigenheiten, welche die menschliche Natur Christi „durch ‚Abgrenzung‘“ individualisieren, gehört die Weise, wie Christus als Mensch im Mutterschoß Mariens geschaffen wurde. Durch diese ihn von allen anderen Menschen ‚abgrenzenden Eigenheiten‘ und durch die Eigenheit, die den Logos als Hypostase vom Vater und Geist unterscheidet, „empfängt (der inkarnierte Logos) die ihm eigene ‚Gemeinsamkeit‘ (κοινωνία) und Einung (ἔνωσις)“ seiner beiden Naturen.³ Grundsätzlich dieselbe Auffassung vertritt Maximus der Bekenner in einem Brief,⁴ der nach BALTHASAR⁵ den Höhepunkt formaler Christologie bildet. In diesem Zusammenhang ist auch der Begriff ‚συνθετώτερον ἰδίωμα‘ des inkarnierten Logos zu nennen, den Leontios von Jerusalem einführt.⁶ Diese Hinweise mögen genügen, um zu zeigen, wie Neuchalkedoniker in der Abwehr einer Zwei-Naturen-Lehre, wie sie Nestorianer vertreten, versuchten, dem gerecht zu werden, was man in einem gewissen Sinn ‚die Individualität des Menschen Jesus, der Christus ist,‘ nennen kann,⁷ und dabei mit dem Gedanken einer „individualisierenden Kombination (συνδρομὴ ἰδιάζουσα) von Eigenheiten, die für bestimmte Individuen ‚charakteristisch‘ sind,“ argumentierten, der seiner Herkunft nach einst in christlicher Theologie zur Definition einer ‚Hypostase‘ im Unterschied zu einer ‚Natur‘ diente. Zu diesem Gedanken geht Anastasios auf Distanz, nennt aber keine Begründung.

Besitzt Christus also nach Anastasios keine individuellen menschlichen Eigenheiten? Dass Christus als einziger Mensch von Gott selbst in einer jungfräu-

¹ Zu diesem Titel vgl. S. 252, Anm. 1.

² A.a.O. (CPG 6815), 1, PG 86, 2, 1917 B 10–D 9. Zum Kontext vgl. OTTO 1968, S. 56–60, bes. 59f.

³ Ebd., 1917 D 1–3.

⁴ Epistula 15 (CPG 7699, 15), PG 91, 557 A 9–B 5.

⁵ 1961, S. 244.

⁶ Contra Nestorianos (CPG 6918), I, 20, PG 86, 1, 1485 D 6–10; vgl. ebd., II, 14, 1568 A 8–C 8. Vgl. auch DALEY 1993.

⁷ Hierzu vgl. auch OTTO 1968, S. 98f., 123–130; HEINZER 1980, S. 83–85, 97–105; ÜTHEMANN 1997 (Definitionen), S. 104f., 110, 113f.

lichen Empfängnis erschaffen wurde, ist nach Anastasios ein Geschehen, in dem „das absolut einmalige Prosopon“ (τὸ μοναδικὸν πρόσωπον) Christi, „die Ganzheit (ὁλότης) Christi“, erkannt wird. Fragt man Anastasios nach seiner Begründung, dann verweist er nur auf die beiden Naturen Christi, auf die sich ein solches Geschehen wie alles andere, was in biblischen Aussagen (φωναί) als Gottmenschliches über Christus überliefert wird, „in einer ‚Gemeinsamkeit‘ beider Naturen bezieht“ (κοινῶς συντείνει).¹ Die Bibel bezeugt für Anastasios sowohl Gottmenschliches, als auch ‚rein Menschliches‘, in dem der Glaubende die menschliche ‚Natur‘ ‚ungetrennt‘ von der göttlichen ‚Natur‘ erkennt; sie bezeugt auf diese Weise, dass die ‚Sax‘ Christi – τὸ ἀνθρώπινον τοῦ Χριστοῦ – sich vom Menschsein aller anderen Menschen unterscheidet und in diesem Sinn einmalig ist, und zwar so einmalig, dass Christus gerade deshalb kein εἷς τις ἄνθρωπος ist. Dieses ist aber auch die Kernaussage in der Argumentation der Neuchalkedoniker, vor allem deutlich bei Leontios von Byzanz.² Im Hodegos heißt es einmal, Christus habe nicht die hypostatischen Eigenheiten aller Menschen angenommen, wohl aber alles, was an Eigenheiten die Natur des Menschen kennzeichnet und keine Schuld impliziert.³ Über individuelle menschliche Eigenschaften Christi schweigt Anastasios. Warum? Weil er fürchtet, dass solche nur als hypostatische Eigenheiten gedacht werden können?

d. Die eine zusammengesetzte Hypostase als untrennbares Prosopon von ‚Gott und Mensch zugleich‘

Um sich eindeutig von Nestorios abzugrenzen, spricht Anastasios von „der einen zusammengesetzten (σύνθετος) Hypostase“, die schon das Konzil von Ephesos (431) gelehrt habe,⁴ und greift damit einen von den Neuchalkedonikern einge-

¹ Vgl. z. B. *Capita*, VIII, 3, 64–68; 5, 45–58, zitiert auf S. 256 zu Anm. 6–257 zu Anm. 1.

² Die Frage nach der Einmaligkeit Jesu Christi ist in diesem Kontext nicht die Frage einer Lebens-Jesu-Forschung oder, allgemeiner gesagt, die Frage nach dem historischen Jesus von Nazareth und seiner Botschaft, wohl aber eine Frage, die an sich der Intention des Neuen Testaments, insbes. der Synoptiker, „den Christus des Glaubens“ zu verkündigen, entspricht und darum in ihrer Antwort wie diese, wenn auch dem eigenen historischen Kontext entsprechend mit anderen Ausdrucksmitteln, „Jesus den Christus“ in seiner Einmaligkeit und in seinen Worten und Taten nicht als historisches Individuum zu begreifen sucht, sondern als Typos und darum als Realisierung von allgemeinen Vorstellungen oder Ideen versteht.

³ *Viae dux*, XVII, 31–40. Zur Aufzählung der hypostatischen Eigenheiten vgl. ebd., 31–36; zum Terminus ‚τὰ ἀδιάβλητα‘ (ebd., 39) vgl. S. 94, Anm. 1; 95, Anm. 1; 170, Anm. 4; 284, Anm. 2.

⁴ *Viae dux*, V, 44–45. Vgl. die unter dem Namen des Anastasios Sinaites überlieferte Synopsis (CPG-CPGS 7774 [vgl. S. 780 f.]), 7, hrsg. v. UTHEMANN 1982 (Die dem Anastasios), S. 78, 32–33. Das Florileg, das Kyrill in Ephesos vorgelegt hat (zu den Excerpta ephesina vgl. S. 219, Anm. 1;

fürten Terminus auf.¹ Im Blick auf die Definition von Chalkedon kann er diese ‚eine Hypostase‘ auch als „das eine zusammengesetzte Prosopon, in dem die Eigenheit einer jeden der beiden Naturen unvermischt, unverändert und ungetrennt gewahrt wird“, umschreiben.² Mit der Formel ‚μία σύνθετος ὑπόστασις‘ verbindet sich für ihn der Name Flavians von Konstantinopel, in dem er einen Zeugen für das Bekenntnis von Chalkedon sieht, den die Monophysiten ebenso heftig ablehnen, wie sie Papst Leo I. und dessen Tomus ablehnen.³ Denn Flavian sei auf der Räubersynode von Ephesos (449) wegen seines Bekenntnisses zu „zwei ungetrennt in einer zusammengesetzten Hypostase geeinten Naturen“ abgesetzt worden,⁴ wobei er, wie Anastasios ebenso wie andere Quellen, die teils ausführlicher sind, behauptet, geschlagen wurde und an den Folgen verstarb: κυλλωθεῖς ἀπὸ πληγῶν ... ἀπέθανε ἐξ αὐτῶν.⁵ Die Formel Flavians, die Anastasios meint, lautete eigentlich „ein Christus aus zwei Naturen in einer Hypostase und in einem Prosopon“ (ἐκ δύο φύσεων ... ἐν μιᾷ ὑποστάσει καὶ ἐν ἐνὶ προσώπῳ εἷς Χριστός).⁶ Mit dieser Formel griff Flavian auf eine Predigt seines Vorgängers, Proklos (434–446), zurück, die dieser am 28. Februar oder 3. März 431, als Nestorios (428–431) noch Bischof der Hauptstadt des Reichs war, gehalten und in der er in die Bekenntnisformel der Antiochener, die ‚zwei Naturen‘ und ‚eine Person‘ unterschied, statt des Begriffs ‚Prosopon‘ Kyrills Terminus der ‚Hypostasis‘ eingeführt hatte,

249, Anm. 2, ferner den Index der Edition, S. 413), beweise „die eine Hypostase Christi“ (*Viae dux*, X.2, 2, 8–11), „zwei Naturen in einem Prosopon“ (ebd., VII, 2, 39–41). Zum frühest bezeugten Gebrauch der zitierten Formel in einer apollinaristischen Quelle (CPG 3730) vgl. RICHARD 1945 (L’*introduction*), S. 8.

1 Vgl. S. 225 zu Anm. 1; 234 zu Anm. 1–3. Auch Severos von Antiochien hat diese Formel benutzt, ja ihr den Vorzug vor dem Ausdruck ‚μία φύσις σύνθετος‘ gegeben (S. 111, Anm. 1).

2 *Viae dux*, XXI, 4, 32–34. Zur ‚von Gott ungetrennten und untrennbaren menschlichen Natur‘ vgl. S. 283–291.

3 Ebd., X.2, 7, 64–70.

4 Ebd., X.2, 7, 55–58. Die Absetzung Flavians gibt Anastasios hier mit den Worten ‚Φλαβιανού ... τοῦ φονευθέντος ὑπὸ Διοσκόρου‘ wieder. Zum Terminus ‚φονεύειν‘ vgl. Anm. 5.

5 Ebd., V, 54–57. Zu den Quellen vgl. den Apparat der Edition, ferner vor allem CHADWICK 1955 sowie den anonymen „Bericht über das Konzil von Chalkedon“ (hrsg. v. HANSEN 1998), in dem ein bisher unbekanntes Zeugnis der Epitome des Theodor Anagnostes (CPG 7503) zitiert wird (Z. 57–59, S. 114): Patriarch Dioskoros (Dioskur) von Alexandrien „trat mit dem Fuß nach (Flavian) und lieferte (so), da er dabei eine gefährdete Stelle getroffen hatte, die Anfangsursache zu seinem Tode“ (ebd., S. 115). Zu Anastasios vgl. auch in dem von ihm verfassten Teil der *Synopsis synodum et haeresium* (CPG-CPGS 7774), 9–10, hrsg. v. UTHEMANN 1982 (Die dem Anastasios), S. 79, 32–34. 36; 80, 6–7 (mit ebd., S. 63). Zur Terminologie von ‚φόνος‘ (ebd., X.2, 7, 55–57) für eine den Kanones widersprechende Absetzung (καθαίρεσις) vgl. den Apparat zu ebd., V, 56–57 sowie CHADWICK, S. 19f., 22f.

6 Concilium chalconense, Actio I, 271, ACO II, 1, 1, S. 114, 8–10; Epistula ad Theodosium imperatorem (CPG 5934), ACO II, 1, 1, S. 35, 19.

indem er ausrief: „Οὐ τῶν φύσεων εἰς δύο ὑποστάσεις διηρημένων, ἀλλὰ τῆς φρικτῆς οἰκονομίας τὰς δύο φύσεις εἰς μίαν ὑπόστασιν ἐνωσάσης“.¹ Diese Aussage von Proklos ist für Anastasios ein wichtiges Zeugnis. Im Hodegos zitiert er sie dreimal,² u. a. auch im „dogmatischen Tomus an Papst Leo von Rom“, den er selbst verfasst und während eines Streitgesprächs in Alexandrien seinen Gegnern als ein Werk Flavians vorgelegt hat.³ In diesem Tomus ging es ihm um das Bekenntnis zur ‚μία σύνθετος ὑπόστασις‘.

Zur Begründung der hypostatischen Union als einer Synthesis verweist Anastasios auf den Gedanken der Konstitution des Menschen aus Körper und Seele: „Aus zwei Naturen kann in einer Synthese eine einzige Hypostase zustande kommen, so wie es beim Menschen der Fall ist. Doch aus zwei individuellen Hypostasen kann keine hypostatische Einung entstehen“.⁴ Wie in dieser Aussage benutzt er auch noch an anderen Stellen das anthropologische Paradigma, zu dem er im Hodegos, wie oben gezeigt wurde, ein kleines Dossier vorgelegt hat,⁵ nicht nur als Vergleich, sondern akzeptiert es als Argument, um seinen Diskurs zu begründen.⁶ Die Eigenheit des Menschen im eigentlichen Sinn (κυρίως), d. h. diejenige, die seine Natur in einem auf Begriffen beruhenden Diskurs kennzeichnet,⁷ ist die Synthese aus Körper und Seele, „aus sterblicher und unsterblicher Natur“,⁸ und insofern aus wesensverschiedenen Usien.⁹ In der Schöpfung des Menschen aus Seele und Körper (*Gen* 2,7) sieht Anastasios ein Bild oder einen Typus für die Menschwerdung Christi, „des zusammengesetzten, doch einen und untrennbaren Prosopon aus Gottheit und Menschheit“.¹⁰

1 Oratio de dogmate incarnationis (CPG 5822), hrsg. v. MARTIN 1941, S. 46, 10–13. Zu Flavians Abhängigkeit von dieser Predigt vgl. RICHARD 1945 (L’*introduction*), S. 260–264.

2 Vgl. den Index der Edition, S. 438. Anastasios Text entspricht jenem der *Doctrina patrum* (CPG-CPGS 7781), 7, V, hrsg. v. DIEKAMP 1907, S. 49, 2–4.

3 Zu diesem Tomus (CPG 5938) im *Viae dux*, X.2, 7, 80–160 vgl. S. 59 mit Anm. 1, ferner S. 218, Anm. 1; 219, Anm. 3.

4 Ebd., X.2, 3, 52–55 (S. 174, Anm. 3; 179, Anm. 3). Vgl. auch ebd., XXII, 4, 83–86.

5 Ebd., XVIII–XIX. Vgl. S. 174–181.

6 *Viae dux*, XXI, 4, 6–10 (S. 174, Anm. 3), *Tractatus* II, 1, 33–63; 2, 34–47 (S. 311, Anm. 6; 312–314). Zum Vorbehalt, es handele sich um einen Vergleich, vgl. S. 174 mit Anm. 2 sowie S. 311 zu Anm. 3.

7 Zu ‚κυρίως‘ vgl. S. 254 zu Anm. 2–5; 296 zu Anm. 6; zu ‚ὀριστική ἔμφασις‘ bzw. ‚ὀριστικῶς εἰπεῖν‘ vgl. das in Anm. 4 auf S. 304 Mitgeteilte.

8 *Viae dux*, II, 4, 35–37.

9 Ebd., II, 5, 138–139 (vgl. S. 179 zu Anm. 3, ferner S. 313, Anm. 3); *Tractatus* II, 2, 1–4 (S. 311, Anm. 4), vgl. ebd., 44–45. Zu ebd., 1, 6–11 vgl. S. 312 zu Anm. 5.

10 *Tractatus* II, 1, 46–47 (zur Übersetzung mit Kontext vgl. S. 311 zu Anm. 4). – Zu S. 310, Anm. 10–313, Anm. 4 vgl. *Capita*, X, 3, 1–102 (S. 287–289).

Um dieses aufzuweisen, zitiert Anastasios zunächst aus einer Auslegung von *Gen* 1,26–27, deren Autor er nicht beim Namen nennt und der Christus selbst die Worte von *Gen* 1,26 als Prophezeiung in den Mund legt: „Ich werde den Menschen nach meinem Bild und Ebenbild erschaffen“.¹ Sodann erklärt er, dass er dies verstehe, sofern Gott den Menschen geschaffen hat, indem sein „göttlicher ... lebensspendender Hauch (ἐμφύσημα) in den irdischen, aus Materie bestehenden Körper eingegangen ist (*Gen* 2,7)“.² Denn der Hauch Gottes weise im Hinblick auf den in *Gen* 1,26–27 angekündigten *Typos Christi* – als *προδιατύπωσις* – auf „die Existenz des Gott Logos“, und „das Eintreten von Gottes Hauch in das aus Lehm Geformte“ weise auf „das Zelten des Logos im Fleisch“ – *σκήνωσις ἐν σαρκί*, d. h. auf *Ioh* 1,14, und zwar sofern diese Aussage als ein Bild und nicht im Sinn von Gleichheit verstanden werde.³ Im Geschehen dieses Zeltens, der *σκήνωσις*, ist der Logos „unveränderlich (geblieben, was er ist, und doch) Mensch geworden, ein zusammengesetztes, (dennoch) eines und untrennbares *Prosopon*, nämlich ein solches, das aus Gottheit zugleich und Menschheit besteht“.⁴ So ist für Anastasios die von Gott als eine Synthese aus Körper und Seele – *ἐκ δύο ἕτερουσιῶν* – geschaffene Konstitution des Menschen (*ἡ τοῦ Ἀδάμ κατασκευὴ καὶ δημιουργία*) „das Bild und der *Typos* der Menschwerdung Gottes“.⁵ Doch fasst er nach einem kurzen Exkurs⁶ diese Aussage im Blick auf *Gen* 3,22 genauer. Denn er möchte mit seiner Begründung nicht jene Interpretation ausschließen, die *Gen* 1,26–27 auf „den inneren Menschen“ bezieht.⁷ So hatte er ja selbst im vorhergehenden Text argumentiert.⁸ Doch *Gen* 3,22, nämlich Gottes Wort „Sieh, Adam wurde wie einer von uns“, beziehe sich auf Adam, wie er nach der Ursünde geworden ist (*μετὰ τὴν*

1 *Tractatus* II, 1, 33–37. Vgl. zu diesem *locum non repertum* den Apparat der Edition. Der Sache nach beginnt Anastasios den *Tractatus* II schon mit diesem Gedanken (ebd., 1, 1–16).

2 Ebd., 37–42.

3 Ebd., 42–45. Zu *κατ’εἰκόνα, οὐ κατ’ἰσότητά* vgl. *Viae dux*, XVIII, 11–13. 28–29, ferner ebd., 57. 65–66; XIX, 2–3. 39–42 (S. 174 zu Anm. 2), ebenso u. a. in *Tractatus*, II, 1, 45–48, vgl. S. 276 zu Anm. 2–278 zu Anm. 2.

4 *Tractatus* II, 1, 45–48. In der Edition fehlt nach *οὐ κατ’ἰσότητά* ein Komma. Denn das, was folgt, bezieht sich auf *τούτου* (Z. 44).

5 Ebd., 49–63; 2, 1–4. Den zu Anm. 1–5 vorgetragene Gedanken wiederholt Anastasios abschließend ebd., 4, 45–52, setzt aber ebd., 43–44 mit dem Hinweis auf *Tractatus* I die im Folgenden dargestellte Exegese von *Gen* 3,22 und ihre Begründung mit *Gen* 3,21 voraus (vgl. zu Anm. 7).

6 Ebd., 2, 4–33. Auf Aussagen dieses Exkurses wird Anastasios ebd., 3, 59–69 (S. 312, Anm. 4) zurückkommen. Mit der Aufforderung „Lasst uns zum Thema zurückkommen“ (Z. 34) kommt er auf das anthropologische Paradigma zurück und bringt ebd., 2, 34–47 einen Gedankengang ein, auf den noch zurückzukommen ist (vgl. S. 312–314).

7 Ebd., 2, 48–50 (S. 273, Anm. 8; vgl. S. 555, Anm. 1); vgl. ebd., 4, 43–44 (Anm. 5).

8 Vgl. S. 273 zu Anm. 8.

παράβασιν), nämlich „aus Materie und vergänglich“, und ist „ganz gewiss“ gerade deshalb „in seiner Konstitution (κατασκευή)“ als „σύνθετος Ἀδάμ“ Bild und Typos der ‚Fleischwerdung‘ des Logos, Bild und Typos von dessen παχυμερῆς σάρκωσις.¹ Denn Gott hatte den Körper des Menschen, wie sich aus *Gen* 2,7 ergibt, als „unvergänglich, unsterblich und feinstofflich (ἀυλότερον)“ geschaffen, ihm aber nach dem Sündenfall einen neuen Körper bereitet, jene „Kleider aus Fellen“ (χιτῶνες δερματινοῦ), mit denen er ihn bekleidete (*Gen* 3,21), bevor er ihn des Paradieses verwies, und die Anastasios im Sinn „der Gregors“, nämlich des Nazianzeners und des Nysseners,² auszulegen versucht: Diese „Kleider aus Fell“ sind anderer Art als jene des Tierreichs und von Gott nicht „aus einem Tier, sondern“ unmittelbar und darum „ohne die Zwischenkunft eines Samens (ἀσπόρως)“ geschaffen“. Darum weisen sie ebenfalls auf die Inkarnation des Logos voraus und sind Typos von dessen jungfräulicher Empfängnis,³ so wie alles, was über Adam im Paradies in der Bibel berichtet wird. Denn all diese Sachverhalte aus *Gen* 2–3 seien als Mysterien auf Christus hin auszulegen.⁴

In der in Gottes Schöpfung nach *Gen* 2,7 und 3,21–22 begründeten Konstitution (κατασκευή) des Menschen sieht Anastasios ein Bild oder einen Typos für die Menschwerdung Gottes. Sofern der Mensch als Synthese zweier wesensverschiedener Realitäten (πράγματα) „eine paradoxe und nicht erklärbare Natur“ besitzt, die auch als „eine hypostatische Einung aus der stofflichen und immateriellen Natur“ verstanden werden könne, die sich schon im Mutterschoß vom ersten Beginn seiner Existenz an vollzieht, nämlich als καθ’ ὑπόστασιν ἐν μήτρᾳ ἔνωσις,⁵ erkennt Anastasios ‚im Typos‘ Christus als „zusammengesetztes, doch eines und untrennbares Prosopon aus Gottheit und Menschheit“,⁶ nicht nur „unvermischt (ἀσυγγύτως) in zwei Naturen“, sondern auch „untrennbar (ἀδιαρέτως) in beiden Naturen“ als „Gott und Mensch zugleich“. Wie beim Entstehen des Menschen die Seele und der Körper zugleich existieren (ἀμφυπάρκτως), so gibt es auch im Wunder der Inkarnation, d. h. bei der Empfängnis im Schoß der Jungfrau, keine Präexistenz der menschlichen Natur Christi, weder seiner Seele, noch seines Körpers, vor der hypostatischen Einung mit dem Logos: Denn „Ἄμα σὰρξ, ἄμα θεὸς λόγος, ἄμα σὰρξ ἔμψυχος λογική“. So begründet Anastasios mit

1 *Tractatus* II, 2, 50–70. Vgl. hierzu *Capita*, X, 3, 1–102 (S. 287–290).

2 *Tractatus* II, 2, 7: ὡς καὶ τοῖς Γρηγορίοις δοκεῖ (vgl. hierzu den Apparat der Edition).

3 Ebd., 3, 1–28, bes. 20–24. Es folgt ebd., 29–69 eine Polemik gegen das Verständnis von *Gen* 3,21, wie es Anastasios den Manichäern unterstellt.

4 Ebd., 59–69, bes. 64: καὶ πᾶσι τοῖς ἐκέισε, 68: πάντα τὰ κατὰ τὸν Ἀδὰμ λεχθέντα κτλ.; vgl. zu μυστήριά τινα‘ ebd., 2, 67–70.

5 Ebd., 1, 6–11. Vgl. S. 255 zu Anm. 5.

6 Ebd., 46–47 (vgl. S. 310, Anm. 10).

einem Slogan, der immer wieder in der christologischen Überlieferung vor ihm als Wort des Athanasios von Alexandrien zitiert wird, die „ἀμφύπαρκτος τῶν δύο φύσεων συνδρομή“, die sich „im Schoß der Gottesmutter“ vollzog.¹ Typus dieses Geschehens ist die Weise, wie ein jeder Mensch als ‚Synthese‘ von zwei wesensverschiedenen Naturen im Mutterschoß entsteht, indem Seele und Körper miteinander „zur gleichen Zeit“ als diese ‚Synthese‘ zu existieren beginnen, nämlich als „ὁμόχρονος σύνθεσις“:² „Seele und Körper treten zu gleicher Zeit ins Leben ein“ (ὁμοχρόνως ἐν τῇ ζωῇ γίνονται).³ Auf diese Weise lehnt Anastasios sowohl eine Präexistenz der Seele als auch des Körpers ab und distanziert sich zum einen von „Origenes, Didymos (von Alexandrien) und Evagrius (Pontikos)“ bzw. den Origenisten,⁴ aber auch von Severos von Antiochien, von dem er behauptet, dieser habe „eine Präexistenz der Seelen vor den Körpern“ gelehrt,⁵ und zum anderen, indem er eine Präexistenz des Körpers ablehnt, von einer am Buchstaben haftenden Exegese von *Gen* 2,7. Dass der Gedankengang des Anastasios nicht ohne weiteres begriffen wurde, zeigt die *lectio varians* „αὐθύπαρκτος“ für „ἀμφύπαρκτος“⁶ und die Tatsache, dass der *Codex Vindobonensis* theol. gr. 40⁷ diesen Terminus weglässt.⁸

Es geht Anastasios bei dieser Typologie der Konstitution des Menschen aus zwei Naturen oder „ἐναντία οὐσία“, die auf die Inkarnation des Logos Gottes

1 *Viae dux*, II, 5, 9–18; *Tractatus* II, 2, 34–47 (S. 311, Anm. 6). Zum Zitat aus Ps. Athanasios, *Ad Iovianum imperatorem* (CPG 2253), 532 A 12-B 1 sowie zu den Quellen, in denen dieser Slogan als Begründung erscheint vgl. den Apparat in der Edition zu II, 5, 13–14. Zum Begriff „ἀμφύπαρκτος συνδρομή“ vgl. S. 60 zu Anm. 2.

2 *Viae dux*, II, 5, 138–139. Zugleich nennt Anastasios diese ‚Synthese‘ eine solche, die der Mensch nicht in Worte zu fassen vermag (ἄρητος σύνθεσις). Hierzu vgl. *Tractatus* II, 1, 6–11, zitiert: S. 255 zu Anm. 5.

3 Nach Gregor von Nyssa, In *Canticum* (CPG 3158), VII, hrsg. v. H. LANGERBECK, GNO VI, 1960, S. 240, 20–241, 6; ferner *De anima et resurrectione* (CPG 3149), PG 46, 125 A; *De hominis opificio* [CPG 3154], 28–29, PG 44, 233 B 4–236 C 4; MARKSCHIES 1998, Sp. 300. Kyrill betont in der auf S. 177 in Anm. 3 genannten ersten Stellungnahme gegen Nestorios (CPG 5301), 12, ACO I, 1, 1, S. 15, 22–34 zum anthropologischen Paradigma, dass „die Seele zugleich mit dem Körper entsteht“ (συναπογεννᾶται). Doch weiter ist er nie gegangen.

4 *Viae dux*, V, 68–74; XXII, 3, 53–54.

5 Ebd., V, 74–77.

6 Vgl. den kritischen Apparat zu ebd., II, 5, 10. 15 und zu *Tractatus* II, 2, 38. 45 sowie S. 768, Anm. 3.

7 Zu diesen Textzeugen, der im Prinzip den besten Text des Hyparchetyps α überliefert und doch nicht, wie ALPERS 1984 meinte (S. 37, Anm. 4), eine ursprünglichere Textgestalt wiedergibt als alle anderen Zeugen, vgl. S. 41, Anm. 8.

8 Sollte in der Vorlage der Wiener Handschrift schon „αὐθύπαρκτος“ gestanden haben? Denn in einem Zusatz zu *Viae dux*, IX, 1, 85 liest man in dieser Handschrift, dass die ‚Sax‘ Christi nicht „αὐθυπόστατος“ ist, sondern „θεοὑπόστατος“.

verweist, wiederum um den Ausschluss der schon erwähnten ‚προδιάπλασις‘, die man dem Nestorios mit seiner Auffassung einer Einung aus zwei Hypostasen unterstellte.¹ Dem stellt er Christus als „das zusammengesetzte, eine, untrennbare Prosopon von Gott und Mensch zugleich“, als „die eine zusammengesetzte Hypostase“ entgegen. Mit der Formel ‚μία σύνθετος ὑπόστασις‘ bestimmt er die hypostatische Union als eine Synthese zweier Naturen in Analogie zur leib-seelischen Konstitution des Menschen. Damit steht er in der Tradition der Apologien für die chalkedonische Zwei-Naturen-Lehre seit Johannes Grammatikos von Kaisareia. Doch nirgends führt dieses bei ihm im Unterschied zu Neuchalkedonikern zum Gedanken, dass eine hypostatische Synthese individuelle Naturen eint, dass, wie oben gesagt, der im Begriff des ‚ἐνυπόστατον‘ zugleich gedachte Unterschied zwischen zwei Weisen von ‚Subsistieren‘ (ὑποστῆναι) als Unterschied zweier Modi von Individuation oder ‚individuellen Selbstandes‘ aufzufassen ist, nämlich als Differenz zwischen einem Modus, welcher der Hypostase als solcher zu eigen ist, und einem solchen, der einer individuellen Natur zukommt, die in einer hypostatisch (καθ’ ὑπόστασιν) vollzogenen ‚Synthesis‘ existiert und insofern eine Hypostase besitzt und ‚subsistiert‘.² Dieser Unterschied, den vor allem Leontios von Byzanz mittels des anthropologischen Paradigmas zu begründen suchte,³ ist dem Denken des Anastasios fremd. Er betont in der hypostatischen Synthese einzig das Zugleich von Gottheit und Menschheit, d. h. eine Ko-existenz beider Naturen in ihrer Eigenheit (ἀμφύπαρκτος συνδρομή): Die zwei Naturen sind als das Gemeinsame (κοινόν) der drei göttlichen Hypostasen und das allen Menschen Gemeinsame (κοινόν) „Christus, unser Gott,“ das zusammengesetzte Prosopon, die eine personhafte Ganzheit (προσωπική ὁλότης) von „Gott und Mensch zugleich“. Diese Gemeinsamkeit (κοινωνία) zeigt sich im gottmenschlichen Wirken (κοινοπρεπῶς πως ἐνεργεῖν) und darum in den gottmenschlichen Aussagen (φωναί) der Bibel. Mit diesem gewissermaßen symmetrischen Christusbild, das nicht auf die ‚eine Hypostase des inkarnierten Gott Logos‘ zentriert ist, sondern dem Gläubigen „Gott und Mensch zugleich“ als zwei Wirklichkeiten, untrennbar im einen Prosopon vereinigt, vor Augen stellt und dessen Symmetrie durch den Terminus ‚ἀμφύπαρκτος‘ betont wird, greift Anastasios, wie er überzeugt ist, die antiochenische Überlieferung so auf, wie sie von Kyrill 433 als rechtgläubig akzeptiert worden war.

¹ *Viae dux*, X.4, 25–47, bes. 34–39 (S. 60, Anm. 3); XXII, 4, 78–89 (S. 186, Anm. 9). Zum Ausschluss einer προδιάπλασις vgl. S. 59–62, bes. S. 60, Anm. 3–4, ferner die in Anm. 2 auf S. 133 genannten Verweise.

² Vgl. S. 225, Anm. 1; 300 zu Anm. 1–2.

³ Zum anthropologischen Entwurf von Leontios als Theorie einer „Zweistufenindividuation“ vgl. OTTO 1968; HEINZER 1980, S. 70–116, bes. S. 71–76, 109–112.

e. Θεοκίνησις: Formeln für die Hegemonie des Logos über die Sarx

Argumentierte man wie Anastasios mit dem anthropologischen Paradigma auch in bezug auf die Frage nach Wollen und Wirken Christi, dann musste man das Wirken der Seele im Menschen als einer hypostatischen Einung von Seele und Körper so fassen, dass das Paradigma zugunsten einer ,διττή τις ἐνέργεια‘ Christi sprach.¹ Anastasios betonte das Zusammenwirken der Seele mit ihrem Körper und sah in dem, was σωματοψύχως gewirkt wird, „den Typos dessen, wie Christus gottmenschlich wirkt“.² In diesem Wirken ist die Seele die belebende und bewegende Kraft; und insbesondere im Wollen und Handeln des Menschen erweist sich die vernunftbegabte Seele als das, was dem Wollen und Handeln seine Richtung gibt und es leitet und verwirklicht, kurz gesagt, als das, was τὸ ἡγεμονικόν genannt wird. So vergleicht Anastasios die beiden naturhaften Eigenheiten (ιδιότητες) der vernunftbegabten Seele, d. h. ihre den Körper belebende Energie (ζωοποιὸς ἐνέργεια) und ihr Wollen (θέλησις), durch das sie ihren Körper „steuert“ (κυβερνᾷ), von Anastasios ἐξουσιαστικὴ θέλησις genannt, mit Gottes beiden Eigenheiten, die alles, was Gott wirkt und will, „umfassen“,³ nämlich mit dessen ‚einem Wirken und einem Wollen‘ (μία ἐνέργεια καὶ μία θέλησις):⁴ „Wie Gott ... mit seiner göttlichen Energie die Schöpfung hervorbringt und mit seinem vorausgehenden und beherrschenden Willen die Schöpfung lenkt, so (belebt und steuert) auch die nach seinem Bild geschaffene vernunftbegabte Seele (den Körper)“.⁵ So hat, wie Anastasios weiß, Apollinarios von Laodikeia mit dem anthropologischen Paradigma zugunsten einer Christologie der Logoshegemonie argumentiert, in der die geistige Seele Christi geleugnet und durch den Logos ersetzt, Christus aber, wie Anastasios es ausdrückt, mit einer ἀθελήψυχῃ ausgestattet wurde.⁶ Doch musste man nicht so weit gehen wie Apollinarios und konnte doch unter Hinweis auf das Paradigma im Wirken und Wollen Christi ein der Seele analoges Wirken, nämlich jene Hegemonie einführen, die in Formeln wie ,τῆ τοῦ κρείττονος ἐκνικῆσει‘, die auch bei Anastasios begegnet,⁷ zum Ausdruck kommt.

Am Ende der Definitionensammlung des Hodegos stellt Anastasios einige Begriffe zusammen, die sich auf das seelische Erleben Christi und auf die Frage

1 *Tractatus* III, 3, 1–6. 42–58, bes. 42–44 (S. 276 f., bes. S. 277, Anm. 1).

2 Ebd., 50–53, zitiert auf S. 175, Anm. 5. Vgl. S. 278 zu Anm. 2.

3 Zum Begriff ,οἱ δύο κυριώτατοι καὶ περιεκτικώτατοι ιδιότητες‘ vgl. *Capita*, VII, 2, 1–36 (zum Thema dieses Kephalaions vgl. S. 262, Anm. 3).

4 Zu dieser Interpretation vgl. *Capita*, VII, 3, bes. das Zitat aus Gregor von Nyssa (CPG 3201) ebd., 3, 4–16 (S. 195, Anm. 4; 264, Anm. 3).

5 *Capita*, X, 4, 54–61.

6 *Tractatus* III, 5, 92–94; vgl. auch *Capita* X, 4, 7–8. Zu Apollinarios vgl. auch *Capita*, VII, 3, 33–40 (ἐν εἰκόνι ψυχῆς), ferner *Viae dux*, IV, 93–94.

7 Vgl. S. 287–290, bes. S. 288, Anm. 5.

nach dessen menschlicher Entscheidungsfreiheit beziehen. Um zu begründen, warum „einzig der *Nous Christi* und seine Seele“ nicht für einen Angriff des Bösen (πονηρὰ προσβολή) empfänglich sind und darum Christi freie Selbstbestimmung (αὐτεξουσίτης) keine Wahlfreiheit ist wie jene, die das Dasein eines jeden Menschen „wie du und ich“ kennzeichnet, weist er darauf hin, dass Christus in seiner Knechtsgestalt (*Phil* 2,6–7) „vom hypostatisch geeinten Gott Logos gezügelt und beherrscht wurde“: μορφή δούλου ἦν χαλιναγωγούμενη καὶ δεσποζόμενη. Denn als Mensch „gehorchte er, da er vergöttlicht war, bereitwillig dem Wink des Herrn“: τῇ τοῦ δεσπότου νεύσει ἐτοίμως ὑπετάττετο ὡς θεωθεὶς.¹ An einer anderen Stelle vom Hodegos führt Anastasios dieselbe Formel ein. Er will hier seine Intention (σκοπός) erläutern, die er mit Aussagen verbindet, in denen Christi menschliche Natur als vergöttlicht ausgesagt wird, und beruft sich ausdrücklich auf das Bekenntnis zur „unvermischten, unwandelbaren, ungetrennten Bewahrung einer jeden der beiden Naturen“ Christi und auf die Vätertradition sowie deren „fromme Absicht“ (εὐσεβῶς),² um zu begründen, warum die Eigenheiten „der Seele und der *Sarx Christi*“ in der hypostatischen Union auf eine Weise gewahrt werden, die „über die Unterwerfung der Schöpfung“ (ὕπερ πάσαν ὑποταγὴν τῆς κτίσεως) hinausgeht, d. h. das überbietet, was den Geschöpfen ihrer Natur nach möglich ist: Dieses ist möglich, so begründet Anastasios, weil Christi Seele bzw. ‚*Sarx*‘ „vom Gott Logos unterworfen und gezügelt wird“.³

Dasselbe sagt Anastasios auch in seinen Schriften gegen die Monenergeten und Monotheleten: Christi Zorn (*Mc* 3,5), Traurigkeit (*Mt* 26,37–38) und Todesangst (*Lc* 22,44) sind etwas anderes als unsere Erfahrungen von gerechtem Zorn, berechtigter Trauer und Angst. „Denn wir unterliegen den naturhaften Zwängen unseres Körpers“, der ἀνάγκη. „Doch Christus als Gott und Herr und Schöpfer der Natur zügelte (ἐχαλιναγωγεί) das, was zu seiner menschlichen Natur gehört,“ nach seinem eigenen Willen (ὅτε ἠβούλετο, καθὼς ἠβούλετο).⁴ Damit greift Anastasios einerseits ein Argument auf, das er zuvor als Einwand seiner Gegner, der Harmasiten, vorgetragen hatte,⁵ und man fragt sich, was beide unterscheidet. Andererseits kann er sich, wie er es andernorts tut, für seine Begründung mit der Formel ‚ὅτε ἠβούλετο‘

1 *Viae dux*, II, 7, 15–47, bes. 39–47. Vgl. S. 269–272, bes. S. 271 zu Anm. 3. Zu Z. 39–47 vgl. S. 199, Anm. 6; 270 f., ves. S. 270, Anm. 7; 272, Anm. 1.

2 Ebd., XXI, 1–35. Vgl. zu diesem Nachtrag zum Hodegos S. 182, Anm. 4–183, Anm. 1.

3 Ebd., XXI, 4, 35–40 (vgl. S. 199, Anm. 6–7).

4 *Capita*, VI, 3, 58–65. Zu den ebd., 29–57 genannten Affekten λύπη und ἀδημονία vgl. die Übereinstimmung mit dem in *Viae dux*, II, 7, 15–27 Gesagten (S. 199, Anm. 4).

5 *Capita*, VI, 1, 58–61: Ἄλλ’ ἐχαλιναγωγείτό φησιν ὑπὸ τῆς θεότητος τοῦ λόγου ὁ ἠνωμένος αὐτῷ ἄνθρωπος· καὶ ὑπέκειτο καὶ ἤγετο τῇ ῥοπεὶ καὶ ἐνεργείᾳ καὶ βουλήσει τοῦ δεσπότου ἢ τοῦ δούλου μορφή.

auf Gregor von Nyssa berufen.¹ Anastasios kann, um hier ein weiteres Beispiel zu nennen, in einer langen Aufzählung von Vergleichen, die Wirken und Wollen Christi veranschaulichen soll und mit dem anthropologischen Paradigma beginnt, um die These der Harnasiten, alles Wirken Christi sei gottmenschlich, zu widerlegen, diesen Gedanken oder Topos vom „Leiten (ἄγειν) des Logos“ einführen, um zu zeigen, warum die göttliche und die menschliche Energie Christi nicht miteinander in Widerspruch und Streit geraten sind (οὐδὲ πρὸς ἀλλήλας ἔστασίαζον). „Denn die Gestalt des Knechts, deren Wille und Energie, wurde durch die Gestalt des Herrn, des Gott Logos, durch deren Streben, Wollen und Energie geleitet, gezügelt und unterworfen (ἐχαλιναγωγεῖτο καὶ ὑπετάττετο),“ und der Gott Logos „gewährte, wie er es wollte und wann er es wollte (ὡς βούλεται καὶ ὅτε βούλεται), seiner menschlichen Natur, das ihr Eigene durch unsere Natur zu wirken“, und zwar auf eine Weise, die unserer Natur entspricht, wie sie von Gott ursprünglich geschaffen war.² Um mit einem letzten Beispiel an schon Gesagtes zu erinnern, sei der Schlusssatz der Kephalaia gegen die Harnasiten zitiert, in dem Anastasios sich sowohl zu ‚zwei Willen‘ in Christus, „zum göttlichen und zu unserem“, der in seiner ursprünglichen Gott-ebenbildlichkeit in uns bewahrt geblieben ist, als auch zu ‚zwei Energien‘ bekennt, die, weder als Willen, noch als Energien miteinander in einen Widerspruch geraten können. „Denn alles, was zur menschlichen Natur Christi gehört, wird durch den Willensentscheid des Gott Logos, der über der menschlichen Natur (herrscht), geleitet“: ἀγομένων πάντων τῶν καθ’ ἡμᾶς τῇ βούλῃ τοῦ θεοῦ λόγου τοῦ ὑπὲρ ἡμᾶς.³

Anastasios argumentiert hier mit Begriffen, die mit der Idee der Logoshegemonie, d. h. mit dem Gedanken verbunden sind, dass die menschliche Natur Christi vom Logos „bewegt und geleitet wird“. Diese Idee war im 6. und 7. Jahrhundert Gemeingut aller Christologien, die sich zur Gedankenwelt Kyrills bekannten, somit auch der Neuchalkedoniker und Monenergeten.⁴ So überrascht es nicht, dass Anastasios Gegner, die Harnasiten, mit dieser Idee der Logoshegemonie argumentieren. Wie aber ist die Tatsache zu erklären, dass Anastasios diese Begriffe

1 Ebd., VII, 3, 17–21. Zitiert wird wie in *Viae dux*, X.1, 2, 86–89 (gekürzt: ebd., X.2, 5, 38–39) Gregor von Nyssa, *Oratio de beatitudinibus* (CPG 3161), IV, hrsg. v. J. F. CALLAHAN, GNO VII, 1992, S. 114, 6–8 (PG 44, 1237 A 5–7). Zum Verständnis vgl. MATEO-SECO 2000, S. 153f. – Zur Bedeutung dieses Zitats in der Auseinandersetzung zwischen Chalkedonikern und Antichalkedonikern vgl. den Apparat der Edition des Hodegos, ferner S. 236, Anm. 2; 241, Anm. 1.

2 *Capita*, IX, 1, 63–81, zitiert ebd., 68–74. Dieser Vergleich greift das anthropologische Paradigma, mit dem die Aufzählung beginnt (ebd., 1, 1–18), auf (ebd., 63–68). Vgl. auch ein Scholion zu *Tractatus* III: *Scholia longiora*, S. 52, 14–19.

3 Ebd., X, 5, 83–122, bes. 112–122. Vgl. S. 286–289.

4 Vgl. die in Anm. 1 auf S. 297 genannte Literatur.

aufgreift, ja Argumente vorträgt, die sich ihrem Wortlaut nach auf den ersten Blick kaum von jenen unterscheiden, die er als Argumente seiner Gegner vorträgt?¹

So zitiert Anastasios in seinen *Capita* Begründungen der Harmasiten für das Bekenntnis zur ‚einen zusammengesetzten Energie‘, nämlich zur ‚gottmenschlichen Energie‘ Christi, mit denen er selbst aber zwei naturhafte Energien in Christi Wirken und Wollen aufweisen will. Die Harmasiten behaupten nämlich, dass „die Gottheit des Logos in der ‚Sarx‘ existiert und diese voll beherrscht (κατακρατεῖ)“,² dass „der mit dem Logos geeinte Mensch von der Gottheit des Logos gezügelt wurde. Die Gestalt des Knechts war dem entscheidenden ‚Anstoß‘ sowie dem Wirken und dem Wollen des Herrn unterworfen und (durch diese) geleitet“.³ Denn das menschliche Handeln Christi sei nicht wie unser Handeln einem Zwang (ἀνάγκη) unterlegen.⁴ Anastasios kann dieses Argument der Harmasiten noch deutlicher formulieren, so dass deren Ausgangspunkt, das Bekenntnis zu den zwei Naturen, durchscheint. Sie behaupten nämlich mit Bezug auf ein Wort des Dionysios vom Areopag: „Alles, was Christus nach der Einung sprach und tat, ist gottmenschlich, da es der Gottheit und der Menschheit gemeinsam (κοινά) ist“, und begründen diese Aussage unter Gebrauch von Formeln, die man schon in den Texten der Neuchalkedoniker findet: „(Alles, was Christus nach der Einung sprach und tat) wird seiner Gottheit und Menschheit gemeinsam (κοινῶς) zugeschrieben, da die göttliche Energie des Gott Logos übermächtig ist und durch den Sieg der Gottheit die ‚Sarx‘ und alles, was zu ihr gehört, im Hinblick auf die göttliche Energie umwandelt“ – ὡς τῆς θείας τοῦ λόγου ἐνεργείας κατακρατούσης καὶ τῆ τοῦ κρείττονος ἐκνικήσει τὴν σάρκα καὶ πάντα <τὰ> τῆς σαρκὸς πρὸς τὴν θείαν ἐνεργεῖαν μεταποησάσης.⁵ Denn welchen Sinn soll es sonst haben, davon zu

¹ Vgl. insbes. die Übereinstimmung des auf S. 316 in Anm. 5 zitierten Einwands der Harmasiten mit dem auf S. 317 zu Anm. 2 übersetzten Argument des Anastasios.

² *Capita*, VI, 1, 1–4. Vgl. ebd., VIII, 3, 1–10 (vgl. S. 263 zu Anm. 5).

³ Ebd., VI, 1, 58–61 (S. 316, Anm. 5): τῆ ῥοπή καὶ ἐνεργεία καὶ βουλήσει τοῦ δεσπότου. Die Metapher der ῥοπή betont den Ausschlag der Waagschale, ihre vom schwereren Gewicht veranlasste Neigung.

⁴ Ebd., 69–72.

⁵ Ebd., VIII, 3, 1–10 (vgl. S. 263 zu Anm. 5). Die Nähe zu der im *Viae dux*, XIII, 4, 1–14, referierten Argumentation der Monophysiten (vgl. ebd., XII, 4, 26) zugunsten ‚der einen göttlichen Energie‘ ist deutlich, und doch liegt der Unterschied darin, dass die Harmasiten die eine gottmenschliche Energie als ἀποτέλεσμα der ‚einen Hypostase‘ ‚in und aus zwei Naturen‘ auffassen. Auch wenn Anastasios nicht von einer „Umwandlung in die göttliche Energie“ spricht, sondern vorsichtiger formuliert, so will er dennoch insinuieren, dass die Harmasiten den Monophysiten nicht fern stehen. Zur Formel ,τῆ τοῦ κρείττονος ἐκνικήσει‘ vgl. auch S. 288 zu Anm. 5.

sprechen, dass der Gott Logos sich in seiner Inkarnation alles Menschliche „angeeignet hat“ (οικειοῦτο)?¹

Wenn Anastasios davon spricht, dass sich Gott bzw. der Gott Logos in der Inkarnation alles „angeeignet hat“, was der menschlichen Natur zu eigen ist, sei es die Seele in ihrer ursprünglichen Gottebenbildlichkeit, sei es der Körper in jener Vergänglichkeit, die ihm als Folge der Sünde Adams zu eigen ist, wenn er davon spricht, dass dies alles dem inkarnierten Gott Logos „zu eigen geworden ist“, oder wenn er im Zusammenhang mit der gottmenschlichen Energie Christi vom Sieg der Gottheit und ihrer Überlegenheit gegenüber der menschlichen Natur (τῆ τοῦ κρείττονος ἐκνικήσει) spricht und davon, dass „der mit dem Logos geeinte Mensch“ oder „die Knechtsgestalt“, die der Logos angenommen hat, „von dessen Gottheit gezügelt wird“, „dem Wink (τῆ νεύσει)“ bzw. „dem entscheidenden Anstoß (τῆ ῥοπῆ) Gottes unterworfen ist“, dann fällt bei einem Vergleich mit den Argumenten der Harmasiten auf, dass diese auf eine solche Weise begründen, dass alles, was auch immer der inkarnierte Gott Logos wirkt und will, gottmenschlich ist, während Anastasios zwischen rein Menschlichem (τὰ ἀνθρώπινα) und Gottmenschlichem (τὰ θεανδρικά) unterscheidet und betont, dass nicht alles, was auch immer der inkarnierte Gott Logos wirkt und will, gottmenschlich ist.

Denn Anastasios bestreitet die Argumentation der Harmasiten für ein Bekenntnis zur ‚μία θεανδρική ἢ σύνθετος ἐνέργεια‘ durch die in der Bibel bezeugte Unterscheidung der drei Gruppen christologischer Aussagen (φωναὶ εὐαγγελικαί) und deren Interpretation in der antiochenischen Tradition, die Kyrill in der Union von 433 akzeptiert und dann stets verteidigt habe. Anastasios hatte schon im Hodegos, gegen die Monophysiten gewandt, diese Unterscheidung als Kyrills eigenen Standpunkt dargestellt,² wobei er, wie schon gesagt, Kyrills Intention und Interpretation des ‚einen Prosopon‘ der Orientalen als eines ‚κοινόν‘ nicht³ erfasst hat.⁴ Entscheidend ist in Anastasios Widerlegung sowohl der Monophysiten, als auch der Monenergeten und Monotheleten das Verständnis jener biblischen Aussagen (φωναί) über Christus, in denen es nur um Erfahrungen geht, die jedem Menschen naturhaft zukommen, d. h. das Verständnis der ‚rein menschlichen‘ Aussagen,⁵ von Anastasios auch ‚τὰ ταπεινά‘ genannt, vor allem der Aussagen, die das menschliche Dasein nach der Sünde Adams kennzeichnen, wie jene vom Tod Christi, in dem sich die Seele vom Körper getrennt hat. In diesen Erfahrungen zeigt

1 *Capita*, VIII, 4, 15–16. Zu ‚οικειοῦσθαι‘ vgl. S. 218–221, bes. 221, Anm. 2; 283 f.; 295–297, bes. S. 295, Anm. 4, ferner S. 324, Anm. 7.

2 Vgl. S. 248 f., 251 zu Anm. 1, ferner S. 63 zu Anm. 1.

3 Zu Kyrills Standpunkt vgl. S. 249–251, 257–259, ferner S. 220 zu Anm. 12.

4 Vgl. S. 62 zu Anm. 5–63, Anm. 1; 250 zu Anm. 3–6.

5 Vgl. S. 252, Anm. 2.

sich, dass Christus nicht alles gottmenschlich gewirkt hat. Und doch will Anastasios, wie gezeigt wurde, nicht bestreiten, dass man „in frommer Absicht“ (εὐσεβεῖ σκοπῶ) – in emphatischer Rede – auch das, was die Bibel in diesen Niedrigkeitsaussagen überliefert, ‚gottmenschlich‘ nennen darf.¹ Doch in der Auseinandersetzung mit den Hirmasiten geht es nicht um die Zulässigkeit solcher emphatischer Rede, sondern um ein auf Definitionen gegründetes Reden (ὀριστικὴ ἔμφρασις) und um genaue Aussagen zum Inhalt christlichen Glaubens, um den Anspruch der ἀκρίβεια.

Kennzeichnend ist in dieser Hinsicht der Kommentar von Anastasios zu einem schon oben zitierten Testimonium, das er Ambrosius zuschreibt und in dem es heißt, dass alle Aussagen über die Inkarnation, die nur auf den Logos, nicht aber auf den Vater und den Geist bezogen werden können, sich auf die menschliche Natur Christi beziehen.² Dazu bemerkt Anastasios: „Darum nennen auch wir nicht gottmenschlich, was bei Christus menschlich ist (τὰ ἀνθρώπινα τοῦ Χριστοῦ), auch wenn (Christus) gottmenschlich war, ‚ungetrennt‘ in jedem ‚Sachverhalt‘ (πρᾶγμα). Aber ebenso (ἀλλ’ ὅμως) nennen wir, was nicht wesenhaft (οὐσιωδῶς) von seiner Gottheit verstanden werden kann, nicht gottmenschlich. Doch nennen wir dies auch nicht ‚nur-menschlich‘ (ψιλανθρωπικά), sondern etwas, das erkennen lässt, dass Christus einen Körper besitzt, der ‚mit Gott‘ verbunden ist, und eine Seele“.³ Anastasios argumentiert hier, wie er selbst sagen würde, auf der Grundlage von Definitionen (ὀριστικῶς) und setzt die Unterscheidung der drei Klassen von biblischen Aussagen über Christus voraus, die in seiner Sicht für ein Verständnis der Christologie Kyrills grundlegend ist. Sein Argument betrifft die ‚rein menschlichen‘ Aussagen in ihrem Unterschied zu den ‚gottmenschlichen‘ der mittleren Klasse Kyrills. Das ‚rein Menschliche‘ umschreibt Anastasios als das, was nichts mit dem Wesen oder Sein Gottes zu tun hat: τὰ μὴ δυνάμενα οὐσιωδῶς νοεῖσθαι ἐπὶ τῆς θεότητος. Auf diese Weise hat er die Zwei-Naturen-Lehre Chalcedons eingeführt und damit die Prämisse benannt, die auch die Hirmasiten akzeptieren, wie der Fortgang des Disputs zeigt, in dem diese Prämisse nicht in Frage gestellt wird.

Was beide Parteien trennt, ist die Begründung dafür, dass die Aussagen, die für Anastasios ‚rein Menschliches‘ bedeuten, für die Hirmasiten aber ‚Gottmenschliches‘, nicht als Aussagen über ‚Nur-Menschliches‘ aufgefasst werden dürfen, weil dieses, wie beide Seiten unterstellen, auf die Exegese des Nestorios und seiner Anhänger hinauslaufen würde. Anastasios begründet, indem er sich

1 Vgl. S. 295–299.

2 *Capita*, VIII, 4, 1–8, übersetzt auf S. 283 zu Anm. 1.

3 Ebd., VIII, 4, 9–14 (vgl. S. 283 zu Anm. 3; 290 zu Anm. 7), vgl. ebd., 5, 17–20. Zum Folgenden vgl. S. 285–287, ferner die Argumente in *Capita*, VIII, 3, 18–100, bes. 69–73.

auf die Zwei-Naturen-Lehre Chalkedons beruft: Christus wird „in beiden Naturen ungetrennt (ἀδιαίρετως) erkannt“. Darum „war Christus“, wie er hier sagt, „ungetrennt“ in jedem ‚Sachverhalt‘, den die biblischen φωναί bezeugen. Doch folgt daraus nicht, dass ‚πάντα (!) τὰ ἀνθρώπινα τοῦ Χριστοῦ‘ als etwas ‚Gottmenschliches‘ aufzufassen sind. Denn es gibt eine Klasse biblischer φωναί, die ‚rein Menschliches‘ wie z. B. Wachstum, Schlaf, Leiden, Tod, Angst und Trübsal von Christus bezeugt, da das, was sie bezeugt, nicht als ‚Nur-Menschliches‘ ausgelegt werden darf, weil die beiden Naturen Christi in allem ‚ungetrennt‘ erkannt werden, weil m.a.W. das ‚eine Prosopon‘ Christi ‚ungetrennt‘ Gott-Mensch ist: θεανδρικός ἦν, ἀδιαίρετος ἐν παντὶ πράγματι. Dieses ‚ἀδιαίρετος ἐν παντὶ πράγματι‘ gilt zwar für alles, was die Bibel an Menschlichem für Christus bezeugt, auch für das ‚Gottmenschliche‘ bestimmter Wunder, sofern dieses wie z. B. das Berühren von Menschen bei wunderbaren Heilungen zur ‚menschlichen Wirklichkeit Christi‘ gehört. Denn alles Menschliche, was die Bibel über Christus bezeugt, doch vor allem deutlich die φωναί, die ‚rein Menschliches‘ wie z. B. über die 30 Jahre vor der Taufe im Jordan¹ überliefern, führen den Gläubigen zur Erkenntnis, dass Christus als das ‚eine Prosopon‘ ‚ungetrennt‘ einen Körper und eine Seele besitzt und dass sich deshalb in Christi Körper schon eine ‚seinshafte‘ oder ‚wesenhafte Neuschöpfung‘ (οὐσιώδης ἀνάπλασις) vollzogen hat, die seine, wie man sagen könnte, ‚Existenzweise‘ (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) betrifft und die Anastasios hier mit dem Terminus ‚mit Gott‘ kennzeichnet und darum von Christi ‚σύνθεον σῶμα‘ spricht. Auch wenn er ein ‚Mit Gott Sein‘ ausdrücklich nur in bezug auf Christi Körper aussagt, dann mag dieses durch den Kontext bedingt sein; auf jeden Fall gilt auch für die biblische Bezeugung der Seele Christi, dass diese in diesen φωναί wie z. B. in dem, was über das Geschehen in Gethsemani berichtet wird, vom Glaubenden ‚ungetrennt‘ in dem ‚einen Prosopon‘ Christi erkannt wird, sofern sie im Unterschied zur Seele eines jeden Menschen „wie du und ich“ (ψιλὸς ἄνθρωπος) nicht „der sittlichen Erneuerung“ bedarf: „οὐ χρίζει λογιστικῆς τινοῦ διορθώσεως“.² Der Sache nach bietet Anastasios im Vergleich zum Hodegos nichts Neues. Schon dort hat er in derselben Weise die Aussage der *Definitio fidei* des Konzils von Chalkedon, dass „der eine Christus ... in zwei Naturen erkannt wird“, sofern die beiden Naturen nicht nur „unvermischt und unverändert“ – ἀσυγχύτως

¹ Vgl. S. 94 zu Anm. 9–95.

² Vgl. S. 285 zu Anm. 1 sowie S. 95, Anm. 1. Mit den Attributen ‚σύνθεος‘ und ‚ἔνθεος‘ (S. 283, Anm. 3) kennzeichnet Anastasios den Körper Christi (z. B. *Viae dux*, XII, 3, 65; XIII, 4, 72; 6, 54–55, 83–84; 7, 124; 9, 31; XXI, 4, 25–31), seine ‚Menschheit‘ (ebd., XXI, 4, 14–15), den ‚κυριακὸς ἄνθρωπος‘ (ebd., XIII, 6, 110), die Seele Christi (ebd., XXI, 4, 31–32) und den Gegensatz zum ‚Nur-Menschlichen‘ (ebd., XIII, 4, 52–56, vgl. S. 252–256). Zu ebd., XXI, 4, 10–35 vgl. S. 183 zu Anm. 1 und die dort genannten Verweise sowie S. 296 zu Anm. 4; 322 zu Anm. 1.

καὶ ἀτρέπτως –, sondern auch „ungetrennt und untrennbar“ – ἀδιαρέτως καὶ ἀχωρίστως – in der ‚einen Hypostase‘, dem ‚einen Prosopon‘, geeint sind, im Blick auf die drei Klassen biblischer φωναὶ interpretiert, d. h. aufgefüllt.¹ Im Hodegos ging es Anastasios dabei um eine Interpretation von Kyrills Bekenntnis zur ‚einen inkarnierten Natur des Gott Logos‘ im Sinn der Zwei-Naturen-Lehre Chalkedons auf der Grundlage dessen, was biblische Aussagen (φωναὶ) über das Wirken und Wollen Christi berichten. In seinen Opuscula gegen die Harmasiten ist das Bekenntnis des Konzils von Chalkedon zum ‚einen Christus‘, der ‚in zwei Naturen erkannt wird‘, die Basis, um das in der Bibel bezeugte Wirken und Wollen Christi so zu verstehen, dass die Zwei-Naturen-Lehre Chalkedons gewahrt bleibt.

Darum kann Anastasios sagen, dass „das Feuer der Gottheit niemals, nirgends und in nichts (von all dem, was auf Christus zutrifft) von der Menschheit (Christi) getrennt wurde, noch in alle Ewigkeit jemals getrennt wird“:² Ἀδιαρέτος ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπῳ καὶ πράγματι, wie auch die göttliche Natur, Gott in seiner Allgegenwart, unverändert ist, ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπῳ καὶ πράγματι. So spricht und argumentiert Anastasios,³ um aufzuweisen, dass nicht alles Menschliche, was von Christus ausgesagt wird, gottmenschlich sein kann. Doch so sprechen auch, folgt man dem Zeugnis von Anastasios, seine Gegner, seien es Monophysiten,⁴ seien es Harmasiten,⁵ um alles, was Christus wirkt – ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπῳ καὶ πράγματι –, der ‚einen Energie des inkarnierten Gott Logos‘ zuzuschreiben und als etwas ‚Nur-Gottmenschliches‘ zu interpretieren.⁶ Sowohl die Monophysiten, als auch die Monenergeten und Monotheleten bestreiten nicht die Existenz des ‚rein Menschlichen‘, wie es in der Bibel über Christus ausgesagt wird, auch wenn Anastasios wider besseres Wissen den Eindruck des Gegenteils zu vermitteln sucht,⁷ sondern eine

¹ Zu *Viae dux*, XIII, 5, 110–120 vgl. bes. S. 251 f. Zum Begriff des ‚rein Menschlichen‘ (τὰ ἀδιάβλητα) im Unterschied zum ‚Nur-Menschlichen‘ vgl. bes. S. 252, Anm. 2, ferner S. 98 zu Anm. 2; 170 zu Anm. 4; 207 zu Anm. 4. Zum Thema der ‚wesenhaften Neuschöpfung‘ vgl. S. 107 zu Anm. 1; 284 f.

² *Viae dux*, XXI, 4, 21–24. Vgl. die Interpretation von Lc 12,49 in ebd., XIV, 2, 86–90; *Capita*, IX, 2, 1–4.

³ *Viae dux*, XIII, 1, 25–31. 38–41. 95–101; *Capita*, VIII, 5, 20.

⁴ *Viae dux*, XIII, 1, 6–16. 100–101.

⁵ *Capita*, VI, 2, 5–8. So wie dieses Zitat eingeführt wird, weist es auf die Union von 633 (S. 96 f.) und das Schicksal des Patriarchen Kyros hin: ἐκ τοῦ ὕψους τοῦ δεσποτικοῦ καὶ βασιλικῆς ἐκριφεῖς κτλ. (ebd., 3–4). Zur Absetzung von Kyros durch Kaiser Herakleios vgl. S. 377 f.

⁶ *Capita*, VIII, 3, 1–10, vgl. ebd., 1, 15; 5, 59–69.

⁷ Zu den Monophysiten vgl. S. 255 zu Anm. 7 und die dort genannten Verweise; zu den Monenergeten und Monotheleten vgl. S. 295, Anm. 4, ferner *Capita* VIII, 4, 20–21, wo Anastasios diesen unterstellt, in ihrer Auffassung der „Aneignung (οἰκείωσις) des Menschlichen durch den Gott Logos“ „dogmatisch ein Anderswerden (ἀλλοίωσις) der göttlichen Usie“ zu vertreten.

„nestorianische Interpretation“ derselben. Denn aus ihrer Sicht hat sich der Gott Logos in der Inkarnation diese ‚rein menschlichen‘ Erfahrungen – das, was der Körper bewirkt (τὰ τοῦ σώματος),¹ und der Seele widerfährt – bzw. den Körper und die Seele so „angeeignet“ (οἰκειοῦτο), dass er das, was Körper und Seele verwirklichen, durch seine eigene ‚eine Energie‘ hervorbringt.² Damit bestreiten sie ein Verständnis des christologischen Begriffs der ‚οἰκειώσις‘, wie er in der antiochenischen Tradition interpretiert³ und von Anastasios⁴ unter Berufung auf die Ansprachen Pauls von Emesa, die dieser 433 in Alexandrien gehalten hat,⁵ auch Kyrill unterstellt wird.⁶

Sofern es um das göttliche Wirken geht, betont Anastasios in den Kephalaia deutlicher als im Hodegos die Allgegenwart des Logos als Gegenwart des dreieinen Gottes in der Schöpfung. Doch er unterscheidet diese Weise der Allgegenwart nicht von der Gegenwart des Logos in der ‚Sax‘ Christi, in seinem Körper und in seiner Seele, die mit der hypostatischen Einung so gegeben ist, dass Christi menschliche Wirklichkeit (τὸ ἀνθρώπινον τοῦ Χριστοῦ) nicht wie das Menschsein aller anderen Menschen „für sich eigenständig“ – als εἷς τις ἄνθρωπος – existiert.

In den Kephalaia gegen die Harnasiten spricht Anastasios an einer Stelle ausdrücklich die Frage an, ob und wie die Gegenwart des Gott Logos ‚im Fleisch‘ sich von der Allgegenwart „der Gottheit des Gott Logos“ unterscheidet, die ihm „auf Grund dessen zukommt, dass Gottes Usie unbegrenzt und darum auch örtlich nicht umschrieben ist“ (ἀπεριγραψία τῆς ἀπεριορίστου αὐτοῦ οὐσίας).⁷ Zum Verständnis ist der Kontext zu beachten. Denn die soeben zitierte Definition der Allgegenwart Gottes, die ihm jemand genannt habe, der nicht in der christlichen Überlieferung steht (τις τῶν ἐξωτικῶν), trägt Anastasios gegen ein bestimmtes Argument seiner monenergetischen Gegner vor, in dem diese zum einen sich, wie zu erwarten ist, zur menschlichen Natur und zu deren naturhaftem ‚Vermögen und Energie‘ (φυσικὴ δύναμις καὶ ἐνέργεια) bekennen und zum anderen diese δύναμις

1 Vgl. z. B. *Capita* VIII, 4, 15–16.

2 Diese Aussage entspricht der Perspektive Kyrills von Alexandrien, die, wie schon in Anm. 4 auf S. 295 gesagt wurde, auch die Perspektive von Neuchalkedonikern ist (UTHEMANN 1997 [Definitionen], S. 93 f.; 2005, Index S. 582).

3 Vgl. die Hinweise auf S. 295, Anm. 4 und die im Folgenden genannten auf Paul von Emesa.

4 Zu diesem Begriff bei Anastasios vgl. *Viae dux*, X.1, 2, 132–137 (in einem Testimonium); XII, 3, 75 (S. 295, Anm. 5), *Capita*, VI, 3, 77–116 (S. 295, Anm. 4), VIII, 4, 15–30 (S. 284, Anm. 1; 292, Anm. 1; 319, Anm. 1).

5 Vgl. S. 219 zu Anm. 1–4; 221 zu Anm. 2–4.

6 Vgl. S. 221 zu Anm. 5–6. Zu Kyrills eigenem Verständnis vgl. S. 295, Anm. 4 (Lit.), ferner S. 220 zu Anm. 8.

7 *Capita*, VI, 1, 5–13. Zu ἀπερίγραπτος vgl. S. 160 zu Anm. 4; 192 zu Anm. 2; 262 zu Anm. 5; 266 zu Anm. 1; 280 zu Anm. 5.

καὶ ἐνέργεια dem Wirken des Logos zuschreiben. Sie behaupten nämlich: „Da die Gottheit des Logos ‚im Fleisch‘ existiert und dieses ‚vollständig beherrscht‘ (κατακρατεῖ), wird alles, was (Christi) Menschheit an Vermögen und Wirken besitzt, auf diese (Gottheit) bezogen (ἀναφέρεται)“.¹ Für Anastasios ergibt diese Aussage keinen Sinn, wenn damit, wie er sagt, ‚ein Bezug‘ (ἀναφέρεσθαι) auf die allgegenwärtige Gottheit des Logos in der Schöpfung gemeint ist: Denn, dann müsste „das ganze Wirken der Engel, Tiere, Vögel, Fische und Pflanzen“ auf des Logos allgegenwärtige Gottheit bezogen und, folgt man der Argumentation der Harmasiten, „die eine zusammengesetzte gottmenschliche Natur und Energie genannt werden“.²

Darum behauptet Anastasios, der Unterschied liege darin, dass „der Gott Logos nicht wie in der übrigen Schöpfung in der mit ihm geeinten untrennbaren Seele und ‚Sarx‘ anwesend war, sondern κατ’οὐσίαν ‚Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat‘ (Ioh 1,14)“. Doch legt ihm nun sein Gegner ein Zitat vor, das angeblich aus den Stromateis des Klemens von Alexandrien stammt: „Wie die Seele den Körper κατ’οὐσίαν erfüllt, so erfüllt und belebt Gott κατ’οὐσίαν das, was im Himmel ist, und ‚Himmel und Erde“.³ Auch wenn Anastasios nicht erläutert, was er mit ‚einer Gegenwart des Logos κατ’οὐσίαν‘ meint, so liegt es dennoch nahe anzunehmen, dass er hiermit einen Terminus aufgreift, der ihm vorgegeben war und der in jener Tradition steht, die Christi Menschwerdung als ein ‚Wesenhaft-Werden‘ (οὐσιωθῆναι) ansprach,⁴ oder in jener, welche die in der Inkarnation sich vollziehende Einung als eine ἔνωσις οὐσιώδης⁵ oder eine ἔνωσις κατ’οὐσίαν interpretierte, wie es insbes. Leontios von Byzanz getan hat. Anastasios hat selbst den Terminus ‚οὐσιώσις‘ benutzt, als er die Schöpfung der Seele Adams von der Existenz der Seele Christi als „in Gott und mit Gott und gottgleich“ unterschied.⁶ Überraschend ist, folgt man dem überlieferten Text,⁷ dass der Gegner eine solche

¹ Ebd., 1–4. Der Terminus ἀναφέρεσθαι εἰς τὴν θεότητα τοῦ λόγου bzw. ‚εἰς τὸν λόγον‘ scheint für die Argumentation der Harmasiten typisch zu sein.

² Ebd., 13–19.

³ Ebd., 25–28. Vgl. S. 266, Anm. 1, ferner *Tractatus* I, 2, 16–20 (S. 279, Anm. 1).

⁴ Vgl. S. 143 Anm. 1, ferner S. 170 zu Anm. 2–3.

⁵ Vgl. z. B. S. 175, Anm. 9.

⁶ *Tractatus* III, 5, 17–21; vgl. S. 286 zu Anm. 1–2.

⁷ Sollte anders als im überlieferten Text von *Capita* VI, 1 der Gegner und nicht Anastasios die Unterscheidung zwischen der Allgegenwart Gottes in der Schöpfung und der Gegenwart des Gott Logos κατ’οὐσίαν ‚im Fleisch‘ vorgetragen haben (in der Aussprache, d. h. beim Lesen des Textes, lässt sich nicht unterscheiden, ob der Gegner oder Anastasios gemeint ist: ἡμῶν [oder ὑμῶν] πρὸς ταῦτα ἀντειρηκότων κτλ.), dann liegt in Z. 23–24 der Eingriff eines Kopisten vor, der ἀντέθηκεν ἐκεῖνος λέγων statt ἀντέθηκα λέγων schrieb. Sollte die genannte Unterscheidung vom Gegner stammen, wäre die Fortsetzung des Diskurses (ebd., 29–30, vgl. S. 325 zu Anm. 1)

Unterscheidung zwischen der Allgegenwart des Logos, die diesem auf Grund seiner göttlichen Natur zukommt, und seiner Gegenwart ‚im Fleisch‘, d. h. einer durch Zeit und Ort umschriebenen Gegenwart (περίγραπτος παρουσία), ablehnt. Warum er sie ablehnt, bleibt letztlich offen, auch wenn sein Zitat in eine bestimmte Richtung weist. Denn er argumentiert einzig mit Gottes Wirken in der Schöpfung, die er mit dem Wirken der Seele im Körper vergleicht. Letzteres benutzt Anastasios in den Kephalaia als eine Anwendung des anthropologischen Paradigmas im Blick auf das Wirken Christi und damit als ein Argument zugunsten seines Bekenntnisses zu ‚zwei Energien‘ Christi. Unausgesprochen bestreitet sein Gegner eine solche Interpretation des Paradigmas und zugleich die Behauptung, die Gegenwart des Logos ‚im Fleisch‘ bzw. ‚im Vermögen und Wirken seiner menschlichen Natur‘ lasse sich als eine solche κατ’οὐσίαν bestimmen. Wie er aber diese Gegenwart des Logos ‚im Fleisch‘ kennzeichnen will, berichtet Anastasios nicht.

Vielmehr fährt Anastasios im überlieferten Text mit einer Aufforderung fort, die seine Unterscheidung so aufgreift, als ob sein Gegenüber keinen Einwand vorgetragen hätte, sondern selbst zwischen beiden Weisen einer Gegenwart Gottes unterschieden hat: „Sagt uns bitte, ob der Gott Logos einzig und allein in dem ihm κατ’οὐσίαν geeinten Menschen κατ’οὐσίαν existiert!“¹ Folgt man dem überlieferten Text, dann nimmt Anastasios nun seine Behauptung zurück, ja widerlegt sie, indem er wie schon im Hodegos² mit dem Tod Christi als Trennung von Seele und Körper argumentiert: Während der tote Körper im Grab liegt, fährt die Seele Christi in den Hades. „Wenn nun die Usie der Gottheit des Logos nirgends sonst auf der Erde existieren würde als in der mit ihm geeinten Seele und im Körper, dann würde sie (beim Tod Christi) zweigeteilt, um nicht von der Seele bzw. vom Körper getrennt zu werden“. Doch dies widerspreche der Einsicht, dass der Logos in seiner Gottheit ‚nicht örtlich umschrieben‘ (ἀπερίγραπτος) ist und weder Ausdehnung noch einen Ort besitzt sowie einen bestimmten Ort nicht gegen einen anderen vertauschen kann. Darum ist er so „in dem mit ihm geeinten Menschen“ anwesend, wie er „in Himmel und Erde“ anwesend ist.³ M.a.W. die Gegenwart des Gott Logos ‚im Fleisch‘ unterscheidet sich nicht von seiner Gegenwart in den Ge-

die lectio faciliior. Doch in bezug auf Anastasios Verständnis der Untrennbarkeit von Gott Logos und ‚Saxt‘ bzw. der Gegenwart des Logos ‚im Fleisch‘ würde sich durch die beiden genannten Eingriffe in den Text nichts ändern.

1 *Capita*, VI, 1, 29–30.

2 Vgl. S. 85–90, bes. S. 86, Anm. 2; 105 zu Anm. 3–4; vgl. ferner zu diesem Thema S. 266 sowie S. 279, Anm. 1.

3 *Capita*, VI, 1, 31–57. Vgl. zu ‚ἀπερίγραπτος‘ auch *Tractatus* III, 3, 45–58 (S. 278, Anm. 1).

schöpfen. Denn als Gott kennzeichnet ihn, dass er an keinem Orte und doch überall ist, dass ihm nämlich ἀπεριγραψία καὶ παντοτοπία zukommt.¹

Betrachtet man diesen Diskurs zur Gegenwart des Gott Logos ‚im Fleisch‘ oder, wie Anastasios in diesem Zusammenhang gern sagt, „in dem mit ihm geeinten Menschen“, genau und bedenkt, dass dieser sich gegen das Verständnis einer Logoshegemonie richtet, wie es den Harnasiten zur Begründung ihres Bekenntnisses zur ‚einen zusammengesetzten gottmenschlichen Energie‘ (μία σύνθετος ἐνέργεια θεανδρική) des inkarnierten Gott Logos dient, Anastasios aber selbst, wie gezeigt wurde, Begriffe und Argumente benutzt, die sich aus demselben Gedankengut herleiten, das für Idee oder Topos der Logoshegemonie kennzeichnend ist, dann wird deutlich, dass Anastasios dieses Gedankengut so interpretiert, dass es in sein Christusbild passt und jene Bedeutung verliert, die der Leser spontan mit den Worten verbinden möchte, indem er ein besonderes Wirken des Logos auf die menschliche Natur Christi annimmt, das sich von seinem Wirken und Wollen als Schöpfer unterscheidet.² Analoges gilt für den Hodegos, in dem die Idee der Logoshegemonie einer Interpretation des ‚gottmenschlichen Wirkens‘ als das, was Gott und Mensch gemeinsam ist, untergeordnet wird, die im Rahmen von Kyrills Christusbekenntnis die antiochenische Sicht³ zu wahren sucht: Zum einen ist das Wollen und Wirken des inkarnierten Gott Logos – selbst im gottmenschlichen Wirken – etwas, was diesem mit Vater und Geist gemeinsam ist, und somit ‚naturhafte Energie‘ und ‚naturhafter Wille‘ und keine Eigenheit der Hypostase des Logos.⁴ Zum anderen ist die Seele des Menschen auch nach Adams Sündenfall in ihrer von Gott geschaffenen Eigenheit bewahrt geblieben.⁵ Einzig der Körper hat

¹ Vgl. ebd., 2, 1–68, bes. 33. Hierzu vgl. S. 300, Anm. 1 zu Leontios von Jerusalem.

² Nach dem hier ausführlich dargestellten Argument in *Capita*, VI, 1, 1–57 folgen zwei weitere, die der Sache nach nur ein besonderes Wirken des Logos ‚im Fleisch‘ ausschließen: (1) Als Antwort auf den auf S. 316 in Anm. 5 zitierten Einwand: Der Gott Logos beherrscht als Gott alle Geschöpfe (ebd., 58–68); (2) Als Antwort auf das auf S. 318 zu Anm. 2–3 vorgestellte Argument: Der Gott Logos wirkt alles, was er wirkt, nicht aus Zwang, sondern frei (ebd., 69–85).

³ Die Antiochener sahen in der Idee einer Logoshegemonie nichts anderes als die Irrlehre der Apollinaristen und unterstellten diese auch für Kyrills Verständnis des Wirkens des inkarnierten Gott Logos. Unabhängig davon, führte sie auch (wie Anastasios [vgl. zu Anm. 4]) die Trinitätstheologie dazu, sich von der Idee der Logoshegemonie zu distanzieren. Vgl. z.B. Andreas von Samosata, *Impugnatio XII anathematismorum* (CPG 6373), zitiert in Kyrills Apologie (CPG 5221), 75, ACO I, 1, 7, S. 51, 34–35: Πῶς οὖν ἰδιάζουσα ἐνέργεια ᾧν μία καὶ ἡ οὐσία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βούλησις; Ὡν γὰρ ταῦτα κοινά, μία πάντως καὶ ἐνέργεια.

⁴ Vgl. z.B. *Viae dux*, I, 2, 52–57 (S. 271, Anm. 1); XVI, 30–32; XXIV, 81–91 sowie S. 108–118, 151–173. In den anderen Schriften vgl. z.B. *Tractatus* I, 5, 86–96; *Capita*, VIII, 4, 1–8.

⁵ Vgl. S. 284–286. Der Hodegos unterscheidet sich von den Opuscula gegen die Harnasiten vor allem dadurch, dass dort kaum, auch nicht im dreizehnten Kapitel (S. 94 f.), auf die Seele Christi

seine paradiesische Unvergänglichkeit verloren. Beide Wirklichkeiten – die in ihrer Ursprünglichkeit bewahrte Seele und den der Vergänglichkeit unterworfenen Körper – hat Christus angenommen. Doch nur der Körper bedurfte wegen seiner Vergänglichkeit und Leidensfähigkeit einer ‚wesenhaften Neuschöpfung‘ (οὐσιώδης ἀνάπλασις). Diese vollzieht ‚der alles belebende Gott Logos‘ – gemeinsam mit Vater und Geist – in der Auferstehung, indem ‚er seinen eigenen Körper nicht ohne die Seele belebt‘ und auf diese Weise der Seele ‚nicht ... jene Eigenheit einschränkt (μειοῖ), die er ihr im Beginn geschenkt hat‘,¹ als er im Paradies dem Körper die Lebenskraft (ζωτικὴ ἐνέργεια) einhauchte (Gen 2, 7). M.a.W. ‚die wesenhafte Erneuerung‘ des Körpers in der Auferstehung Christi vollzieht Gott, indem er Seele und Körper Christi wieder vereinigt und die Seele auf dieselbe Weise als Lebensprinzip des Körpers wirken lässt, wie im Urzustand die Seele, die Gott Adam einhauchte, dessen Körper belebte. Die Seele vermittelt (μεσιτεύει) in Christus, sagt Anastasios im Anschluss an ein Wort von Gregor von Nazianz, „zwischen Gottheit und ‚Sarx‘“: Τὸ ... μεσιτεῦον ... βουλευτικῶς καὶ ἐνεργητικῶς μεσιτεύει.²

Anastasios bedarf des Gedankens der Logoshegemonie nicht, wenn er das Wirken der Seele Christi als Lebensprinzip des Körpers beschreibt und ihr Wollen (θέλησις) als Erfüllung des göttlichen Willens darstellt.³ Denn dieses Wirken und Wollen der Seele ist Vollzug dessen, was ihr bei ihrer Schöpfung geschenkt wurde (Gen 2, 7), d. h. ihre naturhafte Eigenheit. Ihr Gehorsam gegenüber Gottes Willen ist kein Vollzug ‚freier Wahl‘ (αὐτεξούσιος προαίρεσις),⁴ da Ungehorsam gegenüber Gott für Christus als ‚Gott und Mensch zugleich‘ keine reale Alternative darstellt. Sofern es Anastasios um die Wahrung der Eigenheiten der menschlichen Natur in Christus geht, sieht er im menschlichen ‚naturhaften Wollen und Wirken‘ etwas, was die Seele in ihrer ursprünglichen Gottebenbildlichkeit besaß⁵ und noch

reflektiert wird. Die wichtigsten Aussagen findet man in der Expositio concisa (*Viae dux*, I, 2) und in der Definitionensammlung (ebd., II, 1–8).

1 *Capita*, X, 2, 55–61, vgl. S. 284, Anm. 3. Zur ζωτικὴ ἐνέργεια der Seele Christi vgl. *Viae dux*, I, 2, 88–111 (S. 269, Anm. 4, ferner S. 203). Vgl. auch S. 266 zu Anm. 3; 272 zu Anm. 1.

2 *Capita*, VI, 3, 24–28.

3 *Tractatus* III, 3, 28–41. Zur Definition von Wirken und Wollen vgl. S. 264, Anm. 3–265, Anm. 3; zu Z. 28–33: διὰ τῆς θελήσεως ... τῆς νοερᾶς ψυχῆς ... ἐπλήρου ὁ Χριστός ... τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς κτλ. vgl. auch *Viae dux*, II, 7, 15–47, bes. Z. 39–47 (S. 271, Anm. 3; 272, Anm. 1). In *Capita*, X, 2, 43–48 formuliert Anastasios sein Argument als rhetorische Frage in der Terminologie der θεοκίνησις (ὁ θεὸς λόγος ... πῶς ... οὐ κινεῖ;), schreibt aber ebd., 48–52 die κινητικὴ δύναμις der Seele Christi zu.

4 Vgl. S. 271 f.

5 *Tractatus* III, 2, 51–54; *Capita*, VII, 2, 17–20; X, 2, 67–92.

besitzt, sofern sie nach dem Sündenfall im Unterschied zum postlapsalen vergänglichen Körper keiner „seinshaften Erneuerung“ bedarf.¹

Für jeden Diskurs, der mit Gedankengut argumentiert, das in der Idee der Logoshegemonie begründet ist, gilt für Anastasios, was er auch zu vergleichbaren Topoi betont hat, die in diesem Beitrag emphatische religiöse Rede genannt wurden,² dass nämlich ein solcher Diskurs in seiner Intention (σκοπός) „den Kanon“ wahrte, „an dem sich die katholische Kirche orientiert“, und wie diese „in Christus, unserem Gott, zwei hypostatisch geeinte Naturen ... unvermischt und ungetrennt“ bekennt,³ dass eine solche Rede „in frommer Absicht“ (εὐσεβεῖ σκοπῶ) argumentiert und darum weiß, dass sie kein dogmatischer Diskurs ist. Denn ein solcher darf nur mit definierten Begriffen (ὀριστικῶς) durchgeführt werden und lässt darum nur sprachliche Ausdrücke im eigentlichen Sinn ihrer Bedeutung zu, nämlich nur, sofern sie etwas κυρίως καὶ ἀληθῶς bezeichnen. Und sofern es in einem solchen Diskurs um Testimonien von Vätern geht, soll man, wie Anastasios in seinen *Kephalaia* sagt, auf deren Sinn (νοῦς) im Unterschied zu den Worten (ξηραὶ λέξεις) sowie auf den Kontext und die Intention achten,⁴ und nicht so vorgehen, wie es die Harnasiten tun, wenn sie mit der Idee der Logoshegemonie argumentieren. Denn deren „gesamte Intention“ sei nicht auf ein rechtgläubiges Verständnis der Inkarnation auf dem Fundament der *Definitio fidei* Chalkedons ausgerichtet, sondern auf dessen Verdrehung, Umdeutung und Zerstörung: Ὅλος ὑμῶν ὁ σκοπὸς πρὸς ἀνατροπὴν πάσης τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας Χριστοῦ ὁρᾶ καὶ ἀγωνίζεται.⁵ Denn indem sie vorgeben, sich zu ‚den beiden Naturen‘, die ‚im einen Christus, unserem Herrn, erkannt werden,‘ zu bekennen, doch nicht zwei naturhafte Energien und Willen in ihm akzeptieren, ja mit Argumenten, die dem Gott Logos selbst, seiner Hypostase, und nicht dem einen trinitarischen Gott, nämlich dem Logos in Gemeinschaft mit Vater und Geist, ein Wirken und Wollen ‚im Fleisch‘, nämlich ‚im mit dem Logos hypostatisch geeinten Menschen‘, zuschreiben und darum dieses Wirken bzw. Wollen als ‚das eine gottmenschliche Wirken‘ und ‚den einen gottmenschlichen Willen‘ bekennen, richten sie die Aussage der *Definitio fidei* Chalkedons zugrunde. Sie tun dies, indem sie diese *Definitio fidei* nicht in dem akzeptieren, zu was sich diese bekennt, sondern darauf aus sind, sie zu verdrehen: πρὸς ἀνατροπὴν.

Die emphatische Redeweise mit Gedankengut, das in der Idee einer Logoshegemonie begründet ist, findet für Anastasios ihre angemessene Korrektur an der

1 *Tractatus*, III, 3, 90–118; 4, 93–101.

2 Vgl. zum Folgenden die in Anm. 4 auf S. 304 genannten Stellen.

3 Vgl. *Viae dux*, VIII, 5, 71–75. Vgl. S. 298, Anm. 1.

4 *Capita*, VI, 3, 66–69.

5 Ebd., I, 73–74.

Unterscheidung von drei Klassen biblischer Aussagen über Christus (φωναί εὐαγγελικαί), wie sie von Kyrill mit der Union von 433 akzeptiert bzw. von Anastasios interpretiert wird. Dieses zeigt Anastasios gesamte Argumentation gegen die Harmasiten; dieses hat er präzise auf einen kurzen Nenner gebracht, wenn er feststellt: „Wir nennen, was menschlich ist an Christus, nicht gottmenschlich, auch wenn (Christus) gottmenschlich war, untrennbar in jedem ‚Sachverhalt‘ (πράγμα)“.¹

In den Opuscula gegen die Harmasiten tritt im Vergleich zum Hodegos das Gedankengut Kyrills in den Hintergrund und gewinnt das Erbe antiochenischer Christologie stärkere Aufmerksamkeit. Der Blick richtet sich auf jene Symmetrie von „Gott und Mensch zugleich“ im einen untrennbaren Prosopon“, die für das Christusbild der Antiochener typisch ist. Für beide Werke, die Opuscula und den Hodegos, gilt, dass Anastasios im Prosopon des Gottmenschen alle menschlichen Aussagen über Christus mit Gottes naturhaften Eigenheiten, den sog. göttlichen Attributen, so verbindet, dass dem Gläubigen zum einen die Transzendenz Gottes, die Unerkennbarkeit seines Wesens, und damit zum anderen das Menschliche im „einen Christus, unserem Gott,“ bewusster wird als in der Perspektive Kyrillischer, miaphysitischer Christologie, die den Blick des Gläubigen unmittelbar auf seinen Gott, den inkarnierten Logos, ausrichtet und in Gottes Logos das Subjekt aller menschlichen Erfahrungen Christi sieht, wodurch alles im irdischen Leben Christi dem Gläubigen in einem göttlichen Licht bewusst wird, auch wenn es nichts an dem, was menschlich ist, einbüßt. Und doch begegnet bei Anastasios dem Gläubigen im einen Prosopon Christi kein individuelles Antlitz, sondern nur der Typos eines Antlitzes, eine Synthese aus naturhaften Attributen oder Eigenheiten, „Gott und Mensch zugleich“.

7 Die Bedeutung der Christologie des Anastasios für eine Geschichte der byzantinischen Theologie

Bisher gibt es noch keine eingehenden historischen Untersuchungen zur Wirkungsgeschichte der Werke des Anastasios Sinaites, zu ihrem Einfluss auf die byzantinische Theologie, Spiritualität und christliche, vor allem monastische Lebenspraxis. Sofern es um den Einfluss des Hodegos geht, ist zu zwei Themen schon einiges bekannt, was weitere Forschung sinnvoll erscheinen lässt. Zum einen geht es um die Rezeption seiner Definitionensammlung (II, 1–8) und damit

¹ Ebd., VIII, 4, 9–11, mit Kontext zitiert auf S. 320 zu Anm. 3.

verbunden um eine Geschichte der *Definitiones seorsum traditae*¹ und ihrer Benutzer wie z. B. das bisher nicht veröffentlichte, umfangreiche Lexikon im *Codex Patmensis* 263 und einigen anderen Handschriften, ferner das von A. B. DRACHMANN 1936 herausgegebene Kyrillglossar oder das dem Johannes Zonaras (12. Jahrhundert) zugeschriebene Lexikon,² um nur einiges zu nennen. Eine umfassendere Sichtung der Quellen könnte einen Baustein zu einer Geschichte der Mentalität und der gesellschaftlich wirksamen Plausibilitäten liefern.

Zum anderen geht es um die Tatsache, dass der Hodegos stets dann eine Aktualität zu gewinnen scheint, wenn sich Byzanz in kriegerische Auseinandersetzungen verwickelt sieht, in denen die Gegner einer Kirche mit miaphysitischem Bekenntnis in der Tradition des Kyrill von Alexandrien angehören. Es geht also um die Frage einer Ortsbestimmung des Hodegos, seiner handschriftlichen Überlieferung und der Testimonia innerhalb der Geschichte der Auseinandersetzungen der byzantinischen Kirche mit den sog. Monophysiten. Der Hodegos begegnet z. B. in den Panoplien des Euthymios Zigabenos und Niketas Choniates, ferner in der einem Katholikos Isaak zugeschriebenen, aus dem 12. Jahrhundert stammenden ersten Invektive gegen die Armenier, sodann in deren langer Rezension in einer Handschrift des 13. / 14. Jahrhunderts, dem *Codex Vaticanus* gr. 1101, der auch eine Überarbeitung des Hodegos enthält.³ Die Quellen, auf deren Basis sich die Wirkungsgeschichte des Hodegos in Byzanz nachzeichnen lässt, sind bisher gewiss noch unzureichend erfasst, und für andere historische Fragestellungen wie z. B. zum Einfluss des Hodegos bzw. der *Opuscula* gegen die Monenergeten und Monotheliten auf die Exegese oder auf die Geschichte des Streits um den Palamismus liegen bisher nur erste, kaum repräsentative Hinweise vor.⁴

1 Zu diesen vgl. die Einleitung zur Edition des Hodegos, S. CCXXI–CCXLIII, ferner oben S. 190, Anm. 3.

2 Vgl. zu den genannten drei Beispielen den Index testimoniorum zur Edition des *Viae dux*, S. 449f., ferner die Rezeption der Etymologien in Anastasios Kapitel über Definitionen in der Geschichte der Etymologica, deren Quelle auf Orion von Theben (vgl. S. 197 mit Anm. 3) zurückgeht (vgl. den Index fontium et textuum ... ex etymologicis conferendorum, S. 406–410, 434f.).

3 Vgl. zu den genannten Werken den genannten Index testimoniorum, S. 449–451, ferner zum *Codex Vaticanus* gr. 1101 die Einleitung zur Edition, S. LX, CII–CXII sowie die bei UTHEMANN 1982 (Eine Ergänzung), S. 132 genannten Stellen.

4 Solche Hinweise finden sich im zuvor genannten Index testimoniorum. Zum Einfluss des *Tractatus* III als Quelle der Chronik des Theophanes und sodann der *Vita Maximi Confessoris* und ihrer Rezensionen vgl. S. 25, Anm. 1–2. Eine Abhängigkeit von *Tractatus* I zeigt sich im *Sermo* 21 des Rhetors Niketas Seides, auch Seidos genannt (Ende 11./ 12. Jahrhundert), hrsg. v. GAHBAUER 1975, S. 1–78 (vgl. den Index testimoniorum in UTHEMANN 1985 [Sermones], S. 196). Erwähnenswert ist vor allem Michael Glykas († kurz nach 1204), dem verschiedene Werke des Anastasios zugänglich gewesen sind und der oft aus diesen zitiert hat.

Für eine Untersuchung der Wirkungsgeschichte des Hodegos in Byzanz wäre es ein interessantes Thema, zu erkunden, wie Anastasios Christologie, insbes. seine Rezeption Kyrills, verstanden wurde. Es geht dabei auch um die Frage, ob sich byzantinische Theologen jener Differenz bewusst waren, die in der modernen Forschung mit dem Stichwort „Neuchalkedonismus“ verbunden wird und auf eine zweifache, sich gegenseitig ausschließende Interpretation der *Definitio fidei* von Chalkedon hinausläuft, nämlich auf den Gegensatz zwischen einerseits einem Verständnis, das sich am Tomus Leonis bzw. an der Rezeption der Union von 433 durch die Antiochener orientiert und darum die zwei Naturen betont, ‚in denen‘ ‚der eine Christus erkannt wird‘, und andererseits einer Sicht, die so, wie es Kyrill stets getan hat, den Logos als das eine Subjekt aller christologischen Aussagen auffasst und darum die ‚eine Hypostase‘ der Formel von Chalkedon betont und so in der Kenose des Logos ‚das eine Prosopon‘ Christi erkennt. Vom zweiten Standpunkt aus musste jede Polemik gegen die ‚Monophysiten‘ schwer fallen, wenn man das bedachte, was in beiden Bekenntnisformeln gemeint war und so über den Wortlaut der Formeln hinausging. Suchte man von chalkedonischer Seite eine Aussöhnung oder gar Union mit Miaphysiten, dann konnte diese, sollte sie nicht oder nicht nur aus politischen Erwägungen angestrebt werden, von diesem zweiten Standpunkt aus so begründet werden, dass das religiöse Anliegen der Miaphysiten aufgegriffen und nicht nur wie z. B. bei der Alexandrinischen Union von 633 eine „Kompromissformel“ – eine Übereinstimmung im Wortlaut, nicht in der Sache – angeboten wurde. Mit Anastasios Sicht auf Chalkedon und auf Kyrill ließ sich jedoch der Gegensatz zu Kirchen mit einem miaphysitischen Bekenntnis nicht überbrücken. Suchte man auf ihrer Basis eine Aussöhnung, dann setzte dieses auf beiden Seiten die Bereitschaft voraus, die in beiden Bekenntnisformeln ausgesprochene Sicht auf die Inkarnation Gottes nebeneinander gelten zu lassen und damit anzuerkennen, dass in beiden trotz des Unterschieds der Perspektive das Wesentliche christlichen Glaubens, das „Mysterion der Einung Christi“,¹ gewahrt wird. Die Union von 433 könnte für ein solches Unternehmen als Modell dienen. Doch zeigt eben diese Union mit ihrer Rezeption, zu der auch das Konzil von Chalkedon gehört, wie schwierig ein solches Unternehmen ist.

¹ Vgl. S. 280 zu Anm. 4.

B. Weitere authentische und zwei in ihrer Authentizität umstrittene Werke

Einführung zu deren Inhalt und zu *Quaestiones disputatae*

Geht man von der handschriftlichen Überlieferung, den Testimonien und dem Inhalt aus, so ist das für die Geschichte der byzantinischen Theologie wichtigste Werk des Anastasios Sinaites sein *Hodegos*. Es behielt, wie gesagt, für die Auseinandersetzung mit den Monophysiten, insbes. im Kampf um die Ostgrenzen des byzantinischen Reichs, eine gewisse Bedeutung. Doch Genaueres lässt sich vorläufig nicht sagen, da eine Rezeptionsgeschichte noch nicht geschrieben wurde. Anastasios andere größere und kleinere dogmatische Schriften verloren jedoch schnell an Aktualität.¹

Seine Sammlung von Erotapokriseis zu Fragen christlicher Lebenspraxis² sind in den konkreten Problemen, mit denen sie konfrontieren, weitgehend durch die Folgen der arabischen Eroberung bestimmt, insbes. durch das Los der christlichen Sklaven, die ihren Herren ausgeliefert sind, und durch die Gefahr der Apostasie zum Islam, die Anastasios Gemeinde bedroht. Trotz dieses „Sitzes im Leben“ als Zeugnis einer Gemeinde unter arabischer Herrschaft wurden sie in Byzanz seit dem 9. Jahrhundert mehrmals, besonders aber von zwei handschriftlich breit überlieferten Sammlungen aufgegriffen,³ da Anastasios klug unterscheidende Antworten⁴ nicht nur die unmittelbar vorgegebenen Situationen berücksichtigen und sich mit ihrem Verständnis von Kirche, Dogma,⁵ Sakramenten, Verhältnis von Priestern und Laien, mit ihrer in verschiedenen Stellungnahmen zum offen-

¹ Dies gilt vor allem für seine Schriften gegen die Monenergeten, d. h. bes. für die nur in einer einzigen Handschrift bewahrten *Capita* samt *Florilegium*, aber auch für seine *Tractatus* (S. 4, Anm. 1; 25, Anm. 3). Wenig bezeugt sind auch seine kurzen Aporien gegen die Monophysiten (S. 181, Anm. 4). Die *Synopsis de haeresibus et synodis* basiert vermutlich nur in ihrem ersten Teil auf einem Text des Anastasios (S. 36, Anm. 4; 245, Anm. 3). Das als *Doctrina patrum* (CPG-CPGS 7781; hrsg. v. DIEKAMP 1907) bekannte Florileg stammt in seinem Grundbestand von einem anderen Anastasios (S. 81, Anm. 3).

² CPG-CPGS 7746, vgl. S. 782–784.

³ Vgl. RICHARD 1967–1968; HOYLAND 1997, S. 95 f.

⁴ Vgl. MUNITIZ 1998, S. 235–242, ferner zum kulturellen Kontext DAGRON 1981, S. 143–155; HALDON 1990, S. 431–433; 1992.

⁵ Es führt hier zu weit, im einzelnen zu belegen, welche Gedanken aus dem *Hodegos* bzw. den antimonotheletischen *Opuscula* auch in den Erotapokriseis begegnen. Auf einiges wurde im ersten Teil dieses Beitrags hingewiesen. Doch vgl. man als Einführung die *Indices* der betreffenden Editionen, ferner jenen der Ausgabe der „Fragen und Antworten“ von RICHARD – MUNITIZ 2006.

sichtlichen Erfolg des Islams und der neuen Herrscher bezeugten Verwurzelung in der byzantinischen Reichstheologie bewusst in die Überlieferung der Reichskirche einfügen. Auch wenn Anastasios Erotapokriseis in ihrer ursprünglichen Form im Laufe der Geschichte immer seltener kopiert wurden, so haben sie als Bestandteil der genannten Sammlungen von „Fragen und Antworten“ für Byzanz und über Byzanz hinaus in der Welt der Slawen einen viel gelesenen Beitrag zu christlicher Lebensgestaltung und Frömmigkeit, Askese und spirituellem Leben geliefert. Im Folgenden wird von einer Beschreibung dieses Werks abgesehen, dessen Themen sich oft mit Aussagen der anderen Schriften treffen und bei deren Darstellung, wenn auch nicht mit dem Anspruch auf Vollständigkeit, erwähnt werden.

I. Anastasios Sinaites als Homilet

Von Anastasios sind uns gewiss fünf, vielleicht acht Homilien bewahrt geblieben, von denen drei noch nie, eine nur in einer arabischen Übersetzung und keine einzige kritisch ediert worden ist. An eine Ausgabe der Predigt auf den 6. Psalm, von der CANISIUS zwei Rezensionen veröffentlicht hat,¹ wird sich wohl wegen der vielen Textzeugen kaum jemand in der heutigen Zeit heranwagen. Für andere Homilien wird eine Edition vorbereitet. Zumindest bei drei Predigten ist die Frage der Authentizität noch nicht entschieden.² Bisher liegt keine ausführlichere Untersuchung zu Anastasios als Homilet vor.³

Es ist hier nicht der Ort, Anastasios als Homileten ausführlich zu kennzeichnen und Genre, Stil und Inhalt seiner Predigten zu beschreiben. Doch einiges soll dennoch dazu gesagt werden, auch wenn vor allem Tatsachen benannt werden sollen, die auf andere Schriften von Anastasios weisen, bzw. solche, die zur Datierung der Lebenszeit des Anastasios vielleicht etwas beitragen.

1 Ein Prediger im Stil dramatischer Diatribe

Anastasios ist durchaus ein gewandter Redner, der als Seelsorger auf seine Zuhörer einzugehen versteht und, psychologisch geschickt, ihrer inneren Anschauung In-

¹ CPG-CPGS 7751; vgl. S. 796 f.

² *Homilia in defunctos* (CPG 7752; vgl. S. 797 f.); *In ramos palmarum* (CPG 7780; vgl. S. 798); *De pseudopropheta* (CPG 4583; vgl. S. 799 f.).

³ Eine kurze Einführung zu Homilien des Anastasios (CPG 7750 – 7753; vgl. S. 790 f., 797 f.) bietet MUNITIZ 1998, S. 228 – 232.

halte vor Augen zu stellen weiß – τοῖς νοεροῖς ὄμμασι –, wie er des öftern sagt.¹ So vermag er u. a. lebhaft Szenen zu schaffen, in denen er als Prediger in der Rolle verschiedener Personen auftritt, seien diese nun Gestalten der Bibel, seien diese Gott oder Christus, seien es Zuhörer oder Gegner wie z. B. Häretiker oder wie in der Karfreitagspredigt² Juden, die alle in direkter Rede und Gegenrede in seinen Homilien auftreten, so dass der Prediger ἐκ προσώπου αὐτῶν spricht, wie er selbst in der zuletzt genannten Predigt mit einem aus antiker Hermeneutik stammenden, in christlicher Exegese beheimateten Begriff³ diese Darstellungsform kennzeichnet, als er Christus als Redenden einführt und seinem Publikum erklärt, er spreche nun ἐκ προσώπου τοῦ Χριστοῦ. Auf diese Weise stellt er seinem Publikum in rhetorischer Fiktion lebhaft Szenen vor Augen, indem er sich in Personen und ihre Rolle (προσωποποιία) oder ihr Verhalten (ἠθοποιία)⁴ einlebt.

Diese Darstellungsform ist aus rhetorischer, auch paganer, insbes. sog. populärphilosophischer Tradition seit der Spätantike bekannt und blieb nicht auf Reden beschränkt, sondern wurde auch in Briefen und Abhandlungen aufgegriffen, die auf Grund der antiken, insbes. spätantiken Auffassung einen „schlichten Stil“⁵ forderten.⁶ Doch wurde sie in der Spätantike noch nicht als eine eigene Darstellungsform im Unterschied zu anderen beschrieben, hat also damals noch nicht zu einem in der antiken Literaturtheorie beheimateten Begriff geführt. Heute aber wird

1 Diesen Ausdruck benutzt Anastasios u. a. in *Tractatus* II, 1, 1; III, 5, 41; *Hom. in transfigurationem* (CPG-CPGS 7753), hrsg. v. GUILLOU 1955, S. 242, 19–20; 245, 8; 252, 1; *Homilia in Ps 6* (S. 342, Anm. 8). Zum Zusammenhang mit der Selbsterkenntnis des Menschen vgl. S. 174 f., 272 f.

2 CPG-CPGS 7754; vgl. S. 792–794.

3 Zu diesem hermeneutischen Prinzip und zur Anwendung vor allem in der biblischen Exegese der Bibel vgl. S. 259, Anm. 1, ferner S. 243, Anm. 3.

4 Zu dieser Darstellungsform vgl. man das entsprechende Lehrstück in Einführungen zur Rhetorik wie z. B. in den *Progymnasmata* des Theon von Alexandrien (Wende vom 1./ 2. Jahrhundert): προσωποποιία ἐστὶ προσώπου παρεισαγωγῆ διατεθεμένου λόγους οἰκείους ἑαυτῷ τε καὶ τοῖς ὑποκειμένοις πράγμασιν ἀναμφισβήτητως, wobei zu beachten ist, wie geartet „das Propon des Sprechenden“ ist und wen es in welcher Situation anspricht, um dafür angemessene Worte (λόγοι ἀρμόττοντες) zu finden (*Progymnasmata*, 10, hrsg. v. SPENGLER 1854, S. 115, 12–116, 14). Damit stimmt Hermogenes von Tarsos (um 165–225) überein (*Progymnasmata*, 9, hrsg. v. RABE 1913, S. 21, 6–9). Zum Teil werden beide Begriffe auch anders definiert, nämlich als Personifikation lebloser Gegenstände. Vgl. UTHEMANN 1998 (Forms), S. 143–146, bes. 144 f. (= 2005 [Formen], S. 385–388, bes. 386 f.).

5 Zum schlichten Stil (λέξις εἰρομένη, διηρημένη, ἀφελής) vgl. SCHENKEVELD 1964, S. 33–39; UTHEMANN 2005, Index S. 616.

6 Zum Zusammenhang mit der Epistolographie vgl. ZELZER 1997, bes. S. 321–323, 327 f.; UTHEMANN 1998 (Forms), S. 144 f. (= 2005 [Formen], S. 387).

sie allgemein Diatribe genannt.¹ In der christlichen Predigt hatten bestimmte Elemente derselben wie z. B. das in direkter Rede vorgetragene, zum Handeln auffordernde und mahnende Wort, d. h. Formen, welche die Protrepik und Paränese schon im paulinischen Briefcorpus² und in der frühen Missionspredigt kennzeichnen, von Anfang an eine Heimat gefunden, „man denke nur an den sogenannten *Zweiten Klemensbrief*, die älteste uns erhalten gebliebene Homilie“.³ Seit dem Ausgang des 4. Jahrhunderts hat diese Darstellungsform eine Ausprägung gefunden, die man wohl nicht zu Unrecht als dramatische Diatribe gekennzeichnet hat, da der Prediger seinem Hörer in solchen Homilien ein bewegtes, oft unterhaltsames Geschehen zwischen handelnden und sprechenden Personen inszeniert.⁴

In dieser Tradition dramatischer Diatribe steht auch Anastasios, und zwar vor allem dann, wenn er als Seelsorger seinen Hörer erreichen und bekehren will oder wenn er diesen für den rechten Glauben gewinnen und überzeugen will.

2 Ein Panegyrikon auf das Fest der Verklärung Christi

In einer Festpredigt zielt die Dramatik nicht auf eine Bekehrung des Hörers, sondern auf dessen festliche Stimmung und zugleich darauf, ihn in seinen christlichen Überzeugungen zu stärken.⁵ Dieses gilt auch für den λόγος πανηγυρικός, den Anastasios auf dem Gipfel „des Heiligen Berges“ Sinai, d. h. auf dem „Mosesberg“ (Djebel Musa), über die Verklärung Christi auf dem Tabor gehalten hat.⁶ Dabei bringt Anastasios sich selbst in die Rede ein – „Κἀγὼ σήμερον ... ἐπὶ

1 UTHEMANN 1997 (Diatribe); ders., 1998 (Forms), S. 140–151; 171–173 (= ders., 2005 [Formen], S. 381–394; 414–418), ferner den Index bei dems., 2005, S. 616.

2 In der neutestamentlichen Exegese hat der Begriff der Diatribe schon lange Einzug gehalten, insbes. unter dem Einfluss von BULTMANN 1910. So könnte man z. B. auf STOWERS 1981 und SCHMELLER 1987 (dazu die Rezension von S. K. STOWERS in *JBL* 108 [1989], S. 538–542) verweisen.

3 UTHEMANN 1997 (Kunst), S. 289.

4 Zum Terminus einer „dramatischen Diatribe“ vgl. UTHEMANN 1998 (Forms), S. 171–173 (= ders., 2005 [Formen], S. 414–418), wie er insbes. im Hinblick auf Severian von Gabala, dem seit 398/399 in Konstantinopel wirksamen, politisch einflussreichen Prediger, begründet wurde, vgl. UTHEMANN 1998 (Forms), bes. S. 151–171, ferner KECSKEMÉTI 1989; dies., 1993; 1996 (lesenswert, doch einseitig und ohne Kenntnis der Kontinuität zwischen spätantiker und christlicher Kunst der Beredsamkeit). Zu Severians Leben und Werk vgl. UTHEMANN 1995 (Severian).

5 Zur frühchristlichen Festpredigten als enkomiastische Panegyriken vgl. UTHEMANN 1997 (Kunst), bes. S. 288–291, 297–299.

6 Im Lemma dieser Homilie (CPG-CPGS 7753; vgl. S. 791) heißt es: λόγος ... ῥηθεις ἐν αὐτῷ τῷ Ἁγίῳ Ὄρει (hrsg. v. Guillou 1955, S. 237, 1–2). Dass hier nicht der Berg Tabor gemeint ist, wie

τῆς θείας ταύτης κορυφῆς καὶ ἄκρας ἐστὼς ...“ – und wendet seine Aufmerksamkeit auf die Berge, die er kennt, auch und, wie seine Predigt zeigen wird, vor allem auf „jene des Sinai“ (τὰ ὄρη τὰ τοῦ Σινᾶ), nämlich den Mosesberg, nach der Überlieferung der Djebel Musa (2285 m), auf dem Moses das Gesetz empfangen haben soll, und den Djebel Safsafa (Sufsafa, ca. 2100 m), auf dem Moses das Gesetz verkündet haben soll. Er fordert diese Berge auf, „Christus, unseren Gott, auf dem Berge Tabor anzubeten und dabei vor ihm die Gipfel zu neigen“.¹ Anastasios hielt diese Festansprache, wie es zu seiner Zeit schon der liturgische Kalender des Patriarchats von Jerusalem vorsah, an einem 6. August.²

Anastasios benutzt in dieser Homilie ganz im Stil, der sich für die Diatribe herausgebildet hat, besonders häufig den Rhythmus schnell aufeinander folgender kurzer Kola, ja insbes. Isokola, ein Nachklang asianischer Rhetorik,³ wie sie ja schon in altchristlicher Predigt aufgegriffen worden war; man denke nur an die Paschapredigt des Meliton von Sardes (CPG-CPGS 1092).⁴ Zugleich zeigt Anastasios „die Neigung zu antithetischer Gegenüberstellung der Gedanken“, wie sie allgemein diese asianische Rhetorik nach E. NORDEN⁵ kennzeichnet. Ein Beispiel aus Anastasios Panegyrikon sei genannt und im Originaltext wiedergegeben: Zunächst kündigt Anastasios an, was er veranschaulichen möchte: „Das Fest, das wir feiern, zeigt diesen Berg (d. h. den Tabor) als einen zweiten Sinai, doch einen solchen, der um vieles ehrwürdiger ist als der Berg Sinai“.⁶ Dann folgt seine Begründung in einer schnellen Abfolge antithetischer Kola:

einige Handschriften hinzufügen, ergibt sich eindeutig aus dem Inhalt der Predigt (vgl. S. 336 zu Anm. 1).

1 Ebd., S. 254, 9–255, 3.

2 Zur Begründung des genannten Datums, ist selbstverständlich nicht entscheidend, dass diese Homilie in den Handschriften, die sie überliefern, für den 6. August vorgesehen ist, sondern, dass der Sinai zum Bereich des Jerusalemer Patriarchats gehört, in dem das Fest der Metamorphosis für diesen Tag – seit der Mitte des 7. Jahrhunderts nachweisbar (vgl. die griechische Rückübersetzung des georgisch überlieferten Kalenders bei S. KEKELITZË in Νέα Σιών 21 [1926], S. 170 f.; GARITE 1958, S. 83, 295 f., 434; ROZEMOND 1982) – schon eingeführt war, bevor es in den Festkalender von Konstantinopel Eingang fand (vgl. SACHOT 1981, S. 32–45). Nach SACHOT 1987, S. 18 (vgl. 1981, S. 31; 447 f.) ist Anastasios Homilie das älteste Zeugnis für dieses Fest „dans le cadre d’un calendrier liturgique qui relevait du diocèse de Jérusalem“, d. h. im Rahmen des genannten liturgischen Kalenders.

3 Erinnert sei hier an H. Useners Kennzeichnung einer Weihnachtspredigt von Gregor von Nazianz (CPG 3010, Oratio 38), bei der er vom „raschen Tanz asianischer Kola“ sprach und die NORDEN 1918³, II, S. 566 aufgegriffen hat. Vgl. UTHEMANN 1997 (Kunst), S. 296.

4 UTHEMANN 1997 (Kunst), S. 293–295.

5 NORDEN 1915³, I, S. 25.

6 Homilia in transfigurationem, hrsg. v. GUILLOU 1955, S. 239, 20–240, 1. – In Quaestio 69 (CPG 7746), 3, hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006, S. 121, 18 (Ps.-Anastasios 117, PG 89, 769 A 13) nennt

Ὅσον ἐκεῖ μὲν οἱ τύποι προτυπικῶς διεζωγραφοῦντο,
 ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια·
 ἐκεῖ ὁ γνόφος,
 ἐνταῦθα ὁ ἥλιος·
 ἐκεῖ ὁ ζόφος,
 ἐνταῦθα ἡ τοῦ φωτὸς νεφέλη·
 ἐκεῖ δεκάλογος νόμος,
 ὡδε ὁ τῶν λόγων προαιώνιος λόγος·
 ἐκεῖ τὰ σαρκικά αἰνίγματα,
 ὡδε τὰ θεϊκά·
 ἐκεῖ ἐν τῷ ὄρει αἱ πλάκες συνετρίβησαν,
 ἐνταῦθα καρδία σοφίζονται εἰς σωτηρίαν.
 Τότε τὸ ὕδωρ ἐκ πέτρας προῆλθεν,
 νῦν δὲ πηγὴ ζωῆς ἀνέβλυσεν ἀθανασίας·
 ἐκεῖ ῥάβδος ἐβλάστησεν,
 ὡδε σταυρὸς ἐξήνησεν·
 ἐκεῖ ὀρτυγομήτρα ἄνωθεν εἰς τιμωρίαν,
 ἐνταῦθα περισσότερὰ ἄνωθεν εἰς σωτηρίαν,

und es folgen weitere drei solche Kola, in denen das Alte und das Neue Testament einander entgegengesetzt werden.¹ Dass der Redner dabei in der Länge der Kola und im einleitenden Stichwort variiert, dient der Lebendigkeit der Rede, und ob dem Redner eine gute Rede gelingt, hängt im Licht spätantiker rhetorischer Theorie weitgehend auch davon ab, dass er die ihm vorgegebenen Regeln seiner Kunst zu durchbrechen und in diesem Sinn aufzulockern weiß.

Das Thema dieses Panegyrikon ist die Überbietung der Gotteserkenntnis, die Moses auf dem Berge Sinai widerfuhr. Überboten wurde sie durch ein Schauen Gottes in der Gestalt eines Menschen (ιδέσθαι θεὸν ἐν μορφῇ ἀνθρώπου), das den Jüngern auf Tabor zuteil wurde. Anastasios beginnt mit des Patriarchen Jakob Reaktion auf seinen Traum von der Himmelsleiter „Wie furchtbar ist dieser Ort! Hier ist das Haus Gottes, hier die Pforte des Himmels!“ (*Gen* 28,17) und schaut „wie jener die Himmelsleiter“. Wenn er so – τῷ θάμβει τῆς ὀπτασίας κατεχόμενος λέγω – beginnt, dann dürfte er sein Publikum an die Klimax des Johannes erinnern, in der den Mönchen des Sinai der Weg zur θεογνωσία vorgezeichnet ist. Zugleich verortet er die Gotteserkenntnis des Moses und jene „Theophanie, die

Anastasios den Tabor an zweiter Stelle – merkwürdigerweise (im Unterschied zur in Appendix 20 v. RICHARD – MUNITZ, 2, S. 209, 32–36 edierten Quaestio isolata) nach Nazareth und vor Bethlehem – als eine der Stätten im Heiligen Lande, die stets, sieht man von der Zeit arianischer Kaiser ab, in der Hand der „katholischen Kirche“ gewesen ist (vgl. S. 27 zu Anm. 1; 783 zu Anm. 5). Zu den literarischen Quellen, die dies bestätigen, vgl. SCHICK 1995, S. 412f. (Bibl.). 1 Ebd., S. 240, 4–241, 4.

Gott auf dem Berg Tabor paradox gewirkt hat,“ in einer eschatologischen Perspektive: Gott will jeweils „von den gegenwärtigen Erfahrungen das Zukünftige wie in einem Bilde“ – προτυπικῶς – zeigen. So versteht Anastasios sowohl des Moses, als auch der Jünger θεογνωσία als τυπικαὶ καὶ σκιώδεις θεοπτεῖαι und beschreibt sie als innere Schau (τοῖς νοεροῖς ὄμμασι), in der alles Künftige „wie in einem Spiegel abgebildet ist“, indem er zunächst aus der Perspektive von Petrus, „dem Felsen des Glaubens“, dann recht ausführlich aus jener von Moses spricht, der ja auch auf dem Berge Tabor anwesend war. So lässt er Petrus erklären: „Nun habe ich dich, den wahrhaft Seienden und ewig Seienden und mit dem Vater Seienden, der auf dem Berge sprach: ‚Ich bin der Seiende‘ (Ex 3,14), geschaut. ... Ich habe dich geschaut nicht wie von hinten (ὀπισθοφανῶς) ... auf dem Berge Sinai (Ex 33,22–23), sondern mir zugewandt (ἐμφανῶς ὀπτανόμενός μοι) auf dem Felsen Tabor, ... dich, den menschliebenden Gott, der sich in meiner Gestalt verbirgt. ... Denn du bist der Mittler des Alten und Neuen Bundes, der alte Gott und der neue Mensch. ... Denn du bist, der auf dem Sinai im voraus angekündigt hat (ὁ ἐν Σινᾶ προδιατυπώσας) und jetzt auf Tabor von Gott als sein Sohn bezeugt und verkündet wurde. ... Wie konntest du mir auf dem Sinai sagen: ‚Kein Mensch wird mein Angesicht schauen und am Leben bleiben‘ (Ex 33,20), nun aber wurdest du von Angesicht zu Angesicht auf Erden im Fleische ‚gesehen und wandeltest unter den Menschen‘ (Bar 3,38)“. Darum fordert der Prediger auf dem Gipfel des Sinai – Κάγω σήμερον περιχαρῶς καὶ φιλεόρτως ἐπὶ τῆς θείας ταύτης κορυφῆς καὶ ἄκρας ἐστῶς ... μεγάλῃ τῇ φωνῇ βοῶ – alle Berge auf, ihre Gipfel zu neigen und „Christus, unseren Gott, auf dem Berge Tabor“ anzubeten.¹

Anastasios Panegyrikon stellt seinen Hörern auf dem Gipfel des Berges Sinai das Geschehen der Metamorphosis auf Tabor als Offenbarung der Gottheit Christi so vor Augen, wie es auch auf dem Mosaik der Apside im Katholikon des Sinaiklosters dargestellt wird.² So „schauten die Jünger damals auf dem Berge Tabor“, wie es im

¹ Zum Thema der Klimax als Weg zur θεογνωσία vgl. Daniel von Raïthu (BHG 882): S. 387 f., bes. S. 388 zu Anm. 1. Zur Gotteserkenntnis von Jakob, der „von Gott ‚Israel‘ genannt wurde“, d. h. ‚νοῦς ὁρῶν τὸν θεόν‘ (vgl. Gen 33,31), vgl. Anastasios, *Disputatio adversus Iudaeos* (CPG 7772; vgl. S. 681 f., bes. 681 zu Anm. 4).

² Vgl. die Abbildung des Mosaiks bei SOTIRIOU 1953, bes. Pinax 1 (teils vergrößerte Wiedergabe dieser Abbildungen bei GUILLOU 1955), ferner die Beschreibung bei UTHEMANN 1996 (Christ's Image), S. 212f. (deutsch: 2005 [Christusbild], S. 353), die im folgenden Vergleich von Panegyrikon und Mosaik aufgegriffen wird. Das Mosaik befindet sich in der Apside. Die Apsisbilder aus vorikonoklastischer Zeit wurden von IHM 1960, S. 11–41 unter dem Titel „Der kaiserliche Christus und das himmlische Reich“ zusammenfassend gekennzeichnet. Sofern man von Bildern Christi des Pantokrators auch schon vor der Ausbildung eines festen Bildtypus im 10./ 11. Jahrhundert sprechen kann, die ihn als Conservator mundi und endzeitlichen Iudex mundi darstellen, ist in diesen Apsisbildern der Bezug auf „die Wiederkunft Christi in Herrlichkeit“, den

Panegyrikon heißt, „als ihnen ihre geistigen Augen (νοερά ὄμματα) geöffnet wurden, auf einmal so, wie sie sehen konnten, nein, auch mehr, als sie zu sehen vermochten, etwas vom künftigen Himmelreich. ... und sie fielen wie betäubt oder außer sich zu Boden (ὡσπερ τινὶ κάρῳ ἢ ἐκστάσει κρατηθέντες)“. Johannes und Jakobus erscheinen auf dem Mosaik „im Gestus von gebannt, wohl auch von erschrocken Schauenden, Petrus hingestreckt und in sich gekehrt“, so wie ihn der Prediger darstellt, nämlich als jenen, der „nach innen schaut“ und „die Erstlingsgaben und Bilder aller künftigen Aionen“, die in seinem Herzen „wie in einem Spiegel abgebildet werden“, „verkostet“: Ὦν ὁ Πέτρος γευσάμενος ἐντὸς κατὰ ψυχὴν ἐσκήρα καὶ ἠγάλλετο καὶ ὅλως τῶν ἐγκοσμίων ἐξίστατο. Was Petrus an Künftigem schaut, zählt Anastasios in einer langen Reihe von Kola auf, die mit ‚ἤσθετο‘ bzw. ‚εἶδεν‘ beginnen, und dabei, sagt der Prediger, sei er „mit seiner Seele ganz und gar (ὅλως) zu dem, was er dort (schaute), hinübergewandert und wurde in seinem Herzen ganz und gar umgewandelt (ὅλως ὀλικῶς ἠλλοιώθη τῇ καρδίᾳ)“, und es folgen fünf kurze Kola, die mit ‚ὅλως‘ anfangen und diese Erfahrung kennzeichnen. Dann geht der Prediger kurz auf Elias und Moses ein, die neben dem Verklärten auf dem Tabor erscheinen, wendet sich aber sodann ausführlich Moses zu, gleichsam als blicke er nun auf „die beiden Szenen auf den seitlichen Feldern des Triumphbogens“ vom Mosaik im Katholikon „(1) Moses löst seine Sandalen vor dem brennenden Dornbusch und (2) Moses empfängt die Gesetze auf dem Berge Sinai“. Für den Prediger steht Moses auf dem Tabor neben Christus: „Er war anwesend“ und doch „außer sich (παρῆν ... ἐκστατικῶς), da er in der Gestalt eines Menschen die göttliche Macht schaute“. Und Anastasios vergleicht diese Schau mit jener am Dornbusch, gleichsam als wende er sich dem Mosaik zu, um dabei Moses in Erinnerung an den Exodus zum Sinai gelangen und Gott bitten zu lassen: „Zeige mir deine Herrlichkeit“ (Ex 33,18) und um sodann Moses Schau der Rückseite Gottes (Ex 33,22–23) mit deren Überbietung auf dem Tabor zu vergleichen.

Anastasios Panegyrikon auf die Verklärung zeigt die Bedeutung des Taborgeschehens für die Mönche des Sinai, zeigt, wie sich diese in ihrer Meditation auf ihrem Weg zur Gotteserkenntnis (θεογνωσία) in die Darstellung in der Apside ihres nach der Mitte des 6. Jahrhunderts vollendeten Katholikons¹ einleben konnten.

Secundus adventus, anwesend (UTHEMANN, S. 207–211 [346–350] mit Bibl.) und verstärkt, sofern wie im Katholikon des Katharinenklosters Christus in der Mandorla die Stelle Gottes in einer Prophetenvision einnimmt (ebd., S. 211–214 [351–354]). Aus diesen Zusammenhängen erschließt sich auch die Deutung des Mosaiks der Verklärung Christi auf dem Tabor als Offenbarung seiner Gottheit (vgl. auch SOTIRIOU, S. 247), die dem Thema von Anastasios Panegyrikon entspricht.

¹ Anhaltspunkte zur Datierung, die in diesem Beitrag noch von Bedeutung sein werden, sind die Inschriften auf zwei tragenden Balken, die zumindest seit 1893 veröffentlicht sind. Die eine

Bisher ist es trotz zweier Inschriften im Mosaik der Apsis nicht gelungen, dieses Mosaik zu datieren. Zum einen liest man unmittelbar unter dem Apsismosaik: † Ἐν ὀνόματι πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος γέγονεν τὸ πᾶν ἔργον τοῦτο ὑπὲρ σωτηρίας τῶν καρποφορησάντων ἐπὶ Λογγίνου τοῦ ὀσιωτάτου πρεσβυτέρου καὶ ἡγουμένου †.¹ Es liegt nahe, unter τὸ πᾶν ἔργον τοῦτο das Mosaik zu verstehen, das unter dem Hīgumenos Longinos vollendet wurde, und zwar unter Mitwirkung eines Presbyters Theodor „in der 14. Indiktion“, wie es rechts neben der zitierten Inschrift unter der Voraussetzung zu lesen ist, dass man die Angabe der Indiktion – ἰνδ(ικτιῶνος) ΔΙ' – als eine bei einer Restauration missglückte Wiedergabe des ursprünglichen Wortlauts – ἰνδ(ικτιῶνος) ΙΔ' – lesen darf.² BENEŠEVIČ glaubte 1924

lautet: „Für das Heil unseres allerfrommsten Kaisers Justinian“ (ŠEVČENKO 1966, S. 262: Nr. 5), die andere: „Zum seligen Gedenken (ὑπὲρ μνήμης καὶ ἀναπαύσεως) unserer einstigen Kaiserin Theodora“ (ebd., Nr. 4). Letztere zeigt, dass die Kirche nach dem Tod von Kaiserin Theodora (548) vollendet wurde (vgl. VAILHÉ 1907, S. 96; BENEŠEVIČ 1924, S. 149–153; DAHARI 2000, S. 60). Allgemein geht man davon aus, dass der Bau, der mit der von Prokop von Kaisareia in *De aedificiis* (V, 5–6, hrsg. HAURY – WIRTH von 2001, S. 168, 18–22) erwähnten, der Gottesmutter geweihten Kirche identisch sein dürfte, im Wesentlichen noch zu Lebzeiten von Justinian († 565) – vor Veröffentlichung von *De aedificiis* um 560 (oder 553/ 555 [FOLKERTS 1979, Sp. 1168]) – abgeschlossen wurde. BENEŠEVIČ, dem es darum geht zu bestimmen, wann das Mosaik in der Apside geschaffen wurde (vgl. S. 341 zu Anm. 1), nimmt das Jahr 557 an, wie es eine weitere Inschrift (ŠEVČENKO 1966, S. 264: Nr. 17), die schon 1852 publiziert wurde, doch allgemein auf Skepsis gestoßen ist, behauptet. In dieser liest man zum einen, Justinian habe das Sinaikloster bauen lassen (ἐκ βάρων ἀνηγέρθη) und dieses sei „nach (!) dem 30. Jahre seiner Herrschaft“ fertiggestellt worden, zum anderen der Kaiser habe im Jahre „6021 nach Adam (sic) und 527 n. Chr.“ einen Hīgumenos namens Doulas eingesetzt (zu einem gleichnamigen Hīgumenos vgl. S. 387, Anm. 2; 427, Anm. 1). Dieselben Daten überliefert eine sehr ähnlich formulierte arabische Inschrift des Sinai, die wohl schon 1647 bezeugt wurde (MAIBERGER 1984, S. 117), und bestimmte Umstände sprechen dafür, dass die griechische Inschrift von einem Bischof des Sinai, Kyrill von Kreta (1759–1798), geschaffen wurde (ŠEVČENKO, S. 258f.). – 1907 versuchte GRÉGOIRE im Ausgang von der ebenfalls an einem tragenden Balken im Katholikon angebrachten fehlerhaften Inschrift, in der als Baumeister ein Diakon (?) Stephan von Ayla (Eilat, Aqaba) sowie „seine Kinder Georg und Nonna“ genannt werden (ŠEVČENKO 1966, S. 262: Nr. 3 [mit Korrektur]), den Bauabschluss auf das Jahr 562 zu bestimmen (zu den Einzelheiten vgl. ŠEVČENKO, S. 257; MAIBERGER 1984, S. 120–122, der selbst am Jahr 557 festhält).

1 BENEŠEVIČ 1924, S. 153, SOTIRIOU 1953, S. 247, ŠEVČENKO 1966, S. 263, Nr. 7; vgl. VAILHÉ 1907, S. 96.

2 Diese zweite Inschrift lautet: † Σπουδῆ Θεοδώρου πρεσβ(υτέρου) κ(αὶ) δευ(εραρίου) ἰνδ(ικτιῶνος) ΔΙ' † (ŠEVČENKO 1966, S. 263, Nr. 7; vgl. GUILLOU 1955, S. 226, VAILHÉ 1907, S. 96). SOTIRIOU 1953, S. 247 nennt den Schreiberfehler von ΔΙ' statt ΙΔ' nicht. BENEŠEVIČ 1924, S. 153, 166 gibt wie ŠEVČENKO, a.a.O., die Funktion des Theodor mit δ(ευ)τερ(α)ρι(ο)ς wieder, während GUILLOU, S. 226 δ(ευ)τ(ε)ρ(ε)ύ(ο)ν(τ)ος schreibt. Doch wie ŠEVČENKO, S. 256f. zeigt, ist für ihn beides im Sinn von „second in command“ akzeptabel. Nach GUILLOU 1955, S. 228–230 ist wegen der Restauration im 19. Jahrhundert Vorsicht bei der Interpretation geboten: „L'inscription est mo-

wie VAILHÉ (1907) zeigen zu können, dass diese Angabe nur auf das Jahr 565/ 566 zutrifft, also das Mosaik weder auf die vorhergehende 14. Indiktion im Jahre 550/ 551, noch, was für ihn, wie noch zu erörtern sein wird, in bezug auf die Zeit des Higumenats von Johannes Klimakos wichtig ist, auf die beiden folgenden 14. Indiktionen in den Jahren 580/ 581 und 595/ 596 zu datieren ist.¹ Auch wenn in der Inschrift ursprünglich die 14. Indiktion genannt war, so ist dennoch das Jahr 565/ 566 für das Mosaik und die Zeit des Higumenats von Longinos bisher nicht gesichert. Doch eines dürfte gewiss sein: Da Longinos auf dem Mosaik mit einem quadratischen Nimbus um seinen Kopf abgebildet ist, weilte er zu der Zeit, als das Mosaik geschaffen wurde, noch unter den Lebenden.

3 Eine Einstimmung auf Fastenzeit und Selbstbesinnung

Spricht Anastasios als Seelsorger, um seine Hörer zu bekehren, um sie wie in der Homilie zu Psalm 6 auf den Beginn einer Fastenzeit und darum auf Selbstbesinnung und darauf einzustimmen, die eigenen Sünden zu erkennen und bekennen (ἐξομολόγησις),² dann schlägt er einen ganz anderen Ton an als in einem Panegyrikon. Dabei reiht er auch hier Kola aneinander, um ein und denselben Gedanken des öfteren zu wiederholen, so dass dieser seinen Hörer auch wirklich erreicht. Dabei fesseln die Stichworte, die eine Abfolge von Kola stets gleichlautend einleiten, die Aufmerksamkeit des Hörers. Ein Beispiel mag dies verdeutlichen. Es sei einfach der Anfang der genannten Predigt gewählt, die Auslegung des ersten Verses von Ps 6, den der Psalmist David zu seinem Gott spricht: „Herr, bestrafe mich nicht in deinem Zorn“ (Ps 6,2a).

a. Hinführung zum Thema

Nach Anastasios denkt David hier an das Gericht Christi – des Messias – am Ende der Zeiten, bei dem alle Sünden der Menschen offenbar werden, und spricht als

derne. ... La diérèse sur l'I d'ΙΝΔ est gênante; le terme δευτερεύων à cette époque fait difficulté; ... on ne s'est pas soucié de la notation aberrante de la date ... 14 écrit à l'envers“ (ebd., 226f.). Dass die fünf Argumente, mit denen GUILLOU zur Vorsicht mahnt, nicht stichhaltig seien, hat ŠEVČENKO, S. 259 – 261 zu beweisen gesucht.

¹ Vgl. BENEŠEVIČ 1924, S. 153, 165 – 171, bes. 166 (vgl. S. 396 zu Anm. 1), VAILHÉ 1907, S. 97 f. (vgl. S. 396 zu Anm. 2). Die Datierung auf 565/ 566 übernimmt SOTIRIOU 1953, S. 247.

² CPG-CPGS 7751; vgl. S. 796 f. Die beiden Versionen werden im Folgenden nacheinander zitiert. Auf Abweichungen wird nur ausnahmsweise hingewiesen. Zu dieser Predigt vgl. auch MUNITIZ 1998, S. 230 f.

Prophet. Und er führt David in direkter Rede ein: „Ich wage nicht ..., dich, Herr, um die vollständige Vergebung meiner vielen Sünden zu bitten“. David wagt dieses nicht, „weil“, wie ihm Anastasios in den Mund legt, „meine Sünde zu schwer ist, um vergeben zu werden“.¹ Dies aber begründet der Prediger nun in direkter Rede mit einer Reihe von zehn bzw. in der zweiten Version dieser Homilie von sieben Kola, wobei das einleitende kausale ὅτι zunächst dreimal mit einem ὑπὲρ fortgeführt, dann aber aufgegeben und die Begründung in Hauptsätzen vorgetragen wird, die mit Ὑπὲρ bzw. in der zweiten Version zweimal mit Οἶδα eingeleitet werden:

ὅτι μείζων ἢ ἁμαρτία μου τοῦ ἀφεθῆναί με·
 ὅτι ἐνώπιον παντὸς ἀνθρώπου εἰς σὲ ἐπλημμέλησα·
 ὅτι ὑπὲρ μέτρον τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον παρώξυνα·
 ὅτι ὑπὲρ τὸν ἄσωτον² ἐγὼ ὁ ἄσωτος ἐβίωσα·
 ὅτι ὑπὲρ τὸν τὰ μύρια τάλαντά σοι χρεωστοῦντα³ χρεωφηλέτης σοι γέγονα.
 Ὑπὲρ τὸν τελώνην τέχθρὸς κακῶς με ἐτελώνησεν.⁴
 Ὑπὲρ τὸν ληστὴν ὁ φρονοκτόνος ἐμέ κακῶς ἐθανάτωσεν.⁵
 Ὑπὲρ τὴν πόρνην⁶ ἐγὼ ὁ φιλόπορνος ἐκ θεοῦ ἐπόρνευσα.
 Ὑπὲρ τὴν Νινευῆ ἀμετανόητα ἐπλημμέλησα.
 Ὑπὲρ τὸν Μανασσῆ αἱ ἀνομίαι μου ὑπερῆραν τὴν κεφαλὴν μου.
 Ὑπὲρ τὴν Χαναanaίαν κτλ.⁷

Mit diesen Worten spricht für den Hörer nicht nur David und nicht nur Anastasios Christus unmittelbar an, sondern auch der Hörer selbst. Er hört sich selbst in dem „Ich“ als Sprechenden, wie es David für das Endgericht mit seinem inneren Auge – ὄμμασι νοεοῖς – geschaut hat,⁸ ein „Ich“, das sich in der Auslegung von Ps 6, dem ersten Teil der Predigt, durchhält:

1 Ebd., PG 89, 1080 C 3–1081 A 1; 1117 B 12–C 5.

2 Lc 15,11–31.

3 Mt 18,23–35.

4 Zum Versuch von COMBEFIS, diese Lesart zu retten, vgl. die Notiz in PG 89, 1081 D–1082 C. Die zweite Version der Homilie bietet eine lectio facilior: Οἶδα γὰρ ἐμαυτὸν πλεόν ἢ τὸν τελώνην παρὰ τοῦ ἐχθροῦ τελωνηθέντα (1117 C 8–9).

5 In der zweiten Version heißt es im Anschluss an den in Anm. 4 zitierten Text: ὑπὲρ τὸν ληστὴν ληστρικῶς ζήσαντα. Gemeint ist die Geschichte vom „guten Schächter“ (Lc 23,39–43). Vgl. S. 343 zu Anm. 1; 345 zu Anm. 5.

6 Lc 7,36–50.

7 Ebd., 1080 C 1 a.i.–1081 A 13. Ob die zweite, kürzer gefasste Version (PG 89, 1117 C 4–D 1) die ursprünglichere ist, bedarf einer eingehenderen Untersuchung, als sie an dieser Stelle geleistet werden kann.

8 Ebd., 1080 B 11–12; 1117 B 7–8.

Οἶδα ληστὴν αἰτησάμενον καὶ κοιμισάμενον συγχώρησιν παρὰ σοῦ¹
 οἶδα πόρνην ὀλοψύχως προσελθοῦσαν καὶ μετανοήσασαν·
 οἶδα τελώνην στενάξαντα καὶ δικαιωθέντα.
 Ἐγὼ δὲ τούτων ταλάντερος,
 Οὐ γὰρ εἰμι ὡς αὐτοί·
 οὐ γὰρ ἔχω δάκρυον ἐκτενές·
 οὐκ ἔχω ἐξομολόγησιν ἀληθινήν·
 οὐκ ἔχω ἐκ βάθους καρδίας στεναγμόν·
 οὐκ ἔχω καθαρὰν τὴν ψυχὴν·
 οὐκ ἔχω νηστείαν εἰλικρινή·

οὐκ ἔχω κτλ. – und es folgen noch sieben Kola, die durch ein οὐκ ἔχω eingeleitet werden.² Diese Zitate reichen, um einen Eindruck vom Stil der Diatribe bei Anastasios und von der Art zu vermitteln, mit der er den Hörer einbindet, so dass dieser beim „Ich“ des zu Christus Sprechenden nicht nur an den Psalmisten und den Prediger denkt, sondern sich selbst hört, der in einem Selbstgespräch (soli-loquium) zu seinem Gott spricht.

b. Paradigmatische Erzählungen

Im zweiten Teil dieser Predigt kommt eine Vorliebe von Anastasios zum Tragen. Denn er mag gern Geschichten oder Ereignisse erzählen, um seine Argumente zu veranschaulichen. Dies bezeugen nicht nur Homilien, sondern auch seine auf die Seelsorge bezogenen Erotapokriseis³ und selbst eine dogmatische Schrift wie der Hodegos, insbes. die in ihm berichteten Streitgespräche, die in Alexandrien stattfanden.⁴

Am Ende der Auslegung von Ps 6 kommt Anastasios im Blick auf Vers 9b-11 auf die Gabe der Tränen zu sprechen, die mit dem Bekenntnis der Sünden verbunden ist: „Εἶδες τῶν δακρύων τὴν ἰσχύν; Εἶδες τῆς ἐξομολογήσεως τὸν καρπὸν;“⁵ Er vermutet, dass sein Hörer damit nichts anzufangen weiß: Τάχα ἀγνοεῖται τοῖς πολλοῖς ἡμῶν τὰ λεγόμενα.⁶ Doch will er dies nicht einfach akzeptieren. Denn er spreche hier nicht über etwas in abgründiger Meerestiefe, nicht über eine Fata Morgana, wie man sie „in den Wüsten der Barbaren“ erfährt, sondern über ein wirkliches Geschehen im Herzen des Menschen (πραῖγμα ἔνδον ἐν καρδίᾳ), über

¹ Zur Geschichte vom „guten Schächer“ (Lc 23,39–43) vgl. S. 342 zu Anm. 1; 345 zu Anm. 5.

² Ebd., 1084 A 12–B 11. Der Sache nach stimmt die zweite Version (ebd., 1120 A 15–B 12) mit der ersten in der Abfolge der Kola überein.

³ CPG-CPGS 7746; vgl. S. 782–784.

⁴ Vgl. zu diesen S. 52–62.

⁵ *Homilia in Ps 6*, PG 89, 1100 C 6–7; 1132 B 4–5.

⁶ Ebd., 1101 C 12–13. In ebd., 1133 B 6–7 heißt es: Τάχα λανθάνει τοὺς πολλοὺς ἡμῶν τὰ λεγόμενα.

„das Himmelreich in uns“.¹ Darum will er seinem Hörer den geistlichen Nutzen der Tränengabe veranschaulichen, und er erzählt ihm drei Geschichten, eine aus dem Alten Testament – die Bekehrung des Königs Manasse, dessen Abfall von Jahwe Ursache dafür gewesen ist, dass das Volk Israel 52 Jahre lang dem Götzendienste anhing² –, eine aus der apostolischen Zeit – die Bekehrung eines Räuberhauptmanns durch Johannes, den Lieblingsjünger Jesu,³ – und schließlich eine aus der Zeit des Kaisers Maurikios (582–602), wiederum die Bekehrung eines Räuberhauptmanns, diesmal aus Thrakien. Diese Geschichte erzählt auch Saʿid ibn Baṭṭīq in seinen Annalen.⁴

Dieser Räuber wurde trotz seiner furchtbaren Missetaten wegen seines Sündenbekenntnisses und der vielen Tränen, die er in seiner Todesstunde im *σοοκομεῖον τοῦ Σαμψῶ*⁵ vergossen hat, von zwei Engeln in den Himmel „hinaufgebracht“, wie einem Arzt dieses Krankenhauses in einem Traum geoffenbart worden war. Daraufhin eilte der Arzt ans Krankenbett, fand den Toten, hörte das Zeugnis jener, welche die letzten Stunden des Räubers ansehen mussten, und fand den Beweis für die vielen Tränen, die der Räuber vor seinem Tod vergossen hat,⁶ nämlich das Tuch, mit dem er seine Tränen abgewischt hatte.⁷ Diese Bekehrung

1 Ebd., 1101 C 13-D 6. Der Sache nach liest man die gleiche Aussage, wenn auch sprachlich geglättet und insofern abstrakt formuliert, in der zweiten Version, auch wenn der Prediger dort statt des Bildes von der Fata Morgana jenes von τῆς γῆς πληρώματα als Gegensatz zu θαλάσσης βυθός benutzt: Ebd., 1133 B 9-C 1.

2 Ebd., 1104 A 4–1105 A 8; 1133 C 9–1136 A 10. Dieselbe Erzählung mit gleicher Intention liest man auch in *Quaestio* 88, hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006, 3, 24–33, S. 141f. (Ps.-Anastasios, 133, PG 89, 785 A 2–14).

3 Ebd., 1105 A 11–1109 C 13; 1136 A 14–1140 A 2. Diese Erzählung liest man schon bei Klemens von Alexandrien, *Quis dives salvetur* (CPG 1379), 42, 1–15, hrsg. v. STÄHLIN – FRÜCHTEL 1970, S. 187, 27–190, 19. Sie wurde ohne den einleitenden Satz von Eusebios von Kaisareia, *Historia ecclesiastica* (CPG 3495), III, 23, 6–19, hrsg. v. SCHWARTZ 1908, S. 238, 13–244, 5 übernommen. Sie begegnet auch im *Chronicon Paschale* (CPG 7960), hrsg. v. DINDORF 1832, S. 470, 8–10.

4 A.a.O., 266, übers. v. BREYDY 1985 II, S. 94, 4–95, 21 (PG 111, 1079 A 3–1080 A 11). In der antiochenischen Rezension, aus der die Übersetzung in PG 111 stammt, wird aus Thrakien auf Grund eines Lesefehlers in der alexandrinischen Rezension, nämlich Atracia, Afrika und so, wie BREYDY 1983, S. 22, Anm. 29 mitteilt, in der christlich arabischen Überlieferung eine Erzählung „im Rahmen einer Biographie von Johannes dem Barmherzigen“, chaldonischer Patriarch von Alexandrien (610–619/ 620). Zu den Annalen vgl. S. 10, Anm. 2.

5 PG 89, 1112 B 5, dort auch ξενών genannt (1113 A 13; C 13). In der zweiten Version heißt es: τὸ τοῦ Σαμψῶν ἰατρεῖον (1140 B 5–6).

6 Ebd., 1113 A 12–D 4; 1141 A 6–C 13.

7 In der ersten Version φακίολιον genannt (ebd., 1113 A 10–11; B 14; D 1, 4), in der zweiten τῆς κεφαλῆς περικάλυμμα (ebd., 1141 A 3–4; B 9; C 8) bzw. τὸ περικλυσθέν κεφαλόδεσμον (ebd., C 14–D 1). Dieses entspricht den in Anm. 4 zitierten Annalen des Saʿid ibn Baṭṭīq, in denen von

war nach seiner Verhaftung von einer Begegnung mit Kaiser Maurikios ausgelöst worden, ohne dass nähere Umstände erzählt werden.¹ Die Geschichte endet damit, dass der Arzt zum Kaiser eilt und diesem von seinem Traum und Fund berichtet.²

Den Rahmen dieser Erzählung bildet die biblische Geschichte vom „guten Schächer“, einem Räuber, der zusammen mit Jesus gekreuzigt wurde und dem Jesus in dieser Situation verheißt hat: „Noch heute wirst du mit mir im Paradies sein“ (Lc 23,43).³ Denn dieser Räuber hatte sich am Kreuz zu seinen Taten bekannt (Lc 23,40), und wie der Arzt im Angesicht des Kaisers „die Moral der Geschichte“ formuliert: „Wir haben vernommen, wie ein Räuber durch ein Bekenntnis seiner Taten zur Zeit der Kreuzigung des himmlischen Königs gerettet wurde, und wir sahen, dass ein Räuber durch ein Bekenntnis seiner Taten unter deiner Herrschaft gerettet wurde“.⁴ Das Vorbild des „guten Schächers“ für den Christen – ein Vorbild, das eine ungeheure Wirkungsgeschichte hat, wie insbes. die Predigten der ersten Jahrhunderte bezeugen, – wird schon zuvor in der Predigt angesprochen⁵ und veranschaulicht gewiss gut eines ihrer Anliegen. Denn Anastasios will ja den Hörer zur Selbsterkenntnis und so zum Bekenntnis seiner Sünden, d. h. zur ἐξομολόγησις, „bekehren“. Doch, was Kaiser Maurikios damit zu tun haben könnte, bietet für das Ziel des Homileten nichts, sieht man davon ab, dass er daran beteiligt war, das Geschehen der Bekehrung wie auch immer in Gang zu bringen. Ansonsten dient seine Erwähnung nur der Datierung der erzählten Geschichte: ἐπὶ τῆς σῆς βασιλείας.⁶

„einem Kopftuch, das auf seinem Gesichte lag,“ die Rede ist (S. 94, 20–21 [C 1–2], vgl. S. 95, 7–8 [D 7–8]).

1 Ebd., 1112 A 9–B 2; ohne die Erwähnung der Verhaftung in der zweiten Version: ebd., 1140 A 14–B 3. In den Annalen (S. 344, Anm. 4) preist der Arzt Gott, „der diesen Räuber durch dich (d. h. den Kaiser) aufgenommen hat“ (S. 95, 19; 1080 A 8–9), wozu es zuvor heißt, dass der Kaiser ihm einen Schutzbrief gegeben und „ihm eine Würde verlieh(en)“ hat (S. 94, 10–13; 1079 A 12–B 1).

2 Ebd., 1113 D 4–1116 A 5; 1141 C 13–D 9.

3 Vgl. ebd., 1112 A 1–2 mit ebd., 1116 A 3–4 sowie ebd., 1140 A 6–9 mit ebd., 1141 D 5–6.

4 Ebd., 1116 A 3–5: Ἡκούσαμεν ληστήν σωθέντα δι' ἐξομολογήσεως ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ οὐρανοῦ βασιλέως, καὶ εἶδομεν ληστήν σωθέντα δι' ἐξομολογήσεως ἐπὶ τῆς σῆς βασιλείας. In der zweiten Version (ebd., 1141 D 4–9) ist diese Aussage weniger griffig, doch sprachlich gewandter formuliert.

5 Ebd., 1084 A 12–B 1; 1120 A 15–B 1. Hier ist auch ebd., 1081 A 7–9 zu nennen, sofern es sich hier auf Grund des Kontexts und der Parallele in der zweiten Version (ebd., 1117 C 8–9) nur um den „guten Schächer“ (Lc 23,39–43) handeln kann. Zum Kontext vgl. auch jenen der zuerst genannten Stelle (S. 342 zu Anm. 5; 343, Anm. 1).

6 Vgl. den in Anm. 4 zitierten Text.

c. Ein Datierungsproblem: Kaiser Maurikios als Zeitgenosse?

Sollte diese Datierung aber auch dazu dienen können, die Zeit zu bestimmen, zu der Anastasios diese Predigt gehalten hat? Denn in der ersten Version heißt es zu Beginn der Erzählung, dass nicht nur „der gute Schächer es bezeugt“, sondern auch viele andere, dass Besinnung und Umkehr zum Heil führen, unter diesen auch jener, von dem die folgende Erzählung handelt, die sich „in unserer Generation unter Maurikios, als dieser Kaiser der Christen war,“ ereignete: ἐν οἷς καὶ ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, ἐπὶ Μαυρικίου τοῦ τῶν Χριστιανῶν βασιλέως γεγονότος.¹ Bedeutet dies, dass der Prediger zu jener Generation gehörte, die unter Kaiser Maurikios gelebt hat? Doch die zweite Version gibt zu einer solchen Datierung der Predigt keinen Anlass. Denn hier sagt der Homilet nur, dass sich das Geschehen, das er zu erzählen beabsichtigt „zur Zeit von Kaiser Maurikios“ ereignet hat: κατὰ τοὺς χρόνους Μαυρικίου τοῦ εὐσεβοῦς βασιλέως.² Nun sollte eigentlich ein späterer Kopist in der Überlieferungsgeschichte der Homilie keinen Anlass dazu haben ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς einzufügen. Deshalb dürfte es sich hier um eine ursprüngliche Lesart handeln. Zumindest ist eine solche Hypothese sinnvoll, solange keine kritische Edition vorliegt.

Nun ist der Begriff einer Generation (γενεά) in bezug auf die Zeitspanne, die er bezeichnen soll, durchaus dehnbar. Bedenkt man ferner zwei Tatsachen, dass nämlich zum einen der Mörder von Maurikios und dessen Familie, Kaiser Phokas (602–610), nach seinem Sturz zumindest im Osten des Reichs der *condemnatio memoriae* verfiel und dass zum anderen das Publikum von Anastasios zumindest teilweise, wenn nicht überwiegend aus älteren Menschen bestand, sagt er doch an einer Stelle: „Sag mir nun nicht: ‚Ich bin ein Greis, ich bin nicht gesund; ja, ich bin inzwischen alt und habe mich daran gewöhnt, auf alle möglichen Weisen zu sündigen, und ich habe nicht mehr die Kraft, die Gebote Gottes zu erfüllen‘“,³ dann kann „in unserer Generation“ durchaus eine Lebenszeit von Menschen meinen, die noch unter Kaiser Maurikios geboren wurden, und muss angesichts des Stils der Diatribe gar nicht den Redner selbst mit einschließen, der zwar Zeitgenosse seiner Hörer ist, aber durchaus jünger sein kann. In diesem Sinn muss diese Datierung anderen, gesicherten Daten zum Leben von Anastasios nicht widersprechen.⁴ Denn das früheste Datum, das sich aus plausiblen Gründen für seine

1 A.a.O., 1112 A 1–6, zitiert wurde A 4–6.

2 Ebd., 1140 A 10–11.

3 Ebd., 1100 C 8–11; 1132 B 6–9. Übersetzt wurde der Text der ersten Version.

4 Zu Anastasios Sammlung von erbaulichen Geschichten über „Wunder aus unserer Zeit“ (Lemma) bzw. „aus unserer Generation“ (Prolog), d. h. zur *Collectio BC sive II* (CPG 7758; vgl. S. 805–807), ist anzumerken, dass die beiden aus der Zeit von Maurikios stammenden Erzäh-

Lebenszeit gewinnen lässt, ist das Jahr 659/ 660, als er in Jerusalem auf dem Ölberg weilte¹ und, wie es diese Angabe nahelegt, zwar schon Mönch, doch noch jung gewesen sein dürfte.²

d. Anastasios Sinaites, ein früherer General?

In den in diesem Beitrag schon genannten Annalen des Sa'īd ibn Baṭrīq (geb. 877), der 935–940 als melkitischer Patriarch von Alexandrien mit dem Namen Euty-chios die Kirche Ägyptens leitete, liest man, dass der byzantinische General armenischer Abkunft Βάωνης, Wahân im Armenischen,³ Bâhân bzw. Mâhân in arabischen Quellen genannt,⁴ nach seiner Niederlage gegen die Araber⁵ sich aus Furcht vor Kaiser Herakleios als Mönch mit dem Namen Anastasios auf dem Sinai verborgen habe und der Verfasser eines Sermo auf Ps 6 sei.⁶ In einer anderen arabischen Quelle wird dieser General Nastâs, also Anastasios, genannt.⁷ Ansonsten begegnet auch der Name Šanas.⁸ Nach Theophanes († 818) war Baanes nach der Niederlage bei Gabîthâ, im Arabischen al-Jâbiya, nördlich vom Yarmūk gelegen,⁹ die er, wie manche zu Unrecht meinen, mit der offenen Feldschlacht von Ajnâdayn (auch als Adjudayn wiedergegeben), 37 km im Südosten von Jerusalem, im Jahre 634¹⁰ verwechselt habe,¹¹ vom Kaiser zum General ernannt worden, um

lungen nicht zum ursprünglichen Bestand derselben gehören. Vgl. S. 523–577, insbes. [1] *Narratio* C 9: II 18, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 245–247, [2] II 24, S. 255 (vgl. S. 529, 575 f.).

1 Vgl. S. 488–490.

2 Vgl. S. 579 f.

3 KÆGI 1992, S. 112.

4 CAETANI 1910, S. 340, 369f., 403, 503f.

5 Annalen, 278–279, übers. v. BREYDY 1985 II, S. 114, 22–115, 28 (PG 111, 1096 C 7–1097 B 8); zum historischen Wert (1) der Annalen vgl. BREYDY 1983, S. 1–4 (die Annalen sind weitgehend dem Anliegen der „traditionnistes arabo-musulmans“ in Fustât, der Heimat des Sa'īd ibn Baṭrīq, verpflichtet), (2) solcher Erzählungen vgl. BREYDY 1983, S. 23: „Les récits ... sont ... dignes de toute crédibilité“.

6 Ebd., 279, S. 116, 2–5 (PG 111, 1097 C 2–7). Vgl. auch CAETANI 1910, S. 368–376. Die in dieser Homilie überlieferte Erzählung (S. 343–345) liest man auch bei Sa'īd ibn Baṭrīq (vgl. S. 344 zu Anm. 4).

7 CAETANI 1910, S. 340.

8 Ebd., S. 395f., 402f.

9 Ebd., S. 575f., vgl. die Karte ebd., S. 512 bzw. bei KÆGI 1992, S. 113. Von Anastasios Sinaites wird diese Schlacht im *Tractatus* III, 1, 88 genannt. Zur Abhängigkeit des Theophanes vom *Tractatus* III vgl. S. 25 zu Anm. 1–2.

10 KÆGI 1992, S. 98–100.

11 CAETANI 1910, S. 574; STRATOS 1972, S. 50–56, 69.

die Araber abzuwehren.¹ Ferner spricht Theophanes über ihn, ohne ihn beim Namen zu nennen, in seinem Bericht über die Schlacht am Yarmūk vom 20. August 636,² teilt jedoch zuvor mit, dass seine Soldaten ihn anstelle von Herakleios zum Kaiser ausgerufen hatten,³ was nach SPECK nur ein „Missverständnis einer [...] Vorlage“ sein soll.⁴ Ähnlich argumentiert KAEGI.⁵ Doch nach CAETANI soll dies nach der genannten Niederlage bei Gabīthā tatsächlich geschehen sein,⁶ die, will man nicht zwei Schlachten bei diesem Ort annehmen, die erste Phase der Schlacht am Yarmūk gewesen ist.⁷ Wie dem auch sei, allein der für die Byzantiner katastrophale Ausgang der Schlacht am Yarmūk dürfte Grund genug gewesen sein, den Zorn des Kaisers zu fürchten. Denn in Folge dieser Niederlage kam es noch im selben Jahr zur zweiten, endgültigen Einnahme von Damaskos, die das schnelle Ende der byzantinischen Herrschaft im Nahen Osten einleitete.⁸

Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang zum einen eine Randglosse im *Codex Londinensis* Add. 14.461, die wohl aus dem Jahre 637 stammt und als Datum der Niederlage von Gabīthā den 20. August 636 nennt,⁹ und zum anderen, dass die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius (CPG 1830), deren Entstehen heute auf 690/ 691 datiert wird, den Untergang „des Königreichs der Griechen im letzten Millenium, welches das siebente ist,“ mit der Niederlage von Gabīthā verbindet.¹⁰

1 Chronik (a. 6125), hrsg. v. DE BOOR 1883, S. 337, 3–4 (PG 108, 692 A 4–5; übers. v. MANGO – SCOTT 1997, S. 468); vgl. SPECK 1988, S. 174–176, 382.

2 Ebd. (a. 6126), hrsg. v. DE BOOR 1883, S. 338, 6–10 (692 C 9–12; a. a. O., S. 470). Zum Datum vgl. Anm. 7.

3 Ebd., S. 338, 3–4 (692 C 2–4; a. a. O., S. 470).

4 1988, S. 180, 386 f.

5 1992, S. 120.

6 1910, S. 373, 575, 603, Anm. 1, 604 f., 607.

7 KAEGI 1992, S. 112–145 schildert ausführlich Umstände und Verlauf der Schlacht am Yarmūk, die „drei oder mehr Tage“ bis zum 20. August dauerte, samt Analyse der bezeugten Strategien. CAETANI datiert nach arabischen Quellen auf den 23. Juli bzw. 16. Juli 636. Ob es schon im Jahre 634 zu einer ersten Schlacht bei Gabīthā gekommen ist, bleibt historisch umstritten.

8 Vgl. CAETANI 1910, S. 499–613; MASPÉRO 1923, S. 336 f. (ungenau); STRATOS 1972, S. 64–73.

9 Übers. v. CHABOT 1904, S. 59 f.; v. PALMER 1993, bes. Z. 19–23, S. 3; vgl. ebd., S. 1–4 (mit Bibl.), v. HOYLAND 1997, S. 116 f. Zur Übereinstimmung mit der Chronologie der arabischen Überlieferung nach al-Wāqidi vgl. DONNER 1981, S. 144, 146, der jedoch die Datierung der Notiz auf das Jahr 637 für ungesichert hält und darum eine Abhängigkeit von al-Wāqidi nicht ausschließen will, da die übrigen syrischen christlichen Quellen ebenso wie Theophanes für die Zeit von 634 bis 637 zu vage seien und „nicht entscheidend für eine sichere Chronologie der Ereignisse in dieser Phase“ (ebd., S. 146).

10 XI, 1–3, übers. v. REININK 1993 (Apokalypse), S. 40–42 (mit Kommentar); übers. v. BROCK (in PALMER 1993), S. 230 f. Zu diesem Text vgl. auch S. 607 zu Anm. 4–8. – BROCK plädiert ebd., S. 225 wie schon früher für eine Datierung der Apokalypse auf das Jahr 690/ 691 (Bibl.), was auch von REININK 1993 (Apokalypse), S. XII–XXV übernommen und mit weiteren Argumenten be-

Was auch immer die Rolle von Baanes während dieser Schlacht gewesen ist, so scheint er, folgt man der Chronik Michaels des Syrer, in der Schlacht am Yarmük gefallen zu sein.¹ Dies passt gut zur Folge der Geschehnisse, wie sie hier vor allem unter Berufung auf CAETANI und KÆGI erschlossen wurde. Dann ist aber anzunehmen, dass das *Chronicon anonymum* vom Jahre 1234 die Nachricht vom Tod des Baanes bei einer Schlacht zu früh einordnet.²

Wie sicher ist die Nachricht der beiden genannten syrischen Quellen, dass Baanes in einer Schlacht bzw. in der Schlacht am Yarmük gefallen ist? Wie vertrauenswürdig ist der Bericht des Saʿīd ibn Baṭrīq, Baanes sei 636 Mönch des Dornbuschklosters auf dem Sinai geworden, um sich dort aus Furcht vor dem Kaiser verborgen zu halten? Sollte es sich hier, wie z. B. KMOŠKO vermutet hat,³ um den Nachhall einer historisch gerechtfertigten Überlieferung der Mönche des Berges Sinai handeln, während die Chroniken „bloß das vom Tod des Baanes verbreitete Gerücht“ wiedergeben? Im Werk des Anastasios Sinaites gibt es keinen Hinweis, der Saʿīd ibn Baṭrīq bestätigt. Wie alt Baanes 636 gewesen ist, überliefert keine Quelle, doch dürfte er schon im reifen Mannesalter gewesen sein, und so erübrigt sich die Frage, ob er im Jahre 701, dem letzten gesicherten Datum für das Leben des Anastasios,⁴ noch unter den Lebenden weilen konnte.

4 Zwei „kurze Wege zum Heil“: Nicht über andere urteilen, ihnen nichts mit Groll nachtragen

Auch eine andere Homilie schließt Anastasios mit einer paradigmatischen Erzählung zur Veranschaulichung des Themas seiner Predigt ab. In ihr spricht er

gründet wird (vgl. S. 603 zu Anm. 1). Vgl. auch die griechische und die lateinische Version bei AERTS – KORTEKAAS 1998, I, S. 136–139; II, S. 34.

1 XI, VI, übers. v. CHABOT 1901, S. 420f. Vgl. CAETANI 1910, S. 396f., 576, ferner ebd., S. 358.

2 CX, übers. v. CHABOT 1937, S. 191, 20–22; übers. v. PALMER 1993, S. 149 unter Zuweisung an Dionys von Tell-Mahrē (ebd., S. 107). Dieser Auffassung folgt SPECK 1988, S. 181. Die Datierung der Chronik hängt mit der Frage zusammen, ob es schon im Jahre 634 zu einer ersten Schlacht bei Gabīthā gekommen ist (S. 348, Anm. 7). Da sowohl diese Chronik als auch jene Michaels (Anm. 1) auf die Kirchengeschichte des Dionys von Tell-Mahrē (815/ 818–845) zurückgehen (vgl. S. 439, Anm. 3), ist die Diskrepanz bemerkenswert.

3 1931, S. 293. Zu Unrecht wird hier auch Theophanes als Zeuge dafür genannt, dass „Baanes auf dem Schlachtfeld gefallen sein (soll)“. Die ebd., S. 293–295 vorgetragene Begründung auf Grund einer Übereinstimmung mit der Apokalypse von Ps. Methodios (CPG 1830) ist nicht überzeugend, auch wenn seinem Argument, das in Anm. 5 auf S. 701 zitiert wird, zuzustimmen ist.

4 Vgl. S. 24, Anm. 7. Zur Datierung des Hodegos nach 701 vgl. S. 24; 753 f.

seine Hörer als seine Gemeinde mit „Wir“ an. Nachdem er über den Sinn von Gebet und Lesen der Bibel, insbes. der Psalmen, über die Gedanken und inneren Zustände, die dabei als hinderlich und ablenkend erfahren werden, über mangelnde Sensibilität für das religiöse Leben – πώρωσις, τύφλωσις, ῥαθυμία, ἀμέλεια – gesprochen hat, kommt er mit vielen konkreten Einzelheiten auf das Verhalten der Gläubigen während der Eucharistiefeyer (σύναξις) zu sprechen, weswegen diese Homilie „In sacram synaxim“ genannt wird.¹

a. Hinführung zum Thema

Der Prediger will seinen Hörern in einem ersten Schritt ihr Verhalten während der Eucharistiefeyer vor Augen stellen, – nicht, um dies zum Thema seiner Homilie zu machen, sondern, um ihnen bewusst werden zu lassen, wie oberflächlich sie dahinleben, um sie dann erst auf ein Verhalten aufmerksam zu machen, das ebenfalls zu ihrer alltäglichen Gewohnheit gehört, doch eine – oft religiös begründete – Anmaßung von etwas darstellt, was einzig Gott zusteht und eine zerstörerische Wirkung für menschliches Zusammenleben hat. Zu diesem Thema leitet Anastasios also hin, indem er seinen Hörern vorhält: „Oft verbringen wir den ganzen Tag in Theatern und mit dem Erzählen von Zoten ..., doch in Gottes Kirche und bei Gebet und Lesung wollen wir Gott nicht einmal eine einzige Stunde zugestehen, sondern sind drauf aus, wie bei einem Feuersbrand aus der Kirche Gottes davon zu eilen“.² Dabei gehen ihnen während der Synaxis, wie der Prediger es ihnen vorhält, ihre täglichen Geschäfte nicht aus dem Sinn; sie vergleichen, wie sie und andere gekleidet sind, schwätzen miteinander, beäugen die Frauen und „machen so aus der Kirche ein Bordell“; schon beim Betreten der Kirche konzentrieren sie sich nicht auf das, was sie mit dem Ritus der Handwaschung vollziehen, nämlich auf ein Bekenntnis ihrer Sünden. Damit kommt Anastasios zu dem Thema, mit dem er seine Gemeinde konfrontiert, indem er, wie es im Stil der Diatribe gern getan wird, einen Einwand vorträgt, den ihm irgend jemand aus seinem Publikum entgegenhalten könnte und auf den er sodann antwortet. Dabei wechselt er zum „Du“ und spricht so jeden seiner Zuhörer unmittelbar an: „Doch vielleicht wird mir jemand sagen: ‚Über sich weinen und sich selbst beklagen, ist nicht meine Sache‘. Warum aber? Weil du dir keine Mühe gibst, weil du nicht sensibel bist, weil du nicht ‚den furchtbaren Tag des Urteils‘ bedenkst?“³ Und er

¹ CPG 7750; vgl. S. 790.

² PG 89, 829 A 1–13.

³ Ebd., 833 A 6–9. Im zuvor Gesagten wurden einige Details aus ebd., 829 C 1–833 A 5 zitiert.

fordert seinen Hörer auf: „Bekenne Gott durch die Priester deine Sünden! ... damit du auf angemessene Weise an den Mysterien teilnimmst“ und nicht unwürdig.¹

Doch wer ist schon würdig? – Ἀλλ' ἴσως ἐρεῖς· Καὶ τίς ἄξιος; „Dies“, so antwortet Anastasios, „weiß ich auch“ (Οἶδα τοῦτο κάγω), nämlich, wie er wohl mit diesen Worten feststellen will: „Diese Frage stelle ich mir auch und weiß nicht, wer würdig ist“. „Doch du kannst würdig werden. Du musst dies aber wollen. Denn erkenne an, dass du ein Sünder bist. Trenn dich von deiner Sünde, gib deine Sünde ... auf. Lass die Werke der Umkehr erkennen ..., und du bist würdig geworden (καὶ γέγονας ἄξιος)“. Und sodann zeigt Anastasios, warum dennoch das Sündenbekenntnis beim Priester als „Mittler zwischen Gott und den Menschen“ dazu gehört, und dass es darum geht, mit der Vergebung der eigenen Sünden zugleich den Mitmenschen alles zu vergeben und ihm nichts grollend nachzutragen (μνησικακεῖν), will man sich darum bemühen, würdig an den Mysterien teilzunehmen.² „Trage deinem Mitmenschen nichts nach“, ist für Anastasios, wie auch seine Erotapokriseis bezeugen, ein wichtiges Anliegen. Nur wem dies gelingt und dabei sich dessen bewusst bleibt, dass ihm ein Urteil über seinen Nächsten nicht zusteht, sondern einzig Gott, wird im Endgericht Christi bestehen können. Und so bekennt Anastasios: „Weil ich Mensch bin und eure persönlichen Motive (τὰς ἐνθυμήσεις ὑμῶν) nicht kenne, erlaube ich mir kein Urteil. Denn ich weiß nicht, wer würdig, wer unwürdig ist, an diesen Mysterien teilzunehmen“.³

b. Eine Veranschaulichung des Themas: Das Beurteilen von Priestern

Für Anastasios ist das Nachtragen von dem, was Mitmenschen uns Böses zufügen, der Groll, mit dem wir uns daran erinnern und mit dem wir das Handeln anderer beurteilen – ἡ μνησικακία –, furchtbarer als jede andere Sünde. Wer etwas nachträgt und grollt, kann keine gute Tat zustande bringen: πάντα γὰρ καταλύει. Den Mitmenschen vergeben und darum sich eines Urteils über sie enthalten, sind beides jeweils ein „kurzer Wege zum Heil“ (ὁδὸς σύντομος πρὸς σωτηρίαν).⁴

Schaut man von hier aus auf das Ende der Homilie, d. h. auf jene Erzählung, mit der diese Homilie (im edierten Text) abschließt, dann müsste der Prediger das, was er nun zwischen beiden Teilen ausführt, nicht vorgetragen haben, und doch wird er aus seiner Sicht gute Gründe dafür gehabt haben, die durchaus nachvollziehbar sind. Zunächst folgen Gedanken, die den Hörer motivieren sollen, Taten eines anderen – „auch wenn du mit eigenen Augen siehst, dass er eine

¹ Ebd., 833 C 5–836 A 6.

² Ebd., 836 A 7–841 A 2.

³ Ebd., 841 B 1–5.

⁴ Ebd., 841 B 7–845 A 12, bes. 844 B 3–C 7; 845 A 7–12.

Sünde begeht,“ – nicht zu beurteilen und anderen etwas nachzutragen und zu grollen,¹ um dann auf einen bestimmten „Kasus“ einzugehen: „Vor allem (Εξαίρετως) aber beurteile nicht einen Priester Gottes in bezug auf Dinge, die der Öffentlichkeit verborgen sind und um die du vom Hörensagen weißt. Sag nicht: ‚Der das Opfer darbringt, ist ein Sünder, ist (von Gott schon) verworfen, ist unwürdig, und die Gnade des heiligen Geistes kommt nicht über seine Opfergabe (οὐκ ἐπιφοιτᾷ).‘ Denk so etwas nicht! Ein anderer ist es, der das Verborgene kennt und erforscht. Erkenne dich selbst ... und überlass dem gerechten Richter“ – Gott – „das Urteil“.²

Doch dies genügt dem Prediger nicht; denn es folgt wiederum ein „Kasus“, der den Verweis auf Gottes Gericht einschränkt und zeigt, was aus der Sicht des Predigers für einen Priester entscheidend ist: „Der Priester soll in bezug auf die Dogmen, die wir über Gott bekennen, keine Irrtümer vertreten. Über alles andere aber bist du nicht zum Richter bestellt“.³ Heißt dies nicht, dass seine Hörer die Rechtgläubigkeit ihrer Priester überwachen sollen? Anastasios lässt nun im Stil der Diatribe jemanden aus seinem Publikum einen Einwand einbringen. Doch dieser Einwand passt nur dann in die bisherige Gedankenführung, wenn er sich ursprünglich ganz allgemein auf einen Priester (ιερεύς) und nicht wie im edierten Text auf einen Bischof (ἀρχιερεύς) bezogen hat. M.a.W. hier scheint eine Interpolation vorzuliegen oder eine andere Art der Korruption des Texts. Ursprünglich dürfte der Prediger gesagt haben: „‚Was?‘ – sagt (mir) jemand – ‚Der Priester unterliegt nicht gerichtlichem Prozess und den kirchlichen Kanones?‘ – ‚Ja, (selbstverständlich unterliegt er dem)‘, sage ich! Doch wird er nicht durch dich beurteilt, sondern durch Gott! Was beurteilst du den Hirten, da du doch zur Herde gehörst (πρόβατον ὑπάρχων)?“.⁴

c. Zwei Lesarten und mehr aus einer anderen Überlieferung?

Im edierten Text bezieht sich die Frage aus dem Publikum nicht auf einen Priester, sondern auf einen Bischof – οὐχ ὑπόκειται ... ἀρχιερεύς; –, und vor der Frage des Predigers nach dem, was sich der Fragende eigentlich anmaßt, liest man: ἢ καὶ

1 Ebd., 845 A 13–848 A 2.

2 Ebd., 848 A 2–11.

3 Ebd., 848 A 11–12: Ἔστω δὲ ὁ ἱερεὺς εἰς τὰ περὶ θεοῦ μὴ σφαλόμενος δόγματα τῶν δὲ λοιπῶν οὐκ εἶ σὺ δικαστὴς. – CHADWICK 1974, S. 69 zitiert des Anastasios *Quaestio* (CPG 7746) 64, hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006, S. 114 f. (113, Ps. Anastasios, PG 89, 765) und andere Texte aus dem 6. und 7. Jahrhundert, die zeigen, wie entscheidend in diesen für den Empfang der Kommunion die Rechtgläubigkeit des Priesters ist.

4 Ebd., 848 A 14–B 4. Zu zwei problematischen Lesarten des edierten Texts vgl. das Folgende.

πολλάκις καὶ ὑπὸ τοῦ μείζονος ἀρχιερέως – was im Zusammenhang ein sinnloser Zusatz ist. Sollte im Text etwas verlorengegangen sein, was sich auf die Funktion der kirchlichen Hierarchie bei einer Anklage gegen einen Priester bezogen hat? Oder sollte ein solcher Hinweis einst *in margine* von einem Kopisten oder Leser notiert worden und dann in den Text gewandert sein?

Diese Beobachtung und Frage gewinnt an Brisanz, wenn man bedenkt, dass es eine Erotapokrisis gibt, die in der handschriftlichen Überlieferung auch Anastasios Sinaites zugeschrieben wird und in der es genau um die Fragestellung der *Homilia de sacra synaxi* geht. Denn hier wird betont, dass Laien kein Recht haben, über Priester zu urteilen. Wenn es um eine Klage gegen einen Priester geht, dann „steht Untersuchung derselben und Urteil nur dem Bischof zu, nicht aber Laien, wie es sich heutzutage (ἐπὶ τοῦ παρόντος καιροῦ) einige Laien angemaßt haben“. Denn die Laien sind als Herde dem Hirten untergeordnet: ἡμῖν δὲ τοῖς τῶν προβάτων τάξιν ἐπέχουσιν ἀδύνατον τὸν ποιμένα ἀνακρίνειν. Und doch gibt es eine Ausnahme: εἰ μὴ τι ἂν ἐπὶ τῆς πίστεως σφάλληται.¹ Es ist dieselbe Ausnahme wie in Anastasios Predigt: Den Laien ist ein Urteil gestattet, wenn der Priester in Fragen des Glaubens irrt, d. h., wie es in Anastasios Predigt formuliert war, wenn er in bezug auf das Dogma Irrtümer vertritt. Doch nicht allein diese Übereinstimmung ist auffällig, sondern auch zwei weitere Tatsachen. Denn zum einen folgt in der *Homilia de sacra synaxi* und in der genannten Erotapokrisis in weitgehender Übereinstimmung ein Gedankengang, der einen Zusammenhang mit dem Thema der würdigen und unwürdigen Kommunion herstellt.² Zum anderen endet eine der Homilie thematisch verwandte Erotapokrisis, welche die Frage zu beantworten sucht „Πῶς δυνάμεθα μὴ κρίνειν τὸν προφανῶς ἀμαρτάνοντα;“ und die in der handschriftlichen Überlieferung unmittelbar auf die soeben genannte Erotapokrisis folgt,³ auf jener zweiten paradigmatischen Erzählung, mit der auch die Homilie abschließt und die nun noch kurz wiedergegeben werden soll.

¹ *Quaestio* 41 der *Collectio b* der Überlieferung von Anastasios Erotapokriseis (CPG 7746; vgl. S. 782–784), hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006 als Appendix 17: 1, Z. 4–13, S. 192; vgl. S. 788, Anm. 4. Diese Erotapokrisis gehört zu jenen, die oft unter dem Titel *De dignitate sacerdotali* überliefert werden und von BINGGELI als ein *Opusculum* des Anastasios Sinaites in einer nicht kritischen Edition publiziert wurde (vgl. S. 789 f.): Vgl. BINGGELI 2001, Z. 67–74, S. 276.

² Vgl. die in Anm. 1 genannte *Quaestio* 41, 2, Z. 14–20 (BINGGELI 2001, Z. 74–82, S. 276) mit der *Homilia de sacra synaxi*, 848 B 8–C 4.

³ *Quaestio* 42 der *Collectio b* der Überlieferung von Anastasios Erotapokriseis (CPG 7746), hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006 als Appendix 18: 14–16, Z. 192–228; vgl. S. 789, Anm. 1. Vgl. mit dem sog. *Opusculum de dignitate sacerdotali* (S. 789 f.), hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 297–325, S. 283.

d. Eine weitere Veranschaulichung des Themas: Eine Erzählung

Denn um dem Hörer zu veranschaulichen, inwiefern es ein „kurzer Weg zum Heil“ ist, wenn man den Mitmenschen vergibt, ohne ihnen etwas nachzutragen, und sich eines Urteils über sie enthält, erzählt der Prediger eine Geschichte über die Todesstunde eines Mönchs, für die es Zeugen gibt, die noch leben: Ἐτι ... ἐν σαρκὶ ζῶσιν οἱ τοῦτο θεασάμενοι. Auf diese machte der Sterbende in seiner Todesstunde einen ruhigen, unbesorgten Eindruck, und die Anwesenden verstanden nicht, warum. Denn es war ihnen bekannt, dass er seinen Verpflichtungen als Mönch nachlässig und träge (ἐν ἀμελείᾳ πάσῃ καὶ ῥαθυμίᾳ) nachgekommen war. Da dies „einer von den Mönchen, die um ihn herumsaßen,“ ansprach, berichtet er ihnen von einer Erfahrung, die ihm gerade widerfahren sei: Engel hätten ihm ein Verzeichnis seiner Sünden vorgelegt, die er, seitdem er Mönch geworden war, begangen hatte. Sie hätten ihn gefragt, ob er diese Sünden kenne. Er aber habe geantwortet: „Ja, ich kenne sie genau. Doch seitdem ich der Welt abgesagt und Mönch geworden bin, habe ich über keinen einzigen Menschen geurteilt und keinem einzigen etwas nachgetragen, was er mir zugefügt hat“. Und sogleich sei das Verzeichnis seiner Sünden von den Engeln zerrissen worden. Darum gehe er nun mit Freude und ohne Sorge zu Christus. Und so sei er in Frieden entschlafen und „gab den Anwesenden ein Beispiel zu deren seelischem Nutzen und Erbauung (πᾶσαν ὠφέλειαν καὶ οἰκοδομὴν ... ποιησάμενος)“, so wie er es uns gebe, auf dass wir uns hüten, unsere Mitmenschen zu beurteilen und ihnen nachzutragen, was sie uns angetan haben.¹

Diese Erzählung liest man, wie gesagt, auch als Abschluss jener Erotapokrisis, die dazu motivieren soll, nicht über „jemanden, der öffentlich sündigt,“ zu urteilen. Auffälligerweise liest man sie dort samt jener Doxologie, welche die Homilie abschließt.²

Diese erbauliche Narratio, die hier in der Homilie als ein Paradigma vorgelesen wird, ist eine typische Geschichte zur Veranschaulichung monastischer Ideale, wie sie in den „Sammlungen von Erzählungen über die Mönchsväter“ – οἱ πατέρες – den Paterika, begegnen, und passt gut zu den Geschichten in jenen Sammlungen, die in der handschriftlichen Überlieferung einem Mönch Anastasios zugeschrieben werden.³ So wie in der gerade erzählten Geschichte auf Zeitgenossen des Predigers als Zeugen hingewiesen wird, finden sich in diesen Sammlungen Hinweise auf Zeitumstände einzelner Geschichten und auch des Erzählers, die, sollte es sich erweisen lassen, dass diese Sammlungen von

¹ *Homilia de sacra synaxi*, 848 C 5–849 C 6.

² Vgl. S. 353, Anm. 3.

³ Zu diesen Geschichten (CPG 7758) vgl. S. 367–582, 805–808.

Anastasios Sinaites zusammengestellt wurden, zu einer genaueren Kenntnis seiner Biographie hinführen könnten.¹

Doch bevor hier diese Sammlungen auf ihre Authentizität und damit auf ihre Verwertbarkeit für eine Biographie des Anastasios befragt werden, sei zuvor noch einiges zu einer seiner Homilien gesagt, deren Edition Anastasios in der Forschung eine Schlüsselposition für die Geschichte der christlich-jüdischen Beziehungen seit dem ausgehenden 7. Jahrhundert sichern wird und das bestätigt, was THÜMMEL schon auf Grund der Fragmente seiner *Διάλεξις κατά Ἰουδαίων* in bezug auf die Wirkungsgeschichte des Anastasios gezeigt hat.²

5 Eine Homilie wider die Juden als Gottesmörder

Diese Homilie hat Anastasios an einem Karfreitag gehalten.³ Im Prolog wird die Kreuzigung Christi dem Hörer in einer Abfolge vor allem kurzer Kola vor Augen gestellt, in denen Anastasios im Ton eines Hymnus Schöpfungs- und Erlösungstat Gottes miteinander verbindet und zugleich schon entscheidende Aussagen der Homilie wie die Berufung der Heiden anklingen lässt:

Εἰργάσατο σήμερον σωτηρίαν ἐν μέσῳ τῆς γῆς Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ ποιητὴς τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς.

Εἰργάσατο σωτηρίαν ἀναβάς εἰς ὕψος σταυροῦ ἐπ' ὄρους Σιών καὶ κράζας φωνῇ μεγάλῃ καὶ τὰ πάντα περιηχίσας.

Ἔδωκε φωνὴν αὐτοῦ, φωνὴν δυνάμεως· ἔδωκε φωνὴν αὐτοῦ, καὶ ἔσαλεύθη ἡ γῆ.

Ἔκραξε, καὶ τὸν ἥλιον ἐσκότισεν.

Ἐβόησε, καὶ τὰς πέτρας διέρρηξεν.

Ἔκραξε, καὶ τὰ μνήματα ἀνέφξεν.

Ἐβόησε, καὶ τοὺς νεκροὺς ἀνέστησεν.

Ἐσάλπισε, καὶ τὸν ἄδην ἐδόνησεν.

Ἐβρόντησε, καὶ τὸ καταπέτασμα ἐσχίσθη.

Κράζας φωνῇ μεγάλῃ τὰ ἔθνη ἐκάλεσεν καὶ τὴν κτίσιν ὡς κτίστης συνήθροισεν.

Σταυρῷ γὰρ προσηλωθεὶς καὶ τὰς χεῖρας ἐκτείνας τοὺς πάντας συνήγαγεν.

¹ Da sich nur ein Teil einer der beiden Sammlungen als Werk des Verfassers des Hodegos beweisen lässt, ist leider das Ergebnis für eine Biographie desselben spärlich (vgl. S. 579–582).

² Zur *Dialexis* (CPG 7772) vgl. S. 583–714; 800–802.

³ CPG-CPGS 7754; vgl. S. 792–794.

Πᾶσα γὰρ ἡ κτίσις ἐπὶ σταυροῦ θεὸν ἐγνώρισεν·
 πᾶσα ἀνύμνησε·
 πᾶσα προσεκύνησε·
 πᾶσα ἐδόξασε·
 πᾶσα αὐτῷ ὡς θεῷ δῶρα προσήγαγεν·
 οἱ οὐρανοὶ αἰδούμενοι τὸν ἥλιον,
 οἱ ἄγγελοι τὸ ἐν τῷ τάφῳ μυστήριον, ἡ γῆ τὸν Γολγοθάν

a. Vom Gottesmord zur Verwerfung der Juden durch Gott

„Christus, unser Gott“ wurde von den Juden gekreuzigt, wie Anastasios mit einer Anspielung an die Passahpredigt Melitons von Sardes (CPG 1092) sagt, ohne diesen im Unterschied zu seinem Florileg theopaschitischer Aussagen von Vätern im Hodegos¹ beim Namen zu nennen: Σήμερον ὁ κριτής εἰς κριτήριον ἄγεται, ἡ ζωὴ θανάτου γεύεται, ὁ δικαστής εἰς δικαστήριον ἔλκεται, ὁ θεὸς ραπίζεται ὑπὸ δεξιᾶς μιᾶς Ἰσραηλίτιδος, καὶ θεὸς ἐνυβρίζεται ὑπὸ ῥυπαρᾶς συναγωγῆς μοιχαλίδος. Die Juden haben Gott gekreuzigt, und Anastasios begründet dies, indem er eine Christologie, wenn auch sehr vereinfacht, entwickelt, wie er sie im Hodegos vorgetragen hat, um seinen Glauben an den leidenden und sterbenden Gott am Kreuz zu rechtfertigen, ohne jedoch dieses Leiden und diesen Tod Gott in seiner Gottheit zuzuschreiben. Herausgefordert ist er dazu, weil er den Juden vorwirft, sie hätten bei der Passion Christi erkennen müssen, dass sie Gott gekreuzigt haben, und dieser Vorwurf bei ihnen Ärgernis erregt. Denn für sie ist, wie sie ihm im Stil der Diatribe antworten, der Gekreuzigte ein Mensch, der gegen das Gesetz – die Thora – verstoßen hat, jemand, der „im Namen Beelzebuls die Dämonen austreibt“ (Lc 11,15), ja jemand, „der aus einem Ehebruch geboren wurde“.

Für Anastasios ist der Mord der Juden am Messias, der Gottesmord, schon im Alten Testament prophezeit. Darum geht er in dieser Homilie von der schon in Act 4,25–28 und in weiteren Quellen der Frühzeit des Christentums bezeugten Deutung von Ps 2 auf die Passion Christi aus, die er im Stil der Diatribe in Reden Christi und Reden Gottes in Szene setzt, um dann im Rahmen einer präsentischen Eschatologie die endgültige Verwerfung Israels aus der Schrift zu begründen,

1 *Viae dux* XII, 2, 18–19: Μελίτωνος ἐπισκόπου Σάρδεων ἐκ τοῦ λόγου τοῦ Εἰς τὸ πάθος Ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίτιδος. Meliton von Sardes, Homilia de Pascha (CPG 1092), 96, hrsg. v. HALL 1979, Z. 715–716, S. 54: ὁ θεὸς πεφόνευται· ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ ἀνήρηται ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίτιδος. Zu einem historisch angemessenen Verständnis von Melitons Christologie, insbes. auch seiner Aussage φύσει θεὸς ὦν καὶ ἄνθρωπος (ebd., 8, Z. 53, S. 6; vgl. auch ebd., 46, Z. 306–310, S. 22–24), vgl. HÜBNER 1999; UTHEMANN 2007 (History), S. 466–469 sowie S. 254, Anm. 7 (ausführlicher: in der Einleitung zur Edition der Karfreitagspredigt [CPG-CPGS 7754]).

indem er in einem Streitgespräch mit einem Juden seinen Hörer davon zu überzeugen sucht, dass diese Verwerfung sich schon jetzt in der Geschichte ereignet und zu Untergang (ἀπώλεια) und Vernichtung (ἀφανισμός)¹ der Juden führen wird: Νῦν δὲ – ἰδοὺ λοιπὸν ἑπτακοσιοστός χρόνος² – ... καὶ ἀπέρριψεν αὐτὸν (τὸν Ἰσραὴλ) ὁ θεὸς εἰς τέλος, ἠρήμωσε, διεσκόρπισεν, ἐμίσησεν τὴν νομικὴν αὐτοῦ λατρείαν, κατέπαυσε τὸν ναὸν αὐτοῦ ἐκ πλήρους Die Eroberung von Jerusalem und Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr., als, wie Flavius Josephus (37/ um 95) berichtet, 110.000 Juden ums Leben kamen und eine Hungersnot in der belagerten Stadt ausbrach, die dazu geführt habe, dass „die Juden ihre Kinder aßen“,³ geben Anastasios angesichts dessen, dass Christus dies nach dem Zeugnis der Evangelisten vorhergesagt hat und sich seine Worte bis heute bewahrheitet haben, die Gewissheit, dass sich die Verwerfung der Juden durch Gott in der Geschichte vollzieht und endgültig sein wird.

Bis heute ist der Tempel verwüstet, und auch wenn die Juden dazu nichts sagen können, „so werden die Steine dieses Ortes schreien: ‚Wegen des Blutes Jesu des Nazoräers wurden wir verwüstet, und wir werden nicht mehr wieder aufgebaut‘“ – καὶ οὐκέτι κτιζόμεθα.

b. Ein Disput über eine „Wiedererrichtung des Tempels“

Auf diese Feststellung erfolgt eine erstaunliche Antwort des Juden: „Doch schau hin, (der Tempel) wird errichtet“ – „Ἄλλ’ ἰδοὺ κτιζεται,“ φησίν. Darauf antwortet Anastasios: „Dein Tempel wird in Jerusalem errichtet? Welcher Tempel (wird dort errichtet)?“, und er zählt alles auf, was wie die Bundeslade und Priester zum Tempel gehörte, der bis zum Jahre 70 n. Chr. in Jerusalem existiert hat, und wie sich

¹ In der Homilie spricht Anastasios davon, dass David in Ps 2 „τὴν ἐκβολὴν καὶ ἀπώλειαν τῶν Ἰουδαίων καὶ τὸν παντελῆ ἀφανισμόν αὐτῶν καὶ τὴν κόλασιν“ vorhergesagt habe, eine Vorhersage, die z. B. Johannes Chrysostomos in seinen „Reden wider die Juden“ (CPG 4327) von Jesus in Lc 21,24 und Mt 24,2 angekündigt sieht: τὸν ἀφανισμόν τὸν παντελῆ καὶ τὴν ἐρήμωσιν προαναφωνῶν τὴν εἰς τέλος (5, 1, PG 48, 884, Z. 9–17; ausführlich ausgeführt in der 6. Predigt als Knechtschaft – δουλεία – der Juden bis zum Ende der Welt). Vgl. auch *Viae dux* II, 7, 20–21; VI, 1, 35. Zur Bedeutung von ἀφανισμός vgl. bes. ebd., II, 5, 131–133; XXIII, 2, 81–82. Johannes Chrysostomos sieht in Lc 21,24 und Mt 24,2 die Ankündigung dieser „vollständigen Vernichtung“, die wie bei Anastasios nicht die physische Vernichtung meint, sondern dass die Juden nie wieder unter jüdischer Herrschaft (βασιλείον) leben und nie wieder – trotz Rom 9–11! – als auserwähltes Volk vor Gott und für die Menschen eine Bedeutung haben werden. Vgl. auch S. 589 zu Anm. 5; 599 f. (zur Dialexis „wider die Juden“ des Anastasios [CPG 7772]).

² Zu dieser Datierung vgl. S. 584 f.

³ Für beide Aussagen beruft sich Anastasios auf Josephos. Vgl. die auf S. 711–714 zitierten Texte, ferner S. 672.

im Alten Testament Gott in diesem Tempel geoffenbart hat. „Nur wenn ich dies alles sehe, dann weiß ich, dass du einen Tempel besitzt“: Ὅταν ἴδω <ναὸν> τὴν κιβωτὸν ἔχοντα ἐν ἑαυτῷ, ὅταν ἴδω τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου ἐστῶσαν, ὅταν ἴδω ἐξ οὐρανοῦ τὴν δόξαν ἐν αὐτῷ ἐπισκιάζουσαν, ὅταν ἴδω τὸ πῦρ ἐξ ὑψους κατερχόμενον ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον, τότε οἶδα ὅτι ἔχεις ναόν.¹ „Denn so viele Tempel du auch ohne dies alles,“ was ich dir gerade aufgezählt habe, „bauen wirst, es sind dies nichts anderes als Ställe und Krippen für Tiere. Doch du wirst niemals einen Tempel errichten. Denn ‚euer Haus wird euch verödet überlassen werden‘ (Mt 23,38 l.v.), sprach Christus. ‚Es wird überlassen werden‘, d. h. es wird in alle Ewigkeit nicht wieder errichtet“ – εἰς τὸν αἰῶνα οὐκ ἀνίσταται. Und Anastasios schließt mit einem kurzen Epilog und einer Doxologie diese Homilie *adversus Iudaeos* ab, die für die Beurteilung der Authentizität der unter dem Namen des Anastasios Sinaites überlieferten Fragmente einer Streitschrift wider die Juden (Διάλεξις κατὰ Ἰουδαίων) von großer Bedeutung ist, sofern nun deren Wirkungsgeschichte auf historisch gesichertem Fundament nachgewiesen werden kann.

c. Zum historischen Hintergrund des Disputs: Der Bau des Felsendoms

Der historische Hintergrund des Disputs über eine „Wiederrichtung des Tempels von Jerusalem“ unter Kalif ‘Abd al-Malik (685–705), d. h. über das Motiv bzw. die Motive des Kalifen, ist bekannt. Seit dem 19. Jahrhundert bis 1950 bestand in der historischen Forschung ein Konsens, dass der Bau des Felsendoms (Qubbat al-Şakhra) durch ‘Abd al-Malik in dessen Kampf gegen ‘Abd Allāh ibn al-Zubayr, der Mekka beherrschte, gehört und insofern politisch motiviert war. Man stand bestimmten Quellen – al-Ya’qūbī († 897) und den Annalen des Melkiten Sa’īd ibn Baṭrīq, später Patriarch Eutychios von Alexandrien (935–940)² – wegen ihrer religiösen Sympathien kritisch reserviert gegenüber,³ während sie in älterer Forschung durchaus beachtet worden waren. Für diese, die auch CAETANI 1910 vertritt, konnte 1966 die Basis der Zeugen durch fünf weitere frühe arabische Historiker erheblich erweitert werden und nochmals 1992 durch ELAD:⁴ ‘Abd al-Maliks Motiv

¹ Vgl. die Übersetzung auf S. 587 zu Anm. 5, ferner die Wiedergabe mit Kontext auf S. 711.

² Eutychios unterscheidet zwischen al-Maliks „Ausbau des Tempels“ im Zusammenhang damit, dass ‘Abd al-Malik „den Menschen befahl, nach Jerusalem zu wallfahrten, und es ihnen wegen ‘Abd Allāh ibn al-Zubayr verbot, nach Mekka zu pilgern“ (PG 111, 1117 D 15–1118 A 4), und „dem Bau des Jerusalemer Tempels“, den Kalif al-Walid I. (705–715) durchgeführt habe (1119 D 6–13).

³ Übersicht: ELAD 1992, S. 40–46.

⁴ Insbes. durch die Publikation eines Texts von Sibṭ ibn-al-Jawzī aus dem *Codex Oxoniensis* MS Marsh 289 (a. a. O., S. 33–40).

sei nicht allein der Kampf um die Vormachtstellung gewesen; es ging ihm zwar darum, die Pilgerfahrten nach Mekka zu verhindern, doch zugleich um weitere Perspektiven, wenn er das religiöse Leben seiner Untertanen auf Jerusalem konzentrierte. „Darum baute er den Felsendom“¹ in den Jahren 685/ 686 bis 691/ 692² an dem Ort, an dem der Tradition nach Abraham als Ahnherr der Araber – wie die wahren Anhänger des Islams nur Gott und seinem Boten in Gehorsam unterworfen³ – Isaak geopfert (*Gen* 22) und an dem der Tempel Salomons gestanden hat.⁴ Zugleich sollte der Felsendom als Bau in seiner Architektur und Ausgestaltung den Pilger an das anstehende Ende der Welt und den Eingang ins Paradies erinnern.⁵ Diese nicht rein politische Motivation ist frühen arabischen Historikern durchaus bewusst gewesen,⁶ bedeutet aber nicht, dass jüdisches Erbe erneuert werden sollte.⁷ Nach alten Erzählungen über das Leben Mohammeds sollte der Pilger daran erinnert werden, dass hier das irdische Paradies⁸ gelegen war und dass hier Mohammed Gott selbst begegnet ist, eine Auffassung, die ‘Abd al-Malik – trotz der Inschriften

1 Ebd., S. 34.

2 Im allgemeinen datiert man auf Grund der Inschriften von ‘Abd al-Malik im Felsendom (KESSLER 1970, S. 11f.; zum Text vgl. BLAIR 1992, S. 86; HOYLAND 1997, S. 697, Nr. 14 nach KESSLER) auf 691/ 692 die Vollendung (so auch FLUSIN 1991, S. 393) und nicht wie z.B. ROTTER 1982, S. 227–230, FLUSIN 1991, S. 409 (als Korrektur seiner soeben zitierten Aussage) oder BLAIR 1992, S. 84f. (von BINGGELI 2001, S. 539, Anm. 60 übernommen) den Beginn des Baus, der meist um 685/ 688 angesetzt wird. Vgl. REININK 1993 (Apokalypse), S. XX-XXIII; 2001, S. 228, Anm. 4; HOYLAND 1997, S. 65, Anm. 34, 267, Anm. 25. – Zur Bedeutung der Koranverse im Felsendom vgl. S. 360 zu Anm. 1.

3 HOYLAND 1997, S. 336, vgl. ebd., S. 187f.; 470; 535–541. – Die Fragestellung fordert eine Auseinandersetzung mit der Geschichte der Selbstdefinition (S. 363, Anm. 5) des Islams heraus, wie dieser sich erst in der Zeit des Kalifen ‘Abd al-Malik von einem Monotheismus, der sich auf Abraham berief, zu einem Monotheismus in Abgrenzung gegen Judentum und Christentum entwickelte und dabei u.a. einzig den Pentateuch gelten ließ. Vgl. S. 5, Anm. 7; 363 f., ausführlicher S. 438–442.

4 SMITH 1987, S. 84 zählt aus spätjüdischen Überlieferungen fünfzehn vor allem biblische Geschehen und Aussagen auf, die auf dem Tempelberg lokalisiert werden. So sei er auch „der erste Ort in der Welt, d.h. das Zentrum der Welt“, m.a.W. der Omphalos der Erde, gewesen. „These same identifications are retained in Islamic traditions concerning the Dome of the Rock. In Christian discourse, they have been transferred to Golgotha“ (ebd., S. 85 [Lit.]), und zwar, so belegt es auch SMITH, schon seit dem 3., insbes. 4. Jahrhundert.

5 ROSEN-AYALON 1989. Zum Tempelberg als Paradies und als „Pforte zum Himmel“ (*Gen* 28,17; vgl. S. 367 zu Anm. 4) vgl. die in Anm. 4 genannte Aufzählung von SMITH 1987, S. 84.

6 ELAD 1992, S. 51f.

7 VAN ESS 1992, S. 90, 101.

8 Die (oder eine) Etymologie von al-Quds, dem Namen von Jerusalem, nachdem es zuvor Bayt al-Maqdis genannt wurde, weist darauf hin, dass hier einst für eine Überlieferung – im Unterschied zu anderen, kosmographisch orientierten Auffassungen – das irdische Paradies lag.

des Felsendoms, welche die Transzendenz Gottes betonen,¹ – geteilt haben soll.² Was auch immer, abgesehen von politischen Motiven, die Intention al-Maliks gewesen ist, als er den Felsendom in Form eines Oktagons mit einer Kuppel, die ihm den Namen gab, – und vor allem nicht als Moschee! – bauen ließ, so ging es ihm gewiss auch um Repräsentation und Glanz, heißt doch ‚qubba‘ das seit vorislamischer Zeit und für Mohammed bezeugte, der Repräsentation dienende runde Prunkzelt: „It was the symbol of the lord; *qubba* and *rabb* go together“.³ Mit seiner die Stadt und deren Kirchen, insbes. die Anastasis, beherrschenden Kuppel war der Felsendom vor allem auch ein Symbol für die Gegenwart des Islams, für dessen Herrschaft über die heilige Stadt und ihre Bewohner, damals meist Christen,⁴ der Höhepunkt von Maßnahmen, die schon seit dem Kalifat von Mo’awija I. (660 – 680), der seit 641 Syrien und Palästina beherrschte und 661 in Jerusalem zum Kalifen ausgerufen wurde, zu beobachten sind und die auf eine Tendenz der Omajjaden hindeuten, Jerusalem als ihre Hauptstadt auszubauen.⁵

Dass das Unternehmen des Kalifen ‘Abd al-Malik auf dem Tempelberg von Jerusalem Zeitgenossen erregte, lässt sich mit verschiedenen Zeugnissen belegen. So berichtet z. B. der Autor einer arabischen Vita des Schenute, des zweiten Abts des Weißen Klosters in Oberägypten († um 451), von einer Offenbarung, in der Christus Schenute ankündigt habe, dass zunächst die Perser Ägypten erobern, dass sodann der Antichrist im Bündnis mit „dem König der Griechen“ Ägypten einnehmen und „den Hirten, das Oberhaupt der Bischöfe in Alexandrien und der Christen in Ägypten, bekämpfen“, dieser sich aber in Oberägypten in ein Kloster flüchten wird und dass schließlich „die Söhne Ismaels“, d. h. die Araber, „den Tempel von Je-

1 Bibliographie zu den Koranversen im Felsendom (S. 359, Anm. 2): REININK 1993 (Apokalypse), S. XXI, Anm. 81; zu deren Deutung vgl. auch CRONE – COOK 1977, S. 18, 19, 167f., Anm. 18 nach der Edition der Inschriften von 1927.

2 VAN ESS 1992, bes. S. 96–99.

3 Ebd., S. 103.

4 Vgl. die Übersicht von Hypothesen zur mit dem Felsendom intendierten Symbolik bei RIPPIN 1990, S. 51–58, ferner DRIJVERS 1992, S. 67f. (Lit.), GRIFFITH 1992 (Images), S. 123f. (Lit.); REININK 2001, S. 229 (Lit.). Zur Anastasis- oder Grabeskirche mit dem „Berge Golgotha“ als christlichem Omphalos der Erde (S. 359, Anm. 4) vgl. die in Anm. 4 auf S. 608 genannten Verweise. Was in der westlichen Überlieferung allgemein ‚die Grabeskirche‘ genannt wird, unterscheidet die östliche Tradition als die Einheit von drei Orten: (1) Die ‚Anastasis‘ als Ort des Grabes Christi (aber auch als Name für die drei Orte in ihrer Einheit), (2) der Ort, an dem das Kreuz Christi von Helena „gefunden“ wurde, nämlich Golgotha am Fuß des (3) ‚Martyrion‘ oder Ort der Kreuzigung, zu dem man über Stufen hinaufsteigt (vgl. S. 707 zu Anm. 1).

5 Vgl. das sog. Chronicon Maroniticum, übers. v. CHABOT 1904, S. 55, 23–26. 34–56, 3; übers. v. PALMER 1993, S. 31f. mit einer Anm. v. HOYLAND, in der die Datierung auf 661 begründet wird. Vgl. hierzu auch die Datierung von Aufräumarbeiten auf dem Tempelberg, deren Zeuge Anastasios Sinaites gewesen ist, auf S. 490 zu Anm. 2–3.

rusalem (wieder) errichten werden“: „Wisse, wenn dies geschehen wird, dass das Ende der Welt nahe ist“. Bei diesem Geschehen werden die Juden, so „prophezeit“ der Anonymus, „den Völkern zuvorkommen“; sie werden den Antichrist erwarten, der als „der Verführer“ (ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος [II *Ioh* 7]) gekennzeichnet wird, die Christen aber „sehen den Greuel der Verwüstung, von dem der Prophet Daniel (9,27; 12,11) sprach, an heiliger Stätte stehen“ (*Mt* 24,15).¹ Nach HOYLAND seien hier die Baumaßnahmen auf dem Tempelberg nach der Eroberung von Jerusalem gemeint,² d. h. der Bau einer Moschee, sei es unmittelbar nach der Eroberung (638), sei es nach dem Aufenthalt des Kalifen ‘Omars (634–644) in der heiligen Stadt,³ doch wahrscheinlicher ist es, dass Ps.Schenute den Bau des Felsendoms unter dem Kalifen ‘Abd al-Malik im zweiten arabischen Bürgerkrieg (683–692) meint, zu dessen Zeit gerade apokalyptische Spekulationen über die Erfüllung von Daniels Prophezeiungen bei Christen besondere Aufmerksamkeit fanden.

Im Fragment einer jüdischen Apokalypse, in dem die Herrschaft der Omajjaden gekennzeichnet wird, heißt es einerseits vom Kalifen Mo’awija I., dieser werde „die Mauern des Tempels erneuern“, und vom Kalifen ‘Abd al-Malik: „(Er) wird den Tempel des Ewigen, Gott Israels, wieder erbauen“.⁴ Weniger deutlich ist die Prophezeiung eines arabischen Autors, den ELAD zitiert: „‘Abd al-Malik wird den Tempel von Jerusalem bauen ... und David ist der König von Israel“.⁵

1 Vita des Schenute, hrsg. u. übers. v. AMÉLINEAU 1888: Offenbarung Christi an Schenute, ebd., S. 38–351 (zitiert ebd., S. 340 f.). Zur Verfolgung der koptischen Christen und zum Untertauchen von deren Patriarchen Benjamin I. vgl. S. 21 f., 152 f. Zu II *Ioh* 7 vgl. auch *Mt* 27,63 (S. 610, Anm. 4). – Als auf dem Tempelberg nach Aufräumarbeiten die sog. Moschee des ‘Omar erbaut wurde (vgl. S. 489 zu Anm. 2–3), konnte man wie Sophronios von Jerusalem (nach Theophanes, a. 6127; hrsg. v. DE BOOR 1883, S. 339, 22–25 [PG 108, 693 C 4–10; übers. v. MANGO – SCOTT 1997, S. 471]) die Verheißung Christi nach (*Mc* 13,14 und) *Mt* 24,15 mit Daniels Prophezeiung (S. 365, Anm. 1) des „Greuels der Verwüstung“ (βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως) als Zeichen der andrängenden Endzeit verbinden.

2 1997, S. 281f.

3 Vgl. S. 376 zu Anm. 4; 488 f. Zu den frühen arabischen Quellen vgl. auch BUSSE 1984.

4 Hrsg. v. LÉVI 1914, S. 179: „À l’instigation de Dieu, (Moawia, fils d’Abou-Sofian) restaurera les murs du Temple. ... il aura pour descendant un roi, dont quatre fils seront rois. ... Lui aussi ... (?), il rebâtitra le Temple de l’Éternel, Dieu d’Israël. ... Son nom sera Abd-el Melik, fils de Merwan.“ – In der von LEWIS 1949/1950 aus drei Quellen erschlossenen Apokalypse der Omajjadenzeit wird zum einen die Erneuerung des Tempels durch „den zweiten König der Ismaeliten“, d. h. ‘Omar oder, wie LEWIS, S. 328 meint, Mo’awija, verheißt: „he restores ... the breaches of the temple. He hews Mount Moriah and makes it all straight, and builds a mosque there on the temple rock“ (vgl. HOYLAND 1997, S. 311), zum anderen, dass die vier Söhne von ‘Abd al-Malik als dessen Nachfolger „will repair the temple“ (ebd., S. 324 f.; vgl. HOYLAND, S. 315), was LEWIS, S. 327 kommentiert: „The repair of temple refers to the building of the mosque in Jerusalem of ‘Abd al-Malik“.

5 1992, S. 49 zu Anm. 76.

In der Chronik Michaels des Syrerers wird ähnlich wie in der Chronik zum Jahre 1234 berichtet, dass „in dieser Zeit“, d. h. in der Regierungszeit von Kaiser Konstantin II. (641–668), „als die Araber den Tempel Salomons wieder errichteten, der Bau einstürzte“, und dass „die Juden (daraufhin) sagten: ‚Wenn ihr nicht das Kreuz, das gegenüber dem Tempel auf dem Ölberg steht, umstürzt, wird der Tempel nicht gebaut werden können‘. Und als sie das Kreuz niedergerissen hatten, blieb das Gebäude aufrecht stehen“. Und Michael fügt hinzu, dass die Araber „aus demselben Grund viele Kreuze umgestürzt haben“. Diese Erzählung liest man fast wörtlich auch in der Chronik des Theophanes († 818). Nur wird sie dort mit dem Bau der Moschee unter ‘Omar verbunden und auf das Jahr 642/ 643 datiert, und auch von einer Wiedererrichtung des Tempels Salomons ist nicht die Rede, wohl aber davon, dass „‘Omar begann, den Tempel in Jerusalem zu erbauen“.¹ Michael selbst fährt in seinem Bericht fort, dass die Araber wegen dieser Geschehnisse „die Feinde der Kreuze geworden sind“. Mit dieser Aussage verbindet er ein Verbot von öffentlich zur Schau gestellten Kreuzen unter dem Kalifen ‘Omar II. (717–720), das Juden veranlasst habe, „die Kreuze von Kirchen zu entfernen“.² Wie er dazu kam, in diesem Zusammenhang vom „Tempel Salomons“ zu sprechen, ob dies auf seine unmittelbare Quelle, die Kirchengeschichte des Dionys von Tell-Maḥrē, zurück-

1 Chronik (1) von Theophanes (a. 6135), hrsg. v. DE BOOR 1883, S. 342, 22–28 (PG 108, 700 A 4–12; übers. v. MANGO – SCOTT 1997, S. 476), womit dessen auf 634/ 635 (a. 6127) datierter Bericht (vgl. S. 361, Anm. 1; 489 zu Anm. 4), aus dem wohl jene Variante stammt, die nicht vom Tempel, sondern von „der Moschee der Sarazenen, an deren Stelle früher einmal der Salomonische Tempel der Juden gestanden hat“, spricht (vgl. a. a. O., S. 339, 20–22 [S. 489, Anm. 4], ferner Sophronios Interpretation nach Mt 24,15 (S. 365, Anm. 1), die sich auf den Tempel bezieht (ebd., 22–24 [S. 489, Anm. 4]), und das auf S. 365 zu Anm. 2 zur Moschee des ‘Omar Gesagte zu vergleichen sind; (2) von Michael dem Syrer, XI, VIII, übers. v. CHABOT 1901, S. 431; (3) Chronik zum Jahre 1234, 126, übers. v. CHABOT 1937, S. 204, 6–11; übers. v. PALMER 1993, S. 167. Nach PALMER, S. 108 stammt der Bericht aus dem Werk des Dionys von Tell-Maḥrē (vgl. S. 439, Anm. 3).

2 A. a. O., S. 431 f.; vgl. TRITTON 1930, S. 105 f. Aus derselben Quelle, nämlich der Chronik des Dionys von Tell-Maḥrē (vgl. S. 439, Anm. 3; PALMER, S. 108) schöpft auch die Chronik zum Jahre 1234, 128, übers. v. CHABOT 1937, S. 205, 1–27; übers. v. PALMER 1993, S. 169 f., doch unterscheiden sich beide in bestimmten Details. Hierzu und zu ähnlichen Vorkommnissen vgl. GRIFFITH 1992 (Images), S. 126 f. In den verschiedenen Versionen des „Bundes von Kalif ‘Omar“ (S. 442 zu Anm. 4–5) begegnet regelmäßig das Verbot öffentlicher Zurschaustellung des Kreuzes, sei es auf Kirchen, sei es „auf Straßen oder Märkten“ (TRITTON 1930, S. 6; vgl. ebd., S. 7, 11, 13 f., 102, 103), während es z. B. in dem ‘Omar selbst zugeschriebenen Schutzbrief oder ‘Aman (S. 441, Anm. 3) für Jerusalem heißt, er habe den Einwohnern „Sicherheit für ihr Leben, Eigentum, Kirchen und Kreuze“ gewährt (ebd., S. 10). So heißt es auch, doch ohne Erwähnung der Kreuze, im ‘Aman für Damaskos, den Khālid ibn al-Walid (S. 431, Anm. 6) dem Mansūr b. Sargūn (S. 10, Anm. 3) übergeben hat (Saʿīd ibn Baṭrīq, Annalen, 280, übers. v. BREYDY 1985 II, S. 116, 20–24 [PG 111, 1097 D 12–1098 A 3]).

geht, ob Theophanes die ihm und Dionys gemeinsame Quelle genauer wiedergegeben, doch mit der Zuweisung an 'Omar zu früh datiert oder zurecht auf den Bau von dessen Moschee bezogen hat, ob sich überhaupt der Gedanke an eine Wiedererrichtung des Tempels Salomons schon am Bau von 'Omars „Gebetshaus“ (προσκυνητήριον) oder Moschee entzündet hat, wie es auch die im Folgenden dargestellte frühe Quelle nahelegt, oder erst beim Bau des Felsendoms, was geschichtliche Tatsachen sind, was Legende, dies alles sind Fragen, die hier nicht beantwortet werden können. Der erwähnte Rat der Juden dürfte ebenso Legende sein wie die vielfältig bezeugte Begründung für die ersten ikonoklastischen Maßnahmen des Kalifen Jezid II., die dieser unter jüdischem Einfluss um 722/ 723 ergriffen haben soll.¹

In einer sehr frühen Quelle, die vom Autor der „Geschichte Armeniens“, die unter dem Namen des Bischofs Sebeos überliefert wird, in seinem Bericht über den Aufstieg des Islams benutzt wurde und die in der Forschung dessen Palästinensische Quelle genannt wird,² heißt es für die Zeit kurz nach der Eroberung von Jerusalem: „Aufständische Juden, die eine Zeit lang von den Nachkommen Hagers“, d. h. von den Arabern, „unterstützt wurden, planten, den Tempel Salomons wieder zu errichten, und erbauten, nachdem sie den Ort bestimmt hatten, der ‚das Allerheiligste‘ genannt wird, dort ... ein Gebetshaus für sich selbst“. Doch seien sie von den Arabern von dort vertrieben worden und hätten sich dann „in der Nähe des Tempels“ eine Synagoge erbaut.³ Dass dieser Bericht historisch nicht unglaubwürdig ist, auch wenn feststeht, dass Juden die Araber bei der Landnahme in Palästina weniger unterstützt haben als 614 die Perser,⁴ hängt mit der Geschichte der Selbstdefinition des Islams⁵ zusammen. Auch wenn diese in ihren entscheidenden Phasen für Historiker noch weitgehend eine Quaestio disputata ist, scheint sich doch ein gewisser Konsens abzuzeichnen, dass sich das Verhältnis der Araber zu den Juden zugleich mit ihrem Selbstverständnis als Ismaeliten oder Söhne Hagers gerade mit und nach der Eroberung von Palästina veränderte und von einer gewissen Offenheit für die Juden zu einer ersten deutlichen Abgrenzung

1 In der Forschung besteht inzwischen ein Konsens, dass der ikonoklastische Streit in Byzanz nicht durch „einen jüdischen Komplott“ ausgelöst wurde, wie z. B. Theophanes in seiner Chronik berichtet. Andererseits zeigt eine Lektüre von SCHICK 1995, dass die archäologischen Befunde, insbes. jene in Umm er-Rasas in Jordanien (ebd., S. 472–476; vgl. den Index, ebd., S. 581) das ikonoklastische Edikt von Jezid II. bestätigen.

2 HOWARD-JOHNSTON 1999, S. 238–243, 249. Vgl. auch S. 438, Anm. 1.

3 Ps. Sebeos, Geschichte Armeniens, 31, übers. v. MACLER 1904, S. 102; 43, übers. v. THOMSON 1999, S. 102f.

4 Vgl. S. 440 zu Anm. 6.

5 Vgl. S. 438–442. Der Begriff der ‚Selbstdefinition‘ wird hier so verstanden, wie er von SANDERS 1980–1983 auf die Geschichte des Christentums angewandt wurde.

führte. Wichtige Dokumente, in denen sich noch eine Nähe zur jüdischen Tradition zeigt, sind außer der frühen Palästinensischen Quelle von Ps.Sebeos zwei Berichte – zum einen in der *Doctrina Iacobi nuper baptizati*, zum anderen in einer jüdischen Apokalypse, deren Wiederhall LEWIS in drei Texten nachgewiesen hat.¹ Auf diese beziehen sich CRONE – COOK, um ihre These vom Bruch zwischen Mohammeds „Judeo-Hagarism“ und „Hagarism without Judaism“ zu begründen.²

d. Die Bedeutung des Disputs in der Homilie

In den Jahren, in denen Kalif ‘Abd al-Malik den Felsendom errichten ließ, musste es auch Juden bewusst sein, dass sich das Verhältnis der Araber zum Alten Testament veränderte und die Berufung auf Abraham für die Anhänger Mohammeds nicht mehr Gemeinsames, sondern Trennendes bedeutete. Auch wenn der Kalif die Absicht hatte, mit dem Bau auf dem Tempelberg die Kontinuität zum Alten Testament zu betonen, so war es nun die Kontinuität, die der Islam vertrat. Wie konnte ein Jude sagen, was Anastasios in einem fiktiven Streitgespräch als Prediger diesem in den Mund legte: „Doch schau hin, (der Tempel) wird errichtet“ – „Ἀλλ’ἰδοὺ κτίζεται,“ φησὶν! Selbst wenn Anastasios ein solches Argument aus dem Munde eines Juden gehört haben sollte, so konnte dieser es auf jeden Fall nicht in dem Sinn verstanden haben, wie es Anastasios in seiner Homilie bestritt, als ob der Hinweis auf den Bau des Kalifen bedeuten würde, dass „die Juden“ behaupten würden, der Bau des Kalifen sei ihr eigener Tempel. Wohl konnten sie provokativ auf das Geschehen auf dem Tempelberg verweisen. Denn in christlichen Zeiten hatte man bewusst den Tempelberg zu einem Ort der Verwüstung verfallen lassen, so dass die Erfüllung von Daniels und Christi Prophezeiung des „Greuels der Verwüstung“ (βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως) allen Bewohnern und

1 [1] *Doctrina* (CPG 7793), V, 16, hrsg. v. BONWETSCH 1910, S. 86, 15–87, 3; v. DÉROCHE 1991 (*Doctrina*), 6–19, S. 209–211: Mohammed („represented as alive at the time of the conquest of Palestine“ [CRONE – COOK 1977, S. 4; vgl. S. 430, Anm. 1]) verkündet das Kommen des Messias, doch wird er von den Juden, die sich über die Niederlage der Byzantiner bei Däthin (S. 432, Anm. 1) freuen (ἔσχαμεν οἱ Ἰουδαῖοι χαρὰν μεγάλην), als falscher Prophet beurteilt, auch wenn er behauptet, „dass er auch die Schlüssel zum Paradies besitzt“, obwohl „dies nicht glaubwürdig ist“. [2] LEWIS 1949/1950, bes. S. 321f.: „... (God) only brings the kingdom of Ishmael in order to save you from this wickedness (nämlich der Byzantiner [vgl. CRONE – COOK, S. 35–37]). He raises up over them a Prophet according to His will and will conquer the land for them and they will come and restore it in greatness ... (*Is* 21,7 Targum) shows that they are the salvation of Israel“. – Zu Ps.Sebeos vgl. auch S. 439 zu Anm. 1. – Zur Auffassung des Messias im frühen Islam nach Jakob von Edessa vgl. S. 440, Anm. 2.

2 1977, S. 3–8. Ebd., S. 10f. sprechen beide Autoren von diesem Bruch – „break“. Vgl. S. 5, Anm. 7, ferner S. 438–442, bes. S. 438, Anm. 1; 444 zu Anm. 7.

Besuchern Jerusalems unübersehbar war.¹ Dies hatte sich seit der Ankunft der Araber verändert, zunächst direkt nach der Eroberung mit dem Bau eines schlichten Gebetshauses aus Holz, das dann durch 'Omars Moschee und später durch die Djami al-Akşa ersetzt wurde,² und nun während des arabischen Bürgerkriegs (683–692) mit dem Bau des Felsendoms. Darauf konnten die Juden damals hinweisen: „Ἄλλ'ἰδοὺ κτιζέται“.

Nun gibt es in jener Sammlung erbaulicher Erzählungen über „Wunder in unserer Zeit“, die, wie noch gezeigt werden soll, im Unterschied zu den 39 Geschichten über Mönche des Sinai tatsächlich von Anastasios Sinaites verfasst wurde und von der noch ein nicht unbeträchtlicher Teil erhalten ist,³ eine Parallele zum Hinweis der Karfreitagspredigt auf den Bau des Felsendoms. Denn dort heißt es: „Dies“, nämlich den vorausgehenden Bericht über Bauarbeiten am Tempelberg, die 30 Jahre zuvor stattgefunden hatten, „hielt ich für notwendig, um es in (diese Sammlung) wegen jener aufzunehmen (ἐντάξει), die meinen und sagen, dass der Tempel, der jetzt in Jerusalem errichtet wird, ein Tempel Gottes ist“.⁴ In

1 Zur Prophezeiung des βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (*Mc* 13,14; *Mt* 24,15) nach *Dan* 9,27; 11,31; 12,11 vgl. DODD 1947, zum hebräischen Hintergrund der Übersetzung in der LXX ebd., S. 53. Während Daniel den vom Seleukiden Antiochos IV. Epiphanes 168/167 v. Chr. auf dem Brandopferaltar des Tempels von Jerusalem errichteten Altar des Baal Schamem oder Zeus Ouranios meint (vgl. *I Macc* 1,54; 6,7), konnte man vor dem ersten Jüdischen Krieg (70–72) daran denken, dass Kaiser Gaius (Caligula) versuchte, im Jahr 40 n. Chr. im Tempel sein Bildnis errichten zu lassen. Doch nach diesem Krieg sahen Christen die Prophezeiung erfüllt, weil der Tempel zerstört war und der Tempelberg gewiss seit dem 4. Jahrhundert verödet blieb. In den zwei Jahrhunderten nach dem zweiten Jüdischen Krieg (132–135) dürfte dies noch nicht der Fall gewesen sein. Denn die Standbilder des Jupiter Capitolinus, der Venus und Hadrians wurden innerhalb von Jerusalem, von Hadrian programmatisch in Aelia Capitolina umbenannt (GOLAN 1986) und erweitert, errichtet, und zwar nach Zeugnissen des 4. Jahrhunderts Jupiter dort, wo Christus auferstanden ist, und Venus am Ort der Kreuzigung (ebd., S. 239, Anm. 51), bzw. nach älteren Zeugnissen, wie man z. B. im Kleinen Pauly II, 1979, Sp. 1143 lesen kann, die Statuen Jupiters und Hadrians „auf dem Tempelplatz“. Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang auch, dass man, wie z. B. Anastasios in *Narratio* C3: II, 7, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 2, S. 225 bezeugt, den Tempelberg „das Kapitol“ nannte (vgl. S. 488 zu Anm. 4). Zur veränderten Situation seit 638 vgl. S. 361 mit Anm. 1.

2 Näheres vgl. S. 489 zu Anm. 1–4, ferner S. 362 zu Anm. 1.

3 Vgl. S. 463–582.

4 *Collectio* II (CPG 7758), *Narratio* C 3: II 7, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 17–18, S. 225 (zitiert auf S. 487 in Anm. 1). Statt „ein Tempel“ übersetzt FLUSIN 1992 (*L'Esplanade*), S. 26: „qui disent que ce qu'on construit aujourd'hui à Jérusalem, c'est le Temple de Dieu“ und BINGGELI, S. 539: „qui .. prétendent que c'est le temple de Dieu qu'on édifie aujourd'hui à Jérusalem“. – Weitere christliche Texte, die auf den Bau des Felsendoms reagieren, versuchte REININK 2001 nachzuweisen. Überzeugend ist dies nur für die Offenbarung des Jakobus im kurz nach 691/692 verfassten „Evangelium der zwölf Apostel“ gelungen, in der die Grabeskirche als der neue Tempel der Christen erscheint, „a building that, as James says, was never – and will never be – ou-

beiden Quellen ist der Bau des Felsendoms gemeint,¹ und in beiden Quellen wird auf dieselbe Weise unter Bezugnahme auf die Prophezeiungen Christi in den synoptischen Evangelien bestritten, dass der im Jüdischen Krieg 70 n. Chr. zerstörte Tempel jemals in der menschlichen Geschichte wieder erbaut wird.² Doch während es in der Karfreitagspredigt im Kontext klar ist, dass es Juden, man könnte auch sagen, „die Juden“³ sind, die gegen die Überzeugung der Christen, dass die Juden „bis zum Ende der Welt“ nie wieder einen Tempel besitzen werden, provokativ darauf hinweisen, dass der Felsendom in einer historischen Kontinuität mit dem Tempel steht, der im Jüdischen Krieg zerstört worden war, bleibt es in der genannten Erzählung des Anastasios Monachos, die, wie sie sich zeigen wird, zu dem Teil der Sammlung gehört, der vom Verfasser des Hodegos erzählt wurde, offen, wer behauptet, dass der Felsendom „ein Tempel Gottes“ ist, auch wenn es auf Grund des Kontexts naheliegt anzunehmen, dass dies jene Christen sind, die dem Islam nicht abgeneigt, ja in Gefahr sind, Apostaten zu werden, und gegen deren Argumentation Anastasios Sinaites seine Sammlung von Wundern, die in seiner Generation geschehen sind, zusammengestellt hat.⁴ Gegen solche Christen und ihre Neigung, den Unterschied beider Religionen zu relativieren, wendet sich hier Anastasios, nicht gegen Zeitgenossen, die behaupten, der Felsendom ist „der Tempel Gottes“, der christlicher Überzeugung zum Trotz wieder errichtet wurde.

Anastasios Karfreitagspredigt endet, wie oben schon berichtet, mit der kategorischen Feststellung, dass die Juden niemals wieder einen Tempel errichten werden: „Denn ‚euer Haus wird euch verödet überlassen werden‘ (Mt 23,38 l.v.), sprach Christus. ‚Es wird überlassen werden‘, d. h. es wird in alle Ewigkeit nicht

trivaled by any other building“ (ebd., S. 240f.). Was REININK insbes. zur Apokalypse von Ps.Method (CPG 1830) und deren Quellen aufweist, bezeugt weder den Bau des Felsendoms, noch eine Anspielung auf eine Wiedererrichtung des Tempels und liefert auch als Hypothese keine plausible Erklärung für die Polemik gegen die Araber als „Tyrannen“ (ebd., S. 236), wohl aber für den ebd. genannten „Vergleich der Araber mit Julian Apostata“.

1 Vgl. S. 487 zu Anm. 1–2.

2 Die Bestreitung der zu Anm. 4 auf S. 365 zitierten Aussage lautet in *Narratio* C 3: II 7, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 18–21, S. 225: „Denn wie wird ein Tempel Gottes an jenem Ort errichtet werden, über den ein Urteilsspruch gegen die Juden besteht, der besagt: ‚Sieh, dieses Haus wird <euch> verödet überlassen werden‘ (vgl. Mt 23,38 l.v.)? ‚Es wird überlassen werden‘, sprach Christus, d. h. es wird in Ewigkeit verödet bleiben“ – εἰς τὸν αἰῶνα ἔρημος μένει. Vgl. auch S. 489, Anm. 2; 587, Anm. 3.

3 Der im fiktiven Streitgespräch auftretende Jude steht, wie aus dem Kontext der Homilie ersichtlich ist, für die Gesamtheit „der Juden“, einige Male auch ὁ Ἰσραήλ genannt.

4 Zur Intention und zum apologetischen Motiv der Sammlung sowie zur Datierung der in Anm. 4 auf S. 365 zitierten *Narratio* C 3: II 7 vgl. die Verweise, die auf S. 488–490, bes. S. 490 in Anm. 3 genannt werden.

wieder errichtet“ – εἰς τὸν αἰῶνα οὐκ ἀνίσταται“.¹ Sollte Anastasios darum seine Homilie mit den Worten „*Εἰργάσατο σήμερον σωτηρίαν ἐν μέσῳ τῆς γῆς* Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν“ (*Ps 73,12 LXX*)² eröffnet haben, weil er auf diesen Abschluss hinzielte? Wollte er damit betonen, dass Christus das Heil für die Menschheit auf Golgotha als Mittelpunkt der Erde, dem Omphalos der Christen,³ gewirkt hat? Wollte er auf diese Weise bestreiten, dass der Tempelberg bzw. das Allerheiligste des Tempels und insofern der Felsendom Mittelpunkt der Erde sind? Inwieweit solche Vorstellungen damals lebendig waren, inwieweit sie für den Kalifen ‘Abd al-Malik – im Zusammenhang mit der Lokalisierung des irdischen Paradieses, in dem Mohammed Gott selbst begegnet war, – auch ein Motiv für den Bau des Felsendoms gewesen ist, zeigt z. B. der Bericht über den Besuch des Kalifen ‘Omar (634–644) in Jerusalem in den Annalen des Sa‘īd ibn Baṭrīq. Auf ‘Omars Bitte, ihm „eine Stelle zu geben, wo ich eine Moschee bauen kann“, antwortet ihm Patriarch Sophronios († 639): „Ich gebe dir eine Stelle, auf der zu bauen selbst die Römer nicht in der Lage waren. Es ist der Felsen, von dem Gott mit dem Propheten Jakob sprach. Jakob nannte ihn ‚das Tor des Himmels‘ (*Gen 28,17*). Die Israeliten nannten ihn ‚das Allerheiligste‘. Hier ist die Mitte der Erde“.⁴

II. Anastasios Sinaites als Verfasser erbaulicher Erzählungen und die Suche nach Quellen für seine Biographie

Geschichten über Mönchsväter – πατέρες – und überhaupt erbauliche Erzählungen sind ein Genre, das sich textkritischer Rekonstruktion der Überlieferung,

¹ Vgl. auch S. 571, Anm. 2, ferner S. 578 zu Anm. 4–8.

² Diesen Psalmvers interpretiert Anastasios in seiner Dialexis wider die Juden (CPG 7772) als eine Prophezeiung, dass Christus als θεὸς καὶ βασιλεὺς πρὸ αἰώνων zum Heil der Welt ἐν μέσῳ γῆς gekreuzigt werde (Fragment 3, PG 89, 1244 B 9–13; vgl. S. 697 zu Anm. 4, ferner S. 597, Anm. 3).

³ Zur Vorstellung von Golgotha als ὄμφαλος τῆς γῆς vgl. die in Anm. 4 auf S. 608 genannten Verweise.

⁴ Sa‘īd ibn Baṭrīq (Eutychios von Alexandrien), Annalen, 280, übers. v. BREYDY 1985 II, S. 118, 17–120, 1 (PG 111, 1099 B 3–1100 C 8 mit Zusätzen gegenüber der alexandrinischen Rezension), zitiert: S. 119, 6–12 (1099 D 8–1100 A 2); vgl. auch S. 489 zu Anm. 1–4, ferner BUSSE 1984, S. 108f., 115. Sofern ‘Omar es zuvor abgelehnt hatte, in der Anastasis-Kirche zu beten, damit diese nicht von seinen Anhängern in eine Moschee verwandelt werde (ebd., S. 118, 25–38 [1099 B 13–C 14]), sieht STROUMSA 1989, S. 35 hier schon eine bewusste Entscheidung ‘Omars gegen Golgotha als Omphalos: „He would rather remove the *omphalos* back to its original *locus*, the Temple mount“. Wie dem auch sei, für ‘Abd al-Malik dürfte dies eines der Motive für den Bau des Felsendoms gewesen sein (vgl. S. 358–360). – Zu Sophronios Todesdatum vgl. S. 20, Anm. 2.

die sich mit den Werkzeugen der Lachmannschen Methode auf die Suche nach jener Narratio begibt, die dem ursprünglichen Text am nächsten kommt, nur im begrenzten Maße, wenn überhaupt, erschließt. Dies gilt auch für Sammlungen solcher Erzählungen, in denen nicht nur schon aus einer Überlieferung Vorgegebenes zusammengestellt, sondern auch eigene Erzählungen eines Autors wiedergegeben werden. Unter dem Namen eines Anastasios Monachos liegen drei solcher Collectiones vor – „Exstant collectiones tres“: So führt M. GEERARD in der *Clavis Patrum graecorum* unter Berufung auf CANART¹ diese ein. Eine dieser Sammlungen überliefert 39 Geschichten über Mönche des Sinai (*Collectio A sive I*),² die beiden anderen lassen sich auf eine ursprünglichere Einheit zurückführen und enthalten Erzählungen, die der Besinnung des Lesers dienen und diesen motivieren wollen, seinem christlichen Glauben treu zu bleiben, nämlich „Διηγήματα ψυχωφελή και στηρικτικά“, wie es im Lemma heißt (*Collectio BC sive II*).³ In beiden Sammlungen begegnet eine Person, die an einigen Stellen ausdrücklich als diejenige erscheint, die das Geschehene berichtet und auch mal Bemerkungen über sich selbst hinzufügt, so dass in der einen oder anderen Erzählung zwei Erzähler auftreten, sofern die genannte Person, die sich nie bei ihrem Namen nennt, das berichtet, was ein anderer erzählt hat. Auf Grund dieser Situation ist es berechtigt, davon auszugehen, dass beide Sammlungen von einem Autor verfasst und nicht von einem Sammler aus verschiedenen Quellen zusammengestellt wurden. Da im Lemma beider Collectiones ein Anastasios Monachos genannt bzw. auf einen Anastasios Monachos mit der üblichen Formel ‚Τοῦ αὐτοῦ‘ zurückverwiesen wird, ist es zunächst sinnvoll anzunehmen, dass ein und dieselbe Person namens Anastasios Monachos der Autor beider Sammlungen ist.

Doch lässt sich diese Annahme plausibel begründen? Lässt sich zeigen, dass der Mönch Anastasios, der jene Sammlung erbaulicher Geschichten – διηγήματα ψυχωφελή και στηρικτικά – über „Wunder in unserer Zeit“ verfasst hat, die oben als Zeugnissen für den Bau des Felsendoms schon erwähnt wurde,⁴ in der die Furcht der Dämonen vor dem Kreuz, der Kommunion, Taufe usw. ein wichtiges Thema ist

1 1962, 1964.

2 CPG-CPGS 7758 (vgl. S. 807 f.), in der *Clavis* „Collectio A“ (mit 42 Geschichten), von BINGGELI 2001 „Collectio I“ genannt. Diese Sammlung wird im Folgenden nach BINGGELI 2001 und NAU 1902 zitiert, wobei Hinweise auf FLUSIN 1991, bes. auf seine Zählung, die teils von jener von BINGGELI abweicht, hinzugefügt werden.

3 CPG-CPGS 7758 (vgl. S. 805–807), in der *Clavis* „Collectio B und C“, von BINGGELI 2001 „Collectio II“ genannt. Diese Sammlung wird im Folgenden zunächst nach BINGGELI 2001, sodann nach NAU 1903 zitiert, wobei, sofern es sinnvoll ist, auch auf FLUSIN 1991 verwiesen wird.

4 Vgl. S. 365 f.

und, wenn auch nur in der Collectio C, die Araber als „Bundesgenossen der Dämonen“ gekennzeichnet werden,¹ mit jenem gleichnamigen Mönch des Dornbuschklosters auf dem Sinai identisch ist, der 39 Geschichten über Mönche dieser monastischen Gemeinschaft mit ihren unterschiedlichen Lebensformen² zusammengestellt hat? Dass letzterer ein Sinaït ist, ergibt sich aus dem Inhalt der Erzählungen, auch wenn dieses im Lemma, sieht man von einem einzigen Textzeugen, dem *Codex Patmensis* 17 (I) ab, nicht ausdrücklich gesagt wird.³ Und handelt es sich dabei um Anastasios, den Verfasser des Hodegos und der Erotapokriseis? NAU hat dieses, nachdem er zunächst zwei Anastasioi unterscheiden wollte, angenommen.⁴ Doch CANART, der mit der Entdeckung des *Codex Vaticanus* gr. 2592 (V) aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts⁵ einen neuen Impuls in die Diskussion einbrachte, fand NAUS Argumente nicht überzeugend, enthielt sich aber einer ausführlichen Stellungnahme und damit einer Entscheidung.⁶ Dagegen hat 1991 FLUSIN die These von NAU mit Argumenten zu unterbauen versucht⁷ und zugleich durch den Hinweis auf den *Codex Vaticanus* syr. 623, eine auf das Jahr 886

1 Vgl. S. 529–532.

2 Vgl. FLUSIN 1998, S. 138; MÜLLER 2006, S. 174–204, bes. 174–183. Einen anschaulichen Eindruck vermitteln die archäologischen Befunde (Überblick: DAHARI 2000).

3 Ἀναστάσιος Μοναχός wird als Name des Autors einerseits vom Hyparchetyp β' (BINGGELI 2001, S. 63, 104; vgl. ebd., S. 56) überliefert und ist andererseits eine naheliegende Konjektur für den nur fragmentarisch erhaltenen Text in einem der neuen Funde vom Berge Sinai (S. 374, Anm. 1). Wichtiger für die Erschließung des Archetyps (α) sind jedoch zwei weitere Handschriften, J und V, die im Folgenden näher gekennzeichnet werden sollen: J überliefert nicht den Anfang der Collectio und darum kein Lemma; in V lautet das Lemma ‚Τοῦ αὐτοῦ‘ (vgl. dazu FARAGGIANA DI SARZANA 1993, S. 87, 96 [S. 370, Anm. 7], ferner Tabelle 1 und 6 bei BINGGELI, S. 46, 110). Somit ist der Name des Autors einzig für den Hyparchetyp β' gewiss (S. 384, Anm. 5). – In diesem Beitrag werden die Sigel von BINGGELI 2001 beibehalten; nur in bezug auf den Terminus ‚Archetyp ω der Collectio BC (sive II)‘ ergibt sich die Notwendigkeit einer Unterscheidung (S. 467, Anm. 1).

4 Vgl. NAU 1902 (Note), S. 36 f., 1902 (Récits), S. 60; 1903, S. 58. Näheres unten auf S. 389 zu Anm. 7–390 zu Anm. 3.

5 Zur Datierung des Vaticanus vgl. CANART 1962, S. 114 („la régularité du tracé n'est plus celle du X^e s.“) und FARAGGIANA DI SARZANA 1993, S. 79 (mit Faksimile: Tav. 1). Das ursprünglich 19. Quaternio (F^o 65–72) ist ein Palimpsest aus dem 13. Jahrhundert (vgl. CANART 1962, S. 112; FARAGGIANA DI SARZANA 1993, S. 81 mit Faksimile [Tav. 2]). Unter Berufung auf beide datiert BINGGELI 2004, S. 264 den Vaticanus unzutreffend auf das 10. Jahrhundert und behauptet ohne Begründung, dieser Kodex sei syro-palästinensischen Ursprungs.

6 CANART 1964, bes. S. 267–271.

7 FLUSIN 1991, S. 394–396, 401 f., 409.

datierte Handschrift, die Bedeutung der Entdeckung des *Codex Vaticanus* gr. 2592 durch CANART bestätigt.¹

Die Grundlage für eine genauere Bestimmung der Textüberlieferung legte 1993 FARAGGIANA DI SARZANA, indem sie eine Information aus dem Katalog der Jerusalemer griechischen Handschriften von PAPADOPOULOS-KERAMEUS aufgriff. Dort wird nämlich für den Codex S. Sepulcri 113 (J), f^o 217^v–255 (revera 252^v) eine Sammlung unter dem Namen eines Anastasios mit dem Titel der *Collectio BC sive II* (διηγήματα ψυχωφελῆ καὶ στηρικτικά) und deren incipit vermeldet.² Dieser im Jahre 1672 bzw. 1678 (f^o 255) für das Sabakloster bei Jerusalem angefertigte Codex erwies sich als ein gutes Beispiel für jene Erfahrung, welche Editoren in die Formel „Codex recentior, non deterior“ fassen, sofern FARAGGIANA DI SARZANA den Nachweis bringt, dass die Vorlage dieser Handschrift ein in Unziale geschriebener Kodex gewesen sein muss – was durch die Edition von BINGGELI 2001 bestätigt wird – und Gründe aufweist, dass dies der verlorene Teil des *Codex Athonensis* Karakallou 251, einer Handschrift aus dem 9. Jahrhundert,³ gewesen sein könnte.⁴ Im *Hierosolymitanus* (J) liegt die genannte zweite *Collectio* mit einer zusätzlichen (bei einer fehlenden) Erzählung in jener Reihenfolge vor,⁵ wie sie von FLUSIN für die Vorlage der Rezension im *Codex Vaticanus* gr. 2592 sowie im *Codex Vaticanus* syr. 623 vermutet wurde,⁶ und im Anschluss an diese liest man ohne Titel und ohne jede Angabe zu einem Autor die *Collectio A (sive I)* von *Narratio* 5 bis 39, die im *Codex Vaticanus* gr. 2592 mit Titel und vollständig unmittelbar auf die *Collectio C* folgt, doch den Autor nur mit einem zurückweisenden ‚Τοῦ αὐτοῦ‘ einführt.⁷ Doch findet sich in der Jerusalemer Handschrift auf f^o 181–182 in einer anderen Sammlung die dritte und vierte Erzählung dieser zuletzt genannten Sammlung A (*sive I*); und der Titel dieser *Collectio* auf f^o 175 lautet merkwürdigerweise: Ἀναστασίου μοναχοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ διηγήματα ψυχωφελῆ γενόμενα ἐν διαφόροις τόποις. Somit stimmt er fast wörtlich mit dem Lemma überein, unter dem im Jerusalemer Kodex die *Collectio BC (sive II)* überliefert wird, in deren Lemma noch die Worte ‚ἐπὶ τῶν ἡμετέρων χρόνων‘ hinzugefügt sind.

1 Ebd., S. 382f. – PIERRE 2009, S. 29, Anm. 6 datiert den *Codex Vaticanus* syr. 623 auf das Jahr 986 (vgl. S. 387, Anm. 4).

2 1891 (Βιβλιοθήκη I), S. 198.

3 Vgl. FARAGGIANA DI SARZANA 1993, Faksimile: Tavola 4.

4 Ebd., S. 89f. Dieser Kodex soll hier mit K bezeichnet werden.

5 Ebd., S. 94–96.

6 1991, S. 382f. Vgl. S. 370 zu Anm. 1.

7 Die *Collectio A* folgt im *Vaticanus* auf f^o 136–148 auf die *Collectio C* (f^o 123–135^v), während man die *Collectio B* auf f^o 174^v–182 liest (zur ursprünglichen Reihenfolge von B und C im *Vaticanus* vgl. S. 464 zu Anm. 1). Vgl. FARAGGIANA DI SARZANA 1993, S. 87, 94; BINGGELI 2001, S. 46, 110 (Tabelle 1 und 6).

BINGGELI hat 2001 in seiner Dissertation die Auffassung von NAU, wie sie 1991 von FLUSIN unterbaut war, weiter ausgebaut und hat auf der Basis der Beschreibung des *Codex Hierosolymitanus* S. Sepulcri 113 (J) von FARAGGIANA DI SARZANA aus dem Jahre 1993 eine neue Edition besorgt, die den Anspruch erhebt, eine kritische Ausgabe der Narrationes zu sein, doch diesen, wie im Folgenden bewiesen wird, nicht erfüllt. Sollte die Hypothese von NAU, dass beide Sammlungen von Erzählungen von Anastasios Sinaites, dem Autor des Hodegos, verfasst wurden, stimmen, dann ließe sich eine, wenn auch nur bescheidene, so doch, wie nach ersten Hinweisen von FLUSIN nun BINGGELI gezeigt hat,¹ in Details recht lebhaft Biographie des Verfassers des Hodegos schreiben, die einiges mehr bietet als einen Hinweis auf sein Wirken als Verteidiger der chalkedonischen Orthodoxie, Seelsorger und Prediger in den ersten 60 Jahren arabischer Herrschaft im Nahen Osten und Ägypten.

Die genannte Hypothese, dass es sich um Werke jenes Anastasios Sinaites handele, der den Hodegos verfasst hat, geht davon aus, dass nicht nur die ursprünglichere Einheit der Collectiones B und C, wie sie im *Codex Hierosolymitanus* S. Sepulcri 113 (J) überliefert wird (Collectio II BINGGELI), sondern auch zumindest zwei, wenn nicht drei der 39 Narrationes über Mönche des Sinai und darum die ganze Collectio A sive I (BINGGELI) in die Zeit nach der arabischen Eroberung datiert werden muss.

Doch um zu klären, ob diese Datierung der Collectio A sive I gerechtfertigt ist und ob zweitens die in der Edition von BINGGELI vorgelegte Rekonstruktion der handschriftlichen Überlieferungsgeschichte der erbaulichen Erzählungen (Collectio BC sive II) hinreichend gesichert ist, um diese in dem Umfang und mit der Gewissheit, wie es BINGGELI tut, als historische Quelle für eine Biographie des Verfassers des Hodegos heranzuziehen, bedarf es leider – auch wegen der Tatsache, dass der Text der Dissertation von BINGGELI nach mehr als zehn Jahren, nachdem er bei der Sorbonne vorgelegt wurde, trotz mehrfacher Ankündigung nicht im Druck zugänglich ist, – einer umfangreicheren Darstellung, als es im Rahmen einer Einführung in das Werk von Anastasios, dem Verfasser des Hodegos, an sich angemessen ist, und zwar nicht nur deshalb, weil möglichst so ausführlich zitiert werden muss, dass der Leser sich an dem orientieren kann, was bisher aus diesen Sammlungen von Erzählungen insbes. durch NAU und FLUSIN publiziert wurde.

1 A.a.O., S. 330–344.

1 Das Ziel der folgenden Erörterungen und ein Hinweis für den Leser

Nun könnte man sich angesichts einer solchen Situation als Autor dieser Einführung in das Werk des Anastasios Sinaites entscheiden, einfach jenes Ergebnis, zu dem man selbst gekommen ist, vorauszusetzen, ohne eine zumindest minimale Darstellung der erarbeiteten Begründung zu bieten, und dabei z. B. auf eine künftige Publikation derselben verweisen, um auf dieser Basis die im Zusammenhang dieser Einführung wirklich wichtige Frage nach dem Ertrag der beiden Sammlungen erbaulicher Geschichten für eine Biographie von Anastasios Sinaites, dem Verfasser des Hodegos, zu beantworten. Dies schien aber nicht sinnvoll, weil einerseits der Autor dieser Einführung wegen seines Alters nicht mehr auf verantwortliche Weise eine Veröffentlichung ankündigen kann, die erst jene Begründung nachliefern soll, auf die es eigentlich ankommt, und er andererseits zugibt, dass für die zweite Sammlung erbaulicher Erzählungen, die *Collectio BC (sive II)*, wie ihm scheint, trotz der Edition von BINGGELI noch vieles in bezug auf Detailfragen geleistet werden muss, auch wenn entscheidenden Argumente schon begründet werden können, die eine Entscheidung über die Frage zulassen, was diese zweite Sammlung beim jetzigen Stand der Forschung für eine Biographie von Anastasios Sinaites ergeben kann.

Darum wird hier versucht, die bisher erarbeitete Begründung im Wesentlichen darzustellen und so Denkanstöße für die künftige Auseinandersetzung um die historische Einordnung und Zuordnung zum Werk des Anastasios Sinaites zu geben. Auf dieser Basis soll dann die Frage nach dem Ertrag beider Sammlungen für eine Biographie beantwortet werden.

Dem Leser, der sich vor allem für diesen Ertrag und nicht für die notwendigerweise ausführlicheren begründenden Erörterungen interessiert, sei empfohlen, diese zu übergehen und einfach das Ergebnis für die Sammlung der 39 Geschichten über Mönche des Sinai (*Collectio A sive I*) auf S. 456–463 und für die zweite Sammlung erbaulicher Erzählungen (*Collectio BC sive II*) auf S. 577–582 zur Kenntnis zu nehmen.

So viel sei aber dem Leser, der diesem Rat folgen will, noch über die Denkanstöße für eine künftige Auseinandersetzung mitgeteilt. Für die *Collectio A (sive I)* geht es vor allem um ihre Datierung und deswegen um die *Quaestio disputata* der Lebenszeit von Johannes Sinaites, dem Verfasser der *Klimax*. Je nachdem, wie diese zu datieren ist, wird man schon unabhängig von anderen Erwägungen die 39 Geschichten über Mönche des Berges Sinai dem Verfasser des Hodegos zu- oder absprechen müssen. In diesem Beitrag geschieht Letzteres.

In bezug auf die *Collectio BC (sive II)* geht es vorrangig um die Frage, inwieweit die Beziehung von *Collectio B* und *Collectio C*, die der *Codex Vaticanus gr. 2592 (V)* überliefert, zur entsprechenden Sammlung im *Codex Hierosolymitanus S. Sepulcri*

113 (J) gesichert, d. h. mit hinreichenden Differenzierungen erschlossen ist oder noch Fragen aufwirft, die bisher – trotz der Dissertation von BINGGELI aus dem Jahre 2001 – unbeantwortet sind. Die Antwort ist insofern vorbereitet, als BINGGELI für den Text, den er den Archetyp ω der Collectio BC (*sive* II) nennt, hinreichend bewiesen hat,¹ dass dieser sich aus V, – wobei für Collectio B als weitere Handschrift der *Codex Parisinus* gr. 1596 (P) hinzukommt, – und J so rekonstituieren lässt, dass der Text von J in bezug auf Reihenfolge und Umfang der Erzählungen im allgemeinen den Vorzug verdient, während einzelnen Lesarten kritisch zu begegnen ist, wobei man berücksichtigen muss, dass sich bestimmte dieser Lesarten als Lesefehler auf der Basis einer in Unziale geschriebenen Vorlage erklären lassen. Und dennoch ist im Blick auf BINGGELIS Edition zu fragen, ob das für jede kritische Edition grundlegende Problem im Ausgang vom Text des Archetyps (ω) einen ursprünglicheren Text (Ω), und zwar möglichst jenen des Autors, zu erschließen, tatsächlich gelöst ist. D. h. inwieweit sind jene Lesarten des Archetyps (ω) erfasst, die im Laufe der Überlieferung, die zu ihm hingeführt hat, in den Text eingedrungen, also nicht ursprünglich (Ω) sind? Konkret heißt dies vor allem: Inwieweit ist die These von BINGGELI hinreichend plausibel begründet, dass die Reihenfolge der Erzählungen und deren Umfang in J der Abfolge und dem Umfang des Archetyps ω der von Anastasios verfassten Sammlung von Geschichten über „Wunder in unserer Zeit“ (Ω) entsprechen?

Diese Fragestellung hat sich auch nicht durch einen Artikel von BINGGELI aus dem Jahre 2004 verändert, der leider vom Verfasser dieses Beitrags erst bemerkt wurde, als er seinen Text schon fertig gestellt hatte. In diesem Aufsatz hat BINGGELI einen neuen Textzeugen vorgestellt, den er aus den Resten von Handschriften, die im Mai 1975 im Katharinenkloster entdeckt wurden, rekonstruiert hat. Es handelt sich um eine Unzialhandschrift des 9. Jahrhunderts, die gewiss in der Region von Syrien und Palästina, vermutlich sogar im Sinaikloster selbst kopiert wurde. In deren Überbleibsel sind noch fünf Narrationes der Collectio A (*sive* I) in der Reihenfolge erhalten, wie sie jener entspricht, in der diese Collectio im Jerusalemer Kodex (J) ab der fünften Narratio und im Vaticanus (V) überliefert

¹ Vgl. das Stemma der Collectio BC (*sive* II) bei BINGGELI 2001, S. 165 mit dem Stemma auf S. 484, das in diesem Beitrag begründet wurde. BINGGELIS Archetyp ω entspricht dort der als Vorlage von J, V und P erschlossenen Kopie x, die einen bestimmten Zustand eines Kodex wiedergibt, der ursprünglich sowohl die von Anastasios Sinaites verfassten Geschichten über „Wunder aus unserer Zeit“ (Ω) als auch andere Erzählungen (Ψ) enthielt, die jedoch zu der Zeit, zu der die Kopie x hergestellt wurde, auf Grund von Blattverlust nicht mehr als verschiedene Sammlungen zu unterscheiden waren und die auf Grund von Fehlern bei der Heftung dieser Vorlage der Kopie x jene Reihenfolge erhalten haben, die in J noch vorliegt und Ausgangspunkt für die beiden Collectiones B und C in V gewesen ist.

ist.¹ Doch findet sich zwischen diesen im Gegensatz zum Archetyp (α) dieser Sammlung² eine Erzählung der *Collectio BC* (*sive II*).³ Angesichts dieser Tatsache sieht BINGGELI einerseits, dass die Basis seiner Edition für die Reihenfolge der Geschichten in der zuletzt genannten Sammlung II nochmals bedacht werden sollte, behauptet aber andererseits, „dass die Handschriften, die wir besitzen, es nicht erlauben werden, die Sammlung der ‚Erbaulichen Geschichten‘“ (d. h. *Collectio BC sive II*) „so zu rekonstituieren, wie sie von Anastasios Sinaites zusammengestellt wurde“.⁴ Dieser Auffassung von BINGGELI ist aber, wie sich zeigen wird, zu widersprechen, sofern nämlich jener Text, der sich für BINGGELI bis herigen Archetyp ω erschließen lässt, eine teilweise Rekonstitution des Archetyps ω , nämlich im Zustand ω' , erlaubt, so dass eine Basis erschlossen ist, um für jene Erzählungen, die im Zustand ω' des Archetyps noch erhalten sind, mit hinreichender Gewissheit zum ursprünglichen Text Ω zu gelangen.

2 Zum historischen Kontext der 39 Narrationes über Mönche des Sinai (*Collectio A sive I*)

In der Auffassung von NAU wurden, wie gesagt, diese 39 (bzw. nach NAU 42) Mönchsgeschichten in der Zeit nach der arabischen Eroberung von Anastasios Sinaites, dem Autor des *Hodegos*, verfasst und darum sei Johannes Klimakos, der ein Jahr vor der Niederschrift dieser Sammlung, wie diese bezeugt, verstorben ist, nicht in das 6. Jahrhundert bis in die ersten Jahre des 7. Jahrhunderts zu datieren, sondern habe als Higuменos des Sinai noch die Zeit der arabischen Herrschaft erlebt. Im Blick auf eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Hypothese von NAU soll zunächst der Textbefund dargestellt und auf einiges hingewiesen werden, was zu Fragen im Blick auf den historischen Kontext anregen könnte, sodann soll geklärt werden, was historisch zur Lebenszeit des Johannes Klimakos festgehalten

1 Der von BINGGELI als Fragment eines Sinaiticus nachgewiesene Text beginnt in der ersten Zeile eines Folium mitten im Lemma: *στασίου διάφοροι περι τῶν κτλ.* Darum konjiziert BINGGELI 2004, S. 264 für die ersten Worte des Titels: *[Διηγήσεις τοῦ αὐτοῦ Ἀναστασίου κτλ.,* da der Kopist ca. 20 Buchstaben pro Zeile geschrieben habe, und er folgert, dass diese *Collectio* wie (ursprünglich in J und) in V auf die *Collectio BC* (*sive II*) gefolgt sei (vgl. die Übersicht bei BINGGELI 2001, S. 46, 110) und dass darum dieser Textzeuge beide Sammlungen demselben Autor zugeschrieben habe. Warum aber soll es bei einer Handschrift des 9. Jahrhunderts bei ca. 20 Buchstaben pro Zeile nicht *Διηγήσεις τοῦ ἁγίου Ἀναστασίου* geheißen haben?

2 Vgl. das Stemma der *Collectio A* (*sive I*) bei BINGGELI 2001, S. 104.

3 *Narratio C 16: II 26*, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 258. Vgl. BINGGELI 2004, S. 265.

4 BINGGELI 2004, S. 268. Vgl. auch unten S. 373 zu Anm. 4–6.

werden kann und muss, schließlich, ob sich die Berichte über Araber in den 39 Mönchsgeschichten in die Zeit vor der arabischen Eroberung einordnen lassen.

a. Zum Textbefund der *Collectio A sive I*

Eine Einordnung dieser Sammlung in die Zeit nach der arabischen Eroberung scheinen auf den ersten Blick zwei Geschichten nahezuliegen.

— Zwei Erzählungen aus der Zeit nach der arabischen Eroberung?

Die erste situiert das Geschehen auf den Berg Sinai, „bevor (dieser) von dem (nun) anwesenden Volk besudelt und beschmutzt wurde“. ¹ Was bedeutet hier τὸ παρὸν ἔθνος, das noch nicht anwesend war, als sich die erzählte Geschichte ereignete? Besteht hier ein Zusammenhang zu jener Geschichte, die ursprünglich unmittelbar vor diesem Bericht stand? Dort wird nämlich erzählt, dass „einige Sarazenen“ Zeugen einer wunderbaren Erscheinung waren, die vor zwanzig Jahren armenische Pilger auf dem Gipfel des Sinai bei der Kapelle, die sich dort auf jenem Felsen befindet, „auf dem Moses das Gesetz empfangen hatte“, erlebt hatten, und doch hätten diese Sarazenen „nicht aufgehört, den heiligen Ort wegen der Ikonen und der ehrwürdigen Kreuze, die sich dort befinden, zu schmähen“. Tadelnd bemerkt der Autor, dass „sie eigentlich sagen müssten (Ἐχρῆν δε αὐτοὺς μᾶλλον εἰπεῖν), dass Gott solche Erscheinungen in den Kirchen der Christen nicht wirken würde, wenn er von ihnen gelästert würde“. Und um zu betonen, wie außerordentlich dieses Wunder gewesen ist, fügt er hinzu, dass Gott solche Erscheinungen wie diese ansonsten niemals „weder bei uns“ – d. h. vielleicht bei den Rechtgläubigen, doch wahrscheinlicher „hier bei uns auf dem Sinai“ – „noch in einer anderen Glaubensgemeinschaft (πίστις) oder in einer Versammlung (συναγωγή) von Juden oder Arabern gewirkt hat“.²

Es fehlt in dieser Erzählung jede offene Polemik gegen die hier Sarazenen genannten Araber, auch wenn festgestellt wird: „Eigentlich hätten sie anders reagieren müssen“ (Ἐχρῆν δε αὐτοὺς μᾶλλον εἰπεῖν). Bedenkt man dies, dann fällt ein Unterschied zur Sammlung der erbaulichen Erzählungen „über Wunder in unserer Zeit“ (*Collectio BC sive II*) auf. Dort begegnen wir einer spannungsgeladenen Situation, wenn es um Wunder geht. Es sind gerade viele christliche Zeitgenossen, die dem Autor der *Collectio* Sorge bereiten (Πολλῶν γὰρ ἀκούω

¹ *Narratio* 5, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–2, S. 176 (2, hrsg. v. NAU 1902 [Récits], S. 61, 10–11, bei FLUSIN 1991, S. 383: *Narratio* 5).

² *Narratio* 4, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 174f., bes. Z. 17–23, S. 175 (38, NAU 1902 [Récits], S. 81, 24–82, 23, bes. 82,17–23, bei FLUSIN 1991, S. 383: *Narratio* 4).

λεγόντων), weil sie angesichts dessen, wie sich die Araber gegenüber Ereignissen, die für Christen Wunder und Zeichen sind, verhalten, an einer Begründung ihres Glaubens durch Wunder und Zeichen zweifeln, und zum anderen ist der Text voller Emotionen gegen die Araber, die Wunder sehen und nicht glauben. Der Autor vergleicht sie polemisch mit den Juden der Zeit Jesu und nennt sie wegen ihrer *πώρωσις* „neue Juden“. Und er betont, dass in einem Fall diese ungläubigen Araber „alle innerhalb weniger Tage durch einen bitteren Tod ausgelöscht wurden, obwohl damals sonst niemand in dieser Gegend gestorben ist“.¹ Nirgends erscheinen die Araber in der Sammlung der 39 Geschichten über Mönche des Sinai wie in der *Collectio C* als „Genossen der Dämonen“.²

Sollten nun die Araber mit dem Volk gemeint sein, das jetzt im Unterschied zu früheren Zeiten den heiligen Berg entweiht? Dies behaupten FLUSIN³ und BINGGELI.⁴ Auch nach HOYLAND ergibt sich aus dem Hinweis „πρὸ γοῦν τῶν εἴκοσι χρόνων“ als ungefähre *terminus post quem* für die Niederschrift der Geschichte das Jahr 656. Denn es bezeuge „Muslims at Sinai“.⁵

Für die Erzählung ist dieser Hinweis auf die Gegenwart des Erzählers an sich unwichtig. Wie passt also τὸ παρὸν ἔθνος in den Kontext? Wie passt diese Mitteilung zu den Sarazenen auf dem Berge Sinai, die in der unmittelbar vorausgehenden Geschichte als Zeugen erwähnt werden, wie dazu, dass dort nicht nur von einer „Glaubensgemeinschaft bzw. Synagoge von Juden“, sondern auch von einer solchen „von Arabern“ gesprochen wird? Wird mit dem Wort τὸ παρὸν ἔθνος, das so unbestimmt klingt und etwas Unangenehmes anzusprechen scheint, die Gegenwart belastet, auf neue Herren, die das Land eingenommen haben, hingewiesen? Warum spricht der Erzähler, wenn er hätte mitteilen wollen, dass im Unterschied zu früher der Gipfel des Berges Sinai jetzt von Arabern entheiligt – „besudelt und beschmutzt“ – wird, nicht wie in der vorausgehenden Geschichte von Arabern oder Sarazenen? Oder sollte sich die Geschichte noch vor dem Siegeszug

1 *Narratio B 2: II 2*, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 219f., vollständig überliefert nur als Sondergut des *Codex Hierosolymitanus S. Sepulcri 113 (J)*. Die *Collectio B* enthält nur die letzte Erzählung (B 2, Z. 25–45, S. 220 [44, hrsg. v. NAU 1903, S. 64, 14–65, 5]). Vgl. die Übersicht I auf S. 468–472. Zum Zusammenhang mit dem anders als in BINGGELIS Edition rekonstituierten Prolog der ursprünglichen Sammlung (Ω) vgl. S. 492–500. Zum Thema der Araber als „die neuen Juden“ vgl. ebd., bes. S. 521–523, zum Sondergut von J vgl. S. 477, Anm. 2.

2 Vgl. S. 529–532, ferner S. 524 zu Anm. 1–3; 540 f. Anders steht es mit Hinweisen auf das Wirken von Dämonen, auf deren Furcht vor dem Kreuz, vor der Kommunion usw.

3 1991, S. 394 zu Anm. 53 (zu *Narratio 5* [S. 375, Anm. 1]).

4 2001, S. 332–334; 487, Anm. 30: „La présence des Sarrasins infidèles à la Sainte-Cime ... permet de dater la rédaction de la collection entière (!) au plus tôt des années 655–660“.

5 1997, S. 99, Anm. 153.

der Araber zur Zeit der persischen Besatzungszeit, der auch der Sinai zwischen 614/615 (bzw. 617) und 629 nicht entgangen sein kann, zugetragen haben?¹

In der zweiten Erzählung, die für einen *terminus post quem* nach der arabischen Invasion genannt wurde, treten als Augenzeugen der Erzähler und ein Abbas Theodosios auf, der zuvor oder danach – die Formulierung lässt dies offen – als Bischof in Babylon, d. h. Fuṣṭāṭ (Alt-Kairo), gewirkt hat. Sie berichtet über das Sterben des Abbas Stephan ὁ Βυζάντιος, der als Chartularios dem General Maurianos gedient habe.² Die Vertreter einer späten Datierung von Collectio A (*sive* I) nehmen an, dass der hier genannte Maurianos der in der Chronik des Theophanes († 818) für das Jahr 652/ 653 bezeugte General ist, der während der arabischen Offensive in Armenien bis in den Kaukasus zurückweichen musste.³

Dazu ist zunächst anzumerken, dass nach zwei Textzeugen, u. a. auch im *Codex Vaticanus* gr. 1524 (W), der an dieser Stelle an Bedeutung gewinnt, weil der *Codex Patmensis* 17 (I) diese Erzählung nicht überliefert,⁴ als Name Marianos angegeben wird. So aber hieß der Gegenspieler des Patriarchen Kyros, der als Oberkommandierender in Ägypten 640 von den Arabern besiegt und getötet wurde. Nach dem Bericht des Breviarium von Nikephoros I. von Konstantinopel (806–815; † 828/ 829) war Marianos zusammen mit Kyros von Kaiser Herakleios beauftragt worden, in den Verhandlungen mit den Arabern, die schon kurz nach der Niederlage der Byzantiner am Yarmūk im Jahre 636 und nicht erst 640 in Ägypten eingefallen sind, Entscheidungen zu treffen. Kyros habe damals dem Kaiser vorgeschlagen, u. a. Tributzahlungen an die Araber zu vereinbaren und, dies ergibt sich aus dem Zusammenhang, eine entsprechende Vereinbarung getroffen. Doch der Kaiser habe wegen des Vertrauens, das die Araber Kyros schenkten, diese Vereinbarung abgelehnt. Diese Situation veranlasste Marianos, „die Politik (γνώμη) des Kyros zu verwerfen“ und die Araber anzugreifen, was mit seiner Niederlage endete.⁵ Nach Nikephoros waren diese Ereignisse der Grund für

1 Diese Frage soll im Folgenden auf ihre historischen Voraussetzungen geprüft und erst S. 456–461 beantwortet werden.

2 *Narratio* 28, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–3, S. 203 (20, NAU 1902 [Récits], S. 71, 24–25]. *Narratio* 30 nach FLUSIN 1991, S. 383).

3 Theophanes, Chronik (a. 6145), hrsg. v. DE BOOR 1883, S. 345, 11–14 (PG 108, 704 A 13-B 2; übers. v. MANGO – SCOTT 1997, S. 481). Zur Identifizierung mit dem Maurianos der *Narratio* vgl. FLUSIN 1991, S. 394, Anm. 54; BINGGELI 2001, S. 333; 512, Anm. 131. So ist vermutlich auch die Argumentation bei NAU 1902 (Récits), S. 59 zu verstehen (vgl. ebd., S. 71, Anm. 9).

4 Vgl. das Stemma bei BINGGELI 2001, S. 63, 104.

5 Breviarium, hrsg. v. DE BOOR 1880, S. 24, 21–25, 8 (PG 100, 917 A 5–B 7). Zur Niederlage des Marianos vgl. auch die „Geschichte der Patriarchen“, I, xiv, hrsg. v. EVETTS 1906, S. 494 (230), ferner HOYLAND 1997, S. 574 f.; BINGGELI 2001, S. 512, Anm. 131.

die Abberufung des Kyros durch Kaiser Herakleios.¹ Hierzu passt, dass Kyros sich, wie Johannes von Nikiu berichtet,² nach seiner von Kaiser Heraklonas veranlassten Rückkehr im Herbst 641³ nach Babylon, d. h. Fustāṭ (Alt-Kairo), begab, um ‘Amr ibn al-’Āṣ, den Ἄμψροϋ griechischer Quellen, zu bitten, gegen Tributzahlungen der Byzantiner Frieden zu schließen.⁴

Ob man nun für die Zeit der arabischen Eroberung einen General namens Maurianos oder Marianos und deren Siege und Niederlagen aufweisen kann oder nicht, so wird man doch nie wissen, ob dies in dieser Zeit der einzige General dieses Namens gewesen ist und, was entscheidend ist, ob es nicht Generäle gleichen Namens auch in den Jahrzehnten vor der arabischen Eroberung gegeben hat. Und da davon auszugehen ist, dass jener Mönch Stephan aus Byzanz, über dessen Todesstunde in der *Collectio A sive I* berichtet wird, zumindest noch relativ jung gewesen sein muss, als er im Stab eines Generals Maurianos oder Marianos gedient hat, so lässt dies, auch wenn es in dieser Zeit vor und nach der arabischen Eroberung nur einen General Maurianos gegeben haben sollte, für eine Datierung einen sehr breiten Spielraum zu, eignet sich also nicht, um zu beweisen, dass die Niederschrift der *Collectio A sive I* tatsächlich nach der arabischen Eroberung erfolgt ist.

Es sei hier noch etwas erwähnt, was zwar für die Frage der Datierung der 39 Erzählungen über Mönche des Sinai nichts beiträgt, doch zum einen im Blick auf eine Legendenbildung um die Person des Patriarchen Kyros von Interesse ist, sofern diese ein Licht auf dessen Bedeutung in der Endzeit der byzantinischen Herrschaft in Ägypten wirft, wie sie von Zeitgenossen gesehen und tradiert wurde, und zum anderen als Bericht über Taten von Generälen zugleich zeigt, wie vorsichtig Überlieferungen zu beurteilen sind, die mit selbst in einem weiten Sinn ähnlichen Namen verbunden sind. Der Vorgänger von Marianos hieß Marinos. Er kommandierte die Truppen aus Thrakien, die Herakleios gegen die Araber in Ägypten eingesetzt hatte, und erlitt eine schwere Niederlage, konnte sich jedoch

1 Breviarium, S. 26, 15–27, 3 (920 A 14–921 A 9); vgl. HOYLAND 1997, S. 574 f. Zu Funktion und Wirken von Kyros vgl. S. 55, Anm. 2.

2 Chronik (CPG 7967), 120, 17–21, übers. v. CHARLES 1916, S. 193 f.

3 Bezeugt wird diese von Johannes von Nikiu (ebd., 119, 22, S. 191) sowie Nikephoros Breviarium (S. 29, 13–14; 924 C 10–11) und Theophanes, doch von letzterem fälschlicherweise wegen einer Verwechslung von Marianos mit Manuel (vgl. S. 379 zu Anm. 2–6) noch unter Herakleios datiert (a. 6126, hrsg. v. DE BOOR 1883, S. 338, 28–339, 4 [PG 108, 693 A 11–B 6; übers. v. MANGO – SCOTT 1997, S. 470]).

4 Zu zwei Varianten in arabischen Quellen, die BUTLER 1902, S. 253–264, 319–321 veranlassten, zwei Verhandlungen mit ‘Amr anzunehmen, vgl. HOYLAND 1997, S. 581 f., der den Bericht des Johannes von Nikiu mit der Belagerung von Alexandrien im Juni – November 641 in Verbindung bringt.

selbst retten.¹ Aus diesen Ereignissen entstand eine Dublette, die einem Augustalios bzw. General Manuel armenischer Abkunft angedichtet wurde. Denn von einem solchen berichten Theophanes² und syrische Historiker,³ dass Kaiser Herakleios durch ihn Kyros abgelöst habe, dass ihm aber jenes Geschick widerfahren sei, das von Marinos berichtet wird.⁴ Dies dürfte auf einer Verwechslung der Namen beruhen, die zu einer falschen Datierung geführt hat. Nach der Ermordung von Kalif ‘Omar (644) hatte dessen Nachfolger ‘Othmān (644–656) den Eroberer Ägyptens ‘Amr ibn al-’Āṣ abberufen, was die Byzantiner zu einer Gegenoffensive ermutigte. Deren General Manuel nahm sogar Alexandrien wieder ein, bis ‘Amr ibn al-’Āṣ nach Ägypten zurückgeschickt wurde und die Stadt im Sommer 646 nochmals eroberte, und zwar, wie es in der antiochenischen Rezension der Annalen des Sa‘id ibn Baṭṭīq heißt – die einzige Handschrift mit der alexandrinischen Rezension hat an dieser Stelle eine längere Lücke⁵ –, unter Mithilfe des Muḡawqis.⁶ Dieser wird in Quellen, aber auch in manchem historischen Beitrag der Neuzeit mit Kyros identifiziert.⁷ Dies geschieht jedoch nicht bei Sa‘id ibn Baṭṭīq, der im Zusammenhang mit den Geschehnissen, die zur ersten Eroberung von Alexandrien führten, behauptet, Muḡawqis sei ein „Steuerpräfekt in Ägypten“

1 Nikephoros I. von Konstantinopel, *Breviarium*, hrsg. v. DE BOOR 1880, S. 24, 19–21 (PG 100, 917 A 2–5).

2 Chronik, (a. 6126), hrsg. v. DE BOOR 1883, S. 338, 18–27 (PG 108, 692 C 14–693 A 10; übers. v. MANGO – SCOTT 1997, S. 470).

3 HOYLAND 1997, S. 577 f.

4 Nicht wie von Marianos berichtet wird, wie HOYLAND 1997, S. 578 angibt.

5 Die Lücke beginnt in den Annalen, 285, hrsg. v. BREYDY 1985 II, S. 127, 13 (PG 111, 1107 C 5). Zu den beiden Rezensionen vgl. S. 10, Anm. 2.

6 Ebd., PG 111, 1112 B 2–14. Vgl. BUTLER 1902, S. 194 f., 475–483; OSTROGORSKY 1963, S. 96.

7 In arabischen Quellen tritt eine Person auf, die „Muḡawqis“ („Moḡawqas“) genannt und in manchen Erzählungen mit Kyros verbunden wird. Dieser Name wurde in späteren Quellen als Titel oder Amt begriffen, wie z. B. wenn es von Mohammed oder Abū Bekr heißt, er habe einen Boten nach Ägypten zu „dem Muḡawqis, dem Herrscher von Alexandrien,“ gesandt (zitiert bei HOYLAND 1997, S. 579, vgl. ebd., 581 zu Anm. 158). Dieser Muḡawqis eröffnet „auf dem Gemälde von Kusair ‘Amra, das die Herrscher darstellt, die von den Arabern besiegt worden waren,“ die Reihe der Abgebildeten (LITTMANN 1955 mit Abb.). Zur Bedeutung dieser Bezeichnung sagt HOYLAND nichts, meint aber, dass „der Titel *Muḡawqis* ursprünglich nur Kyros bezeichnet hat“ (ebd., S. 581). Bei älteren Autoren wie BUTLER 1902, S. 508–526, MASPÉRO 1923, S. 23, Anm. 3; 353, NAU 1932, S. 10 f. begegnet die Auffassung, dass Muḡawqis „der Kaukasier“ (bzw. „der Kolchier“, wie EVETTS 1906, S. 491, Anm. 1 aus dem Koptischen ableitet) bedeute und die betreffenden Quellen Kyros meinen, da dieser vor seiner Ernennung zum Patriarchen von Alexandrien Bischof von Phasis am Kaukasus (in Kolchis) gewesen ist. Der Herausgeber der äthiopischen Übersetzung der Chronik von Johannes von Nikiu (CPG 7967), H. ZOTENBERG, hat vermutet, dass im Zuge einer Legendenbildung unter dem Namen Muḡawqis die Taten mehrerer Personen zusammengefasst wurden.

gewesen, der noch von Kaiser Herakleios eingesetzt worden und Jakobit gewesen sei. Dieser habe mit dem Eroberer ‘Amr ibn al-’Āṣ während der Belagerung von Babylon (Miṣr, d. h. Alt-Kairo) über Tribut und Frieden verhandelt, dabei aber seine eigenen Leute, die Byzantiner, getäuscht und einen Pakt mit den Arabern zugunsten der Kopten geschlossen. Doch bei der ersten Eroberung von Alexandrien sowie dem kurzen Intermezzo, in dem es den Byzantinern gelang, die Stadt nochmals einzunehmen, wird er von Sa’id ibn Baṭṭīq nicht erwähnt.¹

– Ein drittes Zeugnis für eine Datierung nach der arabischen Eroberung?

Für eine Datierung der *Collectio A* (*sive I*) „au plus tôt vers 650“ berief sich NAU² auch auf die Erzählung über die wunderbare Entrückung des Körpers eines Verstorbenen, der zum Sinai gekommen war, um Mönch zu werden (ἐπὶ τὸ ἀποτάξασθαι), und den einige (τινὲς) für einen Sohn des Kaisers Maurikios hielten. Er sei dem von Phokas angerichteten Blutbad (602) entgangen, weil ihn seine Amme, wie sie ihm, als er zum Mannesalter herangereift war (ἀνδρυνθέντος αὐτοῦ), erzählt habe, im Tumult mit ihrem eigenen Kind vertauscht habe.³ Darum sei dieser Mönch frühestens „um 620“, wie NAU berechnet, ins Koinobion τοῦ βᾶτου, später Katharinenkloster genannt, gekommen.

Der Erzähler – selbst ein Mönch! – kennzeichnet den Verstorbenen als einen schweigsamen und zurückhaltenden jungen Mann, so dass sich der Leser fragt,

1 Annalen, 283–285, übers. v. BREYDY 1985 II, S. 122, 2–127, 13; vgl. PG 111, 1102 C 14-D 14, 1103 C 10–1107 C 5, ferner 1112 B 6–10. Gegen eine Identifizierung mit Kyros spricht allein schon die Tatsache, dass Kyros nach des Johannes von Nikiu Chronik (CPG 7967) am 10. April 643 gestorben ist (ebd., 120, 36–38, übers. v. CHARLES 1916, S. 195f.).

2 NAU 1902 (Note), S. 35–37; 1902 (Récits), S. 59 mit ebd., S. 77, Anm. 9.

3 *Narratio* 39, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 214, bes. Z. 12–19 (29, NAU 1902 [Récits], S. 77, 1–21, bes. 77, 13–21; *Narratio* 41 bei FLUSIN 1991, S. 383). Diese Geschichte liest man so auch in der antiochenischen Rezension der Annalen des Eutychios v. Alexandrien (PG 111, 1082 C 4–8), doch in der alexandrinischen, d. h. ursprünglichen Rezension (vgl. S. 10, Anm. 2), fehlt der Hinweis, dieser Sohn des Maurikios sei auf dem Sinai als Mönch gestorben (268, übers. v. BREYDY 1985 II, S. 98, 9–11). In Theophanes Chronik wird von einem Angebot einer Amme gesprochen, eines von fünf Kindern des Kaisers zu retten, das dieser aber abgelehnt habe (a. 6094, hrsg. v. DE BOOR 1883, S. 290, 5–11 [PG 108, 613 A 1–9; übers. v. MANGO – SCOTT 1997, S. 414]). Vom ältesten Sohn des Maurikios, Theodosios, wurde angenommen, dass er dem Blutbad durch eine Flucht zu Chosrau II. (590–628) entkommen war (a. 6095, S. 291, 5–11 [613 C 5–13; a. a. O., S. 419]). Beides hat Theophanes aus der in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts verfassten *Οἰκουμηνική ἱστορία* des Theophylaktos Simokattes entnommen (zur Amme: VIII, 4–5, hrsg. v. DE BOOR 1887, S. 305, 8–17; zu Theodosios: VIII, 13, 3–6; 15, 8, S. 309, 6–27; 314, 17–22). Die Ermordung des Theodosios bezeugt z. B. das *Chronicon Paschale* (CPG 7960), hrsg. v. DINDORF 1832, S. 693, 12–13; 694, 9–10 (übers. v. WHITBY – WHITBY 1989, S. 142f.).

wie es eigentlich dazu gekommen ist, dass ein solches „Gerücht“ unter den Mönchen des Klosters entstehen konnte. Doch, da es entstanden ist, muss es für die Mönche glaubwürdig gewesen und somit dem Alter des jungen Mannes entprochen haben.

Bedenkt man, dass der genannte Erzähler zwar einer „der alten Väter des Klosters“ ist, doch seinen Bericht mit einer einleitenden Bemerkung in eine Zeit datiert, in der er „noch jünger gewesen ist“ (νεωτέρου αὐτοῦ τυγχάνοντος) und nicht, wie NAU übersetzt, „jung“,¹ so scheint diese Angabe zusammen mit jenem Hinweis, jener junge Mann sei nach seiner Tonsur und, nachdem er sein Noviziat (διακονία) von zwei Jahren „im Koinobion erst zur Hälfte vollendet hatte“, also im ersten Jahr seines Noviziats, verstorben,² ein früheres Datum als jenes, das von NAU genannt hat, nicht auszuschließen.

Der Erzähler sagt nichts darüber, ob der Novize die Geschichte der Amme auch aus seiner eigenen Erinnerung bestätigen konnte oder ob er dies nicht konnte, noch darüber, ob er irgendeine Erinnerung an das Blutbad hatte, noch darüber, wie alt er im Jahre 602 gewesen ist – und keine einzige andere unabhängige Quelle ist bekannt,³ aus der wir dies entnehmen könnten – bzw. wie alt er war, als er am Sinai ankam. Sollte er im Jahre 602 noch ein Kleinkind gewesen sein, dann könnte er als 16-Jähriger – wie Johannes Klimakos nach der Angabe von Daniel von Raïthu – schon um 614 im zulässigen Alter (ἀνδρυνθέντος αὐτοῦ) um seine Aufnahme in die Gemeinschaft der Mönche gebeten haben, und selbst ein früheres Datum ist nicht unmöglich. Darum ist nicht auszuschließen, dass der junge Mann schon einige Jahre vor 620, nachdem er ein Jahr auf dem Sinai gelebt hat, verstorben ist, und damit ergibt sich für den Zeitraum, von dem „ein alter Mönch“, dessen genaues Alter wir nicht kennen, sagen kann, dass er damals „noch jünger gewesen ist“, eine Zeitspanne, die weit vor das Jahr 650 zurückgeht. Denn die Aussage „Als ich jünger gewesen bin“, ist höchst relativ und subjektiv. Sie konnotiert eine persönliche Einschätzung einer Veränderung, sei es z. B. mehr „Lebensweisheit“ und Erfahrung, sei es weniger Lebenskraft. Jemand, der noch in besten Jahren ist, wird so etwas nur sagen, wenn das, was er berichtet, schon eine längere Zeit zurückliegt. Für einen alten Menschen können schon wenige Jahre zwischen einem Geschehen, das er erzählt, und seiner Gegenwart ausreichen, dass

¹ NAU 1902 (Note), S. 36: „en 620, le narrateur était jeune“.

² *Narratio* 39, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 6–8, S. 214: Καρέντος οὖν αὐτοῦ καὶ ποιήσαντος εἰς τὸ κοινόβιον τῶν δύο ἐτῶν τὴν διακονίαν εἰς τὸ μέσον, εὐθέως ἀπῆλθε πρὸς κύριον. Bei NAU liest man auf S. 77, 8–9: Χαρέντος οὖν αὐτοῦ καὶ ποιήσαντος εἰς τὸ μέσον δύο ἐτῶν διακονίαν, εὐθέως ἀπῆλθεν πρὸς κύριον. Zur Bedeutung der διακονία von zwei Jahren vgl. auch FLUSIN 1998, S. 138, ferner die in Anm. 6 auf S. 392 genannten Beiträge.

³ Zu den überlieferten Quellen vgl. S. 380, Anm. 3.

er sich bewusst wird, dass er damals „jünger gewesen ist“. Für einen Neunzigjährigen reichen bedeutend weniger Jahre Abstand als für einen Siebzigjährigen, wenn man – im gewissen Sinn anachronistisch – vom Lebensgefühl der Neuzeit in westlicher Kultur ausgeht. Es spricht nichts dagegen, dass jener *παλαιὸς πατήρ* die Geschichte um 630, auf jeden Fall vor der Schlacht am Yarmūk (636) und der arabischen Eroberung erzählt hat. Wie dem aber auch sei, diese Erzählung, mit der die *Collectio A* (*sive I*) endet, eignet sich wegen ihrer zeitlichen Unbestimmtheit nicht, um, wie NAU es tut, das Jahr 650 als *terminus post quem* für die Niederschrift der 39 Mönchsgeschichten anzusetzen.¹

– Das Zeugnis der *Collectio A* (*sive I*) über Johannes Klimakos

In der Sammlung der 39 *Narrationes* (A) begegnen zwei Anastasioi, zum einen jener Higinenos, der Johannes, den Verfasser der *Klimax*,² in das Sinaikloster aufgenommen hat, und zum anderen – nach dem Zeugnis des Hyparchetyps β' der *Collectio*³ – der Autor der *Narrationes*, dessen Higinenos jener Johannes Klimakos gewesen ist, der, wie in einer Erzählung berichtet wird,⁴ die auch RADER aus dem *Codex Monacensis* gr. 297 ohne Kenntnis der Quelle seiner Ausgabe der *Klimax* 1633

1 Neben den bisher zitierten Geschichten nennt NAU 1902 (*Récits*), S. 59 zwei weitere, nicht überzeugende Argumente für eine Datierung nach 650: (1) Die Erwähnung von Thalassios, dem Adressaten von Maximos dem Bekenner (CPG 7688; 7699: *Epistula* 40–42 [PG 91, 633–637]; 7702) und Verfasser von *Centurien* (CPG 7848; vgl. VAN PARIJS 1979), in *Narratio* 40, hrsg. v. NAU, ebd., S. 83, 17–87, 13, bes. S. 84, 11–15; 87,4 (*Narratio* 42, vgl. FLUSIN 1991, S. 383), die jedoch nach BINGGELI 2001, S. 46 nicht zur *Collectio A* (*sive I*) gehört, und (2) das Zeugnis der *Collectio* über Johannes Klimakos.

2 PMBZ 2791. Der von J.-P. MIGNE herausgegebene Text der *Klimax* (CPG-CPGS 7852: PG 88, 632–1209) gibt die Ausgabe von RADER 1633 wieder, die dieser auf der Basis des *Codex Monacensis* gr. 297 (13. Jahrhundert) angefertigt hat (vgl. HARDT 1806, S. 230 f.). Ebenfalls aus diesem *Codex* hat RADER 1633 (1) den Briefwechsel zwischen Johannes von Raïthu und dem Verfasser der *Klimax* (CPG 7850) ediert, (2) die von Daniel von Raïthu verfasste sog. *Vita* (BHG 882), die ein gut aufgebautes Enkomion darstellt (MÜLLER 2002), und (3) den auf f^o 296^r-297^v des *Codex* ohne Quellenangabe überlieferten Anhang von Erzählungen (PG 88, 608 A 7–609 B 7 [vgl. S. 390 f., ferner S. 383 zu Anm. 1]). Zum *Liber ad pastorem* (CPG 7853) in der von RADER besorgten Edition sei angemerkt, dass dieser von RADER auch schon 1606 in Augsburg herausgegeben worden ist, und zwar auf der Grundlage des *Codex Monacensis* gr. 25 (16. Jahrhundert). Es wäre also zu prüfen, welchen Text RADER 1633 wiedergibt. Zum sog. Prolog (CPG 7851) merkt HARDT a. a. O. an, dass dieser nicht aus dem *Codex Monacensis* gr. 297 stamme, doch dessen erste Worte, wie Autopsie bestätigt, nach der *Vita* des Daniel (f^o 7^r-11^v, 1^{iv}) auf f^o 1^v zu lesen sind.

3 Vgl. hierzu das *Corollarium* auf S. 384 f.

4 *Narratio* 16, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 189 (32, NAU 1902 [*Récits*], S. 79, 4–15), bei FLUSIN 1991, S. 383: *Narratio* 18.

hinzugefügt hat,¹ im Jahr vor der Niederschrift der Geschichten verstorben ist. Denn dort heißt es im Bericht über den Tod des Johannes, dass er „im vorigen Jahr“ (κατὰ τὸν περσινὸν χρόνον)² verstorben sei und seinen in seiner Todesstunde anwesenden leiblichen Bruder Georg, einen Bischof, dem inzwischen, wie der Text bezeugt, die Aufgabe des Higuemenos anvertraut war (πομπᾶναι τὴν συνοδίαν), damit getröstet habe, dass dieser binnen eines Jahres zu Gott heimgehen werde, was dann auch „in den gerade vergangenen Tagen des Winters“ geschehen sei.³ Die erste Angabe zur Zeit des Todes von Johannes fehlt im Text von RADER, der ansonsten jenem von NAU, wie BINGGELI gezeigt hat, näher steht als jenem der Collectio A (sive I);⁴ die zweite ist ohne Bezug auf die Gegenwart des Erzählers wiedergegeben. Wichtiger ist jedoch die Tatsache, dass in RADERS Text die Interpolation von ,τοῦ Σαβᾶτου‘ nach dem Namen des Johannes fehlt, die in NAUS Vorlage überliefert wird und von NAU nicht athetiert wurde, obwohl er sie als eine solche erkannt zu haben scheint, da er in einer Anmerkung die Abfassung des Texts mit dem Tod des Johannes Klimakos in Zusammenhang bringt, um diesen zu datieren: „Sequitur ex hoc capite Iohannum (Climacum) mortuum esse uno anno antequam scriberet Anastasius“.⁵

* * *

1 PG 88, 609 A 10–B 7 im aus dem *Codex Monacensis* gr. 297 edierten Anhang (S. 382, Anm. 2). Vgl. S. 391 unter (7).

2 Diese Lesart der *Codices Hierosolymitanus* S. Sepulcri 113 (J) und *Vaticanus* gr. 2592 (V) wird von BINGGELI jener im Text von RADER sowie von allen anderen Textzeugen vertretenen Lesart ,κατὰ τὸν περσινὸν χρόνον‘ vorgezogen, die dem Adverb περσὶ näher steht, das man, stilistisch gesehen, an sich erwarten würde. Hierzu ist auf die Parallele in *Narratio* C 8: II 13, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 14, S. 233 zu verweisen, wo J ,τῷ περσινῷ χρόνῳ‘ überliefert und V ,τῷ περσινῷ χρόνῳ‘, was dort aber von BINGGELI in den Apparat gesetzt wurde.

3 In den Zeugen der Rezension β, die der Edition von NAU zugrunde liegt, wird, wenn auch stilistisch ungeschickt, zu ,ταῖς παρελθούσαις τοῦ χειμῶνος ἡμέραις‘ ein verstärkendes ,ταύταις‘ hinzugefügt. Wenn BINGGELI 2001, S. 498 übersetzt: „aux jours de l’hiver dernier“, obwohl es nicht heißt ,ταῖς τοῦ παρελθόντος χειμῶνος ἡμέραις‘, dann interpretiert er aus dem Kontext (κατὰ τὸν περσινὸν χρόνον).

4 RADERS Text des Anhangs (S. 382, Anm. 2) stammt nach BINGGELI 2001, S. 105 aus einem bestimmten Hyparchetyp der „collection de récits regroupés en chapitre“ (vgl. ebd., S. 63, 66–71). Ebd., S. 266 f. hat BINGGELI den Text von RADER neu ediert.

5 Vgl. NAU 1902 (Récits), S. 79, Anm. 6. In dem von RADER aus dem *Codex Monacensis* edierten Anhang (S. 382, Anm. 2) wird ausdrücklich Johannes Klimakos genannt und eine Aussage der Erzählung mit anderen Worten wiedergegeben: S. 391 f. zu (7)–(8). Zu Johannes Sabaites vgl. S. 394 zu Anm. 7; 396 zu Anm. 4; 410–413; 418, Anm. 5.

Corollarium II: Eine Bemerkung zur *Recensio codicum* von Binggeli

Dass BINGGELI einer Lesart, die von den *Codices Hierosolymitanus* S. Sepulcri 113 (J) und *Vaticanus* gr. 2592 (V) bezeugt wird, im allgemeinen auch dann den Vorzug gibt, wenn alle anderen Textzeugen der *Collectio A* (*sive I*) diese nicht überliefern,¹ hängt mit seiner Hypothese zusammen, dass außer J und V alle anderen Textzeugen (I, W, β) auf einen Hyparchetyp β' zurückgehen, J und V aber sowie β' – trotz des „accord énigmatique VW β -J“ – unmittelbar vom Archetyp abstammen.² Hier ist gewiss nicht der Ort, das Problem der *recensio codicum* zu erörtern. Doch sei die Frage erlaubt, ob BINGGELI die Orientierung des Stemmas auf einen Archetyp hin, d. h. das Einbringen einer historischen Dimension in die meist relativ einfach zu erkennenden Zusammenhänge oder Strukturen („Gruppen der Textzeugen“), in bezug auf die Überlieferung der 39 Mönchsgeschichten eines Anastasios Monachos schon gelungen ist, setzt doch ein Gelingen der historischen, an der Zeitachse ausgerichteten Orientierung voraus, dass die ältesten Lesarten – und sei es nur eine einzige Lesart – ermittelt werden, die zwei Überlieferungen trennen, missverständlich „Trennfehler“ genannt. Spätestens bei der Orientierung des Stemmas versagen quantitative Überlegungen (d. h. auch Computerprogramme) und ist das Verständnis des Philologen gefragt.³ Sollte BINGGELI die Orientierung gelungen sein, dann wäre für den Archetyp die Zuweisung der *Collectio A* (*sive I*) an Anastasios Monachos, den Verfasser der *Collectio B* und *C* (*sive II*), nicht gesichert, da diese nur in den Zeugen von β' erscheint, in J jedoch fehlt⁴ und in V mit einem $\tau\omicron\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ im Lemma⁵ zwar vorausgesetzt wird, doch ein solcher Verweis, wie die Erfahrung lehrt, auf vielfältige Weise zustande kommen kann. Der Kopist von β' hatte in diesem Fall die Möglichkeit aus der ihm vorliegenden Handschrift, sollte diese, wie BINGGELI annimmt, auf den durch J und V erschließbaren Archetyp – genauer: auf die J und V gemeinsame Vorlage – zurückgegangen sein, den Namen ‚Anastasios Monachos‘ aus dem Lemma der *Collectio BC* (*sive II*) als Konjekturen in

1 Vgl. z. B. S. 383 Anm. 2.

2 2001, S. 58–63.

3 Vgl. UTHEMANN 1988, 1989, 1996 (Which Variants).

4 Vgl. S. 370, Anm. 7.

5 CANART 1962, S. 128 hat schon auf eine Konsequenz des $\tau\omicron\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ im Lemma aufmerksam gemacht: „Quant au problème de l’auteur, il devra être repris“. Leider hat CANART 1964, obwohl er die Fragestellung aufgegriffen hat, indem er davon ausging, dass NAU zwei verschiedene Autoren angenommen hat (somit wohl nur dessen 1902 vertretene Hypothese kennt [vgl. S. 389 f.]), nichts Weiterführendes vorgetragen und betont: „Il est trop tôt pour apporter une réponse définitive“ (ebd., S. 267). In diesem Beitrag wird in bezug auf die im Hyparchetyp β' bezeugte Zuweisung an einen Anastasios Monachos (S. 369, Anm. 3) die Auffassung vertreten, dass es sich vorläufig weder ausschließen noch beweisen lässt, dass es sich bei dem Namen um eine Konjekturen eines Kopisten handelt.

den Text einzutragen. Auch die Annahme einer Kontamination einer der drei Überlieferungen von β' , nämlich der Rezension β , durch „einen Ahnen von J“, der sich von V unterscheidet,¹ ist nicht bewiesen, sondern nur das Eingeständnis, die Übereinstimmungen von J und der Rezension β erkannt zu haben, ohne sie erklären zu können. Denn Kontamination wird leider in der editorischen Praxis sehr oft als eine Art Ausweg in einer unwegsamen Situation und insofern als eine Leerformel eingesetzt, doch kann sie nur dann ein Argument sein, wenn sie sich als eine gerichtete Relation zwischen an sich unabhängigen Textüberlieferungen beweisen lässt. Wenn dem aber so ist, dann verdient die interne Textkritik Vorrang bei der Klärung der Frage nach dem Verfasser.

* * *

Beide Aussagen zu den zwei Anastasioi und ihrer Beziehung zu Johannes Klimakos bedürfen einer Begründung aus dem überlieferten Text dieser Erzählungen über Mönche des Sinaiklosters. Dass der Higumenos Anastasios den späteren Higumenos Johannes in das Dornbuschkloster aufgenommen hat, bezeugt, wie schon FLUSIN gezeigt hat,² die vom *Codex Vaticanus* gr. 2592 (V) und im Syrischen überlieferte ursprünglichere Version, deren Text verändert in der 6. und 34. Erzählung von NAUS Textüberlieferung vorliegt,³ die einst – in der Zählung von FLUSIN – als 12. und 13. Geschichte aufeinander folgten.⁴ In der von NAU edierten Fassung vollzieht Abbas Martyrios, der Lehr- oder Novizenmeister ($\epsilon\pi\sigma\tau\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$) des Johannes,⁵ als dieser zwanzig Jahre alt war, jene rituelle Handlung des Abschneidens der Kopfhare ($\kappa\omicron\rho\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$), mit der jemand nach seinem Noviziat ($\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$) in die Klostersgemeinschaft aufgenommen wird und die hier im gewissen Sinn missverständlich, doch der Einfachheit halber ‚Tonsur‘ genannt werden soll.⁶ Dies aber ist Ergebnis einer Redaktion, wie schon FLUSIN gezeigt hat. Das Problem entsteht dadurch, dass zum einen erzählt wird, Martyrios sei der Epistat des späteren Higumenos Johannes gewesen⁷ und habe an ihm die Tonsur vollzogen,⁸ zum anderen aber, dass dies der Higumenos Anastasios getan habe,⁹

1 2001, S. 62: „On pourrait alors supposer une contamination de β par un ancêtre de J“.

2 1991, S. 383f.

3 *Narrationes* 6 und 34, hrsg. v. NAU 1902 (*Récits*), S. 63, 28–64, 18; 80, 4–15.

4 Nach BINGGELI 2001, S. 46 besteht *Narratio* 6 NAU aus *Narratio* 11 der *Collectio A* (*sive I*) und dem ersten Teil der 12. dieser Sammlung, während *Narratio* 34 NAU der zweite Teil derselben ist, der dritte aber mit *Narratio* 7 der *Collectio A* (*sive I*) identisch ist.

5 *Narratio* 6, S. 64, 5–6. 9–10.

6 Ebd., S. 63, 28–29; *Narratio* 34, S. 80, 10.

7 *Narratio* 11, hrsg. v. BINGGELI 2001, 7–8, S. 183.

8 Ebd., 1–2, S. 183; vgl. *Narratio* 10, 1–2, S. 182

9 *Narratio* 12, 2–3. 7–10, S. 184.

ein Bericht, der vom *Codex Patmensis* 17 (I) und vom Redaktor des *textus receptus* (β), aus dessen Überlieferung die Edition von NAU schöpft, je auf eigene Weise so umformuliert wurde, dass es Martyrios war, der die Tonsur vollzog, und zwar auf dem Gipfel des Bergs Sinai, von dem der Rekluse Strategios beide am Tage der Tonsur herabsteigen sah.¹ Es war üblich, dass die Tonsur als Aufnahmeeritus vom Higumenos in jener Kapelle auf dem Berge vollzogen wurde, die in diesem Beitrag schon erwähnt wurde.²

Dass der Higumenos Johannes, den der Autor der 39 Geschichten über Mönche des Sinai als „unseren Vater“ bezeichnet, tatsächlich jener Higumenos Johannes ist, der die sog. Klimax („Himmelsleiter“) verfasst hat, auch wenn von dieser in keiner einzigen Geschichte die Rede ist, ergibt sich aus der Art und Weise, wie über ihn gesprochen wird. In vier Erzählungen wird er mit seinem Namen und dem Epitheton ὄσιος, ὁσιώτατος oder πανόσιος genannt: Er ist „unser heiligmäßiger Vater“³, als ὁσιώτατος ἀββᾶς „unser neuer zweiter Moses“⁴, „der heiligmäßige Higumenos dieses heiligen Berges Sinai“, der „uns erzählte“.⁵ Nur im Kontext der Tonsur durch „den Higumenos Abbas Anastasios“ wird er ὁ ἀββᾶς Ἰωάννης genannt.⁶ Er ist auch in zwei Erzählungen gemeint, in denen er nicht beim Namen, wohl aber ὁ ὄσιος πατήρ ἡμῶν ὁ ἡγούμενος genannt wird.⁷ Andere Higumenoi werden jedoch in den Erzählungen nie „unser Vater“ genannt.⁸

Dass dieser Johannes der Verfasser der Klimax gewesen ist, dürfte vor allem aus einem Grund kaum zu bestreiten sein. Er wird nämlich in den Geschichten „ein zweiter Moses“ bzw. „unser neuer zweiter Moses“ genannt,⁹ und dies meint in der sinaitischen Tradition nach der Veröffentlichung der Klimax normalerweise deren Verfasser. Doch lag ein solches Epitheton für diese Tradition nahe und ist darum

¹ Ebd., 3–5, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 184 (34, hrsg. v. NAU, S. 80, 4–7).

² Zur Kapelle, die in *Narratio* 4 BINGGELI erwähnt wird, vgl. S. 375 zu Anm. 2.

³ *Narratio* 11, hrsg. v. BINGGELI 2001, 1–2, S. 183; 12, 12. 15–16, S. 184f. (6, NAU 1902 [Récits], S. 63, 28–29; 34, S. 80, 13; 7, S. 64, 20–21; bei FLUSIN 1991, S. 383: *Narratio* 12–14).

⁴ *Narratio* 16, hrsg. v. BINGGELI 2001, 1–2, S. 189 (32, NAU 1902 [Récits], S. 79, 45, bei FLUSIN 1991, S. 383: *Narratio* 18).

⁵ *Narratio* 3, hrsg. v. BINGGELI 2001, 1–2, S. 173 (39, NAU 1902 [Récits], S. 82, 24–25, bei FLUSIN 1991, S. 383: *Narratio* 3): ὁ ὁσιώτατος ἡγούμενος τοῦ αὐτοῦ ἀγίου ὄρους τοῦ Σινᾶ.

⁶ *Narratio* 12, hrsg. v. BINGGELI 2001, 2–3, S. 184 (34, NAU 1902 [Récits], S. 80, 4–5, bei FLUSIN 1991, S. 383: *Narratio* 13 [vgl. ebd., S. 383f. mit NAU]).

⁷ *Narratio* 8, hrsg. v. BINGGELI 2001, 11, S. 179; 10, 1–2, S. 182 (4, NAU 1902 [Récits], S. 62, 16; 35, S. 18, 16, bei FLUSIN 1991, S. 383: *Narratio* 9; 11).

⁸ Vgl. *Narratio* 12, hrsg. v. BINGGELI 2001, 3, S. 184; 13, 1, S. 186 (34, NAU 1902 [Récits], S. 80, 4; 33, S. 79, 16, bei FLUSIN 1991, S. 383: *Narratio* 13; 15).

⁹ *Narratio* 12, hrsg. v. BINGGELI 2001, 13, S. 184; 16, 1–2, S. 189 (34, NAU 1902 [Récits], S. 80, 15; 32, S. 79, 45; bei FLUSIN 1991, S. 383: *Narratio* 13; 18).

nicht unbedingt einmalig. So wird z. B. der „Leiter“ der klösterlichen Gemeinschaft am Sinai – vermutlich im 4. Jahrhundert – im Bericht eines Ammonios über eine Razzia von Arabern, bei der es zum Martyrium von vierzig Mönchen kam (CPG 6088),¹ mit Moses verglichen: Dieser προεστώς Doulas² sei „wahrhaft der Diener Christi gewesen, denn ..., und darum nannte man ihn Moses“,³ bzw. „einen zweiten Moses“.⁴

Wie die Collectio A (*sive* I) vergleicht auch Daniel von Raïthu in seinem Enkomion auf den Verfasser der Klimax, das mit dem Titel „kurzgefasste Vita“ überliefert ist (BHG 882),⁵ Johannes mit Moses. So nennt er ihn einen νεοφανής τις Μωσῆς, als er mit einem Topos der Hagiographie „berichtet“, wie dieser von den Mönchen zum Hígumenos bestimmt wurde, nämlich auf Drängen anderer und nicht auf eigenen Wunsch (βίαι ἐπὶ τὴν τῶν ἀδελφῶν ἡγεμονίαν ἀνεβίβασαν). Und der Enkomiasist führt in einem ausführlichen Vergleich aus, dass Johannes wie Moses sich dem Berge Sinai genähert habe, dort wie dieser „in die (Menschen) unzugängliche Dunkelheit (ἄδυτος γνόφος) eingetreten ist (Ex 20,21) und (dort) Gottes

1 Der Bericht des Ammonios (CPG 6088), über den in diesem Beitrag noch andernorts zu sprechen sein wird, besteht aus zwei Teilen. Der erste handelt über das Martyrium „der 40 Mönche des Sinai“ bei einer Razzia von Beduinen (hrsg. v. COMBEFIS 1660, S. 88–95), der zweite über den Angriff von Piraten, nämlich von Blemmyes aus Unternubien, auf die Mönche von Raïthu (COMBEFIS, S. 95–130). Nachdem DEVREESE 1940, S. 216–220 diesen Bericht des Ammonios als ein Produkt „gelehrter Mönche des Sinai“ im ausgehenden 6. Jahrhundert interpretiert hatte, hat MAYERSON 1980, S. 135–140 überzeugend gezeigt, dass der erste Teil sehr wohl entsprechend der Aussagen des Ammonios in die Zeit des Alexandriner Patriarchen Petros II. (373–380/381) passt und dass der zweite Teil, der vermutlich einige Elemente des ersten Teils aufgreift oder interpoliert, dennoch ebenfalls in das späte 4. Jahrhundert passen könnte (ebd., S. 140–147). FLUSIN 1998, S. 136 f. bestreitet, dass das von Ammonios geschilderte monastische Leben auf dem Sinai dem ausgehenden 4. Jahrhundert entspricht, und datiert den Bericht auf die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts („Avec Justinien les choses changent“): Selbst in der Mitte des 5. Jahrhunderts bestehe noch kein προεστώς (vgl. zu Anm. 2) als Funktion, wie ein Schreiben von Kaiser Markian (CPG 9040) zeige. PIERRE-BEYLOT 2011, S. 82 f., 92 datiert den Bericht des Ammonios auf das ausgehende 5. Jahrhundert (vgl. auch Anm. 2). – Nach PIERRE 2009, S. 29, Anm. 6 ist eine kritische Edition in Vorbereitung.

2 Im zweiten Teil über den Angriff der Blemmyes auf das Kloster von Raïthu wird er πρώτος genannt (hrsg. v. COMBEFIS 1660, S. 96), und zwar ebenso wie im Kontext der Anführer der aus Pharan zu Hilfe geeilten Araber. – PIERRE-BEYLOT 2011, S. 82 f., 92 identifiziert Doulas mit dem bei Sa’id ibn Baṭrīq (253, übers. v. BREYDY 1985 II, S. 89, 34 [PG 111, 1072 A 3]) für die Mitte des 6. Jahrhunderts als Hígumenos des Sinaiklosters bezeugten (zum Kontext vgl. S. 427, Anm. 1). Vgl. hierzu jedoch MAYERSON 1980, S. 139, Anm. 14, ferner die auf S. 339 in Anm. 1 erwähnte Inschrift.

3 A.a.O., hrsg. v. COMBEFIS 1660, S. 91.

4 PIERRE 2009, S. 30 nach dem *Codex Vaticanus* syr. 623, f° 143^v, der nach FLUSIN 1991 auf das Jahr 886 (vgl. S. 370 zu Anm. 1), nach PIERRE aber auf 986 datiert ist

5 Zum edierten Text vgl. S. 382, Anm. 2, ferner zum Verständnis MÜLLER 2002.

Gesetzgebung und Schau (θεωρία) empfängt, indem er sich auf den im Geistigen wahrnehmbaren Stufen (der Klimax dorthin) hinaufführen lässt“. So brachte wie einst Moses (*Ex* 24,12) „auch“ Johannes, ὁ νέος οὗτος θεόπτης τοῦ Σιναίου, „uns seine von Gott geschriebenen Tafeln (πλάκαι)“ des Gesetzes.¹ Damit lässt Daniel von Raïthu zum einen Johannes Klimax selbst zu Worte kommen, der schon zu Beginn seiner Schrift diese mit „geistlichen Tafeln“ (πλάκαι πνευματικάι) vergleicht.² Zum anderen greift er damit eine Formulierung aus dem Brief von Johannes, dem Higurenos von Raïthu, an Johannes, dem Higurenos des Sinaiklosters, auf (CPG 7850). Denn dieser bittet seinen Adressaten um eine Kopie der Klimax, deren Inhalt er das Ergebnis dessen nennt, „was du in der Gottesschau nach dem Vorbild des ersten Moses (κατὰ τὸν πάλαι Μωσέα) auf demselben Berge geschaut hast und auf gleichsam wie von Gott geschriebene Tafeln geschrieben hast“.³

b. Die Lebenszeit des Johannes Klimakos, eine kritische Auseinandersetzung mit der Sicht von Nau

– Eine Kurzbiographie des Johannes Klimakos in der Sicht von Nau

Nach NAU lässt sich, wie gesagt, die Lebenszeit des Johannes Klimakos auf Grund der 39 Geschichten über Mönche des Sinai bestimmen. Denn zum einen wird in diesen die Todesstunde des Johannes mit der Niederschrift dieser Erzählungen in Zusammenhang gebracht: „Sequitur ex hoc capite Iohannum (Climacum) mortuum esse uno anno antequam scriberet Anastasius“.⁴ Zum anderen ist NAU davon überzeugt, dass er auf Grund der Geschichte über jenen jung verstorbenen Novizen, den „einige Mönche des Sinai“ (τινὲς) für einen Sohn des Kaisers Maurikios hielten, die Niederschrift „auf frühestens 650“ – „au plus tôt vers 650“ – datieren kann.⁵ Diese Aussage von NAU war in der historischen Forschung höchst folgenreich und soll im Folgenden kritisch geprüft werden.

Da NAU ferner davon ausgeht, dass jener Higurenos Anastasios, der Johannes in die Gemeinschaft der Mönche des Sinai aufgenommen hat,⁶ als dieser zwanzig

¹ PG 88, 605 A 5–12, B 10–15. Vgl. auch die ersten Worte von Anastasios Homilie auf die Metamorphosis Christi (CPG-CPGS 7753), hrsg. v. GUILLOU 1955, S. 237, 4–8 (vgl. S. 338 zu Anm. 1). Zu den verschiedenen Dimensionen des Symbolismus der „Himmelsleiter“ vgl. PIERRE 2009, S. 37–51.

² *Scala paradisi*, I, PG 88, 632 C 10–633 A 1.

³ PG 88, 624 A 14–B 9 (zum Text vgl. S. 382, Anm. 2). Vgl. PIERRE 2009, S. 30 f.

⁴ Vgl. S. 383 zu Anm. 5.

⁵ Vgl. S. 380 f.

⁶ Vgl. S. 385 f.

Jahre alt gewesen ist,¹ im Jahre 599 als Patriarch von Antiochien Nachfolger von Anastasios I. (558–570, 593–598/599) wurde,² nimmt er an, dass Johannes vor 599 die Tonsur empfangen hat und vor 579 geboren wurde. Dann aber sei er irgendwann vor 639 Higenenos des Dornbuschklosters geworden,³ da dies vierzig Jahre nach seiner Tonsur geschehen sein soll, wie es in einer Erzählung der *Collectio A* (*sive I*),⁴ aber auch im Enkomion des Daniel von Raithu⁵ heißt.

Als Voraussetzung einer solchen Datierung akzeptiert NAU, dass man zum einen die Existenz von zwei Higenenoi des Sinaiklosters namens Johannes für das 7. Jahrhundert annehmen muss, weil dann Johannes Klimakos nicht der Adressat eines Schreibens von Papst Gregor I. aus dem Jahre 600 sein kann, und dass man zum anderen jenen Anastasios, der die *Collectio A* (*sive I*) verfasst habe⁶ und den er im Sinn „einer reinen Hypothese“ mit dem Verfasser des Hodegos glaubt identifizieren zu können, sofern er „bis zum Beginn des folgenden Jahrhunderts gelebt haben könnte“, von jenem Anastasios, einem Zeitgenossen – „son contemporain“ –, unterscheidet, von dem jene *Διηγήματα ψυχωφελῆ* stammen, „die im

¹ Vgl. S. 385 zu Anm. 6 mit der ebd. in Anm. 8 zitierten *Narratio* 11, hrsg. v. BINGGELI 2001, 1–2, S. 183 (6, NAU 1902 [Récits], S. 63, 28–29; zu FLUSIN 1991, S. 383f.), ferner S. 391 zu Anm. 2.

² Dass Anastasios II. zuvor Mönch des Sinai gewesen sei, vertritt auch GOUBERT 1967, S. 71 unter Hinweis auf KUMPFMÜLLER 1865, S. 12–15. Auch nimmt er ebd., S. 65 an, dass Anastasios I. zuvor Sinaït gewesen sei, verweist aber nicht auf die Behauptung in der Kirchengeschichte von Nikephoros Kallistos (vgl. S. 14, Anm. 1). Auch BENEŠEVIČ 1924, S. 169–171 vertritt ein solches Higenenat. Die Behauptung, Anastasios I. sei Mönch und Sinaït gewesen, liest man auch in der von Nikephoros Uranos verfassten *Vita* des Styliten Symeon des Jüngeren (192, PG 86, 2, 3161 C 7–A 4), einer Überarbeitung der von einem Zeitgenossen des Symeon (521–592) verfassten *Vita* (VAN DEN VEN 1962, S. 34*–45*; WEISS 1965, S. 7f.), in der es hieß, Anastasios stamme aus Palästina (S. 13, Anm. 1). BENEŠEVIČ nimmt wie SAKKOS 1964, S. 51f. und CHRYSOS 1969, S. 124 an, dass Anastasios während seines Exils auf dem Sinai weilte, während die meisten Autoren Jerusalem annehmen (WEISS 1965, S. 33), wie es auch sein dortiges Streitgespräch mit einem Tritheisten (CPG-CPGS 6958) nahelegt. Doch auf Grund von Quellen steht einzig fest, dass er zumindest zu Anfang seiner Verbannung unter Aufsicht in Konstantinopel gelebt hat (WEISS, S. 33f.). Dass SAKKOS 1964, S. 87–104 die These vertritt, dass Anastasios II. vor 599 Higenenos des Sinai gewesen ist, begründet er u. a. damit, dass er mit dem Verfasser einer Grundschrift des Hodegos zu identifizieren sei. Nikephoros Kallistos (S. 14, Anm. 1) habe ihn mit Anastasios I. verwechselt (ebd., S. 44 mit Anm. 4).

³ NAU 1902 (Note), S. 37.

⁴ *Narratio* 11, hrsg. v. BINGGELI 2001, 14–15, S. 183 (6, NAU 1902 [Récits], S. 64, 13–15).

⁵ PG 88, 597 B 8–599 A 1, zitiert auf S. 392 in Anm. 6, wo auch auf zwei unterschiedliche Interpretationen hingewiesen wird.

⁶ NAU 1902 (Note), S. 36f. bezieht sich auf diese *Collectio*. Die Angabe in NAU Edition, ein Anastasios Monachos sei der Autor, stammt aus dem Lemma des Hyparchetyps β' in BINGGELIS Stemma. Vgl. dazu S. 384 f.

Codex Parisinus gr. 1596 erhalten geblieben sind“,¹ also die Collectio B und einige andere Erzählungen, die NAU 1902 bzw. 1903 herausgegeben hat.² Letzteres nimmt NAU jedoch 1903 zurück, sofern er nun behauptet, man müsse den Autor jener Geschichten, die später Collectio B genannt werden, an Anastasios Sinaites, dem Verfasser des Hodegos, „annähern“ („rapprocher“), ja wegen des Zeugnisses des *Codex Londinensis* Add. 28270 sei „es sehr wahrscheinlich, dass“ diese und drei weitere Narrationes von ein und demselben Autor verfasst wurden, nämlich „Anastasios dem Sinaites, in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts“.³

– Zur Lebenszeit des Verfassers der Klimax in der Forschung vor und nach Nau

Zum Leben und Sterben des Verfassers der Klimax hat die historische Forschung mit der Edition von NAU im Jahre 1902 nur eines hinzuerfahren, was vorher nicht bekannt war, dass nämlich die Quelle der von RADER 1633 veröffentlichten Fragmente⁴ jene Collectio A (*sive* I) ist, die einem Mönch Anastasios vom Sinai zugeschrieben werden.⁵

RADER hatte im Anschluss an das schon zitierte Enkomium des Daniel von Raïthu (BHG 882)⁶ folgende Texte jeweils in einer dem Text von NAU nahe stehenden Form publiziert:

- (1) PG 88, 608 A 9-B 5 zur Tonsur des Johannes Klimakos: *Narratio* 12, hrsg. v. BINGGELI 2001, 4–10, S. 184 (34, hrsg. v. NAU 1902 [Récits], S. 80, 4–12, bei FLUSIN 1991, S. 383f.);

1 NAU 1902 (Note), S. 36, Anm. 2.

2 Die Collectio B, ediert nach dem *Codex Parisinus* gr. 1596, liest man in NAU 1903, S. 61–75 als *Narrationes* 42–51, ferner zwei Erzählungen der Collectio C, nämlich C 11, ebd., S. 78f. als *Narratio* 53 herausgegeben, und C 4, aus der derselben Handschrift als Appendix ediert in NAU 1902 (Récits), S. 87–89. Hinzukommen die 1903 aus der genannten Handschrift publizierten *Narrationes* 52, 54, 58 und 59.

3 NAU 1903, S. 58. Die These von zwei Autoren gleichen Namens vertritt auch SAKKOS 1964, S. 174–185, lehnt aber für beide von NAU 1902 und 1903 edierten Textgruppen eine Identifizierung eines der beiden Autoren mit dem Verfasser des Hodegos ab, für die Collectio A (*sive* I) auch deshalb, weil er an der vor NAU üblichen Frühdatierung von Johannes Klimakos festhält (ebd., S. 180), ohne jedoch Gründe anzugeben. GUILLOU 1955, S. 232, Anm. 3, spricht von NAUS Zögern mit der Zuweisung an ein und denselben Autor im Vorwort seiner Übersetzung von 1902 (Les récits), S. 3, 133–136, die dem Verfasser dieses Beitrags nicht zugänglich war (vgl. auch S. 409, Anm. 2). Zum *Codex Londinensis* Add. 28270 vgl. RICHARD – MUNITZ 2006, S. XXV.

4 Zu dieser Edition aus dem *Codex Monacensis* gr. 297 vgl. S. 382, Anm. 2, ferner S. 383, Anm. 4; zu ihrem Inhalt vgl. die folgende Auflistung.

5 Vgl. den Hinweis bei NAU 1902 (Récits), S. 59.

6 Vgl. S. 382, Anm. 2.

- (2) PG 88, 608 B 5–7 zum Higumenat von vierzig Jahren: *Narratio* 11, 14–15, S. 183 (6, S. 64, 13–15);¹
- (3) PG 88, 608 B 7–C 3 zur Prophezeiung des Johannes Sabaites, dass Johannes Klimakos einst Higumenos werde: *Narratio* 11, 1–13, S. 183 (6, S. 63, 28–64, 7, bei FLUSIN 1991, S. 383f.);
- (4) PG 88, 608 C 3–6 zur selben Prophezeiung des Reklusen Strategios: *Narratio* 12, 1–3, S. 184 (6, S. 64, 16–18) mit der Angabe von 11, 2, S. 183 (6, S. 63, 29), dass Johannes zum Zeitpunkt der Tonsur zwanzig Jahre alt war;²
- (5) PG 88, 608 C 6–19 zum Thema „Moses und Johannes“: *Narratio* 12, 14–22, S. 184f. (6, S. 64, 19–28, bei FLUSIN 1991, S. 383: *Narratio* 14);
- (6) PG 88, 608 C 25–609 A 2 zu einem Regenwunder aus einer anderen Quelle (*pace* COUILLEAU 1974, Sp. 371), obwohl das Thema in *Narratio* 24, S. 198 (16, S. 69, 4–16) begegnet, wo es durch φησίν auf Johannes Sabaites in *Narratio* 23, S. 197 (15, S. 68, 15–69, 3) bezogen wird;
- (7) PG 88, 609 A 10-B 7 zum Tod des Johannes Klimakos wie in *Narratio* 16, BINGGELI, S. 189, nicht wie in *Narratio* 32, NAU, S. 79, 4–15 als Erzählung zum Tod des Johannes Sabaites;³
- (8) PG 88, 609 A 6–10 eine Notiz zum Bruder des Johannes Klimakos: Ἰστέον ὅτι ὁ τῆς Κλίμακος Ἰωάννης εἶχε γνήσιον ἀδελφόν, τουτονὶ τὸν θαυμαστὸν ἀββᾶν Γεώργιον, ὃν ἔτι ζῶν κατέστησεν ἡγούμενον τοῦ Σινᾶ κτλ. Damit wird *Narratio* 16, 5, S. 189 (32, S. 79, 9–10) aufgegriffen: οὐδὲ γὰρ εἰμι ἰκανὸς ἐγὼ ἐκτός σου ποιμᾶναι (lectio varians: ποιμαίνειν) τὴν συνοδίαν.

Auf Grund dieser Informationen ging man davon aus, dass Johannes als Zwanzigjähriger die Tonsur empfangen hatte, nach vierzig Jahren Higumenos wurde und zehn Monate vor seinem Bruder gestorben ist. Einzig die Angabe zu Johannes Tonsur, so schien es, musste mit der Angabe des Daniel von Raithu⁴ und des von Daniels Enkomion abhängigen Synaxarion von Konstantinopel⁵ in Einklang gebracht werden, dass Johannes im Alter von 16 Jahren zum Sinai gekommen sei und

¹ Zitiert auf S. 389 zu Anm. 5.

² Vgl. S. 389 zu Anm. 2.

³ Vgl. S. 382 f.

⁴ Vita encomiastica Iohannis Climaci (BHG 882), PG 88, 597 A 3–4, B 8–599 A 1 (Letzteres zitiert auf S. 392 in Anm. 6).

⁵ Hrsg. v. DELEHAYE 1902, Sp. 571, 20–572, 20: Οὗτος ἐξκαίδεκα χρόνων ὑπάρχων ... ἐν τῷ Σινάϊ ὄρει ἀνελθὼν ... εἶτα μετὰ καὶ ἔννεαδέκατον χρόνον κτλ. (Letzteres teils zitiert auf S. 392 in Anm. 6).

„nach seinem 19. Jahr“, was immer dies im Kontext bedeutet, vierzig Jahre in der Einsamkeit der Wüste von Tholas gelebt hat.¹

In der Forschung vor NAU ging man wie selbstverständlich davon aus, dass ein Brief von Papst Gregor I. vom 1. September 600, der an einen „Johannes, Abbas des Berges Sinai,“ adressiert war², sich an den Verfasser der Klimax richtete. Darum wurde allgemein die Ansicht vertreten, dass er kurz vor 600 Higumenos geworden war. Ein gutes Beispiel stellt die Berechnung von EHRHARD dar,³ da sie oft übernommen wurde, und zwar auch noch nach NAU:⁴ Nach dieser ist Johannes um 525 geboren und noch im Jahre 600 gestorben, doch nach anderen Autoren, die ansonsten EHRHARD folgen, zurecht etwas später,⁵ insbes. dann, wenn man die gerade zitierte Aussage im Enkomion des Daniel von Raïthu ernstnimmt, er habe nach der Tonsur, die er wohl mit 16 Jahren bei seiner Ankunft auf dem Sinai empfangen hat, eine Zeit der Einführung in die monastische Praxis durchlebt, bevor er sich in die Einsamkeit von Tholas zurückzog, in der er vierzig Jahre bis zu seinem Higumenat verblieb, und diese Aussage des Daniel wegen der Angabe, Johannes sei „nach seinem 19. Jahr“ nach Tholas gegangen, so verstand, dass dies „nach seinem 19. Jahr“ unter spiritueller Leitung eines erfahrenen Mönchs, nämlich eines „Einreiters junger Pferde“ (πωλοδάμνης), wie Daniel sagt, der seinen Schüler – „wie ein Fohlen“ – für ein monastisches Leben eingeübt – „trainiert“ – hat. Dann wäre Johannes mit ungefähr 36 Jahren Anachoret geworden, was andere Autoren jedoch bestreiten, sofern sie die Angabe Daniels so verstehen, dass er „nach Vollendung seines 19. Lebensjahres“, also im Alter von zwanzig in die Einsamkeit von Tholas gegangen sei.⁶ Es lag nahe, Daniels

1 Vgl. mit Anm. 6 – Interessant ist darum in diesem Zusammenhang ein Beitrag von RABOISBOUSQUET, der sich seit 1898 Pétridès nannte, aus dem Jahre 1898, den SALAVILLE 1923 posthum veröffentlicht hat. In ihm wird die Datierung der Vita des Johannes durch NAU aus den Jahren 1902 bzw. 1903 zwischen 575 und 649 vorausgenommen.

2 Epistula XI, 2: (1) hrsg. v. HARTMANN 1899, S. 261; (2) hrsg. v. NORBERG 1982, S. 860.

3 EHRHARD 1897, S. 143f. Für Johannes Alter bei der Tonsur ging er von der Angabe bei Daniel von Raïthu (BHG 882) aus (S. 391, Anm. 4), nämlich von 16 Jahren.

4 Vgl. BONTSCHEW 1945, S. 8–10; PLATHOW 1992.

5 BONTSCHEW 1945, S. 10 (Todesdatum: 605; ohne Kenntnis von NAU); PLATHOW 1992: „er (muss) nach 600 (vielleicht 616) gestorben sein“.

6 PG 88, 597 B 8–599 A 1, bes. 597 B 9: εἶτα ἑαυτοῦ μετὰ ἔννεακαίδεκαετῆ χρόνον ... ἐξέρχεται καὶ αὐτὸς ... ἐπὶ τὸ τῆς ἡσυχίας στάδιον ... μονίαν εἰληφῶς (Θολᾶς δὲ τοῦνομα τῷ χώρῳ) τεσσεράκοντα ἐκεῖ χρόνους διαπεράνας (ebd., 605 A 5–8: Εἶτα ἀγάμενοι πάντες ... βίᾳ ἐπὶ τῶν τῶν ἀδελφῶν ἡγεμονίαν ἀνεβίβασαν κτλ.). Vgl. hierzu im Synaxarion von Konstantinopel, das von Daniel fast wörtlich abhängig ist: εἶτα μετὰ ἔννεακαίδεκατον χρόνον ἀναστάς ἔρχεται κτλ. (hrsg. v. DELEHAYE 1902, Sp. 571, 24–572, 20), ferner im Menologion zum 30. März, das in PG 88, 609 C 6–11 wiedergegeben ist: μετὰ χρόνους ἔννεακαίδεκα ἀναστάς ἔρχεται. Anders als u. a. EHRHARD 1897, S. 143 („Nach dem Tod des Martyrios wählte er das Anachoretenleben“), BECK

πωλοδάμνης mit dem schon erwähnten ἐπιστάτης namens Martyrios¹ zu identifizieren, der in den Erzählungen genannt wird.

Einige Autoren folgen NAU ohne weiteres,² andere ziehen – oft ohne es ausdrücklich zu sagen – eine Konsequenz aus NAUS These von der Autorschaft des Anastasios, des Verfassers des Hodegos, und datieren den Tod des Johannes später,³ teils erst um 680,⁴ teils mit der Behauptung, Anastasios sei nach Johannes,

1959, S. 451 (vgl. S. 394 zu Anm. 4, ferner S. 415 zu Anm. 5) und MÜLLER 2006 (vgl. S. 397 zu Anm. 2; 415 zu Anm. 2–3) verstehen diese Jahresangabe u. a. RADER 1633 (Jam vicesimum annum exorsus ... in stadium ... ingreditur), NAU (vgl. S. 389 zu Anm. 6), PETIT 1924, Sp. 690, BENEŠEVIČ 1924 (S. 394 f., bes. S. 395 zu Anm. 3–4), BINGGELI 2001, S. 428f. und PIERRE 2010, S. 458 als Angabe über Johannes Alter zu Beginn seines Aufenthalts in Tholas. Die beiden letzteren begründen dies ausdrücklich mit der Beendigung des Noviziats, d. h. der διακονία im Koinobion nach der Tonsur (vgl. S. 381, Anm. 2), „von ungefähr zwei bis drei Jahren“ (PIERRE): Insofern stimme sie mit der Angabe von 20 Jahren überein (S. 389, Anm. 2), die in *Narratio* 11 (hrsg. v. BINGGELI 2001, 2, S. 183 [6, hrsg. v. NAU 1902 (Récits), S. 63, 29], bei FLUSIN 1991, S. 383f) und bei RADER (PG 88, 608 C 5: S. 391 zu Anm. 2) für das Alter bei der Tonsur genannt werden.

1 Vgl. S. 385 zu Anm. 5–386 zu Anm. 2.

2 Vgl. BHG 882: „Ioannes Climacus † 649 – Mart. 30“; KOTTER 1960: „gest. um 649“; ALTANER – STUIBER 1966, S. 519: geboren vor 579, gestorben um 649, ebenso ŠPIDLIK 2007. Nach COUILLEAU 1974, Sp. 371f., der, ohne dies zu begründen, NAUS „Argumentationsbasis schwach“ findet, hält „dennoch“ an ihr fest, indem für ihn die Jahre „zwischen 575 und 650, wenn man alles bedenkt, am wahrscheinlichsten die Lebenszeit von Johannes Klimakos festzulegen scheinen“. PIERRE 2010, S. 461 referiert NAUS Argumentation, ohne jedoch ausdrücklich das Sterbedatum zu nennen, und fügt hinzu: „Mais aucun élément de datation absolue ne permet actuellement de transformer cette hypothèse en certitude“, übernimmt aber 2011 dennoch NAUS Datierung (PIERRE-BEYLOT 2011, S. 93).

3 HOYLAND 1997, S. 99 datiert auf „ungefähr 659“ und nimmt darum an, dass Anastasios „served as a monk under the leadership of the renowned John Climacus“ (ebd., S. 92). BUCHWALD *et alii* 1963, S. 255: „zweite Hälfte des 6. Jh. bis ca 670“. DI BERARDINO 2007, S. 586 verweist zunächst auf NAUS Datierung um 649, dann aber auf FLUSIN in CHIALÀ – CREMASCHI 2002, S. 31 und allgemein andere Autoren („con altri“), die um 670 datieren (zu anderen Aussagen von FLUSIN vgl. Anm. 4). Offener ist die Position von CHRYSYSAVGIS 2004, S. 42–44, der auf der Basis von NAU damit rechnet, dass Johannes um 579 „oder möglicherweise erst um 599“ geboren und um 659, „vielleicht aber erst 679“ gestorben sei, wobei er u. a. auf die Meinung von D. CHITTY und K. T. WARE verweist, Johannes sei Zeitgenosse des Maximos Homologetes (um 580–662) gewesen.

4 PETIT 1924, Sp. 690; auf diesen beruft sich GUILLOU 1955, S. 232f., Anm. 6 (zu GUILLOU vgl. auch S. 12, Anm. 5; 394, Anm. 3). FLUSIN 1991, S. 397, Anm. 73 verweist ohne Kommentar auf NAUS Datierung und scheint sie somit zu akzeptieren; andererseits datiert FLUSIN 1991, S. 134 (mit Anm. 12) die Collectio A (*sive* I) unter Berufung auf NAU auf „vielleicht um 675“, was bedeuten würde, dass er nunmehr den Tod des Johannes auf ca. 674 ansetzen müsste (zu FLUSIN 2002 sowie zu DI BERARDINO 2007, S. 586 vgl. auch Anm. 3). Vgl. ferner CHRYSYSAVGIS 2004, S. 242–244 (Anm. 3).

wie eine Glosse im *Codex Hierosolymitanus* Saba 408¹ beweise, in der es heißt: ὁ ... Ἀναστάσιος ὁ ταῦτα λέγων καὶ γράφων πολὺ νεώτερος τούτων ἐτύγγανεν, ὧν ἡγούμενος τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ,² Higumenos des Dornbuschklosters gewesen.³

So ist die Aussage von BECK aus dem Jahre 1959 kennzeichnend: „Während ihn noch Ehrhard ins 6. Jahrhundert datierte (ca. 525–600), scheint es heute nach den freilich nicht unwidersprochen gebliebenen Feststellungen von F. Nau ziemlich sicher, dass er in der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts geboren wurde und etwa 670–680 starb. ... etwa 591 verließ er die Welt, machte vier Jahre Noviziat, lebte als Koinobit und schließlich etwa seit 603 als Einsiedler am Fuß des Sinai. Nach vierzig Jahren Einsamkeit wurde er schließlich zum Abt des Sinaiklosters gewählt“.⁴ Wiederum andere lassen unter diesen Umständen das Sterbedatum offen.⁵

Eine beachtenswerte Auffassung vertritt BENEŠEVIČ,⁶ bei deren Begründung er eine wichtige Einsicht vorgetragen hat. Denn die Erwähnung von Stephan dem Kappadokier in jener Geschichte der *Collectio A* (*sive I*), in welcher der Lehrmeister des Johannes Klimakos, Martyrios, zusammen mit diesem den berühmten Mönchsvater Johannes Sabaites in der Wüste von Γουδδά aufsucht,⁷ lasse eine Datierung der Tonsur des Johannes Klimakos zu, sofern jener Stephan, der in dieser Geschichte als Schüler des Sabaites genannt wird, nach einer Erzählung im *Leimonarion* des Johannes Moschos zu einer Gesandtschaft gehört, die ein Higumenos Georg des Berges Sinai zum Patriarchen Petros von Jerusalem (524–552) gesandt hat⁸ und die BENEŠEVIČ auf das Ende von dessen Amtszeit – „vers 552“ – datiert: „Il résulte de là que la tonsure eut lieu avant 552“.⁹ Auch wenn BENEŠEVIČ die Datierung von NAU ablehnt, nimmt er wie dieser zwei Higumenoï namens Johannes – nun aber im Ausgang des 6. Jahrhunderts – an: Zum einen Johannes

1 Zu dieser Handschrift vom Ende des 9., Beginn des 10. Jahrhunderts vgl. PAPADOPOULOS-KERAMEUS 1894 (Βιβλιοθήκη II), S. 525–527.

2 Vgl. die Wiedergabe bei PAPADOPOULOS-KERAMEUS 1891 (Ἀνάλεκτα), S. 404. Diese Glosse wurde schon auf S. 12 in Anm. 3 erwähnt. Sie bezieht sich auf den auf f° 66–71 überlieferten Text *De blasphemia* (CPG 7746, 5). Zu diesem Text vgl. auch S. 104, Anm. 4, 6.

3 Zu dieser Auffassung von GUILLOU 1955 und PIERRE-BEYLOT 2011 vgl. S. 12, Anm. 5.

4 BECK 1959, S. 451.

5 Vgl. z. B. VÖLKER 1968, S. 1.

6 1924, S. 168–170.

7 *Narratio* 11, hrsg. v. BINGELI 2001, S. 183 (6, NAU 1902 [Récits], S. 63, 28–64, 15; zu FLUSIN 1991, S. 383f.). Vgl. S. 395, Anm. 4.

8 *Pratum spirituale* (CPG-CPGS 7376), 127, PG 87², 2988 C–2989 C, bes. 2989 B 11–14. Vgl. S. 413 zu Anm. 2.

9 BENEŠEVIČ 1924, S. 168. Nach NAU handelt es sich bei den in den 39 Erzählungen des Anastasios Monachos und im *Leimonarion* bezeugten Stephan dem Kappadokier nicht um dieselbe Person. Zu NAUS Argumenten vgl. MÜLLER 2006, S. 43f., Anm. 91.

Klimakos, Higumenos von „um 592“ bis 596, und zum anderen jenen, an den im Jahre 600 Papst Gregor I. geschrieben hat. Zu dieser Unterscheidung kommt er, weil ihm der Beginn der Amtszeit von Johannes Klimakos als Higumenos „vierzig Jahre nach seiner Tonsur“, die er nach dem Zeugnis der *Collectio A* (*sive I*) mit zwanzig Jahren empfangen hat,¹ und darum (kurz) „vor 592“ ebenso gesichert scheint wie die Annahme, er habe das Amt nur vier Jahre ausgeübt und sich dann wieder in seine Einsiedelei von Tholas zurückgezogen. Eine Amtszeit von vier Jahren, von der „in der Tradition ... häufiger ... ausgegangen (wird)“,² lässt sich jedoch weder aus den 39 Geschichten, die im Lemma des Hyparchetyps β' einem Anastasios Monachos zugeschrieben werden, noch aus dem Enkomion des Daniel von Raïthu (BHG 882) belegen. Der entscheidende Grund für die Unterscheidung von zwei Higumenoi namens Johannes ist für BENEŠEVIČ die Tatsache, dass Johannes Moschos den Sinai besucht und den Verfasser der Klimax nicht erwähnt hat. Denn an sich müsste man nach dem Zeugnis des Daniel von Raïthu davon ausgehen, dass Johannes erst 19 Jahre nach seiner Tonsur in die Einsamkeit von Tholas gegangen ist und somit erst im Jahre 611 Higumenos geworden sein könnte, stände dem nicht „das Schweigen von Moschos“ entgegen.³ Doch nicht nur dieses *argumentum e silentio* spricht nach BENEŠEVIČ gegen die historische Glaubwürdigkeit Daniels, sondern auch das Zeugnis der *Collectio A* (*sive I*), das bei einer für BENEŠEVIČ historisch gesicherten Datierung „vor 552“ für eine spirituelle Einführung von 19 Jahren vor dem Aufenthalt in Tholas keinen Raum lässt.⁴ Darum unterscheidet er zwei Higumenoi namens Johannes und hält das, was in der *Collectio A* (*sive I*) über die Stiftung eines Papstes erzählt wird, für eine Legende mit historischem Kern.

¹ Vgl. die auf S. 394 in Anm. 7 zitierte Erzählung.

² MÜLLER 2006, S. 49 unter Verweis auf BENEŠEVIČ 1924, S. 170 (vgl. auch ebd., S. 169). – MÜLLER nimmt ferner a. a. O., S. 52f. ausführlich zu BENEŠEVIČ Stellung, doch dessen eigentliche Leistung, auf der MÜLLER aufbaut (vgl. u. a. S. 399 f; 410–418 zu Anm. 2, bes. S. 412 zu Anm. 6–7; 415 zu Anm. 1; 416 zu Anm. 2), wird von ihm nicht gewürdigt, wie es eine kritische Darstellung der Begründung von MÜLLER auf S. 414–419 zeigen wird.

³ A. a. O., S. 169f. Die hier vorausgesetzte Spätdatierung des Besuchs von Johannes Moschos auf dem Sinai ist nicht gesichert; zu Datierungen zwischen 580 und 593/ 594 vgl. S. 407 zu Anm. 2–408, Anm. 4. Zur Interpretation der Aussage des Daniel von Raïthu vgl. S. 392, Anm. 6; 402, Anm. 2.

⁴ *Narratio* 11 (vgl. S. 394, Anm. 7), 1–2.14–15, S. 183 (6, NAU 1902 [Récits], S. 63, 28–29; 64, 13–15): ... ὅτε ἐκούρευσε τὸν ... Ἰωάννην ... εἰκοσαετῆ ὑπάρχοντα. ... Μετὰ οὖν τεσσαράκοντα ἔτη γέγονεν ἡγούμενος. Vgl. hierzu in dem von RADER 1633 edierten Anhang die Texte (2) und (4): S. 391 zu Anm. 4–392 zu Anm. 1. – Zu der im Folgenden genannten Hypothese eines historischen Kerns vgl. S. 406, Anm. 1.

Um den Überlegungen von BENEŠEVIČ gerecht zu werden, muss man sein eigentliches Anliegen bedenken. Es geht ihm nämlich um die Datierung des Mosaiks in der Apside vom Katholikon des Katharinenklosters, das die Verklärung Christi darstellt. Dessen Fertigstellung datiert er nach einer Inschrift in eine 14. Indiktion.¹ Diese bestimmt er wie schon ein gutes Jahrzehnt vor ihm VAILHÉ² auf das Jahr 565/566,³ wobei ihm die Zeit des Higenenats von Johannes Klimakos nur im Blick auf diese Datierung und den Ausschluss der Jahre 580/581 sowie 595/596 als die beiden nächst folgenden 14. Indiktionen nach 565/566 wichtig ist. Doch genau in dieser Hinsicht trägt die Datierung des Higenenats von Johannes Klimakos nichts Entscheidendes bei. Zugleich wird aber die Tatsache verständlich, dass BENEŠEVIČ die Tonsur des Johannes „vor 552“ datiert, und zwar so kurz vor 552, dass er den Beginn des Higenenats unter Berufung auf die *Collectio A* (*sive I*) „um 592“ datieren kann und so eine spirituelle Einführung von 19 Jahren vor dem Aufenthalt in der Einsamkeit von Tholas ausgeschlossen ist.

BENEŠEVIČ scheint nicht bedacht zu haben, dass Stephan der Kappadokier zur Zeit der Tonsur des Johannes Klimakos noch bei Johannes Sabaites „in die Lehre ging“, als Martyrios mit seinem Schüler diesen in der Wüste Γουδδᾶ besuchten, und dies der Grund für seine Anwesenheit bei der Begegnung gewesen ist. Im Wortlaut der Erzählung kommt dies zum Ausdruck, indem es vom Sabaiten heißt: „Er weilte in der Wüste und hatte als seinen Schüler den Abbas Stephan den Kappadokier bei sich“.⁴ Dieser wird also nicht als ein Schüler eingeführt, der seinen früheren Lehrer besucht. Darum muss er zu diesem Zeitpunkt jünger gewesen sein, als er es als Mitglied der Gesandtschaft des Sinaiklosters zum Patriarchen Petros gewesen ist, die spätestens 552 stattgefunden hat. Denn hier erscheint er als angesehener Presbytermönch und musste somit entsprechend der Gesetzgebung Kaiser Justinians, die eine seit dem Beginn des 4. Jahrhunderts bezeugte kanonische Forderung für die gesamte Reichskirche als geltendes Recht festsetzte, mindestens dreißig Jahre alt,⁵ wahrscheinlich aber älter gewesen sein. Doch im Blick auf eine Datierung der Tonsur des Johannes Klimakos muss sogleich

1 Vgl. zur Inschrift S. 339 f.

2 1907, S. 97 f.

3 A.a.O., S. 165–171, bes. 166. Vgl. auch S. 341, Anm. 1.

4 *Narratio* 11 (vgl. S. 394, Anm. 7), 3–5, S. 183 (vgl. 6, NAU 1902 [Récits], S. 64, 1–3): τὸν ἀββᾶν Ἰωάννην τὸν Σαβαίτην ἐν τῇ τοῦ Γουδδᾶ ἐρήμῳ διάγοντα, ἔχοντα μεθ'ἑαυτοῦ μαθητὴν τὸν ἀββᾶν Στέφανον τὸν Καππάδοκα.

5 Vgl. Kanon 11 der Synode von Neokaisareia (CPG 8504), hrsg. v. JOANNOU 1963, S. 80; Kaiser Justinian I., Novelle 123, XIII, hrsg. v. SCHÖLL – KROLL 1912, S. 604 (vgl. ebd., Novelle 6, IV, S. 42; MÜLLER 2006, S. 45 f.), bestätigt durch den Kanon 14 der Synode im Trullo vom Jahre 691 (CPG 9444), hrsg. v. NEDUNGATT – FEATHERSTONE 1995, S. 87 f. (deutsch: OHME 2006 [Quinisextum], S. 203).

ein Vorbehalt zu diesem Einwand angemeldet werden. Da wir ansonsten weder über das Alter, noch über die Biographie von Stephan dem Kappadokier unterrichtet sind und darum auch nicht beurteilen können, warum der Higuemenos Georg ihn zum Mitglied der Gesandtschaft bestimmt hat, ist es möglich, dass zwischen der Entscheidung des Stephan zur monastischen Lebensweise auf dem Sinai und der Entscheidung des Higuemenos Georg auch mit einem relativ kurzem Zeitraum gerechnet werden kann.¹ M.a.W. eine Tonsur des Johannes Klimakos nur wenige Jahre vor 552 kann streng genommen nicht ausgeschlossen werden, auch wenn eine Datierung auf Ende der 30er bis Mitte der 40er Jahre des 6. Jahrhunderts wahrscheinlicher ist.

Nun hat MÜLLER in seiner grundlegenden Arbeit zum Gehorsamskonzept des Johannes Klimakos vom Jahre 2006, das er einerseits in eine Untersuchung über die Organisationsformen des Sinai und die Kirchenpolitik Kaiser Justinians I. einordnet, andererseits mit anderen Traditionen wie jener des Pachomios, des Basileios von Kaisareia oder der Apophthegmata Patrum vergleicht, die Lebenszeit des Johannes Klimakos im Ausgang von der Erwähnung Stephans des Kappadokiers im Leimonarion und in der Collectio A (*sive* I) datiert, wenn auch ohne Hinweis darauf, dass BENEŠEVIČ dies schon vor ihm getan hatte, obwohl er diesen im weiteren Kontext ausführlich zitiert. MÜLLER datiert die Geburt des Johannes um 520/525, die Zeit der monastischen Einführung unter der spirituellen Leitung des Martyrios von ca. 540–559, danach bis 599 Johannes Aufenthalt in der Einsamkeit von Tholas, in der durchaus schon, wie er sagt, die Klimax entstanden sein könnte.²

— Die historischen Quellen zur Datierung der Lebenszeit des Johannes Klimakos

Aus dieser Übersicht ergibt sich, dass nach der Edition jener Sammlung von 39 Geschichten über Mönche des Sinai, in der ein Higuemenos Johannes Sinaites begegnet, der, wie bisher wohl niemand bestritten hat, mit dem Verfasser der Klimax

1 Zum Vorbehalt bezüglich der Kritik an der Datierung von BENEŠEVIČ vgl. auch S. 417 zu Anm. 2. – Dass Johannes Moschos im Kapitel 122 seiner Mönchsgeschichten (CPG-CPGS 7376) berichtet, dass er Stephan dem Kappadokier auf dem Sinai begegnet sei, und eine Art Vision des Stephan erzählt, die sich fünf Jahre zuvor im Kloster von Raïthu zugetragen habe (PG 87³, 2983–2986; griechischer Text PATTENDEN 1975, S. 51f.; TSAMES 1991, S. 424), zeigt, dass sich Stephan Ende des 6. Jahrhunderts zumindest eine Zeitlang in Raïthu aufgehalten hat. Zur Datierung von Moschos Aufenthalt auf dem Sinai vgl. S. 408 zu Anm. 1–4, zur Wiedergabe der Erzählung im Leimonarion vgl. S. 413, Anm. 1 zu MÜLLER 2006, S. 44.

2 2006, S. 43–47. Zu einer kritischen Darstellung der Begründung von MÜLLER vgl. S. 414–419. Die zustimmende Rezension von TODT 2007 bezieht sich auf die Interpretation des Gehorsamskonzepts, nicht auf die Überlegungen zur Datierung der Lebenszeit des Johannes. Zu MÜLLERS Kenntnis des Beitrags von BENEŠEVIČ vgl. S. 395, Anm. 2.

identisch ist,¹ in der Forschung kein Konsens über die Lebensdaten desselben besteht. Denn letztlich gibt es bei dieser *Quaestio disputata* nur vier Quellen, für die sich die Frage stellt, ob sie damit zu vereinbaren sind, dass einerseits Anastasios, der Autor der Mönchsgeschichten, mit dem Verfasser des Hodegos identisch ist und dass dieser andererseits Johannes Klimakos noch persönlich gekannt hat² und nicht über jemanden spricht, der vor seiner eigenen Ankunft auf dem Sinai Higumenos gewesen ist, wie es z. B. jener Anastasios gewesen ist, der an Johannes Klimakos die Tonsur vollzogen hat,³ oder jener, der wohl aus Isaurien stammte und von dem das Wunder der Heilung eines Gelähmten erzählt wird.⁴

Will man die Lebenszeit von Johannes Klimakos bestimmen, so ist man, wie gesagt, auf insgesamt fünf Quellen angewiesen, die es zu beurteilen und einzuordnen gilt, d. h. zum einen auf einen Brief von Papst Gregor I. (590 – 604) an einen Higumenos Johannes des Sinaiklosters,⁵ sodann auf bestimmte Erzählungen der *Collectio A* (*sive I*), ferner auf einige Zeugnisse der Klimax des Johannes, auch wenn diese keine Datierung seiner Vita zulässt, sondern nur etwas zur Verortung bestimmter Mönche auf dem Sinai und darum von Erzählungen in den anderen Quellen beiträgt,⁶ sowie auf Überlieferungen im Leimonarion des Johannes Moschos⁷ und schließlich auf das schon des öfteren genannte Enkomion, in dem ein Daniel von Raithu die Vita des Verfassers der Klimax schildert.⁸

Von diesen Quellen ist, wie sich zeigen wird, der genannte Brief von Papst Gregor I. aus dem Jahre 600 zusammen mit dem Zeugnis der 39 Mönchsgeschichten vom Sinai jene, die historisch am eindeutigsten ein Datum für die Lebenszeit des Johannes liefert. Zwei Erzählungen des Leimonarion weisen durch-

1 Auch BINGGELI 2001 hat dies nicht bestritten, eine Feststellung, die angesichts seiner Interpretation von *Narratio* 3 (39 NAU) wichtig ist, auch wenn dort in seiner kommentierten Übersetzung (ebd., S. 485) eine Spannung auftritt, die nicht bedacht wird (vgl. dazu S. 405 zu Anm. 1–3).

2 Dies ergibt sich ja aus *Narratio* 16 (32 NAU), sofern Johannes Klimakos im Jahr vor der Niederschrift der Geschichten verstorben sein soll.

3 Vgl. S. 385 f..

4 *Narratio* 13, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 186 (33, NAU 1902 [Récits], S. 79, 16–80, 3, bei FLUSIN 1991, S. 383: *Narratio* 15). Zur Auffassung, dass ‚ὁ λεγόμενος Ἰσαυρος‘ (Z. 1) keinen Eigennamen, sondern einen Beinamen mit ethnischer Bedeutung meint, vgl. S. 406 zu Anm. 1, ferner S. 400, Anm. 2; 408 zu Anm. 4.

5 *Epistula* XI, 2 vom 1. September 600: (1) hrsg. v. HARTMANN 1899, S. 261; (2) hrsg. v. NORBERG 1982, S. 860. Vgl. S. 392 zu Anm. 2.

6 CPG-CPGS 7852 (S. 382, Anm. 2). Näheres S. 410 f.

7 CPG-CPGS 7376. Näheres S. 413 f.

8 BHG 882. Näheres S. 387 f., 391–393, passim. Von diesem Enkomion hängen jene Angaben ab, die in Menologien erscheinen und im Synaxarion von Konstantinopel ihren Niederschlag gefunden haben (vgl. S. 392, Anm. 6).

aus in die gleiche Richtung und lassen insbes. eine ungefähre Datierung seiner Tonsur zu, auch wenn die Frage, inwieweit diese vor allem mit dem Zeugnis der *Collectio A* (*sive I*) zu vereinbaren ist, nur dann eine kohärente Bestimmung von Johannes Lebenszeit ergibt, wenn man das Zeugnis im Enkomion Daniels von Raïthu seinem literarischen Genre entsprechend beurteilt. Doch angesichts der Tatsache, dass eine kritische Edition noch stets ein Desiderat der Forschung ist, bleibt das Zeugnis des Johannes Moschos zumindest vorläufig für Historiker mit einem Vorbehalt belastet.

Solange man die Herkunft der von RADER 1633 herausgegebenen Erzählungen nicht kannte, lag es nahe, den Adressaten von Papst Gregor I. mit Johannes Klimakos zu identifizieren. Hielt man nach der Edition von NAU an dieser Hypothese fest, dann musste eine Antwort auf die Frage gefunden werden, ob man tatsächlich die beiden Sammlungen von Erzählungen A (*sive I*) und BC (*sive II*) ein und demselben Erzähler und Autor Anastasios Monachos zuschreiben darf oder, anders gesagt, ob man auch den Autor der *Collectio A* (*sive I*) und nicht nur jenen der zweiten Sammlung mit Anastasios Sinaites, den Verfasser des Hodegos, identifizieren darf. Um diese Frage zu beantworten, ist es notwendig, die Lebenszeit des Johannes Klimakos zu bestimmen und zu entscheiden, ob die traditionelle Frühdatierung oder die von NAU vertretene Datierung historisch zu sichern, zumindest aber plausibel ist.

— Das Zeugnis der *Collectio A* (*sive I*) zur Lebenszeit des Johannes Klimakos, kritisch im Kontext anderer Quellen gelesen

Auf Grund der *Collectio A* (*sive I*) ergeben sich zwei Argumente, um für eine Datierung des Johannes Klimakos jeweils eine Basis zu gewinnen. Das erste Argument geht von jener Erzählung aus, die von den Umständen berichtet, unter denen ein Papst „das Krankenhaus“ (τὸ νοσοκομεῖον) des Sinaiklosters gestiftet hat, das zweite von der Erwähnung eines Mönchs Stephanos mit dem Beinamen „der Kappadokier“. Das zweite Argument, das, wie gezeigt, von BENEŠEVIČ gegen NAU vorgetragen wurde, setzt eine umfassende Kenntnis der Mönchsgeschichten des 6. und 7. Jahrhunderts voraus. Es wurde 2006 von MÜLLER in seiner Habilitationsschrift über den geistlichen Gehorsam bei Johannes Klimakos, von MÜLLER stets Johannes Sinaites genannt, ausführlicher begründet und durch neue Einsichten zu Johannes Lehrmeister (ἐπιστάτης) namens Martyrios unterbaut.

Beide Argumente gehen von Erzählungen oder Zeugnissen der *Collectio A* (*sive I*) aus und ergeben unter der dort ebenfalls bezeugten Voraussetzung, dass Johannes Klimakos der Higumenos des Autors dieser Sammlung von 39 Geschichten über Mönche des Sinai gewesen ist, als Konsequenz, dass diese Col-

lectio nicht von jenem Anastasios verfasst worden sein kann, auf den die Collectio BC (*sive* II) und der Hodegos zurückgehen.

Das erste Argument führt zu einem philologisch und historisch gesicherten Ergebnis, das jedoch voraussetzt, dass die Collectio A (*sive* I) von einem einzigen Erzähler bzw. Nacherzähler – sei dies nun der im Lemma des Hyparchetyps β' genannte Anastasios Monachos gewesen oder sei er es nicht gewesen – zusammengestellt wurde und nur dieser gemeint ist, wenn ein Bezug auf seine Zeit und damit auf die Zeit der Niederschrift der Sammlung hergestellt wird. Das zweite Argument führt zumindest vorläufig nicht zu einem solchen Ergebnis, sofern zum einen eine kritische Edition des Leimonarion von Johannes Moschos, wie schon gesagt, noch stets ein Desiderat der Forschung ist und zum anderen die Frage nach der Vereinbarkeit dieses Arguments mit der Collectio A (*sive* I) – genauer gesagt, zumindest mit dieser und nicht auch mit Aussagen im Enkomion des Daniel von Raithu – zu einem *argumentum e silentio* führt, das sich nicht mit einer befriedigenden Erklärung ausschließen lässt. Denn wegen der Angabe in der Collectio A (*sive* I) über vierzig Jahre zwischen Tonsur und Higenat kommt man zu einem so frühen Beginn des letzteren, dass man nicht mehr ausschließen kann, dass sich Johannes Moschos zu dieser Zeit auf dem Sinai befand. Dies aber fordert eine Erklärung für „das Schweigen des Moschos“ über die Klimax und deren Autor heraus.

(1) Johannes Klimakos, der Adressat von Gregor I. im Jahre 600

Wer war jener Higenos Johannes, an den Gregor I. am 1. September 600 geschrieben hatte?¹ Unter den Geschichten der Sammlung A (*sive* I) existieren zwei, die einen Bezug zum Thema des genannten Schreibens haben könnten. Denn bei diesem Brief geht es darum, dass der Papst einen Brief des „Johannes abbas Montis Sinae“ erhalten hat, der ihm wahrscheinlich von jenem Simplicius überbracht wurde, der, wie es bei Gregor heißt, berichtet habe, dass es im Hospital des Klosters, das „dort von einem gewissen Isauros gebaut worden ist“ – „in hierochomio, quod a quodam illic Isauro constructum est“ –, an Betten und Matratzen fehle, weshalb er ihm Geld schicke, um eine Reihe von Gegenständen zu kaufen, die im einzelnen wie z. B. 15 Betten genannt werden.²

¹ Vgl. S. 392 zu Anm. 2; 398 zu Anm. 5.

² Epistula XI, 2 vom 1. 9. 600: (1) hrsg. v. HARTMANN 1899, S. 261, bes. Z. 20–24; (2) hrsg. v. NORBERG 1982, S. 860, bes. Z. 20–25; zur *lectio varians* ‚gerontocomio‘ für ‚hierochomio‘ vgl. den in älterer Literatur, doch auch noch bei COUILLEAU 1974, Sp. 371 nach PL 77, 1117 D–1119 B als Epistula XI, 1 vom Jahre 601 zitierten Text. Der im Brief Gregors genannte Simplicius wird auch in einem auf den gleichen Tag datierten Brief an einen Palladius, Presbyter vom Berge Sinai, als Überbringer eines Briefs des Adressaten erwähnt (Epistula XI, 1 [XI, 2 in PL 77]).

Zurecht hat man diesen Brief Gregors mit einer Geschichte der *Collectio A* (*sive I*) in Zusammenhang gebracht. Diese „erzählte uns Johannes, der höchst heiligmäßige Higuemenos dieses Heiligen Berges Sinai“. Es handelt sich um einen Bericht über ein Wunder, das „vor Jahren“ (πρὸ χρόνων) geschehen ist und vom Erzähler, dem Higuemenos Johannes, mit der Stiftung des Hospitals (νοσοκομείον) im Sinaikloster durch einen Papst verbunden wird. Der für die Kapelle auf dem Gipfel des Berges Sinai¹ als Küster zuständige Mönch, der παραμονάριος, war durch „ein plötzlich einsetzendes starkes Schneegestöber“, das den Gipfel mit „drei bis vier Ellen Schnee“ bedeckte, verhindert, am Abend zum Kloster hinabzusteigen, und musste auf dem Gipfel übernachten, was „in jenen Jahren noch niemand wagte“. Dort schlief er gegen Morgen ein „und von Gott entrückt, fand er sich in Rom in St. Peter wieder“, wo ihn die Kleriker sahen und ihn zum Papst brachten, dem er das Geschehen erzählte, und Glauben fand, „da er in seinem Gürtel sogar noch die Türschlüssel bei sich hatte, auf denen stand: ‚Des Heiligen Gipfels des Berges Sinai‘“. Daraufhin habe der Papst ihn zum „Bischof einer der Städte, die der Sedes von Rom unterstehen, geweiht“. Und da er von ihm erfuhr, dass das Sinaikloster ein Hospital benötigt, habe er Geld und einen Brief geschickt, um ein solches zu stiften. Und er habe, fügt Johannes als Erzähler hinzu, in seinem Brief „sowohl das berichtet, was den παραμονάριος betrifft, als auch den Monat und Tag“, an dem sich dies – so wird man diese Zeitangabe wohl verstehen müssen – ereignet hat.² Und Anastasios, der Verfasser der *Narratio*, merkt zu seinem Bericht an, dass auch er selbst in diesem Hospital als Krankenpfleger, der zugleich dort für alles verantwortlich war, d. h. als νοσοκόμος, „vor einiger Zeit“ gearbeitet hat bzw., was die Formulierung κἀγὼ γέγονα νοσοκόμος nicht ausschließt, noch stets arbeitet.³

¹ Vgl. S. 375 zu Anm. 2; 386 zu Anm. 2.

² *Narratio* 3, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 173 (39, NAU 1902 [Récits], S. 82, 24–83, 16, bei FLUSIN 1991, S. 383; *Narratio* 3). In der Jerusalemer Handschrift (J) wird diese Erzählung mit der folgenden in einer anderen *Collectio* auf f° 181–182 überliefert und fehlt dort, wo die *Collectio A* (*sive I*) im Anschluss an *Collectio BC* (*sive II*) überliefert wird (vgl. S. 370), so dass nicht feststeht, ob sie unmittelbar, wie BINGGELI sie ediert, dem Archetyp α oder aber dem Hyparchetyp β' bzw. dem Variantenträger β zuzuordnen ist. Die Übersetzung für μετενεχθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ übernimmt mangels eines besseren Terminus das Wort ‚Entrückung‘, das in religiöser Sprache für eine Versetzung an einen himmlischen Ort oder für ekstatische Erfahrungen benutzt wird.

³ Ebd., S. 173, 19: ἐν τούτῳ τῷ νοσοκομείῳ πρὸ καιροῦ κἀγὼ γέγονα νοσοκόμος. In der Rezension β, d. h. NAUS Text, fehlt πρὸ καιροῦ; der *Vaticanus* gr. 2592 (V) überliefert πρὸ καιρῶν. Zur Jerusalemer Handschrift (J), die wie der Hyparchetyp β' πρὸ καιροῦ bezeugt, vgl. Anm. 2. Der Ausdruck πρὸ καιροῦ ist sprachlich in der Bedeutung, die er hier nur haben kann, zumindest ungewöhnlich und scheint in dieser Bedeutung ansonsten nicht belegt zu sein. Sollte

Lässt sich hieraus eine genauere Datierung für die Narrationes gewinnen? Wenn der Erzähler, Johannes Klimakos, etwas berichtet, was sich „vor Jahren“ ereignet hat und zur Stiftung oder dem Bau des Hospitals geführt hat, Anastasios aber bei der Wiedergabe dieser Erzählung anmerkt, dass er selbst „vor einiger Zeit“ für dieses zuständig gewesen ist, und wenn der Adressat von Papst Gregor Johannes hieß, dann stellt sich die Frage, inwieweit der Inhalt beider Texte – der Erzählung und des Briefs von Gregor – so übereinstimmen, dass es im Sinn einer auch für historische Forschung geltenden hermeneutischen Regel – d. h. analog zum sog. „razor Ockhami“ – naheliegt, davon auszugehen, dass es sich jeweils um ein und denselben Higuemenos Johannes handelt. Und sollte dies der Fall sein, dann kommt die Zeit der arabischen Eroberung als *terminus post quem* für die Niederschrift der Narrationes nicht in Frage, insbes. wenn man bedenkt, dass Johannes Klimakos entweder, wie die Collectio A (*sive* I) berichtet, seine Einöde zumindest als Sechzigjähriger¹ oder je nachdem, wie man die hagiographische Überlieferung, die sich im Enkomion des Daniel von Raïthu (BHG 882) spiegelt, interpretiert, mit ungefähr 56 oder 75 Jahren² bzw., folgt man der Interpretation von MÜLLER,³ im Alter von mehr als 70 Jahren verlassen hat, um als Higuemenos im Katharinenkloster, dem Koinobion, zu wohnen. Johannes, der Erzähler der in der Collectio A (*sive* I) nacherzählten Geschichte, sagt zwar nicht, dass er selbst der Adressat Gregors gewesen ist oder dass er das Geschehene selbst bezeugen könne, doch ein solches *argumentum e silentio* gegen seine Identität mit dem Adressaten von Papst Gregor ist vor allem auch angesichts des Genre einer Mönchsgeschichte nicht überzeugend.

So wie die Geschichte erzählt wird, handelt es sich um ein Geschehen, das sich „vor Jahren“ (πρὸ χρόνων) ereignet hat. Doch wie fest und unablösbar ist die Datierung „vor Jahren“ im Kontext verortet? Könnte sie nicht in die Erzählung eingeflossen sein, um zur zweiten Datierung „vor einiger Zeit“ (πρὸ καιροῦ) einen Kontrast einzuführen? Sollte sie also von Anastasios, dem Nacherzähler, stammen, nicht aber vom Erzähler? Wenn sie aber nicht zum ursprünglichen Bestand der Erzählung gehören sollte, dann würde dies auch für den Hinweis gelten, dass „es in jenen Jahren noch niemand wagte,“ die Nacht auf dem Gipfel zu verbrin-

der Autor ihn hier sogar in der Bedeutung von ‚vor kurzem‘ gebrauchen? BINGGELI 2001, S. 485 übersetzt: „il y a peu de temps“.

1 Vgl. S. 395, Anm. 4.

2 Nach dieser Überlieferung erhielt er mit 16 Jahren die Tonsur (vgl. S. 392 zu Anm. 1) und ging dann für die einen Interpreten „nach seinem 19. Lebensjahr“, für die anderen „nach 19 Jahren der Einführung in die monastische Lebensweise“ in die Einsamkeit von Tholas (vgl. S. 392, Anm. 6; 415, Anm. 4).

3 Vgl. S. 397 zu Anm. 2; 415 zu Anm. 3.

gen,¹ ein Hinweis, der zwar zum einen der Datierung „vor Jahren“ entspricht, zum anderen aber voraussetzt, dass man inzwischen eine andere Praxis eingeführt hat. Die Veränderung wird auch durch andere Erzählungen der *Collectio A* (*sive I*) bestätigt: Zum einen zeigen zwei Ereignisse, die vor zehn bzw. vor fünf Jahren geschehen sind, dass es nichts Ungewöhnliches ist, wenn der παραμονάριος und sein Gehilfe nachts auf dem Gipfel bleiben.² Zum anderen belegt eine weitere Geschichte über einen solchen Gehilfen für den Zeitpunkt des berichteten Geschehens das Gegenteil. Denn, so heißt es, der Gehilfe habe sich in Missachtung dessen, was gestattet war (περιφρονήσας), dort nachts aufgehalten und sei deshalb von Gott (κατὰ θεῖαν κέλευσιν) bestraft worden.³

Zwischen diesem Ereignis und den beiden zuvor erzählten muss die Veränderung eingetreten sein. Wann nun jenes wunderbare Ereignis stattfand, das Johannes Klimakos im Blick auf die Stiftung eines Papstes erzählt und das zu einer Zeit geschah, als es dem παραμονάριος und seinem Gehilfen noch nicht gestattet war, nachts auf dem Gipfel zu bleiben, wird eingangs zunächst auf eine unbestimmte Vergangenheit (ἄλλοτε) datiert und dann insofern genauer angegeben, als das Geschehene auf jene Zeit datiert wird, zu der jenes „Volk, das jetzt anwesend ist,“ (τὸ παρὸν ἔθνος) und den heiligen Ort auf dem Gipfel entweiht, dort noch nicht sein Unwesen trieb – aus welchem Grund auch immer, sei es, dass es noch nicht auf den Sinai vorgedrungen war, sei es, dass es noch nicht die Macht oder den Willen besaß, den Ort zu entweihen. Ein Grund wird nicht angegeben. Und so können wir heute – bisher – nicht sagen, warum die Praxis geändert wurde, die in einem Verbot bestand, auf dem Gipfel zu übernachten. Ein Zusammenhang mit den neuerdings auf dem Sinai Anwesenden (τὸ παρὸν ἔθνος) scheint auf den

1 BINGGELI 2001, S. 484, Anm. 18 hat Quellen aufgezählt, die beweisen, dass diese Praxis, nicht auf dem Gipfel zu übernachten, auf jeden Fall noch im 6. Jahrhundert normal war und Besuchern auffiel.

2 So wird in *Narratio 1*, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 170f. (1, NAU 1902 [Récits], S. 60, 3–61, 9, bei FLUSIN 1991, S. 383: *Narratio 1*) berichtet, dass „vor zehn Jahren“ zwei Mönche des Sinaiklosters bei Nacht zur Kapelle auf dem Gipfel des Sinai hinaufstiegen, um dort zu beten. Auf halbem Weg hatten sie eine Vision. Als sie im Morgengrauen auf dem Gipfel ankamen, erkannte der παραμονάριος an ihren leuchtenden Gesichtern, dass sie eine Vision gehabt hatten (zur Theorie, mit der die Vision erklärt wird [ebd., Z. 7–12], vgl. S. 567–571). Die Geschichte setzt voraus, dass der παραμονάριος die Nacht bei oder in der Kapelle auf dem Gipfel verbracht hatte. Eine andere Erzählung bezeugt dasselbe für einen Gehilfen des παραμονάριος. Dieser habe seit fünf Jahren seinen Dienst in der Gipfelkapelle versehen und nahm dort nachts oft Lichterscheinungen wahr (6, BINGGELI 2001, S. 177 [37, NAU 1902, S. 81, 19–23, bei FLUSIN 1991, S. 383: *Narratio 6*). Es war ihm offensichtlich erlaubt, die Nacht auf dem Gipfel zu verbringen.

3 *Narratio 5*, BINGGELI 2001, S. 176 (2, NAU 1902 [Récits], S. 61, 10–21, bei FLUSIN 1991, S. 383: *Narratio 5*).

ersten Blick nicht abwegig zu sein.¹ Doch einer genaueren Datierung ist mit dieser Vermutung nicht gedient, da vorgängig die Frage zu beantworten wäre, wer diese neuerdings Anwesenden sind. Die Antwort wurde oben schon einmal verschoben,² und auch hier soll sie nochmals einen Augenblick zurückgestellt werden, um sie nach Klärung einiger historischer Voraussetzungen, insbes. der Situation von Südpalästina (Palaestina tertia) im ersten Drittel des 7. Jahrhunderts und der Entwicklung des Selbstverständnisses der Araber nach der Landnahme, kohärent darstellen zu können.³ Wichtig ist jedoch die Konsequenz aus dem, was sich über die veränderte Praxis ermitteln lässt: Die Datierung „vor Jahren“ (πρὸ χρόνων) ist in der Erzählung des Johannes Klimakos fest verortet ist. Denn πρὸ χρόνων meint zwar den Standpunkt des Nacherzählers, wurde aber von diesem gewiss nicht als Kontrast zur Datierung seiner autobiographischen Notiz eingeführt, d. h. als Kontrast zu dem, was vor nicht allzu langer Zeit (πρὸ καιροῦ) gewesen ist. Denn πρὸ χρόνων datiert die Tatsache, dass die Praxis inzwischen anders ist und „vor Jahren“ geändert wurde.

Andererseits verliert die Datierung „vor Jahren“ durch diesen Hinweis auf die veränderte Praxis nicht die ihr anhaftende Relativität, da sie sowohl „vor vielen Jahren“ als auch, wie die Lesart der Rezension β, die im Text von NAU erscheint, es *expressis verbis* sagt, „vor wenigen Jahren“ bedeuten kann.

Da man als Editor einen Eingriff in einem überlieferten Text nur aus unabweisbaren Gründen vornehmen darf, ist es methodisch richtig, daran festzuhalten, dass der Erzähler des Wunders einer von Gott gewirkten Versetzung von einem Ort an einen fernen anderen Ort, die dem παραμονάριος widerfahren ist, mit Johannes Klimakos identisch ist, auch wenn dieser hier nicht als „unser Higumenos“ bezeichnet wird, wohl aber wie ansonsten auch als „der höchst heiligmäßige Higumenos“,⁴ den der Sammler der Geschichten, auf Grund dessen, was er über den Zeitpunkt des Todes „unseres Higumenos“ berichtet (κατὰ τὸ περσινὸν χρόνον), selbst gekannt haben muss.⁵ Dass er jedoch als Erzähler dieses Wunders nicht „unser Higumenos“ genannt wird, der „uns erzählte“, sondern „der Higumenos

1 Einen solchen Zusammenhang vermutet auch BINGGELI 2001, S. 484, Anm. 18.

2 Vgl. S. 375–377.

3 Zur Klärung der genannten historischen Voraussetzungen vgl. S. 422–456; zur hier noch zurückgestellten Antwort vgl. S. 456–461.

4 Vgl. S. 386, Anm. 3–8, bes. Anm. 3. Würde man ,ὁσιώτατος‘ athetieren, würde dieser Johannes nicht mehr als jener Higumenos gekennzeichnet, der zurecht mit dem Verfasser der Klimax identifiziert wird, und würde sich so nicht mehr von anderen in den Erzählungen genannten Higumenoi unterscheiden. Vgl. S. 398 zu Anm. 3–4.

5 Vgl. S. 382 f.; 398 zu Anm. 2. Würde man in *Narratio* 16 (32 NAU) ,κατὰ τὸ περσινὸν χρόνον‘ athetieren, wäre nicht zu beweisen, dass der Autor, der diese Geschichten niedergeschrieben hat, Johannes Klimakos persönlich gekannt hat.

des Heiligen Berges Sinai“, der „uns erzählte“, dürfte einzig daran liegen, dass dies die erste Geschichte der *Collectio A* (*sive I*) ist, in der er genannt wird.

Somit hängt alles entscheidend am Verständnis der Datierung des Todes von Johannes Klimakos κατὰ τὸ περσινὸν χρόνον, will man auf Grund des Zeugnisses der *Collectio A* (*sive I*) zwei Hıgumenoi gleichen Namens unterscheiden und somit den Adressaten von Papst Gregor nicht mit dem Verfasser der Klimax identifizieren, andererseits jedoch daran festhalten, dass jene Erzählung, in der dieser Johannes Klimakos vom Wunder berichtet, das dem παραμονάριος widerfahren ist, dem entspricht, was wir aus Papst Gregors Brief erfahren, wie es 2001 nochmals von BINGGELI sehr überzeugend und mit neu entdeckten Details aufgewiesen worden ist.¹ Wenn BINGGELI jedoch zugleich sagt, dass „Anastasios wahrscheinlich“ bei der Niederschrift „die betreffenden Briefe vor sich liegen hatte“, ² dann heißt dies im Kontext, auch wenn BINGGELI dies hier nicht ausdrücklich sagt, dass der Erzähler der Geschichte, der Hıgumenos Johannes, nicht mit dem Verfasser der Klimax identisch ist.³

Doch leuchtet letzteres nicht recht ein. Denn was beide Darstellungen unterscheidet, ist die Tatsache, dass der Papst in seinem Brief von einer Geldspende zugunsten des Hospitals spricht, damit sich das Kloster bestimmte Gegenstände für dessen Einrichtung anschaffen kann, die Narratio jedoch von einer Stiftung, nämlich von einer Schenkung, auf Grund derer das Hospital gebaut wurde: ἀποστείλας χρήματα ... ἔκτισε τὸ νοσοκομεῖον.⁴ Diese Auskunft ist im Blick auf den Brief des Papstes merkwürdig, hatte doch Simplicius, wie oben schon gesagt, dem Papst berichtet, dass das Kloster schon ein solches Hospital besaß, „das dort von einem gewissen Isauros gebaut worden ist“. Wann dieser Hıgumenos das Hospital hat bauen lassen, ist bisher nicht bekannt. Doch fällt auf, dass auch eine zweite Geschichte der *Collectio A* (*sive I*) einen Bezug zum Bericht des Simplicius in

1 Zum einen betont BINGGELI 2001 z.B. auf S. 490, Anm. 40; 492, Anm. 46; 493, Anm. 51 mit Verweis nach S. 428f. (die dem Verfasser dieses Beitrags, der nur eine unvollständige Kopie besitzt, nicht zur Verfügung standen), dass die Erzählungen, die auf S. 386, Anm. 3–8 genannt werden, von Johannes Klimakos sprechen, zum anderen auf S. 485, Anm. 22, dass *Narratio* 3 (39 NAU) inhaltlich mit dem Brief Gregors übereinstimmt und identifiziert jenen Simplicius, der Gregor auf die Not des Hospitals hingewiesen hat, mit dem παραμονάριος, der, wie er vermutet, zu diesem Zweck nach Rom geschickt wurde und der mit dem in einem Brief Gregors vom 22. Juni 601 genannten Bischof Simplicius von Paris identisch sei, der erst kurz vorher – „vielleicht sogar erst 601“ – Bischof geworden sei, was ja der *Narratio* 3 (Z. 14–15, S. 173 [NAU, S. 83, 10–11]) entsprechen würde.

2 Ebd., S. 485, Anm. 22.

3 Vgl. auch S. 398, Anm. 1.

4 Die Übersetzung von BINGGELI 2001, S. 485 hat diesen Sachverhalt genau erfasst: „Apprenant qu'il fallait y construire un hôpital, il envoya ...“.

Gregors Brief haben könnte. Denn diese Erzählung handelt über einen Higumenos, „der Isaurier genannt wird“, der also wie viele Mönche des Sinai einen Beinamen besitzt, der auf seine Herkunft verweist. Sie berichtet, dass dieser Higumenos im Hospital des Klosters auf Vermittlung der Gottesmutter ein Wunder gewirkt hat, durch das ein Gelähmter geheilt wurde. Was hier also als ein Beiname erscheint, ist in Gregors Brief normaler, wenn auch in der Antike selten gebrauchter Eigenname, und doch dürften beide Texte vom selben Higumenos sprechen,¹ mit dem Unterschied, dass der Erzähler der Mönchsgeschichten und seine Quellen nichts mehr von einer Gründung oder einem Bau des Hospitals unter einem Isauros wissen und diese κτίσις mit jener Geldspende von Papst Gregor I. aus dem Jahre 600 verbinden, die sie nun als Stiftung des Hospitals selbst in Erinnerung halten.

Dass Johannes Klimakos erzählt haben sollte, dass Papst Gregor I. „das Hospital gegründet“, d. h. „gestiftet hat“ (ἔκτισε τὸ νοσοκομεῖον), ist höchst unwahrscheinlich, und doch ist es leicht erklärlich, warum es zu einer solchen Formulierung des Nacherzählers gekommen ist. Entweder er hat die Geschichte nie unmittelbar aus dem Munde des Johannes gehört und kennt sie nur vom Hörensagen, oder aber er hat selbst gehört, wie Johannes über das Geschehen gesprochen hat. Sollte dieser dabei einen Grund dazu haben, alle Gegenstände aufzuzählen, für deren Kauf Gregor das Geld geschickt hatte? Dies ist unwahrscheinlich. So wird Johannes in etwa gesagt haben, wie es ja auch in der Erzählung heißt: „Der Papst hat Geld und einen Brief geschickt“: ἀπέστειλε χρήματα καὶ γράμματα. Wer nun die Zustände des Hospitals um das Jahr 600 nicht mehr aus eigener Anschauung kannte, konnte beim Zuhören für sich ergänzen, „um ein Hospital zu gründen“, nämlich „zu stiften“. Dass der Nacherzähler dabei an einen Neubau gedacht hat, ist nicht plausibel, da er dieses Hospital aus eigener Anschauung kannte, war ihm doch selbst „vor einiger Zeit“ (πρὸ καιροῦ), wie er von seinem jetzigen Standpunkt als Nacherzähler zurückschauend sagt, die Verantwortung für das Hospital übertragen worden (καὶ γὰρ γέγονα νοσοκόμος), und deshalb musste er darum wissen, dass das Gebäude der Krankenstation schon älter war. Denn die Aussage im Brief des Papstes, dass das νοσοκομεῖον „von einem gewissen Isauros gebaut wurde“, dürfte historisch, da von einem Sinai-

¹ Vgl. S. 398 Anm. 4. Zur Hypothese von PIERRE 2010, PIERRE-BEYLOT 2011 vgl. S. 408, Anm. 4. BINGGELI 2001, S. 495, Anm. 65 schließt ausdrücklich gegen NAU 1902 (Les récits inédits), S. 34, Anm. 2 (dem Verfasser dieses Beitrags nicht zugänglich) und BENEŠEVIČ 1924, S. 158–161 aus, dass es sich in der Narratio um einen Gebrauch als Beiname mit ethnischer Bedeutung handelt. Es sei hier derselbe Gebrauch wie bei Gregor, d. h. als normaler Eigenname einer Person. Nach BENEŠEVIČ 1924, S. 156f. besteht der historische Kern der Narratio 3 (39 NAU) darin, dass ein Vorgänger von Papst Gregor, wahrscheinlich Johannes III. (561–573), vor 568 Geld geschickt hatte, um im Sinaikloster ein Hospital zu bauen.

mönch verbürgt, zutreffen, so dass um 600 schon ein Gebäude bestanden hat, in dem die Krankenstation untergebracht war.

Und doch beginnt, wenn man den Wortlaut in der Erzählung der *Collectio A* (*sive I*) beachtet, aus plausiblen Gründen eine sinaitische Legendenbildung in bezug auf die Geschichte dieses νοσοκομείου, deren historischer Kern der Brief des Papstes Gregor und dessen Geldspende ist und die beim Verfasser der *Collectio* – Anastasios Monachos? – oder seiner Quelle dazu führte, diese als Stiftung aufzufassen und den Bau bzw. das Gebäude der Krankenstation mit diesem Ereignis zu verbinden: ἀποστείλας χρήματα καὶ γράμματα ἔκτισε τὸ νοσοκομεῖον. So gehörte es zu dieser Legende, dass sich mit dem Bau und Gebäude der Krankenstation auch der Name jenes Higumenos verbunden hat, den die Mönche vom Sinai „unseren Higumenos“ κατ’ἐξοχὴν nennen, weil er mit seiner Klimax ihr aller spiritueller Leiter geworden ist. Darum konnte Johannes Kimakos, wie die ihm in den Mund gelegte Wundergeschichte der *Collectio A* (*sive I*) zeigt, für seine Mönche glaubwürdig erzählen, unter welchen Umständen es zur Stiftung bzw. zum Bau des Hospitals gekommen ist. Dass dabei ein von Gott gewirktes Wunder der Auslöser gewesen ist, gehört zur monastischen Legendenbildung und setzt wohl schon einen gewissen zeitlichen Abstand voraus.

Da es unwahrscheinlich ist, dass Sinaimönche im 7. Jahrhundert nicht mehr wissen, wann Johannes ihr Higumenos gewesen ist und wann die Schenkung Gregors erfolgt ist, kann diese Geschichte im 7. Jahrhundert nur glaubwürdig erzählt werden, wenn der Verfasser der Klimax jener Johannes gewesen ist, der zur Zeit von Papst Gregor I. Higumenos des Sinai war und nicht erst später – um ein halbes Jahrhundert später!¹ Und dies gilt auch trotz der merkwürdigen Tatsache, dass Johannes Moschos, der Verfasser des *Pratum spirituale*, wie allgemein angenommen wird, um diese Zeit den Sinai besucht und sich dort zehn Jahre in der Laura τῶν Αἰλιωτῶν aufgehalten hat² und nichts von einer Klimax berichtet, – ein *argumentum e silentio*, das in dieser Diskussion oft wiederholt wurde, doch einfach schon deshalb an Wert verliert, weil bisher nicht geklärt werden konnte, wann genau die Klimax der Öffentlichkeit der Mönche des Sinai zugänglich wurde³ und

¹ Dies gilt für den überlieferten Text, der nirgends einen Hinweis auf zwei verschiedene Higumenoi namens Johannes enthält. Eine Athetese von ὁσιώτατος (vgl. S. 404, Anm. 4) wäre editorische Willkür.

² *Pratum spirituale* (CPG-CPGS 7376), 67, PG 87, 3, 2917 C 6–8; vgl. auch ebd., 66, 2917 A 1–B 12; 134, 2997 C 7–8; 149, 3013 B 4.

³ Gegen das Argument vom „Schweigen des Moschos“ sei zum einen auf die im Folgenden (S. 408, Anm. 2) genannten Datierungen verwiesen, zum anderen auf MÜLLER 2006, S. 49f., der gute Gründe nennt, warum eine Datierung der Publikation der Klimax auf die Zeit des Higumenats von Johannes nicht zu beweisen ist.

seit wann und wie lange Johannes als Hígumenos gewirkt und überhaupt gelebt hat, während für Moschos Aufenthalt auf dem Sinai CHADWICKS Datierung auf „um 580/1 bis 590/1“¹ gut begründet ist und sich nicht wesentlich von Berechnungen anderer Autoren auf eine Zeit zwischen 580 und 594 unterscheidet.² Eine solche Datierung lässt sich mit einem um 600 bezeugten Hígumenat des Johannes Klimakos gut vereinbaren. Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang, dass bei Moschos ein Hígumenos Johannes von Raïthu genannt wird,³ was sich sehr gut mit der hier vertretenen Frühdatierung des Verfassers der Klimax verträgt, sofern dieser mit einem Hígumenos Johannes von Raïthu korrespondiert hat.⁴

Dieser Hintergrund, dass die Mönche des Sinai in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts und wohl noch länger gewusst haben müssen, wann Johannes Klimakos gelebt hat, dass sie dies zumindest auf einige Jahre genau gewusst haben, muss auch bei der Datierung des Todes von Johannes Klimakos durch den Erzähler, der nur im Lemma des Hyparchetyps β' Anastasios Monachos genannt wird,⁵ auf das Jahr, bevor er die betreffende Erzählung bzw. die ganze Sammlung der Geschichten vom Sinai verfasste (κατὰ τὸ περσιὸν χρόνον), bedacht werden.⁶

Will man sich also nicht darauf versteifen, diesen Erzähler bzw. in einigen Fällen Nacherzähler der 39 von ihm publizierten Geschichten mit dem Verfasser des Hodegos zu identifizieren, dann lassen sich die verschiedenen Aussagen der Collectio A (*sive* I) unter der Voraussetzung miteinander vereinbaren, dass man – nach dem oben genannten hermeneutischen Grundsatz, dass die einfachere Hypothese den Vorzug verdient (analog zum „razor Ockhami“) – nicht zwei Hígumenoi namens Johannes annimmt, wenn die Collectio A (*sive* I) zu einem Zeitpunkt zusammengestellt worden ist, der sich damit vereinbaren lässt, dass der Hígumenos Johannes des Jahres 600 diesen Zeitpunkt noch erlebt haben kann. Dieser Nachweis muss im

1 1974, S. 57.

2 VAILHÉ 1901/1902, S. 109 f. (nach 580 bis vor 594), VON SCHÖNBORN 1972, S. 59, Anm. 22; 63 mit Anm. 30 (spätestens 584 bis 594), HOYLAND 1997, S. 61 (ca. 583 bis 593).

3 CHADWICK 1974, S. 56.

4 Vgl. S. 382, Anm. 2. Gegen diese Behauptung steht eine Hypothese, deren Beweis PIERRE 2010, S. 459, Anm. 33 angekündigt hat, dass nämlich dieser Johannes von Raïthu mit dem in der Collectio A (*sive* I) genannten Hígumenos, der wohl aus Isaurien stammte (vgl. S. 398 zu Anm. 4), identisch sei, so dass die Autorin 2011 in einer (höchst spekulativen) Liste der Hígumenoi des Sinai NAUS Unterscheidung von zwei Johannes interpretiert: Der erste erscheint hier als „Jean, l'Isaurien (de Raïthou ?) fondateur de l'hospice vers 600“ (PIERRE-BEYLOT 2011, S. 93; zur Deutung als Bei- statt Eigennamen vgl. ebd. S. 96: „le fameux higoumène Isaurien“).

5 Vgl. S. 384 zu Anm. 5.

6 Vgl. S. 404, Anm. 5.

Folgenden noch erbracht werden.¹ Lässt er sich aber erbringen, dann muss man für das 7. Jahrhundert, vorausgesetzt die Angabe des Namens im Lemma des Hyparchetyps β' der *Collectio A (sive I)* geht nicht auf die Konjektur eines Kopisten zurück, zumindest mit zwei Anastasioi rechnen, die mit dem Sinai verbunden sind und von denen jeder auf seine Weise zur Feder gegriffen hat. Für diese Annahme gibt es aber außer der Notwendigkeit einer möglichst einfachen, kohärenten Datierung zumindest einen weiteren, leider bisher nicht hinreichend untersuchten guten Grund, der auch schon von NAU angesprochen,² dann aber von BINGGELI betont wurde, um die von ihm vertretene Datierung der *Collectio A (sive I)* als Erstlingswerk des Verfassers des Hodegos, und zwar auf „frühestens die Jahre 655–660“,³ zu rechtfertigen. Gemeint ist das Niveau von Sprache und Stil dieser Erzählungen im Vergleich zu den übrigen Werken des Anastasios Sinaïtes, des Verfassers des Hodegos, eine Frage, die trotz der Konsequenzen, die mit ihr verbunden werden, noch nicht in einer gründlichen Untersuchung beantwortet wurde, auch wenn dem Leser schon auf einen ersten Blick manches, teils Merkwürdiges auffällt. Auf einiges hat BINGGELI in seinen Anmerkungen zur Übersetzung hingewiesen, und doch will er eine Kontinuität „sowohl auf dem literarischen wie auf dem stilistischen Niveau“ zwischen dieser *Collectio* und jener der erbaulichen Erzählungen (*BC sive II*) beweisen.⁴ Wie es auch immer mit letzterem bestellt sein sollte, im Rahmen dieses Beitrags kann und muss diese Frage nicht erörtert werden, da sie hier von untergeordneter Bedeutung ist.

1 Darum soll im Folgenden zunächst die Lebenszeit des Johannes Klimakos (S. 419–422), sodann die Zeit des Entstehens der *Collectio A (sive I)* geklärt (S. 422–456) und schließlich gezeigt werden, dass beide Datierungen miteinander vereinbar sind (S. 456–461), doch dieses Ergebnis ausschließt, dass der Autor der Sammlung mit Anastasios, dem Verfasser des Hodegos, identisch ist (S. 462 f.).

2 NAU 1902 (*Les récits inédits*), S. 3 soll die *Collectio A (sive I)* als „eines der ersten literarischen“ Produkte des Verfassers des Hodegos bezeichnet haben. Leider war diese Veröffentlichung dem Verfasser dieses Beitrags nicht zugänglich. NAUs Aussage setzt voraus, dass er schon seit 1902 seine ursprüngliche Hypothese zweier Autoren namens Anastasios (vgl. S. 389 f.) aufgegeben hatte.

3 BINGGELI 2001, S. 487, Anm. 30. Indem er mit dieser Datierung „τὸ παρὸν ἔθνος“, von dem in *Narratio* 5 die Rede ist, als „die ungläubigen Sarazenen“ der *Narratio* 4 deutet (vgl. S. 456 zu Anm. 5). A.a.O., S. 340 nennt er die *Collectio A (sive I)* „une des premières tentatives littéraires de l'auteur autour de 670“; auf S. 333 f., datiert er ihre Niederschrift auf eine Zeit zwischen 660 und 680 bzw. 670 und 680 und die Ankunft des Anastasios auf dem Sinai auf das Jahr 660, und zwar zusammen mit einem Stephan, der von den Sinaimönchen „der Zypriot“ genannt wurde (ebd., S. 350 zu *Narratio* 38, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–2, S. 213 [28, NAU 1902 [*Récits*], S. 76, 20–21, bei FLUSIN 1991, S. 383: *Narratio* 40). Vgl. auch S. 568, Anm. 1.

4 BINGGELI 2001, S. 334, 363–415.

(2) Die Tonsur des Johannes Klimakos unter Patriarch Petros von Jerusalem (524 – 552)

Einen zweiten Weg für eine Datierung der Lebenszeit des Verfassers der Klimax hatte BENEŠEVIČ gewählt,¹ und MÜLLER hat diesen in seinem Werk über die Rolle des Gehorsams für das monastische Ideal im historischen Kontext gut begründet ausgewiesen. BENEŠEVIČ las eine Geschichte der Collectio A (sive I) im Blick auf eine Erzählung im Leimonarion des Johannes Moschos, MÜLLER zwei der 39 Mönchsgeschichten im Blick auf die Klimax und das Leimonarion. Im Folgenden sollen seine Beobachtungen kurz dargestellt werden.

MÜLLER geht davon aus, dass in der Klimax „vier Persönlichkeiten“ begegnen, „die aus dem Sinai-Umfeld zu stammen scheinen“:² Hesychios der Chorebite, den man „auf dem Friedhof, der in der Nähe des κάστρον liegt,“ begraben hat,³ Stephan, der in der Eliasmulde, zwischendurch aber in Siddi (Σίδδη), „dem Ort der Anachoreten, ... 70 Meilen vom κάστρον entfernt,“ lebte,⁴ ferner Georg Arselaites, auf den sich Johannes Klimakos als Autorität beruft und von dem er, an seinen Adressaten, Johannes von Raïthu, gewandt, sagt, dass diesem jener Georg „nicht ganz unbekannt“ sei.⁵ Schließlich nennt er Johannes Sabaites, der nach dem, was in der Klimax über sein Leben berichtet wird, zunächst als Mönch in der Provinz Asien, sodann mindestens 16 Jahre lang in einem Kloster im Pontos und, bevor er zum Sinai kam, als Lehrmeister für jüngere Mönche mit hohem Ansehen im Sa-

1 Vgl. S. 394 – 397.

2 MÜLLER 2006, S. 34 – 39.

3 Scala paradisi (CPG-CPGS 7852), VI, PG 88, 796 C 15 – 797 B 6; Zitat: 797 A 11 – 12. Zum Friedhof vgl. *Narratio* 8 der Collectio A (sive I), wo dieser auch ein μνημα genannt wird, in das man hineingehen kann (hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 179, 3. 12 [4, NAU 1902 [Récits], S. 62, 6. 17]). Nach DAHARI 2000, S. 63 befindet er sich zugleich mit dem Karner (Beinhaus) „seit der byzantinischen Zeit“ im Klostergarten „westlich der Westmauer“ dort, wo sich heute die Kapelle des hl. Tryphon befindet: „It cannot be determined whether burial ... began with the construction of the fortified monastery or earlier“ (vgl. S. 426 zu Anm. 2). Welches κάστρον ist gemeint, in dessen Nähe sich der Friedhof befindet? Nach der Befestigung des Klosters kann der Verfasser nur eine Anlage außerhalb der Klostermauern darunter verstehen (S. 426, Anm. 3), nicht jene, die von GROSSMANN innerhalb derselben entdeckt wurde (2002, S. 305; DAHARI 2000, S. 57). Sollte die Ortsangabe im Leimonarion den von Ammonios (CPG 6088) im 4. Jahrhundert erwähnten Schutzturm (S. 426, Anm. 1) meinen, der aber nicht im Bereich des als Ort des Dornbuschs (ὁ βάρτος) verehrten Bezirks, d. h. des befestigten Klosters, gelegen haben kann (DAHARI, S. 59), auch wenn GROSSMANN, a. a. O., anderer Meinung ist? Oder sollten die befestigten Unterkünfte der von Justinian angesiedelten Araber (S. 427, Anm. 1) gemeint sein? Vgl. zu dieser Frage S. 507 f.

4 Ebd., VII, 812 A 12 – B 12.

5 Ebd., XXVII, 2, 1112 B 5 – 7.

baskloster bei Jerusalem gewirkt hat, doch zu der Zeit, als die Klimax verfasst wurde, schon verstorben war.¹

Sieht man von Hesychios ab, so begegnen die anderen drei auch in der Sammlung von 39 Geschichten über Mönche des Sinai. Während die Erzählungen über Stephan und Georg² für die Datierung des Verfassers der Klimax nichts bieten, steht es mit jenen über Johannes Sabaites anders.³ Über diesen wird jedoch in dieser Sammlung trotz gegenteiliger Aussage von MÜLLER nicht gesagt, dass er schon verstorben ist,⁴ auch wenn dies zu jenem Zeitpunkt, zu dem die Collectio zusammengestellt wurde, gewiss der Fall gewesen ist. Für eine der Geschichten

1 Ebd., IV, 720 A 3–724 B 14. Die Aussage, dass der Sabait schon verstorben ist, begründet MÜLLER zurecht mit ebd., 721 A 5–6 (διηγῆσατο ἡ μακαρία αὐτοῦ ψυχὴ) und mit dem Epitheton ὄσιος (721 D 5).

2 Stephanos begegnet in *Narratio* 21, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 195 (13, NAU 1902 [Récits], S. 67, 17–68,3). Dort wird von ihm dasselbe, nämlich sein vertrauter Umgang mit einem Leoparden, erzählt wie in der Klimax (VII, 812 D 9–10). Zu Georg Arselaites vgl. *Narratio* 17–20, S. 190–194 (9–12, S. 65, 19–67, 16). Höchst spekulativ ist die Vermutung von PIERRE 2010, S. 467 der in der Klimax genannte Stephan (S. 410 zu Anm. 4) könnte mit jenem Stephan dem Zyprioten identisch sein, der mit Anastasios, dem Verfasser der Collectio A (*sive* I), zum Sinai gekommen sei (*Narratio* 38, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 213, [28, NAU 1902 (Récits), S. 76, 20–29]).

3 Zu Johannes Sabaites vgl. *Narratio* 11, 22–23, 25, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 183, 196f., 199f. (6, 14–15, 17, S. 63, 28–64, 15; 68, 4–69, 3; 69, 17–70,20 [bei FLUSIN 1991, S. 383: *Narratio* 12, 24, 25, 27), ferner *Narratio* 12, S. 184f. (bei FLUSIN 1991, S. 383f.: *Narratio* 13), deren Text in der Edition von NAU 1902 (Récits), die MÜLLER 2006 seiner Argumentation zugrundelegt, teils (12, S. 184, 1–3) am Ende der *Narratio* 6 (S. 64, 16–18), teils (12, S. 184, 3–185, 22) als *Narratio* 34 (S. 80, 4–15) erscheint. Schließlich fällt der Name des Sabaiten in der Edition von NAU in dessen *Narratio* 32 (S. 79, 5). Dass ein Fehler vorliegt (vgl. S. 418 f.), hatte schon NAU erkannt, da er die Aussage auf Johannes Klimakos bezieht (1902 [Récits], S. 79, Anm. 6; vgl. hierzu S. 383 zu Anm. 5). Obwohl MÜLLER 2006, S. 41f. alle Sachverhalte kennt, sofern sie auf Grund der Edition von NAU und RADER zugänglich sind, bezieht er diese Erzählung weiterhin auf Johannes Sabaites, glaubt aber an eine Verschmelzung mehrerer Traditionen, die nicht mehr nachzuvollziehen sei. Wichtig wird dies, sofern er darum auch den einzigen Anhaltspunkt für die Zeit der Niederschrift dieser Erzählung bzw. überhaupt der Collectio A (*sive* I) verliert und darum wie BENEŠEVIČ kein Problem empfindet, zwischen dieser und der Lebenszeit des Johannes Klimakos mit „einigem zeitlichen Abstand“ zu rechnen (ebd., 51f.) und so keinen Zugang zu einer angemessenen historischen Bewertung jener Erzählung zu finden, die sich auf das überlieferte Schreiben von Papst Gregor an einen Abt Johannes des Sinaiklosters richtet (vgl. S. 416 f.).

4 MÜLLER 2006, S. 40, 41 mit Anm. 77. Für eine solche Annahme könnte man einzig das Epitheton θεῖος in *Narratio* 22, hrsg. v. BINGGELI 2001, 1, S. 196 (14, NAU 1902 [Récits], S. 68,4) geltend machen, dass aber MÜLLER selbst im Blick auf die berichteten Wunder im Sinn von θεῖος ἀνὴρ interpretiert, somit als Äquivalent des dreimaligen θαυμάσιος (23, 2 [15, S. 68, 16]; 25, 2, 25, S. 197, 199). Das Epitheton ὄσιος erscheint nur in der Edition von NAU, und zwar anstelle von θαυμάσιος (17, S. 70, 17). Wenn sich MÜLLER 2006, S. 40 auf *Narratio* 6, S. 68, 28 beruft, dann ist dies ein Irrtum, da sich hier ὄσιος auf Johannes Klimakos bezieht.

über den Sabaiten¹ lässt sich veranschaulichen, mit was man für alle diese Narrationes in bezug auf ihre Überlieferungsgeschichte rechnen muss, ohne es im Einzelfall beweisen zu können. Denn sie ist im *Codex Vaticanus* gr. 2592 nicht nur in der Collectio A (*sive* I)² enthalten, sondern auch in einer wahrscheinlich älteren Rezension nach oder am Ende einer zweiten Sammlung,³ die sie zum einen im Sabaskloster lokalisiert und zum anderen die Bußzeit für Johannes nicht sieben, sondern neun Jahre dauern lässt.⁴ Alle genannten Erzählungen, dies sei ausdrücklich festgehalten, lassen selbst keinen Schluss auf die Lebenszeit des Verfassers der Klimax zu.⁵

Doch eine jener Geschichten, die über Johannes Sabaites handeln, bringt diesen mit der Tonsur des Johannes Klimakos in Zusammenhang; und auf dieser baut – wie einst bei BENEŠEVIČ – das Argument von MÜLLER auf. Er nennt diesen Ritus, durch den der künftige Verfasser der Klimax in die Gemeinschaft der Mönche des Sinai aufgenommen wird, seine Mönchsweihe und gewinnt auf Grund dieser Erzählung eine Datierung, die ihm, wie er sagt, als Fixpunkt dient, um die Lebenszeit desselben zu bestimmen.⁶ In dieser Geschichte wird erzählt, wie Martyrios, der Lehrmeister (ἐπιστάτης) des jungen Mönchs, sich mit diesem nach dessen Tonsur zu Johannes Sabaites in die Wüste von Γουδδά begibt und letzterer, als er beide empfängt, nicht dem Lehrmeister, sondern dem Schüler die Füße wäscht, woran des Sabaiten Schüler, Stephan mit dem Beinamen „der Kappadokier“, Anstoß nimmt. Da der Sabait dies hellsehtig (ὄμματι διορατικῶ) erkennt, sagt zu seinem Schüler: „Glaub mir, ich weiß nicht, wer dieser Knabe ist. Doch ich habe den Higumenos des Sinai empfangen, und ich habe dem Higumenos die Füße gewaschen“.⁷

1 *Narratio* 25, S. 199f. (17 NAU, S. 69, 17–70,20).

2 A.a.O., f° 136–148; vgl. CANART 1962, S. 128.

3 A.a.O., f° 148–159. Die Erzählung liest man auf f° 159. Vgl. CANART 1962, S. 122–124.

4 CANART 1962, S. 124.

5 Dies ist insbes. im Hinblick auf *Narratio* 17, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 190 (9, NAU 1902 [Récits], S. 65, 19–66, 19) über Georg Arselaites gegen alle Versuche zu betonen, die hiermit eine Datierung auf die Zeit der arabischen Eroberung begründen. Vgl. S. 435–437.

6 MÜLLER 2006, S. 48.

7 *Narratio* 11, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 183 (6, NAU 1902 [Récits], S. 63, 28–64, 15; zu FLUSIN 1991, S. 383f.). Eine auffällige Parallele zu *Narratio* 11, insbes. zu dem zitierten Satz, findet sich im Leimonarion des Johannes Moschos (CPG-CPGS 7376: 139, PG 87³, 3001 B 11–3004 A 14); sie bezieht sich auf den Higumenos Gregor der Laura von Pharan, dem späteren Patriarchen von Antiochien (570–593), dem ein Anachoret die Füße wäscht, und dessen Schüler, der daran Anstoß nimmt (έσκανδαλίσθη), sagt: Τέκνον, ἐγὼ τίς ἐστιν ὁ ἀββᾶς Γρηγόριος οὐκ οἶδα· τοῦτο μόνον οἶδα ὅτι πατριάρχην ἐδεξάμην κτλ. Dieser Gregor dürfte mit dem in der Kirchengeschichte des Evagrius genannten Higumenos des Berges Sinai identisch sein (vgl. S. 436 zu Anm. 6). Vgl. zu *Narratio* 11: S. 385 f.; 389, Anm. 2. Da sich MÜLLER auf die Edition von NAU bezieht, gehört

Dieser Stephan begegnet nun aber auch im Pratum spirituale des Johannes Moschos, zum einen in einer Erzählung, die ein Geschehen in der Klosterkirche von Raïthu berichtet und anmerkt, dass Johannes Moschos diesen Stephan dort fünf Jahre später kennengelernt hat,¹ zum anderen in jener Geschichte, die schon BENEŠEVIČ zur Datierung der Tonsur des Johannes interpretiert hatte. Sie erzählt von einer Gesandtschaft von drei Presbytern des Sinaiklosters, zu der auch dieser Stephan gehörte, zum Patriarchen Petros von Jerusalem (524–552). MÜLLER datiert sie wohl zurecht auf das Ende der Lebenszeit des Petros – „551 oder 552“.²

Petros von Jerusalem begegnet aber noch in einer anderen Geschichte des Johannes Moschos, die eine Beziehung zu Martyrios, dem Lehrmeister des Johannes Klimakos herstellt, sofern in der Collectio A (sive I) erzählt wird, dass dieser „einige Jahre am Golf des heiligen Abbas Antonios jenseits des Roten Meeres verbracht hat“ und nach „einer Razzia (ἐπιδρομή) einiger wilder Barbaren“ aus den Bergen, d. h. nach einem Raubzug von Blemmyes, die „sechs Väter ermordet hatten, zu denen auch Konon der Kilikier gehörte,“ diese in einer Höhle bestattete und danach – μετὰ χρόνον τινά – am Grab derselben feststellte, dass die

auch der Schluss von dessen *Narratio* 6, S. 64, 16–18 (12, BINGGELI, S. 184, 1–3) dazu (vgl. S. 411, Anm. 3).

1 Pratum spirituale (CPG-CPGS 7376), 122, griechisch bei PATTENDEN 1975, S. 51f. (vgl. S. 397, Anm. 1, ferner weitere Erzählungen aus Raïthu: ebd., 115–121, PG 87³, 2979–2984; 120–121 griechisch bei PATTENDEN S. 49–51). Statt „πρὸ τούτων τῶν ἐτών“ (ebd., Z. 2–3) ist entgegen der Edition von PATTENDEN die Lesart „πρὸ τούτων τῶν πέντε ἐτών“ vorzuziehen (die auch der *Codex Sinaiticus* 451 nach TSAMES 1991, S. 424 überliefert). Wenn es ebd., Z. 8 heißt: ἐξῆλθον ἐκ τοῦ κάστρου (bzw. zu Z. 9 bei TSAMES Ὅταν οὖν ἐξήλθομεν τοῦ κάστρου), dann ist dies für MÜLLER 2006, S. 44 (ausführlicher 2005, S. 262–266), angeregt durch die Datierung auf „um 540“ bei TSAMES, S. 52, Anm. 1, ein Bezug auf das um 540 von Kaiser Justinian erbaute Kastell (GROSSMANN 2002, S. 358f.) und nicht auf jenes, das im Bericht des Ammonios (CPG 6088), der wohl aus dem 4. Jahrhundert stammt (S. 387, Anm. 1), beim Angriff der Blemmyes auf Raïthu erwähnt wird (ebd., hrsg. v. COMBEFIS 1660, S. 115; vgl. S. 426, Anm. 1). Denn TSAMES „dürfte dieses Datum aus dem Bericht des Eutychios erschlossen haben“ (a. a. O., Anm. 96), d. h. aus dem in Anm. 1 auf S. 427 zitierten Text der Annalen des Sa’id ibn Baṭrīq. Zum archäologischen Befund: DAHARI 2000, S. 140f. identifiziert den Klosterbau unter Justinian bei Ras Ra’iya, d. h. bei dem von Ibn Baṭrīq genannten Ort, und vermutet, dass Ammonios Bericht auf Bir Abu Suweira und die dort gefundene Kapelle zutreffen könnte (ebd., S. 141–145).

2 Pratum spirituale, 127, PG 87³, 2988 C–2989 C, bes. 2989 B 11–14 (S. 394, Anm. 8), vgl. MÜLLER 2006, S. 44–46. Diese zeitliche Einordnung der Begegnung mit Petros auf „551 oder 552“, die jener von BENEŠEVIČ entspricht (vgl. S. 394 zu Anm. 9), setzt voraus, dass man die in der Klimax bezeugte Lebenszeit des Johannes Sabaites (vgl. S. 411 zu Anm. 1) und die auch von MÜLLER betonte Tatsache berücksichtigt, dass Stephan zur Zeit der Gesandtschaft Presbyter des Dornbuschklosters ist, also die Zeit als Schüler des Sabaiten in der Wüste Γουδδά schon längere Zeit zurückliegt, sofern er frühestens mit 30 Jahren zum Presbyter geweiht werden konnte (vgl. S. 396, Anm. 5).

Leichname von Konon und „einem anderen bedeutenden alten Mönch (γέρων)“ inzwischen von Gott entrückt worden waren.¹ Über einen Mönch namens Konon aus Kilikien berichtet auch Johannes Moschos in drei Erzählungen, wobei jedoch nichts über seinen Tod zu erfahren ist und die Frage letztlich – vielleicht nur vorläufig – nicht zu beantworten ist, ob jene drei Erzählungen sich auf ein und dieselbe Person beziehen und diese mit jenem Konon in der Erzählung der Collectio A (*sive* I) über Martyrios identisch ist. Für MÜLLERS These entscheidend ist eine Geschichte über Schwierigkeiten, die Konon – als Presbyter – bei der Taufe von Frauen, insbes. bei der Salbung von deren Körpern empfand. In dieser wird auch Petros von Jerusalem erwähnt und ferner mitgeteilt, dass Konon danach noch 12 Jahre getauft habe.²

Geht man nun mit MÜLLER davon aus, dass es sich bei dem kilikischen Mönch Konon in allen vier Geschichten um dieselbe Person handelt, dass ferner der Hinweis in der Erzählung der Collectio A (*sive* I), Martyrios sei jener, „der an unserem in unserer Erinnerung frommen (ὄσιος) Higumenos³ die Tonsur vorgenommen hat,“⁴ keine Aussage über den Zeitpunkt der Tonsur einschließt, so dass diese erst nach dem Bericht über die Ermordung des Konon stattfand, dann ist dessen Tod „auf keinen Fall vor 536 anzusetzen“. Denn Petros war seit 524 Patriarch von Jerusalem, und Konon hat nach dem Zeugnis von Moschos Leimonarion noch 12 Jahre getauft. „Die Mönchsweihe (des Johannes Klimakos) ist dementsprechend zwischen etwa 536 und spätestens um 550 anzunehmen.“ Spätestens deshalb, weil zum Zeitpunkt der Tonsur Stephan der Kappadokier noch Schüler des Johannes Sabaites, also noch nicht Presbyter gewesen ist, somit als *terminus ante quem* die Begegnung mit Petros bei der Gesandtschaftsreise anzusetzen ist. Darum ist, so schließt MÜLLER seine Überlegungen ab, „eine Datierung

¹ *Narratio* 10, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 182 (35, NAU 1902 [Récits], S. 80, 16–81, 4).

² *Pratum spirituale*, 3, PG 87³, 2853 C 8–2856 B 7, vgl. ferner die beiden anderen Erzählungen ebd., 15, 2861 C 1–10; 22, 2869 A 1–6, wobei zu letzterer anzumerken ist, dass die Identität mit dem in den beiden anderen Erzählungen genannten Konon aus dem Kloster Penthoukla nicht beweisbar ist. Angesichts der Erzählung aus Collectio A (*sive* I) ist vor allem ein Zweifaches für eine historische Beurteilung relevant: (1) Die zuerst zitierte Geschichte endet mit den Worten: Καὶ οὕτως (ὁ Κόνων) ἐτελειώθη (2856 B 6–7); (2) In ebd., 15 wird berichtet, dass Konon, der Higumenos des Klosters Penthoukla, dem Mordanschlag von Juden entgangen ist. MÜLLER 2006, S. 46 f. bezieht trotz Bedenken alle drei Erzählungen auf dieselbe Person.

³ Vgl. S. 386, bes. Anm. 7.

⁴ *Narratio* 10, 1–2, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 182 (35, NAU 1902 [Récits], S. 80, 16) wiederholt die Aussage von *Narratio* 11, 1–2, S. 183 (6, S. 63, 28 f.) und konkurriert mit der historisch richtigen Aussage über den Higumenos Anastasios, der Johannes Klimakos mit der Tonsur in die Mönchsgemeinschaft des Sinai aufgenommen hat (*Narratio* 12, 2–3. 7–8. 9–10, S. 184; zu 34, NAU, vgl. S. 386, Anm. 1). Vgl. hierzu S. 385 f.

der Mönchsweihe des Sinaiten Anfang der vierziger Jahre des 6. Jahrhunderts die wahrscheinlichste“.¹

Im Ausgang von diesem „Fixpunkt“ rekonstruiert er sodann „mithilfe der relativen Chronologie der *Vita* des Daniel die biographischen Eckdaten.“ Entscheidend ist dafür MÜLLERS Interpretation von Daniels Aussage, dass Johannes „nach 19 Jahren“ im Koinobion am Dornbusch – ἑαυτοῦ μετὰ ἑνεκακαίδεκαετῆ χρόνον – sich in die Einsamkeit von Tholas zurückgezogen hat, wo er vierzig Jahre verblieben ist, bevor er Higumenos wurde.² Denn er fasst diese so auf, dass Johannes nach seiner Tonsur „zunächst 19 Jahre bei seinem Altvater Martyrios, also bis zu dessen Tod etwa im Jahre 559 (blieb)“,³ also nicht, wie andere meinen,⁴ er sei „nach seinem 19. Lebensjahr“ Anachoret geworden. Wie auch immer diese Angabe von Daniel von Raïthu zu verstehen ist, eine kluge Seelenführung dürfte einen jungen Mönch dieses Alters nach dem Noviziat nicht sofort in die Einsamkeit der Wüste ziehen lassen. So hat auch BECK ohne nähere Begründung auf Grund einer Sichtung der Quellen bei seiner Datierung der Lebenszeit des Johannes Klimakos davon gesprochen, dass Johannes nach dem Noviziat, von BECK auf ca. 591–594 datiert, zunächst „als Koinobit (lebte) und schließlich etwa seit 603“, also nach 19 Jahren, „als Einsiedler am Fuß des Sinai“.⁵ Doch ausschließen lässt es sich nicht, dass Johannes schon als Zwanzigjähriger – „nach Vollendung seines 19. Lebensjahres“ – nach Tholas ging.

Eine Tonsur des Johannes Klimakos „Anfang der 40er Jahre des 6. Jahrhunderts“ bedeutet unter der Voraussetzung, dass er im Jahr 600 Higumenos des Dornbuschklosters gewesen ist, eher für das Zeugnis der Collectio A (*sive* I) als für das Enkomion Daniels ein Problem, sollte er diese, wie es in jener Erzählung heißt, mit der die Tonsur in Zusammenhang mit Stephan dem Kappadokier gebracht wird, im Alter von zwanzig Jahren empfangen haben und vierzig Jahre nach der Tonsur Higumenos geworden sein.⁶ Im Text der Erzählung gibt es kein Anzeichen dafür, dass hier, sei es vor dieser Datierung, sei es in ihrer Formulierung, ein Text verlorengegangen ist. Wäre dies nämlich der Fall, könnte man annehmen, dass sich die genannten vierzig Jahre nicht auf die Tonsur, sondern auf etwas anderes aus dem Leben des Johannes beziehen. Für eine Athetese des Hinweises gibt es kein textimmanentes Kriterium, und würde man beim überlieferten Text der

1 MÜLLER 2006, S. 47.

2 Daniel von Raïthu, *Vita encomiastica Iohannis Climaci* (BHG 882), PG 88, 597 B 8–599 A 1, bes. 597 B 9 (zitiert auf S. 392 in Anm. 6).

3 MÜLLER 2006, S. 48; vgl. auch ders. 2002, S. 589.

4 Zu den zwei entgegengesetzten Interpretationen vgl. S. 392, Anm. 6, ferner S. 402, Anm. 2.

5 1959, S. 451 (zitiert auf S. 394 zu Anm. 4).

6 Vgl. S. 395 zu Anm. 4, ferner S. 402 zu Anm. 1.

Collectio A (*sive* I) mit einer solchen und ähnlichen Interpolationen rechnen müssen, wäre die Voraussetzung aufgegeben, um diese in der Weise als historisches Zeugnis zu interpretieren, wie es seit NAU geschehen ist und hier geschieht. Die Datierung der Tonsur auf „Anfang der 40er Jahre des 6. Jahrhunderts“ führt unter der von MÜLLER vertretenen Voraussetzung, dass bis zur Anachorese in Tholas noch 19 Jahre unter der spirituellen Leitung des Martyrios vergangen sind, zu einem Beginn von Johannes Higuemat frühestens im Jahre 599, d. h. in jenem Jahr, das MÜLLER selbst genannt hat,¹ auch wenn eine Datierung vor und nach diesem Jahr nicht ausgeschlossen ist, da alles auf einer Schätzung des Alters von Stephan dem Kappadokier beruht. Genau genommen, müsste man im Sinn von MÜLLER die Tonsur des Johannes auf eine Zeit „vom Ende der 30er bis zu Anfang der 40er Jahre“ datieren.

Nun hat MÜLLER in seiner Stellungnahme zu BENEŠEVIČ gesagt: „Geht man von einer etwas früheren Mönchsweihe aus“, als es BENEŠEVIČ tut, geht man nämlich wie er von einer Datierung „Anfang der 40er Jahre des 6. Jahrhunderts“ aus, „und nimmt man die Angaben (*sic*) bei Daniel auch als symbolische Zahlen, so wäre die Identifizierung des Johannes Sinaites mit dem Adressaten Gregors des Großen hingegen durchaus denkbar“.² So kann MÜLLER auch sagen, dass „einiges dafür (spricht)“, dass Johannes Klimakos der Adressat von Papst Gregor I. gewesen ist.³ Dass dies aber für MÜLLER nur durch eine Abwertung der Collectio A (*sive* I) als historische Quelle möglich ist, wird im folgenden deutlich.

Für das Genre eines Enkomion wie jenes des Daniel von Raithu dürfte es zutreffend sein, „40 Jahre in der Wüste“ nicht als historische Angabe, sondern als symbolische Zahl aufzufassen, so dass man einen gewissen Spielraum für eine Datierung des Higuemats von Johannes gewinnt und sich eine Reise nach Ägypten, bei der er sich einen Monat in einem Kloster in der Nähe von Alexandrien aufgehalten hat,⁴ sowie eine zweite Reise, die er „in jungen Jahren“ unternommen hat, sollte diese nicht in eine Zeit vor seiner Ankunft auf dem Sinai zu datieren sein,⁵ in seine Biographie passen.

1 Vgl. S. 397 zu Anm. 2.

2 MÜLLER 2006, S. 52, Anm. 123. Ebd., S. 53 heißt es: „selbst wenn man die Angabe des 40-jährigen Aufenthaltes des Sinaiten in Thola nicht wörtlich nehmen darf“ (vgl. PG 88. 605 A 5–8: Ἔτα κτλ. [zitiert auf S. 392 in Anm. 6]). Vgl. auch MÜLLER 2002, S. 592f., 594.

3 2006, S. 51f.

4 Scala paradisi (CPG-CPGS 7852), IV–V, ab PG 88, 681 B 14, bes. V, 776 B 3–14: Τοίνυν προσμείνας ἐν τῇ φρουρᾷ ἐπὶ ἡμέρας τριάκοντα, ἐπανέρχομαι ὁ ἀνυπομόνητος εἰς τὸ μέγα κοινόβιον πρὸς τὸν μέγαν κτλ. Vgl. z. B. COUILLEAU 1974, Sp. 370.

5 Ebd., XXVI, 1028 C 1–5: Πάλαι ἐν πόλει ἢ κώμῃ παραγενόμενός ποτε, ἔτι νέος ὢν, ὑπὸ λογισμῶν ... κατελήφθη κτλ.

Darf man aber die Angabe in der *Collectio A (sive I)*, Johannes sei vierzig Jahre nach seiner Tonsur Higumenos des Sinai geworden, auch als eine symbolische Zahl interpretieren und nicht als Behauptung, er sei dies als Sechzigjähriger geworden? In der Erzählung der *Collectio A (sive I)*, die mit dem Hinweis auf die vierzig Jahre zwischen Tonsur und Higumenat schließt, gibt es weder einen Hinweis, dass diese Zahl symbolisch zu verstehen ist, noch darauf, wo und wie Johannes diese Zeit verbracht hat. Da er nur einige Jahre Higumenos gewesen ist – wie lange, wissen wir nicht, – und dann wieder in seine Einsiedelei von Tholas zurückkehrte, ist ein Beginn seines Higumenats mit ungefähr 60 Jahren nicht unglaubwürdig und stimmt auffälligerweise dann mit Daniels Enkomion überein, wenn dieser sagen wollte, dass Johannes „nach Vollendung seines 19. Lebensjahres“ Anachoret geworden ist. Dann wäre er bei einer Berechnung seiner Tonsur auf Grund dessen, was über Stephan den Kappadokier überliefert ist, entweder zu „Anfang der 80er Jahre“, und zwar – geht man wie MÜLLER vor¹ – frühestens 580, doch u.U. früher, oder zu „Anfang der 90er Jahre“ Higumenos geworden, wie 1924 BENEŠEVIČ datiert hat. Letzteres ist nicht auszuschließen, da unsere Kenntnis sowohl des Alters, als auch der Biographie des Stephan, streng genommen, nicht zulässt, etwas über biographische Voraussetzungen seiner Entscheidung zur monastischen Lebensweise auf dem Sinai, u. a. über sein Alter, zu sagen und so eine Vermutung über die Motive zu begründen, die den Higumenos Georg bestimmten, ihn für die Gesandtschaft an Patriarch Petros auszuwählen.² Auch wenn man die Angabe von vierzig Jahren zwischen Tonsur und Higumenat in der *Collectio A (sive I)* nicht als symbolische Zahl auffasst, bedeutet dies nicht unbedingt, dass genau vierzig Jahre gemeint sind. Vielmehr handelt es sich wahrscheinlich um eine runde Zahl. Denn die Angabe einer ganz genauen Zahl wie z. B. 39 oder 44 Jahre entspricht weder der Art einer solchen Erzählung, noch der Erwartung der Leser. Sofern eine runde Zahl einen Spielraum für Datierungen zulässt, dürfte eher eine Zeitspanne von mehr als vierzig Jahren als eine solche von bedeutend weniger als vierzig Jahren gemeint sein.

Überblickt man die Argumentation von MÜLLER, dann ist die Bezugnahme auf Konon den Kilikier, durch die er Martyrios, den Lehrmeister des Johannes Klimakos, in einem historischen Kontext zu verankern sucht, für den Nachweis einer Datierung der Tonsur des Johannes überflüssig und historisch unsicher, da nicht plausibel gezeigt werden kann, dass ein Mönch und Presbyter des Klosters Penthoukla namens Konon, der aus Kilikien stammt und in der Zeit des Patriarchen Petros von Jerusalem in Palästina gewirkt hat, mit jenem Konon identisch ist,

¹ Vgl. S. 397 zu Anm. 2.

² Vgl. S. 394–397, bes. S. 394 zu Anm. 1.

der jenseits des Roten Meeres von Blemmyes ermordet wurde. M.a.W. der historische Zusammenhang zu Martyrios und damit zu Stephan dem Kappadokier als Schüler des Johannes Sabaites, d. h. zu MÜLLERS zweitem Zeugnis aus der *Collectio A (sive I)*,¹ wird nicht hinreichend bewiesen und liefert darum kein sicheres Argument für eine Datierung. Was sich jedoch auf Grund der Quellen über Stephan den Kappadokier eruieren lässt, beweist zwar, dass die Tonsur in der Zeit des Patriarchen Petros von Jerusalem stattfand, als Stephan der Kappadokier vermutlich noch nicht zum Presbyter geweiht war. Denn hätte er sich als Presbyter für ein Leben auf dem Sinai entschieden, wäre dies wohl in der Überlieferung der Mönche festgehalten worden. Doch lässt dies einen größeren Zeitraum zu, als es MÜLLER zugibt.²

MÜLLER versucht abschließend auf Grund seiner Datierung der Lebenszeit des Johannes Klimakos einige Fragen zu beantworten, so auch die Frage, „welcher Abt des Dornbuschklosters namens Johannes von Papst Gregor dem Großen angeschrieben worden ist“. In seiner schon zitierten Antwort, dass „einiges dafür (spricht)“, dass dies der Verfasser der Klimax gewesen ist, wertet er das Zeugnis der *Collectio A (sive I)* über das ab, was Johannes Klimakos seinen Mönchen über ein Wunder und die Stiftung des Klosterhospitals erzählt hat. Auch wenn dieses, wie oben gezeigt wurde, gewiss schon die Legendenbildung der Sinaimönche widerspiegelt, kommt MÜLLER, indem er von der Edition von NAU ausgeht, zur These, dass zwischen den Ereignissen des Jahres 600 und der Niederschrift der Erzählung „einiger zeitlicher Abstand“ liegt, und zwar „durchaus ein Zeitraum von dreißig, vierzig Jahren“. So interpretiert er die Aussage *πρὸ χρόνων ὀλίγων* im Text von NAU, indem er sie auf die Niederschrift der *Collectio A (sive I)* bezieht³ und nicht auf den Inhalt der Erzählung des Johannes Klimakos, die hier nacherzählt wird, nämlich auf eine frühere Praxis, die inzwischen verändert ist.⁴ Dass MÜLLER zu einer solchen historischen Beurteilung kommt, hängt damit zusammen, dass er, wie oben schon dargelegt wurde,⁵ auf der Basis der Edition von NAU und ohne

1 *Narratio* 10 (35 NAU), vgl. S. 414 zu Anm. 1.

2 Vgl. S. 397 zu Anm. 2.

3 MÜLLER 2006, S. 52 mit Anm. 122 zu *Narratio* 39, NAU 1902 (*Récits*), S. 82, 24–25 (*Narratio* 3, hrsg. v. BINGGELI 2001, 1–2, S. 173, *Διηγείτο ἡμῖν πάλιν Ἰωάννης ὁ ὁσιώτατος ἡγούμενος* [S. 386, Anm. 5] τοῦ αὐτοῦ τοῦ ἁγίου ὄρους τοῦ Σινᾶ ὅτι πρὸ χρόνων γέγονέ τις κτλ.). Vgl. S. 401; 403 zu Anm. 1.

4 Vgl. zum Verständnis von *πρὸ χρόνων* in dieser Erzählung S. 401–404.

5 Vgl. S. 411, Anm. 3. Es geht um MÜLLERS Beurteilung der Tatsache, dass NAUS Edition von *Narratio* 32 den Namen des Higumenos mit Johannes Sabaites wiedergibt (1902 [*Récits*], S. 79, 5), was sich im Blick auf *Narratio* 16, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 2, S. 189 als eine Interpolation von ‚τοῦ Σαβαΐτου‘ in jener Textüberlieferung erweist, die NAU benutzt hat.

genauere Kenntnis des Texts im *Codex Vaticanus* gr. 2592¹ keinen Zusammenhang zwischen der Lebenszeit des Johannes Klimakos und jener des Verfassers der *Collectio A* (*sive I*) zulässt und insbes. die Erzählung über die Todesstunde des Johannes Klimakos für historische Fragestellungen abwertet und so ausscheidet. Denn MÜLLER will in dieser die Interpolation ‚*τοῦ Σαβαΐτου*‘ in der von NAU edierten Überlieferung nicht athetieren und erklärt, dass hier eine Verschmelzung mehrerer Traditionen vorliege, die nicht mehr zu entwirren sei. Damit aber hat er die einzige Erzählung für historische Überlegungen ausgeschlossen, aus der sich ergibt, dass Johannes Klimakos der Higenenos des Erzählers gewesen ist,² falls – dies muss sogleich hinzugefügt werden – sich hinreichend plausibel erklären lässt, dass die Zeit, zu der die 39 Geschichten über Mönche des Sinai zusammengestellt wurden, es zulässt, dass der Erzähler in der Zeit des Higenenats von Johannes auf dem Sinai gelebt hat.³

– Das Ergebnis: Ein gesichertes Datum für die Lebenszeit des Johannes Klimakos und eine offene Frage

Nach den bisherigen Erörterungen darf es als sicher gelten, dass jener Higenenos Johannes, über den die *Collectio A* (*sive I*), die im Lemma des Hyparchetyps β' einem Anastasios Monachos zugeschrieben wird,⁴ manches zu berichten weiß, mit dem Verfasser der Klimax identisch und als Adressat von Papst Gregor I. im Jahre 600 der Higenenos des Dornbuschklosters auf dem Sinai gewesen ist.⁵

Auch wenn sich zeigen sollte, dass die *Collectio A* (*sive I*) erst nach der arabischen Eroberung verfasst wurde, ist dieses Ergebnis nicht widerlegt, sondern muss dann im Ausgang von dieser Tatsache interpretiert werden. Ob und wie dies zu einer philologisch und historisch befriedigenden Erklärung führen kann, hängt von den Tatbeständen ab, die sich für eine Datierung der *Collectio A* (*sive I*) auf die Zeit der arabischen Herrschaft ergeben. Sollte die Niederschrift der 39 Geschichten über Mönche des Sinai nach Beginn der arabischen Eroberung geschehen sein, dann ist vor allem jene Erzählung zu bedenken, die bezeugt, dass Johannes Klimakos im Jahr vor der Niederschrift der *Collectio* gestorben ist.⁶

¹ Dies zeigen die allgemeinen Bemerkungen zu dieser Handschrift und die Vermutungen zu NAUS Text, die MÜLLER 2006, S. 31f. ohne belegte Details vorträgt.

² Zu *Narratio* 16 (32 NAU) vgl. S. 404, Anm. 5 sowie S. 382 f., S. 398 zu Anm. 2.

³ Zu Fragestellung und Beweisgang vgl. S. 409, Anm. 1.

⁴ Vgl. S. 384 zu Anm. 5.

⁵ Vgl. S. 400–409.

⁶ Vgl. S. 382 f., ferner S. 398 zu Anm. 2; 404 zu Anm. 5.

Für eine solche Datierung der Niederschrift der *Collectio A* (*sive I*) auf die Zeit der arabischen Eroberung ergibt sich vor allem dann ein Problem, wenn die Tonsur des Johannes Klimakos unter Patriarch Petros von Jerusalem als philologisch und historisch gesichert gelten kann. Denn man müsste dann annehmen, dass Johannes als Sechzigjähriger, wie es sich auf Grund der Angaben der *Collectio A* (*sive I*) ergibt,¹ zwischen Ende der 70er Jahre und Anfang der 90er Jahre² Higumenos geworden und somit im Jahre 600 in einem Alter von fast siebenzig bis über achtzig Jahren gewesen ist, somit im Alter von fast hundert bis bedeutend mehr als hundert Jahren das Ende der persischen Herrschaft und die Vorzeichen der arabischen Eroberung erlebt hätte. Wenn man auch weiterhin mit MÜLLER annehmen möchte, Daniel von Raïthu habe sagen wollen, Johannes habe nach seiner Tonsur noch 19 Jahre lang im Koinobion gelebt, um von Martyrios in die monastische Praxis und Spiritualität eingeübt zu werden, bevor er vierzig Jahre in die Einsamkeit von Tholas gegangen ist,³ dann könnte er – bei einer Tonsur „zu Anfang der 40er Jahre des 6. Jahrhunderts“ – frühestens 599/ 600 im Alter von 75 Jahren Higumenos geworden, also auch der Empfänger des Briefs von Papst Gregor I. gewesen sein. In dieser Hypothese würde er zur Zeit der entscheidenden Schlacht von Yarmük im August 636⁴ das Alter von ungefähr 110 Jahren erreicht haben. Hält man das Erreichen eines solchen Alters für höchst unwahrscheinlich und setzt man darum in dieser Hypothese den Beginn seines Higumenats irgendwann nach 600 an, dann muss man einen zweiten Higumenos namens Johannes für das Jahr 600 postulieren oder die Echtheit des Briefs von Papst Gregor I. bestreiten. Interpretiert man aber die Aussage des Daniel von Raïthu über den Beginn von Johannes Aufenthalt in Tholas in dem Sinn, dass er schon nach Vollendung seines 19. Lebensjahres in die Einsamkeit von Tholas gegangen ist,⁵ dann ergibt sich unter derselben Voraussetzung einer Tonsur „zu Anfang der 40er Jahre des 6. Jahrhunderts“ für die Frage seines Alters zur Zeit der arabischen Eroberung praktisch dasselbe wie für eine Berechnung auf der Basis der *Collectio A* (*sive I*).

Fasst man die von Daniel von Raïthu genannte Zahl von vierzig Jahren in der Einsamkeit der Wüste von Tholas, durchaus einem Enkomion angemessen, als symbolische Zahl auf,⁶ dann gewinnt man, wie gesagt, für die Datierung einen Spielraum: Denn in dem Fall, dass Johannes noch 19 Jahre im Koinobion verbrachte, bevor er Anachoret wurde, ließe sich der Beginn seines Higumenats in die

1 Vgl. S. 395, Anm. 4; 402 zu Anm. 1.

2 Vgl. S. 394–397, bes. S. 397 zu Anm. 1, ferner S. 417, Anm. 1–2.

3 Vgl. S. 392, Anm. 6; 402, Anm. 2, ferner S. 415 zu Anm. 2–3.

4 Vgl. S. 348 zu Anm. 2, 7.

5 Vgl. S. 392, Anm. 6; 402, Anm. 2.

6 Vgl. S. 416, bes. zu Anm. 2.

90er Jahre des 6. Jahrhunderts datieren, d. h. auf eine Zeit, in welcher der Aufenthalt von Johannes Moschos wahrscheinlich¹ schon der Vergangenheit angehört, so dass dessen Schweigen über Johannes und die Klimax keinen Einwand gegen eine solche Datierung darstellt. In diesem Fall würde man weniger als vierzig Jahre für den Aufenthalt in Tholas annehmen. Sollte Johannes aber schon im Alter von zwanzig Jahren nach Tholas gegangen sein, dann könnte er mehr als vierzig Jahre in Tholas als Anachoret gelebt haben. Auch dann könnte man sein Higumenat nach Moschos Aufenthalt datieren. Doch müsste man zugleich die Auskunft der Collectio A (*sive* I) aufgeben, er sei vierzig Jahre nach seiner Tonsur Higumenos geworden. Ob man nun die „vierzig Jahre als Anachoret“ als symbolische Zahl auffasst oder nicht, so wird man kaum umhin können, die Chronologie des Daniel von Raïthu, die nur eine Zeit im Koinobion und eine solche als Anachoret unterscheidet, für zu simpel zu halten, um dem konkreten Lebensweg des Johannes wiederzugeben.²

Auch wenn man die Angabe der Collectio A (*sive* I) über vierzig Jahre zwischen Tonsur und Higumenat als runde Zahl versteht,³ erlaubt dies nicht jene Flexibilität, die sich für eine symbolische Zahl ergibt. Bedenkt man „das Schweigen des Moschos“, dann würde sich dieses erklären, wenn die Klimax erst nach 591 bzw. 593/ 594⁴ „erschienen ist“, d. h. bei den Mönchen auf dem Sinai bekannt wurde.⁵ Doch zu diesem Zeitpunkt müsste Johannes schon Higumenos gewesen sein, wenn er dies rund vierzig Jahre nach seiner Tonsur wurde. Der Zeitraum, der sich für die Tonsur auf Grund von Quellen berechnen lässt, reicht vom Ende der 30er bis zum Ende der 40er Jahre des 6. Jahrhunderts und umfasst nicht nur wie bei MÜLLER den „Anfang der 40er Jahre des 6. Jahrhunderts“ bzw. ist nicht, wie es MÜLLER seiner konkreten Berechnung zugrunde legt,⁶ auf das Jahr 540 beschränkt. Nur wenn man hinreichend plausible Gründe hätte, für den Zeitraum, in dem die Tonsur stattfand, die Jahre vom Ausgang der 30er bis gegen Ende der 40er Jahre auszuschließen und die Tonsur vielleicht sogar wie BENEŠEVIČ auf kurz „vor 552“ zu datieren, wäre Johannes noch nicht Higumenos gewesen, als Johannes Moschos auf dem Sinai weilte.

Um es kurz zu fassen: Das einzige gesicherte Datum für die Lebenszeit des Johannes Klimakos ist das Jahr 600, als Papst Gregor I. ihm schrieb und für das

1 Vgl. S. 407 f.

2 Vgl. S. 416 zu Anm. 3–4.

3 Vgl. S. 417.

4 Zur Datierung des Aufenthalts von Moschos auf dem Sinai vgl. S. 407 f.

5 Wann die Klimax erschienen ist, lässt sich, wie auf S. 407 zu Anm. 3 schon festgestellt wurde, nicht beweisen.

6 Vgl. S. 397 zu Anm. 2.

Hospital des Dornbuschklosters Geld schickte, um bestimmte Dinge, die dort fehlten, anzuschaffen. Eine Datierung von Johannes Tonsur in die Zeit des Patriarchen Petros von Jerusalem (524–552) ist mit einem Higenat des Johannes, zu dem auch das Jahr 600 gehört, gut zu vereinbaren. Unsere Kenntnis des Zeitraums, in dem seine Tonsur stattfand, schließt nicht aus, dass er rund vierzig Jahre nach derselben der Higenos des Dornbuschklosters geworden ist. Doch lässt sich dieser Zeitraum auf Grund von Quellen nicht so eingrenzen, dass es historisch gewiss ist, dass er noch nicht Higenos war, als Johannes Moschos auf dem Sinai weilte.

Sollte die Niederschrift der *Collectio A (sive I)* erst nach der arabischen Eroberung geschehen sein, ergibt sich für jede Hypothese die Schwierigkeit, entweder eine sehr lange Lebenszeit für den Verfasser der Klimax zu postulieren oder die Voraussetzung aufzugeben, mit der bisher seit NAU und auch hier die *Collectio A (sive I)* als Werk eines einzigen Sammlers von Geschichten interpretiert wurde, der selbst an all jenen Stellen auftritt, an denen eine Person etwas zu einer vorgegebenen Erzählung oder dem berichteten Geschehen hinzufügt, sei es direkt,¹ sei es indirekt.² Darum ist als nächstes zu prüfen, ob bestimmte Aussagen der *Collectio A (sive I)* sich nur auf Grund der arabischen Herrschaft erklären lassen oder durchaus in eine Zeit vor dieser passen. Sollte dies aber der Fall sein, dann ist es höchst unwahrscheinlich, dass jene Erzählung, die NAU dazu diente, die Sammlung von Geschichten über Mönche des Sinai „auf frühestens 650“ zu datieren, als einzige diesem *terminus ante quem* widerspricht. Dass sie dies nicht tut, da sie sich plausibel vor der arabischen Eroberung datieren lässt, ja dass sie sich wegen ihrer zeitlichen Unbestimmtheiten nicht dazu eignet, die Niederschrift der *Collectio A (sive I)* zu datieren, wurde eingangs schon aufgewiesen.³

c. Das Zeugnis der *Collectio A (sive I)* über Araber in seinem historischen Kontext: Vor oder nach der arabischen Eroberung?

Wie als Ergebnis bisheriger Erörterungen festgehalten wurde, reicht der Nachweis, dass die *Collectio A (sive I)* über jenen Higenos Johannes handelt, der die Klimax verfasst hat und im Jahre 600 der Adressat von Papst Gregor I. gewesen ist, nicht aus, um die Niederschrift der 39 Geschichten vor der arabischen Eroberung

¹ Vgl. S. 401 zu Anm. 3 zum Hinweis, auch er sei „vor einiger Zeit“ νοσκόμος des Hospitals im Dornbuschkloster gewesen.

² Vgl. S. 382 f., ferner S. 404 zu Anm. 5; 408 zu Anm. 6 zum Hinweis, Johannes Klimakos sei „im vorigen Jahr“ gestorben (*Narratio* 16, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 189 [32, NAU 1902 (Récits), S. 79, 4–15]).

³ Vgl. S. 380–382.

zu datieren.¹ Gerade die Überzeugung, dass sie schon die arabische Herrschaft voraussetzt, hatte ja auch NAU erst dazu veranlasst, den Tod des Johannes auf das Jahr 649 zu datieren.² In einem ersten Schritt soll darum die Situation Palästinas im ersten Drittel des 7. Jahrhunderts vor allem in bezug auf Erfahrungen mit Völkerschaften, welche die Byzantiner wie die Araber als Barbaren bezeichnen, veranschaulicht werden. Sodann soll versucht werden, das Neue zu kennzeichnen, was die Razzien der Anhänger Mohammeds von früheren Raubzügen der Araber unterscheidet. Dies führt zur Frage nach ihren Motiven und damit nach ihrem Selbstverständnis bei der Landnahme in Palästina und im Fortgang der Eroberung. Beides soll der Begründung dienen, eine Datierung der *Collectio A (sive I)*, sei es vor oder sei es nach der Schlacht am Yarmūk im August 636 und den folgenden Ereignissen bis zum Jahre 640, auszuschließen. Das zweite Thema fordert einen tendenzkritischen Vergleich zwischen der *Collectio A (sive I)* und der *Collectio BC (sive II)*, will man die Frage der Datierung und damit zugleich der Zuweisung an Anastasios Sinaites, den Verfasser des *Hodegos*, klären.

– Die Zeit vor, unter und nach der persischen Herrschaft im Blick auf die *Collectio A (sive I)*

Wann der Verfasser der 39 Geschichten über Mönche des Sinai zum Dornbuschkloster kam und wann man ihm mit der Betreuung des Hospitals betraut und damit zugleich als Krankenpfleger eingesetzt hat, bleibt unklar, auch wenn jene Frage, wie sich die Datierung der Schenkung Gregors als etwas, was zum Zeitpunkt der Erzählung des Johannes Klimakos „vor Jahren“ geschehen ist, zur Aussage eben dieses – im Hyparchetyp β' Anastasios Monachos genannten – Verfassers der Geschichten, ihm sei „einige Zeit vor“ der Niederschrift zumindest dieser Erzählung, wenn nicht der gesamten *Collectio A (sive I)* – die nach seiner Aussage im Jahr nach dem Tod des Johannes Klimakos geschehen sein müsste – der Dienst im Hospital anvertraut gewesen, nur dann im Kontext der *Narrationes* kohärent beantwortet wird, wenn die Antwort berücksichtigt, dass das, was „vor Jahren“ in der Erzählung des Johannes Klimakos geschehen ist, d. h. die Schenkung Gregors I., auf das Jahr 600 zu datieren ist. Auf jeden Fall dürfte dieser Anastasios zu dem Zeitpunkt, als ihm das Hospital anvertraut wurde, nicht mehr jung, aber noch in seinen besten Jahren gewesen sein. Dann aber kann man nicht ausschließen, dass er selbst die arabische Herrschaft noch erlebt hat.

¹ Zu Fragestellung und Beweisgang vgl. S. 409, Anm. 1.

² Vgl. S. 375–382 zu jenen Erzählungen, die NAU in die Zeit nach der arabischen Eroberung glaubte datieren zu müssen.

Doch gilt dies auch für den Erzähler der Geschichte von der Schenkung des Papstes, Johannes Klimakos? Vielleicht hat er noch die Zeit erlebt, als sich der seit Jahrhunderten um die Ostgrenze des römischen, d. h. byzantinischen Reichs geführte, nur durch relativ kurze Waffenstillstände unterbrochene Krieg mit dem Reich der Sassaniden schließlich unter Chosrau II. (590 – 628) zu einer Art Heiligen Krieges ausartete¹ und seit 610 zur Eroberung weiter Gebiete von Kleinasien sowie Palästina, Ägypten und Libyen führte, so dass die Sassaniden beinahe zwei Dezennia „die Weltmacht“ jener Zeit waren.²

Leider ist die Quellenlage für diese relativ kurze Zeit einer „persischen Besatzung“ nicht besonders gut; insbes. gilt dies für den Sinai. Als Teil der Provinz Palaestina tertia war der Sinai sowohl in bezug auf Verwaltung als auch kirchliche Organisation auf Jerusalem ausgerichtet.³ Als Teil des Grenzgebiets zur arabischen Halbinsel war Südpalästina im Vergleich zu den beiden nördlichen Provinzen von Palästina⁴ in dieser Zeit militärisch nur gegen Razzien von Beduinen geschützt.

1 Vgl. OSTROGORSKY 1963, bes. S. 83 („Es war der erste typisch mittelalterliche Krieg, der an die späteren Kreuzzüge gemahnt“), 85 (Zerstörung des Feuertempels in Ganzak „als Vergeltung für die Plünderung von Jerusalem“). Wenn ebd., S. 85, Anm. 3 auf des Sebeos Bericht über ein Ultimatum von Chosrau II. vom Jahre 622/ 623 mit Schmähungen gegen den christlichen Glauben (26, übers. v. MACLER 1904, S. 79f.; 38, übers. v. THOMSON 1999, S. 79f.) verwiesen wird, dann ist anzumerken, dass es sich kaum um ein authentisches Dokument handeln kann, wohl aber um „a successful piece of Roman disinformation“ (HOWARD-JOHNSTON 1999, S. 214 mit Bibl.) und darum sehr wohl als byzantinische Propaganda zu verstehen ist, in diesem Krieg den christlichen Glauben zu verteidigen. Vgl. damit auch das Ultimatum von Mo’awija, dem späteren Kalifen (660 – 680), an Kaiser Konstans II. (a. 654) bei Sebeos (36, S. 139f.; 50, S. 143f.; vgl. HOWARD-JOHNSTON 1999, S. 273f. mit Bibl.). – Zur byzantinischen Sicht vgl. (1) das Schreiben von Kaiser Herakleios, das zu Pfingsten 628 in der Hagia Sophia verlesen wurde (S. 709, Anm. 1), (2) die Rückführung des „wahren Kreuzes“ nach Jerusalem (S. 525, Anm. 3; 610, Anm. 1). Wie des Herakleios militärisches und politisches Vorgehen nach der Entscheidungsschlacht von Ninive (S. 709, Anm. 1) zeigt, ging es ihm nicht um eine Eroberung des Persischen Reichs, sondern um die Sicherung einer friedlichen Koexistenz. Einzig im Blick auf die beiderseitige Propaganda kann von „einer Art Heiligen Krieges“ gesprochen werden. Vgl. S. 608, Anm. 3 zur syrischen Alexanderlegende (als Darstellung eines heiligen Krieges: REININK 1985, S. 273f., 276f.), ferner die von REININK, S. 278f. (Lit.) genannte, bei Theophylaktos Simokattes (V, 15, 6, hrsg. v. DE BOOR 1887, S. 216, 26–217, 3) überlieferte Prophezeiung von Chosrau II., dass schließlich die Byzantiner nach einer Zeit persischer Herrschaft über ihre πολιτεία siegen werden, wobei er eine Zeitangabe macht, die auf die Herrschaft des Herakleios zutrifft, diesen aber nicht beim Namen nennt.

2 Einen guten, knapp gefassten Eindruck vermittelt OSTROGORSKY 1963, S. 72, 77–87.

3 Kaiser Justinian hatte im Jahre 536 mit einer Novelle Palästina reorganisiert und jene Situation geschaffen, die bis ins 7. Jahrhundert bestanden hat. Vgl. MAYERSON 1988.

4 Zur Situation am Jordan vgl. SCHICK 1992; zur Situation der drei Provinzen, insbes. zu den archäologischen Befunden vgl. SCHICK 1995.

Justinian und seine Nachfolger hatten die Sicherung des Limes weitgehend verbündeten Arabern, den Phylarchen, übertragen, seien es Herrscher der Ghassaniden wie Arethas an der unmittelbaren Grenze zum Reich der Sassaniden, seien es lokale Stammesführer im Osten vom Toten Meer und in Palaestina tertia. Die Legio decima Fretensis, die seit der Zeit Diokletians in Ayla (Αἶλα), heute Eilat, am Golf von Aqaba, dem strategisch wichtigen Ausgangspunkt sowohl der Via nova Trajana nach Bostra und Damaskos, als auch des Weges durch die Wüste Negev über Eboda und Elusa nach Jerusalem, stationiert war, wird zum letzten Mal in der Notitia dignitatum zu Beginn des 5. Jahrhunderts erwähnt. Wie der Bericht des Pilgers aus Piacenza, herkömmlich auf um 578 datiert, zeigt, waren die kleineren militärischen Einrichtungen in den Orten an den Karawanenwegen inzwischen weitgehend zu Herbergen für Pilger umgewandelt worden.¹ Gefahren drohten hier in dieser Zeit offensichtlich nur durch Beduinen, gegen deren Razzien es aber einzig des Einsatzes verbündeter Phylarchen und primitiver Befestigungen bedurfte – Wälle um die Ortschaften bestanden nur in wenigen Fällen.²

Die Sinaihalbinsel bis hin nach Gaza, ja ganz Palaestina tertia war in dieser Hinsicht schon stets besonders gefährdet:³ „The southern sector of the eastern frontier was open country; the scattered towns were by-and-large unwallled“.⁴ Dieses Gebiet ist, wie Egeria auf ihrer Pilgerreise zum Sinai (um 385) sagte, „das Land der Sarazenen“,⁵ das, wie der Pilger aus Piacenza (um 578) mitteilt, nach Osten zu und damit für einen direkten Weg nach Jerusalem besonders unsicher ist.⁶

Auch das Dornbuschkloster am Berge Sinai lag im „Land der Sarazenen“, und vor dem Bau des Koinobion unter Kaiser Justinian bestand für die als Anachoreten und als kleinere Gemeinschaften in der Umgebung des Berges Sinai lebenden Mönche als Schutz gegen Angriffe von Beduinen, die auf Raubzug waren und, wie es z. B. für die Skete bezeugt ist, Mönche auch für den Sklavenmarkt zu fangen suchten, nur ein Turm (πύργος), auch ὄχύρωμα – d. h. Befestigung oder Bollwerk – genannt, sofern vermutlich auch ein Schutzwall vorhanden war. Nicht viel mehr

1 Hrsg. v. GEYER 1898. Zur genannten Datierung ist anzumerken, dass diese neuerdings unter Berufung auf das Erdbeben vom 9. Juli 551 in Berytos in Frage gestellt wird (vgl. MÜLLER 2006, S. 37, Anm. 65).

2 Vgl. insbes. die Darstellung von MAYERSON 1964, mit der u. a. begründet wird, warum der Kalif Abū Bekr (um 573–634) den Angriff über Palaestina tertia eröffnet hat (S. 431 f.). Im Blick auf die Jahre 628–633 vgl. zu den arabischen Förderaten auch SCHMITT 2001, S. 221–228.

3 MAYERSON 1989, S. 72–76.

4 Ebd., S. 75. Vgl. die Karten bei MAYERSON 1988, S. 67, HALDON 1990, S. 228 und KAEGI 1992, S. 48, welche die ungeschützte Ostgrenze von Palaestina tertia gut veranschaulichen.

5 A.a.O., 7, 6, hrsg. v. GEYER 1898, S. 48, 1–2.

6 39–40, hrsg. v. GEYER 1898, S. 185, 15–22; vgl. die Karten bei MAYERSON 1981, S. 169; 1982, S. 49, 55, ferner die in Anm. 4 genannten Karten.

dürfte auch das für diese Zeit für Raïthu bezeugte κάστρον gewesen sein.¹ Dieser Schutzturm in der Nähe des Orts, der Dornbusch genannt wurde, hatte durch den Bau des Koinobion unter Kaiser Justinian seine Funktion verloren. Was Justinian an Mauern errichten ließ, war zwar in seiner Effizienz dem genannten Turm weit überlegen, konnte aber auch nur gegen Razzien von Beduinen einen Schutz bieten. Denn die Aussage Prokops von Kaisareia, unter Justinian sei dort eine militärische Befestigung mit einer Garnison verwirklicht worden,² die in der historischen Forschung sehr oft bis in die neueste Zeit unkritisch wiederholt wird,³

1 Im Bericht über das Martyrium der 40 Mönche des Sinai, d. h. im ersten Teil des Berichts von Ammonios (CPG 6088 [vgl. S. 387, Anm. 1]), ist von dem πύργος, der auch ὀχύρωμα genannt wird, die Rede (hrsg. v. COMBEFIS 1660, S. 91), im zweiten Teil über den Angriff der Blemmyes auf Raïthu von τὸ λεγόμενον κάστρον, das von einem zwei Mann hohen Wall umgeben war (ebd., S. 115). Vgl. hierzu MAYERSON 1980, S. 138, 160 f., GROSSMANN 2002, S. 301–307, bes. 305, 309 f., ferner in diesem Beitrag S. 427, Anm. 1 sowie S. 413, Anm. 1 zum κάστρον von Raïthu. Leider wurde die Darstellung von DEVREESE 1940 (vgl. S. 387, Anm. 1) oft unkritisch übernommen (vgl. S. 426, Anm. 3). So interpretiert er ebd., S. 219 den Bericht des Ammonios als Produkt des 6. Jahrhunderts und liest die zitierten Aussagen im Blick auf die Bauten Justinians (vgl. S. 426 zu Anm. 2). Darum übersetzt er den ὀχύρωμα genannten πύργος mit „la forteresse et la tour“. Zum Inhalt des Berichts von Ammonios sowie zu seinem Entstehen im Ausgang des 4. Jahrhunderts vgl. S. 387, Anm. 1.

2 De aedificiis, V, 8, 9, hrsg. HAURY – WIRTH von 2001, S. 168, 27–169, 5: ἐς δὲ τοῦ ὄρους τὸν πρόποδα καὶ φρούριον ἐχυρώτατον ὁ βασιλεὺς οὗτος ὑποδομήσατο, φυλακτήριον τε στρατιωτῶν ἀξιολογώτατον κατεστήσατο, ὡς μὴ ἐνθένδε Σαρακηνοὶ βάρβαροι ἔχοιεν ἅτε τῆς χώρας ἐρήμου οὐσης, ἢ πῆρ μοι εἰρήται, ἐσβάλλειν ὡς λαθραϊώτατα ἐς τὰ ἐπὶ Παλαιστίνης χωρία. Mit der Stationierung von Soldaten, deren Präsenz im oder beim Kloster sich nicht nachweisen lässt, dürften die im Bericht des Pilgers aus Piacenza (um 578) genannten 80 Araber gemeint sein, die dem militärischen Schutz von Pharan, einer arabischen Stadt (DAHARI, S. 17 f.), dienten und nicht als Kamelreiter, sondern als Kavalleristen zu Pferde schnell auch zum Schutz der Umgebung eingreifen konnten (40, hrsg. v. GEYER 1898, S. 186, 11–22; übers. v. DAHARI, S. 15 f.; den Vorzug verdient die Lesart ‚octoginta‘ statt der edierten ‚octingentas‘). Deren Präsenz musste nach DAHARI, S. 166 (vgl. ebd., S. 18) zugleich mit der abnehmenden Bedeutung der Stadt (S. 431, Anm. 5) das Selbstbewusstsein der Pharaniten geschwächt haben und dies „resulted in their immediate conversion to Islam“, wie er unter Hinweis auf Anastasios Narratio C 4: II 8 annimmt (vgl. S. 508 zu Anm. 9–10).

3 Vgl. z. B. FLUSIN 1998, S. 137 (vgl. auch S. 387, Anm. 1). PIERRE 2009, S. 30 spricht verhaltener und ohne Hinweis auf Prokop von einer „énorme enceinte fortifiée“, doch 2011 (PIERRE-BEYLOT, S. 70 f.) trotz des Hinweises auf MAYERSON 1978 (in Anm. 24) weiter im Sinn von DEVREESE (vgl. S. 387, Anm. 1; 426, Anm. 1) und vermutet, dass Prokops Garnison innerhalb der Klostermauern stationiert war. So wird in unkritischer Rezeption Prokops Aussage allgemein gelesen. Doch kann die Partikel τε auch so verstanden werden, dass die „Schutztruppe“ nicht notwendigerweise innerhalb des befestigten Bereichs (φρούριον), d. h. der Klostermauern, stationiert war, sondern, dass sie, sei es in der Nähe (vgl. S. 427 zu Anm. 1), sei es in Pharan (S. 426, Anm. 2), ein Standort bekam. Da die kritische Haltung von Prokop gegenüber Justinian hinreichend

ist, wie MAYERSON 1978 im Blick auf die Ergebnisse der Feldforschung von G. H. FORSYTH und K. WEITZMANN gezeigt hat, durch die archäologischen Befunde und die Annalen des Sa'īd ibn Baṭrīq, des späteren melkitischen Patriarchen Eutychios von Alexandrien, widerlegt.¹

Die Einnahme von Jerusalem durch die Perser im Mai 614, die mit tagelangem Morden und Plündern einherging,² an dem sich auch die Juden beteiligten,³ die schon seit Beginn des Kriegs zwischen beiden Reichen, den Chosrau II. mit „einem Großangriff“ eröffnete,⁴ mit den Eroberern kollaboriert hatten, die Verschleppung des Patriarchen Zacharias (609–628 bzw. 630/ 631) mit einem Teil der Bevölke-

bekannt ist, muss man damit rechnen, dass die Kennzeichnung des φυλακτήριον als „sehr wichtig“ (ἀξιολογώτατον) nichts anderes als Ironie ist. Dass die Mönche selbst zwischen dem befestigten Koinobion, das, rein militärisch gesehen, nicht als Festungsanlage angesprochen werden kann, und einem κόστρον unterschieden (vgl. auch S. 410 zu Anm. 3), spricht für eine Anlage außerhalb der Klostermauern, und wenn man bedenkt, wie im Bericht des Ammonios (CPG 6088) dieser Terminus benutzt wird (vgl. S. 426, Anm. 1), dann spricht nichts dagegen, dass damit jene Anlage gemeint ist, von der Sa'īd ibn Baṭrīq spricht (S. 427, Anm. 1).

1 253–254, übers. v. BREYDY 1985, S. 88, 28–90, 23 (PG 111, 1071 A 12–1072 C 7; englisch: MAYERSON 1978, S. 36f; DAHARI 2000, S. 56f.), wo einerseits von einem Turm („turris“ übers. POCOCK, „Burg“ BREYDY), andererseits von einem ummauerten Wohnbereich für „Skaven, die das Kloster schützten und verteidigten“ (zum Text von Ibn Baṭrīq vgl. man den ersten Teil eines frühestens im 16. Jahrhundert entstandenen arabischen Berichts in einem *Codex Sinaiticus*, den MAIBERGER 1984, S. 112–116 herausgegeben und übersetzt hat). Die Darstellung von Ibn Baṭrīq weist auf eine gegenüber dem Bericht des Ammonios (CPG 6088) veränderte Situation hin, in der nicht mehr wie im 4. Jahrhundert mit einer „Schutztruppe“ eines arabischen Phylarchen gerechnet wird. Zur ebd. 254, S. 90, 23–34 (1072 C 7–D 5) berichteten Zwangsbekehrung der Nachkommen jener Arbeitskräfte, die Justinian dort auch zum Schutz der Mönche hatte ansiedeln lassen, unter Kalif 'Abd al-Malik vgl. S. 508 zu Anm. 6. – Zu dem ebd., S. 89, 34 (1072 A 3) genannten Hīgumenos namens Doulas vgl. S. 387, Anm. 2, ferner die auf S. 339 in Anm. 1 erwähnte Inschrift.

2 CHADWICK 1974, S. 62 (mit Bibl.) weist auf eine Erzählung in der Überlieferung des Leimorion von Johannes Moschos (CPG-CPGS 7376) hin, die für die Eroberung kennzeichnend ist: „This is the ancestor of canto XXIX of the *Orlando Furioso*“ (ebd., Anm. 3), dem Epos von L. ARIOSTO (1516). Der griechische Text der Erzählung wurde von CERULLI 1946, S. 456f. (mit einer weiteren Rezension: 1947, S. 377–382) herausgegeben (vgl. MIONI 1951, S. 74, 88–90 [Lit.]).

3 MANGO 1992, S. 3: „The killing, in which the Jews are said to have played a leading part, seems to have continued into early June; in all, more than 60,000 corpses are said to have been collected and buried.“ Die für das 7. Jahrhundert besonders auffälligen Spannungen zwischen Christen und Juden (vgl. zur Wirkungsgeschichte auch die von COURET 1897 herausgegebenen Texte) sind auch eine Folge von Untaten, welche Juden bei und während der persischen Eroberung begangen haben.

4 OSTROGORSKY 1963, S. 72.

rung – unter Mitnahme des Heiligen Kreuzes nach Ktesiphon –,¹ die Tatsache, dass die Perser, die von Kaisareia aus das Land beherrschten und in Jerusalem nur eine kleine Garnison unterhielten, die Juden zunächst gewähren ließen, so dass man wohl nicht zu Unrecht von einer mehr oder weniger langen Zeit „of Jewish domination at Jerusalem“ während der persischen Periode sprechen konnte,² bevor die Perser den Juden Einhalt geboten und die Heilige Stadt wieder den Christen überließen, ferner Berichte wie jener, die Juden hätten an der Küste Phöniziens die Stadt Ptolemais (Akkon) eingenommen und seien 617 daran gescheitert, Tyros zu erobern,³ und zwar wohl auch deshalb, weil die Perser seit 617 die Juden nicht mehr gegen die Christen unterstützten,⁴ ließ auch Palaestina tertia und den Sinai nicht unbetroffen. Wie aufgeheizt die Gemüter aller Beteiligten bei der Eroberung von Jerusalem waren und warum, zeigt die gut unterrichtete Geschichte Armeniens, die auch von einem Massaker der Christen an Juden in Jerusalem berichtet,

1 Vgl. hierzu FLUSIN 1992 (Saint Anastase), S. 151–172, ferner CERULLI 1946, SCHICK 1995, S. 33–39, HOWARD-JOHNSTON 1999, S. 207f., insbes. auch zur Darstellung bei Strategios, einem Mönch des Sabaklosters bei Jerusalem (De Persica captivitate [CPG 7846], übers. v. GARITTE 1960), in der arabischen Überlieferung auch Eustratios genannt (übers. v. übers. v. GARITTE 1953, S. 1; 1974, S. 103), sowie zum Brief des Zacharias an seine Jerusalemer Gemeinde (CPG 7825): Quellenangaben und Bibliographie bei UTHEMANN 1998 (Zacharias), ferner FLUSIN 1992 (Saint Anastase), bes. S. 131–149; MANGO 1992, S. 3f. Zum Sterbedatum des Zacharias vor dem Karfreitag 630 bzw. März 631 vgl. S. 525, Anm. 3. – BREYDY 1983, S. VI, Anm. 6 (vgl. ebd., S. 23, Anm. 31) weist darauf hin, dass in der arabischen Überlieferung der Name Strategios in der ältesten Handschrift nicht genannt wird und der Erzähler sich auf einen Augenzeugen Thomas aus Edessa, der 614 in Jerusalem lebte, beruft, dass ferner die arabische Übersetzung wohl auf ein syrisches Original zurückgehe. In einer Untersuchung zur ps.-athanasianischen Doctrina ad Antiochum ducem (CPG 2255) weist BANDINI 1997, S. 183f. auf die schon vom ersten Editor von CPG 7846 vorgelegte Hypothese hin, dass der in ps.-athanasianischen Schriften als Adressat (mit Vita in CPG 2255: BANDINI, S. 181) genannte Ἀντίοχος δούξ (CPG 2255, 2257) mit dem Autor von CPG 7846, der dort Strategios genannt wird (vgl. S. 429 zu Anm. 2), identisch sein könnte, ohne sich aber mit den bekanntesten Einwänden auseinander zu setzen (vgl. z. B. S. 436, Anm. 9; 783, Anm. 4). Doch könnte mit jenem Ἀντίοχος δούξ der Doctrina der Sabamönch Antiochos gemeint sein, der die Pandekten (CPG 7843) in der Zeit der persischen Herrschaft (wohl nach 617) verfasst hat (BANDINI, S. 185; vgl. FLUSIN 1992 [Saint Anastase], S. 51f.).

2 MANGO 1992, S. 4; SCHICK 1995, S. 41; vgl. auch DAGRON 1991, S. 22–28.

3 Sa'id ibn Bat'riq (Eutychos, Patriarch von Alexandrien), Annalen, 270–271, übers. v. BREYDY 1985 II, S. 101, 20–102, 14; 108, 19–20 (PG 111, 1084 D 9–1085 B 6, 1089 D 2–5); zur Datierung auf 617 und nicht auf den Aufstand der Juden in der Levante 608/ 609 vgl. SCHICK 1995, S. 16f., 27f.; DÉROCHE 1999, S. 145, der in Anm. 20 SCHICK missverstanden hat.

4 Vgl. DAGRON 1991, S. 25f. zu dem in der Geschichte Armeniens, die Sebeos zugeschrieben wird, überlieferten Brief des Modestos von Jerusalem (CPG 7874) an den Katholikos von Armenien, Kumitas (617–625), nach DÉROCHE 1999, S. 145, Anm. 11 „die entscheidende Quelle“.

das vor der eigentlichen Eroberung der Stadt stattfand.¹ Denn nach Ps.Sebeos gab es zuvor eine friedliche Übergabe, die ihr Ende fand, als „die jungen Leute der Stadt“ – d. h. die Demen nach Strategios² – die in ihr anwesenden Perser töteten.³

Im Jahre 617 zogen die persischen Eroberer über Gaza und die Küstenstraße gegen Ägypten und nahmen dieses ein. Spätestens zu dieser Zeit dürfte auch das Innere von Palaestina tertia unter ihre Kontrolle gekommen sein. Doch für den Sinai, auch für Pharan, wird in keiner unserer Quellen die Präsenz der Perser bezeugt, es sei denn, wie im Folgenden argumentiert wird, in einer Erzählung der *Collectio A* (*sive I*), die hier schon erwähnt wurde und die, ohne die Perser beim Namen zu nennen, in einer kurzen Bemerkung von der Anwesenheit eines Volkes berichtet, das den Gipfel des Berges Sinai entweicht.⁴ Wir wissen, wie die Perser andernorts mit Christen, insbes. mit Mönchen und Klöstern umgegangen sind. Und Palästina, vor allem der Norden und die Küste, ist keine Ausnahme. Auch dort war die persische Eroberung im Vergleich mit der arabischen, bei der es gewiss auch nicht an Greuel mangelte, viel schrecklicher als diese, wie z. B. SCHICK auf Grund der literarischen Zeugnisse und archäologischen Befunde zusammenfassend feststellt: „In conclusion, it seems that the immediate impact of the Islamic conquest was not as disastrous for the Christian communities as the Sasanian conquest had been“.⁵ Überhaupt dürfte diese Zeit der persischen Herrschaft, die bis in den Sommer 629 gedauert haben wird, für die Mönche des Sinai auch deshalb recht unruhig gewesen sein, weil schon in dieser Periode, besonders aber in jener nach dem Zusammenbruch des Sassanidenreiches die Razzien von Arabern aus dem Inneren der arabischen Halbinsel zunahmen.⁶

1 A.a.O., 24, übers. v. MACLER 1904, S. 68; 34, übers. v. THOMSON 1999, S. 69.

2 *De Persica captivitate* (CPG 7846), II, 2–7; IV, 6–8; V, 10–12, 19, übers. v. GARITTE 1960, S. 4f., 7, 8f. Vgl. S. 6 zu Anm. 1–4.

3 HOWARD-JOHNSTON 1999, S. 206f.

4 *Narratio* 5, BINGGELI 2001, S. 176 (2, NAU 1902 [Récits], S. 61, 10–21, bei FLUSIN 1991, S. 383: *Narratio* 5). Zum Status quaestionis vgl. S. 375 zu Anm. 1; 377 zu Anm. 1; 403 zu Anm. 3–404 zu Anm. 1; 456 zu Anm. 3, 5. Zur Deutung auf die arabischen Eroberer vgl. S. 376 zu Anm. 3–5; 409 zu Anm. 3; 456 zu Anm. 5. Zur Konsequenz für die Datierung der *Collectio A* (*sive I*) vgl. S. 456–461.

5 1995, S. 83. Man beachte die Einschränkung der Aussagen von SCHICK auf die Jahre der Eroberung (bis 640), in denen unmittelbar nach der Schlacht am Yarmūk (20. August 636) zunächst Damaskos und im Laufe des Jahres 637 Emesa, Jerusalem, Gaza und Askalon, dann erst 640 ganz Syrien und Kaisareia und die übrigen Küstenstädte erobert wurden (KAEGI 1992, S. 146). – Gleiches gilt für Ägypten: Vgl. OLSTER 1994, S. 100: „the .. *History of the Patriarchs* recorded the advent of the Arabs with near indifference but remembered the Persians with horror“ (I, XIV, hrsg. v. EVETTS 1906, S. 484–486).

6 Vgl. zu Quellen und archäologischen Befunden SCHICK 1995, S. 31–33. So wurden z. B. eine Woche vor der Einnahme von Jerusalem durch die Perser (614) in der Laura des hl. Sabas 44

So kommt es in diesen Jahren nicht nur zu Raubzügen von irgendwelchen arabischen Stämmen, sondern auch zu ersten Razzien der Anhänger Mohammeds (um 570 – 632),¹ die diese in jenen Gebieten ausführten, in denen die mit Byzanz verbündeten Araber ihnen feindlich gesonnen waren.² Es entstand in Südpalästina und am nördlich sich anschließenden Limes ein Machtvakuum,³ nachdem im Juli 629 Kaiser Herakleios in Arabissos Tripotamos (Syrien) mit Šahrbarāz, dem „Drahtzieher des persischen Widerstandes“,⁴ vereinbart hatte, dass die Perser die westlichen Provinzen bis zum Euphrat räumen.⁵ So findet im September 629 ein erstes Gefecht im Osten des Toten Meeres bei Mu'ta statt, bei dem arabische Verbündete, nämlich οἱ στρατιῶτες τῶν παραφυλακῶν τῆς ἐρήμου, den Anhängern Mohammeds eine Niederlage beibrachten.⁶ Dass Mohammed nach der Niederlage von Mu'ta an seinem Plan festhielt, Palästina zu erobern, zeigt der 630 von

Mönche von Arabern ermordet, wie der in Anm. 1 auf S. 428 genannte Antiochos in einem Brief (CPG 7842; BHG^a 1215) berichtet (PG 89, 1424). Vgl. VAILHÉ 1901, S. 648f.; CHADWICK 1974, S. 62. – In der Chronik des Johannes von Nikiu (CPG 7967), die sich historisch als weitgehend zuverlässig erwiesen hat, ist leider durch Blattausfall die Darstellung der Jahre 610 bis 640 (CHARLES 1916, S. III) und damit auch der Herrschaft der Perser verlorengegangen.

1 Nach CRONE – COOK 1977, S. 24, 28, 178f., Anm. 72, insbes. unter Berufung auf christliche und samaritanische Quellen (ebd., S. 4; 152f., Anm. 7), starb Mohammed erst 634, doch sei die Rückdatierung im Vollzug der Selbstdefinition des Islams erfolgt. Zu der Quaestio disputata, wie sich der Islam in einem Prozess historisch von Judentum und Christentum abgegrenzt und so selbst definiert hat, vgl. den Hinweis auf S. 5 in Anm. 7.

2 Vgl. SCHICK 1995, S. 57.

3 Vgl. SCHMITT 2001, S. 207, 225, 228 über den Sinai (und Südpalästina). Doch dürfte seine Aussage, dass in dem von ihm untersuchten Zeitraum (628 – 633) „der gesamte Sinai außerhalb (des byzantinischen) Herrschaftsbereichs (blieb)“, übertrieben sein.

4 SCHMITT 2001, S. 200 – 202; vgl. vor allem MANGO 1985, S. 105 – 113 zur Rolle, die Šahrbarāz seit 606/ 607 bis zu seiner Ermordung im Jahre 630 spielte und warum Kaiser Herakleios nach dem Tod von Kavād II. Široe im September/ Oktober 628, Nachfolger des im Februar 628 gestürzten Chosrau II., mit ihm Verhandlungen aufnehmen konnte und ihn, nachdem dieser den Sohn Kavāds, Ardaxšir III. (628 – 630), ermordet (WIESEHÖFER 1993, S. 295) und sich selbst – für vierzig Tage – als Schah installiert hatte, als Schah anerkannte.

5 GRUMEL 1966, S. 141; MANGO 1985, S. 110; KAEGI 1992, S. 66f. Vgl. zum Bericht in der Kleinchronik zum Jahre 724 (übers. v. CHABOT 1904, S. 108, 20 – 26; übers. v. PALMER 1993, S. 13; wiederholt: CHABOT S. 114, 5 – 10), die Analyse des Texts bei PALMER 1993, S. 8 – 11, ferner ebd., S. 5f., 12 sowie PALMER 1992 zur Datierung auf das Jahr 640 und zur Intention ihres Verfassers, vermutlich des ebd., CHABOT, S. 114, 18 – 22 genannten jakobitischen Priesters Thomas. Vgl. zu dieser Quelle auch S. 450 zu Anm. 7 – 451, Anm. 1. – Manche Autoren identifizieren Arabissos Tripotamos mit der gleichnamigen Stadt in Kappadokien.

6 MAYERSON 1964, S. 156f., 165; KAEGI 1992, S. 71 – 74, 79; SCHICK 1995, S. 54, 56f., 68, ferner ebd., S. 415 (archäologisches letztes Zeugnis für christliche Präsenz in Mu'ta aus dem Jahr 652/ 653).

ihm mit dem Bischof der strategisch wichtigen Stadt Ayla (Eilat)¹ geschlossene Vertrag, der seinen Anhängern den Zugang nach Südpalästina sicherte.²

Nach dem Tod Mohammeds eröffnete sein Nachfolger Abū Bekr, sobald er die Situation in den Griff bekommen hatte, über Ayla unter Mithilfe von bisher mit den Byzantinern verbündeten Arabern, denen im Zuge von Einsparungen der Sold verweigert worden war,³ den Angriff unter der Führung von ‘Amr ibn al-’Āṣ auf Gaza, und zwar über Ἡρᾶν, wie Theophanes berichtet,⁴ d. h. entweder über Pharan und den Sinai, also nicht über den normalen Karawanenweg von Ayla nach Gaza,⁵ oder über das Feldlager (ḥīra) der Araber, die zuvor im Sold der Byzantiner gestanden hatten: „the dismissed Byzantine Arab guards of the Gaza region“.⁶ Hier kam es am 4. Februar 634 zur Niederlage der aus Kaisareia her-

1 Zur militärischen Bedeutung von Ayla (Eilat, Aqaba) vgl. S. 425. Archäologische Befunde für die bis zum 8. Jahrhundert literarisch bezeugte Präsenz von Christen bzw. für die islamische Eroberung und die aus arabischen Quellen ersichtliche Bedeutung liegen nach SCHICK 1995, S. 246–249 nicht vor.

2 MAYERSON 1964, S. 169–177; KÆGI 1992, S. 67; SCHICK 1995, S. 54–56.

3 Im unmittelbaren Anschluss an das Scharmützel von Mu’ta berichtet Theophanes diese Tatsache sowie die Begründung, der Kaiser zahle ja kaum noch (μῶνις), „den Sold seiner Soldaten“. Die neuen Verbündeten Mohammeds „haben dann diese in das Gebiet von Gaza geführt“ und damit zu jener Stadt, „die der Zugang zur Wüste um den Berg Sinai (und) sehr reich ist“ (a. 6123, hrsg. v. DE BOOR 1883, S. 335, 25–336, 3 [PG 108, 689 A 7–B 3; übers. v. MANGO – SCOTT 1997, S. 466]). – Zur militärischen Situation von Palaestina tertia vgl. die Bemerkungen auf S. 424 f.

4 Theophanes, Chronik, a. 6124, hrsg. v. DE BOOR 1883, S. 336, 14–16 (PG 108, 689 B 7–10 mit dem Zusatz zu Gaza: „die der Zugang zur Wüste um den Berg Sinai ist“ [B 10–11; vgl. S. 431, Anm. 3]; übers. v. MANGO – SCOTT 1997, S. 467). Vgl. auch die Annalen des Sa’id ibn Batrīq, 276, in der Übersetzung von BREYDY 1985 II, S. 110, 30–31, wo als Ziel ‚Ḥīra‘ genannt wird (PG 111, 1093 A 8: Eracum).

5 Diese Ansicht vertreten MAYERSON 1964, S. 160–162, der auch den archäologischen Befund und die Tatsache, dass Pharan (GROSSMANN 1999; DAHARI 2000, S. 15–17, 113) danach an Bedeutung verloren hat, geltend macht (bestätigt von DAHARI, S. 16, in bezug auf Kirchen ebd., S. 113–137 passim; GROSSMANN 2002, S. 482–487), und SCHMITT 2001, S. 225 (mit einer nicht zutreffenden Voraussetzung; vgl. S. 430, Anm. 3). – Vgl. hierzu auch S. 508 zu Anm. 8.

6 KÆGI 1992, S. 92f., der Ἡρᾶν als Transskription von ‚ḥīra‘ auffasst. Zu den mit ‘Amr ibn al-’Āṣ verbündeten Arabern aus Südpalästina vgl. Anm. 3. – In der Darstellung von DONNER 1981, S. 111–148 wird diesem Angriff in Richtung Gaza (ebd., S. 115) weniger Bedeutung gegeben, da dessen Perspektive die Eroberung Syriens unter Khālid ibn al-Walid ist, der zu Ostern 634, d. h. am 14. April, bei Marij Rāhiṭ, d. h. bei dem auf S. 510 zu Anm. 1 genannten, ungefähr 18 km von Damaskos gelegenen Kloster τοῦ Παύτων (Karte: ebd., S. 120), auf dem Kriegsschauplatz erschien und über die Ghassaniden herfiel (ebd., S. 124, 125). Doch kommt DONNER, S. 126 nicht umhin, das durch dieses Datum gestellte chronologische Problem dadurch zu lösen, dass er den Angriff von Khālid als eine Entlastungsoffensive für ‘Amr ibn al-’Āṣ vor Gaza interpretiert, nachdem es dort im Februar 634 zu ersten Kämpfen gekommen war.

beigeilten Byzantiner, nämlich zur Schlacht bei Däthin (ἡ Δαθεμῶν).¹ Die zeitnah zu diesen Ereignissen verfasste Palästinensische Quelle der „Geschichte Armeniens“, die unter dem Namen des Bischofs Sebeos überliefert wird und eine der frühesten Quellen zum Aufkommen des Islams ist,² berichtet über zwei Razzien von Arabern, die zwischen 629 und 634 – nach Mu'ta und vor Däthin – stattgefunden haben.³

Wie die Weihnachtspredigt des Sophronios von Jerusalem vom Jahre 634 (CPG 7637) zeigt, war es wegen herumschweifender Horden von plündernden und mordenden Arabern nicht möglich, dieses Fest in Bethlehem zu feiern, und in seiner Homilie zum Fest der Epiphanie des Jahres 635 (CPG 7643) spricht er von einer Zunahme ihrer Razzien. Mag dies auch vor allem den Norden von Palästina betreffen, so dürfte Sophronios doch zugleich an den Süden gedacht haben. Denn im anonymen Prolog zum Leimonarion des Johannes Moschos, der von einem gut unterrichteten Zeitgenossen verfasst wurde,⁴ wird berichtet, dass Sophronios, der „echtste“ und „geliebte Schüler“ des Moschos,⁵ mit dem Sarg seines Lehrers, der in Rom verstorben war, dort aber nicht begraben werden wollte, sondern auf dem Berge Sinai bzw., sollte dies wegen Barbaren – βαρβαρική τις ἀταξία – nicht möglich sein, im Theo-

1 *Tractatus* III, 1, 89. In der Rezeption von Anastasios *Tractatus* III bei Theophanes (S. 25 zu Anm. 1–2) liest man ‚τὴν Δάθεσμον αἰμοχυσία‘ (a. 6121, hrsg. v. DE BOOR 1883, S. 332, 12–13; mit der lectio varians ‚τὴν ἄθεσμον αἱματοχυσίαν‘ in PG 108, 684 A 11–12; übers. v. MANGO – SCOTT 1997, S. 462). Diese Niederlage der Byzantiner wird auch in der *Doctrina Iacobi* (CPG 7793) bezeugt, ohne den Namen des Orts zu nennen (V, 16, hrsg. v. BONWETSCH 1910, S. 86, 11–15; hrsg. v. DÉROCHE 1991 [Doctrina], 4–6, S. 209; vgl. DAGRON 1991, S. 39; KAEGI 1992, S. 93, 211). Ausführlich beschrieben wird das Geschehen bei Däthin von KAEGI 1992, S. 88–95.

2 Vgl. auch S. 363 zu Anm. 1–2; 438 zu Anm. 1–439, Anm. 1.

3 A.a.O., 30, übers. v. MACLER 1904, S. 96 f.; 42, übers. v. THOMSON 1999, S. 95–97. Vgl. HOWARD-JOHNSTON 1999, S. 240–243 (mit Bibl.).

4 Prolog zum Leimonarion (CPG-CPGS 7376), hrsg. v. USENER 1907, S. 91–93.

5 Ebd., Z. 28–29, 40, S. 92. Allgemein wird seit USENER 1907, S. 96 angenommen, dass „Johannes Eukratas, der Sohn eines Moschos“ (ebd., S. 86; zum Beinamen, der darauf hinweist, dass Johannes sich jeden Genusses von Wein enthielt, vgl. VON SCHÖNBORN 1972, S. 56, Anm. 13) seit seiner ersten Reise nach Ägypten „zu Beginn der Herrschaft des Kaisers Tiberios“ (ebd., Z. 22–24, S. 92), der 578–582 regierte, mit dem in Damaskos geborenen Sophronios verbunden war. Für die hier vorausgesetzte Identität von des Moschos Schüler Sophronios mit dem gleichnamigen Patriarchen von Jerusalem spricht die Aussage im Leimonarion (CPG-CPGS 7376), Sophronios sei nach ihrer Rückkehr aus Alexandrien nach Palästina und vor ihrer Reise zum Sinai (vgl. S. 407 f.) – und nicht, wie USENER 1907, S. 96 behauptet, in Alexandrien – Mönch geworden (VON SCHÖNBORN 1972, S. 59, Anm. 22): Μέλλοντος τελειοῦσθαι τοῦ ἀββᾶ Σωφρονίου τοῦ σοφιστοῦ τοῦ ἐμοῦ ἀδελφοῦ κτλ. (102, PG 87³, 2960 D 5–11). Denn ‚τελειοῦσθαι‘ bedeutet im Kontext nicht, wie z. B. ŠEVČENKO 1977, S. 144 f. meinte, dessen Tod, sondern dessen Tonsur und Eintritt in das monastische Leben (USENER 1907, S. 88, Anm. 3; 96; CHADWICK 1974, S. 57, Anm. 1; DÉROCHE 1995, S. 32, Anm. 59; 35, Anm. 65; MÜLLER 2006, S. 49 f.).

dosioskloster zu Jerusalem,¹ „zu Beginn der 8. Indiktion“ in Askalon ankam und „wegen des gewalttätigen Aufruhrs der sog. Agarener“ nicht zum Sinai weiterreisen konnte, um dort für eine letzte Ruhestätte seines Lehrers zu sorgen.² Trotz aller Bedenken, die zumindest vorläufig nicht behoben werden können, kann man davon ausgehen, dass sich der Bericht im Prolog zum Leimonarion nicht auf das Jahr 619 bezieht, sondern auf die Anwesenheit der Araber unter ‘Amr ibn al-’Āṣ, die 634 Gaza belagerten.³ Denn, so könnte man mit CHADWICK argumentieren,⁴ es liege nahe, davon auszugehen, dass Sophronios von Jerusalem 633/ 634 eine Romreise unternommen hat, da seine Reise zu Patriarch Sergios von Konstantinopel in der Frage der

1 Ebd., Z. 42–48, S. 92. Für eine Romreise des Johannes Moschos findet man im Leimonarion selbst keine Hinweise. Nach seinem Aufenthalt auf dem Sinai (vgl. S. 407 f.) war er mit Sophronios (S. 432, Anm. 5) nach Palästina gegangen, das beide zusammen nach 604 verließen, um zunächst Klöster in der Umgebung von Antiochien zu besuchen. Danach begab er sich, wie es im zitierten Prolog, Z. 20–22, S. 91f. heißt, wegen der Persergefahr nach Alexandrien und besuchte Klöster „in der Umgebung“. Von dort habe er sich mit Sophronios nach der Eroberung Palästinas durch die Perser nach Rom begeben und sich unterwegs auf „verschiedenen Inseln“ aufgehalten (ebd., Z. 25–29, S. 92). Das Leimonarion sei von ihm in Rom verfasst und vor seinem Tod Sophronios anvertraut worden (ebd., Z. 30–41, S. 92).

2 Ebd., Z. 53–57, S. 93: ... διὰ τὴν τυραννικὴν ἐπανάστασιν τῶν λεγομένων Ἀγαρηνῶν ... ἐν ἀρχῇ τῆς ὀγδόης ἐπινεμήσεως.

3 Das im Prolog genannte Datum passt zum einen auf den Herbst des Jahres 619, auf das z. B. MAYERSON 1964, S. 191; 1989, S. 73 datiert, wobei er den Angriff der Perser gegen Ägypten auf 618/ 619 ansetzt, zum anderen auf den Herbst des Jahres 634, d. h. auf das Jahr der genannten Belagerung von Gaza, wie es der Datierung z. B. von CHADWICK 1974 (Anm. 4; S. 435 zu Anm. 1) oder SCHICK 1995, S. 70, 81, aber auch der Argumentation von DÉROCHE 1995, S. 31–36 (Anm. 4; S. 434, Anm. 6) entspricht, obwohl dieser dies nicht ausdrücklich sagt.

4 1974, S. 49, 51–53, 58f. Die Hypothese von CHADWICK zur Quaestio disputata um das Sterbedatum von Johannes Moschos hat in der Forschung keine allgemeine Anerkennung gefunden. VAILLÉ 1901/1902, S. 114f. hielt es für eine unentscheidbare Frage, wie sich das Zeugnis des Leontios von Neapolis in seiner kurz nach 641 verfassten Vita des wohl am 11. November 620 in Zypern verstorbenen Johannes des Barmherzigen (CPG-CPGS 7882) über eine seiner Quellen, nämlich eine von „Johannes und Sophronios“ verfasste Vita desselben (CPG 7647), vereinbaren lässt. Auch wenn Leontios in seiner Vita ausdrücklich über Sophronios, den Schüler von Johannes Moschos, spricht, identifiziert er ihn nirgends mit dem Jerusalemer Patriarchen gleichen Namens: „si Léontios est cohérent dans ses procédés de rédaction, l’identité des deux Sophronios est exclue“ (DÉROCHE 1995, S. 33), und doch gibt es, wie DÉROCHE, S. 33–36 im Blick darauf, dass Leontios die Vita im Auftrag von Arkadios von Konstantia (um 625–641/ 642 [vgl. S. 483, Anm. 1]) verfasst hat, kirchenpolitische Gründe, die Identität mit dem Jerusalemer Patriarchen nicht zu erwähnen, war dieser doch von Anfang an in den Streit um eine oder zwei Energien Christi verwickelt, wobei er im Nachhinein von beiden Parteien als Autorität in Anspruch genommen wurde (DÉROCHE, S. 26–33).

Union von Alexandrien des Jahres 633¹ ergebnislos verlaufen sei – „failed to satisfy him“ –, auch wenn zum einen der frühestens Ende 634 verfasste Bericht des Sergios an Papst Honorius² über die mit Sophronios erreichte, dem Sophronios auf seine Bitte hin schriftlich bestätigte Übereinstimmung, in Zukunft nicht mehr über ein oder zwei Energien zu reden, ausdrücklich davon spricht, dass Sophronios mit dieser Regelung „zufrieden gewesen“ sei – *Τούτοις οὖν ἄρκεσθεῖς*³ –, und zum anderen sich in keiner einzigen der uns erhaltenen Quellen ein Hinweis findet, dass Sophronios in Rom, sei es beim Papst, sei es in den ihm nahestehenden Klöstern Roms, gegen die Union von Alexandrien argumentiert hat, sich also nicht an die von Sergios bezeugte Vereinbarung gehalten hat, die ja der Sache nach mit der wohl zur selben Zeit publizierten Psephos des Sergios⁴ übereinstimmt. Doch auch wenn sich nirgends ein Widerhall einer Romreise des Sophronios im Jahre 634 nachweisen lässt, so ist sie und die im anonymen Prolog zum Leimonarion berichtete Reise von Rom nach Askalon⁵ im Herbst 634 nicht, wie behauptet wurde, unausführbar gewesen.⁶ Warum

1 Zur Auffassung des Sophronios zu Beginn des Streits vgl. das in Anm. 1 auf S. 233 zitierte Zeugnis des Maximus des Bekenner (CPG 7697, 12), dessen Darstellung als einzige von den drei erhaltenen Quellen (WINKELMANN 2001, Nr. 26, S. 64 f.) voraussetzt, dass Sophronios mit Kyros noch vor Abschluss der Union verhandelt hat. Dies akzeptiert Winkelmann wohl zurecht.

2 Zum Bericht des Sergios an Papst Honorius (CPG-CPGS 7606) vgl. S. 232, Anm. 3. Zu dessen Datierung vgl. des Sergios Hinweis, er wisse vom Hörensagen, dass Sophronios inzwischen Patriarch sei (ebd., ACO ser. II, II, 2, S. 538, 8–9).

3 Ebd., ACO ser. II, II, 2, S. 544, 19. Vgl. auch ebd., 16–19 (S. 232, Anm. 3): ... ὥστε τὸν ... Σωφρόνιον μηδένα ... περί μιᾶς ἢ δύο ἐνεργειῶν λόγον κινεῖν, ἀλλ' ἄρκεῖσθαι τῇ προλελεγμένῃ ... τῶν ἁγίων πατέρων ὀρθοτομία τε καὶ διδασκαλία.

4 Zur Psephos des Sergios vgl. S. 232, Anm. 3. Zu deren Datierung: WINKELMANN, S. 74 datiert sie auf „August 633“, da er nicht nur die Verhandlung des Sophronios mit Kyros nach Maximus datiert (Anm. 1), sondern auch dessen Vorgehen bei Sergios (CPG 7606: ACO ser. II, II, 2, S. 540, 4–19; WINKELMANN, Nr. 26a) zwar zurecht „im Anschluss an ... Nr. 26“ geschehen lässt, doch die ebd., Z. 4 erwähnten γράμματα des Kyros, die Sophronios überbracht habe, mit der Unionsurkunde (ebd., Nr. 27) und des Kyros Brief (CPG 7611; WINKELMANN, Nr. 28) identifiziert, was jedoch höchst unwahrscheinlich ist.

5 Auch wenn man mit guten Gründen davon ausgehen kann, dass des Moschos Schüler Sophronios mit dem späteren Patriarchen von Jerusalem identisch ist, lässt sich mit USENER 1907, S. 94 f., VON SCHÖNBORN 1972, S. 56 f., 70, Anm. 61; WINKELMANN 2001, S. 261 nicht eindeutig ausschließen, dass Moschos nach dem zitierten Prolog zum Leimonarion (S. 433, Anm. 3) schon 619 verstorben ist. Doch muss man dann Sophronios als den eigentlichen Verfasser des Leimonarion (und der Vita des Johannes des Barmherzigen [CPG 7647; vgl. S. 433, Anm. 4]) auffassen (VON SCHÖNBORN, S. 71, 242): „Der Sachverhalt kann nur der gewesen sein, dass Johannes den Stoff gesammelt, Sophronios ihn gestaltet ... hatte“ (USENER, S. 88 f.). Wie man es auch wendet, auf Grund der Quellen liegen für die Zeit nach 614/ 615 bis 628 keine Zeugnisse zum Leben des Sophronios vor.

sollte Sophronios, nachdem er in Konstantinopel vorstellig geworden war, nicht nach Rom gereist sein,¹ wenn sich der inzwischen hoch betagte Johannes Moschos dort aufhielt und beide eine innige Freundschaft verband? So dürfte er mit dem Leichnam seines Lehrers in Askalon gelandet sein, als die Araber unter 'Amr ibn al-'Āṣ Gaza belagerten und so den Weg zum Sinai blockierten, sowohl jenen durch die Wüste, als auch jenen, der zunächst über die Küste führt.

Nun liest man in der Collectio A (*sive* I), die in der Textüberlieferung, aus der NAUS Edition stammt, d. h. im Hyparchetyp β', der als Verfasser der Sammlung einen Anastasios Monachos nennt,² eine Geschichte über einen Mönch namens Georg, der nach dem Ort, an dem er sich auf dem Sinai niedergelassen hatte, ὁ Ἀρσελαΐτης genannt wurde. Diese spricht genau wie der Bericht im Prolog zum Leimonarion davon, dass der Weg vom Sinai nach Palästina „durch Barbaren“ blockiert war, so dass der Sinai nicht mehr hinreichend mit Öl versorgt werden konnte. Doch datiert sie dies auf eine nicht näher bestimmte Vergangenheit: Βαρβαρευθείσης ποτὲ τῆς ἀπὸ Παλαιστίνης ὁδοῦ.³ Könnte man die Lebenszeit dieses Mönchs Georg von Arselaos, eines Zeitgenossen von Johannes Klimakos,

6 DÉROCHE 1995, S. 32: Es sei „l'argument habituel“ gegen eine Interpretation der im zitierten Prolog genannten Datierung (S. 432 Anm. 2) auf das Jahr 634 zu behaupten, für Sophronios sei es unmöglich gewesen, nach der Union von Alexandrien, die Kyros am 3. Juni 633 mit den Theodosianern geschlossen hatte (vgl. S. 57 zu Anm. 1; 96 zu Anm. 4), zunächst selbst in Alexandrien mit Kyros zu verhandeln, sodann (im Herbst 633) nach Konstantinopel zum Patriarchen Sergios zu reisen (zu den Quellen: VON SCHÖNBORN 1972, S. 72–83), um dann in Rom vorstellig zu werden, und schließlich nach dem Tod seines Lehrers mit dessen Sarg im Herbst 634 in Askalon zu landen.

1 Vgl. CHADWICK 1974, S. 52; ELERT 1957, S. 219f.: „Nur Rom konnte hier Rettung bringen“. Dass Sophronios weitere Schritte unternahm, beweisen zwei Briefe, die er an Arkadios von Konstantia geschrieben hat: [1] Zur Frage des Zusatzes ,σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς' zum Trishagion (CPG 7636: hrsg. v. ALBERT – VON SCHÖNBORN 1978), vgl. WINKELMANN 2001, Nr. 29, S. 67–69, [2] Aufforderung an Arkadios, eine Synode wegen des Trishagions einzuberufen (Georg von Reš'aina, Vita Maximi Confessoris, 8–9, übers. v. BROCK 1973 [Syriac Life], S. 315f.; WINKELMANN Nr. 31, S. 70), die dann nach WINKELMANN zu einer Zeit stattgefunden habe, als Sophronios noch nicht Patriarch gewesen ist. Dies aber steht im Gegensatz zur Aussage der Vita des Georg von Reš'aina, dass auf der Synode unter Hinweis auf Sophronios Synodalbrief (CPG-CPGS 7635) „die Lehre des Maximus“ anathematisiert und ihm sowie Maximus vorgeworfen wurde, dass „sie sich der Wahrheit widersetzen“ (13f., S. 316f.; WINKELMANN, Nr. 33, S. 70f.; zur Synode vgl. auch S. 65 zu Anm. 1–4). Außerdem ist nicht sicher, ob der zweite Brief, der an sich die Behauptung des Sergios „Τούτοις οὐκ ἄρκεσθεις“ (S. 434 zu Anm. 5) nicht in Frage stellt, vor oder nach der Unterredung mit Sergios bzw. dessen frühestens Ende 634 verfassten Schreiben an Honorius (S. 434, Anm. 2) verschickt wurde.

2 Vgl. S. 384 zu Anm. 5.

3 *Narratio* 17, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 5, S. 190 (9, NAU 1902 [Récits], S. 65, 23), bei FLUSIN 1991, S. 383: *Narratio* 19. Vgl. auch S. 412, Anm. 5.

genauer begrenzen,¹ wären vielleicht auch jene Ereignisse – eher Razzien von Arabern als militärische Unternehmungen der Perser – zu datieren, die den Weg nach Palästina behinderten. Auch MAYERSON nimmt an, dass nicht „größere militärische Bewegungen“ gemeint sind, sondern – „more likely“ – Aktionen lokaler Beduinen „nach oder kurz vor der persischen Besetzung von Palästina“.² Ähnlich urteilen auch MÜLLER³ und BINGGELI.⁴ Historisch bietet die Aussage in der *Narratio* über Georg Arselaites nicht mehr als z. B. der Bericht des Pilgers von Piacenza⁵ oder der Bericht in der Kirchengeschichte des Evagrius Scholastikos, in der von Gefahren die Rede ist, die der Patriarch Gregor von Antiochien (570–593), bevor er vom Sinai nach Antiochien kam, bestehen musste, da Beduinen das Kloster belagerten bzw., was *πολιορκία* auch bedeuten kann, den Weg zu ihm blockierten.⁶ Auch in den pseud-athanasianischen Erotapokriseis, die an einen *Ἀντίοχος δούξ* adressiert sind,⁷ begegnet die Feststellung: *βαρβάρων πολλακίς τὴν Παλαιστίνην παραλαβόντων*,⁸ ohne dass deutlich wird, ob damit die über Jahrhunderte bezeugten Razzien der Araber oder aber bestimmte Ereignisse des 7. Jahrhunderts gemeint sind.⁹ „Aktionen von Barbaren“ passen jederzeit in „das Land der Sarazenen“,¹⁰ insbes. in die Zeit, in der die persische Gefahr immer drohender wurde, bis in jene, in der die Perser nach der Vereinbarung von 629 alle Gebiete bis nach Mesopotamien räumten und gewiss eine Art Machtvakuum vor allem in Südpalästina entstand, weil zum einen jene Araber, die mit der Verteidigung des Limes betraut waren, gegenüber den Byzantinern illoyal wurden, weil

1 Georg Arselaites begegnet auch als Zeitgenosse des Johannes Klimakos in der Klimax (vgl. S. 410 zu Anm. 5), doch ist alles, was ansonsten über ihn bekannt ist (vgl. S. 411, Anm. 2), nicht für eine Datierung geeignet.

2 1964, S. 191.

3 2006, S. 36 f.

4 2001, S. 499, Anm. 80: „l’instabilité dont ce récit se fait l’écho peut se rapporter aussi bien aux années 614 que 634; mais elle est certainement à mettre au compte des tribus sarrasines“.

5 Vgl. S. 425 zu Anm. 1, 2, 6.

6 *Historia ecclesiastica* (CPG-CPGS 7500), V, 6, hrsg. v. BIDEZ – PARMENTIER 1964, S. 202, 4–7. Vgl. BENEŠEVIČ 1924, S. 169. Zu Gregor vgl. auch S. 412, Anm. 7.

7 Vgl. S. 428, Anm. 1.

8 *Quaestiones ad Antiochum* (CPG 2257), 44, 625 C 12–13. Vgl. auch S. 783 zu Anm. 5–6.

9 Der Hinweis auf Einfälle von Barbaren passt an sich nicht zu dem, was in der Antwort gezeigt werden soll, dass nämlich die Heiligen Stätten Palästinas niemals über längere Zeit in der Hand von Häretikern gewesen sind. Darum eignet sich diese Aussage nicht zur Datierung von CPG 2257 *pace* BANDINI 1997, S. 185 f.: „Questo testo è almeno in parte riconducibile alla Palestina dell’inizio del sec. VII (ante 638) grazie a quanto si legge in PG 28, 625: *βαρβάρων πολλακίς τὴν Παλαιστίνην κτλ.*“ und *pace* HALDON 1992, S. 120, der sie auf 614–626/ 627 datiert, was MACÉ 2013, S. 146 zu akzeptieren scheint. Vgl. zur Datierung S. 783, Anm. 4.

10 Vgl. S. 387 zu Anm. 1; 425 zu Anm. 5, 6; 427 zu Anm. 3.

ihnen, wie Theophanes berichtet, ihr Sold vorenthalten worden war, und zum anderen die Anhänger des Islams hier eindringen, wie erstmals im September 629 das Scharmützel von Mu'ta und vor allem nach 632 Einfälle unter 'Amr ibn al-'Āṣ bezeugen.

An dieser Stelle ist auch jene Erzählung aus der *Collectio A* (*sive I*) zu nennen, die von einem Mönch namens Matthias stammt, der in einem ehemaligen Militärposten lebte, der seit dem 6. Jahrhundert als Station für Pilger auf dem Weg zum Sinai diente.¹ Dieser berichtet von Gefangenen, die dort in der Nähe festgehalten wurden: αἰχμάλωτοι τῆς ἐρήμου ἐκείνης.² Es wäre voreilig, hier nur an Kriegsgefangene im eigentlichen Sinn und darum an eine Zeit nach den arabischen Eroberungen zu denken, wie es BINGGELI tut.³ Denn αἰχμάλωτοι hat eine breitere Bedeutung, und es könnte sich hier auch um Menschen handeln, die wie üblich bei einer Razzia entführt wurden, um sie auf dem Sklavenmarkt oder sonstwie zu verkaufen oder für sie Lösegeld zu erpressen. Doch selbst dies ist mit dem Begriff αἰχμάλωτοι nicht unbedingt verbunden, der auch alle bezeichnen kann, die gezwungen werden, in Knechtschaft zu leben.

In den erwähnten Ereignissen, insbes. im Eindringen der Anhänger Mohammeds in die Provinz Palaestina tertia kündigt sich Künftiges an, nämlich die schon erwähnte Niederlage der Byzantiner am Yarmūk im Sommer 636, die Einnahme von Gaza im August oder September 637⁴ und von Jerusalem im Jahre 638, die ersten arabischen Razzien, die über Gaza hinaus das Nildelta erreichten, schließlich die 640 mit der Belagerung der Festung Babylon (Fusṭāṭ) einsetzende Eroberung von Ägypten.

– Die Araber als „die neuen Juden“

Wie eingangs angekündigt, soll im Blick auf eine Datierung der *Collectio A* (*sive I*) geprüft werden, ob und wie sich die Razzien der Anhänger Mohammeds von den früheren Raubzügen der Araber unterscheiden. Diese Fragestellung führt zu jener nach der frühesten Selbstdefinition der arabischen Eroberer und damit zu einem Thema, über das vorläufig in der Forschung noch kein Konsens besteht, auch wenn gewisse Konturen, folgt man bestimmten Autoren, deren Ergebnisse im unmittelbar betroffenen Forschungsbereich Beachtung gefunden haben, schon zu

¹ BINGGELI 2001, S. 517, Anm. 156.

² *Narratio* 33, BINGGELI, Z. 3, S. 208 (30, NAU, S. 78, 1, bei FLUSIN 1991: *Narratio* 35).

³ 2001, S. 517, Anm. 157. Jedoch datiert BINGGELI auch andere Erzählungen dieser *Collectio* nach der arabischen Eroberung, nämlich die *Narrationes* 4, 28, 39 (vgl. a. a. O., S. 332f.) sowie *Narratio* 5 (a. a. O., S. 487, Anm. 30). Zu diesen vgl. oben S. 375–383.

⁴ Zum Martyrium der sechzig Soldaten der Garnison von Gaza vgl. S. 441 f.

erkennen sind. Hier soll nun mit einigen Hinweisen nur jener schon erwähnte Bruch zwischen „Judeo-Hagarism“ und „Hagarism without Judaism“, der sich schon zu Lebzeiten Mohammeds abzeichnet, für die Zeit kurz nach der Eroberung veranschaulicht werden, um den nächsten Schritt in der Geschichte der Selbstdefinition des Islams, die Betonung von Abrahams Monotheismus, verständlich zu machen und um dann den Topos christlicher Apologie einzuführen, die Araber seien „die neuen Juden“. Dieser Topos bietet den Ansatz für einen tendenzkritischen Vergleich der beiden Sammlungen von Erzählungen, die in handschriftlicher Überlieferung einem Anastasios Monachos zugeschrieben werden, und damit ein Kriterium zur Datierung.

(1) Zur historisch frühesten Selbstdefinition der Anhänger Mohammeds als *Quaestio disputata*

Dass die ersten Razzien, die von den Anhängern Mohammeds seit dem Ende der persischen Herrschaft in Palästina ausgeführt wurden, etwas Neues ankündigten, dass sie im Vergleich zu jenen Razzien, die man bislang gekannt hatte, eine andere Absicht hatten, dass sie nämlich auf Landnahme aus waren, dürfte damals Zeitgenossen im allgemeinen nicht bewusst gewesen sein, sondern nur jenen, welche den Inhalt von Mohammeds Predigten kannten. Die früheren Razzien waren Raubzüge; es ging um Plündern und um Jagd auf Sklaven, um diese auf den Märkten zu verkaufen oder gegen Lösegeld wieder freizugeben. Es ging nicht, wie von Mohammed gefordert, darum, das den Arabern als Nachkommen Abrahams von Gott verheißene Land in Besitz zu nehmen, wie es z. B. der Verfasser der schon genannten Palästinensischen Quelle der „Geschichte Armeniens“, die dem Bischof Sebeos zugeschrieben wird,¹ bezeugt.

Mohammed habe, so heißt es in dieser Quelle, in Predigten den Arabern als Nachkommen Ismaels (vgl. *Gen* 16,15) den Gott „ihres Vaters Abraham“, der diesem und seinen Nachkommen Land verheißen hat (*Gen* 17,8; vgl. *Gen* 12,7; 13,15), verkündet: „Auf, bemächtigt euch eures Landes, das Gott euerem Vater Abraham gegeben hat, und niemand wird euch in euerem Kampf widerstehen können. Denn Gott ist mit euch“. Dies schreiben die sich daraufhin verbündenden Araber nach dieser Quelle auch an Kaiser Herakleios, der ihnen antwortet: „Dieses Land gehört

¹ Vgl. S. 363 zu Anm. 2–3, ferner S. 432 zu Anm. 3. Zum Folgenden vgl. ebenso wie zur Hypothese von CRONE – COOK 1977 (S. 364 zu Anm. 2) die Darstellung jener Faktoren in Mohammeds Predigt und politischem Handeln z. B. bei DONNER 1981, S. 55–75, die von Historikern im allgemeinen für seinen Erfolg geltend gemacht werden, ohne jedoch den hier vorgetragenen Beobachtungen zu widersprechen.

mir. Dein Erbe ist die Wüste“.¹ Eine Parallele zu Sebeos liest man in den syrischen Chroniken Michaels des Syrers und des Anonymus, der bis zum Jahre 1234 berichtet.² Beide gehen auf dieselbe Quelle, die Kirchengeschichte des jakobitischen Patriarchen Dionys von Tell-Mahrê (815/ 818 – 845), zurück.³

Welchem Nachkommen Abrahams gehört die Verheißung des Landes, Isaak oder Ismael? Der Anspruch auf Palästina als Erbe Ismaels ist nur vollziehbar im Bruch mit dem Judentum. In diesem Zusammenhang ist ein von NAU 1915 edierter Bericht über eine Unterredung zwischen einem Emir und einem jakobitischen Patriarchen, der vielleicht schon auf die Mitte, gewiss aber auf das Ende des 7. Jahrhunderts zu datieren ist, erwähnenswert, weil der Emir sich auf den Pentateuch beschränkt, die Propheten aber nicht gelten lässt,⁴ nach CRONE – COOK ein wichtiges Zeugnis für die Entwicklung der Selbstdefinition des Islams in seinem Bruch mit dem Judentum.⁵ Dass die Ansätze zu diesem Bruch schon in die Zeit Mohammeds gehören, sollte er tatsächlich, wie es die zitierte frühe Palästinensische Quelle der „Geschichte Armeniens“ berichtet, in Predigten aufgefordert haben, sich „das gelobte Land“ als den Nachkommen Ismaels verheißenes Erbe anzueignen, hat 1930 GRÉGOIRE auf Grund anderer Quellen behauptet und zugleich auf die Wurzeln des Aphetodoketismus der im Koran vertretenen Christologie hingewiesen.⁶

1 Ps.-Sebeos, 30, übers. v. MACLER 1904, S. 95f.; 38, übers. v. THOMSON 1999, S. 95–97; mit Kommentar, der aus dem Koran zitiert, übers. v. SUERMANN 1983, S. 131–133. Zu diesem Zeugnis der sog. Palästinensischen Quelle und ihrem Kontext vgl. HOWARD-JOHNSTON 1999, S. 238–240 mit Bibl., ferner HOYLAND 1997, S. 535f. Aus diesem Text zitiert KAEGI 1992 in einem Exkurs über die Beurteilung der Eroberer durch die Eroberten; er sieht jedoch in diesem Text nichts Ursprüngliches, sondern ein Zeugnis für das Denken von „some late seventh-century Christians“ („This passage is reminiscent of Muslim arguments“: S. 214, Anm. 28).

2 Chronik Michaels, IX, II, übers. v. CHABOT 1901, S. 403; Chronik zum Jahre 1234, 94, übers. v. CHABOT 1937, S. 178f.; übers. v. PALMER 1993, S. 129f.

3 ABRAMOWSKI 1940; PALMER 1993, S. 85–110, bes. 106.

4 Unterredung des Patriarchen Johannes mit einem Emir, 6, übers. v. NAU 1915, S. 260 (übers. v. SUERMANN 1983, S. 124): „Danach, als der Emir dies alles hörte, bat er nur, ihm durch Argumente der Vernunft und durch das Gesetz (d.h. den Pentateuch) zu beweisen, dass ...“, womit er aufgreift, was er zuvor schon mit der Frage „Was war die Meinung und der Glaube von Abraham und Moses?“ angesprochen hatte (5, S. 259 [S. 123]; vgl. S. 444 zu Anm. 6. Näheres zu diesem Dokument auf S. 444–446.

5 1977, S. 14f. Vgl. S. 364, Anm. 2.

6 GRÉGOIRE 1930, S. 112–114: „Mais en un temps où Mahomet avait renoncé définitivement à rallier les Juifs, jadis si ménagés, il va aussi loin que possible dans la voie des honneurs spéciaux décernés au Christ. ... C'est pourquoi il y a lieu d'examiner la foi des Chrétiens arabes, vers l'an 630“. Vgl. S. 5, Anm. 1, insbes. zum Aphetodoketismus der Christen von Nağrān in Südarabien (GRÉGOIRE, S. 114–118) vgl. S. 20 zu Anm. 5–8; 187, Anm. 2. Eine Übersicht über alle

Um Missverständnisse zu vermeiden, sei gesagt, dass es für die historische Forschung noch ein langer Weg bis zu einem Konsens über die Frage sein wird, wie sich der Islam selbst als Religion des Korans etabliert hat, ja wie der Begriff ‚islām‘ selbst dabei seine Bedeutung als „fundamental religious duty“ gewonnen hat und „the ‚Mahgraye‘ accordingly became Muslims“.¹ Die Bezeichnung der Mohammedaner als ‚Mahgraye‘² leitet sich von Hagar, der Mutter Ismaels, ab. Ihr entspricht im Griechischen ‚οἱ Ἀγαρηνοί‘ und allgemein die schon früh belegte Kennzeichnung der Araber als ‚Ismaeliten‘ oder ‚Söhne Hagars‘.³ In diesem Kontext wird die alte Bezeichnung ‚Σαρακηνοί‘ für die Araber⁴ durch eine Ableitung vom Namen Σάρρα interpretiert, wie dies z. B. Johannes von Damaskos bezeugt: Σαρακηνοὺς δὲ αὐτοὺς καλοῦσιν ἐκ τῆς Σάρρας κενούς διὰ τὸ εἰρῆσθαι ὑπὸ τῆς Ἄγαρ τῷ ἀγγέλῳ· Σάρρα κενὴν με ἀπέλυσεν.⁵

Wenn im Unterschied zur persischen Eroberung Juden die Mohammedaner bei der Landnahme im allgemeinen nicht unterstützt haben,⁶ dann mag dies auch einen Grund in der sich gegenseitig ausschließenden Beurteilung der Abraham-überlieferung und Verheißung der Landnahme haben. Die Bedeutung dieser

Aussagen zu Christus im Koran bietet SAHAS 1992, S. 199, Anm. 72. Zu Zeugnissen in frühen christlichen Apologien vgl. GRIFFITH 1983, S. 124. Ein syrischer Christ, Nonnos von Nisibis, bezeugt noch zwischen 850 und 870, dass es Anhänger des Islams gebe, die u. a. Christi Himmelfahrt und zweite Parusie vertreten, doch „nicht akzeptieren, dass er gekreuzigt wurde und gestorben ist“ (GRIFFITH 1992 [Disputes], S. 266), gekreuzigt wurde ein anderer oder sein Schatten: ἐσταύρωσαν τὴν σκιὰν αὐτοῦ, αὐτὸς δὲ ὁ Χριστὸς οὐκ ἐσταυρώθη (Johannes von Damaskos, De haeresibus [CPG-CPGS 8044], 100, hrsg. v. KOTTER 1981, 22–24, S. 61 [PG 94, 765 B 2–5], vgl. auch S. 447 f. zu des Damaszeners Aussagen über Mohammeds Christusbild).

1 CRONE – COOK 1977, S. 20.

2 Nach GRIFFITH 1992 (Disputes), S. 267 begegnet diese Bezeichnung nicht nur in der von NAU 1915 edierten Unterredung, auf die sich CRONE – COOK berufen, sondern auch in einem syrischen Text, der Moshe bar Kepha († 903) zugeschrieben wird, sowie in anderen Quellen. Folgt man der Übersetzung eines Briefs von Jakob von Edessa (um 633–708) bei CRONE – COOK 1977, S. 11, dann liest man dort, wo NAU 1901, S. 523 f. ‚Mahométans‘ schreibt, ‚Mahgraye‘ und zugleich die Feststellung, dass diese im Unterschied zu den Juden bekennen, dass der Sohn Mariens der erwartete Messias sei, wenn auch nicht Gott oder Gottes Sohn. Vgl. S. 364, Anm. 1.

3 Vgl. GRIFFITH 1983, S. 122 f. Doch 1992 (Disputes), S. 267 greift GRIFFITH diese Deutung nicht auf, sondern sagt: „*Mhaggrāyē*, a polemical name for Muslims, often found in Syriac texts“.

4 Vgl. SHAHID 1984, S. 123–141.

5 De haeresibus (CPG-CPGS 8044) 100, hrsg. v. KOTTER 1981, 4–6, S. 60 (PG 94, 764 A 12–15). Vgl. SAHAS 1972, S. 71.

6 Vgl. SCHICK 1995, S. 80 f., der seine Ausführungen mit dem Satz beginnt: „If in 614 Jews had actively supported the invading Sasanians, they did not join the Muslims in the 630 s.“. Vgl. S. 363 zu Anm. 4.

Tradition für die Frage nach den Anfängen der Selbstdefinition¹ des Islams haben CRONE – COOK 1977 aufgewiesen, doch tat sich der Islam zu Anfang schwer, seine Identität unter Berufung auf Abraham und Ismael in Abgrenzung vom Judentum zu begründen. Dies dürfte erst in der Zeit von 'Abd al-Malik, also Ende des 7. Jahrhunderts, mit zunehmender Eindeutigkeit geschehen sein.²

Wie die Araber von Anfang an mit ihren Gegnern umgingen, mag verschiedene in ihrer Kultur begründete Motive haben, zeigt aber auch ihren Anspruch, ihren Gegnern etwas anbieten zu können, was zumindest ansatzweise auch als eine exklusive Identität verstanden werden kann. Als Beispiel sei das Schicksal der sechzig Soldaten der Garnison von Gaza gewählt, die als „die Märtyrer von Gaza“ in die christliche Überlieferung eingingen. Sie wurden nach der Eroberung von Jerusalem (638) dort hingerichtet, da sie sich nicht zum Islam bekennen wollten. Diese Begründung entspricht dem üblichen, von Sa'īd ibn Baṭrīq auch für Gaza bezeugten Vorgehen der arabischen Eroberer, sofern diese von ihren Gegnern eine Entscheidung forderten, entweder zum Islam überzutreten und auf diese Weise, ein Glied ihrer Gemeinschaft zu werden, oder Tributzahlungen gegen einen Schutzbrief ('Aman)³ zu akzeptieren oder sich auf einen Kampf auf Leben und Tod einzulassen.⁴ Darum muss man nicht wie KÆGI⁵ annehmen, dass die Hinrichtung mit dem von Sa'īd ibn Baṭrīq berichteten gescheiterten Plan zusammenhing, 'Amr ibn al-'Āṣ bei Verhandlungen über eine Übergabe von Gaza zu ermorden.⁶ Was bedeutete aber aus der Sicht der Anhänger Mohammeds zu Anfang der arabischen

1 Dieser Begriff für Kriterien, gegebenenfalls für „das Kriterium“ der Identität und sozialer Zugehörigkeit wird hier so benutzt, wie er z. B. im Blick auf das Christentum in SANDERS 1980 – 1983 angewandt wurde. Vgl. S. 363, Anm. 5.

2 Diese Hypothese liegt als Schlussfolgerung aus der Darstellung von CRONE – COOK 1977 nahe, insbes. im Ausgang von deren Kapitel über „Hagarism without Judaism“ (S. 10 – 15), wie auch immer das dort (sowie S. 21 – 28) benannte Vorbild der Samaritaner historisch zu werten ist und welche von CRONE und COOK nicht bedachten Sachverhalte zu bedenken sind, die dazu führten, dass die arabischen Eroberer sich im Islam eine eigene religiöse Identität schufen. Als Impuls zur Abgrenzung hat auch „das Christusbild des Korans“, das sich als Ergebnis einer Entwicklung seit Mohammed herausgebildet hat (S. 439 mit Anm. 3, ferner zur Baḥīrā-Legende und Verwandtem S. 447 – 449), beigetragen, sofern dies im Judentum auf Ablehnung stieß.

3 Zur Praxis der Schutzbriefe vgl. NORTH 1973, S. 282 – 314; SCHICK 1995, S. 76 f. Vgl. auch S. 362, Anm. 2.

4 Zu den hier genannten drei Möglichkeiten, unter denen die Araber ihre Gegner bei Eröffnung von Verhandlungen wählen ließen, vgl. auch Sa'īd ibn Baṭrīq, *Annalen*, 284 – 285, übers. v. BREYDY 1985 II, S. 123, 24 – 37; 125, 22 – 24 (PG 111, 1104 B 11 – D 2; 1106 B 5 – 8).

5 1992, S. 67, 95 (mit Bibl.).

6 *Annalen*, 276, übers. v. BREYDY 1985 II, S. 111, 5 – 112, 33; mit Abweichungen: PG 111, 1093 B 2 – 1094 C 11. Eine Parallele, fast eine Dublette dieser Geschichte liest man im Bericht über die erste Eroberung von Alexandrien (ebd., 285, S. 125, 13 – 126, 22 [1106 A 8 – D 12]).

Eroberung der Aufruf, zum Islam überzutreten? Was konnten sie ihren Gegnern auf der Basis eines „Judeo-Hagarism“, was auf der Basis eines „Hagarism without Judaism“¹ anbieten, wie konnten sich diese für sich selbst in eine so definierte religiöse Identität einleben? Sollte sich u. a. auch aus dieser Situation ein Impuls entwickeln, eine gemeinsame Wurzel im Monotheismus Abrahams zu suchen und damit zugleich schon die künftige Selbstdefinition des Islams als Unterwerfung unter den Willen des einen Gottes vorzubereiten, den Mohammed als Prophet, der alle Propheten überboten hat, verkündete, sofern Abrahams Vorbild beim Opfer Isaaks, sein Gehorsam, den ursprünglichen Gegensatz zur Verheißung des Landes an Ismael vergessen ließ?² Und unlösbar verbindet sich mit diesen Fragen jene, was die Araber in bezug auf den Islam von denen erwarteten, die einen Schutzbrief akzeptierten? Erst im sog. „Covenant“ von Kalif ‘Omar,³ dessen Text bis zum Beginn des 9. Jahrhunderts seine Gestalt gefunden und seit der Mitte desselben geltendes Recht war,⁴ heißt es, dass jene keinen Schutz genießen, die „etwas über den Propheten, über Gottes Buch und dessen Religion sagen, was sich ‚nicht geziemt‘“, man könnte auch sagen: „was unzutreffend ist (unfitting)“.⁵

Der Erfolg der Eroberung Palästinas, die sich mit der Einnahme von Syrien verband, drängt die Anhänger Mohammeds über ihre erste Zielsetzung hinaus, führt zu stets neuen Erfolgen, die das ursprüngliche Ziel, das Erbe Ismaels für sich in Anspruch zu nehmen, in Vergessenheit geraten ließ. So entsteht im Bewusstsein der Anhänger Mohammeds ein Programm, das letztendlich auf Weltherrschaft angelegt war und so zunächst in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts zu jener Konstellation der Mächte führte, die bis heute fortwirkt.

1 Zu beiden Konzepten einer Identität und zum Bruch, der in der Verheißung des Landes an Ismael in Konkurrenz zur jüdischen Isaak- bzw. Jakob-Tradition begründet ist, vgl. die Argumente bei CRONE – COOK 1977 sowie den Hinweis auf S. 364 zu Anm. 2. Ein analoges Problem bestand für die Abgrenzung des frühen Christentums gegenüber dem Heilsanspruch des Judentums, die dazu führte, sich nicht auf Jakob, sondern unmittelbar auf den Glauben und „den Samen“ Abrahams zu berufen. Ausdrücklich bedacht wird dies von Justin dem Märtyrer (Mitte des 2. Jahrhunderts).

2 Vgl. die von CRONE – COOK 1977 ausgelöste Diskussion um dieses von ihnen vertretene Konzept der Geschichte der Selbstdefinition des Islams. Zum Islam als Unterwerfung unter den Willen Gottes vgl. auch S. 359, bes. zu Anm. 3.

3 TRITTON 1930.

4 GRIFFITH 1983, S. 111.

5 TRITTON 1930, S. 12. Die Formulierung greift einen der überlieferten Texte auf, aus denen ebd., S. 5–17 zitiert wird. Auffallend ist, dass sich diese Texte von jenen der überlieferten Schutzbriefe (S. 441, Anm. 3) unterscheiden (ebd., S. 9f.). Sie setzen schon „nähere Beziehungen zwischen Christen und Mohammedanern voraus“ (ebd., S. 10). Im Blick auf die Praxis sagt TRITTON, S. 100: „four things put a *dhimmi* (d. h. einen Anhänger einer geschützten Religion) outside the pale of the law: blasphemy of God, His book, His religion, or His Prophet“.

(2) Die Beurteilung des Monotheismus des Islams in frühen christlichen Quellen: Die Araber als „die neuen Juden“

Im zweiten arabischen Bürgerkrieg (683–692) zwischen ‘Abd al-Malik in Damaskos und ‘Abd Allāh ibn al-Zubayr in Mekka wurde, wie oben schon bei der Frage nach den Motiven von ‘Abd al-Malik für den Bau des Felsendoms erwähnt wurde, auch Verpflichtung und Bedürfnis frommer Mohammedaner zur Pilgerfahrt (Haddsch) als Waffe im Machtkampf eingesetzt.¹ Nun berichten frühe arabische Historiker, Ibn al-Zubayr habe „im Heiligtum Allahs“ in Mekka, das für die Araber ursprünglich u. a. auch mit Ismael assoziiert wurde, eine Veränderung vorgenommen, indem er dieses wieder als „Gründung von Abraham“ habe ein- oder instandsetzen wollen, und dass dies in der politischen Propaganda des Gegners gegen ihn benutzt wurde.² Wie ist dies im Blick auf bestimmte Aussagen christlicher Texte über Mohammed selbst zu beurteilen?

Die frühe Palästinensische Quelle der „Geschichte Armeniens“ berichtet im Zusammenhang mit Mohammeds Predigt davon, dass er mit seiner Verkündigung des Gottes Abrahams die Bewohner Mekkas „vom eiteln Götzendienst abgewandt und zum lebendigen Gott, der sich selbst ihrem Vater Abraham geoffenbart hatte, zurückgeführt hat“.³ Zu diesem Text liest man in einer der frühen syrischen Überlieferungen über christlich-islamische Religionsgespräche eine Parallele. Denn im Streitgespräch mit einem arabischen Würdenträger antwortet der Christ, ein Mönch des Klosters Bēth Ḥālē,⁴ auf die Frage, wie man als Christ Mohammed für einen Propheten halten kann, man könne dies, da Mohammed „euch vom Götzendienst befreit und zur Erkenntnis des einen wahren Gottes gebracht hat“.

1 Zu den Motiven von ‘Abd al-Malik vgl. S. 358–360, ferner S. 367, Anm. 4.

2 HOYLAND 1997, S. 536 (mit Quellen und Lit.).

3 Ps.-Sebeos, 30, übers. v. MACLER 1904, S. 95; 42, übers. v. THOMSON 1999, S. 95f.; HOWARD-JOHNSTON 1999, S. 238f. HOYLAND 1997, S. 535f. zitiert dazu aus der um 660/ 670 verfassten anonymen Chronik von Khūzistān zur Ka’ba: „Regarding the dome of Abraham ... the memory of the place was preserved with the generations of their race. Indeed, it was no new thing for the Arabs to worship there, but goes back to antiquity, to their early days, in that they show honour to the father of the head of their people“ (lateinisch: GUIDI 1903, S. 31, 24–33).

4 Zu diesem Streitgespräch vgl. DRIJVERS 1992, S. 74, Anm. 29; REININK 1993 (Beginnings), S. 185f. REININK datiert es wie GRIFFITH 1992 (Disputes), S. 259 „um 720“ und interpretiert es wie die seiner Meinung nach ungefähr zeitgleiche Bezeugung einer Unterredung eines jakobitischen Patriarchen und eines Emirs (S. 444–446) als literarische Produkte von Christen angesichts der wachsenden Gefahr der Apostasie zum Islam (REININK, S. 176, 186: „literary fictions“). Doch dürfte diese Beurteilung den historischen Wert der betreffenden Quellen unangemessen abwerten (vgl. GRIFFITH, S. 256f.), und zwar auch dann, wenn bezüglich der syrischen Texte über christlich-islamische Religionsgespräche zurecht anzunehmen ist, dass diese im Unterschied zu den arabischen Texten einzig eine innerchristliche Zielsetzung verfolgten, was wohl *pace* GRIFFITH, S. 257, 272f. nicht heißt, dass sie „den Islam nicht angreifen (wollten)“.

Über das bisher Gesagte führt sodann die Frage des Arabers, warum Mohammed nicht „das Geheimnis der Trinität“ gelehrt habe, hinaus. Denn der Mönch antwortet, Mohammed habe dies nicht getan, weil er sah, dass die Araber, an die sich seine Predigt richtete, einfach und unverständlich wie Kinder gewesen seien.¹ Dies ist aber präzise die Voraussetzung für die frühe christliche Apologetik gegen den Islam: Mohammed hat Abrahams „einen Gott“ nicht als jenen erkannt, der sich Abraham, wie christliche Tradition annimmt, bei der Eiche Mamre (*Gen 18*) als trinitarischer Gott geoffenbart hat. M.a.W. der Monotheismus des Islams unterscheidet sich für Christen nicht von jenem der jüdischen Tradition.

Und so gehört schon früh zur christlichen Darstellung dieses für Christen defizienten Monotheismus des Islams der Topos, die Araber seien „die neuen Juden“. Er erscheint in den syrischen christlichen Apologien der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts,² wie z. B. GRIFFITH gezeigt hat.³ In dem „Bericht“ über eine Unterredung zwischen einem jakobitischen Patriarchen und einem arabischen Emir, den NAU 1915 aus einer auf 874 datierten Handschrift ediert und übersetzt hat⁴ und der oben schon zitiert wurde,⁵ stellt der Emir die Frage: „Was war die Meinung und der Glaube von Abraham und Moses?“, und der Patriarch antwortet, dass sie „und die übrigen Propheten“ schon den Glauben der Christen an den einen trinitarischen Gott hatten, doch, „wegen der kindlichen Naivität und Einfältigkeit des Volkes von damals, das zum Polytheismus neigte und ... Hölzer, Steine und viele Dinge als Götter ansah ..., verkündigten sie, was die Wahrheit ist: ‚Höre Israel, der Herr Gott, ist ein einziger Herr‘ (*Deut 6,4*)“.⁶ Auch wenn der Topos „die neuen Juden“, wie es zur Atmosphäre der Unterredung passt, bei der Beurteilung des vom Islam vertretenen Monotheismus nicht mit diesem Begriff angesprochen wird, der Sache nach wird er vom Patriarchen in seiner Antwort vertreten. Dass der „Bericht“, der für die Begründung der These von CRONE – COOK über den Prozess, wie sich der Islam selbst als monotheistische Religion gegen Judentum und Christentum bestimmt hat, eine wichtige Quelle ist,⁷ nichts mit einem Protokoll zu tun hat, ist selbstverständlich. Und doch dürfte er einen hi-

1 Zitiert von HOYLAND 1997, S. 538.

2 Zu diesen vgl. GRIFFITH 1983, S. 121 f.

3 1992 (*Disputes*), S. 263 f., wo Brief 40 des nestorianischen Patriarchen Timotheos I. (780–823) zitiert wird.

4 SUERMANN 1983, S. 122–128 hat den Text ins Deutsche übersetzt und insbes. im Blick auf den Koran kommentiert.

5 Vgl. S. 439 zu Anm. 4, wo darauf hingewiesen wurde, dass der Emir, wie er im folgenden Zitat voraussetzt, nur den Pentateuch, nicht aber die Propheten gelten lässt.

6 A.a.O., 5, übers. v. NAU 1915, S. 259, v. SUERMANN 1983, S. 123. Hier wurde der Text unter Berücksichtigung beider Übersetzungen wiedergegeben.

7 1977, S. 11, 14 f., 18. Vgl. auch S. 439 zu Anm. 5.

storischen Kern haben und eine Unterredung wiedergeben, die vermutlich auf das Jahr 644 zu datieren ist. Denn der Patriarch dürfte mit Johannes I. (631 [635?]-648)¹ identisch sein. Meinungsverschiedenheit besteht nur in bezug auf die Person des Emirs. Nach NAU handelt es sich um 'Amr ibn al-'Āṣ, dem späteren Eroberer von Ägypten, so dass er die Unterredung, die an einem 9. Mai stattfand, der ein Sonntag gewesen ist, auf das Jahr 639 datiert, während SUERMANN sich den von LAMMENS 1919 vorgetragenen Argumenten anschließt und Sa'id ibn 'Amir, Gouverneur von Ḥomṣ, und das Jahr 644 nennt, eine Datierung, die schon CRONE – COOK² und SAMIR³ vertreten haben, wobei letzterer den Emir mit einem der Gefährten Mohammeds, d. h. einem Ṣaḥābī, identifiziert, der unter Kalif 'Omar Chef des bis zum Euphrat reichenden Militärbezirks von Ḥomṣ gewesen ist. Doch werden, wie es nicht anders zu erwarten ist, in der historischen Forschung auch andere Auffassungen vertreten. So soll es sich nach REININK⁴ um „a carefully composed literary fiction“ handeln,⁵ „a deliberate piece of Christian apologetics“,⁶ die historische Umstände voraussetze, die „frühestens an das Ende des 7. Jahrhunderts, doch wahrscheinlicher in die ersten Jahrzehnte des 8. Jahrhunderts passen“.⁷ Ähnlich urteilte zunächst GRIFFITH 1983: „The earliest Syriac apology, actually predating the first Abbasid century by some forty years“.⁸ Doch 1992 akzeptierte er die vorgenannte These von CRONE – COOK bzw. SAMIR.⁹ Zu REININKS Argumenten zugunsten seiner Datierung, insbes. das Problem der zunehmenden Apostasie von Christen,¹⁰ wozu auch u. a. die Einführung der Kopfsteuer¹¹ beigetragen hat, und das Selbstverständnis des Islams als einer neuen Religion, ist ein Vergleich mit Aussagen der *Collectio Narrationum BC* (*sive II*), die um das Jahr 690 zu datieren ist, aufschlussreich. Denn ein solcher Vergleich zeigt, dass die Abfassung des Berichts über die Unterredung des Emirs mit dem Patriarchen

1 Dass es sich um diesen handelt, nehmen sowohl NAU als auch SUERMANN (S. 444, Anm. 4) sowie die in Anm. 2 auf S. 445 zitierten Autoren an. Johannes I. wird auch als III. gezählt, sofern man als Vorgänger die beiden Patriarchen namens Johannes berücksichtigt (428–444; 480, 484–485).

2 1977, S. 162, Anm. 11.

3 1987, S. 399f..

4 1993 (Beginnings), S. 171–185.

5 Ebd., S. 176.

6 Ebd., S. 181.

7 Ebd., S. 182. Auf den Beginn des 8. Jahrhunderts datiert auch DRIJVERS. Vgl. hierzu auch S. 443, Anm. 4.

8 1983, S. 99f.

9 1992 (Disputes), S. 257.

10 Vgl. S. 443, Anm. 4.

11 DRIJVERS 1992, S. 69; GRIFFITH 1992 (Images), S. 126.

zumindest gut in die Zeit des Kalifen ‘Abd al-Maliks passt,¹ doch eher eine frühere Datierung zulässt.

Die *Collectio BC* (*sive II*) ist in einem Umfang, der von jenem, den BINGGELI ediert hat, abweicht,² sehr wohl ein Werk von Anastasios, dem Verfasser des *Hodegos*.³ Doch sei der Nachweis dessen, was in der *Collectio BC* (*sive II*) über die Araber und über Apostasie zum Islam berichtet wird, zunächst zurückgestellt.⁴ Denn zuvor sei im Ausgang von einem Text des Johannes von Damaskos († um 745/750) veranschaulicht, wie und warum Christen den Monotheismus des Islams als eine Neuauflage des Monotheismus der Juden betrachten und darum die Araber als „die neuen Juden“ bezeichnen. Dieses Vorgehen erscheint sinnvoll, da einige moderne Autoren nur Hintergründe nennen, die diesen Topos christlicher Apologie nicht als eine ernsthafte „theologische“ Auseinandersetzung mit dem Islam, sondern als ein in jener Zeit naheliegendes, recht pragmatisches Vorgehen auf der Basis von Gedankengängen, die Christen vertraut sind, interpretieren. Die von den Autoren genannten Hintergründe sollen hier nicht bestritten und nicht in ihrer Wirkungsgeschichte vernachlässigt werden.

Als Beispiel sei HOYLAND genannt, dessen Werk „Seeing Islam as others saw it“ vom Jahre 1997 einen sehr bedeutenden Beitrag darstellt, um einen Zugang zu einem Verständnis des frühen Islams in den zeitgenössischen christlichen Quellen zu gewinnen. HOYLANDS Darstellung⁵ sei auch deshalb genannt, weil sie sich ausdrücklich mit der Hypothese von OLSTER aus dem Jahre 1994 auseinandersetzt, dass christliche Polemik gegen die Juden, die in der Zeit nach der arabischen Eroberung auffälligerweise zunimmt und an Schärfe gewinnt, als Gegner nicht diese, sondern die Araber meint, eine Hypothese, zu der auch hier noch Stellung genommen werden muss.⁶ Als Hintergrund für den Topos, die Araber seien „die neuen Juden“, nennt HOYLAND zunächst die politische Notwendigkeit, nach den Niederlagen der Byzantiner in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts die Moral der

1 Vgl. auch DÉROCHE 1999, S. 158, Anm. 86; 160, Anm. 94.

2 Zum Umfang und Archetyp ω der Edition von BINGGELI vgl. S. 463–467 mit Übersicht I auf S. 468–472; zur Unterscheidung von Erzählungen der ursprünglichen *Collectio BC sive II* (Ω) und solchen aus anderen Quellen (Ψ) vgl. S. 543–577.

3 Vgl. insbes. S. 577–579.

4 Vgl. S. 451–454, 529–541, insbes. zum Thema der Apostasie vgl. S. 493–496 mit S. 534–540. 5 1997, S. 538–541.

6 Vgl. S. 451, ferner S. 537 zu Anm. 2; 691 zu Anm. 1, 4. – HOYLAND 1997, S. 539 bringt zwei Argumente gegen OLSTER vor: (1) Es gibt genügend christliche Zeugnisse aus dieser Zeit, in denen „ohne Bedenken oder Furcht die neuen Herrscher“ angegriffen werden; (2) die Art der antijüdischen Polemik, ihre Schärfe („pervasiveness“), spreche dafür, „dass mehr an ihr ist“ („there is something more to it“).

Christen zu stärken: „and the Jews were of course an easy and familiar target“. Und er verweist auf die Geschichte der Selbstdefinition des Christentums, in der sich dieses vom Judentum abgegrenzt hatte: „and there was every reason why it should continue to do so.“ Vor allem sei dies wegen „der Beteiligung von zumindest einigen Juden an der persischen und der arabischen Eroberung“ verständlich, aber auch deswegen, weil unter der arabischen Herrschaft Juden und Christen „einen gleichen Status“ besaßen und die Juden „in die Offensive gegangen sind“, wie eine Reihe von antichristlichen Traktaten zeige,¹ die es in vorislamischer Zeit ja nicht gegeben hat. „Hinzu“ sei „die Tatsache gekommen, dass einige Ansichten und Praktiken der Juden auch mit jenen der ... Araber übereinstimmten“. Gemeint sind die Ablehnung einer Gottessohnschaft Christi, die Beschneidung, die Feindschaft gegen religiöse Bilder und die Verehrung des Kreuzes sowie die Gebetsrichtung nach Süden oder Mekka, sofern es sich um die Juden in Syrien und Palästina handele. So kommt HOYLAND zu dem Ergebnis: „Because of this common ground between Judaism and Islam, the Christians considered the latter to be Jewish-inspired. ... And the Christian ... could refer to his opponents as ‚the new Jews‘ and tell his adversary that ‚you are believing as a Jew‘. Thus Christians drew upon their anti-Jewish literary tradition ...“, und darum kamen die Christen „zu einer ziemlich verzerrten Darstellung des Islams“.

Auch wenn HOYLAND auf die Geschichte der Selbstdefinition des Christentums hinweist, in der es sich vom Judentum abgegrenzt hat, sieht er in dem darin sich zeigenden christlichen Selbstverständnis nicht den entscheidenden Impuls, der die Polemik gegen die Araber als „die neuen Juden“ trägt, die, wie HOYLAND meint, im Ergebnis zu einer nicht angemessenen Interpretation des Islams führt. Dass in einer Polemik die Auffassungen des Gegners mehr oder weniger bewusst „verzerrt werden“, soll hier nicht in Frage gestellt werden. Indem HOYLAND im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Topos, die Araber seien „die neuen Juden“, kein Wort zum Monotheismus des Islams sagt und sich auch nicht zur christlichen Polemik gegen diesen äußert, die ja zugleich stets eine Apologie für das christliche Gottesbild sein und Christen gegen die Gefahr der Apostasie motivieren will, geht er trotz aller historisch richtigen Beobachtungen nicht auf die eigentliche Begründung des Topos ein.

Eine solche Begründung bietet Johannes von Damaskos, indem er „die Religion der Ismaeliten“ und „Hagarener“² – wie in den oben genannten Quellen – als Monotheismus auf Abraham zurückführt, auch wenn er nicht den Terminus

¹ HOYLAND 1997, S. 540, Anm. 58 (Lit.).

² Vgl. S. 440, bes. Anm. 3.

„die neuen Juden“ benutzt.¹ Doch belässt er es nicht dabei, sondern behauptet, Mohammed sei von einem arianischen Mönch auf der Basis des Alten und Neuen Testaments zu „seiner eigenen Häresie“ angeregt worden, nämlich dazu, (Jesus) Christus „Gottes Logos und Geist“ als „geschaffenen Knecht (δοῦλος)“ zu bekennen, der sich selbst nie als Gottes Sohn und Gott bezeichnet habe.² Ob damit schon „eine verzerrte Darstellung des Islams“ initiiert wird, sei dahingestellt. Akzeptiert man nämlich die Argumente von SAHAS, dann gibt der Damaszener mit dieser Aussage die Christologie des Korans zutreffend wieder.³ Mit dieser Erzählung begründet Johannes von Damaskos für Christen, die das zu dieser Zeit schon traditionelle häresiologische Schema kennen, das im Folgenden kurz dargestellt werden soll,⁴ dass Mohammed eine bestimmte Form des ἰουδαϊσμός vertreten hat. Dabei fällt auf, dass hier von Jesus als Mensch nicht die Rede ist, was nach SAHAS der Sicht Mohammeds entsprochen habe, nämlich das wiedergebe, was „Mohammed ... vom Nestorianismus empfangen hat“.⁵ Wie auch immer es um Mohammeds Kenntnis der verschiedenen christlichen „Konfessionen“, um deren Einfluss auf sein Denken und Handeln historisch bestellt ist, wie auch immer sich SAHAS Argumente z. B. mit jener Sicht vertragen, die in der Christologie des Korans ein Erbe der Christen von Nağrān in Südarabien⁶ oder anderer doketisch-gnostischer Strömungen entdeckt, die Mohammed auf seinen Handelsreisen kennen-

1 De haeresibus (CPG-CPGS 8044) 100, hrsg. v. KOTTER 1981, 1–13. 17–18, S. 60f. (PG 94, 764 A 8–765 A 3. 10–11). Dabei betont der Damaszener die Diskontinuität der Religion der Ismaeliten, sofern sie nach Abraham und Ismael „bis zur Zeit von (Kaiser) Herakleios“ Götzendiener gewesen sind, die sowohl die Sterne als auch „Aphrodite“, die semitische Fruchtbarkeitsgöttin, von ihnen Χαβάρ genannt, verehrten (ebd., 7–10. 92–93, S. 60, 64 [764 A 15-B 4; 769 B 3–5]), und zwar an der Ka'ba, von ihnen ‚der Stein‘ genannt, den der Damaszener als ‚Kopf der Aphrodite‘ bezeichnet und von dem er behauptet, dass sich auf diesem Stein noch eine entsprechende Darstellung (ἐγγλυφίδος ἀποσκίασμα) befindet. Auf diesem Stein soll nach Ansicht der Araber Abraham mit Hagar sexuell verkehrt sein bzw. an ihm sein Kamel vor dem Isaakopfer festgebunden haben (ebd., 78–94, S. 64 [769 A 1-B 7]; vgl. SAHAS 1972, S. 75–77, 84–89). Da Johannes behauptet, dass Χαβάρ in der Sprache der Araber „Große“ bedeutet (ebd., 8–9, S. 60 [764 B 1–3]), nimmt SAHAS, S. 86f. an, dass mit der Aussage, die Araber würden sich κατὰ τὸν Χαθαθάν der Ka'ba zuwenden (ebd., 78–79, S. 64 [769 A 1–2]), der Ruf „Allah ist der Größte“ (Allahu akbar) gemeint sei.

2 Ebd., 12–13. 18–31, S. 60f. (765 A 2–3. 11-C 1).

3 1992, S. 197–199, vgl. auch SAHAS 1972, S. 78f.: „This passage is one of the most convincing evidences of the accuracy of John of Damascus' knowledge of the teaching and the wording of the Qur'ān!“.

4 S. 449–451.

5 1992, S. 199. „What John of Damascus reports about Christ in Islam is accurate, comprehensive and can be traced directly to the Qur'ān“ (ebd.).

6 Vgl. S. 439 zu Anm. 6. Zu den Nagraniten vgl. S. 20, Anm. 7–8; 187, Anm. 2.

gelernt hat, ist hier nicht zu erörtern. Ein historischer Konsens über die Wurzeln des Islams liegt ebenso wie ein solcher über die frühe Geschichte seines Selbstverständnisses noch in weiter Ferne.

Ohne auf Details einzugehen, sei in diesem Zusammenhang auf einen Bericht in syrischen und arabischen christlichen Apokalypsen dieser Zeit verwiesen, in denen die Gestalt eines häretischen Mönchs namens Baḥīrā bzw. Sargīs Baḥīrā begegnet, der mit jenem Mönch identifiziert wird, der nach islamischer Tradition Mohammeds Rolle als Prophet vorhergesagt, aber ihn auch mit dem Alten und Neuen Testament vertraut gemacht habe. Dieser Bericht wurde in derselben Zeit zu einer christlichen Legende¹ ausgestaltet. In einer Version einer syrischen Apokalypse wird behauptet, ein jüdischer Schreiber habe Jüdisches in die Erzählung des Sargīs Baḥīrā eingefügt. Im Blick auf die genannten syrischen Apologien und Apokalypsen schreibt GRIFFITH zusammenfassend: „for the Syriac writers ... Islam ... amounts to Judaism“.² Und HOYLAND zitiert aus der arabisch überlieferten christlichen Baḥīrā-Legende, dass Mohammed seinen Lehrer Baḥīrā oft habe daran erinnern müssen, dass seine „Gefährten rauhe“, nämlich ungehobelte, ungebildete, „Araber aus der Wüste sind“, und dass er am Ende des Berichts zu Baḥīrā sagt: „Ich lehrte sie, was du mir beigebracht hast, und sie verstanden es nicht. Darum gib ihnen etwas, was kurz und bündig ist, was ihr Verstand begreifen kann“.³ Dieses Zeugnis passt gut zu jenen oben zitierten Aussagen, dass Mohammed seinen Zuhörern wegen deren unzureichender Auffassungsgabe eine vereinfachte Version der christlichen Anschauungen gelehrt habe.⁴

Der Monotheismus des Islams erscheint in christlichen Quellen in seinen unterschiedlichen Gestalten als eine Neuauflage des jüdischen Glaubens an den einen Gott – sei es Mohammeds Wiederbelebung des Monotheismus Abrahams zur Überwindung der heidnischen Religionsformen seiner Heimat, sei es in einem vermutlich schon in Mohammeds Zeiten aufkommenden „Hagarism without Judaism“, sei es in jener Ausprägung, mit der sich der Islam in der Zeit des Kalifen ‘Abd al-Malik endgültig als Überbietung der jüdischen und christlichen Religion definiert. Die Kennzeichnung des Islams als eine Neuauflage der jüdischen Religion und damit als eines defizienten Modus des Glaubens an den einen Gott erfolgt entsprechend dem in den Auseinandersetzungen um die Logoslehre und Trinität bekannten häresiologischen Schema, nachdem die christliche Lehre als

¹ Aus dem Arabischen hrsg. u. übers. v. GOTTHEIL 1898–1903.

² 1983, S. 138. Quellen nennt er, sieht man von Verweisen auf GOTTHEIL ab, ebd., S. 132, 136 f., 143 f. Vgl. auch S. 444 zu Anm. 2–3.

³ 1997, S. 538 nach GOTTHEIL 1903, S. 141, 147.

⁴ Vgl. S. 444 zu Anm. 1, 6.

der mittlere, königliche Weg¹ einerseits jeden ἰουδαϊσμός, andererseits jeden ἑλληνισμός ablehnt und darum einerseits den Arianismus, andererseits den Sabellianismus ausschließt, wobei sowohl der eine wie der andere als ἰουδαϊσμός oder als ἑλληνισμός gekennzeichnet werden konnte. Dieses Schema wurde im 5. Jahrhundert im Blick auf die neuen christologischen Positionen erweitert, und zwar so, wie es auch im Hodegos aufgegriffen wird.² Es konnte von allen christlichen „Konfessionen“ vertreten werden. So erkannten Chalkedoniker im jüdischen Monotheismus und im Arianismus die Ahnherrn des Nestorianismus, im Sabellianismus und Apollinarismus die Lehre des Monophysitismus, während Monophysiten wie Jakobiten und Theodosianer die Lehre von Chalkedon als Arianismus und Nestorianismus³ im Horizont eines ἰουδαϊσμός kennzeichneten, jene des in Chalkedon verurteilten Eutyches oder der Gaianiten aber als Leugnung der von ihnen selbst vertretenen Eigenheiten der menschlichen Natur in der einen inkarnierten Hypostase des Gott Logos – im Sinn der Formel ὡς ἐν ποιότητι φυσικῆι des Severos von Antiochien.⁴ So begegnen z. B. beide Standpunkte zugleich in dem im Kontext der Tropaia von Damaskos überlieferten anonymen Dialog (CPG 7798);⁵ und in der von BARDY 1927 edierten Überleitung von den Tropaia von Damaskos (CPG 7797) zu diesem Dialog wird der Standpunkt der Chalkedoniker höchst einprägsam formuliert.⁶ In der schon genannten um 640 verfassten Quelle der syrischen Chronik zum Jahr 724 wird die Typisierung der Häresien vom Standpunkt eines Jakobiten gegen die Lehre des Konzils von Chalkedon gewandt und diese als eine Festlegung auf die Lehre des Nestorios dargestellt,⁷ um die Vereinbarung von Arabissos (629) zwischen Kaiser Herakleios und Šahrbarāz über den Rückzug der Perser aus den im Westen von ihnen eroberten Gebieten⁸ als

¹ Vgl. S. 243 f., ferner S. 46; 122 zu Anm. 2.

² Vgl. S. 244–246.

³ Vgl. z. B. die Überleitung von den anonymen Trophaea Damasci (CPG 7797) zum anonymen Dialog „wider die Monophysiten“ (CPG 7798), die BARDY 1927, S. 277–284 (107–114) herausgegeben hat (S. 102 f.).

⁴ Zu Severos Lehre von den Unterschieden ὡς ἐν ποιότητι φυσικῆι vgl. S. 94, Anm. 6.; zur Affäre des Konvertiten Probos, die durch Argumente des Sophisten Stephan von Alexandrien aufgelöst wurde, die sich mit dem Begriff der ,διαφορὰ ὡς ἐν ποιότητι φυσικῆι‘ der monophysitischen Orthodoxie auseinandersetzten, und zur Ablehnung dieses Begriffs durch radikal monophysitische Anhänger eines Sophisten namens Stephan mit Beinamen ὁ Νιόβης vgl. S. 117, Anm. 4.

⁵ Hrsg. v. BONWETSCH 1909 (Dialog).

⁶ Zum Standpunkt des Verfassers vgl. S. 244, Anm. 1. Zu seiner Strategie, die auch Anastasios im Hodegos gebraucht, vgl. S. 102 zu Anm. 3–5.

⁷ Zu dieser Kleinchronik und deren hier gebotenen Interpretation vgl. S. 430, Anm. 5.

⁸ Vgl. S. 430 zu Anm. 4–5. Zur religionspolitischen Deutung des Vertrags in der zitierten Chronik zum Jahre 724 ist zu beachten, dass Herakleios und Šahrbarāz, dessen Sohn Christ war

„trionphe mondial de l'arianisme“, d. h. Chalkedons, und implizit die Religion der arabischen Eroberer, die „viel mit der jüdischen gemeinsam besitzt“, als „conséquence extrême“ der von Arianern und Chalkedonikern vertretenen „tendance à dégrader la divinité du Christ“ zu kennzeichnen.¹

Auf diesem Hintergrund könnte man, wenn auch zu Unrecht, geneigt sein, der These von OLSTER 1994 zuzustimmen, dass in den antijüdischen christlichen Polemiken des 7. Jahrhunderts ‚der Jude‘ eigentlich ‚den Araber‘ – also ‚den neuen Juden‘ als Anhänger des Islams – meine und darum nicht nur diese, sondern auch andere Schriften des 7. Jahrhunderts, vor allem auch die Berichte über die Juden bei der persischen Eroberung, als ideologisches, nicht aber als ein primär historisches Zeugnis zu lesen sind. Denn „das Thema“ in diesen Schriften *adversus Iudaeos*, insbes. in den vier *Disputationes adversus Iudaeos*, auf die sich OLSTER bezieht, „was not Judaism, but Christianity“,² d. h. christliche Selbstdefinition unter arabischer Herrschaft. Es ist hier nicht der Ort, sich ausführlicher mit dieser Hypothese auseinanderzusetzen. Doch vergleiche man zu einer solchen Ab- bzw. Umwertung des historischen Gehalts der genannten Schriften die kritische Stellungnahme von DÉROCHE vom Jahre 1999.

(3) Die Araber als „die neuen Juden“ in der *Collectio BC (sive II)*

Das häresiologische Schema, dem zufolge der rechte Glaube des Christen ein königlicher mittlerer Weg zwischen Judaismus und Hellenismus ist, und die Begriffe Judaismus bzw. Hellenismus, die je nach dem Standpunkt dessen, der das Schema anwendet, Unterschiedliches bedeuten und vor allem konnotieren, müssen

(MANGO 1985, S. 105, 112f.), in Arabissos eine Kirche bauen ließen, die sie Hagia Eirene nannten (Chronik, übers. v. CHABOT 1904, S. 108, 25–26).

¹ PALMER 1992, S. 38–44.

² OLSTER 1994, S. 21, wobei er sich auf folgende vier *Disputationes* bezieht: (1) *Dialogus Papisci et Philonis Iudaeorum cum monacho* (CPG 7796) und (2) *Trophaea Damasci* (CPG 7797), für die er zugleich mit den *Quaestiones ad Antiochum ducem* (CPG 2257) eine gemeinsame Quelle annimmt: Ebd., S. 116–137; (3) *Disputatio Gregentii cum Herbario Iudaeo* (CPG 7009): Ebd., S. 138–157; (4) *Doctrina Iacobi nuper baptizati* (CPG 7793): Ebd., S. 158–179. Die These von OLSTER geht davon aus, dass der *Dialogus Papisci* (CPG 7796) „der früheste der drei“ unter (1) und (2) genannten Texte und um 640/ 650 entstanden sei, bedenkt jedoch nicht des Anastasios *Διάλεξις κατὰ Ἰουδαίων* (CPG 7772). In dieser begegnet z. B. ebenso wie in der Karfreitagspredigt des Anastasios (CPG-CPGS 7754) die Interpretation von *Ioh* 11,48 als Prophezeiung Christi (PG 89, 1220 D 12–1221 A 2), in der OLSTER, S. 118f. einen Hinweis auf die gemeinsame Quelle sieht, was jedoch nicht die Priorität von CPG 7796 beweist (zu *Ioh* 11,48 in CPG 7797 vgl. S. 585, Anm. 1; 589, Anm. 1). Zur Kritik sei – außer auf DÉROCHE 1999 – auf S. 614–616, bes. S. 615, Anm. 2, ferner auf S. 496; Anm. 6; 537 Anm. 2 verwiesen.

selbstverständlich in Texten, deren Argumentation de facto auf diesem Schema beruht, nicht ausdrücklich genannt werden. So geschieht es in Erzählungen, die zum ursprünglichen Bestand der *Collectio BC* (*sive II*) von erbaulichen Geschichten über „Wunder in unserer Zeit“ gehören, die Anastasios Sinaites, dem Verfasser des *Hodegos*, zuzuschreiben sind.¹ Dort wird in Kategorien des häresiologischen Schemas gedacht, ohne sie zu nennen, um zur Abwehr drohender Apostasie von Christen die Besonderheit, ja Ausschließlichkeit des christlichen Bekenntnisses zu sichern. Und in einer der Erzählungen,² die oben schon genannt wurde,³ erscheint der *Topos* von den Arabern als „den neuen Juden“ verbunden mit dem Thema der Verstocktheit und Herzenshärte der Juden aus dem Neuen Testament. Die Araber werden in dieser Geschichte im Zusammenhang mit Fragen der Glaubwürdigkeit christlicher Botschaft „ungläubige neue Juden“ genannt, denen eine mangelnde Offenheit oder Empathie – *συναίσθησις* – für Gottes Wunder vorgeworfen wird.⁴

Um einen ersten Zugang zu dieser Sammlung von Wundergeschichten zu eröffnen, sei angemerkt, dass die christlichen Autoren von syrischen und arabischen gegen den Islam gerichteten Apologien aus der Mitte des 8. bis in die erste Hälfte des 9. Jahrhunderts die Bedeutung der Zeichen und Wunder im Alten und Neuen Testament für die Glaubwürdigkeit des Christentums betonten, weil im Koran für Mohammed Vergleichbares nicht genannt wird,⁵ sieht man von einem Wunder Mohammeds in einer späteren Tradition und von einer Aussage in einem al-Kindī († 870?) zugeschriebenen Brief eines unbekanntes Nestorianers aus den ersten drei Dezennia des 9. Jahrhunderts ab,⁶ der darauf hinweist, dass nach dem Tod Mohammeds in islamischen Traditionen diesem Wunder zugeschrieben worden sind.⁷

1 Diese schon genannte Hypothese ist, wie auf S. 446 in Anm. 2–3 schon festgehalten wurde, unten noch ausführlich zu begründen.

2 *Narratio* (B 2:) II 2, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 219 f. (B 2 [44, hrsg. v. NAU 1903, S. 64, 14–65, 5]). Vollständig ist der Text nur im *Codex Hierosolymitanus* S. Sepulcri 113 (J) überliefert (vgl. S. 477, Anm. 2). In den übrigen Zeugen fehlt der Anfang (Z. 1–24, S. 219), in dem der *Topos* von „der Verstocktheit der ungläubigen neuen Juden“ begegnet. Zum Sondergut von J vgl. S. 477, Anm. 2.

3 Vgl. S. 376 zu Anm. 1.

4 Vgl. S. 511–523, bes. S. 521–523, ferner die Übersicht I auf S. 468–472.

5 GRIFFITH 1983, S. 141–146. Vgl. aber auch eine zwischen 850 und 870 formulierte Aussage des Nonnos von Nisibis (S. 439, Anm. 6), deren Pointe unausgesprochen bleibt: „They add many more miracles, even that he is creator, who created birds of clay“ (übers. v. GRIFFITH 1992 [Disputes], S. 266).

6 GRIFFITH 1983, S. 105–108. Der Autor dieser Quelle spricht von mehreren Wundern, die man später Mohammed zugeschrieben habe, und zitiert bei einem Wunder, in dem der Prophet mit seiner Hand in ein leeres Wassergefäß greift und sofort genügend Wasser in diesem ist, um den Durst von seinen Begleitern und deren Tieren zu stillen, auch seine Quelle. Vgl. dazu ebd., S. 142, Anm. 3.

7 Ebd., S. 142.

Auf Grund dieses Hintergrunds „erarbeiteten mohammedanische Gelehrte“ am Ende dieser Zeit „das Argument, dass der Koran (selbst) das Wunder ist, das die Glaubwürdigkeit des Islams begründet, ... dass Mohammed ebenso wie Moses, die Propheten und Jesus Christus göttliche Offenbarungen empfangen hat“.¹

Da die Erzählungen der *Collectio BC* (sive II) im *Codex Vaticanus* gr. 2592 (V) im Unterschied zum *Codex Hierosolymitanus* S. Sepulcri 113 (J) nicht als eine Sammlung überliefert werden, sondern in jenen zwei Gruppen von Erzählungen, die in der *Clavis Patrum Graecorum* als *Collectio B* und *Collectio C* erscheinen, soll aus Gründen, die erst später zu erörtern sind,² hier zwischen beiden unterschieden werden, um nicht an dieser Stelle unbegründet schon eine Entscheidung über eine ursprünglichere Einheit beider Sammlungen zu fällen. Ein Anliegen von C ist es, die Leser gegen eine Apostasie zum Islam zu motivieren,³ während Geschichten, in denen Christen zum Islam übertreten oder in Gefahr sind, ihren Glauben zugunsten des Islams aufzugeben, in B nicht erzählt werden. Nun trifft man auf den Topos von den Arabern als „den neuen Juden“ nur in dem Teil einer Geschichte von B, der einzig in der Jerusalemer Handschrift (J) überliefert ist.⁴ Offensichtlich geht es um ein aktuelles Problem. Denn zum einen stellt der Autor hier fest: „Ich höre viele sagen: ‚Wenn Zeichen und Wunder geschähen, dann müssten die Ungläubigen glauben!‘“, zum anderen berichtet er, wie er es im Prolog angekündigt hatte,⁵ über Wunder, die sich „in unserer Zeit an vielen Orten“ ereignen. Und er erzählt von Wundern, welche die Araber sehen und doch nicht als Wunder begreifen: Wie die Juden, die einst „bei der Passion Christi solche Zeichen sahen und doch nicht an Christus glaubten!“⁶ Doch scheinen nicht nur die Araber die berichteten Geschehen nicht als Wunder und Zeichen zu begreifen, sondern auch

1 Ebd., S. 143. Vgl. hierzu auch den auf S. 454 zu Anm. 2 zitierten Text von ‘Ammār al-Baṣrī († um 850). Es dürfte plausibel sein, dass die unterschiedliche Wertung von Wundern in Christentum und Islam als Hintergrund für das Verständnis der Intention der *Collectio BC* sive II zu beachten sein wird (vgl. S. 511–523, bes. 516, 520).

2 Zur Fragestellung vgl. S. 463–467, zur Erörterung, d. h. Tendenzkritik, in bezug auf B und C vgl. S. 523–542. Zur Überlieferung von B und C in V vgl. S. 370, Anm. 7.

3 Vgl. S. 534–540.

4 Zum Sondergut von J vgl. S. 477, Anm. 2.

5 Im zweiten Teil des ursprünglichen Prologs (*Narratio C 4: II 8*, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–12, S. 226 [S. 492, Anm. 4]) werden „Wunder, die in unserer Generation bei Christen geschehen,“ als Thema genannt: Πολλά ... ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς ἐν διαφόροις τόποις γεγενημένα παρὰ Χριστιανοῖς τεράστια τε καὶ θεοῦ θαυμάσια. (Z. 2–4). Zur Rekonstruktion des gesamten Textes des Prologs vgl. S. 492–499.

6 *Narratio* (B 2:) II 2, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 15–22, S. 219 (Sondergut von J: S. 477, Anm. 2): Πολλῶν γὰρ ἀκούω λεγόντων ... Ἄλλὰ ταῦτα λέγοντες ἀκουέτωσαν, τί διὰ τὰ σημεῖα οἱ Ἰουδαῖοι περὶ Χριστοῦ ἔλεγον ... καθὰ καὶ οἱ Ἰουδαῖοι ἐπὶ τοῦ πάθους Χριστοῦ τοιαῦτα σημεῖα θεωρήσαντες οὐδαμῶς εἰς αὐτὸν ἐπίστευσαν. Vgl. S. 514 f.; 522 zu Anm. 1; 540 zu Anm. 4.

Christen: „Wenn tatsächlich heute Zeichen und Wunder geschähen“, hört der Autor sie argumentieren. Und warum argumentieren sie so? Um einen Übertritt zum Islam mit besserem Gewissen vollziehen zu können? Wird hier ein Argument zitiert, das eine Rolle gespielt hat, um Christen zur Apostasie zu bewegen? Eines ist gewiss: In diesem Einwand aus der christlichen Gemeinde zeigt sich, wenn man ihn zusammen mit dem Prolog liest, ein apologetisches Motiv des Autors. Und dieses steht in Zusammenhang mit einem Anliegen, das ebenfalls nur im Jerusalemer Kodex erscheint, wenn es dort heißt: Οὐκ ἔστιν ἑτέρα πίστις σωτηρίας εἰ μὴ ἡ τῆς ἁγίας Χριστιανῶν ἐκκλησίας.¹ Auch wenn in B keine Geschichten über Apostaten oder die Gefahr einer Apostasie erzählt werden, so scheint doch unausgesprochen die Abwehr eines Übertritts von Christen zum Islam für den Autor von B ein Motiv gewesen zu sein, über Wunder aus seiner Zeit zu berichten, vorausgesetzt, dass die Jerusalemer Handschrift (J) den ursprünglichen Text vollständiger überliefert als der Kodex des Vatikans (V) und die Rekonstruktion des vollständigen Texts des Prologs aus beiden Sammlungen überzeugt. Letzteres setzt voraus, dass B und C sich aus einer ursprünglicheren Sammlung ableiten.

Zum Verständnis des Einwands „Wenn tatsächlich heute Zeichen und Wunder geschähen, dann müssten die Ungläubigen glauben!“², könnte eine Erzählung in der arabischen Apologie des ‘Ammār al-Baṣrī († um 850) beitragen. Es geht dabei um einen Koranvers über einen Eid, in dem davon die Rede ist, dass „Zeichen nur von Gott kommen“. Al-Baṣrī zitiert dazu die Interpretation eines früheren Autors, der behauptet, dass Christen, Juden und Heiden Mohammed einen Eid geschworen hätten, dass sie ihm folgen würden, wenn sie ein von ihm gewirktes Zeichen sehen würden.²

— Die Araber der *Collectio A (sive I)* und der *Collectio BC (sive II)*: Ein Vergleich als Ansatz für eine Datierung

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die *Collectio BC (sive II)* erst nach der arabischen Eroberung verfasst wurde. Die Araber treten hier als die Herren auf; sie haben das Sagen. Mit einer Veränderung der Machtverhältnisse scheint niemand zu rechnen. Es ist offensichtlich, dass Christen sich dem Islam zuwenden und Apostasie eine Bedrohung für die christlichen Gemeinden darstellt. Beide Religionen erscheinen in ihrem Selbstverständnis als exklusiv, und vermutlich ist es der Autor und kein späterer Kompilator, der betont, dass es außerhalb „der hei-

¹ *Narratio* (B 1:) II 1, hrsg. v. BINGGELI 2001, 81–85, S. 218 (Sondergut von J: S. 477, Anm. 2), zitiert und übersetzt auf S. 512 zu Anm. 4. Vgl. ferner S. 516 zu Anm. 2; 540 zu Anm. 1–3.

² GRIFFITH 1983, S. 142; zur Edition des Texts vgl. ebd., S. 103f. Im Hinblick auf *Collectio BC sive II* vgl. S. 453, Anm. 1.

ligen Kirche der Christen“ kein Heil gibt. Wenn die Araber von ihm „die neuen Juden“ genannt werden, dann bezieht sich dies zunächst auf ihren Unglauben angesichts der von Gott gewirkten Wunder und Zeichen, auf ihre mangelnde Offenheit in der Wahrnehmung, die der Verstocktheit der Juden entspricht. Eine tiefere Begründung wird, dem Genre von Erzählungen angemessen, nicht gegeben. Doch dürfte der Autor den Begriff ‚die neuen Juden‘ aus der gängigen Polemik seiner Zeit aufgegriffen haben, in der er zur Kennzeichnung des für Christen defizienten Monotheismus des Islams diente. Dies alles passt gut in die Zeit des Kalifen ‘Abd al-Malik (685–705), eine Datierung, die auch dadurch gewährleistet ist, dass Anastasios in der *Collectio BC sive II* den Bau des Felsendoms erwähnt, der 691/ 692 vollendet wurde.¹

Wie steht es aber mit dem Erscheinungsbild der Araber in der *Collectio A (sive I)*? Auch dort wird erzählt, dass Araber, genauer *τινὲς Σαρακηνοί*, Zeugen eines Wunders – *θεοῦ ὄπτασία καὶ θαυματουργία φοβερὰ* – auf dem Berge Sinai waren, einer Feuererscheinung, und doch „glaubten sie nicht und verhöhnten weiterhin diesen heiligen Ort wegen der Ikonen und der ehrwürdigen Kreuze, die sich dort befinden“.² Sie treten in dieser Erzählung nicht wie „das Volk der Sarazenen“ auf, das, wie in der *Collectio BC (sive II)* erzählt wird, bei der Landnahme Palästinas auch auf den Sinai kam, um dort jene Araber, die Christen waren, zur Apostasie zu zwingen.³ Sie sind Randfiguren der Erzählung und werden so dargestellt, wie man es von umherschweifenden heidnischen Beduinen erwartet. Sie sind gewiss nicht mit dem in der folgenden Geschichte der *Collectio A (sive I)* genannten „jetzt anwesenden Volk, das den heiligen Berg entweiht“,⁴ zu identifizieren.⁵ Wenn in einer anderen Erzählung Einfälle von Barbaren genannt werden,⁶ dann sind höchst wahrscheinlich Razzien von Arabern gemeint, wie sie über die Jahrhunderte im Gebiet des Limes immer wieder geschahen. Eindeutige Hinweise darauf, dass diese *Collectio A (sive I)* nach der arabischen Eroberung

1 *Narratio C 3: II 7*, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 17–18, S. 225 (zitiert auf S. 487 in Anm. 1). Vgl. zum Bau des Felsendoms S. 358–367, bes. S. 365 f. zum Vergleich mit der Parallele in Anastasios Karfreitagspredigt (CPG-CPGS 7754).

2 A.a.O., *Narratio 4*, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 17–20, S. 175 (38, NAU 1902 [Récits], S. 82,17–20). Zum Inhalt vgl. S. 375 zu Anm. 2.

3 A.a.O., *Narratio C 4: II 8*, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 13–17, S. 226 (als Appendix hrsg. v. NAU 1902 [Récits], S. 87, 14–18). Zum Inhalt vgl. S. 505–507, 577 zu Anm. 2–3.

4 A.a.O., *Narratio 5*, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–2, S. 176 (2, NAU 1902 [Récits], S. 61, 10–11, bei FLUSIN 1991, S. 383: *Narratio 5*), zitiert auf S. 375 zu Anm. 1.

5 Vgl. S. 375–377.

6 *Narratio 17*, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 5, S. 190 (9, NAU 1902 [Récits], S. 65, 23). Zum Inhalt vgl. S. 435–437, ferner S. 412, Anm. 5.

verfasst wurde, lassen sich auch in anderen Erzählungen nicht entdecken.¹ Was sich feststellen lässt, entspricht der Situation des Limes in Südpalästina für die Zeit vor, unter und nach der persischen Herrschaft bis zur Schlacht am Yarmūk (636), die oben kurz beschrieben wurde.² Und hierzu passt auch jene Erzählung, die ein Verbot für die Mönche voraussetzt, die Nacht auf dem Gipfel des Berges Sinai zu verbringen, das, wie andere Erzählungen zeigen, in der Gegenwart des Erzählers nicht mehr bestanden hat, und die der Erzähler darum mit dem Hinweis einleitet, dass das, was er berichten will, sich früher mal – zu einer anderen Zeit (Ἄλλοτε) – ereignet hat, um sodann den Bezug auf seine eigene Gegenwart mit der Bemerkung herzustellen, dass damals der Gipfel des Berges Sinai noch nicht „von dem jetzt anwesenden Volk“ (ὑπὸ τοῦ παρόντος ἔθνους) entweiht wurde.³ Wie oben schon gesagt wurde, spricht diese unbestimmte Bezeichnung eines Volkes irgend etwas für den Erzähler Unangenehmes an, was die Gegenwart belastet, und könnte sehr wohl auf eine neue politische Situation hinweisen, in der die Byzantiner nicht mehr die Herren des Landes sind.⁴ Warum aber nennt der Erzähler dieses Volk nicht beim Namen? Sollte er die Araber als die neuen Herren meinen? Dies ist die Auffassung von BINGGELI, da er τὸ παρὸν ἔθνος als Ausdruck für die ungläubigen Sarazenen deutet, von denen in der vorausgehenden Geschichte gesprochen wird, und da er deshalb das Entstehen der *Collectio A* (*sive I*) auf frühestens 655/ 660 datieren will.⁵ Doch werden in der *Collectio A* (*sive I*) Araber ansonsten nie beim Namen genannt, und in der vorausgehenden Geschichte, zu der BINGGELI einen Bezug herstellt, erscheinen sie, wie schon gesagt, wie zufällig anwesende Beduinen und keineswegs als die neuen Herren des Landes. So aber treten sie in der *Collectio BC* (*sive II*) in Erscheinung, als Herren und als eine Gefahr für die christlichen Gemeinden, die sich mit der Apostasie von Christen zum Islam konfrontiert sehen.

d. Die Datierung der *Collectio A* (*sive I*) auf spätestens 629, ein Jahr nach dem Tod des Johannes Klimakos

Für eine Datierung der Sammlung von 39 Geschichten über Mönche des Sinai führt die Erzählung des Johannes Klimakos über die Stiftung eines Hospitals durch Papst Gregor I. einen Schritt über den soeben aufgewiesenen Ansatz hinaus, so-

¹ Vgl. S. 377–382.

² Vgl. S. 423–437.

³ *Narratio* 5, BINGGELI 2001, S. 176 (2, NAU 1902 [Récits], S. 61, 10–21, bei FLUSIN 1991, S. 383: *Narratio* 5). Vgl. die Hinweise in Anm. 4 auf S. 429.

⁴ Vgl. S. 377 zu Anm. 1.

⁵ 2001, S. 487, Anm. 30. Vgl. hierzu oben S. 409 zu Anm. 3.

fern sie davon ausgeht, dass ein Übernachten auf dem Gipfel des Berges Sinai bei den Mönchen früher, und zwar „vor Jahren“ (πρὸ χρόνων), nicht üblich war und dass das berichtete Geschehen sich in jener Zeit ereignete, als ein Übernachten auf dem Gipfel nicht üblich war.¹ Denn mit dieser Erzählung muss die Erzählung über jenes Geschehen vereinbar sein, das sich in einer Zeit ereignet hat, als der Gipfel des Berges Sinai noch nicht „von dem nun anwesenden Volk“ entweicht, nämlich „besudelt und beschmutzt wurde“. In dieser Geschichte wird nämlich behauptet, dass damals das Übernachten auf dem Gipfel nicht nur unüblich, sondern sogar verboten war, soll die Pointe der Erzählung, das göttliche Strafgericht gegen den Gehilfen des Küsters der Gipfelkapelle, des παραμονάριος, verständlich sein. So übernachtete der Gehilfe dort, wie es heißt, indem er sich bewusst nicht daran hielt (περιφρονήσας), über Nacht nicht auf dem Gipfel zu verbleiben.² Beide Erzählungen müssen miteinander vereinbar sein, will man an der Voraussetzung dieser hier vorgetragenen Erörterung und aller an der *Quaestio disputata* Beteiligten – NAU, FLUSIN, BINGGELI – festhalten, dass die 39 Geschichten über Mönche des Sinai von jener Person verfasst wurden, die sie zu dieser Sammlung zusammengestellt hat.³ M.a.W. beide Erzählungen müssen miteinander vereinbar sein, da bei dieser *Quaestio disputata* – bis zum Erweis des Gegenteils – nicht mit einer komplizierteren Überlieferungsgeschichte mit verschiedenen Quellen, die zu dieser Collectio geführt hat, gerechnet wird.⁴

Die Vereinbarkeit beider Narrationes wird nicht dadurch in Frage gestellt, dass die erste von einer Gewohnheit, die zweite von einem Verbot spricht. Denn man kann nicht ausschließen, dass die vom Pilger von Piacenza Ende des 6. Jahrhunderts beobachtete Praxis der Mönche, früh morgens für ihren Gottesdienst (opus dei) auf den Gipfel zu steigen, doch die Nacht dort nicht zu verbringen,⁵

¹ *Narratio* 3, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 173 (39, NAU 1902 [Récits], S. 82, 24–83, 16, bei FLUSIN 1991, S. 383: *Narratio* 3), vgl. S. 401. Zur Interpretation vgl. S. 400–409, bes. S. 405 f. Zur Lesart der Edition von NAU „πρὸ χρόνων ὀλίγων“ vgl. S. 418 f.

² *Narratio* 5, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 2–4, S. 176 (2, 1902 [Récits], S. 61, 11–13, bei FLUSIN 1991, S. 383: *Narratio* 5). Vgl. S. 403 zu Anm. 3.

³ Vgl. auch S. 422.

⁴ Diese Voraussetzung, die MÜLLER 2006 nicht akzeptiert (vgl. S. 411, Anm. 3; 418 f. zu dem auf S. 391 zu Anm. 3 genannten Text [S. 383, Anm. 5 mit *Narratio* 16 zu S. 382 f.]), wurde schon mehrfach betont. Ihre Überprüfung müsste bei einer Kritik der von BINGGELI 2001 vorgelegten *recensio codicum* ansetzen. Vgl. dazu S. 384 f. – Vgl. auch S. 459, Anm. 3.

⁵ A.a.O., 37, hrsg. v. GEYER 1898, S. 184, 11–12. Vgl. auch Prokop von Kaisareia, *De aedificiis*, V, 8, 7, hrsg. v. HAURY – WIRTH 2001, S. 168, 22–25: ἀνθρώπων ... ἐν τῇ ἀκρωρείᾳ διανυκτερεύειν ἀμήχανά ἐστιν, ἐπεὶ κτύποι τε διηκεῖς καὶ ἕτερα ἅττα θεϊότερα νύκτωρ ἀκούονται, δυνάμιν τε καὶ γνώμην τὴν ἀθρωπιαν ἐκπλήσονται. Vgl. zu diesem Text die auf S. 403 in Anm. 2 genannte

tatsächlich eine Zeitlang, aus welchen Gründen auch immer, zu einem Verbot geführt hatte, dort zu übernachten. Nach BINGGELI, der nicht zwischen Gewohnheit und Verbot unterscheidet, sondern die Praxis mit einem Verbot begründet, soll diese „Tradition ... bis zum Vorabend der arabischen Eroberung des Sinai bestanden“ haben und „danach scheint das Verbot (l'interdiction) aufgehoben worden zu sein“.¹

Für eine Datierung des berichteten Geschehens eignet sich jedoch die Geschichte, die ein Verbot voraussetzt, überhaupt nicht. Denn der Hinweis des Erzählers, dessen Identität mit dem Herausgeber der Sammlung hier, wie gesagt, vorausgesetzt wird, „πρὶν ἢ μολυνθῆναι καὶ καταρυσωθῆναι (ἢ ἀγία Κορυφή) ὑπὸ τοῦ παρόντος ἔθνους“, bezieht sich nicht auf das, was der Erzähler berichtet, sondern auf seinen eigenen Standpunkt: „Heute“, will er sagen, „besteht ein solches Verbot nicht mehr“ bzw., wie andere Geschichten zeigen, „die Praxis gehört schon fünf bzw. zehn Jahre der Vergangenheit an“.² Was hier aber unter „besudelt und beschmutzt“ verstanden wird, erlaubt nur Vermutungen, bedarf aber einer plausiblen Antwort, will man diese Aussage nicht als eine vom Verfasser der Erzählung nicht weiter bedachte Leerformel oder nur als eine Art Stoßseufzer über die Zeitumstände, denen der Sinai ausgesetzt ist, interpretieren.

Nun ist für eine Datierung der *Collectio A* (*sive I*) zunächst ein Zweifaches entscheidend: Zum einen, dass sich die Erzählung des Johannes Klimakos auf ein Geschehen des Jahres 600 bezieht und dass er selbst jener Higuemenos gewesen ist, an den der Papst Brief und Geld geschickt hat, doch die Erzählung schon eine Legendenbildung voraussetzt, so dass der Erzähler diese nicht unmittelbar aus dem Munde des Johannes Klimakos gehört haben kann,³ zum anderen, dass der historische Standpunkt dessen, der hier nacherzählt und der, wie bis zum Erweis des Gegenteils vorausgesetzt wird, derjenige ist, der die *Collectio* zusammengestellt und publiziert hat, feststeht, da er am Ende der Geschichte mitteilt, dass ihm selbst „vor einiger Zeit“ das Hospital des Sinaiklosters anvertraut worden war (πρὸ καιροῦ καὶ γὰρ γέγονα νοσοκόμος),⁴ – eine Formulierung, die nicht ausschließt, dass er, als er dies schrieb, noch stets der zuständige Krankenpfleger gewesen ist. Auf jeden Fall kann man davon ausgehen, dass er ein nicht mehr junger, doch

Narratio 6 der *Collectio A* (*sive I*), hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 177 (37, NAU 1902, S. 81, 19–23, bei FLUSIN 1991, S. 383; *Narratio* 6). Vgl. S. 403, Anm. 1.

¹ 2001, S. 484, Anm. 18. Er fügt hinzu: „Est-ce la conquête des Arabes et le sac et l[a] profanation de l'église qui s'ensuivirent (I 5) qui incitèrent les moines à occuper en permanence la Sainte-Cime?“. Der Verweis auf *Narratio* 5 liefert jedoch keine Erklärung seiner Behauptung. ² Vgl. S. 403 zu Anm. 2 zu *Narratio* 1 BINGGELI 2001 (1 NAU [Récits]) und 6 (37).

³ Vgl. S. 397–409, 419–422.

⁴ Vgl. S. 401, Anm. 3.

kräftiger Mann, sozusagen im besten Alter – um die dreißig bis vierzig Jahre – gewesen sein muss, als er diese Aufgabe übernommen hat.¹

Ferner ist zu bedenken, dass die Niederschrift der Sammlung der 39 Geschichten, wie ihr Verfasser berichtet, im Jahr nach dem Tod des Johannes Klimakos geschah.² Dieser Bericht ist für die Datierung der *Collectio A* (*sive I*) wichtig, da er die einzige Aussage ist, aus der man erschließen kann, dass der Verfasser „den neuen Moses“, Johannes Klimakos, noch persönlich gekannt haben muss und nicht über jemanden spricht, der vor seiner Zeit Higumenos des Dornbuschklosters gewesen ist.³ Darum ist auch seine Behauptung ernst zu nehmen, dass Johannes Klimakos im Alter von rund 60 Jahren Higumenos geworden ist.⁴

Sodann muss sich bei einer Datierung der *Collectio A* (*sive I*) auch jene Erzählung über den frühen Tod eines Novizen berücksichtigt werden, den manche auf dem Sinai für einen Sohn des Kaisers Maurikios hielten, der dem Blutbad des Jahres 602 entgangen sei.⁵

Da schließlich die Araber, wie gezeigt wurde, in diesen Geschichten im Unterschied zu jenen der *Collectio BC* (*sive II*) nicht als jene erscheinen, die „das Sagen haben“,⁶ stellt sich um so dringender die Frage nach der Identität jenes Volkes, dessen Anwesenheit mit einer Entweihung des Gipfels vom Berge Sinai verbunden ist. Eine für die Aussagen der *Collectio A* (*sive I*) kohärente Antwort weist auf die Zeit, in der die Perser ihren Machtbereich über Südpalästina hinaus nach Ägypten ausweiteten. Warum der Verfasser der Erzählung davon spricht, dass der Gipfel des Berges Sinai „von dem nun anwesenden Volk“ entweicht, nämlich „besudelt und beschmutzt“ wird, kann man auf Grund der Quellenlage für die Jahre der persischen Herrschaft zwar nur vermuten. Gewiss, es könnte sich um eine Art Stoßseufzer handeln, vielleicht sogar um eine Redensart der Mönche, um

1 Vgl. S. 423–437.

2 Zu „κατὰ τὸν περὶ τὸν χρόνον“ (*Narratio* 16, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 2, S. 189 [32, NAU 1902 [Récits], S. 79, 6], bei FLUSIN 1991, S. 383: *Narratio* 18) vgl. S. 382 f., bes. S. 383, Anm. 2, ferner S. 398 zu Anm. 2; 404 zu Anm. 5; 409 zu Anm. 2.

3 Vgl. S. 398 zu Anm. 2. Gerade an dieser Stelle muss betont werden, dass hier mit NAU, FLUSIN und BINGGELI die Voraussetzung gemacht wird, dass der Erzähler aller Geschichten mit dem Herausgeber der Sammlung identisch ist. Gibt man diese auf, dann ist auch aus diesem Grunde eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung unabdingbar.

4 *Narratio* 11, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 183 (6, NAU 1902 [Récits], S. 63, 28–64, 15; zu FLUSIN 1991, S. 383f.). Vgl. S. 394 zu Anm. 7; 395 zu Anm. 4; 402 zu Anm. 1; 415 zu Anm. 6. Zur Bedeutung der Zahl ‚vierzig‘ in der Aussage, Johannes sei vierzig Jahre nach seiner Tonsur Higumenos geworden (S. 395, Anm. 4), vgl. S. 417, 423 zu Anm. 3.

5 *Narratio* 39, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 214, bes. Z. 12–19 (*Narratio* 29, 1902 [Récits], S. 77, 1–21, bes. 77, 13–21; *Narratio* 41 bei FLUSIN 1991, S. 383).

6 Vgl. S. 454–456.

eine unter Fremdherrschaft veränderte Situation auf dem Sinai zu kennzeichnen. Es kann jedoch kaum gemeint sein, dass Angehörige jenes Volkes sich auf dem Gipfel niedergelassen und darum dort „anwesend“ sind. Es dürfte aber nicht unwahrscheinlich sein, dass auch in der Zeit der Perser, die für Südpalästina spätestens mit der Eroberung von Ägypten im Jahre 617 begonnen hat, im nahe gelegenen Pharan eine kleine Garnison stationiert war, wie dies auch in römisch-byzantinischer Zeit der Fall gewesen ist. Sollten diese Soldaten – und es können ja durchaus arabische Föderaten der Perser gewesen sein – das Dornbuschkloster und auch das Heiligtum auf dem Gipfel des Berges sowie den dort von den Mönchen abgehaltenen Gottesdienst belästigt und gestört haben? Sollten sie auf dem Gipfel durch „Siegeseichen“, religiöse Symbole und Darstellungen, die in den Augen der Mönche nur Idole der Götzendiener sein konnten, ihrer Herrschaft einen Ausdruck verschafft haben? Bezeugt ist auf jeden Fall, dass die Perser – im Vergleich mit Übergriffen und Untaten, die sich bei der arabischen Eroberung ereigneten, – mit brutaler Grausamkeit gegen Mönche und Klöster vorgehen und diese in der Zeit ihrer Herrschaft besonders zu leiden hatten.

Wenn man nun annimmt, dass die Sammlung dieser 39 Geschichten spätestens vor dem im Vertrag von Arabissos im Juli 629 vereinbarten¹ und im selben Jahr erfolgten Rückzug der Perser hinter den Euphrat und somit noch unter der Herrschaft der Perser niedergeschrieben wurde, dann stellt sich vor allem die Frage, wie sich die Erzählung vom frühen Tod eines Novizen, der in einem Alter gewesen sein muss, dass man ihn für einen Sohn des Kaisers Maurikios halten konnte, und die Behauptung des Verfassers der *Collectio*, Johannes Klimakos sei vierzig Jahre nach seiner Tonsur, die er als Zwanzigjähriger empfangen hat, Higenenos des Sinaiklosters geworden, auf plausible Weise miteinander vereinbaren lassen.

Die erstgenannte Erzählung wird umso plausibler, je näher man die Niederschrift der *Collectio* an das Jahr 629 datiert. Akzeptiert man, dass es sich nicht ausschließen lasse, dass jener Novize vor 620, ja selbst einige Jahre früher, gestorben ist, dann stellt sich die Frage, wie lange der Tod des Novizen schon vergangen sein muss, damit „ein alter Mönchsvater“ diesen auf eine Zeit datiert, in der er selbst „noch jünger“ gewesen ist.² Da das Alter dieses *παλαιός πατήρ*, der dem Erzähler das Geschehen berichtet hat, nicht bekannt ist, wird man im Blick auf diese Erzählung nicht ausschließen können, dass die *Collectio A* (*sive I*) im Laufe des dritten Jahrzehnts des 7. Jahrhunderts entstanden ist.

¹ Vgl. S. 430 zu Anm. 4–5; 450 zu Anm. 8.

² Vgl. S. 380–382.

Ist eine solche Datierung auch mit der Mitteilung des Erzählers vereinbar, dass Johannes Klimakos als Zwanzigjähriger die Tonsur empfangen hat und vierzig Jahre später Higenenos geworden ist? Nun ließ sich plausibel zeigen, dass Johannes seine Tonsur empfing, als Patriarch Petros die Geschicke der Kirche Palästinas leitete (524–552). Da eine solche Hypothese einen Spielraum von gut 10 Jahren zulässt – von um 540 bis um 550,¹ hätte Johannes – wenn er zum einen rund vierzig Jahre später, und zwar aus guten Gründen mehr als vierzig Jahre danach und nicht weniger als vierzig Jahre später, Higenenos geworden ist und zum anderen im Jahr vor der Niederschrift der *Collectio A (sive I)* gestorben ist, – im Jahr 629 ein Alter von höchstens 108, wahrscheinlich aber, nimmt man die Angabe von *Collectio A (sive I)* ernst, welche die Erinnerung der Mönche des Sinai wiedergibt, von rund 96 bis 98 Jahren erreicht, wobei eine kürzere Lebenszeit im Blick auf den Spielraum, den die Datierung seiner Tonsur zulässt, plausibler erscheint als ein längeres Leben. Doch präzisere Argumente lassen sich nicht benennen,² und selbst „das Schweigen des Moschos“, das zugunsten eines späten Beginns des Higenenats sprechen könnte,³ bietet kein akzeptables Indiz, da sich nicht bestimmen lässt, wann genau die Klimax veröffentlicht wurde.⁴ Es gibt somit, – vorläufig – keinen Grund, die Niederschrift der *Collectio A (sive I)* nicht auf kurz vor 629 oder selbst noch auf das Jahr 629 zu datieren. Doch dies gilt nur, wenn man die Voraussetzung akzeptiert, dass zum einen ein und dieselbe Person die Erzählungen niedergeschrieben und veröffentlicht hat und zum anderen diese Person noch zu Lebzeiten von Johannes Klimakos, als dieser schon wegen der Publikation der Klimax von den Mönchen als „der neue Moses“ verehrt wurde, auf dem Sinai Mönch und in seinem besten Alter – als rund Dreißig – bis Vierzigjähriger – nur kurze Zeit, bevor er die *Collectio A (sive I)* verfasste, der Krankenpfleger (νοσοκόμος) im Koinobion wurde und darum auch über das Leben des Johannes Klimakos im großen und ganzen, wenn auch im Horizont einer dreißigjährigen sinaitischen Legendenbildung, zutreffend informiert war.

1 Nach BENEŠEVIČ 1924 „vor 552“ (vgl. S. 394–397), nach MÜLLER 2006 „Anfang der 40er Jahre“ (vgl. S. 410–419, bes. S. 414 f., ferner S. 397 zu Anm. 2).

2 Zur Begründung mit uns fehlenden weiteren Informationen zu Stephan dem Kappadokier vgl. S. 397 zu Anm. 1; 417 zu Anm. 2; ferner S. 397 zu Anm. 2. Zur Aussage von „rund 40 Jahren“ und der Konsequenz für das Alter beim Ableben („höchstens ungefähr“ bzw. „höchstens rund“) vgl. S. 417.

3 Vgl. S. 421 zu Anm. 4–5. Zum Aufenthalt des Johannes Moschos auf dem Sinai vgl. S. 407 zu Anm. 2–408 zu Anm. 4.

4 Vgl. S. 407, Anm. 3, ferner S. 421 zu Anm. 5.

e. Das Ergebnis im Blick auf eine Biographie des Verfassers des Hodegos

Wenn der Erzähler der 39 Geschichten über Mönche auf dem Sinai diese in der Zeit zwischen kurz vor dem Jahre 629 und diesem Jahre 629 zur vorliegenden Sammlung zusammengestellt hat, dann ist es wahrscheinlich, dass er selbst erst nach 600 auf dem Sinai gekommen ist und die genauen Umstände vor und nach der Schenkung des Papstes Gregor I. nicht aus eigener Anschauung kannte, so dass seine Nacherzählung dessen, was Johannes Klimakos den Mönchen erzählt hat, plausibel ist.¹ Sofern sich damit vereinbaren lassen muss, dass er einige Zeit vor der Niederschrift der Geschichten der für das Hospital des Dornbuschklosters verantwortliche Mönch geworden ist, dürfte ihm diese Aufgabe am Ende seines dritten, vermutlich aber in seinem vierten Lebensjahrzehnt um 620 anvertraut worden sein,² und es ist damit zu rechnen, dass er ungefähr zehn Jahre früher seine Tonsur empfangen hat. Akzeptiert man dies, dann wäre er frühestens Ende der 80er, wahrscheinlich aber im Anfang der 90er Jahre des 6. Jahrhunderts geboren worden.

Nun ist es aber historisch gewiss, dass jener Anastasios, der den Hodegos frühestens 686/689 in seiner uns überlieferten Gestalt zusammengestellt hat,³ doch dies, wie gezeigt wurde, erst getan hat, nachdem er den gegen die Monenergeten und Monotheleten gerichteten dritten *Tractatus* um das Jahr 701 verfasst hatte,⁴ noch zu Anfang des 8. Jahrhunderts gelebt hat. Dann aber ist auszuschließen, dass er mit dem Verfasser der *Collectio A (sive I)* identisch ist, der nur vom Hyparchetyp β' mit dem Namen Anastasios bezeugt wird.⁵

Überschaut man das Gesagte, dann ist für die Geschichte des Sinai vom Ausgang des 6. bis zum Ende des 7./Anfang des 8. Jahrhunderts zumindest mit zwei Mönchen zu rechnen, die Anastasios heißen, nämlich jener Higumenos, der Johannes Klimakos in das Dornbuschkloster aufgenommen hat,⁶ und der Verfasser des Hodegos, der, wie im Folgenden gezeigt werden soll, mit jenem Anastasios Monachos identisch ist, dem in der handschriftlichen Überlieferung die *Collectio BC (sive II)* zugeschrieben wird. Ob man auch mit einem dritten Anastasios rechnen muss, der die *Collectio A (sive I)* verfasst hat, steht vorläufig bis zu einer kritischen Überprüfung der von BINGGELI vorgelegten *recensio codicum* nicht fest.⁷ Doch sollte sich sogar ausschließen lassen, dass es sich bei der Zuweisung an

1 Vgl. S. 405–407.

2 Vgl. S. 458 f.

3 Vgl. S. 22–24, ferner S. 153–157.

4 Vgl. S. 24 zu Anm. 7.

5 Vgl. S. 384 zu Anm. 5. Es lässt sich vorläufig weder ausschließen noch beweisen, dass es sich um eine Konjektur eines Kopisten handelt.

6 Vgl. S. 382 zu Anm. 2.

7 Vgl. S. 384 f., bes. S. 384 zu Anm. 5.

Anastasios Monachos um die Konjektur eines Kopisten handelt,¹ und sich zugleich die Hypothese bewähren, die auch hier wie bei allen an diesem Diskurs Beteiligten außer MÜLLER 2006 vorausgesetzt wird, dass die 39 Geschichten von ein und derselben Person verfasst und als „ein Text“, nämlich diese Sammlung von Erzählungen, veröffentlicht wurden, so scheiden diese 39 Geschichten dennoch als historische Quelle für eine Biographie des Verfassers des Hodegos aus.

3 Zum historischen Kontext der erbaulichen Erzählungen über „Wunder in unserer Zeit“ (*Collectio BC sive II*)

Die schon genannten erbaulichen Erzählungen eines Anastasios Monachos über „Wunder in unserer Zeit“ sind eindeutig in die Jahre 685 bis 692 zu datieren. Darum stellt sich im Rahmen einer Einführung in das Werk von Anastasios Sinaites, des Autors des Hodegos, die Frage, ob jener Mönch namens Anastasios ist, der diese Geschichten, sei es verfasst und publiziert, sei es nur zusammengestellt hat, mit dem Autor des Hodegos identisch ist. Und je nachdem, wie diese Frage zu beantworten ist, wird sich zeigen, ob überhaupt oder in welchem Maße diese Erzählungen eine historische Quelle für eine Biographie des Verfassers des Hodegos sein können.

Die Beantwortung dieser Frage orientiert sich im Folgenden an der historischen Abfolge der wichtigsten Publikationen von 1962 bis 2001, zeichnet somit auch die Entwicklung der Fragestellung nach.

a. Eine ursprünglichere Einheit zweier Sammlungen? Das Zeugnis der handschriftlichen Überlieferung

Schon CANART hatte 1962 bei der Beschreibung des von ihm entdeckten *Vaticanus* gr. 2592 (V) einen Zusammenhang zwischen den beiden von NAU edierten *Collectiones* B und C² und auch einen Archetyp angenommen, der schon beide *Collectiones* enthielt. Zunächst hatte er nachgewiesen, dass die jetzige Reihen-

¹ Dies wird entscheidend daran hängen, wie der *Codex Patmensis* 17 (I) zu beurteilen ist, der im Lemma ‚Αναστασίου μοναχοῦ τοῦ Σινᾶ ὄρους‘ überliefert.

² Zur *Collectio* B vgl. die Edition von NAU 1903, S. 61–75 (*Narrationes* 42–51), die dieser auf der Basis des *Codex Parisinus* gr. 1596, bei BINGGELI und hier P genannt, anfertigte (vgl. S. 389 zu Anm. 2), zur *Collectio* C, von der NAU 1903 zwei Erzählungen ediert hat, vgl. (in der Reihenfolge der CPG) ebd., S. 87–89 (Nr. 4), 78f. (Nr. 11). *Narratio* 15 wurde von HALKIN 1945, S. 62–64 herausgegeben.

folge der Quaternionen in der Handschrift nicht mit der ursprünglichen übereinstimmt, so dass nach seiner Rekonstruktion der früheren Heftung der Handschrift bewiesen ist, dass ursprünglich die Collectio B (auf f^o 174^v – 182) vor der Collectio C stand, die jetzt auf f^o 123 – 135^v zu lesen ist.¹ In beiden Sammlungen sind die Erzählungen mit einer durchlaufenden Zählung überliefert, die jeweils mit α' beginnt, auch wenn in der Collectio C dieses α' heute nicht mehr zu lesen ist. Doch wird diese Zählung in der Collectio C, die bis zur 13. Geschichte normal verläuft, zum einen nach der 15. Narratio nicht fortgesetzt, zum anderen bei der Nummerierung der 14. und 15. unterbrochen, sofern die 14. Erzählung als 23. ($\kappa\gamma'$) und die 15. als 14. gezählt werden. CANART berichtete diesen Sachverhalt, zog aber aus ihm keine Konsequenzen. Doch wegen eines internen Rückverweises ($\omega\varsigma$ προγόγραπται) in einer Erzählung von C auf eine Geschichte in B vermutete er eine ursprüngliche Einheit beider.²

FLUSIN griff 1991 die Beobachtungen von CANART auf und begründete die Hypothese, dass es „sehr wahrscheinlich“ ist, dass beide Collectiones B und C ursprünglich zusammengehörten. Denn er interpretierte die Nummerierung der 14. Geschichte von C mit $\kappa\gamma'$ (statt $\iota\delta'$) als einen Rest früherer Zählung, so dass sie sich erklärt, wenn man annimmt, dass jene neun Erzählungen der Collectio B, die einst vor der 23. Geschichte von C standen, von einem Kompilator, der aus welchen Gründen auch immer nicht alle Geschichten, wie sie in seiner Vorlage aufeinander folgten, übernehmen wollte, aus der ursprünglichen Einheit herausgelöst wurden. Sollte nun eben diese Vorlage oder eine Kopie derselben aus welchem Grunde auch immer – und nur diese – nachträglich in einem zweiten Vorgang, ohne eine in der Collectio B schon übernommene Geschichte zu wiederholen, abgeschrieben worden sein – was einen Vergleich mit der Collectio B voraussetzt –, dann wäre die 14. Geschichte in dieser Abschrift die 23. in der Vorlage gewesen, da „23 minus 9“ 14 ergeben.³ Voraussetzung ist also in dieser Hypothese, dass der Kompilator der

1 Es sei daran erinnert, dass nach Collectio C (f^o 123 – 135^v) auf f^o 136 – 148 die Collectio A (sive I) mit dem Hinweis folgt (S. 370, Anm. 7), es handele sich um denselben Autor: Διηγῆσεις τοῦ αὐτοῦ (vgl. S. 384 zu Anm. 5). Hierzu und zum Folgenden vgl. auch FARAGGIANA DI SARZANA 1993, S. 94 – 96 sowie die Tabelle bei BINGGELI 2001, S. 110.

2 CANART 1962, S. 126, 129. CANART 1964, S. 265. Gemeint ist der Rückverweis mit $\omega\varsigma$ προγόγραπται in *Narratio* C 1: II 3, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 15, S. 221 (nach V zitiert bei FLUSIN 1991, S. 388, Anm. 22; wiedergegeben in Anm. 2 auf S. 544; vgl. auch S. 542, Anm. 1) auf *Narratio* B 1: II 1, BINGGELI, Z. 52 – 75, S. 217 f. (43, hrsg. v. NAU 1903, S. 63, 21 – 64, 13).

3 Vgl. FLUSIN 1991, S. 388 f. Zur Tatsache, dass für die Priorität von B vor C – als Voraussetzung der Hypothese von FLUSIN – ein einziges Indiz besteht, nämlich der genannte Rückverweis (Anm. 2), vgl. S. 542, Anm. 1. Da FLUSIN den Jerusalemer Kodex (J; vgl. S. 465 zu Anm. 1) mit seinen Abweichungen von C nach der 23. Erzählung noch nicht kannte, sprach er von insgesamt 27 statt 28 Erzählungen der ursprünglichen Collectio. Doch sei hier schon darauf hingewiesen,

Collectio C sowohl die Collectio B, sei es die ursprüngliche Kompilation, sei es eine Abschrift derselben, als auch den Text der Vorlage von B, d. h. einer Sammlung von mindestens 24, möglichst von 1 bis 24 nummerierten Geschichten, vor Augen hatte.

Eine Handschrift, die auf eine solche Vorlage mit der ursprünglicheren Einheit beider Collectiones zurückgeht bzw. zurückgehen kann, bezeugt der *Codex Hierosolymitanus* S. Sepulcri 113 (J), den 1993 FARAGGIANA DI SARZANA beschrieben hat.¹

Dieser Kodex, der im Jahre 1672 bzw. 1678 angefertigt wurde, enthält die neun Erzählungen von B und C in derselben Reihenfolge wie in B und C bis zur 14. von C, die in C jedoch als 23. gezählt wird. Die verschiedenen Geschichten sind in dieser Handschrift zwar nicht nummeriert, doch übernimmt man die Nummerierung der Erzählungen von B und C unabhängig davon, ob dort unter einer Nummer mehr als eine einzige Narratio wiedergegeben wird, dann ist die 23. Erzählung in J jene, die als 14. in C erscheint, doch als 23. gezählt wird. Bis zu dieser 23. überliefert J einiges Sondergut, u. a. drei neue Erzählungen, und die auf die 23. Geschichte folgende Erzählung besitzt in B und C keine Parallele. Dieser Sachverhalt kann nicht das Ergebnis von Zufall sein, so dass davon ausgegangen werden muss, dass J auf eine Handschrift zurückgeht, die ein Zwilling jenes Kodex ist, auf dessen Basis zunächst B zusammengestellt und dann erst C, sei es aus derselben Handschrift, sei es aus einer Abschrift oder einem Zwilling derselben, abgeschrieben wurde, um auch den Rest der ursprünglichen Sammlung für künftige Geschlechter zu bewahren. Dass B vor C entstanden ist, liegt zwar nahe, weil B mit einem Prolog beginnt und C unmittelbar mit einer Erzählung; doch liefert erst der schon genannte interne Rückverweis mit ὡς προέγραπται in einer Erzählung von C auf eine solche von B ein Indiz, dass dies tatsächlich der Fall gewesen ist. Akzeptiert man im Sinn der Hypothese von FLUSIN, dass die Zählung κγ' für die 14. Geschichte von C durch ein Versehen aus jener Vorlage übernommen wurde, aus der die Collectio C im Vergleich mit B zusammengestellt wurde, dann muss diese Vorlage, unten im Stemma γ genannt,² eine Nummerierung der Erzählungen enthalten haben, die der Formel „23 minus 9 = 14“ entspricht. Da aber in J die Geschichten nicht nummeriert sind und in B, wie sich zeigen wird, die Zählung in drei Fällen nicht der Anzahl der Erzählungen entspricht, also die Nummerierung auch anders hätte sein können, liegt es unabhängig von einer ausführlichen recensio codicum, die hier nicht geleistet werden kann, nahe, schon für die Vorlage von J – nach FARAGGIANA DI SARZANA ein heute verlorener Teil des *Codex Athonensis* Kara-

dass im Jerusalemer Kodex (J) die Erzählungen nicht nummeriert sind (FARAGGIANA DI SARZANA 1993, S. 91, Anm. 30).

¹ Zum Beitrag von FARAGGIANA DI SARZANA 1993 über den Jerusalemer Kodex (J) vgl. S. 370.

² Vgl. das Stemma auf S. 484.

kallou 251 (K) –,¹ anzunehmen, dass in diesem jene Nummerierung nicht vorhanden gewesen ist, die für die Vorlage y von B und C unabdingbar ist, soll die Hypothese von FLUSIN gelten.

Eine Umkehrung der Hypothese von FLUSIN ist ausgeschlossen. Denn, dass die von J bezeugte Sammlung aus B und C als Vorlagen zusammengestellt worden ist, wäre nur zu beweisen, wenn ein sinnvoller Leitfaden für die Reihenfolge in J – d. h. für die Verschachtelung der Erzählungen von B und C bei Beibehaltung ihrer vorgegebenen Reihenfolge in B und C – aufgewiesen werden kann. Denn andernfalls wäre dem Zufall zu viel abverlangt, und außerdem wären die beiden Argumente von FLUSINS Hypothese, nämlich jener Rückverweis mit ὡς προ-ἔγγραπται in einer Erzählung von C auf eine solche von B – ein Argument, für das sich im Sondergut von J ein weiteres Beispiel nennen lässt, – und vor allem die Zählung κγ' statt ιδ' in C, als etwas rein Zufälliges zu bewerten. Beide Argumente schließen schon unabhängig von anderen Überlegungen eine Umkehrung von FLUSINS Hypothese aus, es sei denn, wie gesagt, die Reihenfolge der Erzählungen in J bietet im Vergleich mit jener in B und in C Argumente dafür, die Reihenfolge in J als ein sekundäres Produkt aufzufassen, das einzig ein Kompilator auf Grund von zwei Vorlagen wie B und C geschaffen haben kann.

Sollten jedoch, wie sich zeigen wird, hinreichend plausible Gründe bestehen, die Reihenfolge in J nicht als die ursprüngliche aufzufassen, dann bedarf es einer Erklärung, die eindeutig ausschließt, dass diese Reihenfolge nicht das Werk eines Kompilators sein kann.

Es ist sinnvoll, von FLUSINS Hypothese auszugehen und die von J bezeugte Sammlung (*Collectio BC sive II*) als jene zu betrachten, die in der gemeinsamen Vorlage von J und V zu lesen war. Diese wird bei BINGGELI „Archetyp ω“ genannt.² Für BINGGELI ist die in J überlieferte Einheit jene des Archetyps ω, d. h. jene Einheit, welche die älteste ist, die auf Grund der Überlieferung noch erschlossen werden kann. In der im Folgenden zu begründenden Hypothese wird für diese archetypische Einheit das Sigel ω beibehalten, genauer gesagt, ω soll hier den ursprünglichen Zustand des Archetyps bezeichnen, der sich von einem späteren Zustand, ω' genannt, unterscheidet, der auf Grund der Überlieferung von J und von B und C in V einzig noch von der Sammlung des Archetyps ω erschließbar ist und der, wie gezeigt werden soll, durch Fehler bei der Heftung und Blattverlust verursacht wurde. Dieser Zustand ω' gibt, sieht man von textkritisch bedenklichen Stellen ab, einen Teil der Sammlung wieder, die der Verfasser der *Collectio II (sive BC)*, Anastasios Monachos, geschaffen hat und die hier Ω genannt werden soll. Dass J trotz bestimmter kritischer

¹ Vgl. S. 370 zu Anm. 3–4.

² Vgl. das Stemma von BINGGELI 2001, S. 165.

Erwägungen von BINGGELI selbst, auf die noch verwiesen werden muss, die Abfolge der ursprünglichen Sammlung (Ω) überliefert, ist die Grundlage von BINGGELIS Edition. Doch soll hier gezeigt werden, dass die von J überlieferte Einheit nicht den ursprünglichen Zustand ω , sondern einen sekundären Zustand ω' wiedergibt, der sich aus einer dem Jerusalemer Kodex (J) und den Collectiones B und C des Vaticanus (V) gemeinsamen Vorlage, im Stemma x genannt, erschließen lässt. Diese Hypothese soll nun in mehreren Schritten begründet werden.

b. Ein Vorbehalt zum ursprünglichen Umfang der Collectio BC (*sive* II)

Man wird der Hypothese von FLUSIN und der Konsequenz, die BINGGELI aus dieser für seine Edition gezogen hat, zunächst zustimmen können, jedoch nur mit einem Vorbehalt, der den Umfang der Collectio BC (*sive* II) im Archetyp ω betrifft, der auf Grund der uns erhalten gebliebenen Handschriften erschließbar ist.¹

– Ein erster Gesichtspunkt: Die handschriftliche Überlieferung

Zum einen enthält die Jerusalemer Handschrift (J) weder den im Vaticanus (V) als 14. Text gekennzeichneten 15. (C 15) noch die folgende Erzählung C 16, die im Vaticanus (V) mit einer Leiste von den zuvor stehenden Geschichten abgetrennt ist. Stattdessen liest man in J nach dem in V als 23. gezählten Text (C 14) eine zusätzliche Narratio (II 24 BINGGELI). Zum anderen werden die folgenden zwei letzten Erzählungen (C 17–18 V; II 27–28 BINGGELI) in beiden Handschriften vom Vorhergehenden durch eine Schmuckleiste als etwas Eigenes abgesondert. M.a.W. die Zugehörigkeit der zuletzt genannten Geschichten (C 15–18 V; II 24, 27–28 J nach BINGGELI) zu jenem Text, der als jener des Archetyps ω der Sammlung eines Autors namens Anastasios Monachos (Ω) bezeichnet werden kann, ist schon durch die handschriftliche Überlieferung als solche nicht eindeutig gesichert. Selbst die Zugehörigkeit der genannten Erzählungen zum Text der J und V gemeinsamen Vorlage, BINGGELIS Archetyp ω ,² ist auf Grund der handschriftlichen Überlieferung nicht gewiss und bedarf, wollte man an dieser festhalten, einer

¹ Um Missverständnissen vorzubeugen, sei zum Gebrauch des Terminus ‚Archetyp ω ‘ der Collectio BC (*sive* II) in diesem Beitrag wiederholt, dass er nicht mit dem von BINGGELI als Vorlage der Handschriften J und V umschriebenen Archetyp ω identisch ist. Da die von BINGGELI eingeführten Sigel hier ansonsten beibehalten werden (S. 369, Anm. 3), wird, wenn BINGGELIS Archetyp ω und nicht der tatsächliche Archetyp ω als Ergebnis der *recensio codicum* gemeint ist, dies stets ausdrücklich gesagt werden. In der hier zu begründenden Hypothese entspricht BINGGELIS Archetyp ω der Kopie x im Stemma auf S. 484.

² Vgl. Anm. 1.

Übersicht I: Die Reihenfolge der Erzählungen, wie sie BINGGELIS Archetyp ω der Collectio BC (sive II)^o und – in der hier vertretenen Hypothese – der Vorlage x im Stemma auf S. 484 entspricht.

Zählung: (1) nach BINGGELI (Wiedergabe von J) ^b	In der Edition (2) nach [v. NAU 1903] CPG	Zählung von Collectio B Nach V	Zählung von Collectio C Nach V	Anzahl der tatsächlichen Erzählungen
Trennleiste ^c Lemma	Z. 1–4, S. 215 [S. 61, 1–3]	Trennleiste ^c Lemma	Trennleiste ^c Lemma (doch kürzer) ^d	
Prolog	Z. 5–23, S. 215 [42, S. 61, 4–23]	Prolog (vgl. II 8, Prolog)		
(Doxologie)	(Z. 21–23 [22–23])			
II 1	B 1 a) Erzählung(en) Z. 1–75, S. 216–218 [43, S. 61, 24–64,13]	α'		1) Z. 1–51 (S. 61, 4–63, 20) 2) Z. 52–75 (S. 63, 21–64, 13)
	b) „Epilog“ Z. 76–85, S. 218	fehlt in V		
II 2	a) „Prolog“ ^e Z. 1–24, S. 219 (zur Datierung: S. 485 zu Anm. 2) (Kommentar: Z. 14–22, Verknüpfung mit B 2: Z. 22–24)	fehlt in V		1) Z. 1–6 2) Z. 6–14
	B 2 b) Erzählung Z. 25–45, S. 220 [44, S. 64, 14–65, 5]	β'		3) Z. 25–45
II 3	C 1 Z. 1–18, S. 221 Rückverweis auf B 1: Z. 15–16, S. 221		(nicht mehr lesbar)	eine Narratio
II 4	C 2 Z. 1–10, S. 222		β'	eine Narratio
II 5	B 3 Z. 1–23, S. 223 [45, S. 65, 6–66, 5]	γ'		eine Narratio
II 6	B 4 a) Überleitung von II 5 zu II 6: Z. 1–6, S. 224 [45–46, S. 66, 5–12] b) Erzählung Z. 7–26, S. 224 [46, S. 66, 12–67, 4]	δ'		eine Narratio

Zählung: (1) nach BINGGELI (Wiederga- be von J) ^b	(2) nach CPG	In der Edition v. BINGGELI [v. NAU 1903]	Zählung von Collectio B Nach V	Zählung von Collectio C Nach V	Anzahl der tatsächlichen Erzählungen
II 7	C 3	a) Erzählung Z. 1–16, S. 225 b) „Kommentar“ Z. 17–23 (zur Datierung Z. 17–18: S. 487 Anm. 2)		γ'	eine Narratio
II 8 ^f	C 4	a) Teil eines Prologs Z. 1–12, S. 226 (zur Datierung: S. 505 zu Anm. 2) b) Erzählung Z. 13–88, S. 226–228 [NAU 1902 (Récits), S. 87–89]	(vgl. Prolog vor II 1)	δ' (Prolog fehlt in P: vgl. S. 492 zu Anm. 5–6)	eine Narratio
II 9	C 5	Z. 1–19, S. 229		ε'	eine Narratio
II 10	C 6	Z. 1–7, S. 230		ζ'	eine Narratio
II 11	C 7	Z. 1–14, S. 231		ζ'	eine Narratio
II 12	B 5	Z. 1–25, S. 232 [47, S. 67, 5–68, 4] (Verknüpfung zu II 11: 1) Z. 1 [S. 67, 5–6] 2) Z. 18–23 [S. 67, 24– 68, 2])	ε'		eine Narratio
II 13		a) Verknüpfung ^g mit II 3: Z. 1–4, S. 233		fehlt in V	
	C 8	b) Erzählung Z. 5–33, S. 233f. (Datierung Z. 14: S. 486 zu Anm. 4) Kommentar: Z. 26–33		η'	eine Narratio
		c) Verknüpfung mit II 14: Z. 33–34, S. 234		fehlt in V	
II 14	B 6	a) Erzählung Z. 1–17, S. 235 [48, S. 68, 5–23] b) Kommentar	ζ'		eine Narratio

Zählung: (1) nach BINGGELI (Wiederga- be von J) ^b	(2) nach CPG	In der Edition v. BINGGELI [v. NAU 1903]	Zählung von Collectio B Nach V	Zählung von Collectio C Nach V	Anzahl der tatsächlichen Erzählungen
		Z. 18–22, S. 235 [S. 67, 24–68, 2]			
--- ^h	---		---	---	---
II 15	B 7	Z. 1–41, S. 236f. [49, S. 69, 3–70, 22]	ζ'		eine Narratio
II 16	B 8	Z. 1–9, S. 238 [50, S. 70, 23–32]	η'		eine Narratio
II 17	B 9	a) Vorspann Z. 1–5, S. 239 [51, S. 71, 1–6] (zur Datierung: S. 485, Anm. 1) b) erste Narratio ⁱ Z. 6–45, S. 239f. c) zweite Narratio Z. 46–174, S. 240–244 [51, S. 71, 6–75, 11]	θ'		eine Narratio
				fehlt in V	eine Narratio
II 18	C 9	Z. 1–65, S. 245–247		θ'	eine Narratio in drei Akten
II 19	C 10	Z. 1–20, S. 248		ι'	eine Narratio
II 20	C 11	Z. 1–47, S. 249f. Z. 14–33: S. 552, Anm. 7		ια'	eine Narratio
II 21	C 12	a) Erzählung Z. 1–18, S. 251 b) Kommentar Z. 19–28, S. 251		ιβ'	eine Narratio
II 22	C 13	Z. 1–17, S. 252		ιγ'	eine Narratio
II 23	C 14	Z. 1–40, S. 253f. (zur Zählung κγ' statt ιδ': S. 464 f.) (zur Datierung: S. 562, Anm. 1) Intention des Erzählers (Z. 38–40)		κγ'	eine Narratio
(Ende von BINGGELIS „noyau“) ^j					
II 24–28 (C 15–18)					
---	---		---	---	---
II 24		Z. 1–26, S. 255	(fehlt in V)	(fehlt in V)	eine Narratio

Zählung: (1) nach BINGGELI (Wiederga- be von J) ^b	(2) nach CPG	In der Edition v. BINGGELI [v. NAU 1903]	Zählung von Collectio B Nach V	Zählung von Collectio C Nach V	Anzahl der tatsächlichen Erzählungen
nur in J überliefert					
II 25 nicht in J überliefert	C 15	Intention des Erzählers (Z. 23–26) Z. 1–55, S. 256 f. [HALKIN 1945] (zur Datierung: S. 486, Anm. 2)		ιδ'	eine Narratio
II 26 nicht in J überliefert	C 16	a) Erzählung Z. 1–23, S. 258 b) Notiz über Herkunft Z. 24–28, S. 258		Trennleiste ^c ohne Numme- rierung in V	eine Narratio
Trennleiste ^c II 27	C 17	a) Erzählung Z. 1–41, S. 259 f. b) Kommentar zur Ge- genwart Z. 42–46, S. 260		Trennleiste ^c ohne Numme- rierung in V	eine Narratio
II 28	C 18	a) Erzählung Z. 1–12, S. 261 (Datierung: S. 562, Anm. 1) b) Doxologie Z. 12–13, S. 261		ohne Numme- rierung in V	eine Narratio
Trennleiste ^c Lemma der Collectio A (sive I) ^k				Trennleiste ^c unmittelbar nach Collectio C	

Zählung: (1) nach BINGGELI (Wiederga- be von J) ^b	In der Edition (2) v. BINGGELI nach [v. NAU 1903] CPG	Zählung von Collectio B Nach V	Zählung von Collectio C Nach V	Anzahl der tatsächlichen Erzählungen
--	--	--------------------------------------	--------------------------------------	--

^a Vgl. die Übersicht bei BINGGELI 2001, S. 110.

^b In J sind die Erzählungen nicht nummeriert.

^c D.h. in der Handschrift vorhandene Markierung, auch Schmuckleiste genannt, die einen Text von dem vorhergehenden trennt und damit aus welchem Grund auch immer den Beginn einer neuen Texteinheit kennzeichnet. BINGGELI nennt eine solche Trennleiste wie üblich ‚bandeau‘.

^d Ohne die Worte ‚ἐπὶ τῶν ἡμετέρων χρόνων‘.

^e Diese nicht zutreffende Kennzeichnung stammt von BINGGELI 2001, der hier zwischen „prologue“ und „récit“ unterscheidet.

^f BINGGELI 2001, S. 110 unterscheidet in seiner Übersicht nicht wie zu *Narratio* II, 2; II, 13 und II, 17 zwischen „Prolog“ und „Erzählung“.

^g Von BINGGELI 2001, S. 110 „Prolog“ genannt (vgl. Anm. f).

^h vgl. S. 561–576.

ⁱ Auch BINGGELI 2001, S. 110 unterscheidet in „*Narratio* II 17“ zwei Erzählungen.

^j Vgl. S. 473, Anm. 1; 482, Anm. 2.

^k Fehlt in J (bis inklusiv *Narratio* 4 bzw. 2)

plausiblen Begründung mittels textinterner Kriterien, um sie als Bestandteil der ursprünglichen Sammlung (Ω) auszuweisen.

Diese Tatsache fordert erhöhte Bedachtsamkeit, wenn man im Blick auf eine kritische Edition fragt, ob und inwieweit im Ausgang vom Archetyp ω der ursprüngliche Text einer Sammlung (Ω) erschlossen werden kann, der für uns jener ist, der zwar nicht mit dem Text des Autors in jeder Hinsicht identisch sein muss, doch als solcher mit gewissen kritischen Einschränkungen, die wie üblich im Text einer Edition kenntlich gemacht sind, gelesen werden darf. Will man die Zugehörigkeit der genannten Erzählungen (C 15–18 V; II 24, 27–28 J nach BINGGELI) zu dieser ursprünglichen *Collectio* BC (*sive* II) beweisen, dann kann dies nur auf Grund eines philologischen Vergleichs mit den übrigen Geschichten geschehen.¹

¹ Dieser kritische Vorbehalt hat keine Auswirkungen für die Frage nach der Vorlage des Kompilators der *Collectio* B (oder C, die wohl von B abhängig ist, wenn auch nur ein einziges eindeutiges Indiz dafür vorliegt [S. 464, Anm. 2; 542, Anm. 1] dafür vorliegt [vgl. S. 534, Anm. 1]), wohl aber für die Rekonstitution des Archetyps der ursprünglichen Sammlung und insbes. des ursprünglichen Texts der Sammlung (Ω), dem Ziel der Textkritik. Zur Orientierung vgl. man in einem Vorgriff das Stemma auf S. 484, das die im Folgenden vertretene Hypothese veran-

BINGGELI hat zwar das Problem erkannt, indem er die ersten 23 Erzählungen von J „als gesicherten Kern“ der Sammlung bezeichnete,¹ doch hat er trotz dieser Aussage diese Texte nicht als Anhang, sondern als Corpus der Collectio BC (*sive* II) ediert.²

Die textkritische Frage führt zu einer Unterscheidung zwischen dem Text des Archetyps (bzw. konkret, wie zu zeigen ist, zwischen den Zuständen ω und ω' des Archetyps) und dem ursprünglichen Text Ω , d. h. zwischen einerseits dem Archetyp und andererseits der ältesten Gestalt, in der ein Text für uns noch erschließbar ist, der letztlich auf ein „Original“ eines Autors zurückgeht, dem er zugesprochen, genauer gesagt, bei einem erreichten Stand der Erkenntnis – vorläufig – nicht abgesprochen werden kann. Diese Unterscheidung fehlt leider bei BINGGELI. Denn er spricht durchgängig von der „collection primitive“, die er ihrem Umfang nach – selbstverständlich nicht in jeder Lesart – mit jenem von J gleichsetzt: „Il apparaît rapidement que la collection complète contenue dans J est primitive“.³

Nun hat BINGGELI 2004 auch seine Hypothese eines „gesicherten Kerns für den Anfang der Sammlung“ aufgegeben, da in einem Sinaiticus des 9. Jahrhunderts, der sich aus Fragmenten teils wieder zusammensetzen lässt, die Erzählung C 16 aus V, von BINGGELI 2001 als II 26 ediert, innerhalb der Collectio A (*sive* I) überliefert wird.⁴ Doch will er weiterhin daran festhalten, dass diese Erzählung durchaus von Anastasios Sinaites erzählt worden ist, der sie aus „den alten Erzählungen der Γεροντικά“ kannte und sie wegen „der heutzutage in Syrien“ auftretenden Novatianer für wichtig hielt.⁵ Doch wie ist dann zu erklären, dass der Erzähler hinzufügt, er habe „auch schon weiter oben“ (περὶ ὧν καὶ ἄνωτέρω) über diese Novatianer gehandelt?⁶

schaulich. Inwieweit für das Zustandekommen der Collectiones B und C mit Kompilation aus einer Vorlage, im Stemma ξ genannt, zu rechnen ist, muss noch bedacht werden.

1 2001, S. 117: „En conclusion, la tradition manuscrite grecque ... permet de dégager un noyau assuré pour le début de la collection : les récits II 1–23, précédés du prologue. Au contraire, la fin de la collection est certainement perturbée ... À ce stade, notre préférence revient à la fin proposée par J, qui a conservé l'unité de la collection, mais en l'absence d'élément déterminant pour trancher dans un sens ou dans l'autre, il nous a paru préférable d'éditer à la suite les récits II 24–28“.

2 Vgl. hierzu auch den zu Anm. 3 zitierten Satz über eine „collection primitive“.

3 BINGGELI 2001, S. 112.

4 2004, S. 268. Vgl. hierzu oben S. 373 f.

5 Ebd., S. 265–267.

6 *Narratio* C 16: II 26, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 24–28, S. 258. Zu dieser nur in V überlieferten Geschichte (BHG 1450 h) vgl. S. 475 zu Anm. 1; 575 zu Anm. 1; 576 f.

– Weitere Gesichtspunkte, teils im Vorgriff auf noch zu Begründendes

Die Collectio BC (*sive* II) des Anastasios Monachos will, wie ihr Prolog zeigt und oben zwar schon kurz dargestellt wurde, doch mit einer Rekonstruktion des ursprünglichen Prologs noch zu begründen sein wird, in apologetischer Absicht Wunder erzählen, die sich „in unserer Zeit“ ereignet haben.¹ Dieser Sachverhalt und andere sollen zunächst in einem Vorgriff auf weitere Erörterungen angesprochen, doch noch nicht ausführlich begründet werden.

(1) Der Unterschied in der Thematik

Es fällt auf, dass die genannten Erzählungen (C 15–18 V; II 24–28 J) sich in ihrer Thematik deutlich von allen anderen der Collectio BC (*sive* II) unterscheiden. Achtet man auf die jeweilige Pointe dieser Geschichten und auf die Aussage des Autors der ursprünglichen Sammlung (Ω) über seine Intention und apologetische Motivation, die sich aus jenem Text, den BINGGELI „als gesicherten Kern“ der Sammlung bezeichnet hat, insbes. aber aus der Rekonstruktion des ursprünglichen Prologs ergibt, dann fällt der unterschiedliche Charakter unmittelbar auf. Denn in diesen Geschichten, die BINGGELI noch zum Bestand seines Archetyps ω und darum der ursprünglichen Sammlung (Ω) gerechnet hat, geht es um die Veranschaulichung einer Idee, sei es die Heilsbedeutsamkeit eines Handelns aus Mitgefühl und Nächstenliebe (ἐλεημοσύνη), die aber dem nicht zum Heil gereicht, der dem Laster unzüchtiger Begierde (πάθος τῆς πορνείας) bis zu seinem Lebensende verfallen ist,² sei es die Wirkung der Fürbitte eines Gerechten,³ sei es die Binde- und Lösegewalt der Priester, konkret der Bischöfe,⁴ sei es die Bedeutung der Demut (ταπεινοφροσύνη) für das Streben nach christlicher Vollkommenheit als Ziel des monastischen Lebens, die an einem verborgenen, selbstgerechten

¹ Vgl. S. 453 f. Zur Rekonstruktion des ursprünglichen Prologs vgl. S. 492–499.

² *Narratio* C 15: II 25, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 256f. (hrsg. v. HALKIN 1945, S. 62–64). Vgl. CANART 1966 (Trois groupes), S. 14, Anm. 2. Zum Inhalt der Erzählung vgl. S. 573 zu Anm. 1–3, ferner S. 486 zu Anm. 2; 562 zu Anm. 1.

³ *Narratio* II 24, a. a. O., S. 255, bes. Z. 23–26, zitiert auf S. 576 zu Anm. 4. Zu dieser nur in J überlieferten Geschichte vgl. S. 491, 576, ferner S. 561, Anm. 6.

⁴ *Narratio* C 17–18: II 27–28, a. a. O., S. 259–261. Zu *Narratio* C 17: II 27 vgl. (1) zum Inhalt: S. 481 zu Anm. 2–4; 574 zu Anm. 2–5, (2) zur Überlieferung: S. 478, Anm. 1, ferner CANART 1966 (Trois groupes), S. 10f. sowie den von einem Zeitgenossen verfassten georgischen Appendix zum Pratum spirituale (CPG-CPGS 7376), 19–20, übers. v. GARITTE 1966, 414–419 (vgl. ebd., S. 404; zu Nr. 19 vgl. S. 489, Anm. 4; zu Nr. 20 vgl. den griech. Text aus dem *Codex Vaticanus* gr. 2592 bei CANART 1966 [Trois groupes], S. 18–21). Zum Inhalt der *Narratio* C 18: II 28 vgl. S. 487 zu Anm. 4–5; 566 zu Anm. 1–2; 574 zu Anm. 1; zu ebd., Z. 2, S. 26 vgl. S. 479 zu Anm. 3. Zur Verknüpfung beider Erzählungen vgl. S. 566, Anm. 1; 574 zu Anm. 1–5.

Stolz auf die eigene Leistung (ὑπερηφάνια) scheitern kann, wie es der Erzähler durch seine abschließende Bemerkung den Novatianern mit ihrem Streben nach (urchristlicher) Heiligkeit unterstellt, die in seiner Zeit (ἄρτι) in Syrien leben und von denen er schon zuvor gesprochen habe.¹

Zu diesen Erzählungen, deren Zugehörigkeit zum Text des Archetyps einer Collectio BC (sive II) nur aus textinternen Kriterien zu beweisen wäre, könnte auch jene Geschichte zu zählen sein, die nur in der Überlieferung von J vorliegt und dort mit dem Vorspann zur letzten, sehr langen Erzählung der Collectio B, sprachlich unbeholfen, als ein Beispiel verbunden ist, das die Aussage des Vorspanns veranschaulicht, doch so zugleich die Tatsache verdeckt, dass der Vorspann selbst etwas behauptet, was für die sehr lange Erzählung, die auch in den beiden anderen Zeugen von B, nämlich in den *Codices Parisinus* gr. 1596 (P) und *Vaticanus* gr. 2592 (V), vorhanden ist und insofern gewiss zum Bestand von BINGGELIS Archetyp ω gehört, nicht entscheidend, ja, streng genommen, nicht zutreffend ist.² Dieses legt die sprachlich ungeschickte Verbindung nahe, mit der in ihr einleitend ein Zusammenhang mit dem in allen drei Zeugen überlieferten Vorspann hergestellt wird. Denn in diesem Vorspann ist die Rede von „den guten Taten“ (τὰ κατορθώματα) des Bischofs Johannes von Amathus in Zypern aus der Zeit nach der arabischen Eroberung. Von dessen Taten sagt der Erzähler, er wisse nicht, „ob irgend jemand unter den Zeitgenossen diese je übertroffen hat“.³ Nun beginnt jene Geschichte, die Sondergut von J ist, mit den Worten ‚Ἐν οἷς‘. Diese beziehen sich auf die genannten „guten Taten“ – τὰ κατορθώματα –, so dass die Erzählung als ein Beispiel eingeführt wird, das „die guten Taten“ veranschaulichen soll. Sodann folgt die Erzählung selbst mit den Worten ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν κτλ., und zwar offensichtlich in der Weise, wie sie ursprünglich erzählt worden ist, so dass die einführenden Worte ‚Ἐν οἷς‘ an sich überflüssig sind, doch anzeigen, dass hier aus einer Folge mehrerer Berichte einer ausgewählt, wenn nicht sogar nachträglich in einen vorgegebenen Zusammenhang interpoliert wird. Der Vorspann, in dem „die guten Taten“ des Bischofs als Taten „vor allem der Gottes und Nächstenliebe und

¹ *Narratio* C 16: II 26, a. a. O., S. 258. Vgl. S. 473 zu Anm. 4–6; 576 f.

² *Narratio* B 9: II 17: (1) in J, V, P bezeugt, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–5. 46–174, S. 239–244 (51, hrsg. v. NAU 1903, S. 71, 1–75, 41), (2) Sondergut von J: Z. 6–45, S. 239 f. Zu (1) vgl. S. 479 f.

³ Ebd., Z. 1–5, S. 239 (S. 71, 1–5); zum Inhalt vgl. S. 487 zu Anm. 3; zur Datierung vgl. S. 485 zu Anm. 1; 572 zu Anm. 3. Diese Erzählung datiert ebenso wie *Narratio* C 18: II 28 (S. 486, Anm. 1; 562, Anm. 1; zum Inhalt vgl. S. 487 zu Anm. 4–5; 527, Anm. 3; 566, Anm. 1; 574, Anm. 1) aus einer Zeit, in welcher der Bischofsitz von Amathus noch nicht nach dem in *Narratio* (B 2:) II 2, Z. 7, S. 219 genannten „Neapolis bei Nemesos“, dem heutigen Limassol, übertragen war (S. 514, Anm. 2).

eines Verzeihens, das nichts mit Groll nachträgt,“ gekennzeich­net werden,¹ passt zwar gut zu dieser ersten Erzählung, nicht aber zur folgenden, in der ein junger Konvertit aus dem Judentum und der Erzähler selbst im Mittelpunkt stehen, nicht aber der Bischof und dessen „gute Taten“, auch wenn dieser dort genannt und als „guter Hirte“ bezeichnet wird, in dessen Gegenwart – nach der Überlieferung von J – „die Gegenwart Gottes erkannt wird“: Ἐνθα γὰρ ἀγαθοῦ ποιμένουσ παρουσία, ἐκεῖ παρουσία θεοῦ γνωρίζεται.²

Wichtiger als diese Beobachtungen ist die Tatsache, dass die mit ‚Ἐν οἷς‘ eingeführte Erzählung wegen ihres Themas und ihrer Pointe nicht zu den vorausgehenden Geschichten der Collectio B und des ersten Teils der Collectio C, der bis zur 14., in V als κγ' gezählten Narratio reicht, passt, doch gut mit jenen Erzählungen übereinkommt, gegen die hier ein Vorbehalt angemeldet wird, der ihre Zugehörigkeit zur ursprünglichen Sammlung in Frage stellt und nur aus textinternen Kriterien zu widerlegen wäre.³ Denn sie erzählt kein Wunder, sondern ein Ereignis aus dem Leben des genannten Bischofs und, wie einige seiner Verwandten auf sein Handeln reagieren, da sie seine Autorität bei den Menschen in Gefahr sehen: Ein Diakon hatte ihn bei einer Auseinandersetzung um – vermutlich kirchlichen – Grundbesitz und dessen landwirtschaftliche Nutzung (περὶ κεφαλαίου γεωργικοῦ) „ins Gesicht hinein“ beleidigt. Doch bei der sich anschließenden Eucharistiefeyer zeigt der Bischof in aller Öffentlichkeit, dass er dem Diakon deshalb nichts nachträgt; ja nach Abschluss der Feier lädt er ihn zum Frühstück ein und beschenkt ihn mit einem wertvollen liturgischen Gewand aus Seide. Einige aus seiner Verwandtschaft befürchten, dass ein solches Handeln dazu führt, dass ihn niemand mehr respektiert: ποιεῖς πάντας καταφρονῆσαί σου. Daraufhin rechtfertigt der Bischof sein Handeln mit dem Beispiel Christi: λοιδορούμενος ὁ κύριος οὐκ ἀντελοιορόδει, und er erzählt, wie bei jener Eucharistiefeyer ihm eine göttliche Bestätigung für die Richtigkeit seines Handelns zuteil wurde: „Und sogleich sah ich die Gnade des heiligen Geistes auf den Altar herabkommen“. Damit kommt die Erzählung abschließend zu ihrer Pointe, man könnte auch sagen, zu ihrer „Moral“, indem der Bischof seine Verwandten – und so der Erzähler den Leser – auffordert, auf die gleiche Weise zu handeln, nämlich ohne Groll zu

¹ Ebd., Z. 3–4, S. 239 (S. 71, 3–5): τὰ κατορθώματα τῆς πρὸς τὸν θεὸν μάλιστα καὶ τὸν πλησίον ἀγάπης καὶ ἀμνησκακίας.

² Ebd., Z. 154, S. 244. In V fehlen nach BINGGELI die Worte ‚παρουσία¹ – γνωρίζεται‘, in P von ‚ἐκεῖ‘ bis zu den folgenden ‚Ὅσιος γὰρ ὄντως καί‘, die in J und V überliefert sind (vgl. NAU 1903, S. 74, 23). Zu dieser „Begründung“ und der weiteren, dass die berichteten Geschehnisse die Erfüllung einer Vorhersage des Bischofs gewesen seien (ebd., Z. 156–157, S. 244 [S. 74, 24–26]; vgl. S. 564 zu Anm. 4) vgl. S. 563–565, ferner u. a. S. 479–481, 561 zu Anm. 1–3.

³ Narrationes C 15–18 V; II 24–25, 27–28 J.

verzeihen, „falls auch ihr“ ähnlicher Erfahrungen „für würdig befunden werden wollt“: Εἰ οὖν βούλεσθε καὶ ὑμεῖς τοιούτων δωρεῶν καὶ ὀπτασιῶν ἀξιωθῆναι. „Denn es gibt keinen kürzeren Weg zur Vergebung der Sünden als diesen und keine andere ‚offene, freie Haltung‘ (παρησία) gegenüber Gott“. Dass hier von „Gaben und Visionen“ die Rede ist, die Gott verursacht hat, bedeutet im Kontext nicht, dass diese, wie man es auf Grund der schon genannten Intention und apologetischen Motivation der Sammlung des Anastasios Monachos erwartet, als „Wunder, die in unserer Zeit bei Christen geschehen,“ ausgewiesen werden, erst recht nicht, dass diese „Gaben und Visionen“ die Pointe der Erzählung sind. Vielmehr lautet die „Moral der Geschichte“: Aufrichtiges Verzeihen, ohne etwas nachzutragen,¹ ist der kürzeste Weg ins Himmelreich.

An sich ist die Tatsache, dass ein Text nur als Sondergut von J überliefert wird, kein hinreichender Grund, seine Zugehörigkeit zum ursprünglichen Text (Ω) in Frage zu stellen. Dies gilt auch für das weitere Sondergut in der Jerusalemer Handschrift.² Da zum einen der Vorspann zu der Erzählung über das Verhalten des Bischofs von Amathus gegenüber seinem Diakon gewiss zur Collectio BC (*sive* II) in BINGGELIS Archetyp ω, d. h. in der Vorlage von J und V,³ gehört, ist zum anderen – trotz der sprachlich holprigen Überleitung von diesem Vorspann zur Erzählung – wegen des Stichworts ‚ἀμνησικακία‘ im Vorspann, das für die sich unmittelbar anschließende, auch in der Collectio B überlieferte Erzählung über einen jungen Juden⁴ keinerlei Bedeutung hat, und wegen der Tatsache, dass der Bischof Johannes in dieser zweiten Erzählung nur eine untergeordnete Rolle spielt, davon auszugehen, dass die mit ‚Ἐν οἷς‘ eingeleitete Geschichte zwar Sondergut von J ist, doch schon zum Bestand der Collectio in BINGGELIS Archetyp ω gehörte. Wenn hier ein Vorbehalt gegen ihre Zugehörigkeit zum ursprünglichen Text (Ω) angemeldet wird, dann geschieht dieses nur wegen ihres Inhalts und ihrer Pointe (σκοπός): Sie handelt nicht über „ein Wunder, wie sie bei Christen in unserer Zeit geschehen“. Ihre Pointe ist in keiner Hinsicht eine Apologie des christlichen Glaubens.

¹ Im Text heißt es: τοιαύτας εἰλικρινείας καὶ ἀμνησικάκου<ς> θυσίας Χριστῶ προσάγετε: *Narratio* (B 9:) II 17, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 43–44, S. 240. BINGGELI übersetzt frei, doch treffend: „offrez au Christ des sacrifices avec de telles preuves de sincérité et d’absence de ressentiment“ (ebd., S. 555).

² Zum Sondergut vgl. Übersicht I auf S. 468–472. Zu ihm gehören außer (B 9:) II 17, Z. 6–45, S. 239f. (S. 475, Anm. 2): (1) der Schluss von B 1: II 1 (hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 76–85, S. 218), (2) zwei kurze Geschichten mit Kommentar in B 2: II 2 (a. a. O., Z. 1–24, S. 219), (3) zwei Verweise in *Narratio* C 8: II 13 (a. a. O., Z. 1–4, S. 233; Z. 33–34, S. 234), (4) *Narratio* II 24 (a. a. O., S. 255). Zur Zählung der *Narrationes* aus dem Sondergut bei BINGGELI vgl. S. 497, Anm. 1.

³ Im Stemma auf S. 484 mit dem Sigel x bezeichnet. Vgl. S. 467 zu Anm. 1.

⁴ Zu dieser schon auf S. 475 in Anm. 2 genannten *Narratio* B 9: II 17 vgl. insbes. S. 479–481, 563–565.

Was hier vorläufig als Vorbehalt vorgetragen wurde, ist nicht mehr und nicht weniger als eine kritische Anfrage an BINGGELIS Archetyp ω und an dessen Verhältnis zum noch erschließbaren, d. h. in diesem Sinn ursprünglichen Text der Sammlung BC (*sive* II) von Erzählungen (Ω), die einem Anastasios Monachos zugeschrieben wird.

(2) Die handschriftliche Seitenüberlieferung

Als weiteres fällt auf, dass einige Erzählungen wie z. B. jene über den Mesites,¹ auch in bestimmten Handschriften zu lesen sind, die man der Überlieferung der Erotapokriseis zuordnen muss und nicht jener der Narrationes. BINGGELI zitiert als Lemma dieser Überlieferung – wahrscheinlich nach den von ihm genannten Codices des 10. Jahrhunderts –: Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις περὶ διαφόρων κεφαλαίων γενομένων ἐκ διαφόρων προσώπων πρὸς τὸν ἀββᾶν Ἀναστάσιον τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ, ὃν τὰς λύσεις ἐποίησατο οὐκ ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ἐκ πείρας καὶ ἀναγνωσμάτων τῶν ἁγίων πατέρων.² Eine zweite Version wird unter dem Namen des Anastasios von Antiochien überliefert und in Handschriften auch als ein „Opusculum de dignitate sacerdotali“ – mit dem Titel Ἀπόδειξις ὅτι μέγα καὶ ἀγγελικὸν τὸ ἀρχιερατικὸν ἀξίωμα – tradiert.³ Von einer ausführlichen Erörte-

1 *Narratio* C 9: II 18, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 245–247; vgl. bes. BHG 801c. Zum Inhalt dieser Erzählung vgl. S. 529, 575 f., ferner S. 539 zu Anm. 3. Analoge Fälle sind die Erzählung De philentolo fornicatore (*Narratio* C 15: II 25, vgl. S. 474, Anm. 2) mit verschiedenen Überlieferungen (BHG 1322w, x, xc-xd) und jene De arca martyris (BHG 1322u), die u. a. auch als Erzählung des Johannes Sabaites und unter dem Namen eines Hieronymos Monachos sowie im Kontext von Anastasios zugeschriebenen Texten überliefert ist, sei es die Erotapokrisis De blasphemia (CPG 7746, 5 [S. 104 Anm. 4]), sei es das sog. Opusculum de dignitate sacerdotali (BHG 1322v), wobei als Quelle dieser Erzählung eine Kirchengeschichte eines Philon des Philosophen genannt wird (S. 104 zu Anm. 5). Eine Version dieser Erzählung De arca martyris wird von J sowie von V und P bezeugt (*Narratio* C 17: II 27) und darum von BINGGELI zum ursprünglichen Text der Collectio BC (*sive* II) gerechnet (vgl. S. 481 zu Anm. 2–4). Vergleichbares gilt von den *Narrationes* B 7–8: II 15–16: Erstere (De presbytero mago [BHG 1444v]) liest man in der von RICHARD – MUNITIZ 2006 herausgegebenen Quaestio 41 der collectio b (App. 17, 4–5, Z. 27–50, S. 193; vgl. S. 788, Anm. 4), die zweite (De Daniele mago [BHG 1444vd]) in derselben collectio b, Quaestio 20 (App. 10a, 7, Z. 55–61, S. 182; vgl. S. 786 zu Anm. 6–7), d. h. im Kontext der Erotapokrisis „de communione“ (CPG 7746, 3), die zumindest in zwei verschiedenen Versionen überliefert ist (S. 483, Anm. 1). Eben dort begegnet auch ein Teil der *Narratio* C 11: II 20 (S. 786 zu Anm. 6–7; vgl. S. 527, Anm. 7; 530, Anm. 8; 552, Anm. 7), ohne den die für den Erzähler entscheidende Aussage über die Araber nicht verständlich wird (S. 552, Anm. 7).

2 2001, S. 146.

3 Vgl. RICHARD – MUNITIZ 2006, S. XXIV f., ferner S. 789, Anm. 1. Zu weiteren Rezensionen vgl. BHG 801–801f, BHGⁿ 801ed, fb, sowie S. 787, Anm. 1.

rung, die auch weitere Überlieferungen berücksichtigt, muss hier abgesehen werden. Doch schien es sinnvoll zumindest auf den Sachverhalt hinzuweisen, da BINGGELI aus diesem, obwohl er die handschriftliche Überlieferung zu diesen Erzählungen eingehend beschrieben hat, keine Konsequenzen zieht, ja in seiner Darstellung einer Biographie des Anastasios Sinaites sich mehrfach in einer Weise auf das sog. „Opusculum de dignitate sacerdotali“ bezieht, als ob es sich um ein authentisches Werk des Sinaiten handeln würde.¹

Wegen der bisher genannten Gesichtspunkte dürfte es angeraten sein, die genannten Narrationes bei der Frage nach dem ursprünglichen Text der *Collectio BC sive II (Ω)* vorläufig für das weitere Vorgehen – im Sinn methodisch begründeter ἐποχή – auszuklammern, und zwar auch schon deshalb, weil wir es bei solchen Erzählungen mit einem literarischen Genus zu tun haben, bei dem im allgemeinen der von Editoren für dieses Genus geprägte Slogan „quot codices, tot recensione“ nicht unberechtigt ist.

(3) Anastasios Sinaites als Zypriot? Ein erster Zugang zu dieser Frage

Wer glaubt, dass schon auf Grund der letzten Erzählung von J als der einzigen uns überlieferten Quelle, die solches bezeugen könnte, die Heimat von Anastasios Sinaites, dem Verfasser des Hodegos, in Zypern² gesichert ist, sofern der Erzähler dort von Amathus als seinem Geburtsort spricht – ἐν τῇ ἐμῇ πατρίδι Ἀμαθοῦντι –,³ der sollte nicht nur das soeben Gesagte, sondern auch zwei weitere Sachverhalte berücksichtigen, nämlich einerseits eine Voraussetzung, deren Tragweite erst im Folgenden deutlich werden kann, so dass sie hier in einer Art Vorgriff benannt, aber noch nicht erörtert und bewiesen werden soll, und andererseits den unmittelbaren Kontext jener Geschichte, deren Erzähler in Amathus geboren wurde.

Zur Veranschaulichung dessen, was mit dem ersten Sachverhalt gemeint ist, sei jene Erzählung in der *Collectio B* wiedergegeben, die man außer der genannten letzten Geschichte in der Jerusalemer Handschrift (J) als einen weiteren Beleg für einen Aufenthalt des Verfassers in Zypern zitieren könnte. Ihr in J überlieferter Kontext über die Reaktion des Bischofs Johannes von Amathus auf das Verhalten eines Diakons wurde schon angesprochen. Die nicht nur in J, sondern auch in V

¹ So sagt er z.B. in diesem Zusammenhang: „De la même manière, dans l’opuscule sur la dignité sacerdotale, ... Anastase rapporte ...“ (2001, S. 350).

² Zu dieser Frage wurden eingangs auf S. 7 f. schon jene Quellen kurz vorgestellt, mit denen man seine Herkunft aus Zypern zu begründen versucht hat.

³ *Narratio C 18: II 28*, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 2, S. 261. Von dieser Stelle gehen FLUSIN 1991, S. 391, 394 f.; 1992, S. 23 und BINGGELI 2001, S. 344 aus, wenn sie den Verfasser einen Zyprioten nennen.

vorliegende Fortsetzung zeigt, dass der Erzähler irgendwann nach der arabischen Eroberung der Insel eine Zeit lang in Amathus an der Südküste von Zypern zwischen Hagios Tychonos und Eski-Limassol gelebt hat und im kirchlichen Leben von Amathus aktiv gewesen ist.¹ Er hat dort einen jungen Mann von 17 Jahren, der als Jude um die Taufe bittet, auf die Taufe in der Osternacht vorbereitet² und berichtet ausführlich über Visionen des Getauften, in denen dieser an allen Tagen der Osterwoche während der Eucharistiefiern die Engel schaut, welche die Liturgie mitvollziehen: Gott habe dem jungen Mann in der Taufe „die Augen seiner Seele geöffnet“. Von diesem wird er mit κύρι ἄββᾶ angesprochen,³ was angesichts der Art, wie der junge Mann – recht ungebildet, nur in Sprache und Anschauungen einfacher Leute zuhause und obendrein einfältig – spricht, schwer zu deuten ist, auch wenn BINGGELI behauptet: „Anastase ... à cette époque ... fait certainement partie du clergé“,⁴ und zwar „probablement un diacre ou un jeune prêtre –, car il semble célébrer la liturgie aux côtés de l'évêque“.⁵ Eines ist deutlich, sollte der Erzähler mit dem Sinaimönch Anastasios, dem Verfasser des Hodegos, identisch sein, wie FLUSIN voraussetzt⁶ und BINGGELI behauptet,⁷ dann kann diese Geschichte nur in einer Zeit verortet werden, in der er noch nicht Mönch auf dem Sinai gewesen ist.

Diese Erzählung ist nur dann für eine Biographie des Erzählers hinreichend gesichert, wenn man zwei Voraussetzungen akzeptiert. Weniger schwer wiegend ist die Voraussetzung, dass mit dem „Ich“ der Erzählungen der Verfasser der Sammlung sich selbst bezeichnet und nicht eine Vorlage vom Verfasser unverändert übernommen wird. Diese Voraussetzung soll hier nicht weiter in Frage gestellt werden und gilt auch für jene Geschichte, in welcher der Erzähler Amathus als seine Heimat bezeichnet. Schwer wiegend ist jedoch die zweite Voraussetzung, dass der Text von BINGGELIS Archetyp ω mit dem als ursprünglich erschließbaren Text (Ω) in seinem Umfang identisch ist und darum die beiden soeben benannten Erzählungen, die den Erzähler in Amathus auf Zypern verorten, wie alle anderen Geschichten, die dieser Archetyp ω enthält, an sich mit ihrer Pointe zu der im ursprünglichen Prolog genannten Intention (σκοπός) und apologetischen Moti-

1 *Narratio* B 9: II 17, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–5. 46–174, S. 239–244 (51, hrsg. v. NAU 1903, S. 71, 1–75, 11). Zum Folgenden vgl. auch S. 563–565; zum genannten Sondergut von J vgl. S. 475 zu Anm. 2–476 zu Anm. 1; 477 zu Anm. 4.

2 Ebd., Z. 143–144 (S. 74, 12–13).

3 Ebd., Z. 85 (S. 72, 16).

4 2001, S. 557, Anm. 111.

5 Ebd., S. 348f.

6 1991, S. 391f.

7 2001, S. 349f.

vation der Sammlung passen müssen. Es muss sich nämlich um Berichte über Wunder handeln, die „in unserer Zeit bei Christen geschehen,“ die aufweisen sollen, dass „der Glaube der Christen“ der einzig wahre Glaube ist. Die folgende Erörterung zielt darum darauf, den ursprünglichen Prolog der Sammlung zu rekonstruieren und sodann alle Geschichten, die nach BINGGELI zum Text des Archetyps ω gehören, zu befragen, ob sie mit ihrer Pointe dem genügen, was im Prolog angekündigt wird.¹

Der zweite Sachverhalt, der ebenfalls berücksichtigt werden muss, betrifft den Kontext der letzten Erzählung des Jerusalemer Kodex (J), die Amathus als Geburtsort des Erzählers bezeugt, nämlich die ihr vorausgehende Geschichte.² Beide sind zum einen durch eine trennende Schmuckleiste („bandeau“) als eine eigene Einheit von den vorausgehenden Texten unterschieden; beide stimmen zum anderen thematisch überein. Denn in beiden geht es um die Binde- und Lösegewalt der Priester nach *Mt* 18,18. Doch nur die zweite stellt ein Wunder dar, das sich „in unserer Generation“ ereignet hat, und könnte insofern, wie es der ursprüngliche Prolog – dessen Rekonstruktion unten zu leisten sein wird – nahelegt, zur ursprünglichen Sammlung (Ω) gehört haben, doch die erste ist in der frühen Kirche $\epsilon\tau\iota$ τοῦ διωγμοῦ τῶν ἐκκλησιῶν ὑπάρχοντος verortet und spricht sodann von einer Zeit, in der die Christenverfolgungen zwar ein Ende gefunden hatten – εἰρήνης τῶν Χριστιανῶν γενομένης –, doch die pagane Vergangenheit noch eine gewisse Rolle spielte, da „die Diener des Satans“ noch stets das Sagen haben. So ist ihr „Sitz im Leben“ am besten in einem kurzen Zeitraum des 4. Jahrhunderts zu verorten. Doch wie passt eine solche Geschichte in diese Sammlung, wenn ihr Autor in seinem Prolog ausdrücklich sagt, er wolle in diesen Erzählungen über Wunder berichten, die „in unserer Generation bei Christen geschehen sind“?³ Obendrein ist diese Erzählung eine im Wortlaut weitgehend übereinstimmende Version jener Geschichte „De arca martyris“, die im schon genannten „Opusculum de dignitate sacerdotali“ aus einer Kirchengeschichte nacherzählt wird, die in Handschriften einem „Philon dem Philosophen“ zugeschrieben wird.⁴

¹ Vgl. S. 492–499. Als eine Konsequenz dieser Erörterung wird zu begründen sein, dass jene Gruppe von Erzählungen aus Zypern, zu der die genannten *Narrationes* B 9: II 17 und C 18: II 28 gehören, nicht aus dem ursprünglichen Text der Sammlung des Anastasios (Ω) stammt, sondern aus einer anderen Quelle, die im Stemma auf S. 484 unter das Sigel Ψ fällt (S. 561–577).

² Zu *Narratio* C 17: II 27, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 259 f. vgl. auch S. 478, Anm. 1, zum Inhalt von *Narratio* C 18: II 28 vgl. S. 487 zu Anm. 4–5.

³ *Narratio* C 4: II 8, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–12, S. 226, Z. 2–4 zitiert auf S. 453 in Anm. 6. Vgl. S. 492–496.

⁴ Vgl. S. 478, Anm. 1, ferner S. 104, Anm. 5; zu Philon vgl. S. 104, Anm. 4, 6.

Dies und anderes wirft Fragen auf, die vor allem im Blick auf die Frage zu bedenken sind, ob der Umfang des Textes, den BINGGELI ediert hat, d. h. ob die Sammlung, die BINGGELIS Archetyp ω bezeugt, tatsächlich mit der ältesten für uns erschließbaren Collectio identisch ist und so im Idealfall den ursprünglichen Text (Ω), darstellt, der jenem des Autors bis auf einige textkritisch umstrittene oder nicht hinreichend gesicherte Stellen nahe kommt.

c. Vom Zustand der handschriftlichen Überlieferung zum ursprünglichen Text Ω : Eine Hypothese

Im Folgenden soll geprüft werden, ob die im Jerusalemer Kodex (J) überlieferte Sammlung erbaulicher Geschichten, aus der sich – in Entsprechung zu FLUSINUS Hypothese – die Collectio B und C herleiten,¹ aus einem ursprünglichen „Kern“² und Zusätzen besteht, die sich aus einer oder mehreren anderen Quellen herleiten. Dabei wird die entscheidende Frage sein, in welchem Umfang sich eine ursprüngliche Sammlung Ω über Wunder, die sich „in unserer Zeit“ ereignet haben und die der Autor auf Grund von Notizen, die er sich früher gemacht hatte, erzählt,³ nachweisen lässt und in welchem Zustand diese Sammlung Ω in J bzw. in B und C überliefert ist.⁴ Zugleich ist aber zu begründen, warum dies die entscheidende Frage ist, um von BINGGELIS Archetyp ω zum ursprünglichen Text Ω zu gelangen. Nur wenn es gelingt, eine plausible Hypothese zu begründen, die zeigt, dass dieses tatsächlich die entscheidende Frage ist, und zugleich erklärt, warum und in welcher Weise BINGGELIS Archetyp ω aus einem – anders als bei BINGGELI abgegrenzten – „Kern“ (ω'), der sich vom ursprünglichen, uns noch erschließbaren Text Ω herleitet, und aus Zusätzen (ψ') besteht, die mit der ursprünglichen Sammlung nichts zu tun haben, sondern auf einen Text oder eine Gruppe verschiedener Texte mit einer eigenen Überlieferungsgeschichte zurückgehen, für die hier als Abkürzung das Sigel Ψ' eingeführt wird. Die Hypothese muss also zugleich erklären, warum BINGGELIS Archetyp ω sich aus Erzählungen von ω' und

1 Vgl. S. 464, bes. Anm. 3.

2 Diesen Begriff hat schon BINGGELI benutzt (S. 473, Anm. 1), doch wird sich zeigen, dass textinterne Kriterien zu einer anderen Abgrenzung des „Kerns“ führen als jene, die BINGGELI zwar vorgeschlagen, doch dann in seiner Edition nicht ausgeführt hat.

3 *Narratio* C 4: II 8, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 6–8, S. 226 (S. 492, Anm. 4): (τεράστια τε καὶ θεοῦ θαυμάσια) ἐξ ὧν ἡμεῖς ὑπὲρ τὸν τριακοστὸν ἀριθμὸν πρὸς ὑπόμνησιν ἐν σημείοις παρασημειωμένα ἔχομεν (mit Kontext übersetzt auf S. 494 zu Anm. 2).

4 Auf Grund des bisher Gesagten könnte man annehmen, dass die ursprüngliche Sammlung die *Narrationes* B 1–8: II 1–2, 5–6, 12, 14–16 und C 1–2, 3–7, 8, 10–14: II 3–4, 7–11, 13, 19–23 sowie einen Prolog enthielt, nicht aber die *Narrationes* B 9: II 17 und C 9, 17–18: II 18, 27–28 sowie II 24 (J), 25–26 (V = C 15–16). Dies ist im Folgenden zu überprüfen.

solchen von ψ' zusammensetzt und darum seinem Umfang nach nicht identisch ist mit dem hier erschlossenen Archetyp ω , auf den einzig die Erzählungen von ω' , nicht aber jene von ψ' zurückgehen.

Zur Veranschaulichung des Gesagten siehe das Stemma der im Folgenden zu begründenden Hypothese auf S. 484.

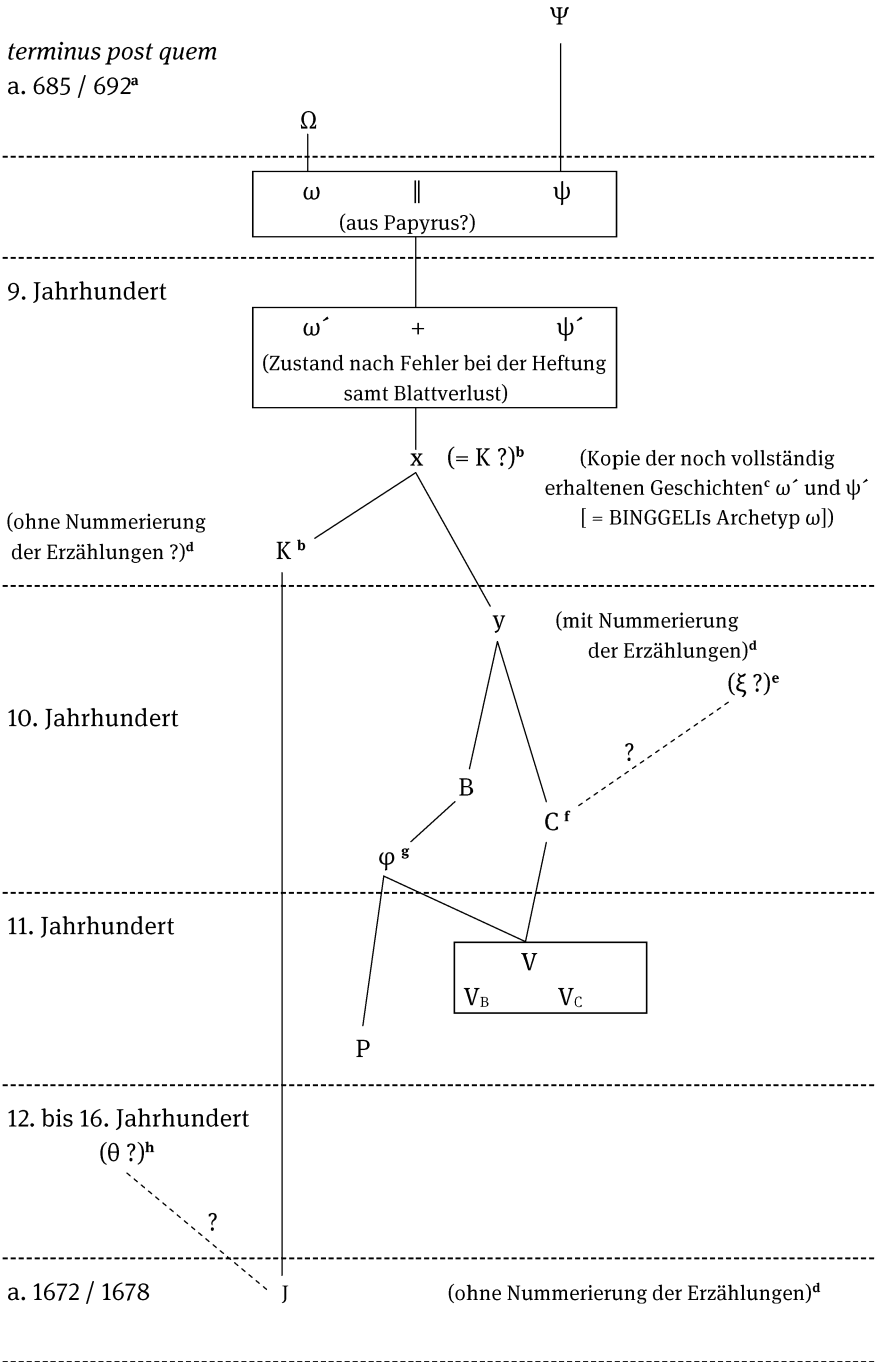
– Eine Vorbemerkung zu Erzählungen, die eine Datierung zulassen

Da es in diesem Beitrag nur darum geht, ob sich auf Grund der ursprünglichen einem Anastasios Monachos zugeschriebenen erbaulichen Wundergeschichten Hinweise ergeben, diesen Mönch mit Anastasios Sinaites, dem Verfasser des Hodegos, zu identifizieren und auf dieser Basis Erkenntnisse über dessen Biographie zu gewinnen, ist als erstes zu klären, ob dies im Blick auf Geschichten, die eine Datierung zulassen, eine sinnvolle Fragestellung sein kann. Dabei dürfte es von Interesse sein zu erfahren, ob jene Erzählungen, aus denen man einen *terminus post quem* gewinnen kann, zu jenem „Kern“ oder Teil der Sammlung gehören, der sich als Konsequenz der genannten Vorbehalte bestimmen lässt.

(1) Die datierbaren Erzählungen

In der Collectio B wird von Ereignissen auf Zypern berichtet, die durch einen Hinweis auf die Eroberung der Insel durch die Araber datiert werden, sei es als ein Ereignis „10 Jahre“ vor dieser, als Arkadios, der Erzbischof von Konstantia (um 625 bis 641/ 642), die autokephale Kirche Zyperns leitete, bzw. als ein Geschehen, das sich „zu eben dieser Zeit“ ereignete,¹ sei es als etwas, was aus der Zeit „nach der ersten oder zweiten Eroberung“ zu berichten ist, wie es in der Einleitung zu zwei im Jerusalemer Kodex (J) miteinander zu einer narrativen Einheit verbundenen Geschichten heißt, ohne dass sich jedoch sagen lässt, wann sich das Berichtete

1 *Narratio* B 7: II 15, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 3, S. 236 (49, hrsg. v. NAU, S. 69, 5–6): *πρὸ δέκα χρόνων τῆς ἀλώσεως τῆς αὐτῆς Κυπρίων* (zur Überlieferung als Erotapokrisis [BHG 1444v] vgl. S. 478, Anm. 1; 788 zu Anm. 4); ebd., B 8: II 16, S. 238 (50, S. 70f.): *Κατ'ἐκείνον τὸν καιρὸν κτλ.* Die zweite Erzählung wird im *Codex Athonensis Laurae* K 96, in dem diese Geschichte auf f° 204–206 überliefert ist, mit den Worten eingeleitet: *Ἐν τοῖς χρόνοις Ἀρκαδίου ἐπισκόπου γεγενημένου πρὸ πεντήκοντα χρόνων* (FLUSIN 1991, S. 393, Anm. 49). Doch in jener Rezension, die in der Überlieferung von Erotapokriseis (S. 478, Anm. 1) steht (Quaestio de communionem [CPG 7746, 3; BHG 1444vd; vgl. S. 786 zu Anm. 6–7), beginnt sie mit *Ἐπὶ γὰρ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς* (hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006, App. 10a, Z. 55, S. 182) bzw. mit *Ἐπὶ γοῦν ἐπὶ τῆς κτλ.* (BINGGELI 2001, Z. 72, S. 287). Zu Arkadios vgl. S. 433, Anm. 4; 435, Anm. 1; zur Datierung seiner Amtszeit vgl. DÉROCHE 1995, S. 26f.; WINKELMANN 2001, S. 196f.



^a Zu diesem *terminus post quem*, der sich aus *Narratio* C 3: II 7, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 17–18, S. 225 (zitiert auf S. 487 in Anm. 1) ergibt, vgl. S. 365 f., 486 f.

^b Zu K (*Codex Athonensis* Karakallou 251) vgl. S. 370 zu Anm. 3–4. Diese Handschrift ist nicht jene gewesen, bei deren Sanierung gemäß der hier vertretenen Hypothese Hefte (Faszikel) in ihrer Reihenfolge vertauscht wurden. Sie könnte jedoch mit der Abschrift x identisch sein, falls in ihr schon die Nummerierung der Erzählungen (vgl. Anm. d) durchgeführt worden war. Dies ist nämlich nicht ausgeschlossen, auch wenn eine solche in der Kopie von K, die in J vorliegt, nicht überliefert wird (vgl. S. 499–503). Sollte eine Autopsie von K noch Hinweise auf eine Nummerierung liefern, wäre der Kodex y abundant, da in diesem Fall der Kodex x erfüllt, was FLUSINS Hypothese fordert.

^c Vgl. die Begründung auf S. 502 f. Der Sache nach ist x als Vorlage von J und V der Ort von BINGGELIS Archetyp ω .

^d Vgl. S. 464 zu Anm. 3; 497 zu Anm. 1; 500 zu Anm. 2, 4; 513 zu Anm. 5–6. Eine Konsequenz der hier vertretenen Hypothese lautet, dass die Zählung der Geschichten, wie sie in der *Collectio* B und C vorliegt, nicht aus dem Archetyp ω stammen kann (vgl. auch S. 503).

^e Unentscheidbar ist die Frage, ob die als Sondergut der *Collectio* C von V überlieferten *Narrationes* 15–16 (II 25–26 BINGGELI) so wie andere Erzählungen, die sowohl in J und V enthalten sind, schon in der Abschrift x jener Handschrift vorhanden waren, aus der in x sowohl Texte aus dem Archetyp ω wie andere Texte (ψ) im Zustand ω' bzw. ψ' kopiert wurden. Hierzu vgl. S. 573 zu Anm. 5.

^f Zur Frage der Priorität von B vor C vgl. S. 464 und S. 542, Anm. 1 sowie das Stemma bei BINGGELI 2001, S. 165.

^g Vgl. BINGGELI 2001, S. 119–121; 165.

^h Wie für die als Sondergut der *Collectio* C überlieferten *Narrationes* (vgl. Anm. e zu ξ) ist auch für die *Narratio* II 24 als Sondergut von J – anders als für das übrige Sondergut von J (S. 477, Anm. 2) – weder beweis-, noch widerlegbar, dass sie schon im Kodex x des Stemmas vorhanden gewesen ist. Vgl. S. 576 zu Anm. 6.

genau nach 646 bzw. 650 zugetragen hat.¹ Mit derselben Unbestimmtheit datiert eine Erzählung im Sondergut der Jerusalemer Handschrift (J), die dort einer Geschichte der *Collectio* B vorausgeht, doch zusammen mit dieser in der Edition von BINGGELI als die zweite der gesamten Sammlung gezählt wird. Denn sie beginnt mit den Worten: „Als die Sarazenen in Konstantia einzogen“.²

1 *Narratio* B 9: II 17, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 2–3, S. 239 (51, hrsg. v. NAU 1903, S. 71, 2–3): μετὰ τὴν ἄλωσιν τῆς αὐτῆς νήσου τὴν πρώτην καὶ τὴν δευτέραν. Die Konjunktion καὶ ist merkwürdig. War der betreffende Bischof zwischen beiden Eroberungen nicht zuständig oder nicht vor Ort oder zeigt sich hier eine Unsicherheit des Erzählers, die besser durch ein ἢ wiedergegeben wäre? Zum Inhalt der ersten Erzählung vgl. S. 475 zu Anm. 3–477, zu jenem der zweiten vgl. S. 479–481. – Zur Datierung vgl. den in Anm. 3 auf S. 475 genannten Hinweis auf S. 514, Anm. 2.

2 *Narratio* (B 2:) II 2, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–24, S. 219 (S. 477, Anm. 2), bestehend aus zwei Erzählungen (Z. 1–6; 6–14 [vgl. S. 514 zu Anm. 4–515]); zitiert wurde Z. 1. Die zweite Geschichte beginnt mit den gleichen Worten, die hier aber nicht eine Datierung auf die Zeit der arabischen Eroberung Zyperns konnotieren: Εἰσελθέντων γὰρ τῶν Σαρακηνῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ (scil. τῆς

In der Collectio C wird in zwei Geschichten, die sich auf Zypern ereignet haben, ebenfalls die Eroberung der Insel durch die Araber erwähnt, obwohl das berichtete Geschehen schon vor ihr stattgefunden hat.¹ Eine dritte in C überlieferte Geschichte gehört auch in die Zeit vor der arabischen Eroberung, da sie Arkadios, den Erzbischof von Konstantia, erwähnt. Doch findet sich in ihr kein Hinweis auf die Eroberung der Insel durch die Araber.² Ferner wird in der Collectio C von einem Geschehen im „Umland von Antiochien in Syrien“, d. h. in jener χώρα, die nie wirklich hellenisiert gewesen ist, berichtet, das sich „vor zwanzig Jahren“ schon unter arabischer Herrschaft ereignete. Ein Christ namens Johannes, der nach seiner Herkunft aus Bostra ὁ Βοσθηρνός genannt wurde und in Damaskos im Dienst der Araber als Chartularios – anders als „jene, die nun seine Stelle innehaben,“ – „zum Frieden der heiligen Kirchen wirkte“, „wurde von dem, den man damals σύμβουλος nannte, in das Umland von Antiochien geschickt“, und zwar in einer Angelegenheit, die in der Geschichte nicht genannt wird. Bei dieser Reise wurden vier jüngere, von Dämonen besessene Frauen von „den Einwohnern des Umlands“ zu ihm gebracht, bei deren Verhör ihm die Dämonen antworteten.³ Außerdem bezieht der Erzähler in der Collectio C eine Erfahrung mit einem von einem Dämonen bedrängten Apostaten in Klysma, im Gebiet des heutigen Suez, auf den Zeitpunkt, zu dem er die Geschichte niedergeschrieben bzw. diese Sammlung von Geschichten zusammengestellt hat, sofern er mitteilt, dass sich das Berichtete „im vergangenen Jahr“ ereignet hat. In einer Vorbemerkung zu dieser Erzählung verweist er auf eine wohl auf die Jahre 674 bis 678 datierbare Geschichte, die er schon „kurz zuvor“ in dieser Collectio wiedergegeben hatte und in der ein Bewohner von Damaskos ebenfalls von einem Dämonen beunruhigt wird.⁴ Schließlich erwähnt er den Bau des Felsendoms in Jerusalem, mit dem der

Νεαπόλεως). – In zwei weiteren Erzählungen von B lässt sich das berichtete Geschehen insofern datieren, als die handelnden Personen Patriarchen von Jerusalem sind: In *Narratio* B 4: II 6 (vgl. S. 525 f; 546, Anm. 2; 562, Anm. 3) wird Modestos († 630 bzw. 631), in ebd., B 5: II 12 (vgl. S. 532 zu Anm. 2–3; 549, Anm. 5) Zacharias (609–628 bzw. 631) genannt.

1 (1) *Narratio* C 14: II 23, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–3, S. 253 (bei FLUSIN 1991, S. 387); (2) *Narratio* C 18: II 28, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 4, S. 261. Zu (1) vgl. S. 566 f; 568 zu Anm. 5–570, zu (2) vgl. S. 487 zu Anm. 4–5, ferner zur Datierung vgl. auch S. 562, Anm. 1.

2 *Narratio* C 15: II 25, S. 256 f.; hrsg. v. HALKIN 1945, S. 62–64. Vgl. S. 474, Anm. 2; 478, Anm. 1, ferner zum Inhalt der Erzählung vgl. S. 573, ferner S. 562 zu Anm. 1.

3 *Narratio* C 11: II 20, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–8, S. 249. Zur Antwort der Dämonen vgl. S. 527 zu Anm. 7; 530 zu Anm. 8; 534 zu Anm. 2; 552 zu Anm. 4.

4 *Narratio* C 8: II 13, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 14, S. 233 (S. 383, Anm. 2). Zu dem nur im Jerusalemer Kodex überlieferten (S. 477, Anm. 2) Rückverweis (ebd., Z. 1–4) auf die datierbare *Narratio* C 1: II 3 (ebd., S. 221) vgl. S. 534–536, bes. S. 535 zu Anm. 1, ferner S. 497, Anm. 3; 502, Anm. 1. Zum Inhalt von *Narratio* C 1: II 3 vgl. S. 529 f.

terminus post quem für C feststeht.¹ Denn unter dem Kalifen ‘Abd al-Malik wurde mit dem Bau nach 685 begonnen, nicht aber erst, wie manche meinen, in den Jahren 691/ 692, in denen er, wie in der Forschung inzwischen allgemein angenommen wird, vollendet wurde.²

Ein Bezug auf den Erzähler selbst bieten nur vier von diesen Geschichten. So wird in der von Collectio B überlieferten Einleitung, die von „der ersten und zweiten Eroberung“ Zyperns spricht, ein solcher Bezug hergestellt, sofern der Erzähler sagt, er wisse nicht, ob es „in unserer Generation“ jemanden gibt, der den Bischof Johannes von Amathus an guten Taten überboten habe.³ In der Collectio C werden drei Erzählungen auf die Gegenwart des Erzählenden bezogen.

In jener Geschichte, in welcher der Erzähler mitteilt, dass er aus Amathus stammt,⁴ berichtet er von einem Ereignis, das er „vor den Einzug der Sarazenen“ datiert und als ein Wunder bezeichnet. Abschließend bemerkt er dazu: „Von jener Stunde an erinnern wir, die alten Leute der Stadt, uns alle bis heute noch (μέχρι καὶ νῦν) an dieses Wunder, das wir auch beobachtet hatten“. Denn Dämonen hatten vom „Berg Kypria, der nur wenig entfernt von Amathus liegt und auf dem sich auch ein Kastell befand,“ „Steine auf das dem Berge nahe gelegene Stadtviertel geworfen und so einige (Bewohner von Amathus) auch verwundet“. Daraufhin sei der nicht beim Namen genannte Bischof auf den Berg gestiegen und habe dort die Eucharistie gefeiert. Als er zu jener Stelle der Liturgie kam, an der er normalerweise „Das Heilige den Heiligen“ – „Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις“ – ruft, rief er: „Es gebietet euch, ihr unreinen Geister, dieser heilige Leib Christi, der uns die Vollmacht verliehen hat, ‚im Himmel und auf Erden zu binden und zu lösen‘ (Mt 18,18), dass ihr diesen Ort verlasst und der Stadt keinen Schaden mehr zufügt!“ – „was auch,“ wie der Erzähler hinzufügt, „geschah“.⁵ Wer aber ist dieser Erzähler, der sich selbst zu den alten Leuten von Amathus zählt?

1 *Narratio* C 3: II 7, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 17–18, S. 225: Ταῦτα δὲ ἀναγκαῖον ἐσκόπησα ἐντάξει διὰ τοὺς νομίζοντας καὶ λέγοντας ναὸν θεοῦ εἶναι τὸν νῦν κτιζόμενον ἐν Ἱεροσολύμοις (übersetzt in Anm. 4 auf S. 365).

2 Vgl. S. 359, Anm. 2.

3 *Narratio* B 9: II 17, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–5, S. 239 (51, hrsg. v. NAU 1903, S. 71, 5–6). Vgl. S. 475–477 sowie S. 485 zu Anm. 1.

4 Vgl. S. 479, Anm. 3.

5 *Narratio* C 18: II 28, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 261; zur Datierung vgl. S. 486, Anm. 1; 562, Anm. 1. Sofern die Geschichte von der Furcht der Dämonen handelt, bleibt sie üblichen Vorstellungen verhaftet (vgl. S. 527 zu Anm. 2–528, Anm. 2). Obendrein geht es in dieser Geschichte nicht um die Furcht der Dämonen vor dem konsekrierten Brot wie in den Wundergeschichten der ursprünglichen Sammlung Ω (vgl. S. 566 zu Anm. 1), sondern wie in der ihr vorausgehenden und mit ihr verknüpften (S. 566, Anm. 1) Erzählung um die Binde- und Lösegewalt des Bischofs nach Mt 18,18 (vgl. S. 57), d. h. um ein Thema, das nicht zur Pointe der ursprünglichen Sammlung Ω

Die beiden anderen Geschichten in der Collectio C, in denen ein Bezug auf die Gegenwart des Erzählenden hergestellt wird, sind jene, in welcher der Erzähler über seine Erfahrung mit einem Apostaten in Klysmä berichtet,¹ und jene, in welcher er den Bau des Felsendoms erwähnt, um zu begründen, warum er das, was er „30 Jahre zuvor“, als er auf dem Ölberg wohnte, erlebt hat, hier berichtet.² Damals beobachtete er Erd- und Aufräumarbeiten auf dem Tempelberg.

(2) Aufräumarbeiten auf dem Tempelberg

Der Erzähler bezieht seine Gegenwart, in der – *vūv* – in Jerusalem ein Gebäude errichtet wird, das nach der Absicht derer, die es bauen lassen, ein „Gotteshaus“ oder „Tempel“ (*ναός*) werden soll und von dem andere, die hier nicht namentlich genannt werden, aus Gründen, die der Erzähler nicht mitteilt, behaupten, dass dieses Gebäude „ein Haus Gottes“ (*ναός θεοῦ*) ist,³ auf die zuvor genannten, vom Erzähler selbst beobachteten Erd- und Aufräumarbeiten (*ἐκχοισμός*) „auf dem Kapitol“, die, wie er ausdrücklich sagt, von Ägyptern ausgeführt wurden.⁴ Als Kapitol bezeichnet er den Tempelberg, d. h. den Ḥaram (al-Sharif) genannten Bezirk, wie es, nachdem Kaiser Hadrian Jerusalem den Namen ‚Aelia Capitolina‘ gegeben hatte, üblich war.⁵ Dort hatten die Araber schon unmittelbar nach der Eroberung der Stadt, die wohl 638 erfolgt ist,⁶ mit Aufräumarbeiten begonnen, um eine Moschee, ein schlichtes Gebetshaus, zu errichten, nachdem sie, wie die an sich gut unterrichtete sog. Palästinensische Quelle der dem Sebeos zugeschriebenen „Geschichte Armeniens“ berichtet, die Juden, die nach der Einnahme der

passt. Die freie Übersetzung von *„πονηρὰ πνεύματα“* mit ‚unreine Geister‘ greift eine gängige Formel auf. Die Ortsangaben zu Amathus entsprechen den Ausgrabungen vom Jahre 1896.

1 Vgl. S. 486 zu Anm. 4.

2 *Narratio C 3: II 7*, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–2, S. 225: *Πρὸ τούτων τῶν τριάκοντα χρόνων ᾤκησα ἐν τῇ ἀγίᾳ πόλει εἰς τὸ ὄρος τῶν Ἐλαιῶν*. Zu dieser Erzählung vgl. FLUSIN 1991, S. 386; 1992.

3 Ebd., Z. 17–18, S. 225 (zitiert in Anm. 1 auf S. 487, übersetzt auf S. 365 zu Anm. 4).

4 Ebd., Z. 2, S. 225: *ὅτε τὸ Καπιτόλιον ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν Αἰγυπτίων ἐξεχοῖζετο*. Vgl. auch S. 360, Anm. 5.

5 MANGO 1992, S. 2f.; FLUSIN 1992 (L’Esplanade), S. 26–28. Vgl. jedoch S. 365, Anm. 1 zu Aussagen über die Statuen von Jupiter Capitolinus und Hadrian in Jerusalem.

6 Die Datierung der Einnahme von Jerusalem differiert je nachdem, wie man den Tod des Patriarchen Sophronios von Jerusalem datiert (dies ist bei den in Anm. 4 auf S. 489 genannten Datierungen zu beachten). In diesem Beitrag wird davon ausgegangen, dass er 639 verstorben ist (vgl. S. 20, Anm. 2), wobei der Bau einer Moschee auf dem Tempelberg ein wichtiges Argument ist (vgl. VON SCHÖNBORN 1972, S. 97, Anm. 136). Vgl. hierzu auch WINKELMANN 2001, S. 262.

Stadt dort schon ein Gebetshaus errichtet hatten, vertrieben hatten.¹ Denn diese Arbeiten waren notwendig, da die Christen den Tempelberg als eschatologisches Zeichen, nämlich als anschaulichen Beweis für die Erfüllung von Daniels und Christi Vorhersage des „Greuels der Verwüstung“ (βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως), hatten veröden lassen.² Diese erste Moschee auf dem Tempelberg wird auch die Moschee des ‘Omar genannt, da der Kalif ‘Omar (634–644) diese hat ausbauen lassen. Was auch immer ‘Omar mit dieser Moschee, die nach MANGO gewiss an jenem Ort errichtet war, an dem heute die Djami al-Akşa steht,³ beabsichtigte, zumindest ein Motiv legt der Bericht des Sa’id ibn Baṭrīq über des Kalifen Besuch in der eroberten Stadt nahe. Denn dort heißt es, dass ‘Omar sein Gebet nicht in der Anastasis-Kirche verrichtete, damit diese, wie er Sophronios, dem Patriarchen von Jerusalem († 639), erklärt habe, als christliches Gotteshaus erhalten bleibt und nicht von den Arabern, um das Andenken von ‘Omar zu ehren, in eine Moschee umgewandelt wird.⁴

1 Vgl. S. 363–366, bes. S. 363, Anm. 3. Nach Sa’id ibn Baṭrīq waren diese Arbeiten von Kalif ‘Omar persönlich bei seinem Besuch in Jerusalem (S. 367, Anm. 4; 489, Anm. 2, 4) initiiert worden: „‘Omar nahm den Saum seines Rocks, füllte ihn mit Erde und warf die Erde in das Tal der Gehenna. Als die Muslime sahen, dass ‘Omar die Erde in seinem Rock trug, blieb keiner ... bis die Stelle gereinigt und geputzt war. Der Felsen tauchte auf“ (Annalen, 280, übers. v. BREYDY 1985 II, S. 119, 28–33 [PG 111, 1100 B 10-C 3]). Zur „Reinigung“ des Tempelbergs von Schutt unter ‘Omar in den frühen arabischen Quellen als „Verschiebung von Traditionen“ der Grabeskirche vgl. BUSSE 1984, S. 86–94.

2 Vgl. S. 364–366. In der Erzählung von Sa’id ibn Baṭrīq über den Besuch des Kalifen ‘Omar in Jerusalem (S. 367, Anm. 4; 489, Anm. 1, 4) heißt es: „Damals, als die Römer Christen geworden waren und Helena ... die Kirchen in der heiligen Stadt gebaut hatte, war die Stelle des Felsens und seine Umgebung wüst geblieben, und sie blieb weiterhin wüst. Sie hatten den Felsen mit Erde bedeckt. Daraus wurde ein großer Misthaufen. Die Römer hatten den Felsen vernachlässigt und nicht, wie die Israeliten, geehrt. Sie haben darauf keine Kirche gebaut, weil unser Herr Christus in seinem Evangelium gesagt hat: ‚Siehe, euer Haus wird euch verödet gelassen‘ (vgl. *Mt* 23,38 l.v. [S. 366, Anm. 2; 587, Anm. 3]) und ... ‚Es wird kein Stein über dem anderen bleiben (*Mt* 24,2), alles wird wüst und zerstört‘. Nur deswegen ließen die Christen den Felsen wüst und bauten keine Kirche darauf“ (Annalen, 280, übers. v. BREYDY 1985 II, S. 119, 16–27 [PG 111, 1100 A 9-B 8]; nach BREYDY, dessen Übersetzung nicht wörtlich übernommen wurde, sind die Worte ‚Die Römer hatten den Felsen – keine Kirche darauf‘ „Kommentar des Ibn Baṭrīq und gehören nicht zum Original, das er hier abgeschrieben hat“).

3 MANGO 1992, S. 2: „surely the first Aqşa“.

4 Quellen: [1] Anonyme georgische Erzählung in einem Appendix zum *Pratum spirituale* (CPG-CPGS 7376), verfasst um 670/ 680 im Sabaskloster: 19, übers. v. GARITTE 1966, S. 414–416, v. FLUSIN 1992 (L’Esplanade), S. 21f., (teilweise) v. HOYLAND 1997, S. 63; [2] Sa’id ibn Baṭrīq (Eutychios von Alexandrien), Annalen, 280, übers. v. BREYDY 1985 II, S. 118, 17–120, 1 (PG 111, 1099 B 3–1100 C 8, wobei die antiochenische Rezension ‘Omar den Bau des Felsendoms zuschreibt [1100 C 4–8]); vgl. S. 367 zu Anm. 4 sowie S. 489, Anm. 2; [3] Theophanes, falsch datiert auf 634/

Die vom Erzähler der Sammlung von Wundergeschichten „aus unserer Zeit“, der im Lemma derselben Anastasios Monachos genannt wird, beobachteten Erd- und Aufräumarbeiten auf dem Tempelberg waren offensichtlich mit viel Lärm verbunden. Denn es klang ihm „wie Geschrei von viel Volk, das hart arbeitete und lärmte und schrie und eine Unmenge Schutt die (Tempel-)Mauer (zum Kidrontal) hinunterwarf“, ein Lärm, der Tag und Nacht durchging.¹ Diese Arbeiten waren eine geraume Zeit nach der Eroberung von Jerusalem notwendig geworden, nämlich rund 30 Jahre vor dem Bau des Felsendoms (um 685–691/692), in der Zeit, als Mo’awija I. († 680) seinen Machtbereich über Syrien und Palästina auszuweiten suchte und sich 661 in Jerusalem zum Kalifen ausrufen ließ.² Vermutlich wurden sie um 659/660 ausgeführt, da es im Juni 659 ein Erdbeben gegeben hat, das Schäden an der sog. Moschee des ‘Omar verursacht haben könnte, die zumindest Reparaturen, wenn nicht gar einen teilweisen Wiederaufbau erforderten.³

(3) Zypern im Text von Binggelis Archetyp ω

Betrachtet man die Erzählungen, die eine Datierung zulassen, dann fällt auf, dass in sieben von den zehn genannten Texten Geschehnisse aus Zypern berichtet werden, sei es vor der arabischen Eroberung, sei es nach dieser. Drei von diesen

635 (a. 6127, hrsg. v. DE BOOR 1883, S. 339, 18–22 [PG 108, 693 B 15–C 4]; übers. v. MANGO – SCOTT 1997, S. 471) aus einer syrischen, wahrscheinlich ins Griechische übersetzten Chronik vom Jahre 780 (MANGO 1992, S. 1f.), die noch in jener von Dionys von Tell-Mahrê (73, nach PALMER 1993, S. 107; vgl. S. 439 zu Anm. 3) und darum in der Chronik von Michael dem Syrer (XI, VII, übers. v. CHABOT 1901, S. 425) und in jener vom Jahre 1234 (120, übers. v. CHABOT 1937, S. 199, 28–30; übers. v. PALMER 1993, S. 160f.) fortwirkt und dort auf das Jahr 635/636 datiert wird; [4] ebd., S. 339, 22–24 (C 4–7; a. a. O., S. 471) zu des Sophronios Interpretation des Geschehens nach *Mt* 24,15 vgl. S. 362, Anm. 1; 365, Anm. 1; 489, Anm. 2; [5] zum Bericht des Theophanes zum Jahre 642/643 vgl. S. 362, Anm. 1; [6] zu jenem bei Ps.-Sebeos, Geschichte Armeniens, vgl. S. 363, bes. zu Anm. 3 (S. 489, Anm. 1); [7] zu der von LEWIS 1949/1950 aus drei Quellen erschlossenen Apokalypse der Omajjadenzeit vgl. S. 361, Anm. 4; [8] HOYLAND 1997, S. 64f.: weitere Quellen ohne genaue Datierung (zu HOYLAND vgl. auch S. 365 zu Anm. 2–3); BUSSE 1984 zu 21 frühen arabischen Erzählungen. – Zur Datierung der Übergabe von Jerusalem vgl. auch S. 488, Anm. 6. **1** *Narratio* C 3: II 7, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 5–6, S. 225: ὡς ἦχον λαοῦ πολλοῦ κάμνοντος καὶ θορυβοῦντος καὶ κράζοντος καὶ τὸ πλῆθος τοῦ χώματος ῥίπτοντος διὰ τοῦ τείχους. Ebd., Z. 8: ὡς μηδὲ νυκτὸς ἔχοντος αὐτοῦ ἀνάπαυσιν. Zum Inhalt der Erzählung vgl. auch S. 531 zu 4–5.

2 Vgl. S. 360 zu Anm. 5.

3 Zum Erdbeben am 7. Juni 659 (*Chronicon Maroniticum*, übers. v. CHABOT 1904, S. 55, 12–14; übers. v. PALMER 1993, S. 31) vgl. HOYLAND 1997, S. 65. Ein weiteres Erdbeben nennt die genannte Chronik für das Jahr 661 (CHABOT, S. 55, 27–33; PALMER, S. 31f.). Von Schäden in Jerusalem wird jedoch in beiden Fällen nichts berichtet. Zu den Arbeiten auf dem Tempelberg bemerkt FLUSIN 1992 (*L’Esplanade*), S. 31: „Quant à la nature des travaux ... nous n’en savons rien“.

gehören zur Collectio B,¹ drei zur Collectio C² und ein Text ist Sondergut des Jerusalemer Kodex (J) und berichtet von zwei Ereignissen aus Zypern.³

Zypern spielt außerdem in einer weiteren Erzählung, die zum Sondergut von J gehört, eine Rolle, sofern Leontios von Neapolis, einer Stadt auf Zypern, diese Geschichte über seinen Lehrer und den Kaiser Maurikios (582–602), dessen Freund sein Lehrer gewesen sei, „uns erzählt“ haben (ἡμῖν διηγῆσατο) soll.⁴ Unklar bleibt zunächst, wem Leontios sie erzählt hat, auch wenn es naheliegt, dass der Erzähler selbst gemeint sein könnte. Doch sollte jene Bemerkung, mit der die Erzählung in J endet, um zu begründen, warum die Erzählung „für uns an dieser Stelle berichtet“ bzw. in die Sammlung „eingefügt worden ist“ (ἡμῖν ἐνταῦθα συντέτακται), zum ursprünglichen Text gehören, dann sind wohl irgendwelche Adressaten gemeint, die der Erzähler erreichen wollte. Ob jedoch das berichtete Geschehen, eine Vision seines Lehrers, die sich bei Nacht ereignet hat – ob in einem Traum oder im Wachzustand, bleibt unentscheidbar, – irgendetwas mit Zypern zu tun hat, lässt sich aus der Erzählung nicht entnehmen. Denn in dieser wird nichts darüber mitgeteilt, wo und wann dies geschehen ist.

Angesichts der Hypothese einiger Autoren, dass Anastasios Sinaites ein Zypriot⁵ und der Verfasser dieser von BINGGELI herausgegebenen Collectio BC (sive II) gewesen sein soll, ist die häufige, mit mehr oder weniger bestimmten Datierungen verbundene Erwähnung von Zypern auffällig, und die Geschichte über die Erd- und Aufräumarbeiten, die der Erzähler auf dem Tempelberg in Jerusalem vermutlich in den Jahren 659/ 660 beobachtet hat, gibt mit dem Hinweis auf den Bau des Felsendoms einen *terminus post quem* für diese als Einheit aufgefasste Collectio BC (sive II), der sich gut in die ansonsten bezeugten Daten für die Lebenszeit des Anastasios Sinaites, des Verfassers des Hodegos, einfügt. Wie aber steht es mit der Hypothese, Anastasios Sinaites sei Zypriot gewesen, wenn BINGGELIS Archetyp ω der Collectio BC (sive II) nicht den frühesten erschließbaren Umfang der Sammlung wiedergibt und sich der Vorbehalt, der gegen die Zugehörigkeit bestimmter Erzählungen angemeldet wurde, rechtfertigen lässt?

1 *Narratio* B 7–9; II 15–17 (vgl. S. 483 zu Anm. 1). Zur *Narratio* B 9; II 17 vgl. auch S. 479–481.

2 *Narratio* C 14–15, 18; II 23, 25, 28 (vgl. S. 486 zu Anm. 1, 2; 487 zu Anm. 3).

3 *Narratio* (B 2); II 2, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–14, S. 219 (vgl. S. 485 zu Anm. 2). Zum Sondergut von J vgl. S. 477, Anm. 2; zum Inhalt vgl. S. 514 zu Anm. 4–515.

4 *Narratio* II 24, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 255 (vgl. S. 474 zu Anm. 3; 576 zu Anm. 4).

5 Vgl. S. 7 f., ferner S. 479, Anm. 3.

— **Der ursprüngliche Prolog, in Binggeli Archetyp ω in zwei Teilen überliefert**
 Fragt man nach dem ursprünglichen Bestand Ω der im *Codex Hierosolymitanus* S. Sepulcri 113 (J) überlieferten Sammlung, die – im Sinn von FLUSINS Hypothese¹ – der Vorlage (oder dem „Ahnen“) für die im *Codex Vaticanus* gr. 2592 (V) erhaltenen Collectiones B und C entspricht und deren Umfang BINGGELI mit jenem des Archetyps ω einer Sammlung identifiziert hat, deren Erzählungen alle von Anastasios Sinaites, dem Verfasser des Hodegos, stammen sollen,² dann trifft man auf einige Probleme, die darauf hinweisen, dass zwischen BINGGELIS archetypischem und dem ursprünglichen Text dem Umfang nach nicht jene Identität besteht, wie sie in der Edition von BINGGELI angenommen wird.

(1) Die Fragestellung

Als grundlegend für das Verhältnis von BINGGELIS archetypischem zum ursprünglichen Text Ω erweist sich die folgende Frage: Gab es einen Prolog im ursprünglichen Text Ω der Sammlung BC (*sive* II), der teils als Prolog der Collectio B,³ teils als ein Prolog zur vierten Erzählung der Collectio C⁴ überliefert wird? Bezeugt wird der zuletzt genannte Prolog aus C nur in den *Codices Hierosolymitanus* S. Sepulcri 113 (J) und *Vaticanus* gr. 2592 (V), nicht aber im *Codex Parisinus* gr. 1596 (P), aus dem NAUS Edition dieser Erzählung stammt,⁵ dort aber in keinem Zusammenhang, wie NAU ausdrücklich festhält, mit der von NAU aus diesem *Parisinus* edierten Collectio B steht.⁶

Auf Grund ihres Inhalts und Stils unterscheiden sich beide Prologe. In jenem von B zeigt sich der Autor der Kunst der Beredsamkeit und ihrer Topoi verpflichtet, um seine „Liebe zur Kirche“, die ihn als einen guten Hirten motiviert, und das zu bekunden, was Erzählungen für die Seelsorge leisten. Im Prolog zur vierten Erzählung der Collectio C informiert der Autor den Leser darüber, um was für Erzählungen es sich in dieser Sammlung handelt, woher sie stammen, warum er diese und nicht noch andere, die ihm zur Verfügung standen, hier wiedergibt, kurz

1 Vgl. S. 464, bes. Anm. 3.

2 Vgl. S. 466 f. mit der Übersicht I auf S. 468–472.

3 Prolog, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 215 (42, hrsg. v. NAU 1903, S. 61; bei FLUSIN 1991, S. 385). Vgl. zum Inhalt des Prologs S. 493 zu Anm. 2.

4 *Narratio* C 4: II 8 Prolog, hrsg. v. (1) FARAGGIANA DI SARZANA 1993, S. 91, Anm. 32, (2) BINGGELI 2001, Z. 1–12, S. 226 (bei FLUSIN 1991, S. 386, 389, 400), übersetzt auf S. 494 zu Anm. 2 (bei BINGGELI, S. 540).

5 NAU 1902 (*Récits*), S. 87–89, als Appendix ediert. Vgl. S. 389, Anm. 2; 463, Anm. 2.

6 Vgl. ebd., S. 87, Anm. 5 zum Fundort im *Parisinus*. Vorausgehen Erzählungen aus der Collectio A (ebd., S. 56) und B (NAU 1903, S. 57). Den Zusammenhang mit der Collectio B hat NAU nicht erkannt.

gesagt, welchen Erfolg er als Seelsorger im besonderen von dieser Sammlung von Erzählungen über „Wunder, die in unserer Zeit bei Christen geschehen,“ erwartet. FLUSIN hatte schon auf Grund der beiden Prologe, dem rhetorischen der Collectio B und dem konkret motivierten der Collectio C, angenommen, dass beide ursprünglich zusammen den Prolog jener Einheit aus Erzählungen von Collectio B und C bildeten, die er auf Grund der *Codices Vaticani* gr. 2592 (V) und syr. 623 erschlossen hatte.¹ Doch der Zusammenhang zwischen beiden Prologen in B und C ist, wie es nun der von BINGGELI edierte Text – nicht jedoch seine Übersetzung – zeigt, enger, als man es auf Grund von FLUSINS Beitrag aus dem Jahre 1991 erkennen konnte.

So wie BINGGELI den Text ediert hat, ist einzig der Prolog von B, mit dem nicht nur die Collectio B im Vaticanus (V), sondern auch die Sammlung im Jerusalemer Kodex (J) beginnt, der ursprüngliche Prolog des gesamten Textes, und der in Collectio C überlieferte nichts anderes als ein Prolog zu einer einzelnen Erzählung. Mit dieser Wiedergabe wird unausgesprochen ein Zusammenhang beider abgelehnt.

(2) Der Inhalt des Prologs der Collectio B und des Teils eines Prologs in der Collectio C

Der in B überlieferte, in rhetorischen Topoi formulierte Prolog betont, wie schon gesagt, den vielfältigen Nutzen „guter Erzählungen“ für „Gottes Kirche“, ist doch „jede von Gott inspirierte Schrift nützlich“ (II *Tim* 3,16): Sie festigen die Gotteserkenntnis, erwecken die Seelen, wenden sie vom Irrtum ab, rütteln die Trägen aus ihrem Schlaf, geben den Schwankenden einen Halt, jenen, die Anstoß nehmen, neue Gewissheit, bereiten den Hartherzigen Gewissensbisse und erleuchten die einfachen Leute. Solche Erzählungen will auch der Autor der Sammlung vorlegen (ἐξ ὧν τυγχάνουσι καὶ αἱ παρακείμενα διηγήσεις), zu denen er sich, wie er in der Ich-Form sagt, aus „Liebe zur Kirche“ gedrängt fühlte: Παρώτρυνέ με ὁ πρὸς τὴν ἐκκλησίαν πόθος καὶ καλοῦ ποιμένος στοργή. Sein Prolog endet so, wie er in B überliefert ist, mit einer Doxologie.²

Die Doxologie und die Ich-Form schließen an sich nicht aus, dass der Prolog ursprünglich hier unmittelbar genau mit jenen Worten fortfuhr, die als Einleitung zur vierten Geschichte von C überliefert sind, auch wenn diese in der Wir-Form formuliert sind. Da dieser Teil eines Prologs vor der Edition von BINGGELI noch nicht vollständig publiziert war, sei er hier ausführlich wiedergegeben: „Für

¹ FLUSIN 1991, S. 389: „... le prologue du récit C 4, qui, malgré sa place, s'applique en fait à toute la collection“.

² Vgl. den auf S. 492 in Anm. 3 angegebenen Ort.

nützlich hielten wir es aber außerdem (πρὸς τούτοις),¹ auch das Ziel, dessentwillen wir motiviert waren, diese Schrift zu verfassen, den künftigen Lesern mitzuteilen. Denn“ von den „vielleicht sogar unzähligen“ Wundern, die „zu unserer Zeit an verschiedenen Orten bei Christen geschehen“ und „es wert sind, in einer Schrift für die Erinnerung bewahrt zu werden,“ und von denen der Verfasser dieses Prologs selbst bisher „über dreißig“ schriftlich, vermutlich tachygraphisch in der Form von Notizen, festgehalten hat (ἐξ ὧν ἡμεῖς ὑπὲρ τὸν τριακοστὸν ἀριθμὸν πρὸς ὑπόμνησιν ἐν σημείοις παρασεσημειωμένα ἔχομεν), wolle er jetzt, „weil unsere Zukunft unsicher ist“, also wegen der für Christen bedrohlichen Zeiten, „nur jene Wunder (zur Veröffentlichung in üblicher Buchschrift) zusammenstellen (συντάξαι), die sich auf den Glauben von Christen beziehen“ und sowohl „unseren Brüdern, die als Gefangene in Knechtschaft leben,“ als auch all jenen einen Halt bieten, die den Erzählungen über diese Wunder gläubig zuhören bzw. diese, wenn sie (in einer Handschrift) auf sie stoßen, gläubig lesen: ἐκεῖνα μόνα συντάξαι σπουδάζομεν τὰ εἰς πίστιν Χριστιανῶν συντείνοντα καὶ στηριγμὸν πολὺν τοῖς ἀδελφοῖς ἡμῶν τοῖς αἰχμαλώτοις καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ πίστεως ἀκούουσι καὶ ἐντυγχάνουσι παρέχοντα.² Der Autor will offensichtlich eine Auswahl unter den „über dreißig“ von ihm selbst gesammelten Wunderberichten, die sich in seiner Generation ereignet haben, als eine kleine Schrift veröffentlichen, um in einer für Christen schwierigen Situation mit Wundern, die Gott bei Christen wirkt (παρὰ Χριστιανοῖς τεράστια τε καὶ θεοῦ θαυμάσια), diese und insbes. alle Christen, die unter der arabischen Herrschaft besonders leiden, weil sie in Kriegsgefangenschaft geraten waren oder aus anderen Gründen zur Knechtschaft gezwungen werden,³ in ihrem Glauben zu stärken.

Was es für einen Christen bedeutet, als Gefangener in der Knechtschaft von Arabern zu leben, veranschaulichen zwei Erzählungen der Collectio C. In ihnen geht es um das Schicksal christlicher Sklaven von Sarazenen in Damaskos. In der einen wird von „einer christlichen Sklavin“ berichtet, der ihre Herrin jeweils zweihundert Schläge verpassen ließ, wenn sie in die Kirche zur Kommunion ging, und die der Erzähler „unsere neue heilige Märtyrerin Euphemia“ nennt. Nach

1 Die einleitenden Worte „Χρήσιμον δὲ πρὸς τούτοις ἐνομίσαμεν“ übersetzt BINGGELI 2001, S. 540: „Il nous a paru utile“. Er lässt also „πρὸς τούτοις“ fort.

2 Vgl. den auf S. 492 in Anm. 4 angegebenen Ort; zitiert: BINGGELI 2001, Z. 8–11, S. 226. Das grammatikalische Subjekt lautet „τεράστια τε καὶ θεοῦ θαυμάσια“, wobei der Autor nicht nur diese, sondern auch die Berichte über diese meint, wie es am Ende des Prologs deutlich wird, wenn er von jenen spricht, die auf sie stoßen: τοῖς ... ἐντυγχάνουσι (vgl. auch S. 496 zu Anm. 2). Zur Bedeutung von „ἐν σημείοις“ vgl. BINGGELI, S. 540, Anm. 62 mit zwei Aussagen im *Viae dux*, X.4, 5; XXIV, 136, ferner S. 482 zu Anm. 3.

3 Zur Bedeutung des Terminus „αἰχμάλωτος“ vgl. S. 437 zu Collectio A (sive I): *Narratio* 33, BINGGELI, Z. 3, S. 208 (30, NAU 1903, S. 78, 1; bei FLUSIN, a. a. O.: *Narratio* 35).

einer solchen Misshandlung wurden ihre Wunden stets von christlichen Frauen aus der Nachbarschaft versorgt. Doch eines Tages fanden diese nach einer solchen Misshandlung keine Striemen oder Wunden, die sie versorgen konnten. Gott habe sodann, berichtet der Erzähler, dafür gesorgt, dass Euphemia von einem mittellosen Mann, der unter viel Mühe sich die notwendigen Mittel dazu besorgte (πάση μηχανῇ ἐχρήσατο)¹, um Christi willen losgekauft wird.² In der zweiten Erzählung geht es um einen jungen Mann namens Georg, der als Kind in Gefangenschaft geraten und mit acht Jahren von seinem christlichen Glauben abgefallen war, doch sich in seiner Jugend wieder als Christ bekannte. Er wurde von „einem Christen hassenden Apostaten“ (ἀποστάτης μισόχριστος), der im selben Haushalt ebenfalls als Sklave (σύνδουλος) lebte, in der Moschee bei seinem Herrn denunziert, der ihn, da er sich weigerte zu widerrufen, von vier Sarazenen an Händen und Füßen hochhalten ließ und ihn dann selbst mit seinem Schwert zerteilte. Die Christen von Damaskos bestatteten ihn vor der Stadt und verehrten ihn seitdem als Märtyrer.³

In einer dritten Geschichte der *Collectio C* wird vom Loskauf von Gefangenen berichtet. Jemand, den der Erzähler kennt, hatte sich selbst aus freiem Willen „Ketten und Fesseln und Knechtschaft“ überlassen, da er kein Geld besaß, einen Gefangenen, der von seinen Herren schrecklich behandelt wurde, loszukaufen. Doch Gott habe „Christus liebende Menschen“ dazu gebracht, ihn innerhalb von zwei Tagen für 200 Nomismata freizukaufen. Im Kontext liegt es nahe davon auszugehen, dass der Erzähler hier im Blick auf christliche Demut und Bescheidenheit die gute Tat einem Ungenannten zuschreibt, obwohl er es selbst gewesen ist, der unter Einsatz seiner eigenen Freiheit den Gefangenen befreit hat: ἔδωκεν ἑαυτὸν καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα, καὶ ἤλευθέρωσε τὴν βασανιζομένην ψυχὴν.⁴

Das Thema der Gefangenschaft begegnet auch in einer Erzählung von B, wenn auch nur als eine Nebenbemerkung, sofern von einem 17-jährigen „Juden aus dem Osten“ gesagt wird, er habe „sich aus Gefangenschaft gerettet“ (διασωθεὶς ἀπὸ αἰχμαλωσίας).⁵ Wie z. B. auch die Erotapokriseis des Anastasios Sinaites belegen,⁶

1 BINGGELI 2001, S. 566 übersetzt jedoch: „il se servit de toutes les ruses“.

2 *Narratio C* 12: II 21, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 251. Zur Erzählung bzw. zum Kommentar des Erzählers (zitiert auf S. 512, Anm. 2) vgl. S. 538 zu Anm. 2; 551 zu Anm. 1–3.

3 *Narratio C* 13: II 22, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 252. Vgl. S. 537 zu Anm. 3; 551 zu Anm. 5.

4 *Narratio C* 10: II 19, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 248; bei FLUSIN 1991, S. 387, 399. Vgl. auch S. 554 zu Anm. 1.

5 *Narratio B* 9: II 17 (BINGGELI 2001, Z. 46–48, S. 240 [51, NAU 1903, S. 71, 6–10]). Zum Inhalt vgl. S. 479–481, 563–565.

6 Vgl. *Quaestiones* (CPG 7746): (1) 76, hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006, S. 127f. (Ps.-Anastasios, 123, PG 89, 773 A 11-C 1), (2) 87, S. 139f. (1–4, S. 139: 132, PG 89, 784 C 1–5), (3) 102, S. 163f. (140, 792 D 2–793 A 8), ferner auch (4) 28, 241–251, S. 68 (96, 745 A 6–B 4), wiedergegeben auf S. 8 zu

handelt es sich um ein Thema, das für die Christen nach der arabischen Eroberung besonders erniedrigend und schmerzlich gewesen ist.

In BINGGELIS Übersetzung jenes Prologs, der zur vierten Geschichte der Collectio C überliefert ist, fehlt, wie gesagt, die Wiedergabe von , πρὸς τούτοις ‘ und auch bei FLUSIN werden diese Worte nicht erwähnt, die einen Zusammenhang mit dem in der Collectio B überlieferten Prolog nahelegen, zumindest beweisen, dass diese Einleitung zur vierten Erzählung der Collectio C einst nur Teil eines Prologs gewesen ist und auf etwas, was schon gesagt war, folgte. Zum ursprünglichen Ort, an dem dieser Prolog entstanden ist, gibt es in seinem überlieferten Text selbst keinen Hinweis.

(3) Eine Hypothese: Ein Fehler bei der Heftung als Ursache für den Zustand ω' des Archetyps ω

Wie ein Blick zum einen auf den Inhalt des Prologs, der im Jerusalemer Kodex (J) und im *Vaticanus* (V) die Sammlung von Erzählungen eröffnet, und zum anderen auf den Teil eines längeren Prologs, der in J und in der Collectio C von V eine Geschichte einleitet, gezeigt hat, spricht wohl nichts dagegen, dass beide Texte ursprünglich als Vorwort zu einer Sammlung von Geschichten zusammengehörten und dass diese Sammlung jene ist, die in ihrem Lemma „der Seele nützliche und inneren Halt gebende Erzählungen“ ankündigt, „die an verschiedenen Orten in unserer Zeit geschehen sind“: Διηγήματα ψυχωφελεῖ καὶ στηρικτικὰ γεγόμενα ἐν διαφόροις τόποις ἐπὶ τῶν ἡμετέρων χρόνων.¹ Dieser Titel greift gut die Aussagen jenes Teils eines Prologs auf, der in J und V eine Erzählung der Collectio C einleitet. Denn dort werden als Thema „wunderbare Dingen“ (τεράστια τε καὶ θαυμάσια) genannt, die Gott „an verschiedenen Orten“ in der Gegenwart „bei Christen“ wirkt. Gemeint sind zunächst ‚Wunder‘, sodann aber auch ‚Erzählungen über Wunder‘, denen man zuhört und die man liest.² Diese Redeweise wird im Lemma aufgegriffen. Denn dort wird so von ‚Geschichten‘ gesprochen, wie man dies, streng genommen, nur über deren Inhalt, die Wunder, tun kann. Denn diese „geschehen vielerorts in unserer Zeit“.

Wie kommt es nun aber dazu, dass dieser Teil eines längeren Prologs in der Collectio C erst als Einleitung zur vierten Erzählung, in J – in der Nummerierung

Anm. 2, sowie (5) zu weiteren Hinweisen auf das Schicksal der αἰχμαλωσία vgl. den Index der Edition von MUNITIZ, S. 241.

¹ Vgl. BINGGELI 2001, S. 215. Die Worte ‚ἐπὶ τῶν ἡμετέρων χρόνων‘ werden nur im Lemma von J und der Collectio B des *Vaticanus* (V) überliefert. Vgl. S. 370.

² Vgl. S. 494, Anm. 2.

von BINGGELI¹ – zur achten Geschichte erscheint? Sollte er irgendwann im Laufe der handschriftlichen Überlieferungsgeschichte an diese Stelle gesetzt worden sein, um so zu dieser Narratio mit den Worten überzuleiten: ἐξ ὧν ὑπάρχει καὶ τὸ νῦν μέλλον ῥηθήσεσθαι?² Warum aber wollte hier jemand eine Einleitung zu dieser Geschichte hinzufügen? Warum sollte sich diese Erzählung von allen anderen dadurch unterscheiden, dass sie sich überhaupt durch einen Prolog und vor allem durch einen längeren Prolog unterscheidet, von dem ein erster Teil, wie , πρὸς τοῦτους ‘ zeigt, verlorengegangen sein müsste? Denn dieser als Einleitung einer Geschichte überlieferte Teil eines Prologs unterscheidet sich in seiner textinternen Funktion z. B. von den einleitenden Worten der 13. Erzählung, die nur in J vorhanden sind³ und dazu dienen, auf die dritte Geschichte in J⁴ zurückzuweisen.⁵

Sollte es nicht viel plausibler sein, dass die auf den Teil eines längeren Prologs folgende Erzählung ursprünglich die erste gewesen ist und nicht wie jetzt im Jerusalemer Kodex (J) die achte und in der Collectio C des Vaticanus (V) die vierte?

Wenn in der Vorlage (oder dem „Ahnen“) des *Codex Hierosolymitanus* S. Sepulcri 113 (J), sei es im *Codex Athonensis* Karakallou 251 (K) aus dem 9. Jahrhundert, falls dieser, wie FARAGGIANA DI SARZANA meint, tatsächlich die unmittelbare Vorlage für J gewesen ist,⁶ sei es in dessen Vorgeschichte in einem noch älteren Manuskript, der erste, der sog. rhetorische Teil des Prologs, am Ende des Verso eines Foliums stand und der unmittelbar über die Erzählungen über Wunder „unserer Zeit“ informierende Teil eines Prologs, der in J und C eine Geschichte einleitet, die in J und C mitten in der betreffenden Sammlung steht, auf das Recto des unmittelbar folgenden Foliums der genannten Vorlage von J kopiert worden war, dann konnte

¹ In Anm. 3 auf S. 464 wurde schon darauf hingewiesen, dass im *Codex Hierosolymitanus* (J) die Erzählungen nicht nummeriert sind. BINGGELI hat in seiner Edition die Zählung auf der Basis von Collectio B und C so gestaltet, dass er bei Erzählungen, die Sondergut von J sind (S. 477, Anm. 2), entweder diese wie in *Narratio* B 2: II 2 und B 9: II 17 unter einer einzigen Nummer mit einer Geschichte von B herausgegeben oder aber wie *Narratio* II 24 durch eine eigene Nummer vom Kontext, d. h. von C, abgegrenzt hat. Vgl. hierzu auch S. 500, Anm. 4 sowie die Übersicht I auf S. 468–472.

² Ebd., (1) FARAGGIANA DI SARZANA 1993, S. 91, Anm. 32, (2) BINGGELI 2001, Z. 11–12, S. 226.

³ *Narratio* (C 8:) II 13, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–4, S. 233. Zu diesem Verweis vgl. auch S. 534–536, bes. S. 535 zu Anm. 1, ferner S. 486, Anm. 4; 502, Anm. 1; 547, Anm. 4. Zum Sondergut von J vgl. S. 477, Anm. 2.

⁴ *Narratio* C 1: II 3, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 221.

⁵ BINGGELI 2001, S. 110 hat diesen Rückverweis einen Prolog genannt.

⁶ Vgl. S. 370 zu Anm. 3–4. FARAGGIANA DI SARZANA hatte 1993, S. 90, Anm. 29 angekündigt, dass „(sie) die vollständige Beschreibung des Inhalts dieser beiden Handschriften sowie die Beweise liefern (wird), dass der *Hieros.* 113 unmittelbar vom *Karak.* 251 abhängt“. Leider scheint dieser Beitrag, wie ihre auf ihrer Website einsehbare Liste von Publikationen vermuten lässt, bisher nicht erschienen zu sein.

ein Fehler bei der Heftung, sei es Blattvertausch, sei es ein verkehrtes Einordnen eines Heftes, den ursprünglich einen Prolog so aufteilen, wie er nun von J und unter Voraussetzung von FLUSINS Hypothese¹ von B und C bezeugt wird. Dabei ist in diesem Fall Blattvertausch unwahrscheinlich, doch ein Verwechseln von Faszikeln naheliegend.

Man muss zwei verschiedene Vorgänge bedenken, wie bei einer Heftung die ursprüngliche Reihenfolge der Texte zerstört wird, nämlich Blattvertausch oder verkehrtes Einordnen von Faszikeln. Ein Blattvertausch könnte schon bei der ersten Heftung geschehen sein, ein Verwechseln der zu je zwei Folia gefalteten und schon zu Heften ineinander gelegten Bögen (Doppelblätter) dürfte am ehesten nicht beim Entstehen eines Kodex, sondern bei der Restauration einer alten Handschrift unterlaufen. Im konkreten Fall ist, wie gesagt, ein Blattvertausch unwahrscheinlich, doch ein Verwechseln der Hefte naheliegend.

Sollte nämlich in der Vorgeschichte von J Blattvertausch vorliegen, dann müsste ein Doppelblatt (I), d. h. ein Bogen von zwei Folia, mit dem Anfang des erzählenden Texts von J (bzw. der heutigen Collectio B) als oberste Lage eines Heftes vorgesehen gewesen und mit einem Doppelblatt (II) vertauscht worden sein, das mit der vierten Geschichte von C samt des Teils eines längeren Prologs ebenfalls so beschrieben war, dass es als oberste Lage eines Heftes dienen konnte, ohne dass sich in einer Kopie Brüche ergeben konnten. Die beiden Folia des Doppelblattes I mussten mit der ersten Geschichte von B beginnen und genau mit einer weiteren Erzählung, die auf diese in J folgt, abschließen. Es musste m.a.W. ausgeschlossen sein, dass der Schluss der letzten Geschichte auf dem Folium, das als folgendes geplant war, stand. Denn wäre dieses der Fall gewesen, dann hätte dies bei der Kopie in J (bzw. einem „Ahnen“ von J) zu einem Bruch im Text geführt. Ein solcher Bruch aber ist im überlieferten Text nicht zu erkennen. Analoges gilt für das Doppelblatt II, auf dem der Rest des Prologs und der folgende Text gestanden haben müssten. Auch hier durfte keine Geschichte über das Verso des zweiten Foliums hinausgehen und erst auf dem Recto des unmittelbar folgenden Foliums abgeschlossen werden. Voraussetzung ist ferner etwas, was nicht nur für Blattvertausch gilt, dass nämlich der Beginn des Prologs, d. h. jener Prolog, den J und die Collectio B bezeugen, auf jenem Verso eines Foliums standen, an das sich der Text der obersten Lage des folgenden Heftes unmittelbar anschloss, und zwar vor dem Blattvertausch das Doppelblatt II, nach dem Blattvertausch das Doppelblatt I. Dass in der Vorlage von J (bzw. eines „Ahnens“ von J) eine solche Situation tatsächlich bestand, wird man an sich nicht ausschließen können, und doch wird man zurecht von einem ungewöhnlichen Zufall sprechen dürfen, dass

¹ Vgl. S. 464, bes. Anm. 3.

alle genannten Bedingungen erfüllt waren, die einen Blattvertausch ohne weitere Spuren im Text ermöglichen. Plausibler ist darum eine Hypothese, die weniger Voraussetzungen macht, die zufällig erfüllt sein müssen, nämlich jene, die annimmt, dass beim Heften ein Fehler unterlaufen ist.

Ein verkehrtes Einordnen von Faszikeln beim Binden ist zwar bei der Neuanfertigung einer Handschrift unwahrscheinlich, doch nicht, wenn ein Kodex vom Gebrauch verschlissen und vielleicht schon manches Folium verlorengegangen ist und der Kodex in diesem Zustand zur weiteren Verwendung neu gebunden wird. Nach dieser Hypothese wurde jener Teil eines Prologs mit der ihm folgenden und vielleicht auch weiteren Erzählungen bei einer Restauration jener Handschrift, die heute nur noch als Archetyp ω der einem Anastasios Monachos zugeschriebenen Sammlung von „Wundern in unserer Zeit“ erschlossen werden kann, verkehrt eingebunden, so dass die Geschichten, die im Jerusalemer Manuskript (J) vor ihm stehen, ursprünglich vor der Restauration des Kodex entweder an anderer Stelle eingehftet waren oder unmittelbar auf die durch den Prolog eingeleitete Erzählung folgten. M.a.W. der Archetyp ω wird in der handschriftlichen Überlieferung nur mehr im Zustand ω' bezeugt.

Soll eine solche Hypothese, die als Erklärung einen Fehler geltend macht, der bei der Restauration, man könnte auch sagen ‚Sanierung‘, eines durch Gebrauch abgenutzten Kodex, verursacht wurde, plausibel sein, dann kann nicht ausgeschlossen werden, dass die ursprüngliche Heftung des Kodex schon so beschädigt gewesen ist, dass Lagen bzw. ganze Hefte verlorengegangen sind, dass also nicht nur mit einem Fehler beim Heften, sondern auch mit Blattverlust zu rechnen ist. Es muss also zugleich auf eine plausible Weise gezeigt werden, dass jener Teil eines Prologs, der in J und in der Collectio C unmittelbar eine Erzählung einleitet, nicht der Rest eines bei der Restauration nicht mehr vorhandenen Prologs ist, der zwar auch eine Sammlung von Erzählungen einleitete, doch nicht jene, die im von J und der Collectio B bezeugten Lemma einem Anastasios Monachos zugeschrieben wird. M.a.W. soll die genannte Hypothese plausibel sein, dann muss geprüft werden, ob die Erzählungen, die der Jerusalemer Kodex (J) als eine einzige Sammlung überliefert, bzw. welche von diesen Erzählungen dem Programm genügen, das in diesem von J und der Collectio C überlieferten Teil eines Prologs umschrieben und als Thema einer Auswahl von Berichten über „wunderbare Dinge“ angekündigt wird.

— Ein erster Zugang zur Begründung der Hypothese

Da der Kopist des Jerusalemer Kodex (J), Damaskenos von Adrianopel, in seiner Subscriptio auf f° 255 nur von „der Vorlage“ spricht, kann man annehmen, dass alle Texte in J aus einer einzigen Handschrift kopiert wurden, die FARAGGIANA DI

SARZANA mit dem Kodex des Klosters Karakallou (K) identifiziert. Wenn dem aber so ist, dann „muss“ diese Handschrift von Karakallou seit 1672 bzw. 1678, so konstatiert FARAGGIANA DI SARZANA „nicht nur einige Folia, sondern eine beträchtliche Zahl von Heften verloren haben“.¹

Sollte ein solcher Verschleiß nicht schon längst vor dieser Zeit begonnen haben? Offensichtlich bestand ja im Sabakloster, dem zur Zeit der Anfertigung von J der Kodex K gehörte, ein Interesse, ihn kopieren zu lassen, und es ist zu vermuten, dass man bei dieser Gelegenheit oder zuvor die Heftung erneuert und zugleich, wie es dabei oft geschieht, die Ränder beschnitten hat. Letzteres könnte dazu geführt haben, dass eine *in margine* geschriebene Zählung der Geschichten vernichtet wurde. Eine Autopsie des Kodex von Karakallou könnte vielleicht noch vorhandene Spuren dieser und früherer Restaurationen sichern und insbes. Hinweise finden, die klären, ob die Sammlung in K so, wie es in J der Fall ist,² keine Nummerierung der Erzählungen überliefert hat. Weiteren Nutzen wird eine solche Autopsie kaum haben. Denn der hypothetisch angenommene Fehler bei der Heftung müsste sich spätestens zu Beginn des 11. Jahrhunderts ereignet haben, da er ja von einer in dieser Zeit entstandenen Handschrift, dem *Codex Vaticanus* gr. 2592 (V) vorausgesetzt wird.

Fehlte im Archetyp ω eine Nummerierung der Erzählungen, dann konnte ein Fehler in der Reihenfolge, in der bei einer Restauration Faszikel und u. U. vereinzelt Doppelblätter oder gar Folia wieder zu einem Kodex verbunden wurden, leicht unterlaufen, da eine wichtige Orientierungshilfe fehlte. Insofern wäre es nicht unerheblich, wenn sich ausschließen ließe, dass in K eine solche Nummerierung vorhanden gewesen ist. Zugleich wäre dann geklärt, ob der Kodex von Karakallou aus dem 9. Jahrhundert die Vorlage für die *Collectio C* im *Codex Vaticanus* gr. 2592 (V) und dessen Zählung $\kappa\gamma'$ gewesen oder nicht gewesen ist. Auf dieser Zählung, in der – völlig unerwartet – die 14. Erzählung dieser Sammlung als 23. nummeriert wird, basiert ja FLUSINS Hypothese³ eines Modells, in dem vor dieser Erzählung neun weitere, nämlich jene, die in der *Collectio B* überliefert werden, zu lesen waren. Eine solche Zählung von neun Geschichten ist aber im Blick auf den Text von J nicht selbstverständlich, sondern hängt davon ab, wie man Zusammenhänge einschätzt. Denn man könnte in J für B mehr als neun Geschichten unterscheiden.⁴

¹ 1993, S. 90.

² Vgl. in Anm. 3 auf S. 464 den Hinweis auf FARAGGIANA DI SARZANA 1993, S. 91, Anm. 30.

³ Vgl. S. 464–466.

⁴ So fallen unter BINGGELIS Zählung der *Narrationes* (S. 497, Anm. 1) (1) in II 1 zwei Geschichten, wobei die zweite die erste voraussetzt, (2) in II 2 zwei zusätzliche, wenn auch sehr kurze Erzählungen, die inhaltlich miteinander und mit dem Thema der in B 2 überlieferten dritten Geschichte verbunden sind, (3) in II 17 außer der in B überlieferten, aus mehreren Szenen

(1) Der Zustand ω' – ein Zustand des *Codex Athonensis* Karakallou 251 (K)?

Da nach FARAGGIANA DI SARZANA die unmittelbare Vorlage von J der *Codex Athonensis* Karakallou 251 (K) gewesen ist, könnte man zunächst zu klären suchen, ob die verkehrte Heftung in diesem und nicht in dessen Vorgeschichte geschehen ist, auch wenn die Collectio BC (*sive* II) in diesem Athonensis nicht mehr erhalten ist. Geht man vom Faksimile des Foliums 117^v dieser Handschrift¹ aus und nimmt an, dass man ungefähr im Durchschnitt mit 37 bis 38, teils aber über 40 Buchstaben pro Zeile und 30 Zeilen auf einer Seite rechnen darf, und wendet dieses Ergebnis auf der Basis der Edition von BINGGELI an, dann erlaubt dieses eine Schätzung – und nicht mehr! –, die eine künftige Autopsie des Kodex bestätigen oder in Frage stellen wird.

Zum einen ergibt sich für die – in der Zählung von BINGGELI – sieben Geschichten, die vor jenem Teil eines ursprünglich längeren Prologs stehen, der unmittelbar mit einer Erzählung verbunden ist,² dass diese sieben Erzählungen auf zwölf Seiten oder sechs Folia der Handschrift von Karakallou (K) passen würden, zum anderen, dass eben dieser Teil eines Prologs mit der sich anschließenden Geschichte über das, was sich bei der arabischen Eroberung auf dem Berge Sinai ereignet hat,³ nicht vier, sondern mehr als vier, praktisch fünf Seiten im Format des Kodex von Karakallou (K) umfasst, wobei anzumerken ist, dass die Geschichte selbst ohne den Teil eines Prologs sehr wohl auf vier solcher Seiten passen würde. Der Überschuss von ungefähr einem halben Folium im Format von K zeigt, dass K selbst nicht der Zustand ω' des Archetyps, d. h. das Modell der vorhandenen handschriftlichen Überlieferung, gewesen ist. Denn die – nach BINGGELIS Zählung – sieben Erzählungen, die im Jerusalemer Kodex (J) vor diesem Text überliefert sind, können in K nicht unmittelbar auf eben diesen Text gefolgt sein, wenn sie, wie die Hypothese fordert, mit einem neuen Faszikel beginnen, es sei denn eine schon genannte Tatsache und eine bisher nicht erwähnte textkritische Beobachtung führen zu einer Erklärung.

Denn zum einen wird der Ort des neuen Faszikels mit – nach BINGGELIS Zählung – sieben Erzählungen in der Sammlung durch einen Rückverweis bestimmt, der im Vorspann einer Geschichte überliefert wird, der zum Sondergut des Jerusalemer Kodex (J) gehört und der, wie schon gesagt, einen solchen Zusam-

bestehenden Erzählung eine nur in J vorhandene Geschichte. Vgl. auch die Übersicht I auf S. 468–472

¹ Vgl. S. 370, Anm. 3.

² *Narrationes* II 1–7, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 216–225. Vgl. zum Folgenden Übersicht II auf S. 557–560, bes. S. 557.

³ *Narratio* C 4: II 8, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 226–228, samt dem mit $\mu\pi\acute{o}\varsigma$ $\tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ eingeleiteten Prolog (Z. 1–12, S. 226 [S. 492, Anm. 4]). Zu diesem Prolog vgl. S. 492–496.

menhang herstellt: Εἴρηται μὲν ἡμῖν πρὸ ὀλίγου περὶ Σαρταβία τοῦ πάσχοντος οἷα πρὸς αὐτὸν ὁ δαίμων ἐλάλησεν κτλ.¹ Will man auf der Basis dieser Tatsache den ursprünglichen Ort des Faszikels näher bestimmen, könnte man die hier für das Format von K praktizierte Berechnungsweise auf jene Erzählungen anwenden, die vor dem Rückverweis und nach jener Geschichte stehen, die selbst zwar auf vier Seiten im Format von K passen würde, doch samt dem ihr vorausgehenden Teil eines Prologs, im Blick auf das Format von K geschätzt, den genannten Überschuss von ungefähr einem halben Folium besitzt.² Diese vier Texte könnten auf Recto und Verso von zwei Folia im Format von K geschrieben gewesen sein. Sollte diese auf Schätzung beruhende Berechnung zutreffen, dann können sich auch diese vier Texte als solche nicht unmittelbar an die ihnen vorausgehende Geschichte samt zugehörigem Teil eines Prologs angeschlossen haben und mit dieser einen Faszikel, genauer: den Rest eines solchen, gebildet haben. Denn es bleibt das Problem des genannten Überschusses von ungefähr einem halben Folium im Format von K.

Wie aber steht es zum anderen mit der bisher nicht erwähnten textkritischen Beobachtung zu den gerade genannten vier Texten? Denn zwischen der ersten und der zweiten dieser vier Geschichten liegt offensichtlich ein Textverlust vor. Die erstere handelt nämlich über den Sohn eines jüdischen Seemanns namens Theodoret. Der Vater hatte sich im Klyasma, dem Gebiet des heutigen Suez, niedergelassen. Nun beginnt die folgende Erzählung mit den Worten: „In das Klyasma kam auch ein anderer Seemann, der auch (!) Theodor genannt wurde.“³ In der ersten Geschichte begegnet der Name Theodoret drei Mal, in der zweiten der Name Theodor vier Mal. Die Textüberlieferung ist in dieser Beziehung eindeutig. Ferner lässt sich textkritisch eine

1 *Narratio* (C 8): II 13, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–4, S. 233. Zum Verweis auf *Narratio* C 1: II 3, ebd., S. 221 (vgl. S. 529 f.) vgl. S. 534–536, ferner S. 486, Anm. 4; 497, Anm. 3; 547, Anm. 4). Zum Sondergut von J vgl. S. 477, Anm. 2, ferner zum Nachweis, dass das Sondergut, das im hypothetisch vorausgesetzten Faszikel mit den – in der Zählung von BINGGELI – sieben Geschichten überliefert wird, zum ursprünglichen Text gehört, vgl. S. 523–542. Die Worte ‚πρὸ ὀλίγου‘ im Rückverweis dürften wegen des Abstands der beiden genannten Erzählungen in der Sammlung, wie sie in der Kopie x des Stemmas (BINGGELIS Archetyp ω) vorlag, weder vom Kopisten von J noch von jenem von K eingefügt worden sein (vgl. S. 535 f., 547).

2 *Narrationes* II 9–12, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 229–232.

3 Vgl. *Narrationes* C 5–6: II 9–10, a. a. O., S. 229 f. Zu den beiden Geschichten vgl. S. 538 zu Anm. 1; 539 zu Anm. 2–4. Vorläufig wird hier von der inhaltlichen Frage, ob diese Erzählungen dem Wortlaut des Lemmas genügen, und von der Voraussetzung dieser Frage abgesehen, wie das Lemma zu interpretieren ist, ob es nämlich, wie oben S. 493–496 vorausgesetzt wurde, nur Geschichten ankündigt, die dem Programm gerecht werden, das jener Teil eines Prologs beschreibt, nach dessen ursprünglichen Ort hier gefragt wird. Wenn man dieses bejaht, muss man aufweisen, welche Geschichten diesem Programm genügen, und sollte es Erzählungen geben, die diesem nicht genügen, bedarf es einer plausiblen Hypothese, um dieses zu erklären, will man nicht das vorausgesetzte Verständnis des Lemmas aufgeben.

Athetese von ‚καὶ‘ in der Aussage ‚Θεόδωρος καὶ αὐτὸς λεγόμενος‘ nicht rechtfertigen. Wenn man nun davon ausgeht, dass ursprünglich nur die erste Geschichte unmittelbar auf jenen Text folgte, der einen geschätzten Überschuss von einem halben Folium im Format von K aufweist,¹ und diese, im Format von K geschätzt, auf etwas mehr als eine Seite passt, dann ergibt sich zwar ein Umfang von sechs Seiten – eher mehr als weniger –, doch kein Heft aus Doppelblättern.

Somit scheint, sollte eine künftige Autopsie nicht zu neuen Erkenntnissen führen, der *Codex Athonensis* Karakallou 251 (K) nicht mit jenem „Ahnen“ der handschriftlichen Überlieferung der *Collectio BC* (*sive II*) identisch zu sein, in dem, wie es die hier vertretene Hypothese annimmt, zum einen ein Fehler bei der Heftung unterlaufen und in dem, wie sich gezeigt hat, Blattverlust eingetreten ist und darum zum anderen die in *Collectio B* und *Collectio C* bezeugte Nummerierung der Geschichten, d. h. die Basis für die auch hier vorausgesetzte Hypothese von FLUSIN, nicht schon im Archetyp ω vorhanden gewesen ist. Doch die hier vertretene Hypothese selbst ist durch diese Feststellung nicht falsifiziert.

(2) Der Zustand ω' – ein „Ahne“ des *Codex Athonensis* Karakallou (K)?

Gehen in einer Handschrift mit einer Sammlung von mehr oder weniger langen Erzählungen Blätter verloren, dann werden Folia erhalten bleiben, auf deren Recto noch das Ende einer Geschichte und auf deren Verso der Beginn einer solchen zu lesen sind. Fällt einem Kopisten dieser Tatbestand nicht auf, dann entstehen in der von ihm angefertigten Abschrift Textbrüche, die leicht zu erkennen sind. Solche fehlen in der handschriftlichen Überlieferung der *Collectio BC* (*sive II*), und zwar auch im Kontext jener Stelle, vor der soeben ein Blattverlust konstatiert wurde. Dieses kann selbstverständlich ein Zufall sein, weil die erste Geschichte nach der Textlücke mit der ersten Zeile auf dem Recto eines Folioms begonnen und mit der letzten Zeile auf dem Verso geendet haben könnte. Doch – und dies ist plausibler – können fehlende Brüche im Text auch das Ergebnis einer sorgfältigen Abschrift sein, in der alle Reste oder Fragmente von Erzählungen, die nach einem Blattverlust noch vorhanden waren, bewusst fortgelassen wurden. Diese Annahme muss die hier vertretene Hypothese für die Textgestalt jenes Kodex – im Stemma x genannt – voraussetzen, der zum einen eine Kopie des restaurierten Archetyps ω und somit von dessen Zustand ω' (mit fremden Zusätzen, ψ' genannt) ist und von dem zum anderen sowohl die Sammlung in J, als auch der Ahne der *Collectiones B*

¹ Vorläufig soll von zwei Fragen abgesehen werden, zum einen, wie in Anm. 3 auf S. 502 schon festgehalten wurde, von der Frage, ob diese Geschichte dem Lemma und dem Prolog gerecht wird, zum anderen von der Frage, ob es plausibel ist, dass sie als die zweite Erzählung in der ursprünglichen Sammlung überliefert wurde.

und C abstammen. Es ist trotz der fehlenden Nummerierung der Erzählungen in J, einer Abschrift von K, nicht auszuschließen, dass der Kodex x mit K identisch ist. Was hier in bezug auf Blattverlust behauptet wird, gilt auch, wenn Blattvertausch vorliegt und dessen Spuren sorgfältig getilgt wurden.

Die Hypothese, dass durch ein Versehen bei einer „Sanierung“ die ursprüngliche Reihenfolge der Texte zerstört und insbes. der Prolog so zerteilt wurde, wie er in der Jerusalemer Handschrift (J) an zwei Stellen der Sammlung überliefert ist, bleibt für die Vorgeschichte der Handschrift des Klosters Karakallou (K) plausibel. Denn zum einen liefert jener Teil eines Prologs, der mit den Worten ‚πρὸς τοῦτοις‘ auf einen vorausliegenden Teil des Prologs verweist,¹ doch jetzt mitten in der Sammlung als Einleitung zur folgenden Erzählung überliefert wird, im Unterschied zu dem einleitenden Teil des Prologs eine Begründung für das Lemma,² so dass es plausibel ist anzunehmen, dass dieser Teil eines längeren Prologs ursprünglich nicht dort gestanden hat, wo er jetzt steht. Zum anderen fehlt jede plausible Begründung dafür, dass ein Kopist bewusst diesen Teil eines längeren Prologs aus seinem ursprünglichen Zusammenhang herausgenommen und als Einleitung zu einer in der Sammlung erst später folgenden Geschichte gesetzt hat.

Die Hypothese ist vor allem dann plausibel, wenn sich zeigen lässt, dass zum einen eine erste Reihe von Erzählungen der Sammlung, im Stemma ‚Zustand ω‘ bzw. ‚ω‘ genannt, dem entspricht, was im zweiten Teil des Prologs über den Inhalt und die Intention der Sammlung angekündigt wird, und zum anderen später folgende Geschichten, im Stemma ‚Zustand ψ‘ bzw. ‚ψ‘ genannt, diesem Kriterium nicht genügen und doch in der überlieferten Textgestaltung nicht durch ein Lemma, teils auch nicht durch eine Trenn- oder Schmuckleiste („bandeau“) von den vorhergehenden unterschieden sind. Letzteres könnte ein Indiz sein, dass in der Vorgeschichte dieses Textes mehr als nur der bisher benannte Fehler bei der Heftung und der bisher erwähnte Blattverlust vorliegt. Da nun weder in J noch in B und C Brüche im Text erscheinen, die auf den Verlust bzw. das Vertauschen einzelner Folia verweisen, dann ist ihre Textgestalt entweder einzig durch Verlust von Faszikeln und Fehler bei der Heftung zustande gekommen oder aber durch eine sorgfältige Kopie, in der alle Hinweise auf einen Verlust bzw. Vertausch einzelner Blätter getilgt worden sind. Es spricht an sich nichts dagegen, dass diese Kopie der Kodex von Karakallou (K) gewesen ist, es sei denn, man kann ausschließen, dass in ihm die Erzählungen so nummeriert waren, wie es FLUSINS Hypothese voraussetzt.

¹ Vgl. S. 493–496.

² Vgl. S. 496. Die Worte ‚ἐπὶ τῶν ἡμετέρων χρόνων‘ fehlen im Lemma der Collectio C des Vaticanus (V): Vgl. S. 370.

– Die Hypothese in Konfrontation mit dem Inhalt der Erzählungen

Geht man von der in ihrer Plausibilität zu begründenden Hypothese aus, dann begann die einem Anastasios Monachos zugeschriebene Sammlung mit einem Ereignis, das sich auf dem Berge Sinai ereignete.

(1) Die ursprünglich erste Geschichte

„Als nach Gottes gerechtem Urteil¹ das Volk der Sarazenen aus seinem eigenen Lande aufbrach“ und – dies hört man wohl zurecht mit – Land eroberte, das ihm nicht gehörte,² erschien es bei seiner Landnahme, wie der Erzähler sagt, „auch hier (καὶ ἐνταῦθα) auf dem heiligen Berge Sinai, um sich den Ort anzueignen und jene Sarazenen, die hier schon vorher lebten und Christen waren, dazu zu bringen, ihren Glauben an Christus aufzugeben“. Die einheimischen Araber, nämlich jene, „die in der Nähe des Kastells und des Dornbuschklosters“ lebten, versuchten zunächst, sich auf dem Gipfel des Berges Sinai zu verteidigen. Doch vermochten sie dies wegen der Masse der Angreifer nicht lange durchzuhalten, und „sie ergaben sich und nahmen deren Glauben an“. Diese Einleitung, mit welcher der Erzähler seine Geschichte in seiner eigenen Zeit situiert, zeigt, ohne dass dies von ihm ausdrücklich gesagt wird, dass er selbst auf dem Berge Sinai lebt.

Nun folgt eine merkwürdige, doch aufschlussreiche Erzählung über einen christlichen Araber, der sich durch Flucht – ohne seine Frau und Kinder – „über einen steilen gefährlichen Abhang“ der Zwangsbekehrung zum Islam entziehen wollte. Doch auf das Flehen seiner Frau, „zuerst sie und seine Kinder zu retten“, nämlich „sie und die Kinder zu töten“ (σῶσον ἐμὲ πρῶτον καὶ τὰ τέκνα σου ... σφάξον με καὶ τὰ παῖδιά σου) und so Abraham nachzuahmen, indem er seine Kinder Gott opfere, nahm er zunächst seiner Frau und seinen Kindern mit dem Schwert das Leben und brachte sich dann „über den Südhang des Heiligen Gipfels“ in Sicherheit und ging so als einziger nicht zu den Anhängern Mohammeds über. Danach irrte er ohne festen Wohnsitz durch die Einöden vom Sinai, *πλανητῆς ὢν καὶ θεοῦ λάτρης, ἵνα μὴ γένηται πλανήτης εἰδωλολάτρης*.

¹ Vgl. hierzu *Tractatus* III, 1, 96–97: Τί δὲ καὶ ἡ τούτων ἡμῖν ἐκ θεοῦ ἀντίδοσις; (vgl. auch ebd., 85–86) sowie zwei Stellen, an denen ein Zusammenhang mit der Theodizee als Frage (*Quaestiones* [CPG 7746], 101, hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006, 1–5, S. 161–163 [Ps.Anastasios, *Quaestio* 17, PG 89, 484 A 4–B 14]) bzw. nur implizit angesprochen wird (*Disputatio adversus Iudaeos* [CPG 7772], Fragment 1, PG 89, 1224 C 8–10 [S. 699 zu Anm. 4–700, Anm. 1]). Vgl. auch S. 513 zu Anm. 1.

² Hierzu vgl. z. B. die Berichte von Ps.Sebeos und Dionys von Tell-Mahrë, letzterer bewahrt bei Michael dem Syrer und in der Chronik vom Jahre 1234 (S. 439 zu Anm. 1–3, ferner S. 508).

Da, wie der Erzähler weiter berichtet, „wie üblich einige Zeitgenossen zweifelnd fragten, ob Gott wohl ein solches Opfer“, wie es jener Araber dargebracht hat, indem er Frau und Kinder tötete, „angenommen hat“, griff Gott in seiner Güte ein, um alle Zweifel zu beseitigen, und offenbarte dem in der Wüste lebenden Araber seinen bevorstehenden Tod. Daraufhin ging jener zum Dornbuschkloster, um dort zu beten und zu kommunizieren. Und da er während seines Aufenthalts im Gästehaus (ξενοδοχείον) des Klosters erkrankte, besuchten ihn dort einige Mönchsväter, „von denen die meisten noch leben“. Diese seien Augenzeugen seiner Sterbestunde geworden, in der „er die heiligen Väter, die hier“ – ἐνταῦθα: auf dem Sinai – „als Gottes Märtyrer von den Barbaren ermordet worden waren, in einer Vision geschaut hat“. Er „sieht, wie sie zu ihm kommen“ und begrüßt sie „wie Freunde, die er schon lange kennt,“ und empfängt ihren Segen. Von allen wird er „wie zu einem großen Fest gerufen“ (ὡσανεὶ εἰς τινα ἑορτὴν καὶ πανήγυριν ... καλούμενος), und heiter zieht er mit ihnen. Diese Vision habe er selbst jenen Mönchen erzählt, die ihn im Gästehaus besucht hatten, – was vermutlich für den Erzähler die Begründung war, warum er diese als Augenzeugen (αὐτόπται) bezeichnet.

Und es folgt abschließend eine kurze Erklärung der Vision, bei welcher der Erzähler betont, dass die Märtyrer des Sinai, die der christliche Araber geschaut hatte, seiner Meinung nach (καθάπερ ἕγωγε οἶμαι) Engelmächte gewesen sind, welche die Gestalt der Märtyrer angenommen hatten, „um den zu ehren und gut zu begleiten“, der am Ort, an dem die Märtyrer ihren Sieg – τὸν στέφανον τῆς νίκης – errungen hatten, „deren Verhalten nachgeahmt hat“ (ἐν τοῖς τόποις αὐτῶν μιησάμενος τοὺς τρόπους αὐτῶν).¹

So wird die Hauptperson dieser Erzählung mit ihrer Tat, man müsste eigentlich sagen: trotz ihrer Tat, als Nachahmer jener Mönche vom Sinai dargestellt, die als Märtyrer starben, als sie von Barbaren ermordet wurden,² und die Tat, die,

¹ *Narratio C 4: II 8*, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 13–88, S. 226–228; als Appendix hrsg. v. NAU 1902 (*Récits*), S. 87, 14–89, 35. Zur Erklärung der Vision (ebd., Z. 83–88, S. 228) vgl. S. 567–571. Zur Datierung des Geschehens vgl. S. 507 f..

² Über das genannte Martyrium der vierzig Mönche des Sinai besitzen wir den Bericht des Ammonios (CPG 6088), der zwar in vielen Handschriften überliefert ist, doch von dem bisher keine kritische Edition vorliegt (vgl. S. 387, Anm. 1). Eine zweite Quelle zu den Märtyrern des Sinai, an die liturgisch am 14. Januar erinnert wird, könnte eine Erzählung sein, die wohl fälschlicherweise Neilos von Ankyra zugeschrieben wird (CPG-CPGS 6044: hrsg. v. CONCA 1983 [PG 79, 583–694], bes. 4, 1–5, S. 20, 3–22, 17 [625 D–632 A]), falls es sich nicht, wie MAIBERGER 1984, S. 125–127 meint, um einen Bericht über ein weiteres Blutbad am Sinai handelt, das sich „um das Jahr 400“ ereignet hat. Wichtig ist, dass der Erzähler das Geschehen auf einen 14. Januar datiert. Je nachdem, ob man DEVRESSE folgt, wie es ŠEVČENKO tut, oder MAYERSON, der die Bedeutung der vierzig Märtyrer von Sebaste für die Tradition der Sinaimönche bedenkt, wird man die Angabe „τῆς δ' δεκάδος τὴν διὰ τοῦ αἵματος κολουμήθραν ζηλώσαντες οἱ ἰσάριθμοι

wie der Erzähler selbst sagt, aus menschlicher Sicht an sich unbegreiflich, nämlich ein Paradoxon ist,¹ durch eine von Gott verursachte Vision gerechtfertigt.²

Interpretiert man diese Erzählung eines Mönchs des Berges Sinai im Blick auf den Prolog, dann dürfte es gewiss sein, dass diese Geschichte wegen der Vision in die Sammlung aufgenommen wurde. Sie ist eines jener wunderbaren Geschehen (τεράστια τε καὶ θεοῦ θαυμάσια), die Gott „zur Lebenszeit des Erzählers bei Christen“ (ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς ... παρὰ Χριστιανοῖς) wirkt und nicht bei jenem „Volk der Sarazenen“, das sich Land, das ihm nicht gehört, angeeignet hat.

Der Erzähler datiert das Geschehen in die Zeit der Landnahme und nicht wie MÜLLER „in die Zeit des Kalifen ‘Abd al-Malik (685–705)“.³ Für diese Hypothese beruft sich MÜLLER auf eine Interpretation dieser Erzählung des Anastasios von REICHERT,⁴ der annahm, es handele sich bei ihr um einen Bericht über einen Angriff auf die Stadt Pharan, der „auf die Zeit kurz nach 650 n. Chr.“ zu datieren sei.⁵ Die Bevölkerung von Pharan habe sich wegen dieses Angriffs „auf einen ‚heiligen Gipfel‘, offensichtlich eine in der Nähe gelegene Fluchtburg,“ zurückgezogen.⁶ Zur Identifizierung mit Pharan gelangt der Autor, da er einzig die Lesart des von NAU für seine Edition benutzten *Codex Parisinus* gr. 1596 kennt, in dem bei ,οὐ πλησίον τοῦ κάστρου καὶ τῆς ἁγίας Βάτου‘ nach ‚κάστρου‘ der Name ‚Φαράν‘ hinzugefügt ist. Die Hypothese einer Fluchtburg in der Nähe von Pharan, die nicht mit dem Mosesberg identisch ist, begründet er damit, dass der in der Erzählung genannte „befestigte Ort oben auf dem heiligen Gipfel“ (ὄχυρὸς τόπος ἄνω εἰς τὴν ἁγίαν Κορυφὴν) könne nicht wie üblich diesen Berg meinen, da dies nicht dem in der Erzählung beschriebenen „komplizierten und langen Fluchtweg“ zum Dornbuschkloster gerecht werde.⁷ Dabei übersieht REICHERT, dass von einem solchen Weg und dem Kloster

ὄσοι πατέρες ἐνθάδε κατάκεινται‘ auf der Inschrift in der Südkapelle des Sinaiklosters, die von den Reliquien der Märtyrer spricht, die „hier liegen“ (ŠEVČENKO 1966, S. 263: Nr. 6), jeweils anders interpretieren: Entweder als „an epigraphic *pendant* to literary fabrications undertaken roughly at the same time in order to provide the newly founded monastery ... with martyrs of its own. I have especially in mind the story by Ammonius“, auf dessen Geschichte „the ‚four times ten‘ fathers“ anspiele [ŠEVČENKO, S. 258]), oder als Synekdoche für „the ... fathers ... equal in number to those who were killed on the 14th [of January]“ (MAYERSON 1976).

1 *Narratio* C 4: II 8, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 64–65, S. 228 (Appendix, hrsg. v. NAU 1902 [Récits], S. 89, 7–9).

2 Näheres zur Theorie, wie diese Vision zustande kam, die Anastasios auch andernorts vertritt, vgl. S. 567–571.

3 2005, S. 261.

4 1998, S. 275–279.

5 Ebd., S. 277.

6 Ebd., S. 275.

7 Ebd., S. 279.

als unmittelbarem Ziel der Flucht im Text nichts steht. Die Lesart des Parisinus ist zwar nicht ohne weiteres zu verwerfen, auch wenn der Abstand zwischen Pharan und dem Sinaikloster ca. 35 km beträgt, wohl aber die Deutung der ,ἀγία Κορυφή‘ und des im Text genannten ,κάστρον‘. Da der Erzähler Ende des 7. Jahrhunderts schreibt und als Mönch des Berges Sinai die Örtlichkeiten und deren Geschichte kennt, ist es unwahrscheinlich, dass er unter ,κάστρον‘ jenen Schutzturm meint, der für das 4. Jahrhundert von Ammonios bezeugt,¹ doch nicht mit der Umgebung „des Dornbuschs“ in Zusammenhang gebracht wird,² bzw. jenen Turm aus Justinianischer Zeit, von dem die Annalen des Sa‘id ibn Baṭṭīq berichten³ und den GROSSMANN mit jenen Resten, die er innerhalb der Mauern des Sinaiklosters entdeckt hat,⁴ und mit dem πύργος des Ammonios identifiziert.⁵ Der Erzähler kann jedoch unter ,κάστρον‘ das mit Mauern geschützte Quartier der von Justinian beim Kloster angesiedelten Araber,⁶ von Sa‘id ibn Baṭṭīq ‚Deir El-‘Abd‘ genannt,⁷ gemeint haben, auch wenn dann sein Bericht von einer Zwangsbekehrung mit jenem des Sa‘id ibn Baṭṭīq konkurriert, der diese in die Zeit von Kalif ‘Abd al-Malik datiert. Zur Lesart des *Codex Parisinus* gr. 1596 ist die von MAYERSON vertretene Ansicht zu bedenken, dass der erste Einfall der Araber in Palaestina Tertia, der zur Eroberung von Gaza geführt hat, über Pharan und den Sinai erfolgt sei.⁸ DAHARI spricht unter Hinweis auf die abnehmende Bedeutung der Stadt und auf die Erzählung von Anastasios von einer „immediate conversion to Islam“ der Pharaniten, wobei er zur Erklärung als weiteren Faktor voraussetzt, dass sich die vom Pilger aus Piacenza (um 578) bezeugte militärische Situation von Pharan⁹ nach der persischen Eroberung und Restauration byzantinischer Herrschaft nicht verändert hat.¹⁰

(2) Die als erste überlieferte, ursprünglich jedoch dritte Geschichte

Die Hypothese geht davon aus, dass zwei Voraussetzungen – in einem „Ahnen“ der Handschrift des Klosters Karakallou (K) – erfüllt waren: Zum einen wird in dieser Hypothese angenommen, dass das im Jerusalemer Kodex (J) und der Collectio B

1 Zum Bericht von Ammonios (CPG 6088) über den Schutzturm vgl. S. 426, Anm. 1.

2 DAHARI 2000, S. 59.

3 Vgl. S. 427, Anm. 1.

4 2002, S. 305 (unter Hinweis auf seine 1988 veröffentlichten Feldforschungen), 567 f.; DAHARI 2000, S. 57.

5 A.a.O. Vgl. S. 410 Anm. 3.

6 Vgl. S. 427, Anm. 1.

7 DAHARI 2000, S. 57.

8 1964, S. 160–162. Vgl. S. 431 zu Anm. 5.

9 Vgl. S. 426, Anm. 2.

10 2000, S. 166.

bezeugte Lemma zusammen mit dem ersten, rhetorischen Topoi verpflichteten Teil des Prologs auf einem Verso endete, das ursprünglich zu einem Doppelblatt gehörte, welches das letzte eines Faszikels gewesen ist, zum anderen, dass das unmittelbar folgende Faszikel den in J und in der Collectio C überlieferten zweiten Teil des Prologs und zwei Erzählungen enthielt, nämlich die soeben dargestellte Geschichte über den einzigen christlichen Araber aus der Umgebung des Dornbuschklosters, der sich einer erzwungenen Apostasie entzogen hat, und eine Erzählung über Gottes Strafgericht an einem Christenhasser (μισόχριστος) jüdischer Herkunft, der von einem anderen Christenhasser, der offensichtlich, auch wenn dies nicht ausdrücklich gesagt wird, ein Apostat gewesen ist, zum Aufseher über Werftarbeiter im Klyasma, d. h. im Gebiet des heutigen Suez, eingesetzt worden war. Diese zweite Geschichte soll vorläufig noch nicht bedacht werden.¹

Die in J nach dem ersten Teil des Prologs überlieferten – in der Zählung von BINGGELI – sieben Erzählungen, die teils Bestand der Collectio B, teils Bestand der Collectio C sind, haben einen Umfang, wie oben geschätzt wurde, von sechs Folia im Format von K² und könnten dort ein Faszikel von drei Lagen gebildet haben. Doch zu ihrem Umfang in einem Kodex, von dem K im 9. Jahrhundert kopiert wurde, lässt sich nichts Näheres sagen. Das einzige, was, wie schon konstatiert wurde, feststeht, ist die Tatsache, dass der ursprüngliche Ort einer dieser Erzählungen in der Sammlung durch einen einzig in J überlieferten Rückverweis gesichert ist,³ der, wie sich zeigen wird, eher zugunsten als gegen die hier vertretene Hypothese über einen Zustand ω' des Archetyps ω spricht, der durch einen Fehler beim Zusammenheften der Faszikel entstanden ist.⁴

Somit könnten die ersten – nach BINGGELIS Zählung – sieben Geschichten in der ursprünglichen Sammlung (Ω) unmittelbar auf die Erzählung, die mit der Ankunft der Anhänger Mohammeds auf dem Sinai und dem Zwang zur Apostasie beginnt, und jene, die vom Bündnis der Christushasser, einem Juden und einem Apostaten, und Gottes strafendem Eingreifen berichtet, gefolgt sein. Ob eine solche Schlussfolgerung plausibel ist, soll im Folgenden geprüft werden.

Die als erste sowohl im Jerusalemer Kodex (J), als auch in der Collectio B überlieferte Geschichte, die in B – wie in der Edition von BINGGELI – auch ausdrücklich als erste Narratio gezählt wird, eröffnet gemäß der hier vertretenen Hypothese ursprünglich nicht die Sammlung BC (*sive* II). Sie handelt über zwei Wunder, die miteinander in einem Zusammenhang stehen. Das erste ist in der Nähe von Damaskos geschehen, das zweite in Jerusalem. Im Kloster τοῦ Παέτων, das sich

¹ *Narratio* C 5: II 9, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 229. Vgl. S. 502 f.; 539 zu Anm. 3–4.

² Vgl. S. 501 sowie die Übersicht II auf S. 557–560, bes. S. 557.

³ Vgl. S. 497 zu Anm. 3–5, ferner S. 502, Anm. 1.

⁴ Vgl. S. 547 f.

„zwölf Meilen von Damaskos entfernt“ befindet,¹ war bei einer Eucharistiefeier ein konsekriertes Stück Brot, „als es die Kleriker auf dem Altar zerteilten“, um es anschließend „dem Volk“ zu reichen, von der Patene herabgefallen und „Fleisch geworden“ – der Erzähler spricht von der σαρκωθεΐσα ἄγια μερίς –, ja „es klebte wie lebendiges, gerade geschlachtetes Fleisch am Finger“ des die Eucharistiefeier zelebrierenden Presbyters.² Ein Stylit des Klosters hatte diesen Presbyter zuvor „der fleischlichen Sünde“ bezichtigt und bezweifelte nun, dass das Brot tatsächlich konsekriert sein konnte, sollte das, was er über die Sünde des Presbyters gehört hatte, wahr sein.³ Und als der Presbyter das konsekrierte Brot mit seinem Finger, wie es in der Liturgie üblich ist, erhob (κουφίσαντος αὐτοῦ τὸν δάκτυλον), „tropfte Blut auf den heiligen Altar, (es waren) drei Tropfen“.⁴ Darum, so erklärt der Erzähler, habe „Gott, der stets seinen Dienern Gewissheit schenkt“ (ὁ θεὸς ὁ πληροφορῶν τοὺς δούλους αὐτοῦ), dieses Wunder – τὸ παράδοξον θέαμα, τὴν θαυματουργίαν, τὸ παρὸν σήμερον σημεῖον⁵ – gewirkt, und zwar nicht nur wegen des Styliten, sondern „zur Stütze und zum Heil für eine jede christliche Seele“.⁶

Unter den Augenzeugen des Geschehens nennt sich auch der Erzähler selbst: μαρτυρῶ κάγω, ὁ ἀνάξιος καὶ ἐλάχιστος, ἀξιωθεΐς καὶ ἰδεῖν καὶ προσκυνῆσαι καὶ μερίδα λαβεῖν καὶ ἔχειν τῆς αὐτῆς θεοσαρκου μερίδος.⁷ Dem Erzähler war es also gelungen, sich einen Teil von diesem „Gottes Fleisch gewordenen“ Stück Brot – er nennt es nicht unüblich eine ‚Perle‘ – anzueignen, und dieses nahm er mit sich nach Jerusalem, wo er es „in einer kleinen Röhre gut verschloss“ und es als Amulett (φυλακτήριον) einem von einem Dämonen besessenen jungen Mann von achtzehn Jahren, dem Sohn, wie er sagt, von „mit mir sehr befreundeten, angesehenen Leuten“, um den Hals legte.⁸ Nach zehn Tagen erschien die Gottesmutter

1 Zu diesem Kloster, heute der Marij Rāhiṭ genannte Ort (S. 431, Anm. 6), vgl. DUSSAUD 1927, S. 306, ferner die Angaben von BINGGELI 2001, S. 527, Anm. 5.

2 *Narratio* B 1: II 1, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 216–218, bes. Z. 24–27, 31–32, 41–42, S. 216 f. (43, hrsg. v. NAU 1903, S. 61, 24–64, 13, bes. 62, 24–27, 31–32; 63, 9–10).

3 Ebd., Z. 13–20, S. 216 (43, S. 62, 7–19). Der Stylit empfing die Kommunion in einem Kelch, den er bei sich auf der Säule aufbewahrte, unter Benutzung eines Löffels (κοχλιάριον), was anzeigt, dass das konsekrierte Brot mit dem Wein vermischt wurde (OHME 1996 [Quinisextum], S. 115). TAFT 1996, S. 220 f. hatte auf diese Stelle und ihren ungewöhnlichen Wortgebrauch für den Kommunionlöffel aufmerksam gemacht. Nach BINGGELI 2001, S. 527 f., Anm. 10 ist jedoch der Wortgebrauch bei den Kopten üblich, und er nennt auch eine Stelle für diesen Sprachgebrauch in Syrien.

4 Ebd., Z. 31–36, S. 217 (S. 62, 32–63, 3).

5 Ebd., Z. 29–30, 37–38, 40–41, 43, S. 217 (S. 62, 28–29; 63, 5–6, 8–9, 11).

6 Ebd., Z. 21–24, S. 216 (S. 62, 20–23).

7 Ebd., Z. 48–50, S. 217 (S. 63, 17–19).

8 Ebd., Z. 52–59, S. 217 (S. 63, 21–28). In seiner Homilie auf den Apostel Thomas (CPG 5058, 7755) spricht Anastasios Sinaites davon, dass die Christen bei der Kommunion „die reine Perle

einer alten Frau im Traum. Sie verkündete dieser die Heilung des Besessenen und, dass diese Heilung wegen des Amuletts erfolgt sei. Die Verwandten glaubten der Vision (ὄπτασία). Sie veranlassten eine Eucharistiefeier und warfen zu Beginn „des Großen Einzugs“ (εἰσερχομένων τῶν ἁγίων μυστηρίων) den jungen Mann „auf sein Gesicht zu Boden“. Da sah dieser „eine riesige schwarze Schlange aus seiner linken Seite entweichen und davon eilen“. „Von jener Stunde an“ war er geheilt und „verkündete allen das Wunderbare (τὰ θαυμάσια), das der allerheiligste Leib des Fleisch gewordenen Stücks konsekrierten Brotes, unseres Erlösers und großen Gottes, des Herrn Jesus Christus, gewirkt hat. Ihm sei die Ehre und die Herrschaft in alle Ewigkeit. Amen“.¹

Beide Wunder passen gut zu dem – im Sinn der zu begründenden Hypothese – zweiten Teil des Prologs. Sie beweisen, dass Gott zu Lebzeiten des Erzählers „wunderbare Dinge“ (θαυμάσια) „bei den Christen“ wirkt, dass Gott, wie der Erzähler es seinem Leser erläutert, dies bewirkt πρὸς πάσης ψυχῆς Χριστιανῆς στήριγμόν καὶ σωτηρίαν.²

(3) Zur Beziehung zwischen dem Sondergut des Jerusalemer Kodex (J) und dem Prolog

Einzig im *Codex Hierosolymitanus* S. Sepulcri 113 (J)³ wird nach den soeben berichteten beiden Wundern über „das Fleisch gewordene konsekrierte Stück Brot“ (ἡ σαρκωθεῖσα ἁγία μερίς) eine abschließende Bemerkung hinzugefügt, die sich in ihrem ersten Teil auf die beiden Wunder bezieht. Auf dieses Schlusswort folgen ebenfalls nur in der Jerusalemer Handschrift zwei Geschichten, die aus der Sicht des Erzählers das Verhalten der Araber gegenüber Zeichen und Wundern kennzeichnen.

α. Ein Kommentar zur Erfahrung von Wundern „in unserer Zeit“

Im genannten Schlusswort zu den zwei Wundergeschichten betont der Erzähler, dass das Kloster τοῦ Ῥαέτων noch besteht und die Augenzeugen noch leben, dass auch jenes konsekrierte Stück Brot, das „Fleisch geworden“ war, noch erhalten ist und sowohl „der glaubwürdige junge Mann, der in Jerusalem geheilt wurde, als

seines (d. h. Christi) Leibes empfangen“ (τὸν ἄχραντον μαργαρίτην τοῦ αὐτοῦ σώματος δεχόμενοι). Diesen Text bezeugt Johannes von Damaskos, *Oratio tertia contra imaginum calumniatores* (CPG 8045), 133, hrsg. v. KOTTER 1975, S. 197 (PG 94, 1416 B 10-C 12; übers. v. THÜMMEL 1992, S. 140). Zur Interpretation des Testimoniums vgl. S. 794–796.

¹ *Narratio* B 1: II 1, a. a. O., Z. 52–75, S. 217f. (S. 63, 21–64, 13).

² Vgl. S. 510 zu Anm. 6.

³ Zum Sondergut von J vgl. S. 477, Anm. 2.

auch jene äußerst fromme Frau, der die Vision (der Gottesmutter) zuteil geworden war, gegenwärtig noch leben“, dass all dies zu unserer Gegenwart gehört. „Wenn wir euch also Wunder erzählen würden, die schon viele Jahre zurückliegen und vor Urzeiten geschehen sind, dann hätte gewiss jemand von den einfacheren Leuten schon seinen Grund, sich schwer zu tun, dem zu glauben. Doch jetzt gibt es keine Entschuldigung mehr für den, der nicht glaubt“.¹

Hier wird sehr bewusst eine Abwertung „alter Erzählungen über Wunder“ (πολυχρόνιοί τινες καὶ ἀρχαῖα θαυματουργία) im Blick auf jene Wunder vollzogen, die Gott gegenwärtig wirkt, auch wenn dies mit der Sorge um die einfacheren Leute begründet wird. Fast wörtlich, doch ohne pastorale Begründung, liest man dasselbe in einer Geschichte, die von J und der Collectio C überliefert wird: „Dies sind keine Erzählungen über Wunder, die vor vielen Jahren, in längst vergangener Zeit und ohne noch lebende Zeugen geschehen sind, sondern, was ‚wir mit unseren eigenen Augen gesehen, was wir betrachtet und mit unseren Händen berührt haben, über das Wort‘ (I *Ioh* 1,1) dieser guten Erzählung“.² Eine Abwertung der Wunder aus der Frühzeit des Christentums passt nicht so recht zum Prolog, weder zu jenem Teil, der in J und der Collectio B, noch zu jenem, der in J und der Collectio C überliefert wird, auch wenn in letzterem „die wunderbaren Dinge, die Gott in unserer Zeit bei Christen wirkt,“ betont werden und die Absicht, für diese Sammlung von Erzählungen nur jene auszusuchen, „die sich auf den Glauben der Christen beziehen“ (τὰ εἰς πίστιν Χριστιανῶν συντίεινοντα).³

Diesen Bezug „auf den Glauben der Christen“ hebt auch der zweite Teil des nur in J überlieferten Schlusswortes zu den beiden Erzählungen über „das Fleisch gewordene Stück konsekrierten Brotes“ hervor: „Wohl an! Kein Gläubiger nehme Anstoß! Niemand meine, dass es noch einen anderen (zum Heil) führenden Glauben gibt als unseren christlichen Glauben; niemand soll wegen des Erfolgs der Feinde verunsichert sein! ... Es gibt keinen anderen Glauben, der zum Heil führt, als der Glaube der heiligen Kirche der Christen“.⁴

¹ *Narratio* (B 1:) II 1, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 76–81, S. 218.

² *Narratio* C 12: II 21, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 19–21, S. 251: Ταῦτα οὐ πολυχρόνιά τινα καὶ ἀρχαῖα καὶ ἀμάρτυρά εἰσιν, ἀλλ’ ἄπερ ἐωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν κτλ. Dieser Kommentar wirkt wie ein Einschub, der den Zusammenhang zwischen zwei wunderbaren Geschehen unterbricht, insbes. deshalb, weil der Beginn der zweiten Erzählung mit „Ὁμῶς“ voraussetzt, dass sich diese unmittelbar an die erste anschließt. Vgl. hierzu S. 551, Anm. 2.

³ *Narratio* C 4: II 8, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 8–9, s. 226 (S. 492, Anm. 4). Vgl. den griechischen Text auf S. 494 zu Anm. 2.

⁴ *Narratio* (B 1:) II 1, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 81–85, S. 218: Λοιπὸν μηδεὶς σκανδαλιζέσθω πιστός, μηδεὶς νομιζέτω εἶναι ἄλλην πίστιν εἰ μὴ τὴν ἡμετέραν τῶν Χριστιανῶν, μηδεὶς σαλευέσθω διὰ τὴν εὐημερίαν τῶν ἐχθρῶν κτλ. Vgl. S. 516 zu Anm. 2; 540 zu Anm. 1–3.

Wer diese Worte vorträgt, sieht sich mit einer Situation konfrontiert, in der die Kirche wegen des Erfolgs der Araber in ihrem Bestand bedroht ist. Unausgesprochen steht hier das Problem der Apostasie zum Islam im Raum. Denn, dass „die Feinde“, deren Erfolg (εὐημερία) Christen verunsichert, die Anhänger Mohammeds sind, die das Land erobert haben, ergibt sich aus dem Kontext. In einer unter dem Namen des Anastasios Sinaites überlieferten Erotapokrisis wird die Bedrohung, welche die Christen für ihren Glauben an Gott erfahren, damit in Zusammenhang gebracht, dass sie von Gott „wegen ihrer Liebe zu ihm von Feinden zu ihrem Wohl gezüchtigt werden“.¹ Ein Scholion im *Codex Hierosolymitanus* Saba 408, einer Handschrift des ausgehenden 9., beginnenden 10. Jahrhunderts, erklärt, was in der zitierten Erotapokrisis mit „Feinden“ gemeint ist: „Feinde nennt er die Ismaeliten und Agarener, die bis heute die Christen in Syrien, Palästina, Phönizien, Persien, Ägypten und auf dem heiligen Berge Sinai bedrängen“.² Mit Worten des Paulus kann der Erzähler einer später in der Sammlung von J folgenden Geschichte sie auch „die Feinde des Kreuzes“ nennen, „deren Ende Verderben ist“ (*Phil* 3,18 – 19).³

β. Zwei Geschichten zur Reaktion der Araber auf Zeichen und Wunder

Es folgen wiederum, wie gesagt, nur im Jerusalemer Kodex (J) zwei Geschichten mit einer Reflexion des Erzählers, die gut daran anschließt, das sich Christen angesichts des Erfolgs der arabischen Eroberer in ihrem Glauben verunsichert fühlen. BINGGELI hat diesen Text in seiner Edition mit der in der Collectio B als zweiten überlieferten Geschichte, die Johannes von Damaskos dem Anastasios Sinaites als Verfasser zuschreibt,⁴ als eine Einheit veröffentlicht⁵ und damit nicht die Tatsache berücksichtigt, dass im Jerusalemer Kodex eine Nummerierung der Erzählungen fehlt.⁶

¹ Quaestio de blasphemia (CPG 7746, 5 [vgl. S. 787]), hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006, App. 25, Z. 46–49, S. 224: Πρόδηλον γὰρ ὅτι ... αὐτὸν μόνον θεὸν γινώσκομεν, δι’ αὐτὸν κακοπαθοῦμεν, διὰ τὴν αὐτοῦ ἀγάπην ὑπὸ ἐχθρῶν παιδευόμεθα κτλ. Vgl. auch S. 505 zu Anm. 1.

² PΑPADOPOULOS-KERAMEUS 1891 (Ἀνάλεκτα), S. 401; RICHARD – MUNITIZ 2006, S. 224, Apparatus.

³ *Narratio* B 6: II 14, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 235 (48, hrsg. v. NAU 1903, S. 68, 5–69, 2). Zum Inhalt vgl. S. 526 f.; 572 zu Anm. 6; 576 zu Anm. 1.

⁴ Vgl. S. 515 zu Anm. 6; 522 zu Anm. 4; 579 zu Anm. 1.

⁵ Als *Narratio* B 2: II 2 hat BINGGELI 2001, S. 219f. sowohl die vom Damaszener bezeugte Erzählung (ebd., Z. 25–45, S. 220) als auch Sondergut von J (S. 477, Anm. 2) ediert (ebd., Z. 1–24, S. 219), das aus zwei Erzählungen (S. 485, Anm. 2) und einer Apologie gegen einen Einwand aus der christlichen Gemeinde (S. 453, Anm. 6) besteht. Zur Zählung von BINGGELI vgl. S. 500, Anm. 4.

⁶ Vgl. S. 464, Anm. 3; 497, Anm. 1.

Beide Geschichten datieren aus der Zeit, als „die Sarazenen“ Zypern eroberten, beide handeln über Wunder, die sich an Reliquienschreinen von Heiligen ereigneten, das erste am Schrein des heiligen Epiphanius (um 315–403) in Konstantia, dem nach dem Erdbeben des Jahres 342 unter Kaiser Konstantios (337–361) wieder errichteten Salamis, dem Hauptort von Zypern, das zweite Wunder an jenem des heiligen Tychikos, des Apostelschülers,¹ „in Neapolis, in der Nähe von Nemesos“,² wo dieser in der Legende auf Geheiß des Apostels Paulus „von Herakleides, dem Erzbischof der Insel,“ zum Bischof eingesetzt worden sein soll.³ Aus beiden Schreinen quoll bei der Ankunft „der Sarazenen“ wohlriechendes Öl, wobei zumindest für Konstantia berichtet wird, dass sich auch „die Sarazenen“ von diesem etwas wegen seines Wohlgeruchs abschöpften. Doch taten sie dies nicht, weil sie diesem eine heiligende und heilende Wirkung zuschrieben (οὐ κατὰ πίστιν ἁγιασμοῦ).⁴

Zu diesen Ereignissen betont der Erzähler zunächst die Tatsache, dass „die Araber sahen und doch nicht begriffen, nicht von Ehrfurcht ergriffen wurden, nicht zum Glauben kamen“,⁵ dass sie „zwar Zeichen und Wunder sehen und doch nicht glauben,“ und begründet dies mit ihrer Verstocktheit (πώρωσις).⁶ Bevor er aber weiter auf dieses Thema, warum die Araber Zeichen und Wunder sehen und doch nicht zum Glauben kommen, eingeht, wendet er sich einem Einwand von Christen zu.

γ. Ein Einwand aus der christlichen Gemeinde

„Ich höre viele sagen: ‚Wenn (tatsächlich heute) Wunder und Zeichen geschähen, dann müssten die Ungläubigen glauben‘“ (Πολλῶν γὰρ ἀκούω λεγόντων ὅτι εἰ ἐγένοντο σημεῖα καὶ τέρατα, εἶχον πιστεῦσαι οἱ ἄπιστοι).⁷

Es ist deutlich, dass der Erzähler hier etwas anspricht, was ihm Sorge bereitet, und er versucht den Einwand zu entkräften, indem er darauf hinweist, dass schon der Pharaon nicht den von Moses gewirkten Zeichen (σημεῖα) geglaubt hat⁸ und

¹ Vgl. *Act* 20,4; *Eph* 6,21 mit *II Tim* 4,12; *Col* 4,7–9; *Tit* 3,12.

² Nach der arabischen Eroberung wurde der Bischofssitz von Amathus, dem antiken Lemissos, nach dem nahen Neapolis transferiert, das bei dieser Gelegenheit zu Lemissos (heute Limassol) umbenannt wurde. Das in der Nähe gelegene Nemesos heißt heute Nemosia (VOLK 1961).

³ *Vita Sancti Auxibii*, 13, hrsg. v. NORET 1993, Z. 182–190, S. 184f.

⁴ *Narratio* (B 2:) II 2, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–11, S. 219.

⁵ Ebd., Z. 11–12, S. 219.

⁶ Ebd., Z. 5–6, S. 219.

⁷ Ebd., Z. 15–17, S. 219. Vgl. S. 453 zu Anm. 6.

⁸ Ebd., Z. 14–15, S. 219. Fast wörtlich liest man diese Begründung auch in der Homilie des Anastasios Sinaïtes auf den Apostel Thomas (CPG 5058, 7755): Vgl. S. 519, Anm. 2.

dass die Juden zur Zeit Christi diesem nicht glaubten und in seinem Handeln Beelzebul am Werke sahen (*Lc* 11,15): „Obwohl sie bei der Passion Christi so auffällige Zeichen¹ sahen, kamen sie auf keine Weise dazu, an ihn zu glauben.“² In dieser Hinsicht gleichen sie den Heiden (Ἕλληνες) in der Zeit des frühen Christentums, die trotz der Zeichen, die von Gott damals gewirkt wurden, „als die Märtyrer ihre Qualen erduldeten“, nicht zum Glauben kamen.³ Deshalb nennt der Erzähler die Araber „die ungläubigen neuen Juden“,⁴ deren Verstocktheit er sodann mit einer weiteren Erzählung aufweisen will,⁵ nämlich mit jener, die auch in der *Collectio B* überliefert ist und von Johannes von Damaskos dem Anastasios Sinaites zugeschrieben wird.⁶

Der Einwand zeigt, dass es damals Christen gab, die bezweifeln, dass es „in unserer Generation“ jene „unzähligen – ὑπὲρ ἀριθμῶν – wunderbaren Dinge gibt, die Gott bei Christen wirkt,“ von denen der Erzähler im zweiten Teil des Prologs spricht und über die er in dieser Sammlung berichten will. Er beruft sich ja nicht auf uralte Wundergeschichten, denen zu glauben es einem einfacheren Christen schwer fällt: εἰκὸς εἶχέ τις τῶν ἀφελεστέρων δυσπιστήσαι. Wie können Christen nur zweifeln, dass in ihrer Zeit Wunder geschehen, da selbst Augenzeugen derselben noch am Leben und alle Umstände, unter denen diese Wunder geschehen sind, noch zu überprüfen sind? Doch sie zweifeln. Denn, so sagen sie sich, wären dies tatsächlich Wunder und Zeichen, dann müssten doch „die Ungläubigen“, also die Araber, zum Glauben kommen.

Im Prolog musste dieser Einwand nicht angesprochen werden. Denn dort umschreibt der Erzähler nur seine Intention, warum er diese Sammlung von Wundergeschichten zusammengestellt hat. Denn diese – ὁ σκοπὸς δι’ὃν ἐπὶ τήνδε τὴν συγγραφὴν ὠρήσαμεν – ist ja nicht eine Bekehrung der Anhänger Mo-

¹ Nach BINGGELIS Edition vertritt J die Lesung ,τοιαῦτα σημεῖα‘ („solche Zeichen“), was hier frei übersetzt wurde. Doch achtet man auf entsprechende Parallelen bei Anastasios Sinaites, bei dem die Zeichen und Wunder während der Passion Christi ein Thema sind, das er des öfteren (z. B. im Hodegos, in der Karfreitagspredigt [CPG-CPGS 7754] und in der Homilie auf den Apostel Thomas [CPG 5058, 7755: vgl. S. 518 zu Anm. 3] aufgreift, dann dürfte ,τοσσαῦτα σημεῖα‘ („so viele Zeichen“) angemessener und, obwohl an sich der Text dies nicht fordert, eine Konjekture sinnvoll sein.

² *Narratio* (B 2:) II 2, a. a. O., Z. 17–19, 21–22, S. 219.

³ Ebd., Z. 19–20, S. 219.

⁴ Zu diesem Thema vgl. S. 521–523, ferner S. 376 zu Anm. 1; 452 zu Anm. 4; 535 zu Anm. 2–3; 541 zu Anm. 1; 553 zu Anm. 2.

⁵ *Narratio* (B 2:) II 2, a. a. O., Z. 22–24.

⁶ Ebd., B 2: II 2, Z. 25–45, S. 220 (44, hrsg. v. NAU 1903, S. 64, 14–65, 5). Zu dieser Erzählung vgl. S. 522 f.; 524 zu Anm. 2; 540 zu Anm. 5; 580 zu Anm. 6. Zu Johannes von Damaskos vgl. S. 522, Anm. 4; 579, Anm. 1.

hammeds, sondern eine Bestärkung der christlichen Gemeinde im Glauben. Er will vor allem jene Christen, die nun als αἰχμάλωτοι in erzwungener Knechtschaft leben, in ihrem Glauben festigen, d. h. gegen die Gefahr zur Apostasie motivieren. Wenn Gott „wunderbare Dinge“ (τεράστια τε καὶ θεοῦ θαυμάσια) bei den Christen wirkt – und das heißt hier im Kontext: Gott wirkt sie nicht bei Mohammed und seinen Anhängern, was diese aber auch gar nicht bestreiten, da für den frühen Islam, wie schon gesagt, Wunder zum Erweis göttlichen Handelns keine Rolle spielen¹ –, dann können diese den Christen einen inneren Halt (στηριγμός) bieten, sie gegen die Versuchung wappnen, die vom Erfolg der Ismaeliten, der Nachkommen Hagens, – von der εὐημερία τῶν ἔχθρῶν, wie gesagt,² – ausgeht. Der Einwand: „Wenn tatsächlich heute Wunder und Zeichen geschähen, dann müssten die Ungläubigen glauben,“ trägt zwar einen grundsätzlichen Zweifel an dem vor, was der Erzähler als Tatsachen berichtet, berücksichtigt aber nicht, dass der Islam keinen Zugang zu jener christlichen Tradition besitzt, in der Wunder und Glauben in einem engen Zusammenhang stehen. Da es dem Erzähler nicht darum geht, Anhänger Mohammeds zu bekehren, kann er voraussetzen, dass seine Adressaten nicht bestreiten, dass Wunder zum Glauben motivieren und im Glauben bestärken, sondern dieses für plausibel halten. Darum gibt es für ihn keinen Anlass, im Prolog oder in einer Bemerkung zu einer Geschichte Wunder als Weg zum Glauben zu erörtern und diesen Zusammenhang zu begründen. Selbst der zitierte Einwand stellt nicht in Frage, sondern setzt voraus, dass wahre Wunder Gottes ein Weg zum Glauben sind.

Auch wenn der Erzähler auf Grund eines pastoralen Anliegens diese Sammlung von „Wundergeschichten aus seiner Zeit“ zusammenstellt, so ist er selbst, wie die bisher genannten Erzählungen bezeugen, davon überzeugt, dass es sich bei den berichteten Ereignissen um Wunder handelt, die Gott gewirkt hat und die für ihn als gläubigen Christen bedeutsam sind.

δ. Eine Homilie des Anastasios Sinaites über Wunder und Zeichen – Ein Vergleich

Nun gibt es eine Predigt des Anastasios Sinaites zum „Neuen Sonntag“ (καινή κυριακή), d. h. zum Sonntag nach Ostern und dessen Evangelium über die dem Apostel Thomas zuteil gewordene Erscheinung des Auferstandenen (*Ioh* 20,19–

¹ Vgl. S. 452–454, bes. S. 452 zu Anm. 5–7, ferner S. 520.

² *Narratio* (B 1:) II 1, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 81–85, S. 218 (Sondergut J). Vgl. S. 511–513, bes. S. 512 zu Anm. 4, ferner S. 540 zu Anm. 1–3.

29), in der sich Anastasios ganz im Stil der Diatribe¹ im Ausgang vom Evangelium² mit der Bedeutung von Wundern und Zeichen für den christlichen Glauben auseinandersetzt. Thomas, „genannt der Zwilling“ (*Ioh* 20,24), wird von ihm einleitend als „Typos des Volks der Juden“ eingeführt. Denn dieses sei „der wahre Zwilling, mit zwei Seelen in seiner Brust und zugleich mit zwei Entscheidungen in bezug auf Gott, der bei der ersten Parusie Christi nicht glaubte ..., doch bei der zweiten zukünftigen Parusie werden sie (die Juden), sobald ‚sie auf den schauen, den sie durchbohrt haben‘ (*Ioh* 19,37), sobald sie ‚das Mal der Nägel‘ (*Ioh* 20,25) und der Lanze sehen, – dann werden sie erkennen, dass Christus Herr und Gott des Alls ist“.³ Thomas aber hat im Unterschied zu den Juden in der Begegnung mit dem Auferstandenen „durch den Unglauben zum Glauben“ gefunden, ja mehr noch: „Thomas hat durch seinen Unglauben für die Welt einen festen Glauben begründet. ... Siehst du, dass der Unglaube des Thomas zum Heilsplan Gottes gehörte? ... Unzählig viel Gutes hat die Kirche auf Grund jenes Unglaubens gewonnen“.⁴ Denn Thomas Unglaube ist letztlich ein Werk Christi, mit dem dieser Gottes Heilsplan (οἰκονομία) verwirklicht hat, wie der Prediger ἐκ προσώπου τοῦ Χριστοῦ zu Thomas sagt: „Dass du deine Fragen hattest und die Wahrheit meiner Auferstehung erkannt hast und darum die Wahrheit meiner Menschwerdung verkündest, habe ich zum Heil (der Menschen) bewirkt: ὠκονόμησα“.⁵

Nun erst führt Anastasios sein Publikum zu dem Thema hin, was er von Anfang an im Blick hatte: „Ich weiß, ihr alle habt, nachdem ihr dies nun gehört

¹ Vgl. zum Begriff der Diatribe S. 334 f., 336. KECSKEMÉTI 1993, S. 43–46 hat, um den Stil dieser Homilie zu kennzeichnen, einen Teil derselben auf der Basis des *Codex Mosquensis* Musei Historici olim Bibl. Synod. 128 (VI. 159), f° 161^v-168 übersetzt (f° 162–165^v).

² Homilia in novam dominicam (CPG 5058, 7755). Nach einer ersten Einführung kündigt Anastasios an, was er sodann auch in fiktiver Rede und Gegenrede durchhält: Ἄλλ’ ἴδωμεν λοιπόν, εἰ δοκεῖ, τί καὶ τὸ εὐαγγέλιόν φησι περὶ τε τοῦ Θωμᾶ, περὶ τε τῆς ψυχῆς τῶν μαθητῶν καὶ τῆς τοῦ δεσπότου πρὸς αὐτοὺς αἰφνιδίου παρουσίας.

³ Ἰσως τύπον εἶναι Θωμᾶν τὸν λεγόμενον Δίδυμον τοῦ τῶν Ἰουδαίων λαοῦ. Οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ἀληθινὸς δίδυμος ἦγον διψυχος ὁμοῦ καὶ πρὸς θεὸν δίγνωμος, ὃς τῇ πρώτῃ παρουσίᾳ οὐκ ἐπίστευσεν ὡς κεχωρισμένος ὑπάρχων ἡμῶν τῶν Χριστοῦ μαθητῶν καὶ πιστῶν, τῇ δὲ δευτέρᾳ καὶ μέλλουσι ὅτε ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν, ὅτε τοὺς τύπους τῶν ἡλῶν καὶ τῆς λόγης θεάσονται, τότε γνώσονται ὅτι κύριος καὶ θεὸς τῶν ὅλων ἐστὶν ὁ Χριστός. Das eschatologische Schicksal der Juden, das hier kurz angesprochen wird, ist in Anastasios Karfreitagspredigt (CPG-CPGS 7754) mit derselben Begründung ein zentrales Thema.

⁴ Θωμᾶς δι’ ἀπιστίας πίστιν βεβαίαν τῷ κόσμῳ γεγέννηκεν. ... Ὅρας ὅτι οἰκονομία ἦν ἡ ἀπιστία τοῦ Θωμᾶ; ... Μυρία γὰρ ἀγαθὰ ἐκ τῆς ἐκείνου ἀπιστίας ἡ ἐκκλησία ἔκτησατο.

⁵ Zum letzten Zitat vgl. die Übersetzung von KECSKEMÉTI 1993, S. 45 am Ende von Abschnitt III. Zur Begründung des chaldedonischen Bekenntnisses zu Christus (ἡ διττὴ φύσις, τὸ μοναδικὸν πρόσωπον) mit *Ioh* 20,28 („Mein Herr und mein Gott“) vgl. ebd., S. 45f. sowie den Index der Edition des Hodegos, S. 385.

habt, Thomas selig gepriesen ... Doch ich will, dass wir, wenn wir uns aus ganzen Kräften darum bemühen, seliger sind als Thomas“.¹ Er begründet dies mit dem Wort, das Christus abschließend zu Thomas sprach: „Weil du mich gesehen hast, hast du geglaubt. Selig, die nicht sehen und doch glauben“ (*Ioh* 20,29). „Selig sind also die Kirchen unserer heutigen Völker Christi. Seid guten Mutes, ihr Völker, die ihr an Christus glaubt!“.²

Die Zeitgenossen Christi „wussten, dass Christus unendlich viele Zeichen gewirkt hat, und doch zweifelten sie, als sie nach all diesen (Zeichen) ihn von den Toten auferstehen sahen. Wir aber, die wir aus den Heidenvölkern stammen ..., haben Christus nicht ‚dem Fleische nach‘ gesehen, haben kein Zeichen erkannt, das er im Leibe gewirkt hat, keinen Toten, der auferstanden ist, keinen Blinden, der sehend wurde, keinen, der an Lepra erkrankt war und rein wurde, keinen Himmel, der sich verfinsterte, keine Gräber, die sich öffneten, keine Felsen, die sich spalteten,³ nichts dergleichen haben wir gesehen, noch haben wir seine Jünger, die geschaut haben, gesehen,⁴ und doch haben wir nach so vielen Generationen einzig auf Grund des Wortes als Hörer dieses Wortes (λόγω μόνω ψιλῶ ἀκούσαντες) an Christus geglaubt, so dass unser Glaube den Glauben jener, die Christus geschaut haben, um ein Vielfaches übertrifft“. Was versteht nämlich Christus, wenn er zu Thomas sagt: „Selig, die nicht sehen und doch glauben“, unter „die nicht sehen“? „Was?“, fragt Anastasios, und er antwortet: „Ganz offensichtlich Zeichen und Wunder!“.⁵ „Suche also nicht wie Thomas Zeichen zu sehen, Denn ‚Zeichen‘, so heißt es, ‚sind für die Ungläubigen, nicht für die Glaubenden‘ (*I Cor* 14,22). Denn wer der Zeichen wegen an Christus glaubt, der glaubt eigentlich auf Grund dessen, dass er sich aus Furchtsamkeit unter Druck gesetzt erfährt (ἐξ ἀνάγκης αἰδούμενος). Wer aber ohne Zeichen glaubt, der glaubt offensichtlich auf Grund seiner eigenen guten freien Entscheidung (ἐξ ἀγαθῆς προαιρέσεως)“.

Und abschließend bietet Anastasios, was man in der Rhetorik eine Σύγκρισις nennt, nämlich einen Vergleich des Glaubens derer, „die Christus ‚dem Fleische nach‘ geschaut haben“, und jener, die „wie wir“ ihn nur durch die Verkündigung der Kirche kennen: Erstere glauben zumindest „zu Beginn“ an ihn als einen Propheten, wir aber glauben, wie „die Kirche Christi heute“, an ihn als Gott, „ohne

1 Ἐμακαρίσατε πάντες, οἶδα, ταῦτα νῦν ἀκούσαντες τὸν Θωμᾶν ... Ἐγὼ δὲ μᾶλλον βούλομαι ὅτι, ἐὰν ὅλως σπουδάσωμεν, μακαριώτεροι τοῦ Θωμᾶ τυγχάνομεν.

2 Μακάριοι τοίνυν ἡμῶν τῶν νῦν λαῶν τοῦ Χριστοῦ αἱ ἐκκλησίαι. Θαρσεῖτε, λαοὶ οἱ πιστοὶ τοῦ Χριστοῦ.

3 Vgl. S. 515 zu Anm. 1–2.

4 Zu diesem Satz (ἀλλ’ οὐδὲ τοὺς μαθητοὺς τοὺς θεασασμένους ἔθεασάμεθα) vgl. *I Ioh* 1,1 (S. 512 zu Anm. 2).

5 Τί; Δῆλον ὅτι σημεῖα καὶ τέρατα.

dass wir im übrigen Zeichen oder Wunder benötigen“. Doch fügt er sogleich eine Einschränkung hinzu, die an den zitierten Einwand aus der Sammlung von „Wundergeschichten aus unserer Zeit“ erinnert: „Indess, es gibt einige, die in ihrem Verständnis schwächer sind, und diese wünschen sich, heutzutage zu sehen, dass Zeichen und Wunder geschehen. Und sie wundern sich darüber, dass sie in der Gegenwart nicht sehr viele Zeichen und Machterweise wahrnehmen. Doch der gläubig Vertrauende, der sich um ein Verständnis der heiligen Schriften bemüht, denkt anders darüber“.¹ Denn „Zeichen geschehen oft wegen der oberflächlichen Lebensweise (ῥαθυμία) der Ungläubigen und wegen ihrer Verstocktheit (πώρωσις). Denn“, so wiederholt Anastasios, „Zeichen‘, sagt die Schrift, ‚sind für die Ungläubigen, nicht für die Glaubenden‘. ... Denn einem guten Herzen genügt die Liebe zu Gott, um an ihn zu glauben; eine lasterhafte Seele gewinnt jedoch oft nicht einmal aus den Zeichen irgendeinen Nutzen, sondern eher ihre Verdammnis“. Und es folgt als rhetorische Frage eine Begründung, die man fast wörtlich auch im Zusammenhang mit dem zitierten Einwand aus der Sammlung von „Wundergeschichten aus unserer Zeit“ lesen kann: „Was nützten dem Pharao die vielen, mächtigen Zeichen und Wunder, die Moses in Ägypten gewirkt hat?“² Was nützten diese und alle jene, die Moses beim Auszug aus Ägypten und während des Aufenthalts auf dem Sinai gewirkt hat, dem Volke Israel, da es trotz dieser gegen Gott und Moses murrte?

„Viele Zeichen und Wunder geschahen in der Kirche zwar zu Beginn der (christlichen) Verkündigung wegen des Unglaubens der Heiden“.³ Doch sind sie inzwischen überflüssig geworden: Περιττή γέγονεν λοιπὸν ἡ τῶν σημείων χρεια. Denn die Jünger Christi erkennt man nicht daran, dass sie Zeichen und Wunder wirken, sondern, „wie Christus sagte, daran, dass ihr einander liebt (Ioh 13,35)“.⁴

1 Πλὴν εἰσὶ τινες ἀσθενέστεροι τὴν διάνοιαν καὶ νῦν ἐπιθυμοῦσιν ὄραν σημεῖα καὶ τέρατα γινόμενα, καὶ θαυμάζουσιν, διότι οὐ καθορῶσιν ἐπὶ τοῦ παρόντος καιροῦ πλείστα σημεῖα καὶ δυνάμεις γινόμενας. Ἀλλ’ ὁ πιστὸς καὶ σύνεσιν τῶν ἱερῶν γραφῶν ἐξασκήσας οὐχ οὕτως. Vgl. S. 795 zu Anm. 2.

2 Τί γάρ, εἰπέ μοι, τὸν Φαραῶ ὠφέλησαν τὰ τοσαῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα τὰ ὑπὸ Μωσέως γεγόμενα ἐν Αἰγύπτῳ; Zur Parallele in *Narratio* (B 2:) II 2, die BINGGELI unter Hinweis auf den *Codex Parisinus* gr. 1447, f° 123^v im Apparat seiner Edition genannt hat, vgl. S. 514 zu Anm. 8.

3 Ἐν ἀρχαῖς μὲν γὰρ τοῦ κηρύγματος διὰ τὴν ἀπιστίαν τῶν ἐθνῶν πολλὰ σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐπεγίνοντο.

4 Καίτοι οὐκ ἀναγκαῖος ὁ τῶν τεράτων λόγος, ὅπου ἐστὶν ἐνάρετος πίστις καὶ πολιτεία, ἀκουσον, τί φησιν πρὸς τοὺς μαθητὰς ὁ Χριστός: „Ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες ὅτι μαθηταὶ μοῦ ἐστε, οὐχ ὅτε σημεῖα καὶ τέρατα ποιήσητε, ἀλλ’ ὅτε ἀγαπᾶτε ἀλλήλους“. Καὶ πάλιν φησὶν: „Μὴ χαίρετε ὅτι τὰ δαιμόνια ὑμῖν ὑπακούουσιν, ἀλλ’ ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν γέγραπται ἐν βίβλῳ ζώντων“ (Lc 10,20, vgl. Lc 10,17), καὶ πάλιν ὁ Παῦλός φησιν ὅτι „Καὶ ἐὰν ταῖς γλώσσαις κτλ.“ (I Cor 13,1–3).

Zeichen und Wunder wirkt auch der Antichrist, wirken auch die Häretiker, selbst die Ungläubigen wie Zauberer (μάγοι), und deren Zeichen lässt Gott oft auch zur Bewährung der Gläubigen zu, um diese in Versuchung zu führen.¹ Die wahren Wundertäter (θαυματουργοί), so schließt Anastasios Homilie, οἱ ἀπλανεῖς σημειοφόροι, sind „jene, die durch fromme Werke und rechten Glauben ihr Leben schmücken und so des Himmelreichs gewürdigt werden“.

Nirgends spricht der Prediger die Aktualität seines Themas direkt an. Doch in einem Aufruf an „die Kirchen“, die heute (νῦν) bei christlichen Völkern existieren, wie „Seid guten Mutes, ihr Völker, die ihr an Christus glaubt!“,² wird ein historischer Hintergrund ebenso spürbar wie in dem Hinweis, dass es Christen gibt, die „sich wünschen, heutzutage (ἐπὶ τοῦ παρόντος καιροῦ) Zeichen und Wunder zu sehen“.³ Das Thema der „Zeichen und Wunder“, für das es in der Tradition des Islams in der Frühzeit keine Ansätze gibt, da Mohammed nicht als Wundertäter aufgetreten ist,⁴ scheint für die christlichen Zeitgenossen von Anastasios Sinaites an Bedeutung gewonnen zu haben, und es dürfte plausibel sein, dass dies wegen der Auseinandersetzung mit dem Islam – also aus einem apologetischen Motiv – geschehen ist. Verwies man nun in einem solchen Diskurs zum einen auf die Wunder, die Christus gewirkt hatte, „unendlich viele“, wie der Prediger sagt, die von den Zeitgenossen Christi „gesehen wurden“, und doch nur Christi Jünger, nicht aber die Juden im allgemeinen zum Glauben führten – selbst die Wunder zur Zeit der Passion Christi schreckten sie nicht aus ihrer Verstocktheit (πώρωσις) auf⁵ –, und zum anderen auf die Wunder aus der apostolischen Zeit, auf jene, die in der Apostelgeschichte des Lukas berichtet werden,⁶ dann konnte die Frage, warum damals, warum nicht heute, zu bohren beginnen und Zweifel wecken.

In seiner Homilie wehrt Anastasios solche Zweifel ab, ja lässt sie von vorneherein nicht zu, indem er von Christen, die solche Gedanken äußern, behauptet, dass sie einerseits nicht genügend Urteilskraft besitzen (ἀσθενέστεροι τὴν διάνοιαν) und andererseits nicht hinreichend mit der Bibel vertraut sind und insofern kein Verständnis für diese (σύνεσις τῶν ἱερῶν γραφῶν) haben.⁷ In den zum Sondergut der Jerusalemer Handschrift (J) gehörenden Kommentar zur Erfahrung

¹ Ἴδου καὶ ἄπιστοι σημεία πεποιήκασιν. Τίνος χάριν; ... Πολλάκις γὰρ καὶ πρὸς δοκιμὴν τῶν πιστῶν συγχωρεῖ ὁ θεὸς διὰ ἀπίστων τι σημείον γενέσθαι, ἵνα σε πειράσῃ.

² Vgl. S. 518, Anm. 2.

³ Vgl. S. 519, Anm. 1.

⁴ Vgl. S. 452 f., 454 zu Anm. 2, ferner S. 516.

⁵ Vgl. S. 515 zu Anm. 1–2; 518 zu Anm. 3.

⁶ Vgl. S. 519, Anm. 3.

⁷ Vgl. S. 519, Anm. 1.

von Wundern, die Gott „zu unserer Zeit“ wirkt,¹ wird mit der Sorge um die einfacheren Leute (οἱ ἀφελέστεροι) argumentiert, um in pastoraler Hinsicht die Bedeutung dieser Wunder im Unterschied zu „alten Erzählungen über Wunder“ (πολυχρόνιοί τινες καὶ ἀρχαῖαι θαυματουργίαι) zu begründen. Ein solcher Standpunkt scheint mit jenem des Homileten kaum vereinbar, es sei denn, man versteht unter „alten Wundererzählungen“ nicht jene des Neuen Testaments und überhaupt solche aus der Zeit der frühen Kirche.²

Auch wenn Anastasios Sinaites in seiner Homilie betont, dass Wunder und Zeichen für die Christen seiner Zeit überflüssig geworden sind, ja, eine Argumentation mit diesen „nicht notwendig ist“ (οὐκ ἀναγκαῖος ὁ τῶν τεράτων λόγος),³ zeigt er dort zugleich, dass auch zu seiner Zeit Gott Wunder unter Christen wirkt. Denn jene Christen, deren Einwand er zurückweist, „wundern sich darüber, dass sie in der Gegenwart nicht sehr viele Zeichen und Machterweise wahrnehmen“.⁴ M.a.W. sie würden sich mehr solcher Wunder erhoffen. Und Anastasios selbst rechnet in der Homilie mit solchen, indem er auffordert, bei Wundern genau hinzusehen, ob es sich wirklich um von Gott gewirkte Wunder handelt. Denn er weist auf jene Wunder hin, die von Ungläubigen, Häretikern, Zauberern und dem Antichrist gewirkt werden und die darum von Christen als Versuchung erfahren werden, durch die Gott ihre Standhaftigkeit im Glauben auf den Prüfstand stellt.⁵ Darum lässt sich die Homilie auf den Apostel Thomas sehr wohl mit dem Standpunkt vereinbaren, der im Prolog zu den Wundergeschichten „aus unserer Zeit“ vorgetragen wird, die ein Anastasios Monachos zusammengestellt hat, der, wie sich aus zwei Erzählungen entnehmen lässt,⁶ ein Mönch des Dornbuschklosters gewesen ist.

ε. Die Araber als „die ungläubigen neuen Juden“

Wie die Juden angesichts der Wunder Christi sagten: „Im Namen Beelzebuls, des Herrn der Dämonen, treibt er die Dämonen aus!“ (Lc 11,15) und wie die Juden bei

¹ Vgl. S. 512 zu Anm. 1–3.

² Diese Einschränkung wurde auf S. 512 mit Blick auf den Prolog (S. 512 zu Anm. 3) begründet.

³ Vgl. S. 519, Anm. 4.

⁴ Vgl. S. 519, Anm. 1.

⁵ Vgl. S. 520, Anm. 1.

⁶ (1) *Narratio* C 4: II 8, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 13–88, S. 226–228; als Appendix hrsg. v. NAU 1902 (*Récits*), S. 87, 14–89, 35; Vgl. S. 505–507, zur Person des Erzählers vgl. S. 577 zu Anm. 3; (2) *Narratio* B 3: II 5, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 223 (45, hrsg. v. NAU 1903, S. 65f.); Vgl. S. 545, 578, ferner S. 536 zu Anm. 1.

der Passion Christi mächtige Wunder sahen und doch nicht glaubten,¹ so verhalten sich die Araber, wenn sich vor ihren Augen Wunder ereignen: Wegen ihrer Herzenshärte erfassen sie nicht das Wunderbare des Geschehens: Σὺ δέ μοι σκόπει τῶν ἀπίστων τὴν πῶρωσιν.² Und darum nennt der Erzähler die Araber „die neuen Juden“, indem er im einzig im Jerusalemer Kodex (J) überlieferten Text zur nächsten Geschichte überleitet: „Und damit wir aufweisen, dass das Gesagte glaubwürdig ist, höre auch eine weitere Erzählung, die die Verstocktheit der ungläubigen neuen Juden zeigt“ – τῶν ἀπίστων νέων Ἰουδαίων τὴν πῶρωσιν.³ Es folgt jene schon erwähnte Geschichte, die Johannes von Damaskos zitiert und dem Anastasios Sinaites zugeschrieben hat,⁴ über ein Geschehen, das sich im Martyrium des hl. Theodor in „Karsatas, einem Dorf, das vier Meilen von Damaskos entfernt liegt“,⁵ ereignet hat,⁶ als Sarazenen sich diese Kirche zum Wohnen aneigneten und dort „jede Art von Schmutz und Unrat verursachten, den Frauen und Kinder wie auch Pferde so mit sich bringen. Eines Tages nun schoss“ einer von ihnen „mit einem Pfeil auf die Ikone des heiligen Theodor und traf auf dieser die rechte Schulter“ des Heiligen. Aus dieser „trat sogleich Blut heraus und floss bis unter die Ikone“. „Alle Sarazenen sahen das Zeichen, das sich ereignet hat, sowohl den Pfeil, der in der Schulter steckte, als auch das Blut, das zu Boden floss. Und doch, obwohl sie ein solch paradoxes Zeichen sahen, blieben sie ohne jede mitfühlende Einsicht – οὐκ ἤλθον εἰς συναίσθησιν –, bereute der Schütze nicht seine Tat, beschimpfte ihn niemand von ihnen, blieben sie weiterhin in der Kirche

1 *Narratio* (B 2:) II 2, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 17–19. 21–22, S. 219. Vgl. S. 515 zu Anm. 1–2, ferner S. 453, Anm. 6; 518, Anm. 3.

2 Ebd., Z. 5, S. 219. In der folgenden Geschichte entspricht dem die Feststellung: τὸ παράδοξον σημεῖον θεασάμενοι οὐκ ἤλθον εἰς συναίσθησιν (S. 523 zu Anm. 1). Vgl. S. 452 zu Anm. 4.

3 Ebd., Z. 22–24, S. 219. Vgl. S. 376 zu Anm. 1; 452 zu Anm. 1–4; zum historischen Kontext vgl. S. 438–454.

4 *Oratio tertia contra imaginum calumniatores* (CPG 8045), 91, hrsg. v. KOTTER 1975, S. 184 (PG 94, 1393 A 6–C 5) zitiert, wie auf S. 515 zu Anm. 6 gesagt, *Narratio* B 2: II 2, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 25–45, S. 220 (44, hrsg. v. NAU 1903, S. 64, 14–65, 5). Doch sei darauf hingewiesen, dass diese Geschichte auch, und zwar zumindest in einer Handschrift, als Erzählung aus dem *Pratum spirituale* (CPG-CPGS 7376) des Johannes Moschos überliefert und dabei dem Sophronios von Jerusalem zugeschrieben wird (KOTTER 1975, S. 184, Anm.; BINGGELI 2001, S. 156). Ferner sei ohne weitere Stellungnahme angemerkt, dass SPECK 1994, S. 293–309 diese *Narratio* (ebenso wie *Narratio* C 9: II 18 über den Mesites [vgl. S. 575 zu Anm. 4–6]) in eine Zeit nach den ikonoklastischen Streitigkeiten, somit frühestens in die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts, datieren will.

5 Vgl. DUSSAUD 1927, S. 302. Die *Narratio* überliefert als Namen ‚Καρσατάς‘, Johannes von Damaskos ‚Καρσάτας‘. – Zum Kult des hl. Theodor vgl. WALTER 1999.

6 *Narratio* B 2: II 2, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 25–45, S. 220 (44, hrsg. v. NAU 1903, S. 64, 14–65, 5). Vgl. auch S. 515 zu Anm. 6; 524 zu Anm. 2; 540 zu Anm. 5; 580 zu Anm. 6.

und hörten nicht auf, diese zu verschmutzen“.¹ Dafür „mussten sie mit ihrem Leben zahlen“ (τὴν ἐσχάτην δέδωκαν τιμωρίαν). Denn „sie wurden alle innerhalb weniger Tage durch einen bitteren Tod ausgelöscht, obwohl damals sonst niemand in dieser Gegend gestorben ist“.²

„Noch heute“ könne man, fügt der Erzähler hinzu, die Ikone samt der Wunde, die der Pfeil verursacht hat, und die Spuren des Blutes sehen. Noch würden viele Zeugen des Geschehens leben, und er selbst habe sich die Ikone angeschaut und verehrt und hier geschrieben, was er gesehen habe: ἄπερ ἑώρακα, ἔγραψα.³

Der Erzähler erklärt die Haltung der Verstocktheit, die im Neuen Testament als Hartherzigkeit gekennzeichnet wird – „Jesus blickte sie ringsherum zornig an, betrübt über die Verhärtung ihres Herzens“ (Mc 3,5)⁴ –, als eine Disposition, die in einem Mangel zur Wahrnehmung und Einsicht begründet ist, modern gesprochen, als einen Mangel an Empathie, der die Araber daran hindert, die „von Gott gewirkten wunderbaren Geschehnisse“ (τεράστια τε καὶ θεοῦ θαυμάσια) zu erkennen und zum Glauben an den wahren Gott zu kommen: Sie sehen, wie wunderbare und paradoxe Dinge geschehen, und sehen doch nicht, dass diese Dinge von Gott gewirkt sind.

(4) Sondergut des Jerusalemer Kodex (J) als Text der ursprünglichen Sammlung

Das Sondergut des Jerusalemer Kodex (J), das aus einem Schlusswort zu den Wundern, die Gott mit einem ‚Fleisch gewordenen Stück konsekrierten Brotes‘ – ἡ σαρκωθεῖσα μερίς – gewirkt hat, und die beiden Wundergeschichten aus Zypern, die dem Leser die Unfähigkeit der Anhänger Mohammeds veranschaulichen sollen, Wunder wahrzunehmen, und so zugleich einen Einwand, der unter Christen kursierte – Πολλῶν γὰρ ἀκούω λεγόντων –, zu entkräften, lässt sich zwar, wie zu zeigen versucht wurde, mit der Intention (σκοπός) der Sammlung vereinbaren, wie sie in jenem Teil eines Prologs, den der Jerusalemer Kodex (J) und die Collectio C überliefern, dargestellt wird, fehlt aber ganz offensichtlich sowohl in der Collectio B, als auch in der Collectio C. Lässt sich mit plausiblen Gründen zeigen, dass diese Tatsache nicht dagegen spricht, dass dieses Sondergut von J zum Text der ursprünglichen Sammlung (Ω) gehört?

¹ Ebd., Z. 27–37 (S. 64, 16–27). Vgl. S. 452 zu Anm. 4; 522 zu Anm. 3.

² Ebd., Z. 37–41 (S. 64, 27–32).

³ Ebd., Z. 42–45 (S. 64, 32–65, 5). Vgl. S. 376 zu Anm. 1.

⁴ Vgl. auch Mc 6,52; 8,17; Joh 12,40.

α. Fragestellung und Tendenzkritik als Methode

FLUSIN hat 1991 in einem höchst lesenswerten Beitrag gezeigt, dass für den Autor der *Collectio BC* (*sive II*) mit dem Stichwort „Dämonen und Sarazenen“ ein grundlegendes Thema seiner Sammlung umschrieben und so seine Intention konkret näher bestimmt werden kann. Nur scheint es FLUSIN nicht aufgefallen zu sein, dass die Dämonen als Bundesgenossen (ἑταῖροι) der Araber nur in der *Collectio C* auftreten und dass die *Collectio B* zwar ebenfalls ein Interesse an dem Wirken der Dämonen bezeugt, doch über die Araber, sieht man von der Erwähnung der arabischen Eroberung in einer einzigen Erzählung ab,¹ ausdrücklich nur in der Geschichte über das Wunder im Martyrion des heiligen Theodor in Karsatas handelt² und, ohne die Araber beim Namen zu nennen, in einem Kommentar zu einer Erzählung, in dem der Erzähler mit Worten des Apostels Paulus von „den Feinden des Kreuzes“ spricht, „deren Ende Verderben ist“ (*Phil* 3,18–19).³

Auf dem Weg vom Archetyp zum ursprünglichen Text als dem ältesten, uns erschließbaren Text, der im Idealfall jener des Autors ist (Ω), geht es darum, Differenzen zu entdecken, deren Vereinbarkeit zumindest zweifelhaft ist oder gar an mangelnder Konsistenz – bis zum Widerspruch – scheitert und zur Frage führt, ob sich in diesen Differenzen nicht ein historisches Nacheinander mit einem jeweils anderen Kontext und Interesse niederschlägt. Die Kehrseite einer solchen Fragestellung besteht in dem Aufweis, dass sich Differenzen so erklären lassen, dass sie zwar auf ein unterschiedliches Interesse zurückgehen und doch kein Nacheinander fordern. Im Fall der erbaulichen Erzählungen von *BC* (*sive II*) ist auf der Basis der Hypothese von FLUSIN, die auch in diesem Beitrag vorausgesetzt wird, davon auszugehen, dass der Kompilator von *B* aus der einen Sammlung, die ihm vorlag, in seiner Zählung neun Erzählungen ausgewählt hat.⁴ Warum interessierten ihn aber gerade diese und nicht die anderen?

Ergibt sich etwas Auffallendes, wenn man die beiden *Collectiones B* und *C* jede für sich betrachtet? Kann man gewisse Tendenzen unterscheiden und auf Grund von Tendenzkritik einen Unterschied zwischen beiden erkennen, der darauf schließen lässt, was das Anliegen des Kompilators von *B* gewesen ist, der – im Sinn der von CANART, FLUSIN und BINGGELI vertretenen Hypothese – beim Zu-

¹ *Narratio B 9: II 17*, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 2–3, S. 239 (51, hrsg. v. NAU 1903, S. 71, 2–3). Vgl. S. 485, Anm. 1.

² *Narratio B 2: II 2*, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 25–45, S. 220 (44, hrsg. v. NAU 1903, S. 64, 14–65, 5). Vgl. S. 522 f., ferner S. 515 zu Anm. 6; 522 zu Anm. 6; 540 zu Anm. 5; 580 zu Anm. 6.

³ *Narratio B 6: II 14*, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 18–22, S. 235 (48, hrsg. v. NAU 1903, S. 68, 24–69, 2). Vgl. S. 513 zu Anm. 3; 526 zu Anm. 6; 541 zu Anm. 2. Zum Inhalt der *Narratio* vgl. S. 526 f.; 572 zu Anm. 6; 576 zu Anm. 1.

⁴ Vgl. Übersicht I auf S. 468–472, ferner S. 464, Anm. 3; 497, Anm. 1; 513, Anm. 6.

sammenstellen seines Texts jene Erzählungen ausgelassen hat, die dann der Kompilator von C auf Grund eines Vergleichs der Vorlage von B, so wie sie dem Kompilator von C zur Verfügung stand, mit B selbst nachgetragen hat? Wäre dies der Fall, hätte die Hypothese von FLUSIN eine gute Begründung hinzugewonnen; sollte dies aber nicht der Fall sein, wäre sie nicht widerlegt. Doch geht es hier nicht primär darum, zu einer differenzierten Sicht der Hypothese von FLUSIN zu gelangen, sondern um die Frage, ob sich die Tatsache plausibel begründen lässt, dass die genannten Texte, die BINGGELI in die *Collectio B* einordnet und die nur in J überliefert sind, keine sekundären Zusätze zum ursprünglichen Text der im Lemma einem Anastasios Monachos zugeschriebenen Sammlung darstellen.

Den Inhalt der *Collectio C* hat FLUSIN eindrucksvoll dargestellt,¹ auch wenn er dabei zuweilen auf die Sammlungen A und B verweist und zum anderen die Identität des Autors aller drei *Collectiones* bzw. die Zusammengehörigkeit von B und C nicht hinreichend begründet voraussetzt. FLUSIN ist jedoch nicht daran interessiert, im Sinn einer Tendenzkritik die Frage zu stellen, ob C im Unterschied zu B ein irgendwie besonderes Profil besitzt. Darum muss hier das, was FLUSIN in C aufgefallen ist, ergänzt werden, so dass sich im Hinblick auf das Verhältnis von C zu B bestimmte Fragen stellen lassen.

β. Dämonen und Zauberer – ein Thema der *Collectio B*

Zunächst sei nach der bei FLUSIN nicht bedachten Tendenz von B gefragt. Als erstes fällt auf, dass das Thema der Zauberer (φάρμακοι) und damit „der dämonischen Kraft der Zauberei“² nur in der *Collectio B* begegnet, und zwar in vier von neun Erzählungen, von denen drei unmittelbar aufeinander folgen.

Die erste handelt, wie dem Erzähler „ein frommer alter Mönch in Jerusalem“ berichtete, über ein Geschehen, das sich „vor wenigen Jahren“ zur Zeit des Patriarchen Modestos († 631) ereignet hat.³ Ein Laie, der Zauberer war, aber mit der

¹ 1991, S. 400–409.

² *Narratio B* 8: II 16, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 238 (50, hrsg. v. NAU 1903, S. 70, 23–32): καταργεῖτο <γὰρ> ὑπὸ τῆς κοινωνίας πᾶσα μου ἡ ἰσχὺς ἡ δαιμονικὴ τῆς φαρμακείας (Z. 8–9 [Z. 31–32]). Die zitierte Begründung fehlt in der Rezension, die als Erotapokrisis (Quaestio de communione [CPG 7746, 3]) überliefert ist (hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006, Z. 55–61, S. 182).

³ *Narratio B* 4: II 6, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 224 (46, hrsg. v. NAU 1903, S. 66f.). Vgl. S. 546, Anm. 2. Als Kaiser Herakleios am Karfreitag 630 (nach MANGO 1985, S. 112f.) bzw. 631 (nach GRUMEL 1966) das von den Persern 614 nach Seleukia-Ktesiphon entführte „wahre Kreuz“ (vgl. S. 428 zu Anm. 1) wieder nach Jerusalem zurückbrachte (und ein Prunkkreuz auf Golgotha errichten ließ [vgl. S. 610, Anm. 1]), setzte er Modestos, den Higumenos des Theodosiosklosters in Jerusalem, seit 614 Vikar des in persischer Gefangenschaft lebenden Patriarchen Zacharias, als dessen Nachfolger ein (Strategios, *De Persica captivitate* [CPG 7846], Anhang, 9–11, übers. v.

Zauberei brechen wollte und sein Heil bei Gott suchte, doch – vermutlich gerade deshalb – von den Dämonen bedrängt wird,¹ flüchtet sich vor ihnen in das Atrium der Anastasis-Kirche,² weil die Dämonen dort nicht einzudringen wagen. Daraufhin sorgt der genannte Mönch dafür, dass der Zauberer mit dem Patriarchen zusammentrifft, der diesen bekehrt und eine Zelle im oberen Geschoss der Konstantinskirche,³ d. h. in der über dem Ort der Kreuzauffindung errichteten Kirche, zur Verfügung stellt. Der Erzähler hat diese Geschichte in seine Sammlung aufgenommen, weil sie, wie er in der Einleitung zu ihr sagt, zeigt, dass die Dämonen die heiligen Orte fürchten, an denen Christus zum Heil der Menschheit gelitten hat.⁴

Eine Abfolge von drei Erzählungen, in denen in der Collectio B das Thema der Zauberei begegnet, beginnt mit einer Geschichte, die dem Erzähler von einem frommen Christen aus Babylon (Fustāt), d. h. aus Alt-Kairo, berichtet wurde, dem „vor wenigen Jahren“ die Sorge für das Gefängnis anvertraut worden war. In diesem waren vier Zauberer inhaftiert, die er zu vernehmen hatte. Einer von diesen nahm ihn beiseite und warnte ihn, er solle dies nur tun, nachdem er zur Kommunion gegangen sei, und er solle beim Verhör stets ein Kreuz um seinen Hals tragen. Nur so könne er Schaden von sich abhalten.⁵ Und es folgt ein Kommentar dessen, der in dieser Sammlung die Geschichte nacherzählt: „Wenn dies Dämonen und Zauberer bekennen, dann ist es klar, dass jene, die sowohl nicht an den Leib Christi glauben, als auch sein Kreuz bei jeder Gelegenheit lästern und uns wegen dieses (Kreuzes) bestrafen, gottloser sind als diese“ Dämonen und Zauberer. Jene nämlich, mit denen hier die Dämonen und Zauberer verglichen werden, sind „die Feinde des Kreuzes“, von denen Paulus in *Phil* 3,18–19 spricht und „deren Ende“ er „Verderben“ nennt.⁶ Auch wenn das Zitat aus der Bibel unverfänglich ist, sofern

GARITTE 1960, S. 55, 3–16). Doch starb Modestos schon am 17. Dezember desselben Jahres, sei es 630, sei es 631 (ebd., 13, S. 55, 19–21): Vgl. GRUMEL 1966, S. 142f.; VON SCHÖNBORN 1972, S. 84f.

¹ A.a.O., Z. 17–18 (S. 66, 24) spricht der Zauberer von „ὄχλησις τῶν δαιμόνων“, ebd., Z. 19 (S. 66, 26) von ‚σαίνειν‘ (σιᾶναι με). Zu ‚σαίνειν‘, das auch in *Narratio* C 1: II 3, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 10, S. 221 (S. 530, Anm. 4) und C 8: II 13, a. a. O., Z. 18–19, 21, S. 233 (S. 534, Anm. 3) begegnet, vgl. NESTLE 1906, MERCATI 1907, PATTIE 1994.

² Ebd., Z. 9 (S. 66, 15) heißt es, er sitze ἔμπροσθεν τοῦ ἁγίου Κρανίου, was ebd., Z. 14–15 (S. 66, 21) mit ὁ περίπατος τῆς ἁγίας Ἀναστάσεως, ebd. Z. 18 (S. 66, 25) mit ἡ ἁγία Ἀνάστασις wiedergegeben wird. Vgl. S. 360, Anm. 4.

³ Ebd., Z. 23–24 (S. 67, 1–2): εἰς τὸν ἄνω περίπατον τοῦ ἁγίου Κωνσταντίνου.

⁴ Ebd., Z. 4–6 (S. 66, 10–12): Οὐ ... μόνον τὸ ... τοῦ σταυροῦ ξύλον φοβερὸν τοῖς δαίμοσιν, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ οἱ ... τοῦ Χριστοῦ τόποι ἔνθα τὰ σωτήρια πάθη ὑπέμεινεν (übers. auf S. 546 zu Anm. 1). Mit diesen Worten bindet der Erzähler zugleich die vorausgehende *Narratio* B 3: II 5 ein (vgl. S. 545).

⁵ *Narratio* B 6: II 14, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–17, S. 235 (48, hrsg. v. NAU 1903, S. 68, 5–23).

⁶ Ebd., Z. 18–22, S. 235 (S. 68, 24–69, 2). Vgl. S. 513 zu Anm. 3; 524 zu Anm. 3; 541 zu Anm. 2; 572 zu Anm. 6. Zu jener Stelle im Sondergut von J, an der von Feinden des Christentums gesprochen

es aus einer längst vergangenen Zeit der frühen Kirche stammt und darum seitens der Araber dem Erzähler nicht angelastet werden kann, weist es im Kontext für zeitgenössische Leser eindeutig auf die Araber und deren schon recht frühe Aktionen gegen die öffentliche Zurschaustellung des Kreuzes hin.¹

Die in dieser Geschichte angesprochene Furcht der Dämonen begegnet auch in anderen Erzählungen. Dass die Dämonen sich vor dem in der Eucharistiefieier konsekrierten Brot und vor der Wirkung der Kommunion fürchten, ist Thema von vier Erzählungen, die teils in der Collectio B,² teils in der Collectio C³ überliefert werden. Von der Furcht der Dämonen vor dem Kreuz handelt außer jener soeben schon genannten, die auf einen Bericht des „Gefängnisdirektors“ in Babylon (Fusṭāt) beruht, auch eine weitere Geschichte in der Collectio B.⁴ In ihr ist der Erzähler ebenso wie in der – im Sinn der hier vertretenen Hypothese eines Fehlers bei der Heftung – ersten Geschichte, die in der Collectio C als vierte wiedergegeben wird, ein Mönch des Dornbuschklosters auf dem Sinai.⁵ Über diese Erzählung wird noch ausführlich zu sprechen sein.⁶ In der Collectio C begegnet ebenfalls die Furcht der Dämonen vor dem Kreuz, und zwar zum einen als Furcht vor jenem Kreuz, das Christen als Amulett um den Hals tragen,⁷ zum anderen, auch wenn

wird, deren Erfolg (εὐνημερία) Christen daran zweifeln lässt, ob nur der christliche Glaube zum Heile führt, in *Narratio* (B 1): II 1, BINGGELI, Z. 76–85, bes. 81–85, S. 218 vgl. S. 512 zu Anm. 4; 516 zu Anm. 2; 540 zu Anm. 3.

1 Vgl. S. 362 zu Anm. 2.

2 *Narratio* B 1: II 1, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 52–75, S. 217 f. (43, hrsg. v. NAU 1903, S. 63, 21–64, 13), vgl. S. 510 f.; *Narratio* B 8: II 16, a. a. O., S. 238 (50, S. 70, 23–32), zitiert in Anm. 2 auf S. 525. Vgl. S. 529 zu Anm. 1; 572 zu Anm. 1.

3 *Narratio* C 2: II 4, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 222, vgl. S. 544 zu Anm. 3; 580 zu Anm. 3. *Narratio* C 11: II 20, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 27–28. 30. 32–33, S. 250, mit Kontext teils zitiert auf S. 527 in Anm. 7. Man könnte auch auf *Narratio* C 8: II 13, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 22, S. 233 verweisen, auch wenn hier nicht ausdrücklich von Furcht als Reaktion eines Dämonen die Rede ist (vgl. auch S. 528 zu Anm. 1). Bei *Narratio* C 18: II 28 ist zwar auch die Rede vom konsekrierten Leib des Herrn, doch die Furcht der Dämonen vor der Würde des Bischofs und deren von Angst bestimmter Respekt wird anders begründet (vgl. S. 487 zu Anm. 4–5, ferner S. 566 zu Anm. 1; 574 zu Anm. 1).

4 *Narratio* B 3: II 5, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 223 (45, hrsg. v. NAU 1903, S. 65, 6–66, 9). Zu *Narratio* B 6: II 14 vgl. S. 526 zu Anm. 5.

5 Vgl. S. 521, Anm. 6. Zur *Narratio* C 4: II 8 vgl. S. 505–507.

6 Vgl. S. 545, ferner S. 536 zu Anm. 1.

7 *Narratio* C 11: II 20, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 25–28, S. 250. Dort werden die Dämonen durch das Medium von Besessenen befragt: Ποῖα πράγματα φοβείσθε ἐκ τῶν Χριστιανῶν; Λέγουσιν ἐκεῖνοι ...: „Ἐχετε ὄντως τρία πράγματα μεγάλα· ἐν ᾧ φορεῖτε εἰς τοὺς τραχίλους ὑμῶν, καὶ ἐν ᾧ οὐ λούεσθε εἰς τὴν ἐκκλησίαν, καὶ ἐν ᾧ τρώγετε εἰς τὴν σὺναξιν“. Der zitierte Text gehört zu jenem Teil der Erzählung, der auch in einer Erotapokrisis (Quaestio de communione [CPG 7746, 3]) überliefert wird (RICHARD – MUNITIZ 2006, Z. 62–89, S. 182f., auch hrsg. v. BINGGELI

nicht ausdrücklich von der Reaktion des Dämons gesprochen wird, als Furcht vor dem Zeichen, mit dem sich Christen bekreuzigen (κατασφραγίζεσθαι).¹ Schließlich wird sie in der Collectio in einem Resumée des Erzählers genannt, das allgemein über das handelt, was die Dämonen fürchten: „Sie fürchten sich vor vielen ... ‚Geheimnissen Christi‘, nämlich vor seinem heiligen Leib ..., vor dem Kreuz, vor den Heiligen, vor den Reliquien, den heiligen Ölen und vielem anderem“.²

Die beiden letzten der drei unmittelbar aufeinander folgenden Erzählungen der Collectio B, in denen es um Zauberer und um „die dämonische Kraft der Zauberei“³ geht, berichten über Geschehnisse auf Zypern vor der arabischen Eroberung, als Arkadios „Erzbischof der Insel gewesen ist“.⁴ In der ersten geht es um einen Prozess gegen einen Presbyter, der der Zauberei angeklagt wurde und seinem Richter bekennt: „Bei Gott, der mich zu dieser Stunde durch eure Hände bestraft und der mich auch im kommenden Aion durch seine eigenen Hände bestrafen wird, ich lüge nicht. Fürwahr, seitdem ich Zauberer geworden bin, habe ich nicht die heilige Gabe (ἀναφορά) dargebracht. Vielmehr kam, sobald ich ins ‚Heilige‘ (τὸ ἱερατεῖον) eingetreten war, ein Engel Gottes herab und fesselte mich mit meinen Händen auf dem Rücken an die Säule, und danach brachte er selbst das Opfer dar und teilte er selbst die Kommunion an das Volk aus. Sobald er die Liturgie beendet hatte, band er mich los, damit ich das ‚Heilige‘ verlassen konnte“. Als das Volk diese Worte vernahm, habe es Gott gepriesen, dass „Engel Christi Mysterien“, d. h. die eucharistischen Gaben, „für uns heiligen und (sie dann an die Gläubigen) austeilen“ und dass darum die Sünden von Priestern nicht entscheidend sind, so dass die Schlussfolgerung lautet: „Lasst uns die Priester nicht beurteilen!“ (Μὴ κρίνωμεν τοὺς ἱερεῖς). Danach sei das Urteil gesprochen worden und der Priester im Feuer verbrannt worden (πυρὶ κατεκῆ),⁵ und zwar ebenso wie

2001, Z. 78–100, S. 287 f. [vgl. S. 786 zu Anm. 6–7] und als BHG 1444w und BHGⁿ 1448ca registriert ist. Vgl. auch S. 552 zu Anm. 7, ferner S. 530, Anm. 8; 534, Anm. 2.

1 *Narratio* C 8: II 13, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 22–23. 31–33, S. 233 f. Zum Inhalt der Erzählung vgl. S. 531 zu Anm. 1–2; 534–536; 547 zu Anm. 2; 549 zu Anm. 1. Zum nur in J überlieferten Verweis (ἦν [scil. τῆν παροῦσαν δῆγησιν] βεβαοῖ καὶ ἡ εὐθέως λεγομένη) auf die folgende Geschichte (d. h. auf die S. 525 zu Anm. 3–526 zu Anm. 6 zitierte *Narratio* B 6: II 14) vgl. S. 536 zu Anm. 2–3, ferner S. 534, Anm. 1; 548, Anm. 1.

2 *Narratio* C 1: II 3, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 13–16, S. 221. Zum Kontext vgl. S. 529 f.

3 Vgl. S. 525 zu Anm. 2; 529 zu Anm. 1.

4 *Narrationes* B 7–8: II 15–16, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 236–238 (49–50, hrsg. v. NAU 1903, S. 69, 3–70, 32). Zum Zitat vgl. ebd., B 7: II 15, Z. 9–10, S. 236 (S. 69, 12–13); zur Datierung vgl. S. 483 zu Anm. 1.

5 *Narratio* B 7: II 15, a. a. O., Z. 30–41, S. 237 (49, S. 70, 9–22). Die Anklage lautete, dass er seine in der Eucharistiefeier benutzten Gerätschaften auch gebraucht habe, als er „zusammen mit den Huren und Zauberern“ gegessen und getrunken habe (ebd., Z. 6–7, S. 236 [S. 69, 9–10]).

in der folgenden Erzählung „ein Jude namens Daniel aus der Metropolis Konstantia“, der, als man dabei war, ihn in die Flammen zu werfen, rief: „Sieh nur, ein Engel Gottes peinigt mich, damit ich die Christen zu ihrem geistlichen Gewinn erbaue. Furchtbar ist das, was ich ihnen nicht offenbaren wollte, doch nun sage ich es unter Folter: Bei den Qualen dieses Feuers! Niemals vermochten meine Zaubereien etwas gegen einen Christenmenschen, der täglich kommunizierte. Denn durch die Kommunion wird die ganze dämonische Macht der Zauberei zunichte.“¹

y. Die Geschichte vom Mesites in der Collectio C

In der Collectio C wird das Thema der Zauberei nur in einem einzigen Nebensatz angesprochen, ohne jedoch für das Verständnis des berichteten Geschehens von Bedeutung zu sein. Es handelt sich um die Geschichte „eines Mannes, der Mesites genannt wurde“. Er wurde also von den Leuten und Zeitgenossen mit einem Namen gekennzeichnet, der in der Bibel dem Mittler (μεσίτης) „Christus, der Gott (ist),“ vorbehalten wird. So trat dieser Mann, wie der Erzähler sagt, „in der Gestalt des Antichrists“ auf, und zwar in Konstantinopel in der Zeit des Kaisers Maurikios (582–602). „Er überbot in der Kunst der Magie wohl alle Zauberer aller Zeiten“ – dies ist der einzige Hinweis in C auf Zauberei, wobei auf Grund der Geschichte klar ist, dass der Teufel selbst der Herr ist, der Mesites jedoch ein Untergebener, der im Auftrag des Teufels handelt. Doch die Erzählung selbst, die vermutlich einer älteren Vorlage entnommen wurde, soll etwas zeigen, was ausdrücklich nur in der Collectio C begegnet, sofern diese ihre Leser gegen die Versuchung zur Apostasie wappnen will, ein Thema, das in der Collectio B nicht angesprochen wird. Denn sie soll die Wirkung zeigen, die das standhafte Bekenntnis zum trinitarischen Gott gegen die Macht des Teufels besitzt.²

δ. Die Dämonen als Bundesgenossen der Araber – ein Thema der Collectio C

Dämonen begegnen, wie wohl deutlich wurde, in beiden Sammlungen von Erzählungen, in B und in C. Doch nur in letzterer werden die Araber als Bundesgenossen (ἑταῖροι) der Dämonen und deren Helfer, ja als „Fleisch gewordene Dä-

1 *Narratio* B 8: II 16, a. a. O., S. 238 (50, S. 70, 23–32), zitiert in Anm. 2 auf S. 525.

2 *Narratio* C 9: II 18, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 245–247, bes. zur μαγικὴ τέχνη Z. 4–5. 6–7, S. 245 (bei FLUSIN 1991, S. 387). Vgl. BHG 801–801f, bes. 801c, BHGⁿ 801. Zum Inhalt der Erzählung (S. 537, Anm. 1), in der Motive der Faustlegende begegnen, vgl. S. 539 zu Anm. 1. Zur Tatsache, dass diese Erzählung Eingang in das sog. Opusculum De dignitate sacerdotali (S. 478, Anm. 3) fand, vgl. S. 478, Anm. 1. Zur Verortung in der Collectio BC (*sive* II) vgl. S. 575 f. sowie S. 572, Anm. 7.

monen“ (ἔνσαρκοι δαίμονες) gekennzeichnet, die somit „fast schlimmer“ als diese sind. All diese Aussagen prägen schon die erste in C überlieferte Erzählung.¹ In ihr wird berichtet, wie ein Bürger von Damaskos namens Sartabias, der von einem Dämonen besessen war, von diesem erfuhr, dass „der Fürst der Dämonen“ diesen befohlen hat, den Arabern, „unseren Bundesgenossen“, bei einer Marineexpedition (κοῦρσον) zu helfen, die diese „zur Meerenge von Abydos“, d. h. zu den Dardanellen, durchführten, um, wie es beim Erzähler heißt, Konstantinopel anzugreifen.² Vermutlich bezieht sich diese Geschichte auf eines jener Unternehmen der Araber, das diese jedes Frühjahr in den Jahren 674 bis 678 wiederholten.³ Da nun jener Dämon, der den Sartabias plagte, an dieser Expedition teilnehmen musste, konnte er ihn bis zu seiner Rückkehr nicht mehr bedrängen.⁴ Im Ausgang von dieser Geschichte wendet sich der Erzähler an den Leser: „Du aber, nimm zur Kenntnis, dass die Dämonen die Sarazenen ihre Bundesgenossen nennen, und zwar zurecht. Doch vermutlich sind sie schlimmer als die Dämonen.“⁵ Denn die Dämonen fürchten sich vor vielen *Mysteria Christi* ...⁶ Doch die inkarnierten Dämonen (οἱ ἔνσαρκοι δαίμονες) treten all diese (*Mysteria Christi*) mit Füßen, verspotten sie, legen sie in Brand, verwüsten sie. Und wieso kann man sie dann ‚Gottesfürchtige‘ nennen?“⁷ Schon die erste Geschichte der *Collectio C* eröffnet einen Angriff auf den Islam, ja bestreitet diesem, eine wahre Religion zu sein.

In einer weiteren Erzählung der *Collectio C*, in der die Dämonen durch den Mund von vier besessenen jungen Frauen sprechen, nennen sie die Araber ihre Bundesgenossen: Deren „Glauben lieben sie vor allen anderen, die heute in der Welt existieren“. Doch sie fürchten sich vor dem Heiligen und bekennen nach dem Zeugnis der Evangelien, dass Christus der Sohn Gottes ist (*Mt* 8,29; *Mc* 5,7), „wenn auch“, wie sie in dieser Geschichte erklären, „nur durch Christi Macht gezwungen,“ und „zur Beschämung der Juden“.⁸ Doch, wie es im Kommentar zu einer

1 *Narratio C* 1: II 3, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 221.

2 Ebd., Z. 1–7; bei FLUSIN 1991, S. 386, 405.

3 Zu den genannten Angriffen der Araber auf Konstantinopel vgl. OSTROGORSKY 1963, S. 103f.

4 Ebd., Z. 7–10: ... οὐκ ἐσιάνθη ὁ ἄνθρωπος ἕως οὗ ὑπέστρεψαν οἱ Σαρακηνοὶ ἄνωθεν. Ζυ, σιαίνειν' vgl. S. 526, Anm. 1.

5 Ebd., Z. 11–13: οἱ δαίμονες ἐταίρους αὐτῶν τοὺς Σαρακηνοὺς ὀνομάζουσι, καὶ δικαίως. Τάχα δὲ καὶ χεῖρω τῶν δαιμόνων οὗτοι τυγχάνουσιν.

6 Zu den ausgelassenen Worten aus dem Rückverweis (S. 464, Anm. 2) auf das Heilungswunder, das „das Fleisch gewordene Stück konsekrierten Brotes“ bewirkt hat (*Narratio B* 1: II 1 [S. 527, Anm. 2]), vgl. das Zitat auf S. 528 zu Anm. 2.

7 Ebd., Z. 16–18: ... Καὶ πῶς αὐτοὺς θεοσεβεῖς δυνατόν ὀνομάζεσθαι;

8 *Narratio C* 11: II 20, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 34–44, S. 250, teils zitiert auf S. 552 in Anm. 4 und S. 553 in Anm. 1 (bei FLUSIN 1991, S. 387, 405f.). Die Erzählung gibt ein Verhör wieder, dessen beide ersten Szenen (Z. 14–33) man mit verkürzter Einleitung, in der die handelnde

anderen Erzählung der *Collectio C* heißt, die Araber, die wie Juden und Ungläubige (ἀπίστων παῖδες) dieses Bekenntnis zur Gottessohnschaft Christi ablehnen, „schmähen“ deshalb „Christus mehr als die Dämonen“ – αὐτοὶ ὑπὲρ τοῦς δαίμονας τὸν Χριστὸν ὑβρίζουσιν –, weil selbst die Dämonen dieses Bekenntnis nicht ablehnen bzw. es – ἀναγκαζόμενοι ὑπὸ τῆς δυνάμεως Χριστοῦ – nicht ablehnen können.¹ Und der Erzähler fügt sofort hinzu: „Die Dämonen beben vor dem Kreuze Christi, doch die inkarnierten Dämonen verspotten das Kreuz“.² Auch wenn weder im Kommentar, noch in der Erzählung selbst die Araber Bundesgenossen der Dämonen genannt werden, so fällt dieses Stichwort in der nur in J überlieferten Einleitung zu dieser Erzählung, sofern hier auf jene Geschichte von der Marineexpedition zu den Dardanellen zurückverwiesen wird, in der „der Dämon die Araber seine Bundesgenossen genannt hat“: ὁ δαίμων ... ἐταίρους ἑαυτοῦ ὀνομάσας τοὺς Ἄραβας.³

In der schon erwähnten Erzählung über die vermutlich um 659/ 660 durchgeführten Aufräumarbeiten auf dem Tempelberg in Jerusalem⁴ treten aus der Sicht des Erzählers Dämonen als Helfer der Araber auf. Denn der nächtliche Lärm, den der Erzähler und andere Bewohner Jerusalems gehört hatten, sei von helfenden Dämonen verursacht worden. Dass es sich um Dämonen gehandelt haben muss, erweise sich, wie er seine Deutung des Geschehens begründet, daran, dass der Lärm plötzlich zu Ende gewesen sei, als von der Anastasis-Kirche her der Ruf „Κύριε εὐλόγησον“ des Weckdienstes erscholl.⁵

Last, not least, auch beim Vollzug von Opferhandlungen helfen den Arabern Kräfte der Unterwelt, um vorzutäuschen, dass „die Opfer zu Gott aufsteigen“. So berichtet der Erzähler, ohne dass er die Araber ausdrücklich als Bundesgenossen der Dämonen bezeichnet, in Abwandlung eines alten Topos christlicher Apologetik, was er vom Hörensagen über Tieropfer in Mekka, nämlich „an dem Ort, an dem jene, die uns in Knechtschaft halten, ihren Stein“ – die Ka’ba – „und ihr Heiligtum ha-

Person (anders als in Z. 1–14) weder beim Namen noch mit ihrem weltlichen Amt genannt wird, auch in der Überlieferung der Erotapokriseis (*Quaestio de communione* [CPG 7746, 3; BHG 1444w, BHGⁿ 1448ca; vgl. S. 527, Anm. 7, ferner S. 786, Anm. 2] liest, wo jedoch die oben zitierte Aussage fehlt (vgl. S. 552 zu Anm. 5–6). Vgl. auch S. 534 zu Anm. 2.

1 *Narratio C* 8: II 13, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 28–31, S. 234 (vgl. S. 541 zu Anm. 1).

2 Ebd., Z. 31–32, S. 234. Vgl. S. 530 zu Anm. 1; 535 Anm. 2–4.

3 Ebd., Z. 1–2, S. 233. Zu diesem Rückverweis auf *Narratio C* 1: II 3 (S. 529 f.) vgl. S. 486 zu Anm. 4; 497 Anm. 3; 502, Anm. 1; 547, Anm. 4.

4 Vgl. S. 488–490, ferner S. 365 f.; zur Datierung vgl. S. 490.

5 *Narratio C* 3: II 7, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–16, S. 225 (bei FLUSIN 1991, S. 386, 393, doch nicht zum Thema der Dämonen als Gefährten der Araber). Mit „Weckdienst“ wird hier, gewiss unbeholfen, versucht die Bezeichnung ξυλοκρούστης zu übersetzen, die für den gebraucht wird, der durch Schlagen auf dem Holzbalken (ξύλον) bestimmte Zeiten ankündigt.

ben“, von Christen als glaubwürdigen Zeugen vernommen hat. Ein Christ, der mit Begleitern an diesem Ort gewesen ist, habe diesen berichtet, dass die Araber am Tage „dort“ ihre Opfer darbrachten und dass sie selbst „an eben diesem Ort“ schliefen, als einer aus ihrer Gruppe um Mitternacht wach wurde und „ein altes hässliches Weib aus der Erde herauskommen sieht“. Sofort weckte er die anderen und alle wurden Augenzeugen, wie dieses Weib „die Köpfe und Füße der geopferten Schafe ... einsammelte und dann wieder in die Unterwelt abstieg“. Daraufhin sagten sie zueinander: „Sieh da! Das Opfer dieser Araber stieg nicht hinauf zu Gott, sondern fuhr hinab“ (Ἰδοὺ ἡ θυσία τούτων οὐκ ἀνῆλθεν πρὸς τὸν θεόν, ἀλλὰ κάτω).¹ Denn Christen sind davon überzeugt, wie die im Jerusalemer Kodex (J) folgende Geschichte einer Vision des oben schon genannten Patriarchen von Jerusalem Zacharias (609–628 bzw. 630/ 631)² zeigt, dass ihre eigenen Opfertgaben bei der sonntäglichen Eucharistiefeyer von Engeln zum Himmel hinaufgebracht und dort „auf dem himmlischen Opferaltar“ Gott dargebracht werden.³

ε. Eine Zwischenbemerkung zur gemeinsamen Vorlage der *Collectiones B und C*

Die Erzählung von den Tieropfern der Araber in Mekka liest man in der *Collectio C*, doch jene über die Vision des Patriarchen Zacharias in der *Collectio B*. Zwischen beiden wird in der Geschichte von B ein Zusammenhang hergestellt. Zum einen geschieht dies schon in dem die Erzählung einleitenden Satz: Ἀκόλουθον λοιπὸν καὶ περὶ τῆς θυσίας τῶν Χριστιανῶν διηγήσασθαι,⁴ zum anderen folgt am Ende eine Aussage, die im Kontext der Erzählung selbst keinen „Sitz im Leben“ hat, also ebenfalls hinzugefügt wurde, um die vorhergehende Erzählung einzubinden. Denn die Vision des Patriarchen wird erzählt, um zu begründen, warum er angeordnet hat, „dass die sonntägliche Eucharistie in der (Kirche der) Anastasis Christi, unseres Gottes, schneller (als bisher) gefeiert werden soll, damit, wie es heißt, die heiligen Engel nicht daran gehindert werden, die Opfer der Christen auf dem überhimmlischen Altar dem guten Gott und König aller Zeiten, darzubringen“.⁵ Denn bisher mussten die Engel aller anderen Kirchen stets auf den Engel der

1 *Narratio C* 7: II 11, hrsg. v. BINGGELI, S. 231, bei FLUSIN 1991, S. 387, 404f. Bei der Nacherzählung wurde die nicht eindeutig überlieferte Lesart ‚Χριστιανός‘ in Z. 3 interpretiert. Die Form ‚φησί‘ (Z. 5) steht im üblichen Sprachgebrauch der Zeit und des Anastasios auch für ‚φασί‘ und ist darum kein Kriterium zugunsten der Lesart ‚Χριστιανός‘.

2 Zum Sterbedatum vor dem Karfreitag 630 bzw. 631 vgl. S. 525, Anm. 3.

3 *Narratio B* 5: II 12, S. 232 (47, hrsg. v. NAU 1903, S. 67, 5–68, 4). Zitiert wurde: (ὅπως, φησί, μὴ ἐμποδιζῶνται) οἱ ἅγιοι ἄγγελοι τοῦ προσενέγκαι τὰς Χριστιανῶν θυσίας εἰς τὸ ὑπερουράνιον θυσιαστήριον τῷ ἀγαθῷ θεῷ καὶ βασιλεῖ τῶν αἰώνων (Z. 21–23; S. 67, 28–68, 2).

4 Ebd., Z. 1 (S. 67, 5–6).

5 Ebd., Z. 18–23 (S. 67, 24–68, 2).

Anastasis warten, da dort die Eucharistiefeier länger dauerte als in den anderen Kirchen, es aber dem Engel der Anastasis zustand, den Einzug der Engel zum überhimmlischen Altar zu eröffnen. Mit dieser Begründung haben die abschließenden Worte, dass die Engel „die Opfer der Christen“ Gott „nicht in der Unterwelt, wohin das Opfer der Gottlosen hinabgestiegen ist, sondern im Himmel“ darbringen,¹ nichts zu tun. Sie sind nachträglich zur Erzählung hinzugefügt worden, und zugleich wurde in die Aussage, dass „die Engel Gott die Opfer darbringen“ (τοῦ προσενέγκαι τὰς θυσίας) das Wort „Χριστιανῶν“ interpoliert, um den Gegensatz zu den Opfern der Araber zu betonen.

FLUSIN hatte zur Begründung seiner Hypothese, dass Collectio B und Collectio C sich aus ein und derselben Vorlage herleiten, zwei Argumente genannt, und zwar zum einen die in C fehlerhafte Zählung κγ' für die 14. Geschichte dieser Collectio und zum anderen einen Rückverweis in C auf eine in B vorhandene Erzählung.² Beide Argumente beweisen nur, dass C eine solche Abhängigkeit bezeugt und aus jener handschriftlichen Überlieferung stammt, aus der sich auch der Text von J herleitet, in dem aber, wie gesagt,³ jede Zählung der Geschichten fehlt. Doch dass auch die Collectio B ihre Geschichten aus eben dieser Überlieferung geschöpft hat, steht einzig auf Grund der Tatsache fest, dass die Erzählung über die Vision des Patriarchen Zacharias in B mit der ihr in J vorausgehenden Geschichte der Collectio C über das Mitwirken der Unterwelt bei Tieropfern der Araber dadurch verbunden ist, dass zwischen beiden in der Geschichte von B ein Zusammenhang hergestellt wird. Diese Tatsache schließt eindeutig aus, dass die Collectio B einst eine Quelle für die in J überlieferte, nach FLUSINS Hypothese erschlossene Sammlung BC (*sive* II) gewesen ist; sie kann nur aus einer Collectio stammen, in der beide Erzählungen, jene von den Tieropfern der Araber in Mekka und jene von der Vision des Patriarchen Zacharias, schon in der in J überlieferten Gestalt vorlagen.⁴ Doch lässt sich nicht ausschließen, dass die Erzählung über die Vision des Patriarchen Zacharias nicht zur ursprünglichen Sammlung des im Lemma genannten Anastasios Monachos gehört, nach deren Umfang hier gefragt wird. Sie könnte erst später von einem Redaktor der Sammlung hinzugefügt worden sein, um die Pointe der vorausgehenden Erzählung – die dämonische Unterwelt als Helfer der Araber – zu verdeutlichen. Denn die einleitende und die

1 Ebd., Z. 23–25 (S. 68, 2–4): οὐκ ἐν τοῖς καταχθονίοις ἔνθα ἡ τῶν ἀνόμων θυσία κατελήλυθεν, ἀλλ' ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ὅπου πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν ἀνῆλθεν ὁ μέγας ἀρχιερεὺς Χριστὸς ὁ θεός.

2 Vgl. S. 463–467. Zu einem weiteren Verweis von C auf B vgl. S. 534, Anm. 1.

3 Vgl. S. 464, Anm. 3; 497, Anm. 1; 513, Anm. 6.

4 Vgl. auch BINGGELI 2001, S. 112.

abschließende Bemerkung, welche diese Erzählung mit der vorausgehenden verbinden, sind, wie gesagt, leicht als nachträgliche Zusätze zu erkennen.¹

ç. Die Apostasie zum Islam – ein Thema der Collectio C

Die Dämonen selbst nennen die Araber ihre Gefährten (ἑταῖροι) und begründen dies damit, dass diese Kreuze, Taufe, Eucharistie und die Gottessohnschaft des „Sohnes Mariens“ ablehnen.² Darum stimmen die Dämonen und die Araber in der Absicht überein, die Christen zur Verleugnung ihres Glaubens an Christus als „Gott und Gottes Sohn“ zu bewegen, wie z. B. recht eindrucksvoll eine Geschichte wiederholter Apostasie zeigt.

Eine Geschichte wiederholter Apostasie

Der Erzähler war mit einem Mann namens Azarias, dem Chef der Karawanenführer (δουκάτορες) befreundet, die im Klyasma, dem heutigen Suez und damals ein Ausgangspunkt für Reisen ins Innere der Sinaihalbinsel, lebten. „Vor fünf Jahren“ nach dessen Tod „verleugnete (ein Sohn desselben namens Moses) den Glauben an Christus“. Doch unter dem Druck seiner Mitbürger (συμπολίται), machte dieser seine Apostasie rückgängig, fiel jedoch kurz darauf wiederum vom Glauben ab, und so sprach ihn der Erzähler, wie dieser sagt, „im vorigen Jahr“ darauf an und erhielt zur Antwort, dass ihm der Dämon jedes Mal, wenn er sich wieder als Christ bekennt, „gewaltig zusetzt“ (χαλεπῶς σιαίνει). Er lasse ihn jedoch in Ruhe (οὐ σιαίνει), wenn er seinen Glauben wiederum verleugnet. Ja, der Dämon sei ihm oft erschienen und habe ihm gesagt, wenn er von ihm in Ruhe gelassen werden wolle, dann solle er Christus nicht anbeten und als „Gott und Gottes Sohn“ bekennen und er solle nicht zur Kommunion gehen und sich nicht bekreuzigen.³ Dass diese

¹ Mit einem späteren redaktionellen Eingriff muss man auch bei einem nur in J überlieferten Verweis von einer Geschichte in C auf eine in B rechnen, der jedoch in der Collectio C selbst fehlt (*Narratio* C 8: II 13, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 33–34, S. 234; zitiert auf S. 528 in Anm. 1). Er kann zum ursprünglichen Text gehören und in C getilgt worden sein, da er in C keinen Sinn ergibt. Vgl. S. 536 zu Anm. 2–3.

² *Narratio* C 11: II 20, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 249f., bes. Z. 24–39, teils zitiert in Anm. 7 auf S. 527 und Anm. 4 auf S. 552 (bei FLUSIN 1991, S. 387, 405f.). Vgl. S. 486 zu Anm. 3; 527 zu Anm. 7; 530 zu Anm. 8. – Vgl. auch die Aufzählung „der Mysteria Christi“, die Dämonen fürchten, Araber aber schänden und verspotten (*Narratio* C 1: II 3, a. a. O., Z. 13–18, S. 221; vgl. S. 528 zu Anm. 2; 530 zu Anm. 6).

³ *Narratio* C 8: II 13, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 5–23, S. 233 (bei FLUSIN 1991, S. 387). Vgl. S. 547 zu Anm. 2, ferner S. 528 zu Anm. 1. Die Freundschaft mit dem δουκάτωρ beruht offensichtlich auf dessen Beziehung zum Sinaikloster, da der Erzähler für sich selbst „ἐγώ“ benutzt, doch in Z.

Geschichte im Zusammenhang mit dem Thema „die Araber als Gefährten der Dämonen“ steht, betont ein Rückverweis auf die Geschichte von der Marineexpedition zu den Dardanellen, der nur im *Codex Hierosolymitanus* (J) überliefert ist und schon erwähnt wurde.¹

Eine Zwischenbemerkung zur Verortung dieser Geschichte im Kontext

Mit dieser Geschichte verbindet der Erzähler einen recht emotionalen Aufruf einerseits an die Kirche Christi, „dies“ (ταῦτα), d. h. das, was zuvor erzählt wurde, zu hören und nicht zu vergessen, und andererseits an „Juden und Ungläubige“ – Ἀκουέτωσαν ταῦτα Ἰουδαίων καὶ ἀπίστων παῖδες! –, nämlich an „jene, die nicht bekennen, dass Christus Gott ist“: Sie sollen sich schämen, weil „sie selbst, obwohl Dämonen solches bekennen, Christus mehr als die Dämonen schmähen. Die Dämonen zittern vor dem Kreuze Christi, doch die inkarnierten Dämonen (οἱ ἔνσαρκοι δαίμονες) verspotten das Kreuz“.² So entsteht ein Bündnis zwischen Dämonen und Arabern gegen den christlichen Glauben: Die Dämonen als Wissende fürchten „die Mysterien Christi“, die Araber verspotten sie, da sie die Wunder, die Gott vor ihren Augen wirkt, wegen mangelnder Empathie – συναίσθησις – nicht erkennen. Sie sind, wie es im Sondergut des Jerusalemer Kodex (J) heißt, „die ungläubigen neuen Juden“. Sie sind die ἀπίστων παῖδες, an die sich der Erzähler hier mit seinem Aufruf wendet, der aus der Erzählung die Drohung des Dämons aufgreift, den Sohn des Karawanenführers zu bedrängen und zu beunruhigen, wenn er Christus anbetet und als Gott und Sohn Gottes bekennt und wenn er sich bekreuzigt.³

Wenn nun der Erzähler noch hinzufügt, dass „auch diese Geschichte bewiesen hat, dass durch das Zeichen des Kreuzes Dämonen oft allen Einfluss verlieren“,⁴ dann wird sich der Leser einerseits erinnern, dass der Dämon dem Sohn des Chefs der Karawanenführer versichert hatte: „Ich werde dich in Ruhe lassen, wenn du dich nicht bekreuzigst“, und zum anderen an eine Geschichte über einen besessenen Mönch des Dornbuschklosters auf dem Sinai, die er zumindest in der

6 bei der erstmaligen Erwähnung der Freundschaft sagt: φίλος ἡμῶν ὑπάρχων καὶ γνώριμος (S. 549, Anm. 1). Zu ‚σισαίνειν‘ vgl. S. 526, Anm. 1.

1 Ebd., Z. 1–4, S. 233 verweist auf *Narratio* C 1: II 3 BINGGELI (vgl. S. 486, Anm. 4; 497, Anm. 3; 502, Anm. 1; 547, Anm. 4).

2 *Narratio* C 8: II 13, a. a. O., Z. 26–32, S. 234. Vgl. S. 531 zu Anm. 1–3.

3 Zum Thema „die Araber als die neuen Juden“ in der *Collectio BC* (sive II) vgl. S. 521–523, ferner S. 376 zu Anm. 1; 452 zu Anm. 4; 515 zu Anm. 4; 541 zu Anm. 1; 553 zu Anm. 2.

4 Ebd., Z. 32–33: Καὶ ὅτι τῷ τύπῳ τοῦ σταυροῦ πολλακίς καταργοῦνται δαίμονες, ἀπέδειξε καὶ ἡ παρούσα διήγησις.

Überlieferung von J schon zuvor gelesen hatte. In dieser wurde berichtet, wie der Besessene beim Anblick eines kleinen, am Hals getragenen Kreuzes, in dem sich eine Partikel des Kreuzes Christi befand, „verwirrt wurde, zitterte und aufschrie: ‚Komm mir nicht nahe! Verbrenne mich nicht!‘“, um dann, als man ihm das Kreuz aufzwang und um seinen Hals hing, geheilt zu werden.¹ Und wenn nun im *Codex Hierosolymitanus* (J) sogleich nach dem Hinweis, dass „auch diese Geschichte“ die Macht des Kreuzes gegen den Einfluss von Dämonen „bewiesen hat“, hinzugefügt wird, diese Erzählung finde auch durch die folgende eine Bestätigung (ἦν βεβαοῖ καὶ ἡ εὐθέως λεγομένη),² dann stimmt dies zwar für diese Handschrift (J), nicht aber für die *Collectio C* im *Codex Vaticanus* gr. 2592 (V), in dem wohl deshalb dieser Hinweis auf die in J folgende Erzählung über die vier Zauberer im Gefängnis von Babylon (Alt-Kairo) fehlt, gehört diese doch nicht zur *Collectio C*, sondern zur *Collectio B* und zeigt tatsächlich, wie durch das Zeichen des Kreuzes die Macht der Dämonen gebrochen wird.³

Die Erzählung von der wiederholten Apostasie eines Bewohners des Klysmata wird im Sondergut von J in ihrem Kontext auch durch den Rückverweis auf die Geschichte von der Marineexpedition zu den Dardanellen genauer verortet, auch wenn es angesichts der in J überlieferten Reihenfolge der Erzählungen merkwürdig klingt, dass diese Geschichte „kurz vorher“ (πρὸ ὀλίγου) gestanden habe, dass also die Geschichte von der Marineexpedition ursprünglich „kurz vor“ den beiden Erzählungen über den Apostaten und über die vier Zauberer gestanden hat, während sie in der im Jerusalemer Kodex (J) überlieferten Sammlung und in BINGGELIS Archetyp ω durch neun Geschichten getrennt sind.

Weitere Geschichten zum Thema der Apostasie

In der *Collectio C* ist Apostasie als aktuelle Bedrohung für die christlichen Gemeinden unter arabischer Herrschaft das Thema von drei weiteren Erzählungen und, ohne dass dies ausdrücklich gesagt wird, der Hintergrund einer fünften. Außerdem findet man in C eine Geschichte aus vorarabischer Zeit, nämlich jene vom Mesites, die im Kontext ein protreptisches Motiv für die Zeit des Erzählers bietet, in der Christen sich zur Apostasie gedrängt fühlen. Denn in dieser wird sowohl die Macht der Treue zum trinitarischen Bekenntnis des Christentums ge-

¹ *Narratio* B 3: II 5, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 223 (45, hrsg. v. NAU 1903, S. 65f.). Zum Kontext vgl. S. 545.

² *Narratio* C 8: II 13, a. a. O., Z. 33–34, S. 234. Vgl. S. 534, Anm. 1.

³ *Narratio* B 6: II 14: Zum Inhalt vgl. S. 526 f.; 572 zu Anm. 6; 576 zu Anm. 1. Zum Verweis auf diese Erzählung vgl. auch S. 528, Anm. 1; 534, Anm. 1; 548, Anm. 1.

gen die Mächte des Teufels, als auch die himmlische Vergeltung für ein standhaftes Einstehen für dieses Bekenntnis betont.¹

Die erste der drei weiteren Erzählungen aus arabischer Zeit, in der Apostasie als Thema erscheint, ist jene, die nach der hier vertretenen Hypothese auch die erste der ursprünglichen Sammlung gewesen ist und über ein dramatisches Geschehen berichtet, das sich ereignete, „als ... das Volk der Sarazenen aus seinem eigenen Land wegzog und hier auf dem heiligen Berge Sinai erschien, um ... die Sarazenen, die vor ihnen hier lebten, zur Apostasie vom christlichen Glauben zu bewegen“.² Bei einer zweiten Geschichte geht es um das Martyrium eines jungen Mannes, der mit acht Jahren in arabischer Gefangenschaft seinen christlichen Glauben aufgegeben hatte, doch inzwischen sich wieder zu Christus bekannte und darum von seinem Herrn ermordet wurde.³ Bei der letzten der drei Geschichten, die direkt von der Apostasie zum Islam handeln, geht es um einen Seemann namens Theodor aus Klysmä, der auf Schiffen fuhr, die „das Land der Sarazenen“ als Ziel hatten, wo er von seinem christlichen Glauben abfiel und „sowohl das Kreuz, als auch die Taufe verleugnete“. „Einige Tage später“ widerfuhr einem anderen Matrosen namens Menas eines Nachts, als er auf dem Weg zur Kirche war, etwas, was ihn erschreckte (θαμβηθεὶς ἐπὶ τῷ ξένῳ θεάματι), d. h. etwas, was man mit den Worten des Prologs ein τεράστιόν τε καὶ θαυμάσιον nennen könnte. Er begegnete einem Mann ohne Kopf, der ihm sagte, dass er jener Theodor sei, „der vor drei Monaten ein Apostat (μαγαρίτης) geworden ist“, und seit neunzig Tagen

1 *Narratio* C 9: II 18, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 245–247, bes. Z. 30–32. 59–62, S. 246f. Vgl. S. 529 zu Anm. 2; 539 zu Anm. 1; 575 zu Anm. 4–6.

2 *Narratio* C 4: II 8, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 13–88, S. 226–228 (NAU 1902 [Récits], S. 87–89), zitiert: Z. 13–17 (vgl. zu dieser *Narratio* S. 505–507). FLUSIN 1991, 403f. nennt zum Thema der Apostasie außer dieser Erzählung die *Narrationes* C 12–13: II 21–22, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 226–228, 251–252; bei FLUSIN 1991, S. 387 (vgl. S. 494 f., 550 f., ferner S. 537 zu Anm. 3; 538 zu Anm. 2). Das Thema der Gefahr der Apostasie begegnet auch in Anastasios *Quaestiones* (CPG 7746) sowie in den mit diesen in einer literarischen Abhängigkeit stehenden (vgl. S. 783, 801) ps.-athanasianischen Erotapokriseis (CPG 2257), und zwar in jener Gruppe von *Quaestiones*, die thematisch verbunden sind, sofern sie der Abgrenzung von den Juden und den Arabern dienen (37–50, PG 28, 617 D-629 B), nicht nur von den letzteren, wie OLSTER 1994 meint (vgl. S. 446 zu Anm. 6; 451 zu Anm. 2), der ebd., S. 118f., 123–126, 131–133 u. a. aus Ps.-Athanasios die *Quaestiones* 37–38, 42, 44, 137 (PG 28, 618–621, 625, 684–700) als Beispiele dafür nennt, dass hier gegen die Juden nur deshalb argumentiert wird, um nicht offen gegen die Araber zu polemisieren (vgl. DÉROCHE 1999, S. 156–158), und der in diesen Texten wohl zurecht das Nachwirken einer mit zwei antijüdischen Dialogen (CPG 7796, 7797) gemeinsamen Quelle sieht, doch die Parallelen in Anastasios Werken nicht bedenkt: Vgl. (1) zu dessen Erotapokriseis (CPG 7746) Ps.-Athanasios, *Quaestio* 44 (S. 783 zu Anm. 6), (2) zu dessen *Disputatio adversus Iudaeos* (CPG 7772) *Quaestio* 42 (S. 701, Anm. 6; 801), 44 (S. 784 zu Anm. 2), 137.

3 *Narratio* C 13: II 22, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 252. Vgl. S. 495 zu Anm. 2; 551 zu Anm. 5.

seinen Kopf verloren habe, da er „mit ‚Kopfloren‘ geglaubt“ habe (ἐπίστευσα μετὰ ἀκεφάλων). Jener Menas hat diese Begegnung anschließend in der Kirche erzählt, „damit wir auch durch dies erkennen, dass es keinen anderen (wahren) Glauben an Gott gibt als den der Christen“.¹

Jene Erzählung, bei der das Problem der Apostasie zum Islam hintergründig bleibt, handelt von jener schon genannten christlichen Sklavin, die der Erzähler „unsere neue heilige Märtyrerin Euphemia“ nennt. Die regelmäßigen Misshandlungen, die Euphemia erleidet, sollen diese dazu bewegen, nicht mehr an der Eucharistiefeyer teilzunehmen. Insofern wird von ihr eine Verleugnung ihres christlichen Glaubens verlangt.²

Als Ansporn gegen Apostasie wird in den Erzählungen der Sammlung C die Heilsbedeutung und Einmaligkeit des christlichen Glaubens herausgestellt. Der christliche Araber aus dem Sinai, dessen Frau ihren und ihrer Kinder Tod der erzwungenen Apostasie vorzieht und der selbst die lebensgefährliche Flucht über die steilen Hänge des Berges Sinai wagt, um an seinem Glauben festzuhalten, erlangt Gemeinschaft mit den Märtyrermönchen des Dornbuschklosters, die er, wie der Erzähler interpretiert, nachgeahmt habe.³ In der Geschichte über den Mesites wird „dem Christus liebenden und gottesfürchtigen Notar“, der seinen Glauben nicht verleugnete, von der Ikone Christi in der „Kirche des Erlösers, die Plethron genannt wird“, d. h. in der „Heiliger Brunnen“ (Ἅγιον φρέαρ) genannten Kapelle im Südosten der Hagia Sophia in Konstantinopel, für seine Standfestigkeit gedankt und himmlischer Lohn zugesagt: „Diesem Manne schulde auch ich Dank, weil er im Augenblick der Not und gewaltiger Furcht seinen Glauben nicht verleugnet hat Und gewiss werde auch ich in der Stunde der Vergeltung ihm seinen Lohn zu-

¹ *Narratio* C 6: II 10, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 230 (bei FLUSIN 1991, S. 387). „Die Moral der Geschichte“ wird griechisch zu Anm. 2 auf S. 539 zitiert. Zum Namen des Seemanns vgl. S. 539, Anm. 4; 548 zu Anm. 2. Das Substantiv ‚μαγαρίτης‘ bezeichnet den Apostaten vom Christentum zum Islam, das Verb ‚μαγαρίζειν‘ den Akt der Apostasie (DU CANGE 1608, Sp. 839f.), was im Latein des Mittelalters zum Lehnwort ‚magarizare‘ führte (DU CANGE – FAVRE 1885, S. 167). Auffällig ist hier, dass der Apostat sich selbst einen μαγαρίτης nennt, um seinen Beitritt zur von Mohammed gestifteten, nicht aus vorislamischen Vorstellungen Arabiens ableitbaren theokratischen *umma* (DONNER 1981, S. 55–62) zu bezeichnen. Nach BINGGELI 2001, S. 545, Anm. 79 ist die Grundbedeutung von ‚μαγαρίζειν‘ ‚beschmutzen‘ (‚souiller‘). Doch weist die Selbstbezeichnung des Apostaten vielleicht auf einen ursprünglichen Zusammenhang mit der Bezeichnung ‚Mahgraye‘ für die Araber als Abkömmlinge Hagens (S. 440), so dass der Apostat sagt: „Ich bin Theodor der Seemann, der vor drei Monaten einer von den Mahgraye geworden ist“, nämlich einer, der ihrer *umma* beigetreten ist.

² *Narratio* C 12: II 21, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 251. Vgl. S. 495 zu Anm. 2; 551 zu Anm. 1–3.

³ *Narratio* C 4: II 8, hrsg. v. BINGGELI 2001, bes. Z. 83–88, S. 228 (NAU 1902 [Récits], S. 89, 30–35). Vgl. S. 506 zu Anm. 1. Zum Verständnis der dort vorgetragenen Theorie zur Erklärung von Visionen vgl. S. 567–571.

sprechen“. Dieses Wort der Ikone Christi greift der Erzähler abschließend auf, wodurch er es betont und dem Leser einzuprägen sucht: „Ἡκουσας διήγησιν φοβεράν; ... Ὁ θεός τῷ ἀνθρώπῳ τῷ δούλῳ αὐτοῦ λέγει ὅτι ,Χρεωστῶ σοι, εὐχαριστῶ σοι, ἀπολογοῦμαί σοι“.¹ Die „Moral der Geschichte“ über einen Seemann namens Theodor der seinen Glauben verleugnete und damit seinen Kopf verlor, lautet für den Erzähler: „οὐκ ἔστιν ἄλλη θεοῦ πίστις εἰ μὴ μόνη <ἡ> τῶν Χριστιανῶν“.²

Doch die Betonung der Heilsbedeutung und Einmaligkeit des christlichen Glaubens begegnet auch ohne jeden unmittelbaren Zusammenhang mit dem Thema der Verleugnung des christlichen Glaubens. Dies trifft z. B. auf eine Geschichte der Collectio C zu, die über einen Aufseher christlicher Werftarbeiter handelt, den „ein Christenhasser namens Elias, der im Klyasma zuhause war,“ in seine Funktion eingesetzt hat. Dieser Aufseher wollte an einem Marienfest den Arbeitern, „die Christen waren“, nicht freigeben, um sie an einer Eucharistiefeyer teilnehmen zu lassen. „Noch zur Stunde“ wurde er von „einem mächtigen Balken“ erschlagen. Dieser plötzliche Tod veranlasste „das Volk“ zum Ausruf: „Gott hat es dem Gottesfeind heimgezahlt. ... Mächtig ist der Gott des Glaubens der Christen“.³ Das Geschehen selbst hat auf den ersten Blick nichts mit Apostasie zu tun. Doch was dem Leser über den Aufseher und über Elias mitgeteilt wird, zeigt eine Situation, in der Christen unterdrückt werden und sich für jene, die zum Islam übertreten, im Leben Vorteile ergeben. Denn in der Geschichte wird der Aufseher als der Sohn eines jüdischen Seemanns, der sich „vor fünf Jahren im Klyasma niedergelassen hatte,“ und als Christenhasser eingeführt, den ein Elias eingesetzt hat, der als ὁ μισόχριστος ὁ τοῦ Κλύσματος bezeichnet und dessen Sohn, wie schon gesagt, in einem uns erhaltenen Papyrus um 710 Chef der Werft von Klyasma genannt wird.⁴

Heilsbedeutung und Einmaligkeit des christlichen Glaubens, modern gesagt: der Absolutheitsanspruch desselben, begegnet auch in einem oben schon vorgestellten Text aus dem Sondergut der Jerusalemer Handschrift (J), nämlich im Schlusswort zu jenen beiden Erzählungen der Collectio B, die über das Wunder des „Fleisch gewordenen Stücks konsekrierten Brotes“ im Kloster τοῦ Ῥαέτων bei Damaskos und über das durch ein Amulett mit einer Partikel dieser σαρκωθεῖσα

1 *Narratio* C 9: II 18, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 42–65, bes. 56–65, S. 246 f. Zu dieser *Narratio* vgl. S. 529, Anm. 2.

2 *Narratio* C 6: II 10 (S. 538, Anm. 1), Z. 16–17, S. 230. Die Konjektur stammt nicht aus der Edition.

3 *Narratio* C 5: II 9, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 19, S. 229 (bei FLUSIN 1991, S. 387): Ἀπέδωκεν ὁ θεός τῷ θεομάχῳ. ... Μέγας ὁ θεός τῆς πίστεως τῶν Χριστιανῶν.

4 Ebd., Z. 1–4. Vgl. S. 11 zu Anm. 2–3. – Der jüdische Seemann heißt in dieser Erzählung Theodoret. Doch in der folgenden Geschichte (S. 538, Anm. 1; 539, Anm. 2) ist einerseits von „einem anderen Seemann“ die Rede, andererseits davon, dass dieser „ebenfalls Theodor geheißen hat“ (Θεόδωρος καὶ αὐτὸς λεγόμενος). Vgl. S. 502 f.

μερίς in Jerusalem gewirkte Wunder einer Heilung handeln.¹ Denn in diesem Schlusswort heißt es: „Niemand soll meinen, dass es einen anderen (wahren) Glauben gibt als den unsrigen der Christen“, und es endet mit den Worten: „Es gibt nur einen Glauben, der retten kann, der Glaube der heiligen Kirche der Christen“.² Dass hier zugleich der Leser aufgefordert wird, „wegen des Erfolgs der Feinde“ nicht daran zu zweifeln, dass nur der christliche Glaube zum Heile führt, zeigt, dass der Autor vor einer Apostasie zum Islam warnt.³ Diese Gefahr ist auch im unmittelbar sich anschließenden Sondergut von J anwesend. Sie verbirgt sich hinter dem Einwand, den der Verfasser der Sammlung in seinem Kommentar zum Verhalten der Araber gegenüber Geschehen, die vom Christen nur als Wunder Gottes aufgefasst werden können, erwähnt, dass nämlich viele Christen Wunder fordern und, was ungesagt bleibt, an den Wundern, die geschehen sind und auf die sich der christliche Glaube beruft, zweifeln: Πολλῶν γὰρ ἀκούω λεγόντων.⁴

Ζ. Die Araber in der Collectio B und in der Collectio C

In der Collectio B fehlt nicht nur der Gedanke, dass die Araber „Bundesgenossen der Dämonen“ (ἑταῖροι τῶν δαιμόνων) und als solche die Dämonen überbieten, sondern auch ein Hinweis auf eine Bedrohung der christlichen Gemeinden durch die Apostasie zum Islam. Die neuen Herren, die Araber, erscheinen in einer einzigen Geschichte, werden dort aber im Unterschied zu dem im Jerusalemer Kodex (J) überlieferten Sondergut geradezu schonend beurteilt: Wenn sie das Wunderbare, das Gott bei Christen wirkt, nicht als etwas, was nur Gott wirken kann, erkennen, dann fehlt es ihnen an einem religiösen Einfühlungsvermögen, an Empathie: συναίσθησις.⁵ Doch von Herzenshärte und Verstocktheit (πῶρωσις) ist keine Rede. Auf jeden Fall kennzeichnet die Collectio B die Araber nicht als „die neuen Juden“, während die Collectio C nicht davor zurückschreckt, sie als „Ungläubige“ zugleich mit den Juden anzusprechen und sie so, als „die neuen Juden“

¹ *Narratio* (B 1:) II 1, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 76–85, S. 218 (vgl. S. 511–513). Vgl. zu den beiden Erzählungen (B 1: II 1) S. 509–511.

² *Ebd.*, Z. 81–82. 84–85: μηδεὶς νομιζέτω εἶναι ἄλλην πίστιν εἰ μὴ τὴν ἡμετέραν τῶν Χριστιανῶν ... Οὐκ ἔστιν ἑτέρα πίστις σωτηρίας εἰ μὴ ἡ τῆς ἁγίας Χριστιανῶν ἐκκλησίας (zitiert auf S. 454 zu Anm. 1, mit Kontext übers. auf S. 512 zu Anm. 4).

³ *Ebd.*, Z. 82–83: μηδεὶς σαλευέσθω διὰ τὴν εὐημερίαν τῶν ἐχθρῶν. Vgl. S. 512 zu Anm. 4; 516 zu Anm. 2; 526, Anm. 6.

⁴ *Narratio* (B 2:) II 2, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–24, S. 218, bes. Z. 15–17. Vgl. S. 513–516, ferner S. 453 zu Anm. 6; 521 f.

⁵ *Narratio* B 2: II 2, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 25–45, S. 220 (44, hrsg. v. NAU 1903, S. 64, 14–65, 5). Vgl. S. 522 f.; 515 zu Anm. 6; 524 zu Anm. 2; 580, Anm. 6; ferner S. 376 zu Anm. 1; 452 zu Anm. 2–4.

zu kennzeichnen, ohne dass sie diese polemische Formel – im Unterschied zum Sondergut von J – benutzt. So ruft der Erzähler nach seinem Bericht über den Sohn eines Karawanenführers aus dem Klysmä, der immer wieder seinen christlichen Glauben verleugnet, den Arabern als „den inkarnierten Dämonen“ zu: Ἀκουέτωσαν ταῦτα Ἰουδαίων καὶ ἀπίστων παῖδες ... Ἀκουέτωσαν οἱ τὸν Χριστὸν μὴ ὁμολογοῦντες θεόν, καὶ ἐντραπήτωσαν, ὅτι δαιμόνων τοιαῦτα ὁμολογοῦντων αὐτοὶ ὑπὲρ τοὺς δαίμονας τὸν Χριστὸν ὑβρίζουσιν. Wenn die Araber zu „Juden und Ungläubigen“ gerechnet werden, dann ist dies präzise dasselbe, was man meint, wenn man sie wie im Sondergut von J „die ungläubigen neuen Juden“ nennt.¹

Warum hat der Kompilator von B, der nach FLUSINS Hypothese bewusst eine Auswahl aus der ihm vorgegebenen Sammlung getroffen hat, ohne wie jener von C in seiner Auswahl schon eingeschränkt zu sein, alle Geschichten vermieden, in denen die Araber als Bundesgenossen der Dämonen und als „die inkarnierten Dämonen“, die selbst noch die Dämonen aus dem Reich des Widersachers Gottes überbieten, bezeichnet werden? Wollte er die Araber schonen? Oder wollte er eine Auseinandersetzung mit ihnen nicht riskieren, die mehr war als nur ein für einen Christen selbstverständliches und darum unverfängliches Zitat aus dem Neuen Testament wie jenes über „die Feinde des Kreuzes“ in *Phil* 3,18–19?² Wollte er aus diesem Grunde das Problem der Apostasie zum Islam nicht ansprechen? Was war in seinem Lebenskontext für einen Christen an Islamkritik erlaubt? Sollte es sich hier um eine Wirkung des sog. „Covenant“ von Kalif ‘Omar handeln?³ Interessierte er sich nicht für das Los der Christen, die bei den Arabern in Kriegsgefangenschaft geraten waren oder aus anderen Gründen in Knechtschaft unter arabischen Herren lebten?

η. Eine Hypothese zum Sondergut des Jerusalemer Kodex (J)

Die soeben in bezug auf die Collectio B gestellten Fragen sind zwar nicht zu beantworten, doch zeigen sie als Ergebnis des tendenzkritischen Vergleichs mit der Collectio C an, dass es durchaus plausibel ist anzunehmen, dass der Kompilator von B bewusst jenen Text, der als Sondergut von der Jerusalemer Handschrift (J) im Anschluss an die Erzählungen über „das Fleisch gewordene Stück conse-

¹ *Narratio* C 8: II 13, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 28–31, S. 234 (übers. auf S. 531 zu Anm. 1). Vgl. S. 531, 534–536. Zu J vgl. II 2, a. a. O., Z. 22–24, S. 219 (S. 522, Anm. 3). Zum Thema „die Araber als die neuen Juden“ in der Collectio BC (*sive* II) vgl. S. 521–523, ferner S. 376 zu Anm. 1; 452 zu Anm. 4; 515 zu Anm. 4; 553 zu Anm. 2.

² *Narratio* B 6: II 14, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 18–22, S. 235 (48, hrsg. v. NAU 1903, S. 68, 24–69, 2). Vgl. S. 513 zu Anm. 6; 524 zu Anm. 3; 526 zu Anm. 6.

³ Vgl. S. 442 zu Anm. 3–5.

krierten Brotes“ und vor der Geschichte über das Wunder im Martyrion des heiligen Theodor in Karsatas überliefert wird, ausgelassen hat. Dass dieser Text in der Collectio C fehlt, in deren Tendenz er gut passen würde, kann einen sehr einfachen Grund haben. Denn sollte sich der Kompilator von C, wie es von FLUSIN und BINGGELI wohl zurecht angenommen wird, bei seiner Auswahl an der Collectio B orientiert haben,¹ dann sah er dort den Prolog und die folgenden drei Geschichten, die zusammen einen relativ langen Text darstellen. Sollte er diesen in seinem Wortlaut nicht aufmerksam mit seiner Vorlage verglichen haben, dann konnte er leicht den kurzen Text zwischen den beiden ersten nummerierten Geschichten der Collectio B übersehen, nämlich das im Schlusswort zu den ersten beiden Erzählungen über „das Fleisch gewordene Stück konsekrierten Brotes“ und die beiden kurzen Geschichten über die Öl Wunder auf Zypern samt ihrer Überleitung zum Wunder in Karsatas. Doch ist auch nicht auszuschließen und plausibler, dass er diesen Text bewusst nicht übernommen hat, da dieser ohne den in der Collectio B wiedergegebenen Kontext, wollte man ihn nicht umformulieren, keinen „Sitz im Leben“ besitzt und da vor allem die Erzählung, die vom Wirken der Dämonen als Helfer der Araber bei deren Marineexpedition zu den Dardanellen berichtet, als Einstieg in die Sammlung seiner Intention, die Araber als Bundesgenossen der Dämonen zu kennzeichnen, besonders entgegenkam.

Es dürfte somit plausibel sein, den genannten kurzen Text, den die Jerusalter Handschrift (J) zwischen den beiden ersten nummerierten Erzählungen der Collectio B überliefert, bzw. allgemein das Sondergut von J nicht als eine Interpolation zu betrachten, die noch nicht vorlag, als die beiden Sammlungen B und C kompiliert wurden, sondern als einen Bestandteil der ursprünglichen Sammlung (Ω) aufzufassen, die von dem im Lemma genannten Anastasios Monachos zusammengestellt wurde und der jener Erzähler ist, für den zwei Geschichten bezeugen, dass er ein Mönch des Dornbuschklosters auf dem Sinai gewesen ist.²

¹ Für die Priorität der Collectio B vor der Collectio C gibt es nur ein einziges eindeutiges (S. 534, Anm. 1) Indiz, nämlich die Tatsache, dass in der ersten Geschichte von C der Rückverweis auf die erste Geschichte in B vorhanden ist: καθὼς ἡ σαρκωθεῖσα μερὶς ἐμαρτύρησεν, ὡς προέγραπται (*Narratio* C 1: II 3, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 15–16, S. 221; der Kontext wird zitiert auf S. 544 in Anm. 2). Warum der Kompilator diesen Rückverweis übernommen hat, lässt wohl als Erklärung nur zu, dass er entweder an dieser Stelle nicht aufmerksam kopiert hat oder dass er seinen Text bewusst als Ergänzung zur Collectio B aufgefasst hat. Letzteres ist vermutlich, wie die auf S. 536, Anm. 2–3 genannte *omissio* zeigt, unwahrscheinlich.

² Vgl. S. 521, Anm. 6; 527, Anm. 5.

(5) Eine Übersicht über die zum ursprünglichen Bestand (Ω) gehörigen Erzählungen

Die hier vertretene Hypothese behauptet, dass die in der handschriftlichen Überlieferung bezeugte Sammlung BC (*sive* II), d. h. BINGGELIS Archetyp ω , einen Zustand wiedergibt, in dem einige Erzählungen der ursprünglichen Sammlung Ω von Geschichten über „Wunder, die in unserer Zeit von Gott bei Christen gewirkt wurden,“ (ω') mit Erzählungen anderer Herkunft (ψ') so zusammengebunden wurden, dass der Eindruck einer ursprünglich einen Sammlung entsteht, die dem im Lemma genannten Anastasios Monachos zuzuschreiben ist. Im Folgenden geht es darum, die Erzählungen von ω' und ψ' zu unterscheiden.

α . Die Geschichten der ersten beiden Hefte des Archetyps ω

Ein erster Schritt wurde schon im Anschluss an die grundlegende Annahme getan, dass der ursprünglich eine Prolog auf Grund des Fehlers bei der Heftung zerteilt wurde. Denn zur Begründung der Hypothese wurde schon der Beginn der ursprünglichen Sammlung Ω bestimmt, der – folgt man der Nummerierung von B bzw. C – aus drei Geschichten besteht, die jedoch de facto bei Berücksichtigung des in ihrem Kontext überlieferten Sonderguts von J sieben verschiedene Erzählungen mit einigen kommentierenden und verbindenden Bemerkungen umfassen. Für sechs von diesen wurde schon im Ausgang von der Aussage des Prologs über den Inhalt und die Intention der Sammlung gezeigt, dass sie zum ursprünglichen Bestand derselben (Ω) gehören, d. h. in ihr ihren „Sitz im Leben“ haben.¹ Dies gilt auch für die siebte Erzählung über den plötzlichen Tod eines jüdischen Aufsehers christlicher Werftarbeiter im Klysmä. Auch dieses Ereignis ist ein Eingreifen Gottes in die Geschichte, das Schaudern und Staunen zugleich weckt (*τεράστιόν τε καὶ θαυμάσιον*), „ein Wunder in unserer Zeit bei Christen“ – *παρὰ Χριστιανοῖς* –, das die betroffenen als göttliches Strafgericht erkennen, ein Zeichen, wie jene, die Gott

¹ Vgl. Übersicht II auf S. 557–560 (sowie Übersicht I auf S. 468–472): Die erste der sechs Geschichten ist jene, die sich auf dem Sinai bei der arabischen Landnahme ereignet (*Narratio* C 4: II 8), die zweite jene über Gottes Strafgericht über den jüdischen Aufseher christlicher Werftarbeiter (*Narratio* C 5: II 9). Es folgen die beiden Erzählungen über „das Fleisch gewordene Stück konsekrierten Brotes“ (*Narratio* B 1: II 1) und die drei über das Verhalten der Araber angesichts von *τεράστια τε καὶ θεοῦ θαυμάσια* (*Narratio* B 2: II 2), von denen zwei mit einem Kommentar Sondergut des Jerusalemer Kodex (J) sind (ebd., Z. 1–24), der selbst, wie gesagt (S. 464, Anm. 3), keine Zählung der Geschichten überliefert.

vor dem Exodus des Volkes Israel in Ägypten gewirkt hat, die jedoch der Pharaon nicht als Zeichen Gottes erfasste.¹

Es folgen auf diese Erzählungen ursprünglich – wie im Zustand ω' – die fünf in J sich anschließenden Geschichten, und zwar zunächst jene über die Marineexpedition zu den Dardanellen, mit der die Collectio C beginnt und die mit ihrem Rückverweis auf jene Narratio, die das Wunder einer Heilung berichtet, das durch die Partikel des „Fleisch gewordenen“ Stücks konsekrierten Brotes in Jerusalem gewirkt wurde und die Furcht der Dämonen vor „dem Leib Christi“ beweise, den Zusammenhang mit dem Beginn der ursprünglichen Sammlung gewährleistet. Wenn die Geschichte über die Marineexpedition in diese Sammlung aufgenommen wurde, dann deshalb, weil sie zeigt, dass einerseits Dämonen Menschen quälen, weil Gott dieses zulässt (κατὰ θεοῦ συγχώρησιν), und dass andererseits „der (eucharistische) Leib Christi, das Kreuz, die Heiligen, die Reliquien, die (geweihten) Öle“ den Dämonen Furcht einjagen und ihre Furcht vor diesen „Mysterien Christi“ eine Reaktion auf Gottes wunderbares Wirken in den „Mysterien Christi“ ist, etwas, „was Schauern und Staunen erregt“ (τεράστιόν τε καὶ θαυμάσιον) und bei Christen, nicht aber bei Arabern geschieht.²

Auch die nächste Erzählung dieses zweiten Faszikels des Archetyps ω , die ebenfalls sowohl in J, als auch in C überliefert ist, veranschaulicht die Furcht der Dämonen vor den „Mysterien Christi“, nämlich vor dem in der Eucharistiefeyer konsekrierten Brot, und wirft zugleich ein Licht auf die Gestalt des Erzählers, sofern sie über eine Erfahrung der Mutter „eines ihm einst sehr lieben (Mannes)“ berichtet,³ ein Ausdruck, der schon im Bericht über das Jerusalemer Heilungswunder begegnet.⁴

1 Narratio C 5: II 9, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 229. Zum Vergleich dieses Strafgerichts Gottes als Wunder mit den ägyptischen Plagen in Narratio (B 2:) II 2, ebd., Z. 14–15, S. 219 vgl. S. 514 zu Anm. 8; 519 zu Anm. 2.

2 Narratio C 1: II 3, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 221. Zum Rückverweis vgl. Z. 13–15, S. 221 (FLUSIN 1991, S. 388, Anm. 22 nach V): Οἱ γὰρ δαίμονες πολλά τινα ... φοβούνται, λέγω δὴ τὸ σῶμα αὐτοῦ (scil. τοῦ Χριστοῦ) τὸ ἅγιον, καθὼς ἡ σαρκωθεῖσα μερίς κτλ. (S. 542, Anm. 1). Zur Furcht der Dämonen vgl. auch S. 525–528; zu „κατὰ θεοῦ συγχώρησιν“ vgl. Narratio B 1: II 1 (S. 509–511): S. 217, 54 (43, S. 63, 23–24).

3 Narratio C 2: II 4, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 222, zum Zitat vgl. Z. 1–2: Εἶχον ἐγὼ ποτέ τινα τῶν πάντων μοι προσφιλεστάτων, ὅστις μητέρα ἔκτητο τῷ θεῷ οἰκειουμένην. Wenn ebd., Z. 4 die Collectio C bezeugt, dass die Mutter, als sie kommunizierte, ἄλλην μίαν μερίδα ἁγίας κοινωνίας – also „ein zweites Stück“ – nahm, während im Jerusalemer Kodex (J) ἄλλην fehlt, dann dürfte dies, auch unter Voraussetzung von BINGGELIS Aussagen zum Archetyp, wohl kaum eine schwierige textkritische Entscheidung sein, wie BINGGELI 2001, S. 534, Anm. 38 behauptet. Denn der Kontext zeigt, dass ἄλλην die ursprüngliche Lesart ist.

4 Narratio B 1: II 1, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 53–54, S. 217: συνέβη τινὰ τῶν ἐμοὶ προσφιλεστάτων εὐγενῶν παῖδα νεάζοντα.

Für die Frage nach der Identität des Autors der ursprünglichen Sammlung (Ω) ist die nächste, in J und B überlieferte Geschichte wichtig. Sie bezeugt wie die im Sinn der Hypothese allererste Erzählung,¹ dass der Erzähler selbst ein Mönch vom Berge Sinai ist. Denn sie berichtet ein Geschehen, das sich „vor wenigen Jahren ... hier in unserer Wüste“ zugetragen hat: ἐνταῦθα ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς ἐρήμῳ,² und der Erzähler war selbst bei dem Geschehen anwesend: Ein besessener Mönch armenischer Abkunft namens Gregor brach regelmäßig in Schreie aus, so dass seine Nachbarn kaum noch Schlaf fanden. „Eines Tages“, so berichtet der Erzähler, „saß ich neben dem Leidenden, ich und einige andere Väter, um den Leidenden zu trösten“. Dieser schrie auf Armenisch: „Komm nicht hierher! Komm mir nicht nahe! Ich werde von dir verbrannt“. Da sah der Erzähler seinen Schüler Johannes, „der mit der Gnade Christi jetzt Styliit in Diospolis³ ist,“ eintreten, und der Besessene schrie noch lauter. Doch sah der Erzähler auch, dass sein Schüler, wie er berichtet, „an seinem Hals mein silbernes Kreuz trug, in dem ich ein ... echtes Stück (μερίδα ... ἀληθῆ) vom ... Holz des Kreuzes Christi bewahrte. Und da erkannten wir alle, die anwesend waren, dass der unreine Geist wegen dieses Stücks des Kreuzes verwirrt und zitternd schrie: ‚Komm nicht hierher! Verbrenne mich nicht!‘“. Und die Anwesenden nahmen das Kreuz und hingen es dem Besessenen um den Hals, was diesen unmittelbar beruhigte und dann zu seiner Heilung führte.⁴

Mit dieser Erzählung steht die folgende, die ebenfalls in J und in der Collectio B überliefert wird, in einem unmittelbaren Zusammenhang, da zu ihr mit den Worten übergeleitet wird: „Dies haben wir zum geistlichen Nutzen aller erzählt. Sollte, was wir geschrieben haben, nicht wahr sein, dann gilt das Wort des Psalmisten, dass der Herr ‚alle, die Lügen erzählen, vernichtet‘ (Ps 5,7). Doch sollte, was wir geschrieben haben, wahr und glaubwürdig sein – wie es auch tatsächlich wahr ist! –, dann bitten wir darum, dies zu glauben und zu akzeptieren. Gewiss ist nicht nur das ... Holz des Kreuzes für die Dämonen etwas, was sie fürchten, sondern auch die heiligen Stätten selbst, an denen Christus zu unserem

1 *Narratio* C 4: II 8, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 13–15, S. 226 (NAU 1902 [Récits], S. 87, 14–15), vgl. mit ebd., 74, S. 228 (S. 89, 19). Vgl. S. 521, Anm. 6. Zum Inhalt der Erzählung vgl. S. 505–507, zur Person des Erzählers vgl. S. 577 zu Anm. 3.

2 *Narratio* B 3: II 5, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–2, S. 223 (45, hrsg. v. NAU 1903, S. 65, 6–7). Vgl. S. 521, Anm. 6.

3 Nach BINGGELI, S. 535f., Anm. 43 handelt es sich nicht um Diospolis in Syrien bei Laodikeia, sondern im Nildelta (mit Bibliographie), jetzt Tell el-Ballamun (bei Damiette), als Διόσπολις κάτω unterschieden sowohl von Διόσπολις ἄνω bzw. μικρά (jetzt Hu am linken Nilufer), als auch von Διόσπολις μεγάλη (Theben), beide in Oberägypten. Vgl. auch S. 578 zu Anm. 2.

4 Ebd., Z. 2–23, S. 223 (S. 65, 8–66, 9). Vgl. auch S. 536 zu Anm. 1.

Heil gelitten hat“.¹ Und es folgt jene oben schon nacherzählte Geschichte aus der Zeit des Patriarchen Modestos († 630 bzw. 631), die der Erzähler von „einem frommen alten Mönch in Jerusalem“ erfahren hat, der das Geschehen als etwas datiert, das sich „vor wenigen Jahren“ ereignet hat.²

Auch jene Erzählung über Erd- und Aufräumungsarbeiten auf dem Tempelberg in Jerusalem, die der Erzähler „vor dreißig Jahren“ beobachtet hat,³ gehört zu diesem ersten Block von Geschichten der ursprünglichen Sammlung (Ω), da sie im Jerusalemer Kodex (J) und in der Collectio C unmittelbar vor jenem Teil eines Prologs steht, der in der hier vertretenen Hypothese der zweite Teil des Prologs der ursprünglichen Sammlung gewesen ist, mit dem, wie hier als plausibel angenommen wird, das erste Faszikel im Archetyp ω begonnen hat. M.a.W. die Erzählung über die Arbeiten auf dem Tempelberg stand ursprünglich am Ende des zweiten Heftes vom Archetyp ω.

β. Geschichten aus weiteren Faszikeln des Archetyps ω

Wie der Autor in seinem Vorwort behauptet, hat er „über dreißig Wunderberichte“ gesammelt, von denen er in dieser Sammlung nur eine Auswahl bieten will.⁴ Die bisher genannten elf Geschichten dürften ein nicht unerheblicher Teil jener gewesen sein, die er in seiner Collectio veröffentlicht hat. Einzig in bezug auf jene beiden Ölwunder, die sich zur Zeit der arabischen Eroberung an Reliquien-schreinen in Zypern ereignet haben, könnte man bezweifeln, ob sie aus den No-

1 *Narratio* B 4: II 6, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–6 (45–46, hrsg. v. NAU 1903, S. 66, 5–12). Nach BINGGELI, S. 536, Anm. 46 gehören in der Collectio B wie in der Edition von NAU die Zeilen 1–4 (NAU, Z. 5–9) zur vorausgehenden Geschichte, so dass dort diese Erzählung mit den Worten Οὐ γὰρ μόνον κτλ. („Gewiss ist nicht nur“) beginnt. BINGGELI begründet a. a. O. seine Edition, in der die zitierten Worte die Einleitung zur *Narratio* B 4: II 6 bilden: „γὰρ au début de la phrase implique le lien logique conservé dans J“. Leider kann man dem kritischen Apparat nicht entnehmen, wie J „die logische Verbindung bewahrt hat“, die ja nicht die kausale Bedeutung von γὰρ meinen kann, da dieses hier affirmativ gebraucht und von BINGGELI so auch zurecht mit „En effet“ übersetzt wird. Der Compiler der Collectio B hat entweder seine Vorlage offensichtlich anders interpretiert oder seine Zählung der Geschichten, die ja in J fehlt, schon in dieser vorgefunden.

2 Ebd., Z. 7–26 (S. 66, 12–67, 4). Vgl. zum Inhalt S. 525 f. Zur Datierung vgl. S. 485, Anm. 2; 525, Am. 3. Die Formel „πρὸ τούτων τῶν ὀλίγων χρόνων“ begegnet auch in *Narratio* B 3: II 5 und B 6: II 14, wo sie jeweils angemessener erscheint als in *Narratio* B 4: II 6.

3 *Narratio* C 3: II 7, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 225. Vgl. zum Inhalt S. 488–490, 531 zu Anm. 4–5, ferner S. 365 f.; 427, Anm. 1; 571, Anm. 2; 578, Anm. 4.

4 *Narratio* C 4: II 8, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 8–11, S. 226 (zitiert auf S. 494 zu Anm. 2). Zum Prolog vgl. S. 492–496, bes. S. 493 f.

tizen des Erzählers stammen, aus denen er hier eine Auswahl getroffen hat. Denn sie werden ohne jeden Bezug zum Erzähler wiedergegeben.¹

Leider lässt sich die Reihenfolge der Erzählungen, die auf diesen Teil folgen, nicht mehr eindeutig bestimmen. Zwar gibt der Rückverweis, der die Geschichte über die wiederholte Apostasie eines jungen Mannes namens Moses, ein Sohn von Azarias, dem Chef der Karawanenführer aus dem Klysmā,² mit jener über Dämonen als Bundesgenossen der Araber bei der Marineexpedition zu den Dardanellen³ verbindet, einen Hinweis auf den Inhalt des dritten Faszikels vom Archetyp ω und bestätigt zugleich, dass die beiden ersten Hefte des Archetyps ω vertauscht worden sind. Denn in diesem Rückverweis wird behauptet, dass diese Geschichte, mit der die Collectio C beginnt, „kurz vorher“ (πρὸ ὀλίγου) zu lesen gewesen sei.⁴ Diese Aussage ist zunächst wichtig, da sie zeigt, dass die Geschichte über die wiederholte Apostasie zum ursprünglichen Bestand der Sammlung Ω über Wunder gehört, die Gott „zu unserer Zeit bei Christen“ wirkt. Denn ihr Inhalt, vor allem der Bericht des Moses darüber, dass ihn der Dämon, der ihn quälte, in Ruhe ließ, sobald er sich zum Islam bekannte, und er darum seinen christlichen Glauben verleugnete, scheint so, wie es die Geschichte erzählt, nichts mit einem Eingreifen Gottes, auch nicht im weitesten Sinn, zu tun zu haben. Erst durch den Rückverweis wird der Leser daran erinnert, dass Dämonen nur deshalb Menschen quälen können, weil Gott dieses zulässt, und dass sie dieses aus Furcht vor den „Mysterien Christi“ – vor Gottes wunderbarem Wirken in diesen Mysterien – tun,⁵ wie es ja auch im Fall von Moses, des Sohns von Azarias, deutlich wird. Wendet sich dieser vom christlichen Glauben und damit von den „Mysterien Christi“ ab, lässt ihn der Dämon in Ruhe. Ferner wäre die Bemerkung, dass diese Erzählung in der Sammlung kurz nach jener über die Marineexpedition folgt, nur dann angemessen, wenn sie ursprünglich nicht dort gestanden hat, wo sie im Jerusalemer Kodex (J) überliefert wird, sondern möglichst bald nach der Erzählung über die Arbeiten auf dem Tempelberg.⁶ Denn so liegen zwischen ihr und der Erzählung über die Marineexpedition vier und nicht neun Geschichten wie in J. Schließlich zeigt der Ort der Geschichte der wiederholten Apostasie von Moses, des Sohns von

1 *Narratio* (B 2:) II 2, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–14, S. 219. – Zur Anzahl von elf Erzählungen vgl. auch S. 500 zu Anm. 4.

2 *Narratio* C 8: II 13, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 5–25, S. 233. Zum Inhalt vgl. S. 534–536; zur Datierung vgl. S. 486 zu Anm. 4.

3 *Narratio* C 1: II 3, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 221.

4 *Narratio* (C 8:) II 13, a. a. O., Z. 1–4. Zu diesem nur im Jerusalemer Kodex überlieferten Verweis (S. 477, Anm. 2) vgl. S. 534–536, bes. S. 531 zu Anm. 1, ferner S. 497, Anm. 3; 502, Anm. 1.

5 Vgl. S. 544 zu Anm. 2.

6 *Narratio* C 3: II 7, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 225. Vgl. S. 546 zu Anm. 3.

Azarias, im Jerusalemer Kodex (J), dass der Rückverweis keine Interpolation eines Kopisten (oder Kompilators) sein kann, welche die von J bezeugte Reihenfolge voraussetzt. Denn wäre dies der Fall, dann wären die Worte „kurz vorher“ (πρὸ ὀλίγου) nicht angebracht. Sie sind es nur dann, wenn sie zu jenem Text gehören, wie er vor dem Vertauschen der beiden ersten Faszikel des Archetyps ω überliefert wurde. Überblickt man die drei genannten Argumente, die jeweils auf den Begriff der Angemessenheit abheben, dann dürfte die Erzählung über die wiederholte Apostasie von Moses ein Bestand der ursprünglichen Sammlung Ω gewesen sein, auf die, wie schon gezeigt wurde, jene über die vier Zauberer im Gefängnis von Babylon (Fusṭāṭ), dem heutigen Alt-Kairo, gefolgt ist.¹ Beide Geschichten würden, dies sei nur der Vollständigkeit halber gesagt, in einer Handschrift vom Format des Kodex vom Kloster Karakallou (K) drei Seiten füllen, und zusammen mit jenen drei Erzählungen, die ihnen nach dem oben schon aufgewiesenen Textverlust vorausgehen,² würden sie im Format von K sechs Seiten umfassen.

Doch muss diese Reihenfolge der fünf Narrationes jene des ursprünglichen Textes Ω gewesen sein? Gegen eine solche Annahme spricht zum einen ein Argument der Angemessenheit und zum anderen eine naheliegende Erklärung für die überlieferte Folge in J, d. h. zum einen, dass es wegen des genannten Rückverweises mit ‚πρὸ ὀλίγου‘ angemessen ist, einen möglichst geringen Abstand zur Geschichte über die Marineexpedition zu den Dardanellen anzunehmen, und zum anderen, dass es naheliegt, lose Blätter, die mit einer Erzählung aus dem Klyisma „über den unbegreiflichen, in Schrecken versetzenden Anblick“ (θαμβηθεὶς ἐπὶ τῷ ξένῳ θεάματι) eines ohne Kopf herumlaufenden Apostaten³ beginnen, nach einer Geschichte über Gottes Strafergericht an einem „Christenhasser“, die sich ebenfalls im Klyisma ereignet hat,⁴ einzuordnen. Da es kein Kriterium gibt, wie viel Text hier durch Blattverlust verlorengegangen ist, und auch keine eindeutige Festlegung, was ein angemessener Abstand ist, um davon zu sprechen, dass eine andere Geschichte „kurz zuvor“ erzählt worden ist, wird man tatsächlich nicht ausschließen können, dass hier ein ursprünglicher Zusammenhang von Geschichten aus dem Klyisma vorliegt.

Der Erzähler dieser Geschichten war im Klyisma kein Fremdling und kannte die Probleme der christlichen Gemeinde in der Umgebung des heutigen Suez. Wenn er

¹ Zur Verknüpfung von *Narratio* C 8: II 13 mit *Narratio* B 6: II 14 vgl. S. 528 zu Anm. 1; 536 zu Anm. 2–3, ferner S. 534, Anm. 1.

² Zum Blattverlust nach *Narratio* C 5: II 9 und vor C 6: II 10 (hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 229f.) vgl. S. 502 f.

³ Zum Inhalt von *Narratio* C 6: II 10, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 230 vgl. S. 538 zu Anm. 1; 539 zu Anm. 2.

⁴ Zum Inhalt von *Narratio* C 5: II 9, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 229 vgl. S. 539; 544 zu Anm. 1.

sagt, dass der Chef der im Klyasma ansässigen Karawanenführer „unser Freund und sehr bekannt ist“, dann kann mit der Wir-Form das Sinaikloster gemeint sein; doch schließt dies nicht aus, dass es auch um eine persönliche Freundschaft ging, ja dass es eine solche gewesen ist, auf die er sich berufen konnte, um Moses, den Sohn jenes Chefs, zur Umkehr zu bewegen.¹

Wenn Christen aus dem Lebensbereich des Erzählers damals nach Mekka gelangten, dann dürften es vor allem Karawanenführer gewesen sein, vielleicht auch Matrosen, die Pilger nach Djidda gebracht und sich dann ihnen angeschlossen hatten. So liegt es nahe – wenn die Vermutung berechtigt sein sollte, dass jene mitternächtliche Erscheinung eines alten hässlichen Weibes, das die Reste von Tieropfern in die Unterwelt bringt und das der Erzähler ἡ πλάνη τῆς πίστεως αὐτῶν, nämlich jener, „die uns in Knechtschaft halten“ (τῶν κρατούντων ἡμᾶς εἰς δουλείαν), nennt, bei der Ka'ba stattgefunden hat,² – dass die Christen³, die dies beobachteten, aus dem Klyasma stammten. Darum könnte diese Erzählung ursprünglich hinter jenen über Apostasie im Klyasma gestanden haben, auch wenn hier kein Wunder berichtet wird, wie sie Gott „zu unserer Zeit bei Christen“ wirkt, wohl aber ein erschreckendes Geschehen, das Christen geschaut haben, und in diesem Sinn ein „τεράστιόν τε καὶ θαυμάσιον παρὰ Χριστιανοῖς“, wie alles dämonische Wirken, das Gott zulässt.⁴ Dem zeitgenössischen Leser dürfte die Intention des Erzählers verständlich gewesen sein, nämlich das Bündnis zwischen dämonischer Unterwelt und der Religion der Araber zu veranschaulichen. Für diese Leser bedurfte es wohl kaum der unmittelbar folgenden und redaktionell mit ihr verknüpften Geschichte über die Vision des Patriarchen Zacharias von Jerusalem,⁵ die man nicht im selben Sinn eine Wundergeschichte „aus unserer Zeit“ nennen kann, wie die zuvor dargestellten Erzählungen.⁶ Doch

¹ *Narratio* C 8: II 13, a. a. O., Z. 6. 14–16, S. 233: ... φίλος ἡμῶν ὑπάρχων καὶ γνώριμος ... Τῷ οὖν περυσινῷ (S. 383, Anm. 2) χρόνῳ ἐλθὼν ἐγὼ εἰς τὸ Ἴν ἡῦρον αὐτὸν ἀποστάτην, καὶ ὡς φίλος παλαιὸς καὶ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ κατέκραξα καὶ ἐνουθέτησα αὐτὸν κτλ. (S. 534 zu Anm. 3).

² *Narratio* C 7: II 11, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 231 (vgl. S. 532 zu Anm. 1).

³ Zwischen dem Plural in der Erzählung und der von BINGGELI vorgezogenen, doch nicht eindeutig bezeugten Lesart, Χριστιανός (a. a. O., Z. 3) liegt eine gewisse Unstimmigkeit vor, die in der Darstellung auf S. 532 zu Anm. 1 berücksichtigt wurde.

⁴ Vgl. *Narratio* B 1: II 1, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 217, 54 (43, hrsg. v. NAU 1903, S. 63, 23–24): κατὰ θεοῦ συγχώρησιν (vgl. S. 544 zu Anm. 2).

⁵ *Narratio* B 5: II 12, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 232 (47, hrsg. v. NAU 1903, S. 67, 5–68, 4). Zum Inhalt vgl. S. 532 zu Anm. 2–3. Zur Verknüpfung mit *Narratio* C 7: II 11 vgl. S. 532–534.

⁶ Vgl. S. 485, Anm. 2. Dies gilt für diese Erzählung ebenso wie für jene über Modestos (*Narratio* B 4: II 6, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 7–26, S. 224 [46, hrsg. v. NAU 1903, S. 66, 12–67, 4]; vgl. S. 525 zu Anm. 3; 526 zu Anm. 4; 546 zu Anm. 2; 562 zu Anm. 3).

unbestreitbar bietet die Erzählung über die Erscheinung jenes alten Weibes ein Problem in bezug auf den Prolog, insbes. auf dessen zweiten Teil. Denn es handelt sich hier im Unterschied zur Vision des Patriarchen gewiss nicht um ein von Gott gewirktes Wunder, wohl aber um eine für Zeitgenossen nicht uninteressante Geschichte, die diese in ihrem eigenen Glauben und gegen eine Apostasie zum Islam bestärken konnte. Hatte der Erzähler darum nicht auf diese verzichten wollen und sie gewissermaßen als Kontrast zu „bei Christen in unserer Zeit gewirkten Wundern Gottes“ in seine Sammlung aufgenommen? Sollte er darum, weil er den Kontrast betonen wollte und er in seinen Aufzeichnungen¹ kein passendes Beispiel aus der unmittelbaren Gegenwart fand, den Bericht über die Vision des Patriarchen gewählt haben, auch wenn diese Vision für seine Zeit unter arabischer Herrschaft schon länger zurücklag? Und sollte er den ihm vorgegebenen Text durch eine einleitende und eine Schlussbemerkung mit der vorhergehenden Erzählung verbunden haben?² Oder sollte ein Kopist erst später die Vision des Patriarchen hinzugefügt haben, weil er befürchtete, dass Leser die Pointe der Erzählung vom nächtlichen Geschehen bei der Ka'ba nicht begriffen? Auf diese Fragen gibt es keine eindeutige Antwort. Denn es gibt kein hinreichend plausibles Kriterium, beide Geschichten dem Archetyp ω bzw. dem ursprünglichen Text des Autors (Ω) abzusprechen.

Ließen sich bisher 17 Geschichten für den Archetyp ω und insofern für die ursprüngliche Sammlung (Ω) mit unterschiedlichem Anspruch auf Plausibilität sichern, so wird es für die folgenden im Jerusalemer Kodex (J) und in der Collectio C überlieferten Erzählungen schwierig, mit plausiblen Argumenten zu entscheiden, ob es sich um Texte aus der Sammlung von Geschichten über Wunder handelt, die Gott „in unserer Zeit bei Christen“ wirkt, oder um Texte aus anderen Quellen.

Zum ursprünglichen Text könnten noch vier Erzählungen gehören, die jedoch nicht unmittelbar auf die bisher genannten 17 Geschichten folgen. Im Jerusalemer Kodex (J) sind es in der von BINGGELI auf der Basis von FLUSINS Hypothese eingeführten Zählung die 19. bis 22. Geschichte.³

Auffällig ist zunächst der Zusammenhang der Erzählung über jene christliche Sklavin in Damaskos, die der Erzähler „unsere heilige neue Märtyrerin Euphemia“ nennt. Dort liest man nach dem Bericht über das von Gott gewirkte Wunder einen Kommentar, der die Aktualität des Wunders betont. Ihre arabische Herrin ließ

¹ Vgl. zum Prolog, Z. 7–8, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 226: πρὸς ὑπόμνησιν ἐν σημείοις παρασημειωμένα ἔχομεν. Vgl. S. 494 zu Anm. 2.

² Zu a. a. O., Z. 1 (S. 67, 5–6) vgl. S. 532 zu Anm. 4; zu a. a. O., Z. 23–25 (S. 68, 2–4) vgl. S. 533 zu Anm. 1.

³ Im Format des *Codex Athonensis* Karakallou 251 (K) beträgt ihr geschätzter Umfang sechs Seiten.

nämlich, wie oben schon mitgeteilt wurde, Euphemia stets zweihundert Schläge verpassen, wenn sie sich nicht an das Verbot hielt, zur Eucharistiefeier in die Kirche zu gehen, und christliche Frauen aus der Nachbarschaft hatten die Gewohnheit, anschließend ihre Verletzungen zu versorgen. Doch einmal fanden sie nach einer solchen Misshandlung keine Striemen oder Wunden, die sie hätten ölen können.¹ Zu diesem Wunder bemerkt der Erzähler, bevor er die tröstliche Mitteilung macht, dass Gott dafür gesorgt habe, dass ein Christ aus christlicher Gesinnung Euphemia loskauft,² „dieses“ (ταῦτα) sei „nichts, was vor vielen Jahren, in längst vergangener Zeit und ohne noch lebende Zeugen geschehen ist, sondern etwas, was wir mit unseren eigenen Augen gesehen, was wir betrachtet und mit unseren Händen berührt haben, über das Wort‘ (I *Ioh* 1,1) dieser guten Erzählung“.³ Dieser Kommentar greift Stichworte aus dem Schlusswort zu den beiden Geschichten über „das Fleisch gewordene Stück konsekrierten Brotes“ auf. Denn dort wird von „Wundern, die schon viele Jahre zurückliegen und vor Urzeiten geschehen sind“, gesprochen, bei denen „sich einfachere Leute schwer tun, um sie zu glauben“.⁴

Die folgende Erzählung über das Martyrium eines christlichen Sklaven in Damaskos namens Georg ὁ μαῦρος, dessen Herr ihn nicht dazu bringen konnte, sich wiederum zum Islam zu bekennen, betont ebenfalls die Gegenwart des Erzählers. Denn, so beginnt sie, „noch heute“ (ἔτι καὶ νῦν) werde „in der Umgebung von Damaskos sein Gedächtnis begangen“.⁵ Ungesagt bleibt jedoch, worin das Wunder besteht, sollte diese Geschichte tatsächlich zur ursprünglichen Sammlung Ω gehört haben. Doch liegt es nahe anzunehmen, dass die Gedächtnisfeier am Grab des Märtyrers ihre Aktualität wegen der Erinnerung an Wunder behielt, die man ihm zuschrieb. Im Kontext könnte man auch darauf hinweisen, dass es dem Erzähler vor allem auf des Märtyrers standhaftes Bekenntnis zum christlichen Glauben ankam. Dieses Geschehen kann man durchaus als „etwas Wunderbares, das bei Christen geschieht,“ bezeichnen: γεγεννημένον παρὰ Χριστιανοῖς θαυμάσιον.⁶

1 *Narratio* C 12: II 21, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–18, S. 251. Hierzu und zum Folgenden vgl. S. 495 zu Anm. 1–2; 538, Anm. 2.

2 Ebd., Z. 21–28, S. 251. Dieses zweite wunderbar von Gott gewirkte Ereignis (Prolog, Z. 4, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 226) wird in der Edition mit ὁμοῦς eingeleitet. Doch ergibt die adversative Partikel keinen Sinn, falls man den Kommentar in Z. 19–21 nicht als nachträglichen Einschub auffassen will (vgl. S. 512, Anm. 2), wohl aber das Adverb ὁμοῦς: „Zugleich“ mit dem ersten Wunder hat Gott für das zweite Geschehen gesorgt.

3 Ebd., Z. 19–21, S. 251, zitiert auf S. 512 in Anm. 2. Vgl. auch S. 521, Anm. 2.

4 *Narratio* (B 1): II 1, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 76–77, S. 218, zitiert auf S. 512 zu Anm. 1.

5 *Narratio* C 13: II 22, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 252. Vgl. S. 495 zu Anm. 3; 537 zu Anm. 3.

6 Vgl. *Narratio* C 4: II 8, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 2–4, S. 226 (S. 492, Anm. 4), zitiert auf S. 453 in Anm. 6. Zum Prolog vgl. S. 492–496.

Die oben schon genannte Geschichte von der Reise eines Christen namens Johannes, der aus Bostra stammte und als Chartularios am Diwan in Damaskos tätig war, betont einerseits, dass in ihr etwas „aus unserer Zeit“ berichtet wird, nämlich etwas, was „zwanzig Jahre“ zurückliegt,¹ und dass von den Augenzeugen „noch viele leben“,² und bezeugt andererseits, dass die Dämonen, die „durch den Mund jener Frauen sprachen“, die Johannes einem Verhör unterzog,³ die Araber ihre Bundesgenossen – οἱ ἑταῖροι ἡμῶν – nennen und dass die Dämonen den Glauben der Araber allen religiösen Auffassungen, „die heute in der Welt existieren“, vorziehen.⁴ Doch inwiefern diese Geschichte „etwas Wunderbares, was bei Christen geschieht“, veranschaulicht, ist nicht plausibel. Denn von den Themen (κεφάλαια), auf die sich das Verhör bezog, werden nur zwei wiedergegeben: Δύο δὲ κεφαλαίων ... ἐπιμνησθήσομαι.⁵ Diese greifen zwar Aussagen anderer Erzählungen auf, die sich als Texte des Archetyps ω ausweisen ließen, verorten diese jedoch nicht in einer Wundergeschichte. So fragt Johannes als erstes nach jenen „Dingen“ (πράγματα), welche die Dämonen fürchten.⁶ Dieser Text begegnet mit unbedeutenden Differenzen auch in der Überlieferung der Erotapokriseis, und zwar im Umfeld jener, deren Autor Anastasios Sinaites gewesen ist, ohne jedoch diesem eindeutig zugeschrieben werden zu können.⁷ Als zweites κεφάλαιον stellt Johannes eine Frage, die das Bündnis zwischen Dämonen und Arabern bloß legt

1 *Narratio* C 11: II 20, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 249 f. Vgl. S. 486 zu Anm. 3.

2 Ebd., Z. 46–47, S. 250: ἐνώπιον λαοῦ καὶ πολλοῦ πλήθους ἀκούοντος, ἐξ ὧν πολλοὶ ἔτι ζῶσι καὶ μαρτυροῦσιν αὐτόπται γενομένοι.

3 Ebd., Z. 45–46: S. 250: διὰ στόματος τῶν γυναικῶν ἐκείνων οἱ δαίμονες ἀπεφθέγγαντο. Vgl. ebd., Z. 9–10, S. 249: λαλοῦντων τῶν δαιμόνων διὰ στόματος τῶν τοιοῦτων κορασιῶν τῇ Σύρα διαλέκτῳ. Darum wird in der Geschichte stets von den Dämonen gesprochen, die Johannes antworten.

4 Ebd., Z. 34–36, S. 250: ... ὁ ... Ἰωάννης πάλιν ἠρώτησεν αὐτοὺς λέγων· „Ποίαν πίστιν ἀγαπᾶτε ἐξ ὅλων τῶν ὄντων ἐν κόσμῳ σήμερον;“ Λέγουσι πρὸς αὐτόν· „Τὴν τῶν ἑταίρων ἡμῶν.“ Vgl. S. 530 zu Anm. 8; 534 zu Anm. 2.

5 Ebd., Z. 14–15, S. 249.

6 Ebd., Z. 16–33, S. 249 f. Vgl. auch S. 530, Anm. 8.

7 Vgl. S. 527, Anm. 7. Sollte die genannte Seitenüberlieferung ein Indiz sein, dass diese Erzählung dem Autor schon vorgelegen hat, ja schwer wiegender, dass sie – im Blick auf analoge Fälle (S. 478, Anm. 1) – nicht zum ursprünglichen Bestand Ω gehört? Letzteres ist auszuschließen, da das zweite κεφάλαιον, das in dieser Sammlung aus dem Verhör berichtet wird, das für den Erzähler wichtige Stichwort von den Arabern als Bundesgenossen der Dämonen liefert, das erst aus dem Bezug auf das erste κεφάλαιον in den Worten Λέγουσι πρὸς αὐτόν· „Οἱ μὴ ἔχοντες μήτε ἐν πρᾶγμα ἐκ τῶν τριῶν ὧν εἶπαμέν σοι“ (Z. 37–38, vgl. das Zitat in Anm. 7 auf S. 527) verständlich wird. Die Tatsache, dass eine dieser Erzählungen auch in einer anderen Überlieferung oder gar verschiedenen Rezensionen vorliegt, kann nicht ohne weiteres ein Kriterium dafür sein, sie der ursprünglichen Collectio Ω abzusprechen.

und die bei weiterem Nachfragen zeigt, dass die Dämonen die Gottessohnschaft Christi nicht verleugnen können. Darum nannten sie Christus nach dem Zeugnis der Evangelien „den Sohn des Allerhöchsten“, und zwar „zur Beschämung der Juden“.¹ Auch wenn der Erzähler dies nicht ausdrücklich sagt, so meint er zugleich „zur Beschämung der Araber, der Bundesgenossen der Dämonen und neuen Juden“.² Thematisch passen also beide κεφάλαια gut zu den Erzählungen, die sich für den Archetyp ω sichern ließen. Warum aber wird nirgends in dieser Geschichte von einem „wunderbaren Geschehen“ gesprochen? Sollte der Erzähler meinen, dass es für den Leser selbstverständlich ein „τεράστιόν τε καὶ θαυμάσιον“ ist, wenn Dämonen durch den Mund von Besessenen sprechen? Und hat er darum das, was ihm plausibel schien, nicht ausdrücklich angesprochen?

In jenem Teil eines längeren Vorwortes, von dem hier angenommen wird, dass dieser zum ursprünglichen Prolog der Sammlung BC (*sive* II) gehört, hatte ihr Autor betont, dass er eine Auswahl aus „über dreißig wunderbaren Geschehen, die sich zu unserer Zeit bei Christen ereignen“ und die er selbst aufgezeichnet habe, für eine Veröffentlichung „zusammenstellen“ wolle, um die bei Arabern in Knechtschaft lebenden Gefangenen in ihrem Glauben zu bestärken.³ Nun entspricht dieser Intention in besonderer Weise jene Geschichte, die vor den soeben genannten drei Erzählungen überliefert wird und wie jene über „unsere neue heilige Märtyrerin Euphemia“ zeigt, dass in arabischer Knechtschaft lebende Christen im Blick auf Gottes Fürsorge hoffen dürfen, von gläubigen Christen losgekauft zu werden, nämlich so losgekauft zu werden wie jener Ungenannte, dessen Geschichte hier erzählt wird – Οἶδα ἐγὼ τινα ... Οὗτός μοι διηγείται – und der, wie man vermuten darf, mit dem Erzähler identisch ist. Dieser hatte „sich selbst, da er kein Geld besaß, mit Leib und Seele als Lösegeld hingegeben“, um einem solchen Gefangenen die Freiheit zu erkaufen, und schon nach zwei Tagen erwies Gott ihm seine Fürsorge: ὁ θεὸς κατήνυξέ τινας φιλοχρίστους, καὶ ἤλευθήρωσαν αὐτὸν εἰς νομίματα διακόσια. „Danach“, berichtet der Ungenannte, habe Christus ihn in vielfältiger Weise mit gnadenhaften „leiblichen und seelischen“ Erfahrungen beschenkt. Das berichtete Geschehen versetzt den Erzähler zum einen „in Staunen und Schrecken“: Κάμοῦ θαμβουμένου ἐπὶ τοῖς λαλουμένοις, und er fordert seine Leser zum anderen auf: „Lasst auch uns Christus als

1 A.a.O., Z. 34–44, S. 250, bes. Z. 41–44: Τότε ... λέγουσι· „Μὴ θέλοντες καὶ μὴ βουλόμενοι, ἀλλ' ἀναγκαζόμενοι ὑπὸ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, ἐκράξαμεν αὐτὸν Υἱὸν τοῦ Ὑψίστου εἰς αἰσχύνην τῶν Ἰουδαίων τῶν βλασφημούντων εἰς αὐτὸν καὶ λέγοντων αὐτὸν ἄνομον.

2 Zum Thema „die Araber als die neuen Juden“ vgl. S. 521–523, ferner S. 376 zu Anm. 1; 452 zu Anm. 4; 515 zu Anm. 4; 535 zu Anm. 2–3; 541 zu Anm. 1.

3 *Narratio C 4: II 8*, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–11, S. 226 (S. 492, Anm. 4): Z. 6–8 zitiert auf S. 482 in Anm. 3; Z. 8–11 zitiert auf S. 494 zu Anm. 2 (vgl. S. 512, Anm. 3; 546, Anm. 4).

einen solchen Freund gewinnen, damit er auch uns solche Gnadengaben zukommen lasse!“¹

Auf was beziehen sich „das staunende Erschrecken“ und der Aufruf an alle Christen? Auf das ganze zuvor berichtete Geschehen oder nur auf die besonderen Gnadenerfahrungen, die dem Ungenannten zuteil wurden? Für Letzteres scheint die Begründung mit der Erfahrung zu sprechen, die David – τοιοῦτο παθῶν ποτε – in Ps 138,6–7 in Worte gefasst hat. Doch bezieht man „das staunende Erschrecken“ und den Aufruf an alle Christen auf das ganze zuvor berichtete Geschehen, dann kennzeichnet der Erzähler mit diesen Worten einerseits das Geschehen im Sinn des Prologs als eines jener „wunderbaren Dinge, die Gott bei Christen in unserer Zeit wirkt“,“² und fügt mit dem Aufruf andererseits etwas hinzu, was man „die Moral der Geschichte“ nennen könnte, die diese Erzählung zwar, sofern sie hier ausdrücklich hinzugefügt wird, von allen bisher genannten Geschichten der ursprünglichen Sammlung Ω unterscheidet, doch sich in die Intention der ganzen Geschichte einfügt und nicht nur deren Hinweis auf die Erfahrung besonderer Gnadengaben hervorhebt. Denn indem der Aufruf, alle Christen motivieren will, das Leid ihrer Glaubensgefährten – im Blick auf Gott – wahrzunehmen und nicht zu verdrängen sowie nach Kräften zu handeln, um sie zu befreien, versucht er, den in Knechtschaft bei Arabern lebenden Christen Mut zu machen, an ihrem Glauben festzuhalten. Darum zitiert er Ps 138,6–7: „Ἐθαυμαστώθη ἡ γνώσις σου ἐξ ἑμοῦ, ἐκραταιώθη, οὐ μὴ δύνωμαι πρὸς αὐτήν. Ποῦ πορευθῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός σου, καὶ ἀπὸ τοῦ προσώπου σου ποῦ φύγω;“. Denn für ihn bezeugt dieses Wort Davids, dass vom Menschen her (ἐξ ἑμοῦ) das Wunder wahrer Gotteserkenntnis erfolgt und ihre Stärke und Kraft gewinnt, so dass sie der Mensch nicht verdrängen, nicht vor ihr fliehen kann. So wie der in der Erzählung Handelnde als jemand, der Christus „aus ganzem Herzen“ liebte, das Leid eines Gefangenen wahrnahm und handelte, so wie jene Christen als „Christusfreunde“ ihn zwei Tage danach loskauften, so habe auch David gewisse Erfahrungen gemacht – τοιοῦτο παθῶν ποτε – und auf Grund dieser staunend zur Gotteserkenntnis gefunden: Ἐθαυμαστώθη ἡ γνώσις σου ἐξ ἑμοῦ.

Sollte es nun ein Zufall sein, dass Anastasios Sinaites dort, wo er über das anthropologische Paradigma der Inkarnation des Gott Logos handelt, sich zur Begründung auf Ps 138,6 beruft? In seiner Abhandlung zu diesem Thema legt er einleitend die Worte „Ἐθαυμαστώθη ἡ γνώσις σου ἐξ ἑμοῦ“ als ein Zeugnis Davids dafür aus, dass „der λόγος der Inkarnation Christi“ aus der Synthesis von Seele und Körper des Menschen zu erkennen ist: „Denn ich sehe dich (den dreieinen

¹ *Narratio* C 10: II 19, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 248. Vgl. S. 495 zu Anm. 4.

² *Narratio* C 4: II 8, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 2–4, S. 226, zitiert auf S. 453 in Anm. 6.

Gott) wie in einem Spiegel in mir auf die Weise, die einem Typos zu eigen ist, und ich sehe mich selbst in dir (dem inkarnierten Gott) auf eine Weise, die einer Natur zu eigen ist“.¹ Wäre dem nicht so, dann hätte Gott bei der Schöpfung des Menschen nicht gesagt: „Lasst uns einen Menschen schaffen nach unserem Bild und Gleichnis“ (*Gen* 1,26).² Der Kontext in der Erzählung und in der zitierten Abhandlung ist zwar verschieden: Hier christliche Spiritualität und Lebenspraxis, dort die Suche nach einem Verständnis des Glaubens an die Inkarnation Gottes. Doch das Anliegen ist dasselbe: Auch wenn der Mensch nicht zu einer Erkenntnis der Natur Gottes, seines Wesens, gelangen kann, so vermag er doch im Ausgang von dem, was er von sich selbst erkennt, zu einer dem Menschen angemessenen Gotteserkenntnis zu gelangen: „Höre auf einen Weisen, der dir ermutigend rät: ‚Willst du Gott erkennen, dann erkenne zunächst dich selbst!‘“.³ Was der Psalmist eine „Gotteserkenntnis aus mir selbst“ – γνῶσις θεοῦ ἐξ ἐμοῦ – nennt, ist für Anastasios eine Erkenntnis Gottes auf Grund der Gottebenbildlichkeit des Menschen; ein unbekannter Autor hat dies später auf die schon vorchristliche Formel gebracht: Ἐκ τῶν καθ’ ἡμᾶς ἐστι γνῶναι καὶ τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς.⁴ Wenn in der Erzählung nicht nur wie in der Abhandlung über „den λόγος der Inkarnation Gottes“ der Vers 6 von *Ps* 138, sondern auch Vers 7 zitiert und so betont wird, dass es für den Christen keine Chance gibt, diese Gotteserkenntnis zu verdrängen, dann dürfte diese Tatsache einen „Sitz im Leben“ haben und darauf hinweisen, dass Christen es vermieden, sich in ihrem Gewissen vom Leid christlicher Gefangener und Sklaven ansprechen zu lassen und so die Gemeinsamkeit als „Gottes Ebenbilder“ (*Gen* 1,26) und so die dem Christen mögliche Gotteserkenntnis – ἡ γνῶσις θεοῦ ἐξ ἐμοῦ – zu verdrängen, vor ihr zu flüchten.

Überschaut man das, was in diesem Abschnitt dargestellt wurde, dann kann man festhalten, dass 21 Erzählungen, die im Jerusalemer Kodex (J) und den Collectiones B und C des *Codex Vaticanus* (V) überliefert sind, aus unterschiedlich

1 *Tractatus* II, 1, 1–32, zitiert wurde Z. 12–13: Ὅρῳ γὰρ σὲ ὡσπερ ἔν τινι ἐσόπτρῳ ἐν ἐμοὶ τυπικῶς, καὶ ὁρῶ ἐμαυτὸν ἐν σοὶ φυσικῶς. Zur Erkenntnis des trinitarischen Gottes im Spiegelbild der Seele vgl. S. 174 f., 272 f.; zur Begründung des anthropologischen Paradigmas der Inkarnation vgl. bes. S. 276–279, 310–314.

2 *Tractatus* II, 1, 13–16. 29–32.

3 *Tractatus* I, 2, 1–3.

4 Vgl. S. 274, Anm. 1 zu den sog. Ἄπορα, die ursprünglich von einem Anonymus unter dem Namen des Gregor von Nyssa veröffentlicht wurden. – Für die Annahme einer Identität des Autors von *Tractatus* II und der *Narratio* C 4: II 8 ist die Tatsache, dass *Ps* 138,6 als Begründung zitiert wird, wichtiger als die Gemeinsamkeit des Gedankens zur Gotteserkenntnis, d. h. die Übereinkunft von ‚ἐκ τῶν καθ’ ἡμᾶς‘ und ‚ἐξ ἐμοῦ‘. Denn Ideen sind weniger individuell als die Begründung einer Idee mit einem Psalmwort, abgesehen davon, dass sie selten geeignet sind, um eine Schrift einem Autor zuzuweisen (vgl. auch S. 570 f.).

plausiblen Gründen zu jener Auswahl aus „mehr als dreißig Wundergeschichten“ gehören, die Anastasios Monachos, ein Mönch des Berges Sinai, zur Veröffentlichung aus seinen Notizen zusammengestellt hat. Damit dürfte ein nicht unbedeutlicher Teil der ursprünglichen Sammlung Ω bewahrt geblieben sein. Dies veranschaulicht die Übersicht II auf S. 557–560.¹

(6) Eine Übersicht über die aus anderen Quellen (Ψ) stammenden Erzählungen

Eingangs wurden Gründe für einen Vorbehalt vorgetragen, bestimmte Geschichten zum ursprünglichen Umfang der Collectio BC (*sive* II) zu zählen. Es ging vor allem um die letzten in der Collectio C überlieferten Erzählungen (C 15–18), von denen die beiden ersten im Jerusalemer Kodex (J) fehlen, aber auch um eine nur in dieser Handschrift vorhandene Geschichte (II 24 BINGGELI).

α . Ein Rückblick auf den eingangs begründeten Vorbehalt zum Umfang von Ω

Die Tatsache, dass eine Narratio zum Sondergut der Collectio C bzw. der Jerusalemer Handschrift (J) gehört, kann als solche kein hinreichendes Indiz sein, sie als fremde Zusätze auszuschneiden. Doch anders verhält es sich, wenn eine solche Erzählung durch mehr oder weniger ausgeschmückte Leisten (Bänder) vom Corpus der Sammlung abgehoben und insofern von dieser getrennt wird. Denn die Leisten zeigen zumindest an, dass irgendein in der Tradentenlinie stehender Kopist sich nicht sicher war, ob der folgende Text zum vorhergehenden gehört. Hinzukommt in bezug auf die in V überlieferte Collectio C, dass deren 16. bis 18. Erzählung im Unterschied zu allen vorausgehenden nicht nummeriert sind.²

Nachdem es nun für 21 Geschichten von der im ursprünglichen Prolog angekündigten Auswahl aus „über dreißig Wunderberichten“ plausibel erscheint, dass sie zur ursprünglichen Sammlung Ω gehören, gewinnt jener Vorbehalt an Bedeutung, der auf den Unterschied der Pointe dieser apologetisch motivierten Erzählungen über „Wunder, die Gott in unserer Zeit bei Christen wirkt“, und der Pointe gerade der zuletzt genannten (C 15–18; II 24, 27–28 BINGGELI) hinweist, die anschaulich für sehr unterschiedliche Themen – Ideen – werben.³ Dieser Vorbehalt scheint aber nicht nur für diese Geschichten zu gelten, sondern auch zumindest für eine Erzählung die Zugehörigkeit zur ursprünglichen Sammlung in Frage zu stellen, nämlich zu jenem „Kern“, den BINGGELI⁴ für „den Anfang der

¹ Vgl. zum Archetyp ω und ψ sowie zu deren Zustand ω' und ψ' das Stemma auf S. 484.

² Vgl. S. 467, 472 sowie Übersicht I auf S. 468–472.

³ Vgl. S. 474 f. Zu ebd., Anm. 4 vgl. S. 481 zu Anm. 2–4.

⁴ Vgl. S. 473, Anm. 1.

Übersicht II: Zur Rekonstruktion des Zustands ω' des Archetyps ω der Collectio BC (*sive* II) in Abgrenzung vom Zustand ψ' des Archetyps ψ

Faszikel aus ω	Inhalt der Faszikel im Zustand ω' (angegeben nach der Edition von Binggeli und den <i>Collectiones</i> B und C)	Umfang im Format von K (<i>Codex Athonensis</i> Karakallou 251) ^a	Hinweise auf diesen Beitrag ^b (zitiert wird die Anmerkung, auf die bzw. zu der verwiesen wird)
<hr/>			
Ω			S. 467 – 556, bes. S. 543 – 556 S. 492 – 499, bes. S. 496 f.
letzter Text eines Faszikels: Bis Ende des Verso vom letzten Folium	Erster Teil des Prologs (Binggeli, Nau)		
1. Heft von ω	1) Zweiter Teil des Prologs mit der ersten Geschichte II 8 (C 4) (S. 505 – 507) 2) II 9 (C 5)	zusammen 5 Seiten	S. 498 f., 501, 543, Anm. 1
2. Heft von ω	II 1–7 (= B 1–2, C 1–2, B 3–4, C 3) Blattverlust vor II 10 (C 6)	etwas mehr als eine Seite 6 Folia	S. 502 f., 543 f.
aus weiteren Faszikeln von ω			S. 501, 509 – 511, 543 – 546 S. 502 f., 548, Anm. 2
(1)	II 10–14 [1] entweder beginnend mit II 13–14 (C 8, B 6) und dann Blattverlust vor II 10 2) <u>oder</u> nach Blattverlust: II 10–14 (C 6–8, B 6) II 19–22 (C 10–13) II 19 (C 10)	II 13–14 = 3 Seiten II 10–14 = 6 Seiten 6 Seiten	zur Alternative entweder [1] oder [2] vgl. S. 547 – 549
(2)			S. 550, Anm. 3 S. 553 – 555

Faszikel aus ω	Inhalt der Faszikel im Zustand ω' (angegeben nach der Edition von Bingsgeli und den <i>Collectiones B und C</i>)	Umfang im Format von K (<i>Codex Athonensis</i> Karakallou 251) ^a	Hinweise auf diesen Beitrag ^b (zitiert wird die Anmerkung, auf die bzw. zu der verwiesen wird)
	II 20 (C 11): BHG 1444w; BHG ⁿ 1448ca		S. 478, Anm. 1; 527, Anm. 7; 530, Anm. 8; 552 f.; 561, Anm. 4
	II 21 (C 12)		S. 550 f.
	II 22 (C 13): BHG ⁿ 2162		S. 495, Anm. 3; 537, Anm. 3; 551 zu Anm. 5–6
Faszikel bzw. Folia aus ψ	Inhalt der Faszikel bzw. Folia im Zustand ψ'		
1) Geschichten aus Zypern	II 15–16 (B 7–8)	3 Seiten	S. 556–577 S. 571–572 zu Anm. 2; 572, Anm. 5
	II 15 (B 7) BHG 1444v		S. 478, Anm. 1; 483, Anm. 1; 572, Anm. 2
	II 16 (B 8) BHG 1444vd		S. 478, Anm. 1; 483, Anm. 1; 572, Anm. 2
	zum Einheften nach II 14 (B 6)		S. 572, Anm. 6; 576 zu Anm. 1–2
	II 17 (B 9)	9 Seiten	S. 563–565; 572 zu Anm. 3–7
	II 15–II 17 (B 7–9)		S. 572, Anm. 7
	II 23 (C 14 = $\kappa\psi'$)	etwas mehr als zwei Seiten	S. 566–571; 574, Anm. 6

 ψ

Faszikel bzw. Folia aus ψ	Inhalt der Faszikel bzw. Folia im Zustand ψ		
	II 25 (C 15)	3 Seiten	S. 573 zu Anm. 1–5; 574, Anm. 6 S. 474, Anm. 2; 478, Anm. 1; 573, Anm. 4 S. 573, Anm. 5; 574 zu Anm. 6–575 zu Anm. 2 S. 481 zu Anm. 2–4; 574 zu Anm. 2–575 S. 474, Anm. 4; 478, Anm. 1; 561, Anm. 6; 575, Anm. 2 S. 566 zu Anm. 1–2; 574, Anm. 1 S. 566, Anm. 1; 574, Anm. 1 mit Anm. 4–5 S. 575, Anm. 7
	nicht in J überliefert BHG 13222w Trennleiste ^c		
	II 27 (C 17 nicht nummeriert)	etwas mehr als zwei Seiten	
	BHG 1322u		
	II 28 (C 18 nicht nummeriert)	1 Seite	
	Rückverweis von II 28 auf II 27		
2) Reste aus anderen Überlieferungen?	II 18 (C 9)	3, 5 Seiten	
	BHG 801–801f, bes. 801c, BHG ⁿ 801		S. 478 zu Anm. 1–3; 529, Anm. 2; 572, Anm. 7; 575, Anm. 8 S. 576 zu Anm. 1, 2 (mit S. 572 zu Anm. 6–7) S. 576 zu Anm. 3–6
	zum Einheften nach II 14–17 (B 6–9)		
	II 24 nur in J überliefert	1, 3 Seiten	

Faszikel bzw. Folia aus ψ	Inhalt der Faszikel bzw. Folia im Zustand ψ	
	BHG 1322yb	S. 478, Anm. 1; 561, Anm. 6; 576, Anm. 6; 789, Anm. 1
	Trennleiste ^c	S. 573, Anm. 5; 574 zu Anm. 2
	II 26 (C 16)	1, 5 Seiten
	nicht nummeriert	
	nicht in J überliefert	
	BHG 1450 h	S. 473, Anm. 4; 575, Anm. 1; 576 f.
	Trennleiste ^c	S. 478, Anm. 1; 561, Anm. 6
		S. 573, Anm. 5; 574 zu Anm. 2

^a Vgl. S. 499 – 505.

^b Die Hinweise setzen die Übersicht I (S. 468 – 472) und deren Kontext in diesem Beitrag voraus.

^c Im Jerusalemer Kodex (J), in dem II 25 – 26 nicht überliefert werden, trennt eine Schmuckleiste zwischen II 24 von II 27 – 28. In der Collectio C im Vaticanus (V) trennt eine erste solche Leiste zwischen II 25 und II 26 und eine zweite nach II 26 diese Erzählung von II 27 – 28.

Sammlung“ gewährleistet sah. Diese Erzählung¹ gehört zu jenen, die den Autor bzw. Erzähler als Zyprioten ausweisen, da sie jene lange Geschichte über Visionen eines jungen jüdischen Konvertiten einleitet, den der Erzähler in Amathus während der Osterwoche auf die Taufe vorbereitet.² Soll diese Geschichte autobiographisch für den Verfasser der *Collectio BC* (*sive* II) auswertbar sein, dann muss sie irgendwie der Intention und der apologetischen Motivation derselben genügen.³ Für weitere Geschichten, die ebenfalls zu dem von BINGGELI umschriebenen „Kern“ gehören, lässt sich konstatieren, dass sie im Unterschied zu jenem „Kern“ von 21 Geschichten, die hier der ursprünglichen Sammlung Ω zugewiesen werden, da sie deren Intention und apologetischen Motivation genügen,⁴ nicht nur in jener handschriftlichen Überlieferung begegnen, durch die auch die *Collectio BC* (*sive* II) bezeugt wird, sondern mit mehr oder weniger Differenzen in Seitenüberlieferungen erhalten sind, deren gemeinsamer Ursprung nicht geklärt ist.⁵

β. Eine Sammlung von Geschichten aus Zypern

Überblickt man jene Erzählungen, zu denen eingangs ein Vorbehalt gegen ihre Zugehörigkeit zur ursprünglichen *Collectio BC sive* II (Ω) vorgetragen wurde, dann fällt auf, dass es sich bei allen, sieht man von vier Geschichten ab,⁶ um Geschehen auf Zypern handelt.⁷ Fünf von ihnen ereigneten sich vor der arabischen Eroberung,⁸ nur zwei nach dieser,⁹ doch der Standpunkt des Erzählers wird stets aus-

1 Zu *Narratio* (B 9): II 17, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 6–45, S. 239 f. vgl. S. 475–477.

2 A.a.O., Z. 46–174, S. 240–244 (51, hrsg. v. NAU 1903, S. 71, 6–75, 41).

3 Dieser Sachverhalt, der der Klärung bedarf, wurde schon als Begründung des Vorbehalts, diese Erzählung zur ursprünglichen Sammlung Ω zu rechnen, auf S. 479–481 angesprochen.

4 Dass auch *Narratio* C 11: II 20 zur ursprünglichen Sammlung Ω gehört, obwohl ein Teil derselben (BHG 1444w, BHG⁹ 1448ca) auch in einer Seitenüberlieferung erhalten ist (S. 527, Anm. 7), wurde auf S. 552 in Anm. 7 begründet.

5 Vgl. S. 478, bes. Anm. 1.

6 *Narrationes* (1) C 9: II 18, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–65, S. 245–247 (vgl. S. 478, ferner S. 529 zu Anm. 2; 537 zu Anm. 1; 539 zu Anm. 1), (2) C 16: II 26, ebd., S. 258 (vgl. S. 473–475, BHG 1450 h), (3) C 17: II 27, ebd., S. 259 f. (vgl. S. 478, Anm. 1; 481 zu Anm. 2–4), (4) II 24, ebd., S. 255: Diese Erzählung aus dem Sondergut von J (S. 477, Anm. 2) hat nur einen äußeren Bezug zu Zypern, sofern als Erzähler Leontios von Neapolis, ὁ ἐν Κύπρῳ διαπρέψας, eingeführt wird (vgl. S. 491, ferner S. 474 zu Anm. 3; 478 zu Anm. 1).

7 Vgl. zum Folgenden S. 490 f.

8 *Narrationes* (1) B 7–8: II 15–16, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 236–238 (49–50, hrsg. v. NAU 1903, S. 69, 3–70, 32), vgl. S. 483 zu Anm. 1, (2) C 14–15. 18: II 23. 25. 28, ebd., S. 253 f., 256 f., 261, vgl. S. 486 zu Anm. 1–2.

drücklich in die Zeit der Herrschaft der Araber datiert.¹ In der ursprünglichen Sammlung (Ω) wird Zypern als Ort der Handlung einzig in zwei kurzen Erzählungen genannt, die von Wundern an Reliquienschreinen berichten, die sich bei der Eroberung durch die Araber ereignet haben und deren mangelnde Empathie für Wunder beweisen sollen. Diese beiden Geschehen² gehören zu den frühest datierbaren, die in der ursprünglichen Sammlung berichtet werden, und zeigen wie jene Erzählung über die Vision des Patriarchen Zacharias, die als schon vorliegender Text in die Sammlung eingebunden wurde,³ im Unterschied zu zwei anderen frühen Erzählungen⁴ keinerlei Bezug zum Erzähler.

Erzählungen aus Amathus

Was spricht dagegen, dass die genannten Erzählungen über Geschehen, die sich auf Zypern ereignet haben, zum Text der ursprünglichen Sammlung Ω gehören? Wie steht es vor allem mit jenen vier Geschichten, deren „Sitz im Leben“ der Bischofssitz bzw. das Bistum von Amathus ist und in denen der Erzähler sich selbst ausdrücklich als Zeugen einführt? Wie verhält es sich u. a. mit den eingangs schon

9 Es handelt sich um die beiden als *Narratio* B 9: II 17 v. BINGGELI 2001, S. 239–244 edierten Erzählungen, deren erste bei NAU 1903, S. 71, 1–75, 11 fehlt (S. 477, Anm. 2; 561, Anm. 1). Zur Datierung vgl. S. 485 zu Anm. 1 sowie auf S. 475 in Anm. 3 den Hinweis auf S. 514, Anm. 2.

1 Vgl. S. 483, Anm. 1 zu *Narrationes* (1) B 7: II 15, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 3, S. 236 (49, hrsg. v. NAU 1903, S. 69, 5–6), (2) B 8: II 16, ebd., Z. 1, S. 238 (50, ebd., S. 70, 23) sowie S. 486, Anm. 1 zu *Narrationes* (1) C 14: II 23, ebd., Z. 1–3, S. 253, (2) C 18: II 28, ebd., Z. 4, S. 261. Die fünfte Geschichte spricht nicht ausdrücklich von der arabischen Eroberung, datiert aber ausdrücklich auf die Zeit vor ihr (C 15: II 25, ebd., Z. 1, S. 256; vgl. S. 486 zu Anm. 2).

2 *Narratio* (B 2:) II 2, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–14, S. 219 (vgl. S. 491 zu Anm. 3, ferner S. 513–516, 521–523). Zur Datierung vgl. S. 485 zu Anm. 2.

3 *Narratio* B 5: II 12, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 232 (47, hrsg. v. NAU 1903, S. 67, 5–68, 4). Man kann, wie gezeigt wurde, plausibel ebenso wenig ausschließen wie beweisen, ob diese Geschichte zum ursprünglichen Bestand (Ω) gehört oder ob sie eine spätere Interpolation ist. Sie wurde hier wegen ihres Zusammenhangs mit der vorausgehenden Erzählung dem Archetyp ω und nicht dem Archetyp ψ zugeordnet. Vgl. S. 532–534, 549 f.

4 (1) *Narratio* B 4: II 6, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 7–26, S. 224 (46, hrsg. v. NAU 1903, S. 66, 12–67, 4) berichtet ein Geschehen aus der Zeit von Modestos († 630 bzw. 631) vor der arabischen Eroberung, das dem Erzähler aber erst später mitgeteilt wurde (vgl. S. 485, Anm. 2; 525 zu Anm. 3–526 zu Anm. 4; 546 zu Anm. 2). (2) *Narratio* C 4: II 8, ebd., Z. 226–228 (NAU 1902 [Récits], S. 87–89) erzählt nach, was sich bei der Landnahme durch die Araber ereignet und der Autor von Mönchen des Dornbuschklosters erfahren hat (S. 506; 577 zu Anm. 3; zur Datierung auf die Zeit der Landnahme, u.U. auf das Jahr 634 [S. 431–435], vgl. S. 505, 505).

genannten Hinweisen, dass der Erzähler aus Amathus stammt und dort aktiv am kirchlichen Leben teilgenommen hat?¹

Es sei zunächst jene Erzählung nochmals bedacht, aus deren Vorspann² sich der *terminus ante quem* für die Geschichten aus Amathus ergibt, da der Bischofssitz nach der Eroberung durch die Araber von dort nach dem heutigen Limassol transferiert wurde.³ Sie handelt von einem jungen Konvertiten aus dem Judentum namens Philipp,⁴ der in der Osterwoche vom Erzähler auf seine Taufe vorbereitet wird.⁵ Nach einer Einleitung, die von der Taufe in der Osternacht bis zum sich anschließenden Nachtmahl mit dem Bischof schon vorausnimmt,⁶ was dann im einzelnen erzählt wird, folgt ein Bericht des Erzählers über Visionen des Konvertiten, in denen dieser „die Liturgie der Engel“ schaut, die diese zugleich mit dem zelebrierenden Bischof und Klerus vollziehen, und zwar (1) während der Liturgie am Ostersonntag,⁷ (2) während der Taufe,⁸ (3) während der sich anschließenden Liturgie⁹ mit einem Rückverweis auf die Vision vom Ostersonntag,¹⁰ (4) während der ganzen Osterwoche,¹¹ (5) insbes. am dritten Tag dieser Woche¹² sowie am Donnerstag und Freitag.¹³ Es folgt ein Rückblick des Erzählers,¹⁴ von dem dieser sodann einen Bogen zu dem eingangs erwähnten Essen in der Taufnacht schlägt, um festzustellen, dass die Erfahrung von „Freude, Tränen, Jubel und Erbauung“, die jenen zuteil wurde, die bei diesem Mahl anwesend waren und hörten, was der Konvertit ihnen von dem erzählte, „was er während seiner Taufe geschaut hatte“, von Gott gewirkt war: αὐτοῦ (τοῦ Φιλίππου τοῦ βαπτισθέντος) διηγουμένου ἡμῖν ῥήμασιν, ὁ θεὸς ἐπιστώσατο τὰ ῥήματα πράγμασι. ... ἐπεφοίτησε

1 Vgl. S. 479–481 zu den *Narrationes* (1) B 9: II 17, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–5. 46–174, S. 239–244 (51, hrsg. v. NAU 1903, S. 71, 1–75, 11), (2) C 18: II 28, ebd., S. 261 (vgl. S. 487 zu Anm. 4–5; 527 zu Anm. 3).

2 *Narratio* B 9: II 17, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–3, S. 239 (51, hrsg. v. NAU 1903, S. 71, 1–6). Vgl. S. 475 zu Anm. 3; 487 zu Anm. 3.

3 Vgl. S. 514, Anm. 2.

4 A.a.O., Z. 46–51, S. 240 (S. 71, 6–12). Zum Namen Philipp vgl. u. a. ebd., Z. 83, 116, 128 (S. 241–243 (S. 72, 13; 73, 16.31). Zum Folgenden vgl. S. 479–481.

5 Ebd., Z. 143–144, S. 243 (S. 74, 12–13), vgl. auch ebd., Z. 80–81, S. 241 (S. 72, 10–12).

6 Ebd., Z. 46–70, S. 240f. (S. 71, 6–72, 1).

7 Ebd., Z. 71–86, S. 241 (S. 72, 1–17).

8 Ebd., Z. 86–91, S. 241 (S. 72, 17–22).

9 Ebd., Z. 91–106, S. 241f. (S. 72, 22–73, 5).

10 Ebd., Z. 106–107, S. 242 (S. 73, 6–7).

11 Ebd., Z. 108–112, S. 242 (S. 73, 7–12).

12 Ebd., Z. 113–125, S. 242 (S. 73, 12–27).

13 Ebd., Z. 126–135, S. 243 (S. 73, 28–74, 3).

14 Ebd., Z. 135–144, S. 243 (S. 74, 3–13).

τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἐπλήρωσεν ἡμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ δακρύων καὶ ἀγαλλιάσεως καὶ στηρίξεως.¹

Doch bevor der Erzähler seinen Bericht mit dem Hinweis abschließt, dass jene Visionen nach der Osterwoche aufhörten und er einiges davon aufgeschrieben habe, „um die Ungläubigen zu überzeugen, dass es keinen anderen wahren Glauben gibt als jenen der Christen“,² schlägt er nochmals einen Bogen zu seiner Einleitung. Der Bischof Johannes von Amathus hatte dort zu dem Taufbewerber gesagt, er hoffe, „dass Gott dich für würdig erachtet, ... Gewissheit zu gewinnen, was der Glaube der Christen ist“, und der Erzähler hatte hinzugefügt: „Dies geschah auch“.³ Im christlichen Sprachgebrauch besagt der Wunsch des Bischofs, der Täufling möge zur Gewissheit (πληροφορία) des Glaubens gelangen, nicht, er wünsche ihm außergewöhnliche Gnadenerfahrungen, sondern, er wünsche ihm, dass er gefestigt im Glauben die Taufe empfangen. Nun führt der Erzähler am Ende seines Berichts in einem dreimaligen Anlauf zu einer Begründung (Ἐνθα γὰρ ... Ὅσιος γὰρ ... Κατὰ γὰρ ...) den Bischof ein, der während der Erzählung über den jungen Konvertiten nur eine Nebenrolle gespielt hat, und konstatiert, dass alles nach dessen „Vorhersage“ geschehen sei: „Denn wo (Ἐνθα γὰρ) ein guter Hirte ist, dort wird Gottes Gegenwart erkannt. Denn heilig (Ὅσιος γὰρ) fürwahr war auch dieser Johannes seligen Andenkens (οὗτος ὁ θεῖος Ἰωάννης), der Philipp getauft hat. Denn wie er es Philipp vorhergesagt hatte, so geschahen auch die Dinge (Κατὰ γὰρ τὴν πρόρρησιν αὐτοῦ ἦν πορεῖτε τῷ Φιλίππῳ, οὕτω καὶ τὰ πράγματα γέγοναν)“.⁴ Und er fügt hierauf eine weitere Engelvision des jungen Konvertiten hinzu, die sich am Mittwoch der Osterwoche ereignet habe, als der Bischof diesen besucht habe.⁵ Was der Bischof Johannes dem jungen Konvertiten in einem üblichen Sprachgebrauch so gewünscht hat, wie er es jedem Taufbewerber hätte wünschen können, wird hier vom Erzähler als Vorhersage oder Prophezeiung der berichteten Visionen gedeutet und mit einer „Spruchweisheit“ in Zusammenhang gebracht, die nun im zweiten Anlauf zur Pointe oder „Moral der Geschichte“ wird: „Wo ein guter Hirte ist, dort wird Gottes Gegenwart erkannt“.

Bis zu dem Punkt, an dem der Erzähler nochmals, wie gesagt, einen Bogen zur Einleitung der Geschichte schlägt, konnte man die Erzählung als einen Bericht über wunderbare Erfahrungen verstehen, die Gott „in unserer Zeit bei Christen“ wirkt und die jenen, die ihrer zuteil werden, Gewissheit im Glauben schenken, nämlich Gewissheit, „dass es keinen anderen wahren Glauben gibt als den

1 Ebd., Z. 144–153, S. 243 (S. 74, 13–23).

2 Ebd., Z. 169–174, S. 244 (S. 75, 4–11). Vgl. S. 565, Anm. 1.

3 Ebd., Z. 51–57, S. 240 (S. 71, 12–19).

4 Ebd., Z. 154–157, S. 244 (S. 74, 23–26).

5 Ebd., Z. 157–168, S. 244 (S. 74, 26–75, 4).

Glauben der Christen“.¹ Da das Wunder der Visionen einem Konvertiten aus dem Judentum zuteil wurde, könnte man in dieser Tatsache, auch wenn es im Text keine Andeutung für ein solches Verständnis gibt, eine Spitze gegen die Araber als „die neuen Juden“ vermuten, denen es an Empathie – συναίσθησις – für Gottes wunderbare Eingriffe fehlt. Wäre es jedoch dem Erzähler um die von ihm im ursprünglichen Prolog angekündigte Intention und darum gegangen, seine Leser gegen die Gefahr der Apostasie, die vom Erfolg (εὐημερία) des Islams ausgeht, zu motivieren, hätte er einen entsprechenden Hinweis leicht einflechten können. Dies hätte er z.B. beim Wunsch des Bischofs, Gott möge dem Taufbewerber „Gewissheit gewinnen lassen, was der Glaube der Christen ist“ (πληροφορηθῆναι τί ἐστὶν ἡ πίστις τῶν Χριστιανῶν), tun können. Indem er jedoch die Erzählung letztlich als Erweis einer „Spruchweisheit“ darstellt, die den Bischof und überhaupt den im kirchlichen Auftrag handelnden Seelsorger, den guten Hirten, als einen Weg zu Gott preist, wird sie in jenen umfassenderen Rahmen gestellt, der einleitend mit dem Hinweis auf des Bischofs Johannes „gute Taten“ (κατορθώματα) eingeführt² und in einer ersten Erzählung veranschaulicht wurde, die zeigt, wie Johannes zu verzeihen vermag, ohne etwas nachzutragen. Denn, so lautet hier die Weisheit, welche die Pointe oder „Moral der Geschichte“ in Worte fasst: „Es gibt keinen kürzeren Weg zur Vergebung der Sünden als ... aufrichtiges Verzeihen, das nichts nachträgt“.³ Insofern passt diese Erzählung aus Amathus zu jenen, die anschaulich für eine bestimmte christliche Lebenspraxis und deren Begründung werben (C 15–18 V; II 24, 27–28 BINGGELI).

Zu diesen gehört auch jene Geschichte, in welcher der Erzähler mitteilt, dass Amathus seine Heimat (πατρίς) ist, und berichtet, dass der Bischof Dämonen mit dem eucharistischen Leib Christi gebannt und vertrieben hat. Denn deren Pointe unterscheidet sich von jener in den Wundergeschichten der ursprünglichen Sammlung Ω, in denen es um die Furcht der Dämonen vor dem konsekrierten Brot geht. Der Bischof weist zwar die Dämonen ausdrücklich auf dieses hin: „Dieser heilige Leib Christi befiehlt euch“, doch so wie er fortfährt, geht es ihm um seine ihm als Bischof von Christus verliehene „Vollmacht, im Himmel und auf Erden zu binden und zu lösen,“ (Mt 18,18) und nicht um die Furcht der Dämonen vor dem Leib Christi. So betont der Erzähler in seiner Einleitung schon mit Blick auf diese Pointe, den Respekt der Dämonen vor Amt und Würde des Bischofs: Ὅτι δὲ πολλαίκις καὶ αὐτοὶ οἱ δαίμονες αἰδοῦνται τὴν ἀρχιερωσύνην, ἄκουσον

¹ Ebd., Z. 173–174, S. 244 (S. 75, 9–11): συνέραφα ... πειθῶν τοὺς ἀπειθεῖς μὴ εἶναι ἄλλην ἀληθῆ πίστιν εἰ μὴ μόνην τὴν τῶν Χριστιανῶν. Vgl. S. 564 zu Anm. 2.

² Ebd., Z. 3–5, S. 239 (S. 71, 3–6).

³ Ebd., Z. 6–45, S. 239 f. (Sondergut von J). Vgl. S. 475–477.

ὠφελιμωτάτης διηγήσεως.¹ Die Reaktion der Dämonen veranschaulicht, dass sie dem Befehl Christi und dessen Bevollmächtigten gehorchen. Der Leser mag dabei an die Furcht der Dämonen vor Heiligem denken. Doch die Erzählung veranschaulicht nicht ihre Furcht vor der Eucharistie.

Der Erzähler: Einer „der alten Leute“ in Amathus

Der Erzähler schließt seinen Bericht über die vom Bischof von Amathus vollzogene Bannung der Dämonen mit den Worten: „Von jener Stunde an erinnern wir, die alten Leute der Stadt, uns alle noch bis heute an dieses Wunder, das wir auch mit eigenen Augen gesehen haben“.² Ausdrücklich schließt sich der Erzähler als Zeuge des Geschehens ein, das sich „vor dem Einzug der Sarazenen“ ereignet hat, und zwar vor längerer Zeit, da nur noch „die alten Leute“ in Amathus sich daran erinnern, jene „alten Leute“, zu denen sich der Erzähler selbst zählt.

Sollte nun dieser Erzähler jener der ursprünglichen Sammlung Ω sein, der im Lemma derselben als ein Mönch namens Anastasios und in zwei Geschichten derselben als ein Mönch des Dornbuschklosters auf dem Sinai ausgewiesen wird? Sollte dieser Sinait, vorausgesetzt er sei der Erzähler und er stamme aus Amathus, sich selbst als einen „der alten Leute der Stadt“ Amathus bezeichnen, ohne irgendwie zum Ausdruck zu bringen, dass er selbst gar nicht mehr in Amathus lebt? Warum spricht er nicht von „allen alten Leuten, die damals in der Stadt wohnten“?

Eine Theorie zur Erklärung von Visionen als Kriterium?

Die vierte Erzählung, die in Beziehung zu Amathus steht, handelt über einen hl. Athanasios, der im Bistum von Amathus verehrt wird und in einem Dorf namens Pentaschoinon an der Küste nahe bei Amathus gelebt hat.³ Sie berichtet die Rettung vor einem Schiffbruch, die auf das Eingreifen des Heiligen zurückgeführt wird. Dabei wird ein bestimmtes Detail so erzählt, wie man es in der ursprünglichen Sammlung Ω des Anastasios Sinaites nicht erwarten würde. Denn in diesem Wunderbericht heißt es, dass die Matrosen jenes Schiffs, das sich in einem Sturm vor

¹ *Narratio* C 18: II 28, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 261, zitiert wurde Z. 1–2 (mit καὶ verweist der Text ungeschickt auf *Narratio* C 17: II 27, ebd., S. 259f.: vgl. S. 574 zu Anm. 1). Vgl. S. 487 zu Anm. 4–5, ferner S. 481 zu Anm. 2; 527 zu Anm. 3.

² Ebd., Z. 11–12: Ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας μέχρι καὶ νῦν τοῦτο τὸ θαῦμα πάντες οἱ γηραλέοι τῆς πόλεως μνημονεύομεν, ὃ καὶ ἔθεασάμεθα.

³ *Narratio* C 14: II 23, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 253f. Ebd., S. 568, Anm. 141–142 hat BINGGELI den Kult aus der Chronik Zypens des Leontios Machairas aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts belegt.

der Küste in Seenot befand, einen jungen Mann gesehen haben, „der um das Schiff herumliefe und es auf Kurs hielt,“ und dass sich dieser selbst den Matrosen gegenüber als Athanasios aus Pentaschoinon ausgegeben hat. Als sie sich nach ihrer Rettung bei ihm bedanken wollten, sahen sie ihn nicht mehr. Daraufhin hatten sie, wie das Folgende zeigt, eine bestimmte Vermutung. Sie gingen zu dem Dorf Pentaschoinon und fragten dort jemanden, den sie zufällig trafen, nach der Kirche des hl. Athanasios. Als sie aber von diesem vernahmen, dass es eine solche Kirche nicht gäbe, erzählten sie ihm, was ihnen widerfahren war und beschrieben jenen Athanasios. Da erkannte der Befragte, dass es sich um seinen verstorbenen Sohn handeln müsse, und zeigte den Matrosen dessen Grab. Dort rief er seinen toten Sohn beim Namen und fragte ihn „wie einen Lebenden“, ob er „auf das Schiff dieser Menschen gestiegen“ sei, und erhielt zur Antwort: „Ja, Vater, der Herr hat mich zu ihnen gesandt“.¹ Diese Antwort ist jenes Detail, das hier so, wie es erzählt und nicht erklärt wird, auffällt, sollte die Erzählung aus der ursprünglichen Sammlung stammen. Denn es besagt, dass der Heilige selbst in seiner früheren Gestalt den Matrosen erschienen ist und von Gott dazu gesandt wurde, um diese zu retten.

Nun begegnet in jener Geschichte über einen christlichen Araber vom Sinai, der sich der Zwangsbekehrung zum Islam entziehen konnte und die gemäß der hier vertretenen Hypothese die erste Erzählung der ursprünglichen *Collectio BC* (*sive II*) gewesen ist, eine bestimmte Theorie, die Visionen zu erklären sucht.² Doch sie begegnet nicht nur in dieser, sondern auch, wie schon FLUSIN aufgefallen war, in der *Collectio A* (*sive I*)³ sowie in den Erotapokriseis des Anastasios Sinaites⁴ und sie wird, so darf man hinzufügen, vermutlich auch im ersten Traktat zur Gott-ebenbildlichkeit des Menschen vorausgesetzt.⁵

FLUSIN hat mit seinem Hinweis ein Argument dafür vortragen wollen, dass es sich bei dieser Theorie um einen jener „points de contact“ handelt, der beweise,

¹ Ebd., Z. 16–33, S. 253f.

² *Narratio C 4: II 8*, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 83–88, S. 228 (NAU 1902 [Récits], S. 89, 30–35). Vgl. S. 506 zu Anm. 1.

³ *Narratio 1*, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 7–12, S. 170 f. (1, hrsg. v. NAU 1902 [Récits], S. 60, 10–16, bei FLUSIN 1991, S. 383: *Narratio 1*), teils zitiert auf S. 570 in Anm. 4. Vgl. S. 403, Anm. 2.

⁴ *Quaestio 19*, hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006, 8, 64–75, S. 33 (Ps.-Anastasios, 89, PG 89, 717 C 7-D 5), teils zitiert auf S. 568 in Anm. 4. Vgl. hierzu auch Ps.-Athanasios, *Quaestiones ad Antiochum ducem* (CPG 2257), 26, PG 28, 613 B: Αἱ ἐν τοῖς ναοῖς καὶ σωροῖς τῶν ἁγίων γινόμεναι ἐπισκιάσεις καὶ ὄπτασις οὐ διὰ τῶν ψυχῶν τῶν ἁγίων γίνονται, ἀλλὰ δι' ἀγγέλων ἁγίων μετασχηματιζομένων εἰς τὸ εἶδος τῶν ἁγίων.

⁵ *Tractatus I*, 6, 42–50. Die Vermutung stützt sich auf das Wort „μόλιστα“, d. h. die auf S. 571 zu Anm. 1 zitierte Aussage gilt „vor allem“ für „die Seelen der Heiligen“. Vgl. die im Apparat zur Edition von *Tractatus I* genannten Parallelen zur *Quaestio 19* (Anm. 4); Übersicht im Index der Edition, S. 173.

dass nicht nur die Sammlung BC (*sive* II), sondern auch die Collectio A (*sive* I), also alle drei Texte von ein und demselben Autor verfasst wurden, nämlich von jenem Anastasios Sinaites, der uns den Hodegos hinterlassen hat.¹ Nach dieser Theorie ist alles, was Menschen an von Gott Gewirktem im sinnlich Wahrnehmbaren erscheint und so von ihnen geschaut (und ein Wunder genannt) wird, sei es Feuer in einer Kirche,² seien es die von den Barbaren ermordeten Väter des Sinai,³ seien es, ganz allgemein gesagt, Heilige,⁴ nichts anderes als ἀγγελικαὶ δυνάμεις bzw., genauer gesagt, etwas, was von Gott durch diese Engelmächte in der Welt bewirkt wurde.

Doch in der Erzählung über die wunderbare Rettung vor dem Schiffbruch wird nicht von Engelmächten gesprochen, die von Gott gesandt werden, um das zu bewirken, was die Matrosen sahen, als ihnen in der Seenot ein junger Mann zu Hilfe kam und die Steuerung des Schiffs übernahm⁵, und in dem sie später, als sie den jungen Mann nicht mehr finden konnten, das Eingreifen eines Heiligen erkannten. Vielmehr handelt der Heilige selbst, und nicht Engel: Er selbst wurde von Gott gesandt. Denn dies antwortet er seinem Vater: „Ναί, πάτερ· ὁ κύριος ἀπέστειλέ με πρὸς αὐτούς“. Und der Erzähler gibt diese Antwort ohne jeden Kommentar wieder. Denn ein solcher wäre durchaus angemessen, sollte der Erzähler von jener Theorie der Erklärung von Visionen durch Eingreifen von Engelmächten überzeugt sein, und zwar vor allem auch schon deshalb, weil eine solche Darstellung einer Vision, wie

1 FLUSIN 1991, S. 395. Ausdrücklich nennt er nur zwei „points de contact“, nämlich diesen und bestimmte Berichte, in denen Zypern begegnet, die zeigen würden, dass der Autor „wohl ein Zypriot sein könnte“ (1991, S. 394 f.; vgl. auch BINGGELI 2001, S. 344, ferner S. 479, Anm. 3). Wenn man wie FLUSIN 1991, S. 393 f. die Identität der Autoren von Collectio A (*sive* I) und Collectio BC (*sive* II) annimmt und diesen mit dem Verfasser des Hodegos identifiziert (FLUSIN 1991, S. 396; 1992, S. 23), dann erfordert dieses „deux choses qui rapprochent l’auteur de A de celui de BC“, nämlich zwei Thesen: (1) A sei nach der arabischen Eroberung verfasst worden (was insbes. *Narratio* 5 mit dem Ausdruck „τὸ παρὸν ἔθνος“ belege), und zwar „einige Zeit vor BC“, und (2) der Autor von BC sei Zypriot gewesen, und zwar ebenso wie jener der Collectio A, wofür es im Text von A einen Hinweis („indice“) gebe. Denn, wie der Autor von A dort kundtut, ist er zusammen mit einem Abbas Stephan, der „der Zypriot“ genannt wurde, zum Sinai gekommen (*Narratio* 38, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 213, [28, NAU 1902 (Récits), S. 76, 20–29], vgl. S. 409, Anm. 3; 411, Anm. 2). Diese Argumentation vertritt auch BINGGELI. Doch Voraussetzung einer solchen Argumentation ist, dass man zwei Higumenoι des Sinaiklosters namens Johannes für das 7. Jahrhundert annimmt.

2 Vgl. den auf S. 567 in Anm. 3 genannten Text aus der Collectio A (*sive* I).

3 Vgl. den auf S. 567 in Anm. 2 zitierten Text aus der Collectio BC (*sive* II). Zu den Berichten über die Märtyrer vom Sinai vgl. S. 506, Anm. 2.

4 *Quaestio* 19 (S. 567, Anm. 4), Z. 64–68 (717 C 7–12): πᾶσαι αἱ ὀπτασίαι αἱ γεγόμεναι ἐν τοῖς ναοῖς ἢ σοροῖς τῶν ἁγίων ... ἔτι τῶν ὀστῶν καὶ τῶν σαρκῶν τῶν ἁγίων διεσκορπισμένων.

5 Diese Wiedergabe von „τὴν ναὺν ... κυβερνῶντα“ (*Narratio* C 14: II 23, Z. 19, S. 253) berücksichtigt die Frage des Vaters: „ἀνῆλθες εἰς τὸ πλοῖον;“ (ebd., Z. 30–31, S. 254).

sie in dieser Geschichte vorliegt, in erbaulicher Literatur geradezu etwas Normales ist, und es läge dann nahe, dem Leser wie bei der Vision der vierzig Märtyrer des Sinai zu erklären, was aus der Sicht des Erzählers auf Grund jener Theorie einer solchen Erzählung als wahres Geschehen dem Erscheinen des Athanasios von Pentaschoinon zugrunde liegt, dass nämlich Gott – auf Fürbitte des jungen Verstorbenen, d. h. des Heiligen – einen Engel gesandt hat, der dessen Gestalt annahm, um das Wunder zu wirken, und dass dies dem Vater am Grab in Anwesenheit der Matrosen – wieder von einer ἀγγελική δύναμις – geoffenbart wurde. Doch die Geschichte endet mit einem Wort des Vaters, das dieser an seinen Sohn richtet: „Ruhe wieder, mein Kind, bis dich Christus auferwecken wird!“, und mit der Feststellung, dass dies „auch geschehen ist“ (Καθὰ καὶ γέγονεν).¹

Diese Beobachtung zu einem Detail der Erzählung und dessen Kontext wiegt zwar nicht mehr wie ein jedes *argumentum e silentio*, das aus einer Erwartung des Lesers entsteht, und nichts deutet zum anderen darauf hin, dass hier mit den Worten „Ναί, πάτερ· ὁ κύριος ἀπέστειλέ με πρὸς αὐτούς“ jene Theorie zur Erklärung von Visionen abgelehnt werden soll, die sich auf das Wirken Gottes durch ἀγγελικαὶ δυνάμεις beruft. Und doch dürfte der kleine Dialog zwischen Vater und Sohn die für den Erzähler entscheidende Aussage der Geschichte sein, für deren Glaubwürdigkeit der Erzähler nicht nur sich selbst als Zeugen (Τοῦτο οὐκ ἐγὼ μόνος μαρτυρῶ), sondern auch „den jetzigen Metropolit von Damaskos“ nennt, der „vor acht Jahren in Pentaschoinon gewesen ist, das Grab gesehen und von den Greisen des Dorfes dieses vernommen hat“. Und dass der Erzähler seinem Bericht eine besondere Bedeutung im Blick auf bestimmte Leute beimisst, denen er äußerst kritisch gegenüber steht, wird durch seine abschließende Feststellung unübersehbar, in der er einen der Wehrufe des Neuen Testaments über die Schriftgelehrten und Pharisäer (*Mt* 23,24) aufgreift: „Wir haben dieses nicht unüberlegt und auch nicht ohne eine bestimmte Absicht veröffentlicht, sondern zur Widerlegung und Beschämung jener, die das Kamel verschlucken und die Mücke herausseihen“ – Καὶ ἡμεῖς δὲ οὐκ εἰκῆ οὐδὲ ἀσκόπως ταῦτα συνετάξαμεν, ἀλλ' εἰς ἔλεγχον καὶ αἰσχύνην τῶν καταπινόντων τὴν κάμηλον καὶ διωλιζόντων τὸν κώνωπα.² Wer aber mögen diese Leute sein, die im Neuen Testament „blinde

¹ Ebd., Z. 33–34, S. 254.

² Ebd., Z. 38–40, S. 254. BINGGELI 2001, S. 569 übersetzt ‚ταῦτα συνετάξαμεν‘ mit ‚nous l'avons compilée‘ und versteht damit ‚ταῦτα‘ als eine Wiederholung des in Z. 37 benutzten ‚ταῦτα‘, das sich auf die Erzählung, nicht auf den größeren Kontext bezieht (zurecht übersetzt mit ‚l'histoire‘). Was aber meint hier ‚compiler‘? Der Terminus ‚συντάσσειν‘ bedeutet hier wohl dasselbe wie im Prolog der ursprünglichen Sammlung Ω (*Narratio* C 4: II 8, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 8–9, S. 226 [S. 492, Anm. 4]: Νῦν δέ ... ἐκεῖνα μόνα συντάξαι σπουδάζομεν) bzw. wie in einer Ge-

Wegführer“ (ὁδηγοὶ τυφλοῖ) genannt werden (Mt 23,24)? Sollte es mit diesem Zitat um eine den Zeitgenossen verständliche Stellungnahme zur Frage gehen, ob Gott die Heiligen unmittelbar selbst in das Geschehen der Welt eingreifen lässt oder ob er dazu Engelmächte sendet, die in der Gestalt der Heiligen erscheinen?

Nun hat DAGRON¹ darauf hingewiesen, dass diese Theorie der von Gott gesandten himmlischen Mächte oder Engel im ausgehenden 6. Jahrhundert von Eustratios von Konstantinopel bekämpft wurde (CPG 7522).² Denn dieser wandte sich gegen Leute, die behaupten, dass sich bei Erscheinungen die Seelen der Heiligen nicht in ihrer eigenen Wirklichkeit zeigen. Sie beriefen sich auf „eine göttliche Kraft“, die das, was erscheint, hervorbringt, nämlich das geschaute Wirken der Heiligen, genauer ihrer Seelen (ψυχὰς ἁγίων ἐνεργούσας). Denn die Seelen selbst können nach ihrer Trennung vom Körper nicht mehr in die hiesige Welt hineinwirken und darum niemandem mehr im hiesigen Leben erscheinen.³

In der Collectio A (sive I) und im ursprünglichen Text Ω der Sammlung BC (sive II) wird für diese Theorie, dass wunderbare Erscheinungen von Heiligem (A) und Heiligen (C) δυνάμεις ἀγγελικαί sind, keine Begründung gegeben und auch vom Leser solcher Narrationes kaum erwartet. Doch klingt in A (sive I) ein Gedanke an, der im ersten Traktat über die Gottebenbildlichkeit ausführlicher dargestellt wird. Denn dort wird gesagt, dass der Schauende sich vor den „Engelmächten“ nicht zu fürchten braucht, weil diese „unsere menschliche Natur im Himmel anbeten“,⁴ und im Traktat des Anastasios Sinaites heißt es, dass „die Seele nach der Trennung vom Körper nicht zum Dienst (an der Schöpfung) gesandt wird“ und sich darum von den Engeln unterscheidet, die nämlich dienende, insbesondere dem Menschen dienende Geistwesen sind: „Die Seelen aber vor allem (μάλιστα) der Heiligen sind herrschende Geistwesen“. Denn nach der Menschwerdung des

schichte des Sonderguts von J (*Narratio* II 24, ebd., Z. 23, S. 255: Τοῦτο δὲ ἡμῖν συντέτακται), nämlich ‚einen Text in einer Sammlung in Buchform veröffentlichen‘.

¹ DAGRON 1992, S. 64f.

² Eustratios Traktat πρὸς τοὺς λέγοντας μὴ ἐνεργεῖν τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς μετὰ τὴν διάξευξιν τῶν ἑαυτῶν σωμάτων wurde 1655 von L. ALLATUS in Rom herausgegeben. Die von DAGRON zitierten Stellen hat KRAUSMÜLLER 1998–1999, S. 5–9, nach dem *Codex Vaticanus* gr. 511 wiedergegeben. Seit 2006 liegt die Edition von VAN DEUN vor.

³ Vgl. zu DAGRON 1992, S. 64: Κἂν οὖν φαίνονται τισιν αἱ τῶν ἁγίων ψυχαί, κατ’οὐσίαν ἢ ὑπαρξιν ἰδίαν, ὡς αὐτοὶ φασιν, οὐ φαίνονται δυνάμεις τις θεία σχηματιζομένη ψυχὰς ἁγίων ἐνεργούσας δείκνυσιν (VAN DEUN 2006, 55–58, S. 5; anders interpunktiert bei KRAUSMÜLLER 1998–1999, S. 9, Anm. 17).

⁴ *Narratio* 1, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 11–12, S. 171 (1, NAU 1902 [Récits], S. 60, 14–16): Μὴ δειλιάσῃς αὐτοὶ (scil. ἀγγελικαὶ δυνάμεις σύνδουλοι ἡμῶν ὄντες) τὴν ἡμετέραν φύσιν προσκυνοῦσιν ἐν οὐρανοῖς, οὐχ ἡμεῖς τὴν αὐτῶν.

Logos ist die Rangordnung von Engel und Mensch verändert und wird der Mensch „von seiten der Engel hoch in Ehren gehalten“.¹

Reicht die gedankliche Übereinkunft in den genannten Texten, um die Hypothese zu begründen, dass sie alle auf ein und denselben Autor zurückgehen? Gedanken sind in vieler Hinsicht zeit- und milieugebunden; sie liegen gewissermaßen in der Luft, und wenn keine anderen Kriterien namhaft gemacht werden können, wird man dem Argument, das sich auf gedankliche Übereinstimmungen beruft, um einen Text einem Autor zuzuschreiben, nur mit sehr starkem Vorbehalt begegnen. Gemeinsame Vorstellungen, Ideen oder Überzeugungen sind in ihrer Zeit- und Milieubedingtheit oft genug interessante Themen für eine Mentalitätsgeschichte, doch als solche nicht geeignet, die Authentizität von Schriften zu beweisen.²

Die Geschichten im Kontext: Der Archetyp ψ im Zustand ψ'

Im Kontext der vier Erzählungen aus Amathus bzw. aus dem Bistum von Amathus liest man in dem vom Jerusalemer Kodex (J) und den Collectiones B und C überlieferten Text drei weitere Geschichten aus Zypern. Sie stammen aus der Zeit, als Arkadios Erzbischof der Insel gewesen ist. Zwei von ihnen hat der Kompilator der Collectio B vermutlich deshalb ausgewählt, weil sie über Zauberer und Dämonen handeln.³ Die Pointe der ersten lautet, dass Christen ihre Priester nicht kritisch beurteilen sollen, da, wie es das berichtete Geschehen zeige, nicht sie, sondern Engel die eucharistischen Gaben als „die Mysterien Christi“ Gott darbringen und an die Gläubigen austeilen: *Μὴ κρίνωμεν τοὺς ἱερεῖς· ἄγγελοι τὰ τοῦ Χριστοῦ μυστήρια ἀγιάζουσι καὶ μεταδιδούσι.*⁴ Eine solche „Moral der Geschichte“

¹ *Tractatus* I, 6, 42–50; vgl. hierzu ebd., I, 2, 37–47; II, 1, 17–32; 2, 1–4; 4, 9–16. 34–52. FLUSIN 1991, S. 395 sieht in der auf S. 570 in Anm. 4 zitierten Aussage eine Parallele zur Erklärung von I Pt 1,12 in Anastasios *Quaestio* 4, hrsg. v. RICHARD – MUNITZ 2006, 4, 27–29, S. 10 (Ps.-Anastasios, 77, PG 89, 705 B 10 – C 4). Hier wird der im *Tractatus* I aus der Menschwerdung begründete Gedanke, der auch im Hodegos als Konsequenz der hypostatischen Union begegnet, auf I Pt 1,12 angewandt. Weder im Text der Collectio A, noch im Hodegos oder *Tractatus* I findet sich ein Bezug auf I Pt 1,12.

² Dies gilt z.B. auch für die Betonung der Heilsbedeutsamkeit eines Verzeihens ohne jedes Nachtragen und ohne Groll (*ἀμνησικακία*) oder die Aufforderung, sich niemals über das Handeln von Priestern ein Urteil zu erlauben (*Μὴ κρίνωμεν τοὺς ἱερεῖς*), oder für den Hinweis auf die Prophezeiungen Christi, dass der im Jüdischen Krieg 70 n.Chr. zerstörte Tempel bis zum Ende der menschlichen Geschichte (*εἰς τὸν αἰῶνα*) nicht wieder errichtet wird (vgl. die Argumentation in *Narratio* C 3: II 7, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 17–23, S. 225 [übersetzt auf S. 366 in Anm. 2] mit jener der Karfreitagspredigt [CPG-CPGS 7754], die auf S. 367 zu Anm. 1 zitiert wird).

³ *Narrationes* B 7–8: II 15–16 (vgl. S. 528 f., ferner S. 562, Anm. 1).

⁴ *Narratio* B 7: II 15, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 33–39, S. 237 (49, hrsg. v. NAU, S. 70, 13–20), zitiert Z. 38–39 (Z. 19–20).

passt nicht zur Intention und apologetischen Motivation der ursprünglichen Sammlung Ω . Anders steht es um die Pointe der zweiten Erzählung, sofern sie die Wirksamkeit der Kommunion gegen „alle dämonische Macht der Zauberei“ betont.¹ Doch eine weitere Begründung fehlt, insbes. das für die ursprüngliche Sammlung Ω wichtige Stichwort von der Furcht der Dämonen. Beide Geschichten sind uns im Unterschied zu den vier über Geschehnisse in und um Amathus auch in anderen Überlieferungen erhalten, von den Bollandisten „De presbytero mago“ (BHG 1444v) und „De Daniele mago“ (BHG 1444vd) genannt.²

Sowohl im Jerusalemer Kodex (J), als auch in der Collectio B werden sie vor jenen beiden Erzählungen aus Amathus überliefert, die als einzige nach der arabischen Eroberung datiert sind,³ und sind in J und B die ersten Texte, die hier nicht zur ursprünglichen Sammlung Ω gerechnet, sondern einer Überlieferung Ψ zugeordnet werden. Schätzt man den Umfang dieser vier Geschichten im Format des *Codex Athonensis* Karakallou 251 (K),⁴ dann ergibt sich ein Faszikel von zwölf Seiten, ohne dass deshalb feststeht, dass dieses auch dem Umfang im Zustand ψ' des Archetyps entspricht.⁵ Dass diese vier Erzählungen bei jener Restauration des Archetyps, die hier als Hypothese angenommen wird, um die überlieferte Textgestalt zu erklären, nach der Geschichte über die vier im Gefängnis von Babylon (Fustāt) inhaftierten Zauberer⁶ eingehftet wurden, liegt nahe. Denn vom Inhalt her schließen die beiden Erzählungen „De presbytero mago“ und „De Daniele mago“ gut bei dieser Geschichte der ursprünglichen Sammlung Ω an.⁷

1 *Narratio* B 8: II 16, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 238 (50, hrsg. v. NAU, S. 70, 23–32), bes. Z. 8–9 (Z. 31–32), zitiert auf S. 525 in Anm. 2, übersetzt auf S. 529 zu Anm. 1. Vgl. auch S. 527, Anm. 2.

2 Vgl. S. 478, Anm. 1; 483, Anm. 1. Zu Parallelen und Problemen der Überlieferung von *Narratio* B 7: II 15 vgl. CANART 1966 (Trois groupes), S. 16f.; zur Rezension derselben im *Opusculum de dignitate sacerdotali* (S. 478, Anm. 3) vgl. die Edition von BINGGELI 2001, Z. 83–104, S. 276f.

3 *Narratio* B 9: II 17, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 239–244 (51, hrsg. v. NAU, S. 71, 1–75, 11). Zur Datierung vgl. S. 485, Anm. 1 sowie auf S. 475 in Anm. 3 den Hinweis auf S. 514, Anm. 2.

4 Vgl. zu den Vorgaben dieser Schätzung S. 499–504.

5 Die *Narrationes* B 7–8: II 15–16 umfassen drei Seiten, B 9: II 17 neun Seiten. Zur Reihenfolge im Archetyp ψ vgl. die Bemerkung auf S. 572 in Anm. 7. – Zum als Vorbehalt eingeführten Problem vgl. S. 499–504.

6 *Narratio* B 6: II 14, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–17, S. 235 (48, hrsg. v. NAU 1903, S. 68, 5–23). Vgl. S. 526 f.; 576 zu Anm. 1.

7 Bedenkt man, dass die *Narratio* C 9: II 18, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 245–247 über den Mesites (vgl. S. 529, 575 f.) thematisch an die beiden Geschichten über Zauberer anschließt, doch erst nach jener über Ereignisse in Amathus eingehftet ist, dann spricht diese Tatsache unter der Voraussetzung, dass man die hier vertretene Hypothese akzeptiert, dafür, dass diese drei Erzählungen so schon im Archetyp aufeinander folgten.

Die dritte und letzte, nur in der Collectio C überlieferte Erzählung aus Zypern handelt über einen Mann, der in Konstantia lebte, doch im Inneren der Insel beim Berg Olympos beheimatet gewesen war, weshalb man ihn ὁ τοῦ Ὀλύμπου nannte. Dieser hielt sich getreu an Gottes Gebote, die er liebte, weshalb ihn der Erzähler als einen φιλέντολος einführt, und spendete viel zum Wohl seiner Mitmenschen, doch vermochte er nicht den sexuellen Versuchungen zu widerstehen: εἶχε τὸ πάθος τῆς πορνείας, und dies, obwohl er inzwischen alt geworden war und seinem Ende nahe kam.¹ Es entstand in der Gemeinde, „bei den Bischöfen und dem Erzbischof“, ein Streit, ob ein solcher Mann ins Heil gelangen könne, der durch die Vision eines frommen Reklusen beigelegt wurde. Denn dieser sah den Mann nach seinem Tod vom Paradiese ausgeschlossen, da er sich der Unzucht nicht enthalten hatte.² Und es folgt eine lange Diatribe des Erzählers gegen jene, die da sagen: „Auch wenn ich Unzucht treibe, so erweise ich Barmherzigkeit und werde gerettet“. Denn, so antwortet ihnen der Erzähler, „die wahre Barmherzigkeit besteht darin, sich vor allem seiner selbst zu erbarmen,“ und darum nicht wie der Unzüchtige „gegen seinen eigenen Körper zu sündigen“ (I Cor 6,18).³ Es ist offensichtlich, dass diese Geschichte, die in verschiedenen Überlieferungen vorliegt und von den Bollandisten die Narratio „De philentolo fornicatore“ genannt wird,⁴ nicht der Intention und apologetischen Motivation der ursprünglichen Sammlung Ω entspricht. Auch wenn sie im Jerusalemer Kodex (J) fehlt, ist nicht auszuschließen, dass sie in der Collectio C auf BINGGELIS Archetyp ω, d. h. im Sinn der hier vorgetragenen Hypothese auf den Zustand ψ' des Archetyps ψ zurückgeht. Doch beweisen lässt sich dies nicht.⁵

Dass die Geschichten aus Amathus in der hier vorliegenden Überlieferung schon mit Erzählungen aus anderen Traditionen kompiliert waren, zeigt deutlich jene, in der der Erzähler von Amathus als seiner Heimat (πατρίς) spricht. Sie wird nämlich so eingeleitet, dass sie mit der vorhergehenden thematisch verbunden ist. Denn sie soll aufweisen, „dass oft auch die Dämonen das hohepriesterliche Amt

¹ *Narratio* C 15: II 25, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–8, S. 256 (hrsg. v. HALKIN 1945, S. 62–64); vgl. S. 474, Anm. 2; 478, Anm. 1. Anders als von BINGGELI und HALKIN wird hier in der Aussage „ἐγένονε τις φιλέντολος ... ὁ τοῦ Ὀλύμπου“ das Wort „φιλέντολος“ nicht als Eigenname aufgefasst. – Zur Datierung unter Arkadios (S. 486 zu Anm. 2) vgl. S. 562, Anm. 1. – Zum Umfang im Format K vgl. S. 574, Anm. 6.

² Ebd., Z. 9–33, S. 256 f.

³ Ebd., Z. 34–55, S. 257, bes. Z. 34–37. Zur Pointe vgl. auch S. 474 zu Anm. 2.

⁴ Vgl. S. 478, Anm. 1.

⁵ Es geht ja nicht nur darum, dass diese Geschichte zusammen mit der in der Collectio C folgenden (16: II 26 BINGGELI) zum Sondergut von C in V gehört, sondern auch, dass beide in V durch trennende Schmuckleisten vom Corpus der Collectio C abgehoben werden (vgl. S. 574 zu Anm. 6–575).

respektieren“: Ὅτι δὲ πολλάκις καὶ αὐτοὶ οἱ δαίμονες αἰδοῦνται τὴν ἀρχιερωσύνην.¹ Bei beiden Erzählungen geht es um die Binde- und Lösegewalt des Bischofs² nach Mt 18,18, bei der ersten darum, dass ein Presbyter, der als Märtyrer gestorben war, nicht in das Reich Christi eingehen konnte, da er von seinem Bischof von der Teilnahme an der Eucharistiefeyer ausgeschlossen worden war (ἡφορίσθη τῆς λειτουργίας), und der Schrein mit den Reliquien des Märtyrers immer wieder aus der Kirche, in der man ihn aufstellen wollte, „hinauswanderte“ (ἤρξατο περιπατεῖν ἀφ’ ἐαυτῆς ... δρομαίως).³ Da erschien der Märtyrer dem Bischof dieser Kirche im Traum und bat diesen, seinen Bischof aufzusuchen und zu bitten, er möge lösen, was er gebunden hat. Denn dies müsse jener tun und könne nicht der Bischof vollziehen, dem der Märtyrer im Traum erschienen war, „ja nicht einmal ein Engel vermag mich zu lösen“ (οὐδὲ ἄγγελος ἰσχύει λύσαι με). Und es geschah, um was der Märtyrer gebeten hatte.⁴ In einem kleinen Kommentar hebt der Erzähler hervor, dass der Märtyrer gesagt hat, dass „die ... Engel nicht lösen können, was von den Priestern gebunden wurde“.⁵ An diese Aussage knüpft die Einleitung der folgenden Erzählung an, dass „auch die Dämonen“ die Binde- und Lösegewalt des Priesters, konkret der Bischöfe, „respektieren“.

Doch wie gewichtig ist das Zeugnis dieser beiden Geschichten, die sowohl im Jerusalemer Kodex (J), als auch in der Collectio C des Vaticanus (V) durch eine trennende Schmuckleiste vom vorhergehenden Text abgehoben sind?⁶ Sollte die Trennleiste im Vaticanus eine andere Bewandtnis haben als jene im Hierosolymitanus? Denn sie ist dort die zweite Trennleiste, und beide zusammen klammern, so könnte man sagen, eine Geschichte aus, die im Kontext wie ein

1 *Narratio* C 18: II 28, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–2, S. 261. Vgl. S. 566 zu Anm. 1.

2 Vgl. S. 474 zu Anm. 4. Konkret geht es in beiden Erzählungen um Bischöfe. Einzig in einem Ausblick auf die Gegenwart am Schluss von *Narratio* C 17: II 27, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 43–46, S. 260 ist von einem Gegensatz zwischen Laien und priesterlicher Würde die Rede, nämlich davon, dass Laien „sich selbst zu Herren über jedes priesterliche Amt (ιερωσύνη) einsetzen“.

3 *Narratio* C 17: II 27, Z. 5–25, S. 259. Zum Ausschluss aus dem Reich Christi vgl. ebd., Z. 30–31, S. 260.

4 Ebd., Z. 26–41, S. 260.

5 Ebd., Z. 42–43, S. 260. Dieser Satz soll die auf S. 574 in Anm. 2 genannten Laien treffen.

6 Wegen der Breite dieser trennenden Schmuckbänder, die sich einer Schätzung entzieht, sind die Aussagen über den Umfang der *Narrationes* II 23–28 im Format von K (S. 572, Anm. 4) ohne Aussagewert. Dennoch werden sie in der Übersicht II der Vollständigkeit halber genannt, so z. B. der Umfang von drei Seiten der *Narratio* C 15: II 25 (S. 573, Anm. 1), der zusammen (1) mit dem der *Narratio* C 14: II 23, ebd., S. 253f., die ihr in der Collectio C vorausgeht, und (2) mit dem ihr folgenden Schmuckband drei Folia im Format von K ergeben könnten.

Fremdkörper wirkt und nicht im Jerusalemer Kodex überliefert wird.¹ Über Mutmaßungen wird man wohl kaum hinauskommen, auch wenn die Hypothese plausibel erscheint, dass die im Zustand ψ' überlieferten Berichte über Geschehnisse aus und um Amathus aus einer Sammlung stammen, die zumindest durch andere Geschichten aus Zypern und solche unbestimmter Herkunft – wie jene über den wandernden Reliquienschrein, von den Bollandisten „De arca martyris“ genannt (BHG 1322u),² – angereichert war. Ob aber alle Erzählungen, die im Jerusalemer Kodex (J) und in der Collectio C des Vaticanus in diesem Kontext überliefert werden, zu dieser Sammlung gehört haben oder Reste anderer Texteinheiten des restaurierten, als Vorlage von J und V kopierten³ Archetyps sind, ob also im Stemma unter das Sigel Ψ nur die erweiterte Sammlung von Geschichten aus Zypern oder weitere Texte fallen, lässt sich nicht entscheiden. Dies gilt vor allem für zwei Geschichten, die einen Konstantinopolitanischen Hintergrund besitzen.

Erstere handelt über einen Zauberer aus der Zeit des Kaisers Maurikios (582–602), „der in der Kunst der Magie wahrscheinlich die Zauberer aller Zeiten übertraffen hat“ und wie der Antichrist der Mesites oder Mittler genannt wurde.⁴ Dieser versuchte einen frommen Notar für die Kunst der Magie zu gewinnen, indem er ihn um Mitternacht zum Schloss seines Herren, „eines großen Äthiopiens“, brachte, was jedoch misslang, da der Notar standhaft an seinem Glauben an den trinitarischen Gott festhielt,⁵ weshalb ihm von einer Ikone Christi in einer Kapelle der Hagia Sophia von Konstantinopel gedankt und himmlischer Lohn verheißen wurde.⁶ Diese relativ lange Erzählung,⁷ die uns in einer reichen Überlieferungsgeschichte verschiedener Versionen erhalten ist,⁸ wird man am Ende des 7. Jahrhunderts kaum als eine Wundergeschichte aus „unserer Generation“ bezeichnen können. Insofern dürfte es gewiss sein, dass sie nicht zur ursprünglichen Sammlung Ω , sondern zu jenen Texten gehört, die hier mit dem Sigel Ψ bezeichnet werden. Besaß man bei

1 *Narratio* C 16: II 26, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 258. Diese Erzählung begegnet auch, wie schon auf S. 473 zu Anm. 4 mitgeteilt wurde, in einem *Codex Sinaiticus* des 9. Jahrhunderts innerhalb der Collectio A (sive I). Vgl. S. 576 f.

2 Hierzu und zu weiteren Versionen der Geschichte vgl. S. 478, Anm. 1.

3 Vgl. Kodex x im Stemma auf S. 484.

4 *Narratio* C 9: II 18, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 245–247, zitiert Z. 2–5, S. 245. Vgl. S. 529 zu Anm. 2.

5 Ebd., Z. 5–41, S. 245f. Vgl. S. 537 zu Anm. 1.

6 Ebd., Z. 42–65, S. 246f., ausführlicher als hier wiedergegeben auf S. 539 zu Anm. 1.

7 Im Format von K (S. 572, Anm. 4) umfasst sie ungefähr drei und eine halbe Seite, so dass sie zu jenen Texten gehört, die es geraten sein lassen, den Zustand ω' des Archetyps ω in der Vorgeschichte von K, nicht in K selbst anzusetzen (vgl. S. 499–504).

8 Vgl. S. 478 zu Anm. 1–3; 529 zu Anm. 2.

jener Sanierung des Archetyps, wie sie hier als Hypothese zur Erklärung der überlieferten Textgestalt vorgeschlagen wird, keinen Hinweis mehr auf den Kontext, in dem sie ursprünglich im Archetyp gestanden hatte, dann lag es nahe, sie nach den drei Geschichten über Zauberer einzuheften, von denen die erste zur Sammlung Ω gehört,¹ die beiden anderen zu den „Geschichten aus Zypern“.²

Die zweite in Konstantinopel beheimatete Erzählung, die nur im Jerusalemer Kodex (J) überliefert wird, besitzt insofern eine Beziehung zu Zypern, als in ihr der aus Zypern stammende Leontios von Neapolis über seinen eigenen Lehrer berichtet.³ Dieser habe als ein Freund von Kaiser Maurikios für dessen Seelenheil gebetet und sei, wie ihm ein Traum nach der Ermordung des Kaisers und seiner Familie offenbarte, erhört worden: Er sah, wie der Kaiser in Gottes Thronsaal eingelassen wurde, dabei den Lehrer des Leontios erblickte und zu seiner Frau und seinen Kindern sagte, dass dieser es bewirkt habe, dass Gott sie bei sich einlasse.⁴ Darum nannten die Bollandisten diese Geschichte „De Mauricio imperatore visio monachi“ (BHG 1322yb). Ihre Pointe zielt, wie der Erzähler ausdrücklich sagt, auf die Wirkung von Fürbitten: ὄτι δυνατὸν καὶ ἀναξίους δι' εὐχῶν ὁσίων ἐλεηθῆναι ... πολὺ γὰρ ἰσχύει δέησις δικαίου.⁵ Sie passt auf jeden Fall nicht zu Intention und apologetischem Motiv der ursprünglichen Sammlung Ω. Ob sie aber zu jenen Texten gehört, die hier einem Archetyp ψ und darum der Vorlage x von J und V zugeordnet werden, lässt sich weder beweisen, noch ausschließen.⁶

Gleiches gilt auch für jene Erzählung, die in der Collectio C als ein „Kapitel“ (κεφάλαιον) aus „den alten Erzählungen der Γεροντικά“ wiedergegeben wird. Denn sie dient hier, wie der Erzählende betont, der Bestreitung „der heutzutage in Syrien“ auftretenden Novatianer, über die er „auch schon weiter oben“ (περὶ ὧν καὶ ἄνωτέρω) einiges gesagt habe,⁷ was entweder im Zustand ψ' des Archetyps verloren gegangen ist oder nie in den Archetyp ψ übernommen worden war. Mit der Intention und apologetischen Motivation der ursprünglichen Sammlung Ω besteht hier kein Zusammenhang. Da diese Geschichte, die von den Bollandisten ‚De monacho et nepote‘ (BHG 1450 h) genannt wird, in der Collectio C durch

1 *Narratio* B 6: II 14, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–17, S. 235 (48, hrsg. v. NAU 1903, S. 68, 5–23). Zum Inhalt der Erzählung vgl. S. 526 f.; 572 zu Anm. 6.

2 *Narratio* B 7–8: II 15–16, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 236–238 (49–50, hrsg. v. NAU 1903, S. 69, 3–70, 32). Vgl. S. 572 zu Anm. 6–7.

3 *Narratio* II 24, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 255. Vgl. ebd., Z. 1c2, zitiert auf S. 561 in Anm. 6. – Zum Umfang von 1, 3 Seiten im Format von K (S. 572, Anm. 6–7) gilt, was auf S. 574 in Anm. 6 festgestellt wurde.

4 Ebd., bes. Z. 18–22. Vgl. S. 491.

5 Ebd., Z. 23–26. Vgl. S. 474 zu Anm. 3.

6 Vgl. im Stemma auf S. 484 das Sigel θ und das zu diesem in Anm. h Gesagte.

7 *Narratio* C 16: II 26, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 258, zitiert: Z. 24–28. Vgl. S. 473 zu Anm. 5–6.

Schmuckleisten ausgegrenzt ist, könnte man vermuten, dass schon ein Kopist sie als einen Fremdkörper empfunden hat.¹

d. Der Ertrag der Sammlung BC (sive II) im Zustand ω' für eine Biographie von Anastasios Sinaites

Für die historische Forschung ist nichts gewonnen, wenn eine Biographie auf nicht eindeutig gesicherten Daten bzw. auf Hypothesen beruht, die nicht durch zumindest plausible Argumente ausgewiesen sind. Welche Resonanz auch immer die hier vorgetragene Hypothese finden wird, dass nicht alle im *Codex Hierosolymitanus* S. Sepulcri 113 (J) und in den vom *Codex Vaticanus* gr. 2592 (V) überlieferten Collectiones B und C überlieferten Erzählungen zum ursprünglichen Bestand Ω der Sammlung über wunderbare Ereignisse (τεράστια τε καὶ θαυμάσια) gehören, die Gott „bei Christen“ zu Lebzeiten des Autors der Sammlung gewirkt und die dieser auf Grund seiner eigenen Notizen in der Gestalt dieser Sammlung für eine Publikation „in Buchform“ vorbereitet, d. h. „in Buchschrift“ nacherzählt hat, diese Hypothese müsste strikt widerlegt werden, will man weiterhin mit historischer Gewissheit z. B. behaupten, die Heimat (πατρίς) ihres Autors sei Amathus auf der Insel Zypern gewesen und er selbst habe dort in jungen Jahren aktiv am kirchlichen Leben teilgenommen, ja habe vermutlich zum Klerus der Stadt gehört.

— Anastasios Sinaites als Verfasser der ursprünglichen Sammlung Ω

Eines der wertvollsten Ergebnisse dieses Beitrags dürfte die Erkenntnis sein, dass die ursprüngliche Sammlung Ω erbaulicher Erzählungen über Wunder, die sich zu Lebzeiten – ἐπὶ τῶν ἡμετέρων χρόνων – ihres Autors, der im Lemma Anastasios Monachos genannt wird, „an verschiedenen Orten“ ereignet haben, mit einer Geschichte beginnt, die auf dem Sinai beheimatet ist, als das Volk der Araber aus dem Inneren der arabischen Halbinsel „auch hier eindrang“: εἰσῆλθε καὶ ἐνταῦθα ἐν τῷ ἀγίῳ ὄρει τοῦ Σινᾶ.² Auch wenn der Autor nicht selbst Augenzeuge dieses Geschehens gewesen ist, sondern sich nur allgemein auf Mönche des Dornbuschklosters beruft, so ist nicht zu übersehen, dass er mit den Worten ἐνταῦθα ἐν τῷ ἀγίῳ ὄρει τοῦ Σινᾶ zugleich jenen Ort meint, an dem er seine Erzählung niederschreibt.³

¹ Vgl. S. 575 zu Anm. 1.

² *Narratio* C 4: II 8, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 13–15, S. 226 (NAU 1902 [Récits], S. 87, 14–15), vgl. ebd., Z. 13–17 zitiert auf S. 537 zu Anm. 2. Zum Inhalt der Erzählung vgl. S. 505–507.

³ Vgl. S. 521, Anm. 6; 545, Anm. 1. Zur Datierung des Einfalls der Araber auf dem Sinai vgl. S. 505 zu Anm. 2; 508 zu Anm. 8–10.

Dem entspricht in einer Erzählung über die Furcht der Dämonen vor dem Kreuz der Hinweis, dass sich das Geschehen „vor wenigen Jahren ... hier in unserer Wüste“, d. h. in unserer Mönchssiedlung, zugetragen hat: ἐνταῦθα ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς ἐρήμῳ.¹ Zugleich erfährt der Leser, dass Anastasios damals einen Schüler namens Johannes besaß, „der mit der Gnade Christi jetzt Stylit in Diospolis“ ist – in welchem der uns bekannten Orte dieses Namens wird nicht gesagt.² Dieser Schüler trug in Anwesenheit eines Besessenen an seinem Hals ein silbernes Kreuz, das einst dem Erzähler gehörte und in dem dieser ein echtes Stück (μερίδα ... ἀληθῆ) vom Holz des Kreuzes Christi bewahrte, und „der unreine Geist schrie verwirrt und zitternd: ‚Komm nicht hierher! Verbrenne mich nicht!‘“.³ Auch wenn in dieser Erzählung die Araber nicht erwähnt werden, dürfte es eine zu enge Interpretation des apologetischen Motivs des Prologs sein, wenn man diese Geschichte deshalb für die Rekonstitution der ursprünglichen Sammlung Ω ausscheidet. Denn sie fügt sich als Zeugnis für die Furcht der Dämonen vor dem Kreuz in den Kontext ein und dient so dem Thema des Verhaltens der Araber als „Feinde des Kreuzes“ und als Gefährten der Dämonen.

Die Tatsache, dass Anastasios sowohl in einer seiner Geschichten,⁴ als auch in seiner am einem Karfreitag gehaltenen Homilie⁵ jeweils einen Bezug zur unmittelbaren Gegenwart herstellt und den Bau des Felsendoms in Jerusalem (um 685–691/692)⁶ erwähnt, passt sehr gut zu dem, was ansonsten über die Lebenszeit des Verfassers des Hodegos auf Grund anderer Quellen bekannt ist.⁷ In beiden Texten argumentiert er auf dieselbe Weise mit dem Hinweis auf die Verheißung Christi „Sieh, dieses Haus wird euch verödet überlassen werden“ (Mt 23,38 l.v.), verfolgt aber jeweils ein anderes Ziel: In der Collectio BC (*sive* II) sucht er das Argument von Zeitgenossen zu widerlegen, die behaupten, mit dem Bau des Felsendoms entstehe „ein Tempel Gottes“, und denkt, wie der Kontext der Sammlung zeigt, an Christen, die durch den Erfolg (εὐημερία) der arabischen Eroberer in ihrem Glauben verunsichert sind und zur Apostasie neigen. In der Karfreitagspredigt wendet er sich gegen die Hoffnung von Juden, es werde mit dem Bau des Felsendoms der im Jüdischen Krieg zerstörte Tempel von Jerusalem wieder errichtet.⁸

1 *Narratio* B 3: II 5, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–2, S. 223 (45, hrsg. v. NAU 1903, S. 65, 6–7). Vgl. S. 521, Anm. 6; 545, Anm. 2.

2 Vgl. S. 545, Anm. 2.

3 Ebd., S. 223 (S. 65f.). Vgl. S. 545, ferner auch S. 536 zu Anm. 1.

4 *Narratio* C 3: II 7, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 17–18, S. 223 (vgl. S. 365, Anm. 4).

5 Zur genannten Predigt (CPG-CPGS 7754) vgl. S. 357 f.

6 Zur Bauzeit des Felsendoms vgl. S. 359, Anm. 2 sowie S. 487 zu Anm. 2.

7 Vgl. S. 4–11, 20–27, 709–711.

8 Vgl. S. 358–367, .bes. S. 364–367.

Hinzukommt das schon erwähnte Zeugnis des Johannes von Damaskos (+ um 745/ 750), der in einer seiner polemischen Abhandlungen gegen die Bilderfeinde eine Erzählung aus dieser Sammlung zitiert, nämlich jene über das Wunder im Martyrion des hl. Theodor zu Karsatas bei Damaskos, und dabei Anastasios Sinaites als Autor nennt.¹ Hierzu bemerkt FLUSIN zurecht „es scheint, dass für Johannes von Damaskos zu Beginn des 8. Jahrhunderts nur ein einziger Anastasios Sinaites existiert hat“.²

— Schon Bekanntes und bisher Unbekanntes über das Leben des Anastasios Sinaites

Für eine Biographie des Sinaiten bietet das beachtlich umfangreiche Fragment der Collectio BC (*sive* II), das im Zustand ω' des Archetyps ω erhalten ist,³ wenig Neues. Was wir aus anderen Werken über seine Reisen wissen, deckt sich mit dem geographischen Rahmen der erzählten Geschichten. Dies gilt vor allem für Unterägypten, insbes. für Babylon (Fusṭāt), und der Weg vom Sinai dorthin führt über das Klysmä, in dem heute die Stadt Suez liegt. Doch kannte er mehr von Ägypten, als es die Erzählungen zeigen. So hat er in Mittelägypten in der von Kaiser Hadrian zur Erinnerung an Antinoos (Ἀντινόος) gegründeten Stadt mit einem gelehrten Juden ein Streitgespräch geführt.⁴ Von einer öffentlichen Auseinandersetzung, die er in Damaskos geführt hat, berichtet er in seinen Kephalaia gegen die Monotheleten, und im Hodegos von seiner eigenen Erfahrung (ἐκ πείρας πολλῆς) in Syrien.⁵

Einzig Jerusalem begegnet als Aufenthaltsort des Anastasios Sinaites in keiner anderen seiner bisher bekannten authentischen Schriften, auch wenn man allein

¹ Vgl. S. 522 zu Anm. 4.

² 1991, S.395. Auch wenn FLUSIN diese Aussage so versteht, dass Anastasios auch die Collectio A (*sive* I) verfasst hat, ist seine Bemerkung zum Testimonium des Damaszeners aus der Collectio BC (*sive* II) stimmig.

³ Zumindest für 21 Geschichten konnte gezeigt werden, dass sie zur ursprünglichen Sammlung Ω gehören, in der Anastasios eine Auswahl aus jenen „über dreißig“ Wunder geboten hat, die er sich im Laufe der Zeit notiert hatte.

⁴ Zu dieser Dialexis in Antinoupolis (Antinoë) vgl. S. 106, Anm. 1.

⁵ *Capita*, VII, 3, 27–32; *Viae dux* VI, 1, 111–116 (vgl. S. 20, Anm. 1). Vgl. auch das Streitgespräch eines Mönchs, der den Sinai kennt, mit einem jakobitischen Styliten, der ehemals Anhänger des Konzils von Chalkedon war, „im Gebiet Arabiens zwischen Damaskos und Bostra“ (CPG 7798: 1, hrsg. v. BONWETSCH 1909 [Dialog], S. 123, 1–5; zitiert auf S. 102 f.; 450 zu Anm. 5). Nach dem Streitgespräch geht der Mönch nach Damaskos, nimmt dort Kontakt mit Jakobiten und Gaianiten auf (77–78, S. 148, 10–34). Der anonym bleibende Autor ist Zeitgenosse des Anastasios Sinaites und steht diesem in seinen Argumenten nahe (vgl. den Index des *Viae dux*, S. 401f.). Mehr wird man vorläufig nicht sagen können.

schon auf Grund dieser Quellen annehmen darf, dass er die Heilige Stadt aus eigenem Erleben kannte, liegt Jerusalem doch auf dem Weg vom Sinai nach Damaskos. So bezeugt nun die Aussage, er habe „vor 30 Jahren in der Heiligen Stadt auf dem Ölberg gewohnt“, dass er sich bei den dort lebenden Mönchen eine Zeit lang aufgehalten hat¹ und in dieser Zeit – um 659/ 660 – wohl selbst schon Mönch gewesen ist. Zum anderen erzählt er, dass er in Jerusalem Menschen kannte, die mit ihm befreundet (ἔμοι προσφιλέστατοι),² ja ihm besonders lieb waren (πάνυ μοι προσφιλέστατοι), wobei er an der zuletzt genannten Stelle deutlich macht, dass es sich um eine Beziehung aus der Vergangenheit handelt (εἶχον ἐγὼ ποτέ τινα).³ Sollte es mit dem monastischen Ideal vereinbar sein, intime freundschaftliche Beziehungen zu Laien zu pflegen,⁴ oder liegt hier ein Hinweis vor, dass Anastasios einst, als er noch nicht Mönch gewesen ist, in Jerusalem gelebt hat und von dort aus als frommer Laie zu zwei Heiligtümern in der Nähe von Damaskos, zum Kloster τοῦ Ῥαῆτι, dem heutigen Marij Rāhiṭ,⁵ und zur Ikone des hl. Theodor von Karsatas,⁶ gepilgert ist?

Einzig durch eine jener beiden schon genannten Geschichten, in denen die Gemeinschaft der Mönche vom Berge Sinai erwähnt wird, erfahren wir, dass Anastasios auch, wie es in monastischen Quellen heißt, als ἐπιστάτης oder spiritueller Lehrer und Meister eines jungen Mönchs gewirkt hat. Dieser Schüler hatte, wie schon berichtet, zum Zeitpunkt der Niederschrift der Sammlung die Lebensweise eines Styliten gewählt.⁷ Wie überzeugt und überzeugend Anastasios aus christlicher Überzeugung und Nächstenliebe lebte, lässt jene Erzählung erkennen, in der sich ein nicht namentlich Genannter, doch dem Erzähler wohl Bekannter mit seinem eigenen Leib und Leben für einen in arabischer Knecht-

1 *Narratio* C 3: II 7, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–2, S. 225, zitiert auf S. 488 in Anm. 2. Auch *Narratio* B 4: II 6, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 224 (46, hrsg. v. NAU 1903, S. 66 f.) setzt voraus, dass Anastasios in Jerusalem weilte, wo ihm „ein alter frommer Mönch“ ein Geschehen aus der Zeit des Patriarchen Modestos († 630 bzw. 631) erzählt hat (vgl. S. 525 f.).

2 *Narratio* B 1: II 1, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 53–54, S. 217, zitiert auf S. 544 in Anm. 4.

3 *Narratio* C 2: II 4, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–2, S. 222, zitiert auf S. 544 in Anm. 3.

4 Bei beiden Aussagen handelt es sich um eine andere Art von Freundschaft als bei jener mit zwei „alten Bekannten“, einem Karawanenführer (*Narratio* C 8: II 13, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 6, S. 233) und dessen Sohn (ὡς φίλος παλαιὸς καὶ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ [ebd., Z. 15]), die auf einer guten Beziehung des ersteren zum Sinaikloster beruht (S. 538, Anm. 1) und die es Anastasios als Mönch erlaubt, den Sohn zu ermahnen (κέκραξα καὶ ἐνουθέτησα [ebd., Z. 15–16]).

5 *Narratio* B 1: II 1, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 48–50, S. 217 (43, hrsg. v. NAU 1903, 63, 17–19). Vgl. S. 510 f., bes. S. 510 zu Anm. 7.

6 *Narratio* B 2: II 2, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 42–45, S. 220 (44, hrsg. v. NAU 1903, S. 64, 32–65, 5). Vgl. S. 522 f., bes. S. 523 zu Anm. 3.

7 *Narratio* B 3: II 5, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 223 (45, hrsg. v. NAU 1903, S. 65, 6–66, 9). Vgl. S. 545, bes. zu Anm. 3; 578 zu Anm. 2.

schaft Leidenden hingab, um diesen loszukaufen. Denn der Ungenannte dürfte Anastasios selbst gewesen sein.¹

Dass Anastasios mit einem bedeutenden Zeitgenossen, dem aus mehreren Quellen bekannten Notar Athanasios, der am Diwan des Gouverneurs von Ägypten in Fustât wirkte, ein Streitgespräch um eine dogmatische Frage geführt hat, bezeugt sein Hodegos.² Einen weiteren durch eine unabhängige Quelle bezeugten Zeitgenossen erwähnt Anastasios in einer der Erzählungen: Elias, den Chef der Werft von Klysmā, den er „den Christenhasser von Klysmā“ nennt.³ Denn dessen Sohn ‘Abd al-Rahmān wird, wie eingangs schon gesagt,⁴ in einem Papyrus von Aphrodito um 710 als ἐπικείμενος τοῦ Κλύσματος genannt.

Überschaut man, was hier aus den noch erhaltenen Erzählungen der ursprünglichen Sammlung Ω zusammengetragen wurde, dann gewinnt man für eine Biographie des Verfassers des Hodegos wenig hinzu, was nicht schon aus seinen anderen Schriften zu erfahren war, und so werden Leser wie KUEHN und BAGGARLY⁵ enttäuscht sein, die jene ausführliche Biographie gelesen haben, die BINGGELI im Ausgang von Collectio A (*sive* I) und Collectio BC (*sive* II) auf der Basis von NAUS These einer Spätdatierung des Johannes Klimakos verfasst hat, indem er Anastasios Sinaites als einen Zeitgenossen desselben dargestellt hat.⁶ An einer solchen Biographie hatte FARAGGIANA DI SARZANA schon 1993, als sie der historischen Forschung den Inhalt des *Codex Hierosolymitanus* S. Sepulcri 113 (J) vorstellte, verhalten Zweifel angemeldet, als sie im Blick auf NAUS These und deren Wirkungsgeschichte den Anastasios Monachos als Autor sowohl der Collectio A (*sive* I), als auch der Collectio BC (*sive* II) „un enigmatico autore“ genannt hat, „nativo di Cipro, contemporaneo di Giovanni Climaco, e di cui resta aperto il problema dell’identità con Anastasio Sinaita“.⁷ Dieses Rätsel dürfte sich für die historische Forschung gelöst haben, sollte sie zum einen NAUS These zur Lebenszeit des Johannes Klimakos und damit auch die Identität der Autoren der Collectio A (*sive* I) und der Collectio BC (*sive* II) aufgeben und zum anderen nur für jene Geschichten der letztgenannten Sammlung annehmen, dass ihr Erzähler Anastasios Sinaites, der Verfasser des Hodegos, gewesen ist, die hier als ein umfangreiches Fragment der ursprünglichen Collectio Ω von solchen aus anderen

1 *Narratio* C 10: II 19, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 248. Vgl. S. 495 zu Anm. 4; 554 zu Anm. 1.

2 *Viae dux*, VI, 1, 1–131, bes. 120–121; X.1, 2, 36–43. Vgl. S. 9 f.

3 *Narratio* C 5: II 9, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–4, S. 229.

4 Vgl. S. 11 zu Anm. 2–3.

5 Vgl. KUEHN – BAGGARLY 2007, S. XXII f., ferner bei KUEHN 2010, S. 55 sowie das von C. Kuehn 2010 eingerichtete Internet-Forum (<http://www.anastasiosofsinai.org>).

6 BINGGELI 2001, S. 330–362.

7 1993, S. 88.

Überlieferungen, kurz Ψ genannt, insbes. aus einer Sammlung von Erzählungen aus Zypern, abgegrenzt wurden.

III. Anastasios Sinaites als Verfasser einer polemischen Abhandlung „Wider die Juden“

Die von MAI unter dem Namen des Sinaites edierten Fragmente einer *Disputatio adversus Iudaeos* (CPG 7772)¹ sind in der vorliegenden Textgestalt im Ausgang des 9. Jahrhunderts überarbeitet worden, gehören aber in ihrem Grundbestand spätestens in das ausgehende 7. Jahrhundert, wie es ein Vergleich mit der Karfreitagspredigt von Anastasios (CPG-CPGS 7754) und mit einer Aussage nahelegt, die in der ursprünglichen *Collectio BC* (*sive* II) seiner Erzählungen über Wunder, die Gott „in unserer Zeit bei Christen“ wirkt (CPG 7758), überliefert ist, wenn nicht gar in die Zeit des Kalifen Mo'awija I. (660–680), wie es auf Grund inhaltlicher Beobachtungen plausibel erscheint. Dieses ergibt sich auch aus dem Verhältnis der Fragmente zu jenem Disput eines Mönchs Anastasios mit zwei Juden, die Papiskos und Philon heißen, den sein Herausgeber MCGIFFERT „einen Dialog zwischen einem Juden und einem Christen genannt“² und als Quelle der fragmentarisch erhaltenen *Διάλεξις κατὰ Ἰουδαίων* des Anastasios Sinaites interpretiert hat.³ Diese Hypothese führte praktisch zu einem Konsens der Forschung, den 1976 auch DAHAN, der Editor der von Paschalis Romanus 1158 übersetzten „*Disputacio Iudeorum contra sanctum Anastasium abbatem*“,⁴ die auf einer Überlieferung des von MCGIFFERT edierten Disputis basiert, vertrat.⁵ Er tat dies, obwohl er sah, dass die Vorlage der Übersetzung den von MAI edierten Texten näher steht als die von

¹ Es handelt sich um drei Fragmente, die MAI 1833, S. 207–240 herausgegeben hat (vgl. S. 800–802). Auch wenn diese hier wie üblich *Διάλεξις κατὰ Ἰουδαίων* genannt werden, so ist doch zu beachten, dass nur das Lemma des ersten Fragments (MAI, S. 207–218 [PG 89, 1204–1225]) diesen Titel überliefert und einem Anastasios Abbas zuweist, während das Lemma des zweiten Fragments (MAI, S. 218–224 [1228–1237]) *Τοῦ αὐτοῦ δευτέρα ἐρώτησις*, jenes des dritten (MAI, S. 224–240 [1240–1272]) *Τοῦ αὐτοῦ τρίτη ἐρώτησις* lautet. Wiedergabe des Inhalts bei THÜMMEL 1992, S. 253f.; KÜLZER 1999, S. 152–154.

² Ἀντιβολή Παπίσκου καὶ Φίλωνος Ἰουδαίων τῶν παρ' Ἑβραίοις σοφῶν πρὸς μοναχόν τινα Ἀναστάσιον κτλ. (CPG 7796; vgl. S. 802–804).

³ MCGIFFERT 1889, S. 35–37. Die Rezension des Dialogs im *Codex Venetus* gr. 505 (RV) soll nach MCGIFFERT Quelle der *Dialexis* des Anastasios gewesen sein, und die Rezension desselben im *Codex Parisinus* gr. 1111 (RP) soll sowohl RV, als auch die *Dialexis* benutzt haben. Die Frage der Abhängigkeit wurde wiederum von HASKINS 1924, S. 218f. und ausführlicher in HASKINS 1925, S. 231–234 erörtert, doch nicht grundlegend anders beantwortet.

⁴ Vgl. S. 805, zur Lesart ‚*abbatem*‘ vgl. S. 805, Anm. 1. Zum genannten Konsens der Forschung vgl. auch S. 584 zu Anm. 2–3; zu Konsequenzen dieses Konsens in der Datierung vgl. S. 604 zu Anm. 1; 617 zu Anm. 2, ferner S. 645 zu Anm. 1–4.

⁵ 1976, S. 166f. Vgl. auch S. 451, Anm. 2; 357, Anm. 2 zur Priorität von CPG 7796 als eine der Voraussetzungen der Hypothese von OLSTER 1994 zu Thema und Intention der antijüdischen „Dialoge“ des 7. Jahrhunderts (vgl. S. 615 zu Anm. 2).

MCGIFFERT als ursprüngliche Fassung edierte Version. Diese sei nämlich ein Disput, während die von MAI herausgegebenen Fragmente aus einer Art Handbuch stammen, und für die Übersetzung von Paschalis Romanus gelte: „Ce n'est plus une ‚disputation‘, mais un manuel“.¹ Den Konsens hat 1992 THÜMMEL bestritten. Denn es verhalte sich umgekehrt: Der von MAI edierte Text der *Dialexis*, den auch er als „eine Art Lehrbuch“ kennzeichnet,² ist die Quelle für den Disput mit Papiskos und Philon.³ Diese Hypothese soll in der angekündigten Edition der Homilie wider die Juden als Gottesmörder, die Anastasios an einem Karfreitag gehalten hat,⁴ begründet werden, indem gezeigt wird, dass die Ausgabe von MCGIFFERT von einer verkehrten textkritischen Entscheidung ausgeht. Dabei spielen auch die auffälligen Parallelen der Homilie zu den Fragmenten der *Dialexis* eine nicht unerhebliche Rolle.

1 Zur Datierung der Abhandlung

Ein wichtiges Argument zugunsten der Priorität der „Ἀντιβολή von Papiskos und Philon gegen einen Mönch Anastasios“ ist für MCGIFFERT⁵ die Tatsache, dass in einer Version derselben von 600 Jahren gesprochen wird, welche die Juden schon seit dem ersten Jüdischen Krieg in der Diaspora leben, sowie von 670 Jahren, dass sie keinen Tempel mehr besitzen,⁶ während in den von MAI edierten Fragmenten der

1 Ebd., S. 167 f. DAHANS Urteil gründet auf dem Inhalt. Denn formal gesehen, ist der Text ein Dialog und insofern ein Streitgespräch zwischen zwei Parteien, dem ‚Iudaeus‘ und dem ‚Christianus‘.

2 1992, S. 265.

3 Ebd., S. 237 f., 253–259, 262 f., 356–360. THÜMMELS Argumente hat KÜLZER 1999, S. 151 f., 154 f., 164–166 übernommen. KÜLZER ordnet die *Dialexis* der „Dialogliteratur“ zu und bestimmt ihre literarische Eigenart als einen „Diskurs“ (ebd., S. 77 f., 89, 154, Anm. 332), ohne jedoch die Besonderheit ihres Stils zu berücksichtigen. Einen Hinweis auf den Stil der *Diatriben* sucht man bei ihm vergebens. Zur Kennzeichnung der literarischen Eigenart der *Dialexis* vgl. S. 593–597.

4 CPG-CPGS 7754; vgl. S. 355–367, 792–794.

5 1889, S. 41–44.

6 *Disputatio Papisci et Philonis* (CPG 7796), 16, hrsg. v. MCGIFFERT 1889, S. 78, 23–79, 10: ἰδοῦ ἑξακόσια ἔτη ἐν πάσῃ τῇ γῆ διεσκορπίσεν ὑμᾶς καὶ ἤγαγε Ἴτιον καὶ Οὐεσπασιανὸν ..., ὡς Ἰώσηπος συνεγράψατο ... Καὶ ἰδοῦ ἑξακόσια ἐβδομήκοντα ἔτη οὐ θυσιαστήριον κτλ. (Lesart des *Codex Venetus* gr. 505 [vgl. S. 583, Anm. 3]). Im *Codex Parisinus* gr. 1111 heißt es ἰδοῦ ἔτη χίλια ἐν κτλ. und ἰδοῦ λοιπὸν χίλια ἔτη οὐ κτλ. Dem entspricht die Übersetzung von Paschalis Romanus, 13, hrsg. v. DAHAN 1976, Z. 305–309, S. 205: Ecce per mille annos in omnem terram dispersi estis, et duxit Dominus Tytum et Vespasianum [...], sicut Iosephus historiographus dicit. – Zur Tradition, dass der Tempel unter Kaiser Hadrian – wie einst Karthago – „untergepflügt“ wurde, vgl. S. 606, Anm. 4.

Dialexis des Anastasios von „800 und mehr Jahren“ die Rede ist.¹ Nun wurde oben schon erwähnt, dass Anastasios zum einen in der Karfreitagspredigt davon spricht, dass seit Beginn des Christentums, seitdem Gott Israel endgültig verworfen hat, „schon 700 Jahre vergangen sind“: *νῦν δὲ ἰδοὺ λοιπὸν ἑπτακοσιοστός χρόνος*,² und zum anderen in den Erotapokriseis davon, dass die Heiligen Stätten der Christenheit im Heiligen Land schon 700 Jahre, sieht man „von der kurzen Zeit“ unter arianischen Kaisern ab, von Gott den orthodoxen Gläubigen anvertraut sind.³ Solche Datierungen wird man nicht wörtlich nehmen dürfen, und im Kontext der genannten Karfreitagspredigt kann sie sich entweder auf Christi Kreuzigung oder auf die Zerstörung des Tempels von Jerusalem im Jahre 70 n. Chr. beziehen.⁴

Nun findet sich in der Dialexis eine Datierung, in der ebenfalls eine solche Unbestimmtheit liegt, die aber bei der Zuweisung der Schrift auf das 9. Jahrhundert nicht beachtet wurde. Es geht um des Erzengels Gabriel Verheißung an Daniel: „Siebzig Wochen sind für dein Volk und deine heilige Stadt bestimmt, um“, wie Anastasios zitiert, „der Sünde ein Ende zu machen und – wie es kurz darauf heißt – die Vision und Propheten zu besiegeln und das Allerheiligste zu salben (*Dan 9,24 Th*) und um das Brand- und Trankopfer, welches das Gesetz vorschreibt, außer Kraft zu setzen (*τοῦ καταργῆσαι*)“ (*Dan 9,27*). Denn siebzig Jahrwochen sind es bis zur Ankunft „eines gesalbten Fürsten“: *Ἔως χριστοῦ ἡγεμόνος* (*Dan 9,25 Th*) *ἑβδομάδες ἑτῶν ἑβδομήκοντα*. Nach diesen 70 Wochen zu sieben Jahren, also „nach 490 Jahren“, ist jener Christus gekommen, von dem Daniel gesprochen hat,

1 Vgl. (1) Fragment 1, PG 89, 1225 D 4–5: ἄπερ (Χριστός) πρὸ χρόνων ὀκτακοσίων ἢ καὶ ἐπέκεινα προεῖπεν; (2) Fragment 2, 1237 B 6-C 3: ἰδοὺ ὀκτακόσια καὶ πλείονα ἔτη ἐν πάσῃ τῇ γῆ διεσκόρπισεν ὑμᾶς ὁ θεὸς καὶ ἤγαγε Τίτον καὶ Οὐεσπασιανὸν ..., ὡς λέγει ὁ Ἰώσηπος ὁ ὑμῶν συγγραφεὺς μόνος ταῦτα ἐκθέμενος. ... καὶ ἐστὲ ... παρανομοῦντες ἕως τῆς σήμερον, καὶ ἰδοὺ ὀκτακόσια καὶ πλείονα ἔτη, ὡς εἶπομεν, οὐ θυσιαστήριον ... φυλάττοντες. Zu dieser Datierung als Anzeichen einer späteren Überarbeitung vgl. THÜMMEL 1992, S. 258 f.; HOYLAND 1997, S. 85, Anm. 101. – Wenn Anastasios in der Dialexis bzw. in der Karfreitagspredigt auf die römischen Kaiser im ersten Jüdischen Krieg zu sprechen kommt, schreibt er, sieht man von Fragment 1, 1221 A 3 zu *Ioh 11,48* (zu Unrecht als Prophezeiung Jesu zitiert [S. 451, Anm. 2]) ab, stets „Titus und Vespasian“ (vgl. die z. B. auf S. 713 zu S. 357, Anm. 3 zitierten Aussagen). Auch in den vermutlich von der Dialexis abhängigen *Trophaea Damasci* (CPG 7797) liest man in der an sich gleichlautenden Parallele zu *Ioh 11,48* (S. 589 zu Anm. 2–3): ἐπὶ Τίτου καὶ Οὐεσπασιανοῦ (IV, v, 2, hrsg. v. BARDY 1927, S. 270 [100], 12).

2 Vgl. S. 357 zu Anm. 2.

3 *Quaestio 69*, hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006, 3–4, 16–18, 23–25, 28–33, S. 121 f. (Ps.-Anastasios, 117, PG 89, 769 A 10–12, B 2–5, 9-C 2). Vgl. S. 27 zu Anm. 1, ferner S. 783 zu Anm. 5.

4 Zu solchen Datierungen im allgemeinen vgl. LEHMANN 1974 (S. 27, Anm. 2). Eine Datierung der *Διάλεξις* auf das Ende des 7. Jahrhunderts vertreten KMOŠKO 1931, S. 294; KÆGI 1992, S. 234 f.; UTHEMANN 2001 (Rezension von AERTS – KORTEKAAS 1998), S. 442. Vgl. auch THÜMMEL 1992, S. 258 f.; KÜLZER 1999, S. 151 f.

und ist „das Brand- und Trankopfer, welches das Gesetz vorschreibt, außer Kraft gesetzt“ (*Dan* 9,27), d. h. der Tempel durch die Römer zerstört worden, nämlich 490 Jahre nach der Babylonischen Gefangenschaft. Und seit dieser Zeit in Babylon „sind mehr als 1000 Jahre vergangen“: χίλια ἔτη καὶ πλείονα.¹ Für die Juden ist der Messias (ὁ εἰλημμένος) noch nicht gekommen: ἀκμήν οὐκ ἦλθε.² Dem stellt Anastasios die christliche Interpretation von *Dan* 9,24–27 Th entgegen, die zum einen den verheißenen „Fürsten“ (ἡγεμών) nach Jakobs Verheißung für Juda (*Gen* 49,10) auslegt und diese mit einer Lesart zitiert, die schon von Justin dem Märtyrer bezeugt ist und von diesem ebenso interpretiert wurde: „Οὐκ ἐκλείπει ἄρχων ἐξ Ἰουδα καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ, ἕως ἂν ἔλθῃ ᾧ ἀπόκειται, καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν“,³ und zum anderen die Prophezeiung von *Dan* 9,27, dass „die Schlacht- und Trankopfer ein Ende nehmen werden“ (ἀρθήσεται ἡ θυσία κτλ.)⁴ und „der Greuel der Verwüstung“ im Tempel errichtet wird, als die Vorhersage der Zerstörung des Tempels im ersten Jüdischen Krieg.⁵ Mit dieser Begründung schließt sich Anastasios der gängigen christlichen Auslegung an und bestimmt die Zeit von der Babylonischen Gefangenschaft bis zu seiner Gegenwart als eine Zeit von „mehr als 1000 Jahren“.⁶ Indem Anastasios auf diese Weise zugleich seine eigene Lebenszeit mit mehr als 500 Jahre nach dem ersten Jüdischen Krieg umschreibt, stimmt er mit der Datierung in der von MCGIFFERT edierten „Ἀντιβολή von Papiskos und Philon gegen einen Mönch namens Anastasios“ überein, und zwar in derselben Unbestimmtheit, in der dort zum einen von 600 Jahren, zum anderen von 670 Jahren gesprochen werden kann.⁷

Auffällig ist nun, dass in den Fragmenten der *Dialexis* im Unterschied zur *Karfreitagspredigt*⁸ nirgends ein Hinweis zu lesen ist, dass jüdische Zeitgenossen darauf hoffen, dass der Tempel in Jerusalem in ihrer Zeit wieder errichtet wird, und diese Hoffnung im Bau des Felsendoms erfüllt sehen. Dass dieser Bau auf dem Tempelberg auch bei Christen Beachtung fand, ja zu kritischen Fragen an die gängige christliche Interpretation führte, zeigt die Tatsache, dass sich Anastasios

1 *Disputatio*, Fragment 3, PG 89, 1240 A 1–1241 A 7, bes. 1240 A 8-C 6.

2 Vgl. auch ebd., Fragment 1, 1213 A 4–6, zitiert: S. 599, Anm. 2.

3 Ebd., Fragment 1, 1220 C 5–14. Im *Textus receptus* von *Gen* 49,10 heißt es „ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ“.

4 Diese Lesart kennt Anastasios: Ebd., C 2: Πότε ἦρθῃ ἡ σπονδὴ κτλ. Vgl. ferner ebd., C 11.

5 Vgl. S. 585, Anm. 1.

6 In der Rezension des *Codex Parisinus* gr. 1111 (RP) scheint die Argumentation mit *Dan* 9,25. 27 Th (ebd., 1240 B 4-C 2) ohne den Hinweis darauf, dass schon mehr als 1000 Jahre vergangen sind (ebd., A 15), aufgegriffen worden zu sein (17, hrsg. v. MCGIFFERT 1889, S. 81, 2–21, bes. Z. 14–21). Doch im Kontext datiert auch RP mit „1000 Jahren“ (S. 585, Anm. 4).

7 Vgl. S. 584, Anm. 6.

8 Zu deren Aussage „ἄλλ’ ἰδοὺ κτίζεται,“ φησὶν (ὁ Ἰουδαῖος) κτλ. (S. 711 f.) vgl. S. 357 f., 364 f.

Sinaites in seiner Sammlung erbaulicher Geschichten über Wunder, die Gott „in unserer Zeit bei Christen“ wirkt, mit der Behauptung auseinandersetzt, dass der Felsendom „ein Tempel Gottes“ ist.¹ Doch in den erhaltenen Fragmenten der *Dialexis* findet man keine, wie auch immer geartete Resonanz einer solchen oder ähnlichen Aussage. So wird ausdrücklich die in *Mt* 24,2 überlieferte Verheißung Jesu über das, was dem Tempel widerfahren wird, mit den Worten „*Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ μεῖνῃ λίθος ἐπὶ λίθον ἐπ’ αὐτόν*“ zitiert, um zu beweisen, dass sie sich, wie es „Tatsachen“ veranschaulichen, „bis zum heutigen Tag“ erfüllt habe: „Zeige mir: Wo ist euer Tempel? Sieh, er ist verwüstet. Wo sind die Gesetzestafeln, die ihr (am Sinai) empfangen habt? Sieh, sie existieren nicht mehr. Wo sind eure Opfer? Sieh, sie gehören der Vergangenheit an“. Und was Anastasios ferner nennt – die Bundeslade, den Opferaltar, den Stab Aarons, das Erscheinen der Herrlichkeit Gottes im Tempel (ἐπισκίασις) usw. –, um „auch durch Tatsachen“ (οὐ διὰ ῥημάτων μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ πραγμάτων) zu veranschaulichen, dass sich Jesu Vorhersage über den Tempel erfüllt hat,² deckt sich mit Aussagen seiner Karfreitagspredigt,³ vor allem aber damit, dass er dort jenen Juden, die hoffen, dass mit dem Bau des Felsendoms ihr Tempel wieder errichtet wird, entgegenhält: „Wenn ich einen Tempel sehe, in dem sich die Bundeslade befindet, wenn ich das Bundeszelt sehe, wenn ich sehe, dass im Tempel die Herrlichkeit (Jahwes) vom Himmel her im Tempel diesen überschattet,⁴ wenn ich sehe, dass das Feuer aus der Höhe auf den Opferaltar hernieder fällt, ... dann weiß ich, dass du einen Tempel besitzt“.⁵ Bedenkt man zum einen, dass in der *Dialexis* ohne jedes Zögern die christliche Überlieferung aufgegriffen wird, in der man mit der Zerstörung des Tempels im ersten Jüdischen Krieg und der Verwüstung des Tempelbergs argumentierte,⁶ und

1 *Narratio* C 3: II 7, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 17–21, S. 225, bes. Z. 17–18, zitiert auf S. 487 in Anm. 1. Vgl. S. 365 f., ferner S. 578 zu Anm. 4–6.

2 Fragment 1, PG 89, 1220 D 1–12, 1221 A 10–B 3. Ferner greift Anastasios ebd., 1225 B 13–14 nochmals zugleich mit anderen Prophezeiungen Jesu *Mt* 24,2 auf, um festzustellen, dass sich alles erfüllt hat: ἄτινα καθ’ ἡμέραν θεωροῦμεν γινόμενα (1225 B 10 [vgl. S. 588 zu Anm. 1]) ... πάντα γέγονασιν ... καὶ γίνονται. Ἄρα οὐκ ἔπεσεν ὁ ναὸς ὑμῶν καὶ ἐκάκη; (1225 C 7–9).

3 Zu *Mt* 23,38 vgl. S. 358, 364–367, 578, bes. S. 366, Anm. 2; 366 f. Anastasios zitiert dort unter Bezugnahme auf den Tempel auch *Mt* 24,2 (S. 357, Anm. 1), und zwar im selben Wortlaut wie in der *Dialexis*. – Vgl. auch S. 489, Anm. 2.

4 Hierzu vgl. in der Karfreitagspredigt: Trotz des im Alten Testament bezeugten Ungehorsams von Israel gegenüber Gott, „schenkte ihm Gott ναὸν καὶ θυσιαστήριον καὶ ἐπισκίασεις καὶ ... τὴν κιβωτὸν καὶ τὸ ἱλαστήριον καὶ πάντα τὰ ἀγαθὰ“.

5 Vgl. das Zitat auf S. 358 zu Anm. 1, mit Kontext wiedergegeben auf S. 711.

6 Vgl. auch Fragment 2, PG 89, 1237 B 6–D 14, bes. C 9–10 (ποῖαν ἀμαρτίαν ἐποιήσατε ... ὅτι οὐκέτι ἤγειρεν ἡμῖν τὸν ναὸν ὁ θεός), D 3–4. 6 (Ἀληθῶς, κἀν ὑμεῖς [scil. οἱ Ἰουδαῖοι] μὴ εἴπητε, οἱ λίθοι κεκράζονται [vgl. *Lc* 19,40 sowie *Mt* 24,2] ὅτι ἀφ’ ὅπερ τὸν Χριστὸν ἐσταυρώσατε,

zum anderen, dass sich in der *Dialexis* bei dieser Argumentation kein Hinweis auf einen redaktionellen Eingriff aus dem 9. Jahrhundert entdecken lässt, dann dürfte es plausibel sein, dass Anastasios diese polemische Abhandlung „wider die Juden“ verfasst hat, bevor man um 685 auf dem Tempelberg mit dem Bau des Felsendoms angefangen hat, genauer gesagt, bevor Juden vor 692 ihre Hoffnung auf die Wiedererrichtung des Tempels mit dem Bau des Felsendoms verbanden, wie es der Einwand „ἄλλ’ἰδοῦ κτίζεται“ zeigt, den Anastasios in seiner Homilie im Stil der *Diatribē* einem Juden in den Mund gelegt hat.

Zu den „Dingen“ (πράγματα), die Jesus vorhergesagt hat und deren Erfüllung die Zeitgenossen täglich beobachten können (ἅτινα καθ’ἡμέραν θεωροῦμεν γινόμενα), zählt für Anastasios auch das an die Jünger gerichtete Wort Jesu: „Ihr werdet um meines Namens willen von allen gehasst werden“ (*Mt* 10,22; *Lc* 21,17).¹ Denn „werden wir Christen nicht von allen Völkern (ἔθνη) um Christi Namens willen gehasst?“,² und betonen dieses nicht auch die Juden selbst? Wollten sie dieses aber nicht zugeben und „schweigen, so werden die Steine schreien“ (*Lc* 19,40) – die Steine des zerstörten Tempels (*Mt* 24,2). Denn seit dem Beginn der Zeiten hat es kein einziges anderes „Geschlecht“ (ἔθνος) gegeben, das von allen anderen bekämpft und doch nicht ausgelöscht wurde, als jenes der Christen: τὸ τῶν Χριστιανῶν ἔθνος. So wie es von allen Völkern bekämpft wird, wäre es längst untergegangen, wenn nicht „die Hand des Herrn“ es beschützt hätte und noch immer beschützt.³

Der „Sitz im Leben“ dieses Arguments wird im Kontext deutlich angesprochen. Denn zuvor hatte Anastasios zunächst zu beweisen gesucht, dass mit dem Aufkommen des Christentums die Religion und die unlösbar mit dieser verbundene Kultur und politische Ordnung „der Juden und der Heiden“ ihre Bedeutung

ἐγκατελείφθητε. Διὰ τοῦτο μέχρι καὶ νῦν ... ἀπερρίφητε τοῦ ναοῦ ... [übersetzt auf S. 697 zu Anm. 3]).

1 Fragment 1, PG 89, 1225 B 3–11, ferner wird *Mt* 10, 22 bzw. *Lc* 21,17 ebd., 1224 A 1–2 zitiert (vgl. auch S. 694 zu Anm. 3). Die Prophezeiung von *Mt* 10,22 bzw. *Lc* 21,17 begegnet, wie es scheint, nur in jenen Schriften *Adversus Iudaeos*, die in einer Beziehung zur *Dialexis* des Anastasios stehen: (1) Ἀντιβολή von Papiskos und Philon (CPG 7796), 10, hrsg. v. MCGIFFERT 1889, S. 63, 10–17, wo die zuerst zitierte Stelle aus der *Dialexis* wiedergegeben wird (Übersetzung von Paschalis Romanus, 10, hrsg. v. DAHAN 1976, Z. 215–220, S. 201); (2) *Trophaea Damasci* (CPG 7797), IV, v, 4, hrsg. v. BARDY 1927, S. 271 (101), 8–11 als Anfrage an die Juden, warum sie die Christen hassen und ob andere Gegner der Christen sie aus einem anderen Grunde hassen als dem, der in *Mt* 10, 22 bzw. *Lc* 21,17 genannt wird.

2 A.a.O., 1225, C 10–11.

3 Ebd., 1224 A 1–12. Zu ebd., 5–6 (Κἂν ... παρασιωπήσητε, οἱ λίθοι κεκραῖζονται [vgl. *Lc* 19,40]) vgl. S. 587, Anm. 6.

für die Menschheit verloren haben.¹ Wie in der Karfreitagspredigt weist Anastasios hier darauf hin, dass mit dem Ende des Tempels und der zum Tempel gehörenden Institutionen auch das politische System der Juden (βασιλείον) vernichtet wurde. In beiden Texten legt er dabei das bei *Ioh* 11,48 überlieferte Wort des Hohen Rats „Ἐλεύσονται οἱ Ῥωμαῖοι καὶ ἄροῦσιν ὑμῶν τὸ ἔθνος“ Jesus in den Mund² und fügt hinzu: „καὶ τὴν πόλιν καὶ τὸ βασιλείον“,³ um sodann einen Einwand „der Juden“ zu widerlegen, den er hier im Stil der Diatribe einem Juden in den Mund legt: „Und sage mir nicht, dass wir Christen heute unterdrückt und in Knecht- und Gefangenschaft gehalten werden! Denn dieses ist das Großartige, dass unser Glaube, obwohl er von so vielen verfolgt und bekämpft wird, fortbesteht und nicht schwindet, dass weder unser Reich untergeht, noch unsere Kirchen geschlossen werden, sondern dass wir inmitten der Völker (τὰ ἔθνη), die über uns gebieten und uns verfolgen, Kirchen besitzen und Kreuze errichten und Kirchen bauen“.⁴ Darin zeige sich, wie Anastasios sodann weiter ausführt, Gottes Vorsehung. „Denn hätte Gott unseren Glauben nicht vor allen anderen Glaubensrichtungen erwählt und anerkannt, dann hätte er ihn nicht inmitten der Völker, die wie Wölfe sind, so behütet, dass er unüberwindbar ist“,⁵ wie es Jesus Christus in *Mt* 16,18 vorhergesagt hat, dass nämlich „die Pforten der Hölle seine Kirche, d. h. unseren Glauben, nicht überwinden werden“.⁶ Anastasios bestreitet hier nicht die Tatsache, dass „die Christen“ verfolgt und geknechtet, ja von allen, wie Jesus es vorhergesagt hat, gehasst werden (*Mt* 10,22; *Lc* 21,17): Dass dieses „heute“ geschieht, beweist ihm, dass Christus die Wahrheit verkündet hat und nicht, wie die Juden

1 Ebd., 1221 C 11–13: τὰ μὲν Ἰουδαίων καὶ Ἑλλήνων παλαιωθέντα καὶ ἀφανισθέντα· τὰ δὲ τοῦ Χριστοῦ πάντα πιστευόμενα καὶ τιμώμενα καὶ βεβαιούμενα (S. 700, Anm. 4). Zum Passiv ‚ἀφανίζεσθαι‘ vgl. S. 357, Anm. 1; 599, Anm. 3; 647–650.

2 Vgl. S. 451, Anm. 2.

3 A.a.O., 1220 D 12–1221 A 2. So dürfte es nicht weiter erstaunlich sein, dass dieses auch in Schriften geschieht, die von der Dialexis des Anastasios abhängig sind, wie (1) in der *Ἀντιβολή* von Papiskos und Pilon (CPG 7796), 9, hrsg. v. MCGIFFERT 1889, S. 59, 10–11 mit der Lesart ἄροῦσιν τὴν βασιλείαν ἀφ’ ὑμῶν (in der Übersetzung von Paschalis Romanus, 9, hrsg. v. DAHAN 1976, Z. 161–162, S. 199: et tollent regnum a vobis), (2) in den *Trophaea Damasci* (CPG 7797), IV, v, 2, hrsg. v. BARDY 1927, S. 270 (100), 11–12 (ohne ‚καὶ τὸ βασιλείον‘). Zur Bedeutung von ‚τὸ βασιλείον‘ vgl. auch ebd., 1221 D 3 (übersetzt zu Anm. 4), 1224 A 12–15, wo das Wort als ein Synonym für das byzantinische Reich und seine Macht benutzt wird.

4 Ebd., 1221 C 14-D 7. Zur Übersetzung von ‚αἰχμαλωτιζόμεθα‘ vgl. S. 437, zu jener von ‚οὐδὲ τὸ βασιλείον ἡμῶν καταργεῖται‘ vgl. S. 589 zu Anm. 2–3; 592 zu Anm. 2.

5 Ebd., 1224 B 3–9: ... Εἰ γὰρ μὴ ὑπὲρ πάσας τὰς πίστεις τὴν ἡμετέραν ὁ θεὸς ἐξελέξατο ..., οὐκ ἂν ... ἐφύλαττεν ἀνάλωτον. Vgl. auch ebd., 1224 C 1–4: οὐκ ἔστιν ἄλλη πίστις εὐσεβεστέρα ἐν τῇ ὑπ’ οὐρανόν (scil. ἢ ἡ τῶν Χριστιανῶν).

6 Ebd., 1221 D 9–10. Dieses Verständnis von *Mt* 16,18 vertritt Anastasios auch im *Hodegos* (IX, 1, 54–64; XV, 89–96) und in der Karfreitagspredigt (CPG-CPGS 7754; zitiert auf S. 714).

behaupten, ein Betrüger oder Verführer ist: ἀληθής ἐστί καὶ οὐ πλάνος ὁ Χριστός, ὡς ὑμεῖς οἱ Ἰουδαῖοι λέγετε καὶ νομίζετε.¹ Und so stellt Anastasios „die Christen“ als τὸ τῶν Χριστιανῶν ἔθνος dar, ohne deren Spaltungen zu erwähnen, sieht man davon ab, dass er zum Erweis der Wahrheit von Mt 16,18 in einer Reihe mit Ἕλληνες, τύραννοι ἰσχυροὶ καὶ ἀσεβεῖς βασιλεῖς auch „viele Häresiarchen“ nennt, denen es nicht gelungen sei, den Glauben der Kirche Christi zu überwinden.²

Diesem ἔθνος stellt Anastasios „Völker der Israeliten“ als seine Verfolger gegenüber, von denen τὸ τῶν Χριστιανῶν ἔθνος gehasst wird, und fragt im Stil der Diatribe „die Juden“: „Μὴ ... τοῦτο σκοπήσητε ἢ εἶπητε ὅτι ἄρτι εἰς τοσαῦτα ἔτη παιδευόμεθα ἀπὸ τῶν Ἰσραηλιτῶν ἔθνῶν;“. Anastasios spricht hier über Völker, unter denen die Christen schon über einen Zeitraum von vielen Jahren bis in die Gegenwart leiden. Will man keine Konjektur einführen und die Lesart „Völker der Israeliten“ beibehalten,³ dann meint er, so muss man unter dieser Voraussetzung annehmen, zum einen gewiss die Juden als Nachkommen der Sara und insbes. Jakobs, zum anderen aber auch die Ismaeliten oder Araber als Nachkommen der Hagar, die Anastasios im unmittelbaren Kontext ausdrücklich – und das einzige Mal in der Dialexis – beim Namen nennt, indem er die rhetorische Frage stellt: „Πόσοι βασιλεῖς ἔθνῶν, Περσῶν, Ἀράβων, τοῦτο ἐδοκίμασαν, καὶ οὐδαμῶς ἴσχυσαν;“. Unter beiden ἔθνη hat τὸ τῶν Χριστιανῶν ἔθνος zu leiden und wird so durch göttliche Vorsehung zu seinem Heil „gezüchtigt“: παιδευόμεθα. Und doch liegt eine Konjektur nahe, für die es keinen hinreichenden Grund gibt, sie auszuschließen, nämlich die Konjektur, Anastasios habe hier ursprünglich nicht von den Israeliten (ἀπὸ τῶν Ἰσραηλιτῶν ἔθνῶν), sondern von den Ismaeliten (ἀπὸ τῶν Ἰσμαηλιτῶν ἔθνῶν) gesprochen.

¹ Ebd., 1220 D 1–2 (Kontext: Vgl. S. 587 zu Anm. 2). Dieses ist die Aussage, die Anastasios in den hier zuvor zitierten Gedanken zu beweisen sucht. Zum Vorwurf der Juden vgl. Mt 27,63 (S. 610, Anm. 4), Ioh 7,12. 47. Mit diesem Vorwurf kennzeichnen sie ihn als Antichristen (vgl. ebd., 1216 D 7–11 mit II Ioh 7, wiedergegeben auf S. 667).

² Ebd., 1221 D 11–1224 A 1.

³ Ebd., 1224 C 8–10. Zur Bezeichnung „Israelit“ in der Dialexis vgl. S. 681, Anm. 4. Dass die Lesart ἀπὸ τῶν Ἰσραηλιτῶν ἔθνῶν im Kontext schon für den Autor der Disputatio Papisci et Philonis (CPG 7796) nicht verständlich war, zeigt seine Wiedergabe des zitierten Satzes: Μὴ γάρ μοι εἶπητε ὅτι παιδευόμεθα οἱ Χριστιανοί (10, hrsg. v. MCGIFFERT 1889, S. 61, 15–16), dem er eine Zusammenfassung der in der Dialexis vorausgehenden Aussage (1224 B 12–C 8) vorausschickt: Εἰ ἄρα κακὴ ἦν (scil. ἡ πίστις ἡμῶν) πῶς οὐ συνεχώρησεν ὁ θεὸς σβεσθῆναι ἀπὸ τοσοῦτων Ἑλλήνων, ἀπὸ Περσῶν, ἀπὸ Σαρακηνῶν; (a. a. O., S. 61, 13–15). Diese Aussage ist von der in der Dialexis folgenden rhetorischen Frage „Πόσοι βασιλεῖς ἔθνῶν, Περσῶν, Ἀράβων, τοῦτο ἐδοκίμασαν, καὶ οὐδαμῶς ἴσχυσαν;“ (C 14–15) beeinflusst, die der Autor der Ἀντιβολή jedoch ebenso beibehält (a. a. O., S. 62, 1–2) wie jenen Text der Dialexis (C 4–8), den er nach vorne zieht (vor B 4–6: a. a. O., 9, S. 61, 7–10).

In diesem Kontext ist wohl zum einen die Begründung dafür zu suchen, dass Anastasios mit dem Begriff ‚ἔθνος‘ die Christen als religiöse Gruppierung bezeichnet und sie so unter einen Begriff fasst, der auf die Religionsgemeinschaft der Juden und zumindest aus der Sicht der Araber auf deren *umma* zutrifft, und zum anderen die Erklärung dafür, dass er die Prophezeiung Jesu in *Mt* 10,22 bzw. *Lc* 21,17 aufgreift und in seiner Zeit erfüllt sieht. Denn in einer Schrift „Wider die Juden“, deren „Sitz im Leben“ im Unterschied zur *Dialexis* des Anastasios eine vom Christentum beherrschte Gesellschaft ist, wird wohl kaum danach gefragt werden, ob die Prophezeiung Jesu in *Mt* 10,22 bzw. *Lc* 21,17 sich erfüllt hat; und so dürfte es nicht zufällig sein, dass dieses Argument, wie eine Durchsicht einiger Quellen gezeigt hat, nur in Schriften begegnet, die von der *Dialexis* des Anastasios abhängig sind.¹

Indem Anastasios die Christen wie Juden und Araber als ein ‚ἔθνος‘ bezeichnet, vollzieht er eine gewisse Relativierung des christlichen Glaubens, ohne diese zu erläutern. Ob und inwiefern er sie in der *Dialexis* hinterfragt hat, ist nicht mehr zu erkennen, auch wenn er sich in Fragment 3 mit der Frage nach der Bedeutung des Glaubens für das Heil auseinandersetzt: Wie Abraham durch seinen Glauben gerechtfertigt wurde (*Gen* 15,6; *Rom* 4,3), so wurden es auch die Völker (τὰ ἔθνη), d. h. die *ecclesia e gentibus*.² In diesem Zusammenhang stellt er die Frage nach der Bedeutung der Abstammung von Abraham, spielt Ismael gegen Isaak und Jakob aus³ und zeigt, dass Israel nur seine eigene Gerechtigkeit „aus Werken“ verfolgt und darum nicht vor Gott gerechtfertigt ist,⁴ während die Heidenvölker (τὰ ἔθνη) zur Erkenntnis Gottes (θεογνωσία) gelangten.⁵ Danach zitiert Anastasios die Rede des Paulus vor den Juden in Antiochien in Pisidien (*Act* 13,16–41)⁶ mit einer Paraphrase zu *Act* 13,31 πρὸς τὸν λαόν⁷ und unmittelbar darauf *Is* 10,22–23 im Wortlaut von *Rom* 9,27–28 (l.v.) mit einer Auslegung, die zeigt, dass nach *Is* nur jene aus Israel gerettet werden, die glauben.⁸ Diese Worte dienen Anastasios als Einleitung zu einer kommentierten Wiedergabe von *Rom* 11,⁹ von denen im Fragment nur mehr der Text zu Vers 2–10 vorhanden ist.¹⁰ Indem Anastasios die

1 Vgl. S. 588, Anm. 1.

2 Vgl. S. 676–684, insbes. S. 679–684, Anm. 2.

3 Fragment 3, ab PG 89, 1256 B 5. Vgl. S. 683 zu Anm. 1.

4 Ebd., 1257 A 4–10. Vgl. S. 682 zu Anm. 1.

5 Ebd., 1260 B 13–C 7. Vgl. S. 681, Anm. 3–4.

6 Vgl. S. 680, Anm. 6.

7 A.a.O., 1268 B 9–1269 B 9.

8 Ebd., 1269 B 10–C 11.

9 Vgl. S. 681 zu Anm. 1.

10 Vgl. S. 681 zu Anm. 2. Zwischen Vers 6 und 7 (ebd., 1269 C 12–1272 C 12) wird das Zitat von *Is* 59,20–21 und 27,9 aus *Rom* 11,26–27 vorweggenommen (ebd., 1272 A 10–13).

Bedeutung des Glaubens für das Heil betont und einen Anspruch auf Erwählung auf Grund eines Erstgeburtsrechts, wie es die Nachkommen Ismaels und zumindest in Auseinandersetzung mit diesen nach Anastasios die Juden vertreten, bestreitet, bietet er einen Ansatz, um den Begriff ‚ἔθνος‘ für die Religionsgemeinschaften der Christen, Juden und Araber in seiner Relativität zu erklären.

Eine Datierung der Dialexis vor spätestens 692, vermutlich aber vor 685, wie sie sich aus einem Vergleich mit Anastasios Karfreitagspredigt zu ergeben scheint, lässt sich weder daraus begründen, dass Anastasios in der Dialexis im Unterschied zu seiner Sammlung von Erzählungen nur ein einziges Mal die Apostasie von Christen zum Islam anspricht und dabei betont, dass es sich nur um einige wenige (τινὲς Χριστιανοί) handelt, die obendrein nur deshalb ihren Glauben verleugnet haben, weil sie – in Knecht- und Gefangenschaft – physischer Gewalt ausgesetzt waren,¹ noch ohne weiteres daraus herleiten, dass das Bewusstsein des Anastasios und seiner Gemeinde sich in der oben zitierten Überzeugung widerspiegelt – ‚οὐδὲ τὸ βασίλειον ἡμῶν καταργεῖται² – und dass sie sich, wie auch andere Aussagen der Dialexis beweisen,³ als Angehörige des byzantinischen Reichs betrachten, die davon überzeugt sind, dass dieses christliche Reich bis zum Ende der Zeiten bestehen wird, bis dass sich Christi zweite Parusie ereignen wird, und für die es darum gewiss ist, dass die Herrschaft der Araber keinen Bestand haben kann. Doch lässt sich aus der Dialexis selbst nicht erkennen, ob für diese Christen das Ende der arabischen Herrschaft sich schon in Ereignissen ihrer Zeit ankündigt, ob sie z. B. in der Zeit des zweiten arabischen Bürgerkriegs leben oder erst in der Zeit, als nach der Konsolidierung unter Kalif ‘Abd-al Malik (691/ 692) Byzanz wieder in die Offensive geht, d. h. ob sie von Ereignissen betroffen sind, von denen Zeitgenossen annehmen, dass sie das Ende der arabischen Herrschaft einleiten. So spricht, streng genommen, einzig das Fehlen eines Hinweises auf den Bau des Felsendoms und auf die Hoffnungen, die von Juden mit diesem Bau verbunden werden, für eine Datierung vor 685, es sei denn, dass die Konjektur ἀπὸ τῶν Ἰσραηλιτῶν ἐθνῶν statt ἀπὸ τῶν Ἰσραηλιτῶν ἐθνῶν nicht akzeptiert wird. Denn die merkwürdige Formulierung, dass sich die Christen durch „Völker der Israeliten“ schon viele Jahre bis zur Gegenwart von Gott „gezüchtigt“ erfahren, setzt einerseits Konflikte mit „den Juden“ voraus, die nicht nur durch die Gegenwart von den Christen feindlich gesinnten Juden in den von ihnen bewohnten Ortschaften

1 Fragment 2, 1236 B 1–4. Vgl. S. 694. Zum Thema der Apostasie in Anastasios Erzählungen über „Wunder in unserer Zeit“ vgl. S. 534–540.

2 Vgl. S. 589 zu Anm. 4.

3 Vgl. S. 597–601, 652–664, 699–711.

bedingt sind, sondern in das Leben der Christen selbst eingreifen¹ und von diesen als eine Züchtigung durch Gott bezeichnet werden können. Andererseits setzt diese Formulierung voraus, dass solche Konflikte schon viele Jahre bestehen und bis zur Gegenwart (ἄρτι) andauern. Dies lässt an eine Art Kontinuum in der Erfahrung der Konflikte denken, das von der Zeit der persischen Eroberung und der ersten Jahre nach der Landnahme durch die Araber bis in die Zeit reicht, in der die Dialexis verfasst wird.

2 Zur literarischen Eigenart der Abhandlung

Im Titel wird die Schrift des Anastasios „Wider die Juden“ eine *διάλεξις* genannt.² Dieser Terminus kann allgemein ein Gespräch, aber auch eine Ansprache, insbes. einen argumentierenden Diskurs und darum auch eine Abhandlung bezeichnen, vor allem eine solche im Stil der Diatribe³ wie z. B. αἱ ἐν Ῥώμῃ διαλέξεις τῆς πρώτης ἐπιδημίας des Maximos von Tyros (um 125–185 n. Chr.). Im rhetorischen Schulbetrieb begegnet der Terminus im Zusammenhang der Progymnasmata, d. h. der Wiege der Essays, entweder allgemein zur Kennzeichnung einer bestimmten Art der Überredungsrede (μελέτη) wie z. B. die von Prokop von Gaza (um 465–528) verfasste Schilderung des Frühlings oder nur zur Kennzeichnung der Vorrede zu einer solchen μελέτη, wie es z. B. Himerios für das 4. Jahrhundert oder Chorikios von Gaza für das 6. Jahrhundert bezeugt, wobei z. B. eine Maxime des Handelns wie „*χρὴ κατὰ δύναμιν τοὺς εὐεργέτας ἀμείβεσθαι*“ oder – in der Tradition stoisch-

1 Mit welchen Eingriffen in das Leben der christlichen Gemeinde Anastasios rechnet, zeigt seine Aussage: Wenn die Juden schon nicht die Propheten und erst recht nicht Christus schonten, wie sollten sie dann die Christen schonen? „Hättet ihr die Macht dazu ..., dann würdet ihr keinen von uns unter euch leben lassen“ (Fragment 2, PG 89, 1233 B 7–11). Dieses dürfte der ursprüngliche Wortlaut gewesen sein, von dem in der Ἀντιβολή von Papiskos und Philon (CPG 7796) nur die einleitende Frage erhalten ist: καὶ πῶς ἡμῶν ἔχετε φείσασθαι; (13, hrsg. v. MCGIFFERT 1889, S. 74, 15). Denn was folgt, ist dort auf Grund eines Blattverlustes verlorengegangen (vgl. S. 803, Anm. 13). Der zitierte Text der Dialexis konstruiert ‚φείσασθαι‘ nicht mit dem Genitiv (ἡμῶν), sondern mit dem Dativ (ἡμῖν τοῖς Χριστιανοῖς!). Diese Lesart dürfte auf einen redaktionellen Eingriff zurückgehen. Denn dass der Text an dieser Stelle überarbeitet wurde, zeigen der im Kontext der Dialexis sinnlose Zusatz ‚καὶ ἡμεῖς σήμερον ἔχομεν‘ nach ‚Ἀλλ’εἰ καὶ εἶχετε ὑμεῖς ἐξουσίαν‘ und der am Ende des Zitats hinzugefügte Satz ‚καθάπερ καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς ἀνεχόμεθα‘, der sprachlich nicht korrekt an den vorhergehenden Wortlaut anschließt. Von jenem Kopisten, der den Satz ergänzt hat, wird eine Gesellschaft vorausgesetzt, in der die Christen das Sagen haben und die Juden eine Minderheit sind.

2 Vgl. zum Folgenden die Einführung von UTHEMANN 1997 (Kunst).

3 Vgl. UTHEMANN 1997 (Diatribe), ferner oben S. 333–335.

kynischer Paradoxa – der Selbstwert der Tugend begründet wird.¹ So ist es verständlich, dass ‚διάλεξις‘ auch einfach „das Argument“ oder „die Begründung“ bedeuten und durchaus den Gegensatz zu anderen Argumenten hervorheben kann, wie es z. B. eine Aussage des Kyrill von Alexandrien belegt: αἱ δὲ τοιαῦται διαλέξεις ἐμαὶ μὲν οὐκ εἰσι.²

Wenn Anastasios im Hodegos den Terminus gebraucht, dann meint er Streitgespräche wie z. B. jene διαλέξεις, an denen er in Alexandrien teilgenommen³ oder die er mit einem Juden in Antinoupolis geführt hat,⁴ oder wie jene „διάλεξις eines Gainaiten und eines Orthodoxen, die in Alexandrien stattgefunden hat,“ deren Argumente er in Dialogform wiedergibt.⁵ Nur an einer Stelle ist die Bedeutung von ‚διάλεξις‘ weiter, sofern er hier zwei Weisen unterscheidet, wie man argumentieren kann, nämlich auf der Basis der Bibel und auf der Basis realer Sachverhalte (πραγματικαὶ παραστάσεις),⁶ so dass ‚διάλεξις‘ hier ‚Argumentation‘ und insofern ‚Beweis‘ bedeutet.

Sollte man nun zum Verständnis des Titels ‚Διάλεξις κατὰ Ἰουδαίων‘ vom Sprachgebrauch im Hodegos ausgehen dürfen? Auf jeden Fall handelt es sich nicht um die Wiedergabe eines Streitgesprächs, um ein Für und Wider von Argumenten in Dialogform. Vielmehr argumentiert hier ein Autor, der einerseits einen Juden als Vertreter „der Juden“ anspricht und andererseits selbst dessen Gegenargumente einbringt, sei es in der Form eines Konditionals: „Wenn der Jude behauptet“ (Εἰ δὲ εἴπῃ ὁ Ἰουδαῖος), sei es in der Form einer Behauptung (ὡς ὑμεῖς οἱ Ἰουδαῖοι λέγετε), sei es als Vermutung (Ἄλλ’ ἴσως ἐρεῖς, ᾧ Ἰουδαῖε). So greift der Autor sprachliche Formen auf, wie sie auch in einem fiktiven Dialog in einer Rede oder Predigt begegnen, die im Stil der Diatribe gehalten wird. Und doch unterscheidet sich die Dialexis von einer Rede. Denn in ihr fehlen Prosopopoiien oder Ethopoiien, in ihr werden vor allem keine dramatischen Dialogen inszeniert. Auch wenn die Argumentation polemisch ist und insofern den Gegner wie in einem

1 Vgl. auch HUNGER 1978, I, S. 94.

2 Epistula de pace (CPG 5339), 20, ACO I, 1, 4, S. 30, 6–8. Zum Kontext vgl. S. 219 f.

3 *Viae dux*, X.2, 1, 2–4; 7, 50–51; X.4, 1–4. 48; XXI, 4–6. Vgl. auch die Inhaltsangabe zu den Kapiteln X. 1–5: Διήγησις διαλέξεων τεσσάρων κτλ. (ebd., S. 4, 28). Wenn er ebd., VIII, 5, 40–47 über eine sprachliche Eigenart „der Ägypter und vor allem der Alexandriner“ spricht und dann darauf hinweist, dass jemand „ἐν ταῖς διαλέξεσι“ auf diese Weise gesprochen habe, dann könnte Anastasios, wie der Kontext es nahelegt, an jene Streitgespräche in Alexandrien gedacht haben.

4 Ebd., XIV, 1, 37–67: Καὶ γοῦν ποτέ μου κατὰ τὴν Ἀντινόπολιν πρὸς Κόλλουθον ... τὰς διαλέξεις ποιουμένων κτλ. Vgl. S. 106, Anm. 1; 579 zu Anm. 4.

5 Ebd., XXIII, 1, 30–3, 15. Weitere Belegstellen im Index der Edition, S. 345.

6 Ebd., I, 1, 27–29. Dass es sich beim Kontext um Regeln für ein dogmatisches Streitgespräch handelt, zeigt vor allem die Forderung „ὅτι χρὴ πρὸ τῆς διαλέξεως ἀπαιτεῖν ὄρκον τὸν ἐξ ἐναντίας κτλ.“ (ebd., 41–43). Weitere Belegstellen im Index der Edition, S. 345.

λόγος στηλευτικός an den Pranger stellt, so vermeidet Anastasios in der Dialexis bei der Widerlegung emotionale Auswüchse. So entsteht eine Streitschrift, die Argumente „wider die Juden“ vorträgt, d. h. eine polemische Abhandlung oder Sammlung von Argumenten. Nennt man diese, wie es DAHAN getan hat, „ein Handbuch“,¹ bzw. mit THÜMMEL „eine Art Lehrbuch“,² dann wird man der literarischen Eigenart dieser Schrift wohl kaum gerecht, auch wenn sie lange Aufzählungen von Bibelzitatzen zu einzelnen Themen der Polemik „wider die Juden“ enthält.

Zur Veranschaulichung der Argumentation der Dialexis sei die Auslegung von Ps 2 gewählt, in der die Dialexis mit Gedanken der Karfreitagspredigt übereinstimmt. Sie beginnt mit den Worten: „Sprich, du Jude, zu wem sagt eure Schrift: ‚Der Herr sprach zu mir: Mein Sohn bist du; ich habe dich heute gezeugt!‘ (Ps 2,7). Und wenn er – d. h. der Jude – behauptet, dass der Psalm über Salomon spricht, dann sage ihm: ‚Und welchen Teil der Welt hat Salomon beherrscht? Fürwahr nicht die Hälfte, auch nicht ein Drittel der Welt, sondern nur Judäa!‘ So höre aufmerksam zu, oh Jude, und erkenne, dass der Psalm über Christus spricht und nicht über Salomon. Denn es heißt in ihm: ‚Der Herr sprach zu mir: Mein Sohn bist du; ich habe dich heute gezeugt! Fordere von mir, und ich werde dir die Völker zum Erbe geben und als deinen Besitz die Enden der Erde. Du wirst sie hüten mit eisernem Stab, wie Geschirr eines Töpfers wirst du sie zerschmettern‘ (Ps 2,7–9). Sag mir nun, Jude, ist es nicht ganz offensichtlich, dass Salomon, wie wir es gesagt haben, weder die Hälfte der Erde, noch ein Drittel besaß, sondern nur das Land Judäa. Und weiter! Wann besaß Salomon „die Enden der Erde“? Wann hütete er sie mit eisernem Stabe? Wann hat er seine Feinde wie Geschirr eines Töpfers zerschmettert? Fürwahr: Niemals!“³ Und indem Anastasios in derselben Art zu argumentieren fortfährt, entkräftet er Einwände „des Juden“,⁴ um zu zeigen, dass David in Ps 2,7–9 die Menschwerdung des Sohnes Gottes (ἢ κατὰ σάρκα γέννησις) prophezeit und nicht über die ewige Zeugung als Sohn Gottes (ἢ αἰώνιος γέννησις) spricht: „Als Gott war er stets der Herr des Alls, als Mensch nahm er jene Herrlichkeit an, die er als Gott besaß, und er forderte – ἤτησεν (Ps 2,8) – nicht, zu empfangen, was er nicht besaß, sondern, dass sich das, was er besaß, zeige, wie geschrieben steht: ‚Du wirst sie mit eisernem Stabe hüten!‘“⁵

1 Vgl. S. 584 zu Anm. 1.

2 Vgl. S. 584 zu Anm. 2.

3 *Disputatio adversus Iudaeos*, Fragment 1, PG 89, 1208 B 5–C 11. In der Ἀντιβολή des Papiskos und Philon (CPG 7796) wird dieser Text als ein Dialog zwischen „dem Juden“ und „dem Christen“ wiedergegeben (vgl. S. 803 f.).

4 Zu den Einwänden vgl. a. a. O., 1208 C 12–D 4.

5 Ebd., 1208 D 4–1209 B 1.

Dieser eiserne Stab (ῥάβδος σιδηρά), fährt die Dialexis fort, ist das Römische Reich: ἤτις ἢ τῶν Ῥωμαίων βασιλεία. „Denn, indem Christus, der Sohn Gottes, diesen (eisernen Stab) gläubigen christlichen Kaisern gegeben hat, hat er ihnen Autorität verliehen und herrscht mit ihnen. ... Darum haben auch alle Völker, die mit dem Reich der Christen Krieg führten, dieses, selbst wenn sie ihm eine Niederlage beibrachten, dennoch nicht vernichtet, noch werden solche Völker dieses jemals vernichten“.¹ Danach zitiert Anastasios als Schriftbeweis Ps 88,25–38² und widerlegt „den Juden“, der behauptet, dass sich diese Verse auf David und dessen Herrschaft beziehen,³ damit, dass er die Fortsetzung von Ps 88 zitiert, nämlich die Verse 39–46⁴ und sodann im Rückgriff auf Vers 36–37a zeigt, dass es sich hier um eine Vorhersage der Herrschaft Christi handelt, die bis zum Ende der Welt bestehen wird – μένει διηνεκῶς: Denn das von David begründete „Reich der Juden“ ist untergegangen.⁵ „Die Herrschaft, die Christus als Mensch empfangen hat, bleibt bestehen“ – μένει διηνεκῶς – bis zum Ende der Welt, und eben diese hat Christus frommen Kaisern anvertraut, mit denen er zugleich herrscht: ἦν καὶ παρέθετο πιστοῖς βασιλεῦσι, καὶ συμβασιλεύει αὐτοῖς.⁶ Deren Reich wird wie Christi Herrschaft nicht untergehen: οὐδὲ τὸ βασίλειον ἡμῶν καταργεῖται.⁷ Auf dieses Thema der Verbindung von Christi Herrschaft und Römischem Reich wird unten noch zurückzukommen sein.⁸

Hier geht es primär darum, die literarische Eigenart der Dialexis anhand ihrer Aussagen zu Ps 2 zu veranschaulichen, dessen Auslegung auch Thema des ersten Teils von Anastasios Karfreitagspredigt ist. Zwar kommt er in der Dialexis noch ein

1 Ebd., 1209 B 1–9 (B 1–4 griechisch: S. 702, Anm. 2).

2 Ebd., B 9–D 3.

3 Ebd., D 5–8.

4 Ebd., D 8–1212 A 2.

5 Ebd., 1212 A 2–13. Auch in der Karfreitagspredigt (CPG-CPGS 7754) begegnet dieses Verständnis von Ps 88, doch ohne Hinweis auf die Verse 39–46 und ohne Bezugnahme auf das Byzantinische Reich (zitiert auf S. 712).

6 Ebd., 1212 A 10–B 3. Zur Begründung von ‚μένει διηνεκῶς‘ (ebd., A 10–13) vgl. zu Anm. 4, ferner die Lesart von *Dan* 7,13–14 Th (S. 599 zu Anm. 1). Anastasios fasst hier ausdrücklich zuvor Gesagtes (ὡς εἵπομεν [ebd., B 2–3]) zusammen (vgl. ebd., 1208 C 12–1209 D 3, teils zitiert auf S. 595 zu Anm. 4–5). Von Jesu Verkündigung der βασιλεία θεοῦ bzw. τῶν οὐρανῶν bis zur Idee, dass Christus als βασιλεὺς vom Himmel aus über die Welt herrscht, ist es ein langer Weg, der hier nicht nachgezeichnet bzw. in einer Bibliographie aufgearbeitet werden kann. Erstaunlich ist nun die Aussage von Christus, dem συμβασιλεύς der christlichen Kaiser. Nach PODSKALSKY 1972, S. 44 war diese Idee neu; er nennt aber als Parallele ein Schreiben von Papst Coelestin I. an Kaiser Theodosios II. (CPG 8781): ὑμεῖς οἱ τῷ Χριστῷ τῷ θεῷ ἡμῶν τῷ αὐθέντη βασιλεῖ συμβασιλεύοντες (ACO I, 1, 7, S. 129, 12–13).

7 Vgl. S. 589 zu Anm. 4; 592 zu Anm. 2.

8 Vgl. S. 614–616.

zweites Mal ausdrücklich auf diesen Psalm zu sprechen, doch bewegt sich, was er dort ausführt, im Rahmen dessen, was in christlicher Tradition zur Vorhersage der Passion Christi im Alten Testament auf der Basis von *Act* 4,25–27 zitiert wird: Er beginnt mit diesen Versen der Apostelgeschichte, in denen *Ps* 2,1–2 zitiert werden,¹ und führt sodann Texte aus den Psalmen an, die er auch in der Karfreitagspredigt anspricht, und fügt ein Zitat aus Hiob hinzu,² ohne dass in den Zitaten etwas Individuelles aufscheint, das eine Verbindung zwischen der Homilie und der Dialexis nahelegt. Dieses ist nicht weiter erstaunlich, da die Dialexis hier eine lange Aufzählung aus den Propheten, zu denen auch David, der Psalmist, gehört, bietet, da Anastasios zeigen will, dass die Propheten alles über das Leben und Sterben Christi schon vorausgesagt hatten: Ἐκ τῶν προφητῶν ὑμῶν ὑμᾶς καταισχύνομεν, ὅλα τὰ τοῦ Χριστοῦ ἐξ αὐτῶν ὑμᾶς ἐλέγχοντες καὶ παριστῶντες.³ Und um diese Aufzählung, die er wohl kaum selbst zusammengestellt hat, sondern schon vorfand, aufzulockern, verbindet er die Worte von *Act* 4,25–27 mit den vorhergehenden Zitaten, indem er die Eigenart seiner polemischen Abhandlung wahr und sich an „den Juden“ wendet: Οὐχ ὀραῖς, ὦ Ἰουδαίε, πῶς ἔδει πληρωθῆναι εἰς αὐτὸν (scil. τὸν Χριστὸν) τὰς γραφὰς τῶν προφητῶν;⁴

3 Byzantinisches Christentum als Bewusstsein von Überlegenheit

Das christliche Reich der Byzantiner wird bis zum Ende der Welt fortbestehen – μένει διηνεκῶς. „Denn es gibt kein anderes Reich und keine andere Macht, die überlegener ist“: Οὐ γὰρ ἐστὶ τις ἑτέρα βασιλεία ἢ δυναστεία ταύτης περιφανεστέρα.⁵

¹ Fragment 2, PG 89, 1232 A 14–B 6. Wenn dieser Text einleitend als Vorhersage des Verrats von Judas interpretiert wird, dann dürfte dieses darauf beruhen, dass es hier statt „παρὰ τοῦ Ἰούδα κτλ.“ ursprünglich „παρὰ τῶν Ἰουδαίων“ bzw., wie es plausibler ist, „παρὰ σοῦ, Ἰουδαίε,“ geheißen hat (vgl. das Zitat zu Anm. 4).

² Ebd., B 6–C 11. Zitiert werden *Ps* 21,17c. 19. 18a; 68,22; 87,7. 5b; *Iob* 38,17.

³ Ebd., 1228 A 1–1233 A 4, zitiert: ebd., 1228 A 9–12. Eine weitere Aufzählung von Bibelzitaten zum Thema der Vorhersage, dass der Messias (ὁ εἰλημμένος) am Kreuze sterben würde, und damit zum Vorwurf der Juden: „Εἰς ἄνθρωπον πεφουρκισμένον καὶ κατάδικον ἐλπίζετε, οἱ Χριστιανοί“, bietet Fragment 3, 1240 A 1–1245 C 8 (vgl. S. 676–678, Anm. 4; zitiert wurde ebd., 1241 A 8–9). Wie in der Karfreitagspredigt wird *Ps* 73,12 als Vorhersage der Kreuzigung Christi auf Golgotha interpretiert (ebd., 1244 B 9–13, vgl. S. 367, Anm. 2; 697 zu Anm. 4). – Anastasios beruft sich zwar auch auf „das Buch der Propheten“ (ebd., 1248 D 12–1249 A 1), vertritt aber einen weiteren Begriff der Propheten des Alten Testaments, zu denen er insbes. auch Moses zählt.

⁴ Fragment 2, 1232 A 13–14.

⁵ Fragment 1, 1212 A 14–B 4 (zum Kontext vgl. S. 596 zu Anm. 3–6).

a. Das christliche Römische Reich als unüberbietbarer Höhepunkt der Geschichte

Dass dieses der Fall ist, versucht Anastasios zu beweisen, indem er zunächst die Geschichte des jüdischen Volkes von Moses bis zum Ausgang des ersten Jüdischen Kriegs zu bedenken gibt (Ἄπαν τὸ τῶν Ἑβραίων νόησον κράτος)¹ und sodann jene der Babylonier, der Meder und der Perser: Diese – oder waren es nur die zuletzt genannten Perser? – wurden „von diesen Barbaren, den Türken,“ vernichtet.² Doch wie „die Hebräer tausend Jahre herrschten und ihr Reich dann vernichtet wurde“,³ so „werden auch diese Barbaren vernichtet werden“: Ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ ἐκκοπήσονται.⁴ „Ist nicht (auch) das Reich der Makedonen vergangen?“, doch im Unterschied zum Reich Alexanders d. Gr. wird das Byzantinische Reich, nämlich das von Christus mitregierte Römische Reich – ἡ τῶν Ῥωμαίων βασιλεία ἥτοι τῶν Χριστιανῶν ὡς συμβασιλευομένη παρὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ – „bis zum Ende der Welt nicht vergehen“ und Christus „hütet (Ps 2,9) durch dieses Reich sein Volk bis zu seiner zweiten Parusie“. Dieses Reich „wird keinem anderen Volke überlassen werden (Dan 2,44 Th)“.⁵ Damit stimme u. a. auch Dan 7,13–14 Th

1 Ebd., B 4–10. 11–14.

2 Ebd., B 14–C 1: Οὐχὶ τῶν Βαβυλωνίων, [καὶ] οὐχὶ τῶν Μήδων, οὐχὶ τῶν Περσῶν <ἡ> βασιλεία κατεπόθη ὑπὸ τῶν βαρβάρων τούτων τῶν Τουρκῶν; – Eine kohärente Interpretation kann hier wohl nur einen Bezug zum Untergang der Perser herstellen und unter ‚Türken‘ Araber verstehen (vgl. S. 614 zu Anm. 2–3; 615 f.).

3 Ebd., B 10–11: Οὐ χίλια ἔτη ἐβασίλευσαν, καὶ ἐξεκόπη ἡ βασιλεία αὐτῶν; – Unbegründet ist die Annahme von PODSKALSKY 1972, S. 44, Anm. 275, dass, wie diese Stelle sowie Fragment 3, 1240 A 10. 15 (vgl. S. 586 zu Anm. 1, 5) und die Ἀντιβολή (16, hrsg. v. MCGIFFERT 1889, S. 78, 23–24 l.v.) beweise, in der Dialexis „die Zahl tausend immer wieder gegen die messianische Erwartung der Juden angeführt wird“.

4 Ebd., 1212 C 1–2.

5 Ebd., C 2–11 (zum Schluss wurde zitiert: δι’ αὐτῆς ποιμαίνει [Ps 2,9] τὸν λαὸν αὐτοῦ μέχρι τῆς δευτέρας αὐτοῦ παρουσίας, ἥτις λαῷ ἐτέρῳ οὐ ὑπολειφθήσεται [Dan 2,44 Th]). Entstehen und Fortwirken der Idee eines christlichen Roms sowie die Auswirkungen derselben für eine Mentalitätsgeschichte müssen hier nicht dargestellt werden. Doch ein Hinweis ist nicht unerheblich: Auch wenn die römischen Kaiser im üblichen Sprachgebrauch βασιλεῖς genannt wurden, so wurden sie in Rechtsquellen und diplomatischen Beziehungen zu anderen Herrschern erstmals unter Kaiser Herakleios so tituliert, und zwar erstmalig in einer Novelle vom 21. März 629, in der er und sein Mitregent als πιστοὶ ἐν Χριστῷ βασιλεῖς das Gesetz erlassen (S. 709, Anm. 2). Es ist zu vermuten, dass Anastasios bei seinen Lesern eine entsprechende Kenntnis bzw. ein durch diese Vorstellung geprägtes Bewusstsein voraussetzt, das durch die Rezeption der hellenistischen Auffassung der βασιλεία als kritische Instanz bzw. als ein die konkrete Gestalt des römischen Prinzipats transformierendes Moment vorbereitet war. Eine lesenswerte, knappe Zusammenfassung dieser Rezeption vor allem nach Dio Cassius (um 100/ 235), Synesios von Kyrene (um 370/ um 412) und Johannes Lydos (6. Jh.) bietet CHRYSOS 1978, S. 62–69.

überein, dessen letzte Worte ,ἡ βασιλεία αὐτοῦ οὐ διαφθαρήσεται‘ hier von Anastasios durch die Lesart ,ἡ βασιλεία αὐτοῦ βασιλεία διηνεκής‘ ersetzt werden.¹

Wenn Juden ein messianisches Reich am Ende der Zeiten erwarten² und sagen, dass der Messias dann kommen werde, um „das, was ganz und gar vernichtet war, wieder zu errichten“ – τὰ ἐξαφανιζόμενα³ ἵνα ἀνακτίσῃται – und darum „die Stämme der Juden“ – τὰ ἔθνη τῶν Ἰουδαίων – oder eine ähnliche Institution – τις τῶν Ἰουδαίων τοιαύτη κατασκευή – zu schaffen,⁴ dann sei dieses nicht mit der jüdischen Erwartung des Elias als Messias (*Mal* 3,22–23) zu vereinbaren: ἀσύστατον τὸ διήγημα. Denn „sollte der, den ihr als Messias erwartet, Elias sein,“ dann würde er bei seiner Wiederkunft nach Malachias als Messias „nicht wiedererrichten, sondern zerschlagen“, d. h. vernichten: ὁ μὴ ἀνακτίσαι ἐρχόμενος, ἀλλὰ πατάξει.⁵ Anastasios wendet sich gegen eine Exegese von *Mal* 3,22–23, die Elias und den Messias identifiziert, sofern sie, so wie es dem Wortlaut von *Mal* 3,22–23 entspricht, den, der den Elias sendet, mit Gott selbst identifiziert. Wird aber – wie in der am Neuen Testament orientierten christlichen Exegese, die auch die Dialexis vertritt, – Christus als jener aufgefasst, der den Elias sendet und somit eine zweiphasige Endzeit eingeführt,⁶ dann ist dieser den Elias sendende Christus (bzw. Elias, sollte er, wie in der von Anastasios bestrittenen Exegese, mit Christus identisch sein) ὁ μὴ ἀνακτίσαι ἐρχόμενος, ἀλλὰ πατάξει.⁷ Indem also Anastasios

¹ Ebd., D 7–1213 A 2. Vgl. auch *Dan* 2,44 Th.

² Ebd., 1213 A 4–6: Εἰ δὲ λέγεις, ὦ Ἰουδαῖε· Ἀκμὴν οὐ παραέγονεν ὁ Χριστός, ἀλλὰ περὶ τὰ τελευταῖα τοῦ χρόνου αὐτὸν ἐρχεσθαι, τί ἔτι κτλ. (vgl. auch S. 586 zu Anm. 2).

³ Vgl. die Redeweise vom ‚ἀφανισμός‘ in der Karfreitagspredigt (S. 357, Anm. 1), ferner zum Verständnis derselben S. 589 zu Anm. 1–3; 599 zu Anm. 5; 615 zu Anm. 3.

⁴ Ebd., A 7–10.

⁵ Ebd., A 10–B 15. Zum zitierten Wortlaut von *Mal* 3,22–23 scheint eine Konjektur sinnvoll: Πέμψω ὑμῖν Ἠλίαν τὸν Θεοσίτην πρὶν ἔλθειν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην, καὶ <μετ’ ὀλίγα μὴ> ἔλθῶν πατάξω τὴν γῆν ἄρδην. Zu ‚πατάξει‘, das in der LXX vor allem den hebräischen Ausdruck für ‚den Bann vollziehen‘, also ‚ausrotten‘, ‚töten‘, wiedergibt und hier wegen des noch zu besprechenden Zusammenhangs mit *Dan* 2,34 (vgl. S. 600 zu Anm. 4) mit ‚zerschlagen‘ übersetzt wird, vgl. dessen Kennzeichnung als Vollzug eines ‚ἐξαίρειν πᾶν τὸ συνεσητῆκός τούτο‘ (S. 600, Anm. 2), d. h. als Vollzug absoluter Vernichtung.

⁶ Vgl. ebd., B 6–15, zitiert auf S. 600 in Anm. 2: πρῶτον ... καὶ τότε.

⁷ Ebd., B 2–4.

„ὁ μὴ ἀνακτίσαι ἐρχόμενος, ἀλλὰ πατάξει“ auf Elias bezieht, gibt er die von ihm hier widerlegte Exegese, nicht seine eigene Auffassung wieder.¹

Auch wenn man einsieht, dass der zum Himmel entrückte Prophet Elias (IV Reg 2,1–18) nicht als Messias wiederkommen wird,² – was ja dem Zeugnis der Evangelien entspricht, doch von Anastasios, sieht man von der Unterscheidung eines Sendenden und eines Gesandten ab, die in den Worten „Πέμψω ὑμῖν Ἥλιον“ von Mal 3,22 angelegt ist, nicht weiter begründet wird –, dann wird die Auffassung eines messianischen Endreichs der Juden auch von Daniels Deutung des Traums von Nebukadnezar widerlegt: Ὁ γὰρ προφήτης Δανιήλ λίθον αὐτὸν (τὸν Χριστὸν) ἐθεώρησε τῷ βασιλεῖ τῶν Βαβυλωνίων, ὃς καὶ ἐγένετο ὄρος μέγα (Dan 2,35). Denn, so interpretiert Anastasios mit der christlichen Tradition³ die Worte Daniels, Christus ist der Stein, der sich ohne menschliches Zutun vom Berge löste (Dan 2,34.45) und zu einem großen Berg wurde, der „die ganze Erde erfüllte“ (Dan 2,35 Th), und der „das Bild zerschlug“: καὶ ἐπάταξε τὴν εἰκόνα (Dan 2,34).⁴ Auf dieses von Christus, dem Stein, ausgelöste Geschehen beziehe sich Daniels Wort, mit dem er seine Deutung des Standbilds aus Gold, Silber, Erz, Eisen und Ton auf eine Abfolge von stets minder mächtigen Reichen bzw. Königen abschloss: „Und in den Tagen jener Könige wird Gott ein Reich errichten, das in Ewigkeit nicht vergehen wird, das in Ewigkeit bestehen wird“ (Dan 2,44 Th).⁵ Vier Könige bzw. Reiche, die besonders hervorragten (τὰ ἐνδοξά τε καὶ ἐπίσημα), zählt Anastasios auf; drei von ihnen waren mächtig (δυνατά), nämlich das Reich der Babylonier, jenes der Meder und jenes des Alexanders d. Gr., das „räuberisch sowie schwer zu überwinden war“, und schließlich nennt Anastasios als viertes, das dem Eisen des Standbilds im Traum des Nebukadnezar entspricht, das Reich des Augustus und seiner Nachfolger, das er als rücksichtslos (τὸ τέταρτον τὸ θρασύ) kennzeichnet und das wie die anderen vor ihm der Vergangenheit angehört: παρῆλθεν ἡ τοῦ Αὐγούστου Καίσαρος ἀρχή.⁶ „Nach

¹ Vgl. hierzu und zum Kontext auch S. 649–651.

² Ebd., B 6–14: Ὁ γὰρ εἰπών: „Πέμψω ὑμῖν Ἥλιον“ ἕτερός ἐστι (scil. ὁ Χριστός) παρὰ τὸ <ν> πεμπόμενον, καὶ ὅτι εἶπε: „Μὴ πατάξω τὴν γῆν ἄρδην“, δι’ ἐκείνου (scil. διὰ τοῦ Ἥλιου) πρῶτον διαμαρτύρεται [ῆ]γουν τοῦ Ἥλιου, καὶ τότε ἐξαίρει πᾶν τὸ συνεστηκός τοῦτο ἦτοι ποιεῖ τὴν συντέλειαν. ... Καὶ γὰρ ἄλλος ἐστὶν ὁ Χριστός καὶ ἄλλος Ἥλιος.

³ Zeugnisse bei PODSKALSKY 1972.

⁴ A.a.O., 1213 B 14-C 1. 5–8.

⁵ Wiedergabe nach der Dialexis, PG 89, 1213 C 2–5.

⁶ Ebd., C 8–13, D 2–7. PODSKALSKY 1972, S. 44 übersetzt „τὸ τέταρτον τὸ θρασύ“ mit „das vierte, ‚tapferes‘ Reich“, und zwar vermutlich deshalb, weil er dieses Reich im Blick auf das, was im Text folgt, nicht mit dem Reich des Augustus identifizieren will, sondern mit dem Römischen Reich, das bei Anastasios, wie es PODSKALSKY ebd. formuliert, „in das heidnische ... bzw. häretische ... und das christliche Rom aufgeteilt (ist)“. Diese positive Wertung vernachlässigt die auch von PODSKALSKY (vgl. S. 601 zu Anm. 6) konstatierte Zäsur zwischen beiden Phasen.

diesen Reichen entstand dieses Reich, d. h. das Reich Christi, das Daniel unvergänglich nannte, auf das kein weiteres Reich folgt“ – ἄφθαρτον καὶ ἀδιάδοχον ἔφησεν.¹ Dieses „wird in alle Ewigkeit kein Ende haben“, und „wenn du genau wissen willst, was der Kairos dieses Reichs ist, den Daniel mit den Worten anspricht: ‚In jenen Tagen wird Gott ein Reich errichten‘ (Dan 2,44 Th), dann betrachte jenes Reich, das nach den genannten vier Reichen in Erscheinung getreten ist“.² Anastasios muss es nicht ausdrücklich sagen, dass er sein Beweisziel erreicht hat: Auch Daniels Deutung des von Nebukadnezar im Traum geschauten Standbilds, das durch einen Stein zum Einsturz gebracht wurde, schließt die Vorstellung eines messianischen Reichs am Ende der Zeiten aus. Denn jenes Reich, das nach den genannten vier Reichen aufblüht, ist ἄφθαρτος καὶ ἀδιάδοχος.

Dieses Reich ist jenes, das Anastasios eingangs ἡ τῶν Ῥωμαίων βασιλεία ἥτοι τῶν Χριστιανῶν genannt hatte,³ jene βασιλεία, die in Ps 2,9 ein „eiserner Stab“ genannt wird, den Christus „frommen christlichen Kaisern“ anvertraut hat.⁴ Und insofern kann man mit PODSKALSKY zurecht davon sprechen, dass für Anastasios in „kompromissloser Aufhebung der geschichtlichen Kontinuität“ das Römische Reich „in das heidnische“ des Kaisers Augustus „bzw. häretische“ der βασιλεῖς κακόδοξοι⁵ „und (in) das christliche Rom aufgeteilt (ist)“.⁶ Und wenn Anastasios diese Argumentation mit der Behauptung einleitet: „Οὐ γὰρ ἐστὶ τις ἕτερα βασιλεία ἢ δυναστεία ταύτης περιφανεστέρα“,⁷ dann bezeugt er, dass für ihn das christliche Römische Reich allen anderen „Staaten“, die es je gegeben hat, überlegen ist, so überlegen, wie der christliche Glaube allen anderen Religionen – Anastasios spricht von πίστεις – überlegen ist.

¹ Ebd., C 14–D 2.

² Ebd., C 8 – 1216 A 7. Die hier vorgeschlagene Übersetzung der Präposition μεταξύ setzt voraus, dass die bei späteren Autoren belegte Bedeutung des Adverbs μεταξύ im Sinn von „später“ abgefärbt hat. Denn es scheint sehr gewagt, dem Autor eine Augustinische Geschichtstheologie zu unterstellen und für μεταξύ an der Bedeutung „inmitten“ oder „während“ festzuhalten, als ob Anastasios sagen wollte, dass zu allen Zeiten auch das Reich Christi existiert hat. Vgl. auch S. 663, Anm. 2.

³ Vgl. S. 598 zu Anm. 5.

⁴ Vgl. S. 595 f.

⁵ Vgl. *Disputatio*, Fragment 1, PG 89, 1213 D 12–13: Πόσοι Ἕλληνες καὶ κακόδοξοι βασιλεῖς καὶ ἔθνη ἐπολέμησαν τὴν πίστιν ἡμῶν. Vgl. S. 613 zu Anm. 6.

⁶ 1972, S. 44. Zur Zäsur zwischen dem Reich unter heidnischen und häretischen Kaisern und jenem unter christlichen vgl. S. 613 zu Anm. 5–7; 657 zu Anm. 3.

⁷ Vgl. S. 597 zu Anm. 5.

b. Zu fast wörtlichen Parallelen in zwei anderen Quellen

Stammt die eingangs zitierte und soeben wiederholte Behauptung ‚Οὐ γάρ ἐστὶ τις ἕτερα βασιλεία ἢ δυναστεία ταύτης περιφανεστέρα‘ mit ihrem Kontext von Anastasios oder ist sie aus anderen Werken – sei es von Anastasios, sei es von jenem Redaktor im ausgehenden 9. Jahrhundert, dem u. a. die Anpassung der Datierung des ersten Jüdischen Kriegs bzw. der Lebenszeit Jesu zu verdanken ist – übernommen worden?

– Eine Parallele in einer griechischen Übersetzung einer Apokalypse

Denn in der griechischen und lateinischen Version der dem Methodios von Patara zugeschriebenen Apokalypse (CPG 1830) liest man eine fast wörtliche Parallele zur *Dialexis*,¹ die in der historischen Forschung schon einige Beachtung gefunden hat:²

Anastasios Sinaites	Übersetzung der Apokalypse
<p>Οὐ γάρ ἐστὶ τις ἕτερα βασιλεία ἢ δυναστεία /B 4/ταύτης περιφανεστέρα. Καὶ εἰ βούλει σκοπῆσαι τὸ /5/ἀκριβές, λάβε μοι τὸν τοῦ Μωσέως λαὸν τὸν τοσ/6/ούτοις σημείοις καὶ βυθῶ θαλάσσης τοὺς Αἰγυπτίους /7/ἐκστείλαντα, ἴδε μοι Ἰησοῦν τὸν Ναυῆ, ἀφ'οὗ καὶ ὁ /8/ἥλιος κατὰ Γαβῶν ἴσταται καὶ ἡ σελήνη κατὰ φά/9/ραγγα, καὶ ἄλλα τινὰ ἐξαισία θαύματα καὶ ἀπλῶς /10/ἅπαν τὸ τῶν Ἑβραίων νόησον κράτος. Οὐ χίλια ἔτη /11/ἐβασίλευσαν, καὶ ἐξεκόπη ἡ βασιλεία αὐτῶν; Πῶς /12/ὑπὸ τῆς τῶν Ῥωμαίων βασιλείας ἐξέλιπε;</p> <p>Οὐ Τίτος /13/καὶ Οὐεσπασιανὸς κατέκοψαν ἅπαντας; Οὐκ ἀρότρῳ /14/τὸν ναὸν ἐκπορθήσαντες;</p>	<p><i>Ποῦ γάρ ἐστὶν ἡ ἔσται βασιλεία ἢ ἕτερα δυναστεία ταύτης /2/ὑπερφανεῖσα¹; Εἰ βούλει γὰρ² σκοπῆσαι τὸ ἀκριβές, λάβε μοι τὸν /3/Μωσέως λαὸν τὸν τοσοῦτοις σημείοις καὶ τέρασι καὶ βυθῶ /4/θαλάσσης τοὺς Αἰγυπτίους ἐκτίλαντα³, ἴδε μοι Ἰησοῦν τὸν /5/τοῦ Ναυῆ, ὑφ'οὗ καὶ ὁ ἥλιος κατὰ Γαβῶ⁴ ἴσταται καὶ ἡ σελήνη /6/κατὰ φάραγγα⁵, καὶ ἄλλα τινὰ ἐξαισία θαύματα γίνεται, /7/καὶ ἀπλῶς ἅπαν τὸ τῶν Ἑβραίων νόησον κράτος, (vgl. X, 5, 1–2)</i></p> <p><i>πῶς ὑπὸ τῆς τῶν /8/ Ῥωμαίων ἐξήλειπται βασιλείας; οὐ Τίτος καὶ Οὐεσπασιανὸς κατέ-/9/ κοψαν ἅπαντας; Οὐκ ἀρότρῳ τὸν ναὸν ἐκπορθήσας Ἀδριανὸς /10/ ἠροτρίασεν; Τίς οὖν ἄρα γέγονεν ἢ γενήσεται κατ'αὐτὴν ἕτερα /11/βασιλεία; Ἀλλ'οὐδεμίαν εὐρήσομεν, εἴπερ τῆς ἀληθείας φροντι-/12/ ζομεν.</i></p>

¹ Vgl. (1) Pseudo-Method (Versio graeca), X, 4, 1–9; 5, 1–2, hrsg. v. AERTS – KOORTEKAAS 1998, I, S. 130–132 mit (2) *Disputatio*, Fragment 1, PG 89, 1212 B 3–14 (vgl. S. 597 zu Anm. 1–598 zu Anm. 5). Zum syrischen Text vgl. die Übersetzung von REININK 1993 (Apokalypse), S. 37–39.

² Vgl. den Kommentar von REININK 1993 (Apokalypse), S. 37 und von AERTS – KOORTEKAAS 1998, II, S. 31f., ferner z. B. ALEXANDER 1985, S. 55, KAEGE 1992, S. 234.

Anastasios Sinaites	Übersetzung der Apokalypse
(vgl. B 10 – 11)	/X, 5, 1/Οὐ χίλια ἔτη ἐβασίλευσαν οἱ Ἑβραῖοι, καὶ ἐξεκόπη ἡ βασι-/2/λεῖα αὐτῶν;

¹ ὑπερφανεῖσα] ὑπερφανεστέρα *Codex Vaticanus* Pii II gr. 11 || ² βούλει γὰρ] δὲ βούλει *Codex Vaticanus* Pii II gr. 11 || ³ ἐκτίλαντα coniecit editor] ἐκοτεῖλαντα (?) *Codex Vaticanus* Pii II gr. 11, ἐκτεῖλαντα aut ἐκτίλλαντα ceteri || ⁴ Γαβῶ] Γαβῶν *Codex Vaticanus* Pii II gr. 11 || ⁵ Ἐλῶμ addidit editor ||

Nach REININK ist das syrische Original der Apokalypse eine *mêmrà* aus zwei Teilen, nämlich aus einem an der geschichtlichen Vergangenheit orientierten und einem prophetischen Teil, und im Blick auf historische Daten aus der Zeit des Kalifen ‘Abd-al Malik „eher später als früher“ in die Jahre 682–692, genauer, wie es zuvor schon BROCK begründet hat, 690/ 691 zu datieren.¹ Ein von der Apokalypse abhängiger Text aus Edessa dürfte schon „vor dem Ende des Jahres 692“ entstanden sein.² Da sich zum anderen die lateinische Übersetzung, wie die Herausgeber dargelegt haben, in den Jahren 710/ 720 bzw. „reichlich vor der Schlacht bei Poitiers (732)“ angefertigt wurde,³ bleibt nur ein kurzer Zeitraum, in dem die griechische Übersetzung als Vorlage der lateinischen entstanden sein kann, nämlich, wie die Herausgeber schätzen, „die Zeitspanne zwischen 700 und 710“. Da die Herausgeber, wie es bisher

¹ Vgl. S. 348, Anm. 10.

² REININK 1993 (Apokalypse), S. XLI. In der Edessenischen Apokalypse (REININK 1990), die „unter starkem Einfluss des Pseudo-Methodius“ steht, wurde prophezeit, dass der Kaiser von Byzanz „am Ende von 694 Jahren“, d. h. nach REININK „vor dem Ende des Jahres 692“, die Araber besiegen und so eine christliche Weltherrschaft begründen würde. Es könne sich nicht um ein *Vaticinium ex eventu* handeln. Vielmehr gehe es um einen Widerhall einer in den Zeitumständen begründeten Hoffnung. Diese Hypothese ist plausibel. Denn nach dem Scheitern des Angriffs der Araber auf Konstantinopel im Jahre 678 „sah sich (Kalif Mo’awija) gezwungen, mit Byzanz einen Friedensvertrag auf 30 Jahre abzuschließen“ (OSTROGORSKY 1963, S. 104), und „da Justinian II. im Bewusstsein seiner Überlegenheit die Vorstellungen des Kalifen (‘Abd-al Malik) zurückwies, kam es 691/ 692 zu einer kriegerischen Auseinandersetzung“ (ebd., S. 110). Doch mit dem Sturz von Justinian II. im Jahre 695 „begannt die Zeit der Wirren (in Byzanz), die mehr als zwanzig Jahre dauern sollte“ (ebd., S. 118). Erst durch den Sieg von Kaiser Leon III. (717–741) im Jahre 718 wurde die arabische Eroberung im Osten zwar zum Stillstand gebracht, doch war damit die Machtstellung der Araber nicht gebrochen. Anastasios Sinaites hat diese Jahre anders wahrgenommen. Denn nach ihm sind die letzten zwanzig Jahre des 7. Jahrhunderts für ganz Byzanz (πᾶσα ἡ Ῥωμανία) eine Zeit des Friedens (εἰρήνη οὐ μετρία): *Tractatus* III, 1, 102–112 (vgl. S. 24, Anm. 7).

³ AERTS – KOORTEKAAS 1998, I, S. 16. Die wörtliche Übersetzung – „Verbum-e-verbo“ (ebd., S. 25) – stammt vermutlich von jenem Mönch Petrus, der das Vorwort verfasst und entweder im Kloster Corbie oder Luxeuil gelebt hat (ebd., S. 30).

üblich gewesen ist, davon ausgingen, dass die Dialexis aus dem 9. Jahrhundert stammt,¹ schien ihnen die Priorität der Übersetzung naheliegend.

(1) Zum unmittelbaren Kontext in der Übersetzung

Auffällig ist nun, dass der Satz über die 1000-jährige Existenz einer eigenen „Herrschaft der Hebräer“, der in der Dialexis sehr gut im Kontext verankert ist,² in der griechischen Übersetzung des Pseudo-Methodios erst später erscheint,³ um eine Aussage über die Jahrtausende einzuleiten, die das Reich der Ägypter – nämlich 3000 Jahre – und jenes der Babylonier – 4000 Jahre – existiert haben und dennoch untergegangen sind. Es folgt nun ohne Angabe einer Zeitdauer die Feststellung, dass, nachdem „das Reich der Makedonier oder der Ägypter“ untergegangen ist, „das Reich der Barbaren, d. h. Türken und Avaren, seine Waffen gegen das Reich der Römer erhob; doch auch diese wurden durch (das Römische Reich) vernichtet“:⁴

Syrische Apokalypse (X, 5)	Griechische Übersetzung (X, 5)	Anastasios Sinaites (PG 89, 1212)
/1/Nach tausend Jahren wurde das Königreich der Hebräer aus/2/gerettet,	/1/Οὐ χίλια ἔτη ἐβασίλευσαν οἱ Ἑβραῖοι, καὶ ἐξεκόπη ἡ βασι/2/λεία αὐτῶν;	/B 10/Οὐ χίλια ἔτη /11/ἐβασίλευσαν, καὶ ἐξεκόπη ἡ βασιλεία αὐτῶν; ...
und das der Ägypter nach dreitausend Jahren, und das /3/der Babylonier	Αἰγύπτιοι τρισχίλια, καὶ αὐτοὶ ὠσαύτως ἀπώλοντο. /3/Βαβυλωνῖοι	
wurde nach viertausend Jahren ausgerettet.	τετρακισχίλια ἐβασίλευσαν,	/B 14/Οὐχὶ τῶν Βαβυλωνίων, /15/[καὶ] οὐχὶ τῶν Μήδων, οὐχὶ τῶν Περσῶν <ή> βασιλεία κατ/ C 1/ἐπόθη ὑπὸ

1 Vgl. S. 583 zu Anm. 4. Dies gilt auch für PODSKALSKY 1972, S. 43–45, der von einem Pseudo-Anastasios Sinaites als Autor der Dialexis spricht (im Titel sowie auf S. 7, Anm. 26 liest man leider „(Pseudo-) Athanasios“).

2 *Disputatio*, Fragment 1, 1212 B 10–11 (zitiert: S. 598, Anm. 3). Zum Text der folgenden Gegenüberstellung (ebd., B 14-C 11) vgl. S. 598 zu Anm. 2–5.

3 A.a.O., X, 5, 1–2, hrsg. v. AERTS – KOORTEKAAS 1998, I, S. 132.

4 Ebd., 4–7, S. 132–134. Zur Identifizierung des Reichs der Makedonen mit jenem der Ägypter, d. h. der Ptolemäer, vgl. auch den syrischen Text, X, 4, hrsg. v. REININK 1993 (Apokalypse), S. 38, 16–17 (zitiert auf S. 606 in Anm. 2); X, 5, S. 39, 4 (zitiert in der folgenden Gegenüberstellung). Im Blick auf die Eschatologie des Pseudo-Method (vgl. S. 607–610), die eine Kontinuität des von Alexander d. Gr. gegründeten Reichs mit dem Römischen Reich voraussetzt, zeigen beide Stellen, die vom „Reich der Makedonen“ sprechen, zugleich eine Diskontinuität an.

Syrische Apokalypse (X, 5)	Griechische Übersetzung (X, 5)	Anastasios Sinaites (PG 89, 1212)
(vgl. Z. 5–6)	(vgl. Z. 6–7)	τῶν βαρβάρων τούτων τῶν Τούρκων;
Nach/4/dem nun das Königreich der Makedonier, das das Reich der Ägypter ist, /5/ausgerottet worden war, kämpfte mit dem Königreich der Römer das König/6/reich der Barbaren, d. h. das der Türken und Avaren.	ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ ἐκκοπή/4/σονται. ¹ Ἐκκοπέισης τοιγαροῦν τῆς τῶν Μακεδόνων βασιλείας /5/ἦτοι τῶν Αἰγυπτίων, καθοπλισθεῖσα ² κατὰ τῆς τῶν Ῥωμαίων βασιλείας /6/ ἢ τῶν βαρβάρων βασιλεία, τουτέστιν Τοῦρκοι καὶ Ἄβαρεις, /7/οὔτοι ³ κατεπό- θησαν ⁴ ὑπ’αὐτῆς.	Ἀλλὰ /2/καὶ αὐτοὶ ἐκκοπήσονται. Οὐχὶ τῶν Μακεδόνων <ἡ βασιλεία> παρ- /3/ῆλθεν, ἡ δὲ τῶν Ῥωμαίων βασιλεία (vgl. C 1) (vgl. B 15-C 1) ἦτοι τῶν Χρι/4/στιανῶν ὡς συμβασιλευομένη παρὰ τοῦ κυρίου /5/ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἕως τῆς συντελείας τοῦ /6/ κόσμου οὐ παρελεύσεται κτλ.

¹ ἐκκοπήσονται Codices (et versio latina: *absidentur*) ἐκόπησαν coniecit editor et scripsit in apparatu quoad lectionem Anastasii: „ubi autem argumentatio quandam logicam in se habet“ (vgl. S. 606, Anm. 6 || ² καθοπλισθεῖσα] καθοπλισθείσης lectio varians || ³ οὔτοι] καὶ praemisit editor secundum *Codicem Vaticanum* Pii II gr. 11 (vgl. S. 606, Anm. 6); lectiones variantes: (1) οὔτινες, (2) ἄ, (3) αἶ καὶ || ⁴ κατεκόπησαν *Codex Vaticanus* Pii II gr. 11 ||

Sollte im Hinweis auf den Untergang des Reichs, das Alexander d. Gr. gegründet hat, und der unmittelbar folgenden Feststellung, dass das Römische Reich von Barbaren angegriffen wurde, diese aber vernichtet hat, ein Zusammenhang mit dem Text der Dialexis bestehen? In beiden Texten wird an dieser Stelle nichts darüber gesagt, dass Rom „das Reich der Makedonier“ vernichtet hat; in beiden Texten findet sich kein Hinweis auf Daniels Deutung des Standbilds im Traum des Nebukadnezar. Doch stimmen beide Texte darin überein, dass von Einfällen von Barbaren die Rede ist; im einen Fall siegen diese, sei es über alle Reiche, die vor jenem der Makedonier bestanden haben, sei es über das Reich der Perser;¹ im anderen Fall werden die Barbaren besiegt. Nun ist aber nicht zu übersehen, dass der syrische Paralleltext, der mit den Worten beginnt: „Nach tausend Jahren wurde das Reich der Hebräer ausgerottet“, kohärenter ist als die

¹ Vgl. S. 598 zu Anm. 2.

Übersetzung. Denn nach der Aussage, dass das Reich der Ägypter nach 3000, jenes der Babylonier nach 4000 Jahren „ausgerottet wurde“, heißt es im syrischen Text: „Nachdem nun das Königreich der Makedonier ... ausgerottet wurde, kämpfte mit dem Königreich der Römer das Königreich der Barbaren, d. h. das der Türken und der Avaren“.¹ Diese Formulierung setzt voraus, dass das Reich der Diadochen vom Römischen Reich vernichtet² und später dieses Römische Reich „von den Türken und Avaren“ angegriffen wurde. Doch der Übersetzer gibt seine Vorlage anders wieder. Er übernimmt zunächst aus jenem Text der Dialexis, dem er gegenüber seiner syrischen Vorlage³ den Vorzug gegeben hat,⁴ jenen Satz über „die Hebräer“, den er zuvor fortgelassen hatte: „Ὅν χίλια ἔτη ἐβασίλευσαν, καὶ ἐξεκόπη ἡ βασιλεία αὐτῶν;“,⁵ und passt die Aussagen über die Ägypter und Babylonier dieser Formulierung an. Sodann übersetzt er seine Vorlage, doch fügt er hinzu, dass die Türken und Avaren von den Römern vernichtet worden sind: Οὗτοι κατεπόθησαν ὑπ’αὐτῆς, scil. ὑπὸ τῆς τῶν Ῥωμαίων βασιλείας, obwohl zu der Zeit, als die Übersetzung angefertigt wurde, die Avaren noch stets gegen Westen drängten und keineswegs als Gefahr zu unterschätzen waren, und dabei ordnet der Übersetzer das, was im Syrischen der Inhalt des Hauptsatzes gewesen ist, dieser Aussage von der Vernichtung der Türken und Avaren durch die Römer unter: Statt zu übersetzen ‚καθοπλίσθη ... ἡ τῶν βαρβάρων βασιλεία‘ schreibt er ‚καθοπλισθεῖσα ... ἡ τῶν βαρβάρων βασιλεία‘.⁶ Dadurch kommt jedoch nicht mehr zum Ausdruck, dass das Diadochenreich durch das Römische Reich vernichtet wurde.

1 A.a.O., X, 5, hrsg. v. REININK 1993 (Apokalypse), S. 39, 1–6.

2 Vgl. auch ebd., X, 4, S. 38, 16–18: „Und wurde auch nicht das Königreich der Ägypter, das das der Makedonier ist, durch das (Königreich), das das der Römer ist, vernichtet?“. Vgl. S. 604, Anm. 4.

3 Ebd., X, 4, S. 37, 1–38, 21: Es geht hier um Reiche, die vor jenem von Babylon bestanden haben, sodann um das Ende „des Königreichs der Hebräer“ im ersten Jüdischen Krieg, schließlich um die Ausbreitung „des Königreichs der Römer, das das der Griechen ist“: „Und dieses wird doch (!) alle Königreiche auf der Erde überwältigen?“.

4 Vgl. S. 602 zu Anm. 1. Die Übersetzung fügt zum Text der Dialexis ebd., X, 4, 9–12, S. 132 hinzu: (1) Es war Kaiser Hadrian, wie der Übersetzer weiß, und nicht, wie es im überlieferten Text der Dialexis heißt, „Titus und Vespasian“, der den Tempel zerstören und seinen Ort umpflügen ließ (vgl. S. 365, Anm. 1, ferner GOLAN 1986; Kommentar bei AERTS – KOORTEKAAS 1998, II, S. 32); (2) Nach dem Römischen Reich wird es kein weiteres geben, d. h. der Sache nach fasst dieser Text zusammen, was in der Dialexis im Fortgang ihrer Argumentation (PG 89, 1212 C 3–1216 A 12) abgehandelt wird (vgl. S. 598, Anm. 5; 600, Anm. 2), doch hier nicht im Blick auf die Dialexis hinzugefügt sein muss. Denn eine solche Auffassung entspricht jener des Pseudo-Method.

5 Vgl. S. 598 zu Anm. 3; 604 zu Anm. 2.

6 A.a.O., X, 5, 4–7, hrsg. v. AERTS – KOORTEKAAS 1998, I, S. 132–134. Das in der Edition als Konjekture hinzugefügte ‚καὶ‘ ist überflüssig. – Analoges gilt für die eindeutig bezeugte Lesart

(2) Zum Kontext in der Apokalypse:**Die Endzeit im letzten Jahrtausend der Weltgeschichte**

Wenn die syrische Apokalypse von Türken und Avaren spricht, dann könnte sie wohl, wie REININK vermutet¹ und AERTS und KOORTEKAAS offensichtlich nicht ausschließen wollen,² die Belagerung von Konstantinopel im Jahre 626 meinen, doch gewiss ist dieses nicht, da hier die Bezeichnung ‚Türken‘ nicht für die Perser stehen kann, die zugleich mit den Avaren die Belagerung durchgeführt hatten und in der Apokalypse in zweifacher Hinsicht eine entscheidende Rolle spielen.

Zum einen werden die Perser als das dritte der vier Weltreiche Daniels genannt und insofern vom „Reich der Römer, welches das der Griechen ist,“ vernichtet,³ zum anderen findet ihr Untergang „im gegenwärtigen letzten Millenium, welches das siebente ist,“ statt,⁴ d. h. vor dem in diesem Jahrtausend erwarteten Ende der Welt, in dem auch „die Söhne Ismaels aus der Wüste von Yatreb ziehen und ... sich ... in Gaba’ot Rāmtā versammeln“,⁵ wo „Ismael, der Wildesel der Wüste,“⁶ „die Fetten des Königsreichs der Griechen“ niedermetzelt,⁷ d. h. für die Zeitgenossen als *Vaticinium ex eventu*: Die Niederlage der Byzantiner gegen die Araber bei Gabīthā (al-Jābiya) in der Nähe des Yarmūk im August 636 kündigt das Ende der Welt an.⁸ In

‚έκκοπήσονται‘ (ebd., 3–4). Sie könnte durch den bei Anastasios überlieferten Satz „Ἄλλα καὶ αὐτοὶ ἐκκοπήσονται“ (PG 89, 1212 C 1–2) bedingt sein, obwohl dieser sich nicht auf die Babylonier beziehen kann.

1 1993 (Apokalypse), S. 39.

2 1998, II, S. 32.

3 A.a.O., VI, 1–VIII, 1, hrsg. v. REININK 1993 (Apokalypse), S. 15–19. Vgl. den Kommentar ebd., S. 15f.

4 Ebd., XI, 1, S. 40, 1–2. Zur Vorstellung in der syrischen Tradition, dass das Ende der Welt nicht im sechsten, sondern siebten Jahrtausend eintreten wird, vgl. REININK 1993 (Apokalypse), S. 40f.

5 Ebd., S. 41, 1–2.

6 REININK 1982.

7 A.a.O., XI, 3, S. 42, 1–7. Vgl. hiermit das freie Zitat von *Is* 39,17–18 (Peschitta) in ebd., XI, 2, S. 41, 4–42, 3: „Sie gleichen den Tieren des Feldes ... und er ruft sie und sagt: ‚Versammelt euch und kommt, weil ich ein großes Schlachtopfer für euch schlachte; esst das Fleisch der Fetten und trinkt das Blut der Helden‘“.

8 Der Ortsname Gaba’ot (Rāmtā, d. h. „die Höhe, der Hügel“, bzw. Rabtā, d. h. „das große Gaba’ot“, Γαβαώθ τὴν μεγάλην in der griechischen Übersetzung) begegnet erstmals in der Peschitta, wo er in *Iud* 7,1 dem hebräischen Namen jenes Ortes entspricht, an dem Gideon den Midianitern gegenüber lagert, die in *Gen* 37,25–28 und *Iud* 8,24 Ismaeliten genannt werden. Ps.-Method setzt so den ersten Einfall der Ismaeliten mit ihrem „apokalyptischen Auftritt am Ende der Welt“ bei Gabīthā in Beziehung. Vgl. Kmosko 1931, S. 286; REININK 1993 (Apokalypse), S. 41 (Lit.). – Zum Zusammenhang zwischen Mohammeds Anhängern und den Midianitern ist z. B. auch auf die in der anonymen Chronik von Khūzistān (um 670/680) überlieferte Begründung für den Namen von Medina hinzuweisen: „Medina appellata est de nomine Midyan quarti filii

der Sicht des Pseudo-Method werden die Perser jedoch nicht von den Arabern vernichtet. Auch dort, wo eine solche Aussage naheliegt, spricht er nur davon, dass „das Königreich Persiens ausgerottet wurde“,¹ dass ihre „Fetten niedergemetzelt wurden“.² Bedenkt man jedoch sein geschichtstheologisches Konzept, dann lässt dieses im Sinn von Daniels vier Weltreichen nur zu, dass das Persische Reich von den Byzantinern, „dem Reich der Griechen“, vernichtet wird, nämlich durch den siegreichen Krieg von Kaiser Herakleios gegen das Reich der Sassaniden. Auch wenn Pseudo-Method dieses nicht ausdrücklich sagt: Seit 629 waren die Perser keine Weltmacht mehr.

Dass der Apokalyptiker, ohne es jemals ausdrücklich zu sagen, den Untergang des Persischen Reichs im Sieg des Kaisers Herakleios begründet sieht,³ zeigt sich dort, wo er über die Bedeutung „des heiligen Kreuzes“ für das Königreich der Griechen spricht: „Es gibt kein Volk oder Königreich unter dem Himmel, das das Königreich der Christen überwältigen kann, solange es seine Zuflucht nimmt zum lebensspendenden Kreuz, das eingepflanzt wurde in der Mitte der Erde. ... Denn welche Macht oder welches Königreich oder welches Volk unter dem Himmel hat eine so riesige und gewaltige Macht, dass es die Macht des heiligen Kreuzes überwältigen kann, zu dem das Königreich der Griechen, das ist das der Römer, seine Zuflucht nimmt?“⁴ „Denn solange dieses Königreich, das seine Zuflucht

Abrahami, quem a Cetura susceperat (*Gen* 25,2), quae urbs Yathrib quoque nominatur“ (übers. v. GUIDI 1903, S. 31, 35–36). – Vgl. auch S. 348 zu Anm. 10.

1 A.a.O., X, 6, S. 39, 7, vgl. ebd., XI, 1, S. 40, 1–2, zitiert auf S. 607 zu Anm. 5.

2 Ebd., XI, 3, S. 42, 1–7, zitiert auf S. 607 zu Anm. 7.

3 Verhaltener urteilt REININK 1993 (Apokalypse), S. 39, „weil das persische Reich in Wirklichkeit durch die arabischen Eroberungen definitiv zu Ende ging“. – Die syrische Alexanderlegende (übers. v. BUDGE 1889), eine Propagandaschrift, deren Leitmotiv lautet, dass „das Reich Alexanders, d. h. das byzantinische Reich, eine besondere heilsgeschichtliche Bedeutung hat, indem es von seiner Gründung an bis zum Eschaton das einzige christliche Reich auf Erden ist“ (REININK 1985, S. 272), und zwar „das letzte Königreich auf Erden“ (ebd., S. 270), schildert (1) den Sieg Alexanders über den Perserkönig, (2) eine Vereinbarung, das von Alexander gegen die Hunnen am Kaukasus gebaute Tor gemeinsam zu überwachen, und (3) die Prophezeiung des Persers über „den endzeitlichen Sieg des byzantinischen Reichs ... und den Untergang des dann herrschenden persischen Königs und seines Reiches“ (ebd., S. 270 f.), wobei (4) die Zeit, in der sich diese Prophezeiung erfüllen wird, „jetzt noch nicht angebrochen (ist)“ (ebd., S. 274). Damit erging an den Leser die Botschaft, dass Herakleios Sieg eine Wiederholung von Alexanders Sieg ist.

4 A.a.O., IX, 8–9, S. 32, 5–34, 6. Zur Quelle in der „Schatzhöhle“ genannten syrischen Schrift, in der Golgotha das Zentrum der Erde sowie der Ort des Grabes Adams, des Altars von Melchisedek, des Isaakopfers und des Kreuzes Christi ist, vgl. REININK 2001, S. 232 (Lit.). Zur Errichtung des Kreuzes „in der Mitte der Erde“ (ebd., 8, S. 32,2–5) vgl. S. 611, Anm. 3, ferner S. 359 zu Anm. 4; 360 zu Anm. 4; 367 zu Anm. 1–3; 597 zu Anm. 3; 694 zu Anm. 4; 707 zu Anm. 2.

nimmt zum Kreuz, in der Mitte steht, wird ‚der Sohn des Verderbens‘ nicht ‚offenbar werden‘ (2 Th 2,3). Denn das, was in der Mitte ist, ist das Priestertum und das Königtum und das heilige Kreuz. Und das Königreich der Christen wird alle Königreiche der Erde überwältigen ... Und es wird auf der ganzen Erde nicht eine Herrschaft und eine Macht übrigbleiben, wenn ‚der Sohn des Verderbens offenbart wird‘ (2 Th 2,3), außer das Königreich der Griechen, und dieses ‚wird die Macht Gott übergeben‘ (Ps 67,32)¹ nach dem Wort des Apostels, der sprach: ‚Wenn jede Herrschaft und jede Macht aufgelöst ist, dann wird der Sohn das Königreich‘ der Christen ‚Gott, dem Vater, übergeben‘ (I Cor 15,24)“.² Und dies geschieht, „sobald ‚der Sohn des Verderbens offenbart wird‘ (2 Th 2,3)“. Denn nach der Vernichtung „der Völker des Nordens“ – Gog und Magog – „wird der König der Griechen herabsteigen und sich in Jerusalem anderthalb Jahrwochen lang niederlassen. Und wenn zehn und ein halbes Jahr vorüber sind, wird ‚der Sohn des Verderbens offenbart werden‘ (2 Th 2,3)“.³ Zuvor wird nämlich „der König der Griechen hinaufsteigen und sich auf Golgotha stellen. Und er wird das heilige Kreuz bringen und es errichten an jenem Ort, an dem es eingepflanzt war, als es Christus trug. Und der König der Griechen wird seine Krone auf die Spitze des heiligen Kreuzes setzen und seine beiden Hände zum Himmel ausstrecken und ‚das Königreich dem Vater übergeben‘ (I Cor 15,24). Und das heilige Kreuz wird sich zum Himmel erheben ... Und es wird sich das Wort des seligen David erfüllen, das er über das Ende der Zeiten prophezeite, als er sagte: ‚Kūš wird die Macht Gott übergeben‘ (Ps 67,32), weil der Sohn der Kūšyat, der Tochter des Pīl, des Königs der Kūšiten,⁴ derjenige ist, der ‚die Macht Gott übergeben wird‘ (I Cor 15,24). Und sobald sich das heilige Kreuz zum Himmel erheben wird, wird der

1 Αἰθιοπία προφθάσει χεῖρα αὐτῆς τῷ θεῷ. In der hebräischen Bibel (Ps 68,32) heißt es: „Kūš soll seine Hände erheben zu Gott“, was REININK 1993 (Apokalypse) wegen der Bedeutung von ‚Hände‘ und des Kontexts, insbes. der Verbindung mit I Cor 15,24, stets mit „Kūš wird die Macht Gott übergeben“ übersetzt. In diesem Psalmwort prophezeit David nach Pseudo-Method, dass „das Reich der Griechen“, das von Alexander d. Gr. begründet wurde und im christlichen „Reich der Römer“ fortbesteht, das letzte Reich in der menschlichen Geschichte sein wird. Vgl. hierzu außer REININK 1993 (Apokalypse) auch PODSKALSKY 1972, S. 54 f.

2 A.a.O., X, 1–3, S. 34, 11–36, 11. Vgl. ebd. den ausführlichen Kommentar von REININK 1993 (Apokalypse).

3 Ebd., XIII, 21, S. 69, 1–8.

4 Da Alexander d. Gr. Sohn von Philipp und dessen „Frau Kūšyat, die Tochter des Pīl, des Königs der Kūšiten“ gewesen ist (ebd., VIII, 2, S. 20, 1–21, 2), ist der endzeitliche Kaiser als Nachfolger Alexanders „der Sohn der Kūšyat“. Zu den Details vgl. man REININK 1993 (Apokalypse), ferner REININK 1992.

König der Griechen seine Seele seinem Schöpfer übergeben. Dann ‚wird jede Herrschaft und jede Macht zu Ende gehen‘ (I Cor 15,24)“.¹

Danach beginnt für den Apokalyptiker „die allerletzte Phase des Endzeitdramas“,² das Auftreten des Sohnes des Verderbens (II Th 2,3), des Antichrists,³ der die Menschen als Betrüger (II Ioh 7)⁴ in die Irre führt und „in Jerusalem eintreten und ‚sich im Tempel niederlassen und vorgeben wird, er sei selbst wie Gott‘ (II Th 2,4 l.v.)“.⁵ Dieser Antichrist wird zusammen mit allen, die an ihn geglaubt haben, nach einem nicht näher bestimmten Zeitraum „bei der Parusie unseres Herrn ... der Hölle ... übergeben“.⁶

Indem sich Pseudo-Method auf II Th 2,1–8 beruft⁷ und den, der „das Geheimnis der Gesetzlosigkeit“, das „jetzt schon am Werke ist“, „bis zur Stunde noch aufhält, bis der beseitigt“, nämlich „aus der Mitte geräumt wird (ἐκ μέσου γένηται)“ (II Th 2,7) – und darum, wie es Pseudo-Method ausdrückt, zuvor „in der Mitte steht“ –, mit dem Römischen Reich identifiziert, steht er in einer Tradition, die diesem „die Herrschaft bis zum Augenblick des Weltendes sichert“⁸ und die der Übersetzer, der vielleicht eine an dieser Stelle verkürzte syrische Vorlage besaß, prägnant in einer rhetorischen Frage ausdrückt: „Τίς οὖν ἐστίν, ὁ ἐκ μέσου· εἰ μὴ ἡ τῶν Ῥωμαίων βασιλεία;“.⁹

1 Ebd., XIV, 2–6, S. 71, 1–74, 5. Zum endzeitlichen Kaiser der Apokalypse vgl. REININK 1988, S. 94–111. – Zum Motiv der Wiedererrichtung des „wahren Kreuzes Christi“ auf Golgotha, ist anzumerken, dass Kaiser Herakleios dieses zwar am Karfreitag 630 bzw. 631 nach Jerusalem zurückbrachte (S. 525, Anm. 3), wo es bis vor der arabischen Eroberung verblieb, doch auf Golgotha ein Prunkkreuz errichtete, um für das von den Persern 614 vernichtete Triumphkreuz, das Kaiser Theodosios II. 420 – „aus Gold getrieben, mit Edelsteinen übersät“ (RESTLE 1964, S. 111) – dort hatte errichten lassen, einen – bescheidenen – Ersatz zu schaffen.

2 REININK 1993 (Apokalypse), S. 35.

3 A.a.O., XIV, 6–12, S. 74, 5–77, 9.

4 Vgl. den Vorwurf „der Hohenpriester und Pharisäer gegenüber Pilatus“: ἐκεῖνος (scil. Jesus) ὁ πλάνοσ εἶπεν ἔτι ζῶν· „Μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγείρομαι“ (Mt 27,63). Zu diesem Vorwurf in der Dialexis vgl. S. 590, Anm. 1.

5 A.a.O., XIV, 10, S. 77, 1–3. Der Übersetzer gibt die Variante ‚ὡς θεός‘ in II Th 2,4 mit ‚ἴσα θεῶ‘ wieder.

6 Ebd., 13–14, S. 77, 10–78, 1.

7 Ebd., X, 1, S. 34, 9–10 wird II Th 2,1–2 frei wiedergegeben, während in der griechischen Übersetzung (a. a. O., X, 1, 3–14, S. 128) II Th 2,1–4. 7–8 zitiert wird.

8 PODSKALSKY 1972, S. 55 unter Hinweis auf einige Belegstellen vom 2. bis zum 11. Jahrhundert; REININK 1993 (Apokalypse), S. 34 zur „in der syrisch-monophysitischen exegetischen Literatur weitverbreiteten ‚Rom-Exegese‘ von 2. Thess. 2, 7“.

9 A.a.O., X, 2, 1, hrsg. v. AERTS – KOORTEKAAS 1998, I, S. 128.

Solange dieses Reich, so verkündet der Apokalyptiker, „seine Zuflucht zum Kreuz nimmt“, ¹ zu jenem Kreuz, an dem Christus einst gestorben ist ² und in dessen Besitz sich dieses Reich befindet, ³ so dass es der König der Endzeit als Sohn der Kūšyat wieder auf Golgotha errichten kann, ⁴ wird es von den Arabern nicht überwältigt werden. Doch darüber, dass die Perser „das wahre Kreuz Christi“ 614 aus Jerusalem nach Seleukia-Ktesiphon gebracht hatten ⁵ und Kaiser Herakleios es nach seinem Sieg über das Reich der Sassaniden am Karfreitag des Jahres 630 bzw. 631 feierlich in Jerusalem wieder errichtet hat, ⁶ um es dann vor dem Ansturm der Araber aus der Stadt retten zu lassen, berichtet Pseudo-Method nichts, setzt aber, wie aufgewiesen wurde, voraus, dass dieses Kreuz im Besitz der byzantinischen Kaiser ist.

„Nachdem das Königreich Persiens ausgerottet wurde“, so schließt Pseudo-Method den ersten Teil seiner *mêmrà*, „kämpften an seiner Stelle mit den Römern die Söhne Ismaels, des Sohnes der Hagar, die Daniel den ‚Arm des Südens‘ nannte (*Dan* 11,15).⁷ Denn sie werden mit ihm kämpfen zehn Jahrwochen lang, weil die Zeit des Endes gekommen ist“.⁸ Indem Pseudo-Method das Geschick der Araber mit jenem des „Arms des Südens“ gleichsetzt, d. h. mit der Niederlage des Königs des Südens, der dem König des Nordens nicht zu widerstehen vermag (*Dan* 10,20 – 11,45) – „nicht einmal das Kriegsvolk seiner Auserlesenen hat die Kraft zum Standhalten“ (*Dan* 11,15) –, prophezeit er seinen Zeitgenossen das Ende der arabischen Herrschaft, wie er es zuvor schon getan hat, indem er in seiner Darstellung des fünften Jahrtausends „die Gideongeschichten Richt. 6 – 8 in eine typologische Beziehung zu den arabisch-islamitischen Eroberungen des 7. Millenium (setzt)“.⁹ Denn er schließt diese Darstellung, in der er Midianiter und Araber in eins schaut,

1 A.a.O., XIV, 9, hrsg. v. REININK 1993 (Apokalypse), S. 32, 1, zitiert auf S. 608 zu Anm. 4.

2 Ebd., XIV, 2, S. 71, 4, zitiert auf S. 610 zu Anm. 1.

3 Ebd., IX, 8, S. 32, 2–3: Das Königreich der Griechen wird „das besitzen, was ‚in der Mitte der Erde‘ errichtet wurde, das ist das heilige Kreuz“ (vgl. KMOŠKO 1931, S. 280). Ein Hinweis auf *Ps* 74,12 fehlt in der Edition. In der griechischen Übersetzung wird der Bezug zu *Ps* 73,12 LXX ausdrücklich hergestellt: κέκτηται τὸ ... ξύλον τοῦ ... σταυροῦ τοῦ ‚ἐν μέσῳ τῆς γῆς‘ προσπαγέντος (in der Edition wurde leider der Lesart ‚ἐν τῷ μέσῳ τῆς γῆς‘ der Vorzug gegeben). Zum Kontext vgl. S. 608 zu Anm. 4, ferner zu Golgotha als ὄμφαλος τῆς γῆς vgl. S. 707, Anm. 2. – Zurecht stellt PODSKALSKY 1972, S. 55 fest, dass „der Besitz des Kreuzesholzes“ die mit II *Th* 2,1–8 begründete Auffassung „verbürge“.

4 Ebd., XIV, 2, S. 71, 1–4, zitiert auf S. 610 zu Anm. 1.

5 Vgl. S. 684 zu Anm. 1.

6 Vgl. S. 525, Anm. 3.

7 Diese Lesart der Peschitta gibt die griechische Übersetzung wörtlich wieder. Im Text des Theodotion heißt es: οἱ βραχίονες τοῦ βασιλέως τοῦ νότου οὐ στήσονται.

8 A.a.O., X, 6, S. 39, 7–11.

9 REININK 1993 (Apokalypse), S. 11 zu Pseudo-Method V, 2–8, S. 11, 5–15, 2.

damit, dass die Midianiter „in Zukunft wieder (aus der Wüste) hinausziehen und die Erde verwüsten und über sie herrschen“ und „zehn Jahrwochen lang“ alle Völker überwältigen werden, bevor sie „vom Königreich der Römer überwältigt werden“, das selbst „nicht überwältigt werden kann“, da es eine „unbesiegbare Waffe“ besitzt, „die alles besiegt“,¹ nämlich, wie man auf Grund des Kontexts annehmen darf, das Kreuz Christi.

(3) Die *Dialexis* des Anastasios als Quelle des Übersetzers

Vergleicht man die Apokalypse des Pseudo-Method mit der *Dialexis* des Anastasios, dann fällt wohl als erstes auf, dass in letzterer kein in Details dargestelltes Endzeitdrama angekündigt, sondern in nüchternen Worten von der endzeitlichen Vollendung – *συντέλεια* – gesprochen wird, die z.B. als ein „Vernichten der ganzen Weltordnung“ – *ἐξάψειν πᾶν τὸ συνεσθηκὸς τοῦτο*² – beschrieben wird.³ Auffällig ist vor allem, dass das Kreuz Christi, das die Perser entführt und Kaiser Herakleios wieder in den Besitz des Byzantinischen Reichs gebracht hatte, bei Anastasios für sein Enkomion auf das christliche Römische Reich – *ἡ τῶν Ῥωμαίων βασιλεία ἥτοι τῶν Χριστιανῶν* – überhaupt keine Rolle spielt, auch wenn er selbstverständlich davon sprechen kann, „dass der Glaube an Christus und das Kreuz Christi in alle Ewigkeit immer herrschen wird“: *ὅτι ἡ πίστις καὶ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ εἰς αἰῶνας πάντοτε βασιλεύει*.⁴

Während Anastasios Daniels Deutung des Traumgesichts von Nebukadnezar auf vier Weltreiche (*Dan 2*) in den Reichen der Babylonier, der Meder, Alexanders d. Gr. und des Kaisers Augustus und seiner Nachfolger, „die siegten, doch auch

¹ A.a.O., V, 8–9, S. 14, 12–15, 9. Es dürfte nicht sinnvoll sein zu versuchen, eine kohärente Zeitrechnung für die Aussagen des Pseudo-Method aufzustellen, für den mit den Ereignissen des siebten Jahrtausends das endzeitliche Geschehen einsetzt (S. 607, Anm. 4). Wie sich dieses mit einer letztlich auf Julius Africanus († nach 240) zurückgehenden Chronologie (CPG 1690) vereinbaren lässt, in der Geburt bzw. Passion Christi auf das Jahr 5500 der Weltgeschichte datiert war, bleibt offen, ebenso wie z. B. die Aussage, das Reich der Babylonier habe 4000 Jahre, jenes der Ägypter 3000 Jahre bestanden (vgl. S. 604 zu Anm. 4).

² Vgl. S. 599, Anm. 5; 600, Anm. 2.

³ Wäre die Authentizität der Predigt „wider Pseudopropheten“ (CPG-CPGS 4583) erwiesen und ihr ursprünglicher Text bekannt, ließe sich mehr über Anastasios Haltung gegenüber solchen Prophezeiungen sagen, wie sie die syrische Apokalypse des Pseudo-Method vertritt. Leider ist dieser unter die Pseudo-Chrysostomica geratene Text in einer solch reichen handschriftlichen Überlieferung und vielen Überarbeitungen bewahrt, dass eine kritische Edition bei den heutigen Verhältnissen kaum zu erwarten ist (vgl. S. 799 zu Anm. 6).

⁴ *Disputatio*, Fragment 1, PG 89, 1225 A 6–7. Zum Kontext vgl. S. 695–698.

besiegt wurden,“ verwirklicht sieht,¹ nennt die syrische Apokalypse die Reiche der Babylonier, Meder, Perser, die „das eine von dem anderen überwältigt wurden“ – „das der Babylonier von dem der Meder, das der Meder von dem der Perser“ –,² und als viertes jenes von Alexander d. Gr., dem Sohn der Kūšyat, gegründete „Reich der Griechen, welches das Reich der Römer ist“.³ Während Anastasios „das Reich Christi“, das in Daniels Deutung jenes unvergängliche und letzte Reich in der menschlichen Geschichte ist – ἡ Χριστοῦ βασιλεία, ἣν ὁ Δανιὴλ ἄφθαρτον καὶ ἀδιάδοχον ἔφησεν –,⁴ mit dem christlichen Römischen Reich identifiziert,⁵ das auf dem wahren christlichen Glauben gegründet ist, also die Zeit der κακόδοξοι βασιλεῖς nicht einschließt⁶ und in keiner Kontinuität zum Reich des Augustus und seiner Nachfolger steht,⁷ betont die syrische Apokalypse im Blick auf ihre Vision des endzeitlichen Kaisers als Sohn der Kūšyat⁸ eine Kontinuität vom Reich Alexanders über die Diadochen bis zum Byzantinischen Reich seiner Zeit.⁹ Während Anastasios Daniels Worte über „den Stein, der zu einem großen Berg wurde,“ (*Dan* 2,35) und das Standbild, das Nebukadnezar im Traum geschaut hatte, vernichtete – ἐπάταξε τὴν εἰκόνα (*Dan* 2,34.45 Th), betont,¹⁰ nimmt die Apokalypse auf *Dan* 2 keinen Bezug, wohl aber auf *Dan* 7, nämlich auf „das nächtliche Traumgesicht“ Daniels, in dem er „schaute, wie die Winde aus den vier Himmelsrichtungen plötzlich das große Meer aufwühlten“ (*Dan* 7,2) und, was die Apokalypse nicht ausdrücklich berichtet, sondern als bekannt beim Leser voraussetzt, vier gewaltige Tiere aus dem Meere aufstiegen (*Dan* 7,3–7). Doch weder die Symbolik dieser Tiere, noch das kleine Horn, das dem vierten Tier zwischen seinen zehn Hörnern erwuchs (*Dan* 7,8), wird in der Apokalypse aufgegriffen, und Pseudo-Method deutet die vier Winde von *Dan* 7,2 auf „vier Königreiche, die miteinander vereinigt wurden: das der Kūšiten mit dem der Makedonier, und das

1 Ebd., 1213 C 8–D 7, zitiert: ἡ Αὐγούστου (βασιλεία) καὶ τῶν λοιπῶν βασιλέων, οἵτινες καὶ ἐνίκησαν καὶ ἡττήθησαν. ... Εἰ ... ἐνίκησαν, ἀλλὰ πάλιν ἡττήθησαν (D 3–5). Vgl. S. 606 zu Anm. 6; 613 zu Anm. 7.

2 Pseudo-Method, VII, 1, hrsg. v. REININK 1993 (Apokalypse), S. 18, 6–8. Vgl. den Kommentar von REININK ebd., S. 15f. zur „Abfolge der Königreiche“ (ebd., VI, 1, S. 15, 11).

3 Ebd., IX, 9, S. 5–6; vgl. ebd., X, 4, S. 38, 3–4.

4 *Disputatio*, Fragment 1, PG 89, 1213 D 1–2.

5 Ebd., 1212 C 3–6. Vgl. auch ebd., 1209 B 1–4 (S. 596 zu Anm. 1; 702 zu Anm. 4), ferner S. 693, Anm. 1.

6 Ebd., 1213 D 9–1216 A 1. Zu den κακόδοξοι βασιλεῖς vgl. S. 601 zu Anm. 5–6.

7 Vgl. S. 600 zu Anm. 6; 613 zu Anm. 1.

8 Vgl. dazu außer dem in diesem Beitrag ausführlich berücksichtigten Kommentar in REININK 1993 (Apokalypse) dessen Darstellung 1988, S. 94–111 (vgl. S. 710, Anm. 3).

9 Vgl. REININK 1993 (Apokalypse), S. 29f., ferner ders., 1992.

10 *Disputatio*, Fragment 1, PG 89, 1213 B 14–15. C 5–8.

der Makedonier mit dem der Griechen, und das der Griechen mit dem der Römer“.¹ Denn auf diese Kontinuität kommt es ihm an, und darum greift er die christliche Tradition, die „den Stein, der zu einem großen Berg wurde,“ und „das kleine Horn“, das dem vierten Tier zwischen seinen zehn Hörnern erwächst, auf Christus, den Sieg des Christentums oder gar – wie bei Anastasios – auf das christliche Römische Reich deutet, nicht auf.

Um jedoch der tatsächlichen Geschichte mit ihren fünf Weltreichen – den Reichen der Babylonier, Meder, Perser, des Alexanders (und der Diadochen) sowie der Römer – gerecht zu werden, kommt weder Anastasios, noch die syrische Apokalypse umhin, auch Aussagen zu machen, die sich in ihrer Auslegung der vier Weltreiche, wie sie im Buch Daniel vorgezeichnet sind, nicht verorten lassen. So zählt Anastasios im unmittelbaren Kontext jener Stelle, die auch fast wörtlich in der griechischen Übersetzung der syrischen Apokalypse zu lesen ist,² vier Reiche auf – die Reiche der Babylonier, Meder, Perser und Makedonier, das Alexander begründet hat – und stellt diesen das Römische Reich gegenüber, das er aber als das christliche Rom auffasst, das bis zum Ende der Geschichte Bestand haben wird.³ Und in der Apokalypse wird – trotz der Betonung der Kontinuität zwischen Alexanders Reich und jenem der Römer – auch davon berichtet, dass das Reich der Diadochen durch das Römische Reich vernichtet wurde;⁴ auf diese Weise trägt sie eine Diskontinuität ein, die mit ihrer endzeitlichen Konzeption des letzten byzantinischen Kaisers als Sohn der Kūšyat nicht kohärent zu vermitteln ist.

Während in der Apokalypse die Juden eine Nebenrolle in der Weltgeschichte spielen, sofern „das Reich der Hebräer“ schon von den Babyloniern und dann von den Römern „unter Vespasian und Titus“ überwältigt wurde,⁵ und für die Geschichtstheologie von Pseudo-Method keine weitere Bedeutung haben, konzentriert sich Anastasios auf die Auseinandersetzung mit den Juden und dabei auch auf die Widerlegung ihrer Erwartung eines kommenden Reichs des Messias.⁶ Die Juden haben den verheißenen Messias, als dieser in die menschliche Geschichte eintrat, verworfen und gekreuzigt; und deshalb wurden sie von Gott verworfen, der sich ein Neues Volk erwählte, das an Jesus den Christus glaubt. Dieses zeigt sich schon in der Geschichte und wird am Ende der Geschichte offenbar werden. Darum geht es ihm mit dem Nachweis, dass dem christlichen Römischen Reich

¹ Pseudo-Method, VIII, 1, hrsg. v. REININK 1993 (Apokalypse), S. 19, 4–8. Vgl. S. 613 zu Anm. 9.

² *Disputatio*, Fragment 1, PG 89, 1212 B 3–14. Vgl. S. 602–606.

³ Ebd., 1212 B 14–C 11. Vgl. S. 604–606.

⁴ Pseudo-Method, X, 4, 5, hrsg. v. REININK 1993 (Apokalypse), S. 38, 16–18; 39, 1–6 (S. 604, Anm. 4; 606, Anm. 2). Vgl. zu S. 607–610.

⁵ Ebd., X, 4, S. 38, 3–16.

⁶ Vgl. S. 599–601 zu Anm. 2.

verheißen ist, dass es bis zur Wiederkunft Christi bestehen und durch kein anderes Reich überboten wird, insbes. nicht durch die arabischen Eroberer, unter denen „wir Christen heute leiden und in Knechtschaft gehalten werden“. Denn „unser Glaube“ und „unser Königtum“ wird Bestand haben: σήμερον καταπονούμεθα οἱ Χριστιανοὶ καὶ αἰχμαλωτιζόμεθα, (ἀλλὰ) ἡ πίστις ἡμῶν ἴσταται καὶ οὐ παύεται, οὐδὲ τὸ βασίλειον ἡμῶν καταργεῖται.¹

Es geht Anastasios in seiner polemischen Abhandlung „wider die Juden“ nicht, wie OLSTER meint, um eine letztlich auf die Araber und den Islam zielende Apologie des christlichen Glaubens und damit um eine Selbstdefinition als Christ unter arabischer Herrschaft,² und doch kommt er, wenn er „das Ende der Welt“ und dabei die Abfolge der Weltreiche „aus Gottes Sicht“ ausführlicher darstellt,³ im Blick auf das Zeitgeschehen nicht umhin, auch das Geschick der Christen unter arabischer Herrschaft zu bedenken. Hier aber trifft sich sein Interesse mit dem der syrischen Apokalypse, die ihren Leser zu überzeugen sucht, dass das Zeitgeschehen – der Krieg der Araber und Byzantiner – ein letzter Kampf in dieser Weltgeschichte vor dem ‚Offenbarwerden des Sohnes des Verderbens‘ (II Th 2,3) und der Wiederkunft Christi ist, in dem das christliche Reich, wie von David verheißen, die Oberhand behalten wird: „Kūš wird die Macht Gott übergeben‘ (Ps 67,32), weil der Sohn der Kūšyat, der Tochter des Pīl, des Königs der Kūšiten, derjenige ist, der ‚die Macht Gott übergeben wird‘ (I Cor 15,24)“.⁴ Und dieser letzte Kampf, den Rom nach der Vernichtung des Reichs der Sassaniden im Besitz des Kreuzes, an dem Christus einst gestorben ist, siegreich bestehen wird⁵ und der siebzig Jahre – somit nicht mehr lange – dauern soll, schlägt den Verfasser der Apokalypse in seinen Bann: „Die Zeit des Endes ist gekommen“.⁶ Eine solche apokalyptische Stimmung fehlt, wie gesagt, bei Anastasios. Zwar wird auch für ihn die arabische Herrschaft keinen Bestand haben. Denn einzig das christliche Römische Reich wird bis zum Ende der Welt nicht

¹ *Disputatio*, Fragment 1, PG 89, 1221 C 14–D 3, mit Kontext zitiert auf S. 589 zu Anm. 4; vgl. auch S. 693 zu Anm. 2; 694 zu Anm. 2.

² Zu OLSTER 1994 vgl. S. 451 zu Anm. 2.

³ Im Unterschied zur *Dialexis* wird dieses Thema in Anastasios Karfreitagspredigt wider die Juden als Gottesmörder (CPG-CPGS 7754) nicht angesprochen, wenn es um die endzeitliche Verwerfung der Juden geht, die sich schon in der Geschichte als deren ἀφανισμός (vgl. S. 357 zu Anm. 1; 599 zu Anm. 3) vollzieht. Doch im Kontext der in die Exegese von Ps 2 eingeordneten Auslegung von Ps 88,25–38 (S. 596, Anm. 5) wird im Blick auf Ps 2,9a Christi Herrschaft angesprochen und sodann Ps 2,9b als Vorhersage des Ausgangs des ersten Jüdischen Kriegs (als Ende des „βασίλειον“ der Juden [vgl. S. 357, Anm. 1; 589, Anm. 2–3] interpretiert (vgl. das Zitat auf S. 712 f.)).

⁴ Pseudo-Method, XIV, 5, hrsg. v. REININK 1993 (Apokalypse), S. 73f. (vgl. S. 610 zu Anm. 1).

⁵ Vgl. S. 607–611; 612 zu Anm. 1.

⁶ A.a.O., X, 6, S. 39, 7–11 (vgl. S. 611 zu Anm. 8).

untergehen: ἕως τῆς συντελείας τοῦ κόσμου οὐ παρελεύσεται.¹ Alle anderen Weltreiche sind vergangen, auch jenes der Perser, die endgültig von Barbaren vernichtet wurden, die „selbst aber auch noch vernichtet werden“: Ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ (οἱ Βάρβαροι) ἐκκοπήσονται. Und Anastasios nennt hier diese Barbaren, die auf Grund des Kontexts nur die Araber sein können, „diese Türken“.² Er bezeichnet sie also mit einem Namen, der seit dem 6. Jahrhundert in byzantinischen Quellen als ethnische Bezeichnung für Nomadenvölker wie z. B. Chasaren oder Avaren belegt ist.³ Ob aber die von Anastasios „Dialexis wider die Juden“ beeinflussten „Tropaia von Damaschos“, bei deren Streitgesprächen (διαλέξεις) auch Araber unter den Zuhörern waren,⁴ eine Gewohnheit bezeugen, die Araber ‚Türken‘ zu nennen,⁵ kann aus einer Frage wie jener, ob jemand seiner Abstammung nach „Askalonit, Römer, Türke“ sei oder aus einem anderen Volk (ἔθνος),⁶ wohl kaum bewiesen werden. Und doch legt es der Zusammenhang nahe, dass Anastasios, wenn er in der Dialexis von Barbaren spricht und sie „diese Türken“ nennt, die arabischen Eroberer meint, auch wenn er sie an einer Stelle im Kontext ‚Araber‘ nennt.⁷ Im Unterschied zur Dialexis unterscheidet die Apokalypse „das Reich der Barbaren, d. h. das der Türken und Avaren“ von den Arabern, die nach dem Untergang des Persischen Reichs „an seiner Stelle mit den Römern kämpften“.⁸

Überschaut man das Gesagte, dann dürfte jene Stelle aus der Dialexis des Anastasios, zu der man in der griechischen Übersetzung der Apokalypse von Pseudo-Method eine fast wörtliche Parallele findet, in ihrem Kontext kohärent verständlich sein. Bedenkt man, dass die Dialexis in das 7. Jahrhundert, und zwar noch bevor Anastasios seine Karfreitagspredigt „wider die Juden“ gehalten hat, zu datieren ist, dann ist nicht nur auf Grund der Beobachtungen, wie der Text der Dialexis vom Übersetzer der Apokalypse verarbeitet wurde, sondern auch auf

1 *Disputatio*, Fragment 1, PG 89, 1212 C 3–6.

2 Ebd., B 15–C 2. Diese Aussage wird mit ihrem Kontext ausführlich auf S. 598 zu Anm. 3–6 zitiert. Vgl. auch S. 614. Diese Interpretation wurde schon von UTHEMANN 2001 (Rezension von AERTS – KORTEKAAS 1998), S. 441f. vertreten.

3 MORAVCSIK 1958; KAEGI 1992, S. 234.

4 *Trophaea Damasci* (CPG 7797), II, VIII, 2, hrsg. v. BARDY 1927, S. 233 (63), 15–16: Ὅσα γὰρ ὄρατε, ἰδοὺ πάρεσι καὶ Ἑλλήνων πλήθος, καὶ Σαρακηνῶν οὐκ ὀλίγοι κτλ.

5 Nach THÜMMEL 1992, S. 259, Anm. 898 handelt es sich dabei um eine ebenfalls seit dem 6. Jahrhundert bezeugte Gewohnheit. Doch nennt er keine Quellen, und sein Hinweis auf BARDY beweist in dieser Hinsicht nichts.

6 A.a.O., III, I, 1, S. 235 (65), 1: Τίς ἐστὶν ὁ πατήρ σου; Ἀσκαλωνίτης; Ῥωμαῖος; Τοῦρκος; Ποῖον ἔθνος;

7 Fragment 1, PG 89, 1224 C 14–15: Πόσοι βασιλεῖς ἐθνῶν, Περσῶν, Ἀράβων τοῦτο ἐδοκίμασαν, καὶ οὐδαμῶς ἴσχυσαν; (vgl. S. 590 mit Anm. 3).

8 Pseudo-Method, X, 5–6, hrsg. v. REININK 1993 (Apokalypse), S. 39, 5–11.

Grund dessen, dass die Apokalypse selbst eher nach der *Dialexis* als vor ihr zu datieren ist, mit Gewissheit ausschließen, dass die griechische Übersetzung der Apokalypse eine Quelle für Anastasios gewesen ist. Da es gerade im Hinblick auf die Kohärenz des Gedankengangs bei Anastasios, in dem sich keine Brüche entdecken lassen,¹ keinen Grund gibt, für ihn und den Übersetzer der Apokalypse eine ihnen gemeinsame ältere Quelle zu postulieren. Somit dürfte die Annahme plausibel sein, dass dem Übersetzer um 700/ 710 die *Dialexis* des Anastasios bekannt war² und er sie benutzt hat, um die Begründung der Apokalypse für den Untergang des „Königreichs der Hebräer“ – unter Vermeidung des Terminus ἡ βασιλεία τῶν Ἑβραίων – zu „vereinfachen“.

– Übereinkünfte mit dem sog. „Religionsgespräch am Hof der Sassaniden“

Ein in Byzanz offensichtlich viel gelesener, da in zahlreichen Handschriften überlieferter, von einem Anonymus verfasster „Bericht“ über ein in vier recht unterschiedlichen Verhandlungen verlaufenes „Religionsgespräch“ am Hof eines Großkönigs (βασιλεύς) mit dem fiktiven Namen Arrinatos,³ das in vieler Hinsicht einem Roman gleicht⁴, enthält sehr lange Abschnitte, die mit dem Text der *Dialexis* fast wörtlich übereinstimmen.⁵ Dass die Schrift als ein Bericht über Ereignisse in Persien gelesen werden soll, belegen schon die überlieferten Titel Ἐξήγησις τῶν

¹ Zur Behauptung von Brüchen als Anzeigen dafür, dass die *Dialexis* aus verschiedenen Quellen kompiliert wurde, vgl. S. 645 zu Anm. 1–3.

² Da REININK 1993 (Apokalypse), S. 37 und AERTS – KOORTEKAAS 1998, II, S. 31 die *Dialexis* zu Unrecht ins 9. Jahrhundert datieren, schließen sie diese als Quelle für die griechische Überarbeitung der Apokalypse aus.

³ De gestis in Perside (CPG 6968), hrsg. v. BRATKE 1899, S. 1–45. Eine neue Edition mit französischer Übersetzung bietet BRINGEL 2007, doch stand sie dem Verfasser dieses Beitrags nicht zur Verfügung, wohl aber – laut Vorwort – Frau HEYDEN vor Drucklegung ihrer Dissertation, ohne sich jedoch in ihrem Text noch auszuwirken (vgl. auch den Index von HEYDEN 2009, S. 424). Die Liste der von BRATKE genannten Handschriften ist keineswegs vollständig.

⁴ BECK 1959, S. 381 nennt „das Gespräch ... ein(en) Roman ‚mit dogmatisch-apologetischer Spitze‘“, BRATKE 1899, S. 256 spricht von „den historischen Elementen dieses Romans“ und vergleicht z. B. ebd., S. 255 die Wahl des Hofes der Sassaniden als Schauplatz mit dem Vorgehen von „Märchenerzählern“, die „romantische Orte zum Schauplatz ihrer Geschichten machen“. HEYDEN 2009, S. 116–170 nennt den Text einen „Disputationsroman“, „eine Mischung von Roman und literarischem Dialog“ (ebd., S. 117) bzw. eine Inszenierung eines solchen Dialogs (ebd., S. 130–132), und zwar als Inszenierung der „Utopie eines idealen Dialogs“ (ebd., S. 133–143).

⁵ So entspricht in den „Gesta in Perside“ S. 29, 18–31, 22; 34, 5–19; 34, 20–37, 3 in der *Dialexis* Fragment 1, PG 89, 1213 A 5–1216 A 12; 1216 C 8–D 11; Fragment 3, 1245 D 4–1248 D 1. Hiermit wurden die Angaben von BRATKE 1899, S. 108, die auch im Apparat seiner Edition erscheinen, korrigiert.

πραχθέντων ἐν Περσίδι¹ bzw. Διήγησις πατέρων περὶ τῶν πραχθέντων ἐν Περσίδι ἐν ἀκριβείᾳ πολλῆ² oder Ἀντιβολή γεναμένη ἐν Περσίδι μεταξύ Ἑλλήνων, Ἰουδαίων τε καὶ Χριστιανῶν³, deren Varianten hier vernachlässigt werden können.⁴

1 So im *Codex Parisinus* gr. 1084, den BRATKE seiner Edition wegen „der Vorzüge“ des überlieferten Textes (ebd., S. 62) zugrunde gelegt und – irrtümlicherweise (Anm. 3) – als ältesten Textzeugen beurteilt hat (ebd., S. 125), ferner im *Codex Monacensis* gr. 467, wobei als Autor Anastasios I. von Antiochien († 599) genannt wird (Ἀναστασίου πατριάρχου Θεουπόλεως κτλ.). Das Lemma der Münchener Handschrift liest man auch in den *Codices Oxoniensis* Barocc. 214, *Vaticanus* Palatinus gr. 4 und 364, im zuletzt genannten Kodex als Vorspann die Bemerkung: Τὰ λεγόμενα Περσικὰ ἀναγιγνωσκόμενα εἰς τὴν τράπεζαν τῆ τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως ἡμέρα καὶ ἐπὶ τὴν αὔριον. Dem entspricht die von BRATKE, S. 76 vermeldete Zweiteilung des Textes am Ende des ersten Aktes (vgl. S. 619, Anm. 1) und die schon lange bekannte Notiz in eben diesem Palatinus gr. 364, f° 80: Τὰ λεγόμενα Περσικὰ ἦν ἀναγιγνωσκόμενα εἰς τὴν τράπεζαν τὴν τοῦ Ἀναστασίου Θεουπόλεως, aus der schon SCHWARTZ 1894, Sp. 2789, 18–24 auf die Zuweisung an den Antiochener Patriarchen geschlossen hatte, auf dessen Zeit darum BRATKE, S. 76 f., 242 die genannte Zweiteilung zurückführen möchte, was HEYDEN 2009, S. 144 (vgl. auch ebd., S. 237, Anm. 52) aufgreift, um den *terminus ante quem* der Publikation der „Relatio de gestis in Perside“ zu bestimmen (vgl. S. 685 f., bes. 686, Anm. 4).

2 *Codex Parisinus* gr. 1173; *Codex Vaticanus* gr. 1608.

3 *Codex Mosquensis* Musei historici olim Bibliothecae Synodalis gr. 265 (Vladimir 197), der älteste Textzeuge (9./ 10. Jahrhundert: Vgl. die Einleitung zur Edition des *Viae dux*, S. XXXII). Leider erwähnt BRATKE 1899 diese Handschrift nur selten in seinem kritischen Apparat, so dass man sich des Eindrucks nicht erwehren kann, dass er sie nur oberflächlich kollationiert hat. Da es ihm offensichtlich genügt festzustellen, dass deren Text „ein Seitenstück von F“, d. h. vom *Codex Parisinus* Coisl. 282 (vgl. Anm. 4), ist, hat er, wie es scheint, sich mit dessen Lesarten begnügt. Angesichts der Überlieferung des Hodegos wäre zu prüfen, ob hier nicht eine von den *Codices Parisinus* gr. 1084 und *Monacensis* gr. 467 eindeutig unterschiedene Überlieferung vorliegt. Selbstverständlich bedarf eine solche Vermutung der Überprüfung, da das Stemma des Hodegos als solches noch nichts über die Überlieferungsgeschichte des sog. Religionsgesprächs aussagt. Wie in Anm. 3 auf S. 617 gesagt, liegt die neue Edition von BRINGEL 2007 dem Verfasser leider nicht vor.

4 Eine Variante zum Titel Ἀντιβολή überliefert der *Codex Parisinus* Coisl. 282, zum Titel Διήγησις u. a. die *Codices Monacenses* gr. 61 und 199 (Διήγησις Ἀφρικανοῦ κτλ. nach einer Edition von 1804 auf Grund der Lesart Διήγησις Ἀφρ/ [USENER 1889, S. 33, Anm. 16; SCHWARTZ 1894, Sp. 2788, 50–65; BRATKE 1899, S. 51; HEYDEN 2009, S. 3 f.]). Es begegnet auch das Lemma Τὰ ἐν Περσίδι γενομένα μεταξύ Χριστιανῶν, Ἑλλήνων (τε) καὶ Ἰουδαίων, mit (*Codex Parisinus* gr. 1538) und ohne Zuweisung an Anastasios I. von Antiochien (wie in den auf ein und dasselbe Modell zurückgehenden *Codices Taurinensis* gr. 200 und *Vindobonensis* theol. gr. 307 [vgl. die Einleitung zur Edition des *Viae dux*, S. LV, LVIII; ELEUTERI – RIGO 1993]). Ausführlicher ist das Lemma im *Codex Vaticanus* gr. 866: Τὰ γενομένα ἐν Περσίδι περὶ τῆς Χριστοῦ γεννήσεως καὶ τοῦ ἀστέρος καὶ περὶ τῶν μάγων.

(1) Der Verlauf des sog. Religionsgesprächs

In einer ersten Verhandlung, einer Diskussion,¹ geht es um einen „in diesem Land“, d. h. Persien, entstandenen „Streit (φιλωνεικία) zwischen Hellenen und Christen um (zwei) Historiker, Dionysaros und Philippos“: Auf ersteren setzten die Hellenen, auf den zweiten die Christen.² Um in diesem Streit zu entscheiden, setzt der Schah seinen „Mundschenk“ (ἀρχιμάγειρος) namens Aphroditianos, einen Hellenen, als Richter (κριτής) ein, der sodann die Verhandlungsführung übernimmt.³

Der zweite Akt⁴ ist nichts anderes als ein kurzes Intermezzo nach der ersten Sitzung und handelt davon, dass „einige Archimandriten“ oder „Vorsteher von Klöstern“, also Christen, Aphroditianos beim Schah verleumden, dass er – in der ersten Gesprächsrunde – parteiisch zugunsten der Christen aufgetreten sei und diese in jeder Hinsicht verteidigt habe, doch „die Wahrheit der Religion der Hellenen“ nicht begründet, d. h. wohl: nicht gerechtfertigt hat (τῆς ἀληθοῦς τῶν Ἑλλήνων θρησκείας μηδαμῶς λόγον ποιησάμενον), indem er als „praktizierender Anhänger der Religion der Hellenen“ einzig über Christus gesprochen habe (περὶ μόνου τοῦ Χριστοῦ τὴν γυμνασίαν ποιησάμενον). Der Schah geriet darüber in Zorn und bestritt den Archimandriten ihre Kompetenz, in der Streitfrage zu urteilen: „Was wollt ihr eigentlich, indem ihr einen Aufruhr um Sachverhalte veranstaltet, die die Religion der Hellenen betreffen, und nicht, wie es Mönchen ansteht, in

¹ De gestis in Perside, hrsg. v. BRATKE 1899, S. 1, 1–21, 10.

² Ebd., S. 1, 6–8. Obwohl der Begriff ‚Ἕλληνες‘ im normalen Sprachgebrauch der Zeit ‚Heiden‘ bedeutet, konnotiert er in diesem Text den Bezug auf die Tradition der Griechen und auf deren Anwesenheit in der byzantinischen Kultur, meint also jene Mentalität, die man üblicherweise mit dem Terminus ‚Hellenismus‘ umschreibt, sofern man eine Spannung, mitunter einen Gegensatz zur Formkraft des Christlichen in Byzanz kennzeichnen will. „Mit dem Hellenismus ist das Byzantinertum ... durch tiefe Wesensverwandtschaft verbunden. ... Das Festhalten an den antiken Traditionen war eine besondere Kraftquelle des byzantinischen Kaiserreiches“ (OSTROGORSKY 1963, S. 26f.), verliert aber im 7./ 8. Jahrhundert vorübergehend – vor allem im Nahen Osten, der Lebenswelt des Anastasios, – seine Bedeutung. Auf diesem Hintergrund wurde hier mit Bezug auf das sog. Religionsgespräch ‚Ἕλληνες‘ mit ‚Hellenen‘ wiedergegeben und nur gelegentlich zugleich auf die Bedeutung ‚Heiden‘ verwiesen.

³ Vgl. *Dan* 2,14: Der Oberste der königlichen Leibwache ist der „Hofmundkoch“ (ἀρχιμάγειρος). Zur Inspiration durch das Buch Daniel für die Inszenierung (S. 617, Anm. 4) vgl. den Apparat der Edition von BRATKE sowie HEYDEN 2009, S. 134f., ferner S. 625, Anm. 6. Zu den Umständen, wie es dazu kam, dass der Schah Aphroditianos beauftragte (ebd., S. 2, 3–3, 15) vgl. S. 622 zu Anm. 2–4. Zum Vertrauen des Großkönigs vgl. S. 620 zu Anm. 2.

⁴ Ebd., S. 21, 11–22, 3. Dieses Intermezzo zählen SCHWARTZ 1894, Sp. 2789, 41–2790, 57 und HEYDEN 2009, S. 121f. anders als BRATKE und, wie es in diesem Beitrag geschieht, nicht als einen eigenen Akt, weshalb SCHWARTZ von „drei Teilen“ dieser Schrift spricht und HEYDEN zwar von vier Akten, sofern sie den vierten κατὰ Ἰουδαίων, in dem an zwei Tagen verhandelt wird (S. 621, Anm. 3), in zwei Akte (ebd., S. 27, 24–37, 20; 37, 21–43, 17) aufteilt (a. a. O., S. 120, 122–125).

kontemplativer Ruhe lebt?“.¹ In diesem Augenblick trat Aphroditianos beim Schah ein und berichtete diesem über den Verlauf der Sitzung. Daraufhin versichert der Großkönig wie schon im ersten Akt dem Aphroditianos sein Vertrauen: „Du handelst genau richtig (καλῶς ποιεῖς), indem du sowohl den Christen, als auch den Hellenen das, was wahr ist, kundtust und erklärst“ (γνωρίζων).² Die Archimandriten übergibt er sodann als der Verleumdung überwiesene Denunzianten (συκοφάντες) dem Aphroditianos, auf dass dieser sie auf der Stelle enthaupten lasse. Doch Aphroditianos nimmt sie mit allen Ehren in sein Haus auf.

Die folgende Sitzung³ war am Ende der Verhandlung über die Streitfrage der Hellenen und der Christen für den übernächsten Tag festgesetzt worden.⁴ Doch am Vortag zu dieser Sitzung begab sich Orikatos, „das Oberhaupt der Zauberer“ (ὁ πρῶτος τῶν ἐπαιδῶν), d. h. der Anhänger der „zoroastrischen Staatsreligion“, üblicherweise οἱ μάγοι genannt, zum Schah und erhob den Anspruch, statt Aphroditianos den Vorsitz bei dieser Verhandlung zu führen, bei der er „durch große Zeichen“, also Wunder, das Publikum überzeugen wolle (πείσεις αὐτούς), was wohl im Kontext nur heißen kann, er wollte den Erweis bringen, dass seine Religion den Vorzug vor allen anderen verdient. Sollten ihm diese Zeichen misslingen, dann sollte der Schah ihn kreuzigen lassen. Wie für den Leser zu erwarten war, brachte Orikatos kein Wunder zustande, vor allem nicht jenes, mit dem er den von den Christen favorisierten Geschichtsschreiber Philipp aus dem Hades rufen wollte, damit dieser erkläre, dass er jene Ἱστορία nicht geschrieben habe, auf die sich die Christen im Streit mit den Hellenen berufen.⁵ Daraufhin übergab ihn der Schah, um ihn kreuzigen zu lassen, dem Aphroditianos. Doch dieser nahm den Magier mit der ihm gebührenden Ehre bei sich zuhause auf und überzeugte am folgenden Tag den Schah, ihn wieder zu „akzeptieren“ (ἔπεισε τὸν βασιλέα δέξασθαι αὐτόν), was wohl im Kontext heißt, ihn weiterhin als Oberhaupt der Zoroastrischen Religionsgemeinschaft anzuerkennen. Daraufhin sagt der Schah zu Aphroditianos: „Ich habe nie einen Menschen gesehen, der einem Feind beisteht. Du bist die Ausnahme!“. Und Aphroditianos antwortet ihm: „(Einem

1 Ebd., S. 21, 18–19: Τί θέλετε ὑμεῖς τὰ Ἑλλήνων ἀναστατοῦντες καὶ οὐχ ὡς μόναχοι ἠσύχιοί ἐστε;

2 Vgl. ebd., S. 21, 21–24 mit ebd., S. 3, 10–15. Der eine Terminus ‚γνωρίζειν‘ wurde hier mit zwei Bedeutungen wiedergegeben.

3 Ebd., S. 22, 4–27, 23.

4 Ebd., S. 21, 8.

5 Ebd., S. 25, 8–10. Zur Absicht des Orikatos (SCHWARTZ 1894, Sp. 2790, 30 schreibt ‚Horikatos‘) vgl. ebd., S. 22, 8–9. Vgl. ferner S. 636 zu Anm. 2–3. – Wenn hier von „zoroastrischer Staatsreligion“ gesprochen wird, dann ist dies eine in der nicht spezialisierten Forschung übliche Kurzformel, die der historischen Situation unter den Sassaniden, insbes. der Spätzeit, nicht gerecht wird, wie neuere Forschung erwiesen hat. Eine knappe Zusammenfassung zu diesem Thema bietet WIESEHÖFER 1993, S. 266–287.

Feinde) beizustehen, haben wir von dem gelernt, der allen beisteht. Wer nämlich seinen Feinden Gutes tut, bei dem könnte die Gewalttätigkeit nicht mehr der feindlichen Gesinnung zu Nutzen sein“, d. h. wohl, dass bei diesem Menschen die Spirale von erfahrener Gewalt und Aggressivität durchbrochen sein könnte. „Vielmehr wird“ – sollte diese Spirale durchbrochen sein – „Freundschaft und Friede alle miteinander verbinden – ἀλλ'ἔσται φίλη εἰρήνη ἐπὶ πᾶσι χορεύουσα“.¹

Die vierte und längste Verhandlung,² die an zwei Tagen stattfindet,³ kommt auf Bitten der Rabbiner – οἱ τῶν Ἰουδαίων νομοθέται – zustande, die den Christen ihren Erfolg missgönnen und den Ausgang der ersten Verhandlung in Frage stellen.⁴ So kommt es zu einem Disput um die Frage, ob der Messias schon gekommen oder noch zu erwarten ist: εἰ ἤδη ἐφανερώθη ὁ Χριστός.⁵

(2) Ein Pamphlet „wider die Juden“

Nicht nur der letzte Akt des sog. Religionsgesprächs ist der Auseinandersetzung zwischen christlichem und jüdischem Glauben gewidmet, sondern zumindest implizit, wie es die soeben zitierte Einleitung zur vierten Verhandlung zeigt, auch die erste Verhandlung im Streit zwischen Hellenen und Christen. Überblickt man den gesamten „Bericht“, dann ist dieser als ganzer, also als ein Geschehen in vier Akten, darauf aus, „die Juden“, d. h. jene, die bestreiten, dass der im Alten Testament verheißene Messias schon gekommen ist, ins Unrecht zu stellen. Und insofern handelt es sich bei diesem „Bericht“ um ein romanhaft gestaltetes Pamphlet „wider die Juden“,⁶ ein Pamphlet, das den Disput um die Bedeutung der Weissagungen des Alten Testaments in einen umfassenderen Rahmen stellt und zeigen will, dass sowohl die Weisheit der Griechen, als auch die Offenbarungen, die den Persern zuteil wurden, jenen Christus ankündigen, der in Bethlehem geboren wurde.

1 Die Antwort von Aphroditianos (ebd., S. 27, 19–23) ist eine verhaltene Behauptung, dass es so sein könnte, wie er es sagt: τῆς ἔχθρας οὐκ ἄν ἔτι χρησιμεύει ἡ βία.

2 Ebd., S. 27, 24–44, 3.

3 Ebd., S. 29, 5–7; 38, 13–39, 5. Deshalb teilt HEYDEN 2009 diese vierte Verhandlung in zwei Akte ein (vgl. S. 619, Anm. 4).

4 Ebd., S. 27, 24–28, 6.

5 Ebd., S. 28, 5–6, vgl. ebd., 26–27; 29, 14–17.

6 In aller Deutlichkeit scheint dies bisher nur DÉROCHE 1991 (La polémique), S. 277 f. ausgesprochen zu haben, auch wenn seine Darstellung des Inhalts – z. B. die Aussage „le roi sassanide Coatos qui préside le débat“ – ein eher flüchtiges Lesen des Werks verrät.

α. Die Rolle der Juden vor dem ersten Akt

Dass dieses die Intention des Autors ist, wird, so könnte man argumentieren, von Anfang an deutlich. Denn auch wenn die erste Gesprächsrunde „einen Streit zwischen Hellenen und Christen“ betrifft, so zieht der Schah schon vor der Verhandlung „die Rabbiner der Juden“ hinzu und bietet ihnen an, als „Richter über beide Parteien“ (δικασταὶ ἀμφοτέρων) an der Debatte teilzunehmen, da sie, wie er seinen Schritt begründet, mit ihrer „Religion“ (ἡ θρησκεία ἦν σέβασθε) weder den Standpunkt der Hellenen, noch jenen der Christen vertreten. Diese seine Sicht bestätigen ihm die Rabbiner. Denn zum einen „stehen die Hellenen“, wie sie sagen, „der jüdischen Religion fern“ und zum anderen „tun die Christen dem ganzen Menschengeschlecht tyrannische Gewalt an“ und vergehen sich an „der göttlichen Monarchie“ – d. h. am Monotheismus – und schreiben einem Menschen das, was Gott gebührt, zu, ja, nachdem „unsere Väter“ dafür gesorgt hatten, dass dieser Mensch starb, behaupten sie, er sei noch am Leben, und „rufen ihn an“ – d. h. sie verehren ihn –, „als ob sie ihn sehen würden, obwohl sie ihn gar nicht sehen“. Doch bitten „die Rabbiner der Juden“ den Großkönig, nicht sie, sondern Aphroditianos als Richter in diesem „Streit zwischen Hellenen und Christen“¹ einzusetzen.² Dieses, so fügt der Verfasser hinzu, hätten sie „aus Arglist“ (δόλῳ) vorgeschlagen, da „Aphroditianos Hellene war“,³ m.a.W. da sie hofften, dass unter dem Vorsitz eines Hellenen der Streit zu Ungunsten der Christen ausgehen würde. Daraufhin beauftragt der Großkönig, wie oben schon berichtet, Aphroditianos, den Streit um den Geschichtsschreiber Philipp zu schlichten. Doch „die Rabbiner der Juden“ wirft er hinaus (ἐκβαλῶν τε ἐκείνους).⁴

Diese Handlungsweise des Schahs scheint zumindest auf den ersten Blick die Hypothese in Frage zu stellen, der ganze „Bericht über das, was am Hof der Sasaniden geschehen ist,“ sei ein Pamphlet „wider die Juden“. Denn die Juden sind nun zunächst beim sog. Religionsgespräch ausgeschlossen und kehren erst wieder auf den Schauplatz des Geschehens zurück, als sie, wie oben schon gesagt, wegen des Erfolgs der Christen beim Schah vorstellig werden und diesen darum bitten, sich in einem Disput mit den Christen unter dem Vorsitz von Aphroditianos rechtfertigen

1 A.a.O., S. 1, 6–7: φιλονεικία μεταξύ Ἑλλήνων καὶ Χριστιανῶν. Vgl. S. 619 zu Anm. 1–3.

2 Ebd., S. 2, 3–3, 6.

3 Ebd., S. 3, 15–17.

4 Ebd., S. 3, 7–10. Die Sprache der Ἐξήγησις τῶν πραχθέντων ἐν Περσίδι ist gewiss durch eine äußerst elliptische Ausdrucksweise gekennzeichnet. Doch der Satz ‚Οἱ σοὶ κατήρξαντο τῆς κατὰ Φιλίππου τοῦ ἱερέως τῶν Χριστιανῶν ἀμφισβητήσεως‘ lässt sich nicht auf diese Weise erklären und so sollte man nach ‚σοὶ‘ in der Edition einen Textverlust anzeigen. Dem ‚σοὶ‘ dürften im folgenden Satz die Worte ‚εἰδῶς οὖν ἐγώ‘ entsprechen.

zu dürfen und zu beweisen, dass der im Alten Testament verheißene Messias noch nicht auf Erden erschienen, sondern noch zu erwarten ist: ὅτι μέλλει γενῆσθαι.¹

Was ist nun die Intention oder Pointe der ersten drei Akte? Kann man diese anders bestimmen, als es BRATKE, der Herausgeber des Textes, getan hat? Aus seiner Sicht bietet der erste Akt „eine Auseinandersetzung mit dem Griechentum“ bzw. „eine Verteidigung des Christentums gegen die Hellenen“,² der zweite einen „Ausfall gegen die unzufriedenen Mitchristen, deren Charakter“ BRATKE einige Seiten weiter³ als „Protestler“ bestimmt, die „für uns“, d. h. für BRATKE und, wie er meint, seine Zeitgenossen, „durchaus im Recht“ sind, nicht aber vom „Standpunkt des Königs und seines Ministers“ Aphroditianos, in dem „sich die Überzeugung des Verfassers“ der Ἐξήγησις, d. h. der *Relatio de gestis in Perside*, wie diese im Folgenden genannt werden soll, „bekundet“, dass sie „wenig christlich“ sind, weil sie „Aphroditian Vorwürfe machen, obwohl er Christum in den Mittelpunkt der Disputation stellt und den Christen hilft“.⁴ Und der dritte Akt biete, wie BRATKE sagt, „de(n) Beweis der Kraft des Christentums gegenüber den Wundern des persischen Magiertums“. Diese Umschreibung von Inhalt und Pointe der drei ersten Akte bei BRATKE gibt im wesentlichen den bis heute bestehenden Konsens der historischen Forschung wieder, sieht man, wie gesagt, von DÉROCHE ab.

1 Vgl. S. 621 zu Anm. 5.

2 Vgl. hierzu und zum Folgenden BRATKE 1899, S. 250, 258. Was BRATKE über den ersten Akt sagt, hat HEYDEN 2009, S. 152f. als eine Aussage über die gesamte Ἐξήγησις oder *Relatio* aufgefasst („Bratke sah in Pers. ...“) und kam ebd., S. 166f., angeregt von BRATKES Überlegungen (a. a. O., S. 258), ob die *Relatio* „als Apologie gegen oder als Werbeschrift an die ‚Heiden‘“ zu interpretieren sei, und damit, einseitig orientiert an der „Erzählung des Aphroditian“ (S. 629, Anm. 1), zu ihrer Hypothese, dass der Autor der Ἐξήγησις „mit seiner Schrift“ für „eine *kulturelle Aneignung* (Italics im Text von HEYDEN) des Heidentums ... werben will“ (was sie ebd., S. 282–287 für die „Erzählung des Aphroditian“ als solche im Rahmen einer Rückfrage nach „dem Ursprung“ dieser Legende als eine Hypothese zu begründen sucht). Sofern Aphroditianos „die wahre Religion“ als „Verbindung eines auf neuplatonisch-religiöse und ethische Elemente reduzierten Hellenentums mit einem asketischen ... gereinigten Christentum“ auffasse, „hofft er“ diese „auch den Juden (oder doch zumindest einigen) Juden schmackhaft machen zu können“ (ebd., S. 164). Gerade die letzte Aussage verfehlt, wie sich zeigen wird, die Intention der Ἐξήγησις vollständig, die sich nicht von einem Ansatz erschließen lässt, der die „Erzählung des Aphroditian“ als hermeneutischen Schlüssel zur ganzen Ἐξήγησις betrachtet. Vgl. auch S. 625 f.; 686, Anm. 5.

3 Ebd., S. 266–268.

4 Zum Inhalt der Vorwürfe gegen Aphroditianos vermutet BRATKE, dass sie sich dagegen wenden, dass Aphroditianos Erzählung „in der Vergötterung der Maria gipfelt“, und darum diese „Protestler“ Nestorianer sind Diese Vermutung findet allerdings keinen Anhaltspunkt im Text. Vgl. auch S. 625, Anm. 7.

β. Die Rolle von Aphroditianos – ein erster Zugang

Will man die Intention des Verfassers der Ἐξήγησις erfassen, dann muss man die Auffassungen des Aphroditianos, des Sprachrohrs des Verfassers, genauer betrachten. Dieser ist als der vom Schah ernannte Verhandlungsführer die zentrale Figur des gesamten Geschehens.

Aphroditianos entdeckt in allen Religionen¹ das Streben nach Wahrheit und vertritt für sich selbst als „Hellene“, der für das Christentum offen und doch nicht Christ ist, eine auf die Praxis wahrer Sittlichkeit ausgerichtete Gottesverehrung – ἡ ἀληθῆς θρησκεία. Dabei unterscheidet er historische Realität vom Ideal „der wahren Religion“. So wirft er den Christen Verhaltensweisen und Auffassungen vor, „die nicht der wahren Religion entsprechen“ (ἀνοίκεια τῆς ἀληθοῦς θρησκείας), insbes., dass sie sich „zuweilen“ gegen vernünftige Einsicht sperren (ἀλήθειαν ποτε ἐπ’ ἔννοιαν μὴ λαμβάνοντες) und dazu neigen, eigene Meinungen der Tradition vorzuziehen (τῆς παραδόσεως προκρίνοντες).² Doch, was er unter einer Tradition versteht, in der „die wahre Religion“ eine konkrete Gestalt gewinnt, zeigt sich in seiner Kritik an den Juden, denen er vorhält, dass sie sich nicht an die Überlieferung ihrer Propheten und an den ursprünglichen Sinn ihrer Gesetze halten (τοὺς νόμους παραγράφεσθε) und, indem sie an ihren eigenen Sitten festhalten, von denen sie behaupten, dass diese als „von den Vätern überkommene Sitten“ (ἔθη πατρῶα) für sie Gesetz sind (νόμος ἡμῖν κατέστη), „die wahre Religion nicht akzeptieren“: ἔθῃ ἴδια κρατοῦντες τὴν ἀληθῆ θρησκείαν οὐ προσδέχεσθε.³ Aphroditianos vermisst bei Juden, die sich unversöhnlich gegen jene zeigen, die sich aus ihren Reihen dem Christentum anschließen, und eine Gemeinschaft mit diesen kategorisch ablehnen, ein Streben nach Wahrheit und insbes. nach „friedlicher Koexistenz“. Darum mahnt er in seinem Abschlusswort die Juden: κὰν ὑμεῖς χριστιανίζητε, κὰν ὑμεῖς ἰουδαίζητε, τὸν τῆς εἰρήνης σύνδεσμον μὴ ἀπολέσητε ... μισήσωμεν τῶν ἐναντίων τὸν ἀπομερισμόν.⁴

1 Ebd., S. 43, 5–7: καὶ περὶ πάντων Ἑλλήνων καὶ Χριστιανῶν καὶ Ἰουδαίων (λέγω): Ὀνόματι μόνον κομπάζομεν.

2 Ebd., S. 10, 11–18; zum Kontext vgl. S. 628 zu Anm. 3–6.

3 Ebd., S. 33, 8–14; vgl. S. 634 zu Anm. 1–3.

4 Ebd., S. 43, 7–12. Aphroditianos sagt dieses im Blick darauf, dass zuvor die Juden sich in zwei Parteien getrennt hatten (ebd., S. 37, 21–41, 22), nachdem die beiden Rabbiner, die bis dahin als Verhandlungsführer aufgetreten waren, die christliche Position anerkannt und ein Schuldbekenntnis abgelegt hatten (ebd., S. 37, 3–14; vgl. S. 675 f.). Die Mahnung des Aphroditianos führt zu einer Aussöhnung auf der Basis der „alten Freundschaft“ (αἰτούντων μὴ καταλεῖψαι ἀρχαίαν καταλεῖψαι φιλίαν [ebd., 12–20]) und danach zur Taufe jener Partei, die zuvor die christliche Auffassung anerkannt hatte (vgl. S. 690 zu Anm. 1–5). Einen „Sitz im Leben“ dürfte diese ideale Szene einer Aussöhnung nicht gehabt haben. Dies trifft auch dann zu, wenn die in der Synagoge verbleibende Partei nicht Χριστιανομερίται (BRATKES Edition), sondern Χριστιανομερισταὶ

Mit seiner Vision der wahren Religion hat Aphroditianos stets wieder Sympathien bei humanistisch geprägten Philologen wie z. B. SCHWARTZ gefunden.¹ Beispielhaft für eine solche Rezeption des Religionsgesprächs ist auch der Herausgeber, BRATKE, mit seinem ausführlichen Kommentar, in dem er den Hellenen Aphroditianos einen „antiken Nathan“ nennt.² Diese Rezeption klingt noch 2009 bei HEYDEN nach, wenn sie Aphroditianos als „den idealen Schiedsrichter“ bezeichnet,³ „den Christen ein Christ, den Juden ein Jude“, und wenn sie die Intention des Autors für „die Gesamtkomposition“, die, wie alle Interpreten annehmen, vor allem an der Gestalt Aphroditianos zu erkennen ist, als Werbung für „eine kulturelle Aneignung des Heidentums“ bestimmt,⁴ in der „die wahre Religion“ als eine Verbindung eines „reduzierten Hellenentums“ und eines „gereinigten Christentums“ umschrieben wird.⁵

Dass diese Rezeption des sog. Religionsgesprächs im 19. und 20. Jahrhundert dem anonymen Verfasser, der sich selbst als einen Römer, d. h. Byzantiner, einführt, der an den Sitzungen teilgenommen habe,⁶ und darum, wie es naheliegt, in seiner Überzeugung mit dem Bekenntnis der byzantinischen Reichskirche übereinstimmt,⁷ gerecht wird, ist fragwürdig. Eines ist zwar gewiss: Der Verfasser hat dem Aphroditianos seine eigenen Anschauungen in den Mund gelegt. Doch gelegentlich auch dem Schah. Dies tat er z. B., wenn er zu Anfang der letzten, d. h. der vierten Verhandlung zwischen Christen und Juden den Schah sagen lässt, dass

(„Christenspalter“) genannt worden sein sollten (ebd., S. 44, 1; SCHWARTZ 1894, Sp. 2790, 55–56), obwohl eine „Anteilnahme am Christentum“ eher der Vorstellung des Aphroditianos entspricht, als eine „Spaltung“. In beiden Fällen wird das Judentum als eine Art christlicher Sekte aufgefasst.

1 1894, bes. Sp. 2791, 63–2792, 33.

2 1899, S. 259.

3 A.a.O., S. 139–142.

4 Ebd., S. 166 f. Vgl. S. 623, Anm. 2.

5 Ebd., S. 164; vgl. S. 623, Anm. 2; 686, Anm. 5. HEYDEN sieht in der Idee „der wahren Religion“, die Aphroditianos vertritt, eine kritische Auseinandersetzung mit der Religionspolitik Kaiser Justinians I. (vgl. S. 686 zu Anm. 4).

6 De gestis in Perside, hrsg. v. BRATKE 1899, S. 2, 1–2: ἔν οἷς (scil. ἐν τοῖς ἐπισκόποις κτλ.) κἀμὲ προετρέψαντο ὑπαντήσαι μόνον ὄντα ἐκ γῆς Ῥωμαίων. Vgl. ebd., S. 25, 9: εἰσῆλθε μέσον ἡμῶν, ferner ebd., S. 3, 18–4,7, bes. die ermutigende Ansprache des Autors an die Bischöfe, in der er darauf hinweist, dass „alle Weisheit der Chaldäer und Babylonier von der göttlich inspirierten Einsicht (τῆ θεῖα ἐνοίᾳ) des wohl bekannten jungen Mannes“, d. h. Daniels, „besiegt wurde. Ihn lasst uns nachahmen!“ (ebd., 3, 27–4, 1).

7 Da die Aussagen zur göttlichen Geburt Christi und zur jungfräulichen Mutterschaft Mariens (als Himmelskönigin – Οὐρανία [ebd., S. 14, 12–13, vgl. ebd., S. 12, 7–8] ἡ οὐρανίου φωστῆρος γενναμένη μήτηρ κτλ. [ebd., S. 15, 18–20; vgl. S. 631 zu Anm. 3]) sehr allgemein gehalten sind, kann man im Grunde genommen nicht eindeutig das Bekenntnis des Autors ermitteln.

beide Parteien zu einem gegenseitigen Verständnis gelangen und sich als eine einzige Religion betrachten sollten: *περὶ δὲ τοῦ ἐν ὁμοιότητι γενέσθαι, μὰ τὸν Μίθραν, τοῦτο εὐχομαι τὸ ἀμφοτέρους ἐν μιᾷ θρησκείᾳ γενέσθαι.*¹ Dabei setzt der Anonymus aber voraus, dass sein christlicher, „orthodoxer Glaube“² die einzige im vollen Sinn wahre Religion ist, und er ist, wie sich noch zeigen wird, davon überzeugt, dass sein christlicher Glaube sich als solche in ihrem Wahrheitsanspruch „beweisen“ lässt.

Auf diesem Hintergrund ist nach der Intention der ersten drei Akte im Ganzen des „Berichts“ zu fragen. Inwiefern dient zum einen der Erweis der göttlichen Geburt des Kindes zu Bethlehem und der jungfräulichen Mutterschaft Mariens, wie sie in der Weisheit der Griechen angekündigt und in den Offenbarungen der Perser bezeugt werde, in der ersten Verhandlung der Auseinandersetzung mit den Juden? Inwiefern dienen zum anderen der kurze Bericht des zweiten Akts über Gegner des Aphroditianos im Lager der Christen und die Erzählungen im dritten Akt, in dem es um den persischen Staatskult geht, einer Widerlegung der Juden, vor allem ihres Standpunktes, dass der Messias erst noch kommen wird? Denn auf diese Frage, ob Christus der im Alten Testament angekündigte Messias ist oder ob der Messias sich noch nicht kundgetan hat, konzentriert, ja beschränkt sich die „*Relatio de gestis in Perside*“.

Indem der Autor einen Hellenen, der in der Sicht sowohl der Christen als auch der Juden ein Heide ist,³ zum Richter im Streit zwischen den Juden und Christen einsetzt, gewinnt er zwar einen im gewissen Sinn überlegenen Standpunkt, muss aber die Kompetenz und Vorurteilslosigkeit des Richters beweisen. Für die Partei der Juden löst er das Problem, indem er diese selbst den Schah darum bitten lässt, Aphroditianos sowohl als Richter im Streit zwischen Hellenen und Christen,⁴ als auch in jenem der Juden mit den Christen einzusetzen,⁵ obwohl ihnen bewusst ist, „dass die Hellenen unserer eigenen Religion fern stehen“ (*πόρρω τῆς ἡμετέρας θρησκείας εἰσίν*).⁶ Für die Partei der Christen muss der Autor diesen Nachweis aufwendiger gestalten, da er ja Aphroditianos als jemanden auftreten lässt, der dem Christentum offen gegenübersteht, der selbst Jesus Christus als in der Geschichte erfolgte und das Ende der Geschichte einleitende Erfüllung der Prophezeiungen des Alten Testaments in seinen eigenen Standpunkt als Hellene zu integrieren weiß. Den Nachweis der Kompetenz erbringt er, indem er Aphroditianos als Kenner der Überlieferungen, auf die sich die Christen berufen, darstellt. Zum Nachweis seiner Vorurteilslosigkeit als Richter dienen

1 Ebd., S. 28, 11–12.

2 Vgl. S. 625, Anm. 7.

3 Vgl. S. 619, Anm. 2.

4 A.a.O., S. 3, 4–6. Vgl. S. 622 zu Anm. 1–2.

5 Ebd., S. 28, 15–19.

6 Ebd., S. 2, 21. Vgl. S. 622 zu Anm. 2.

ihm, wie sich zeigen wird, der zweite und der dritte Akt sowie das von ihm vertretene Konzept „der wahren Religion“ (ἡ ἀληθῆς θρησκεία). Denn im zweiten wird u. a. gezeigt, dass er der ihm vom Schah anvertrauten Rolle als Verhandlungsführer voll und ganz genügt, und die Pointe des dritten Aktes, auf dessen Verlauf er keinen Einfluss nehmen kann, da ihm in diesem der Vorsitz nicht anvertraut wird, leitet den Beweis der Glaubwürdigkeit des von Aphroditianos zitierten „Dokuments“ ein, mit dem er aus der Überlieferung der Perser als jemand argumentiert, dem es einzig um die Wahrheit geht und der sich darum auch kritische Worte an die Adresse der Christen erlaubt.

γ. Der erste Akt im Blick auf das Ganze

In der ersten Verhandlung, in der es um jenen Streit geht, welcher Geschichtsschreiber – der von den Hellene favorisierte Dionysaros oder der Christ Philipp – das, was strittig ist, richtig wiedergegeben hat, und in deren Verlauf der Leser – leider! – nichts über Dionysaros und seine Auffassungen erfährt,¹ stellt Aphroditianos gleich zu Beginn fest, dass er das, was Philipp geschrieben hat, auswendig kenne. Um jedoch die Versammelten zu überzeugen, dass er dem nichts Eigenes hinzufüge, lässt er unmittelbar aus Philipps Schrift, der Ἱστορία, vorlesen,² und zwar „Griechische Orakel“ (Χρησιμωδία Ἑλληνικαί),³ die nach Aphroditianos als Weissagungen sowohl auf Alexander d. Gr., als auch auf Christus hin gedeutet werden – περὶ τοῦ Μακεδόνοσ καὶ τοῦ Χριστοῦ ὑμῶν εἶρηται⁴ – und aus

¹ Wahrscheinlich hat dieser die „Kassander-Sage“ (wie BRATKE diesen Text wegen dessen Beginn „Κάσσανδρος τελευτᾷ καταλείψας κτλ.“ genannt hat) nicht so dargestellt, dass sich jene typologische Beziehung von Alexander d. Gr. auf Christus ergab, die den Christen durch drei Orakel gewährleistet schien, sofern sich diese – nach Aphroditianos – sowohl auf Alexander d. Gr., als auch auf Christus deuten lassen (ebd., S. 9, 7–8; vgl. S. 627 zu Anm. 4).

² Ebd., S. 4, 21–5, 10. Zum Titel Ἱστορία‘ (ebd., S. 25, 9–10) vgl. S. 620 zu Anm. 5; 636 zu Anm. 2.

³ Ebd., S. 5, 6; vgl. ebd., 9, 12–13.

⁴ Ebd., S. 9, 7–8, zusammenfassend zu S. 5, 11–9, 5 („Kassander-Sage“ mit drei Orakeln: ebd., 6, 10–11; 8, 7–9; 8, 19–9, 5), d. h. Fragment 3.1 (HEYDEN 2006, S. 219) der „Historia Christiana“ des Philipp von Side (CPG 6026), 11–13 (BRINGEL 2007), übers. v. EASTBOURNE 2011 unter Berücksichtigung von BRINGEL 2007 (S. 617, Anm. 3); zur Überlieferung in Johannes von Damaskos, Sermo in nativitate domini (CPG-CPGS 8067), 7, 1–49, hrsg. v. KOTTER 1988, S. 332–335 vgl. S. 688, Anm. 2. Vgl. zum Verständnis BRATKE 1899, S. 139–157; HEYDEN 2009, S. 120 f., 182–187. Zu den von BRATKE zitierten Parallelen aus der im *Codex Vaticanus* gr. 2200 (8./9. Jahrhundert), dem *Codex unicus* der *Doctrina patrum* (CPG-CPGS 7781), überlieferten sog. Συμφωνία (ebd., S. 148–150), die in der Ausgabe der Fragmente von ERBSE 1941, S. 103, 165; 1995, S. XXV, LVIII mit dem Sigel Σ bezeichnet wird, vgl. die kritische Edition von LILLA 1998. Zum Zusammenhang der drei Orakel der Kassander-Sage und der Zeugnisse aus – erfundenen – Gesetzgebern der

jenem von Christen gesammelten Fundus schöpfen, in dem Sprüche der Sieben Weisen und aus Orakelsammlungen zusammengetragen wurden, um die antike Weisheit und Religion als eine „Vorbereitung auf das Evangelium“ auszuweisen. Nach dem Verlesen der Testimonia betont Aphroditianos, dass er sich in dieser Überlieferung von solchen Doxai (αἱ εἰρημένα περὶ Χριστοῦ δόξαι)¹ und auch in den Schriften der Juden, die ja „etwas anderes sagen“, und in jenen der Christen auskenne,² wobei er vermutlich unter Schriften der Juden und der Christen das Alte und das Neue Testament versteht, weil er betont, dass diese sich gar nicht widersprechen, wohl aber „jene, die sie handhaben“.³ Und er fügt eine Kritik an die christliche Adresse hinzu: „Weil dem so ist, bleibt unglaubwürdig, was die Christen vertreten und doch angesichts ihrer eigenen Zweifel weglassen, wie wenn sie etwas vertreten würden, was inkonsistent ist, und ratlos nicht weiter wissen“.⁴ Die anwesenden Bischöfe suchen zu beschwichtigen (Ποῖον ἔθνος οὐ διαμάχεται ἑαυτῶ ἐκ πρὶν καὶ δεῦρο;) und füllen das Gesagte an, indem sie es zugleich relativieren: „Die Juden und Samaritaner sagen, dass Christus noch nicht gekommen ist, die Hellenen aber haben ihre ‚Ansichten‘ (δόξαι) über Christus verkündet“. Sie haben nämlich seine göttliche Geburt aus einer Jungfrau bezeugt und lehren in ihren Doxai, „wie auch die Propheten gelehrt haben“. „Und doch taten sie dieses, ohne es eigentlich zu wollen (καὶ ἄκοντες)“.⁵ Offensichtlich findet Aphroditianos diese Aussage zu bescheiden. Denn er hält den Bischöfen entgegen, er könne ihnen „unzählig viele Testimonia über Christus“ nennen, und er spricht sie dabei nicht als kirchliche Amtsträger an, sondern im Blick auf das, was sie gerade gesagt hatten, als Christen, nämlich als „jene, von denen man sagt, dass sie ein jedes Volk überbieten (οἱ πᾶν ἔθνος ὑπερναβῆναι λεγόμενοι)“.⁶

Und so erzählt Aphroditianos nun den Bischöfen eine lange Geschichte, die von HEYDEN die „Erzählung des Aphroditian“ genannt und als „Legende im Spannungsfeld von Christentum und Heidentum“ gekennzeichnet wird. Diese

Griechen (im Disput; ebd., S. 31, 28–33, 7; vgl. S. 633 zu Anm. 3) mit Überlieferungen über Alexander d. Gr., die sich u. a. auch im Alexanderroman (Ps.-Kallisthenes) niedergeschlagen haben, vgl. den knappen Überblick bei HEYDEN 2009, S. 271–275.

1 Es ist für die Ἐξήγησις kennzeichnend, dass sie mit der Wahl des Terminus ‚Doxa‘ Philipps Sammlung von Orakeln mit einer Doxographie vergleicht, wie sie in der philosophischen Tradition der Antike mit unterschiedlicher Zielsetzung ihren ‚Sitz im Leben‘ besaß.

2 A.a.O., S. 9, 15–21.

3 Ebd., S. 9, 21–10, 1: καὶ αἱ μὲν γραφαὶ εὐσύστατοι, οἱ δὲ χειρίζοντες αὐτὰς ἀσύμφωνοι.

4 Ebd., S. 10, 1–3: Διὰ τοῦτο ἄπιστα μένει τὰ τῶν Χριστιανῶν ὑπὸ ἰδίας ἀμφιβολίας καταπαυόμενα, ὡς ἀσύστατοι καὶ ἄβουλοι ὄντες.

5 Ebd., S. 10, 3–8.

6 Ebd., S. 10, 10–11: λέγω ὑμῖν περὶ Χριστοῦ μυριοπλασίους χρήσεις. Zur ebd., S. 10, 11–18 folgenden an der idealen „wahren Religion“ gemessenen Kritik vgl. S. 624, Anm. 2.

Geschichte handelt von einem „Sternwunder im Hera-Tempel der Hauptstadt Persiens und von der sich anschließenden Reise der persischen Weisen nach Bethlehem“.¹ Sie beginnt mit den programmatischen Worten: „Von Persien aus wurde Christus von Anfang an erkannt. ... ich werde erzählen, dass der Name Christi zuerst von den hiesigen Tempeln und den Priestern, die in ihnen wirken, vernommen wurde“.² Was Aphroditianos hier über das Wunder, „wie es in goldenen Laden (auf Tontafeln) eingekerbt und in den Königspalästen archiviert ist“, und über die Reise der Magier berichtet, deren Verlauf „auf goldenen Platten aufgeschrieben wurde“,³ unterbricht als ein Block seine Ansprache an die Bischöfe, in der er sich im übrigen nirgends auf diese Geschichte bezieht.⁴

Die Erzählung beginnt damit, dass ein Schah, der ungenannt bleibt, den von Kyros, dem Begründer des Persischen Reiches, erbauten Heratempel betritt, um dort „eine Lösung für seine Träume“ zu finden und vom Priester mit den Worten begrüßt wird: „Συγγάριω σοι, δέσποτα. Ἡ Ἥρα ἐν γαστρὶ ἔλαβεν“.⁵ Denn, so erklärt der Priester, „die ganze Nacht haben die Standbilder der Götter, die männlichen und die weiblichen, miteinander getanzt und zueinander gesagt: ‚Wohlan! Lasst uns mit Hera freuen!‘,“ und sie hätten zu ihm gesagt, dass Hera, die jetzt „die Himmlische heißt“, vom Sonnengott empfangen habe: „Μέγας γὰρ Ἥλιος ἐφίλησεν αὐτήν“. Doch dann entstand ein Streit unter den Götterfiguren und „die weiblichen Götterbilder sprachen zu den männlichen, um der Geschichte weniger Bedeutung zu geben (τὸ πρᾶγμα εὐτελίζουσαι),“ dass dieses nicht der Hera geschehen sei, sondern der Pege (Πήγη). Denn Hera habe doch „keinen Zimmermann gefreit“. Und die männlichen gestehen ihnen zu, dass Pege zurecht so heißt, wie sie heißt. Denn wie „eine Quelle des Wassers lässt sie unaufhörlich eine Quelle

1 BRATKE 1899, S. 157. Text: Ebd., S. 11, 3–19, 9, d. h. Fragment 3.2 (HEYDEN 2006, S. 219–222) der „Historia Christiana“ des Philipp von Side (CPG 6026), 19–30 (BRINGEL 2007), übers. v. EASTBOURNE 2011 unter Berücksichtigung von BRINGEL 2007 (S. 617, Anm. 3), übers. v. HEYDEN 2009, S. 353–359; ebd., S. 11, 12–13, 23 übers. v. USENER 1889, S. 33–36; zur Überlieferung von ebd., S. 11, 9–19, 3 in Johannes von Damaskos, Sermo in nativitate domini (CPG-CPGS 8067), 8, 1–11, 24, 29–34, hrsg. v. KOTTER 1988, S. 335–342 vgl. S. 688, Anm. 3. Vgl. BRATKE 1899, S. 157–207. Nach BRINGEL 2007 sollen vierzehn Handschriften die „Erzählung des Aphroditian“ selbständig überliefern (HEYDEN 2009, S. 2, Anm. 6).

2 Ebd., S. 11, 3. 6–7: Ἐκ Περσίδος ἐγνώσθη Χριστὸς ἀπ’ ἀρχῆς: ... λέξω ὅτι πρῶτον ἐκ τῶν ἐνταῦθα ἱερῶν καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς ἱερέων ἤκουσται ὄνομα Χριστοῦ (vgl. ebd., S. 157).

3 Zu den Wundern: Ebd., S. 11, 5–6 (vgl. ebd., 12–13: ὡς αἱ γεγραμμένα πτυχαὶ διδάσκουσιν), zur Reise der Magier: ebd., S. 15, 24.

4 Diese Tatsache ist zu beachten, will man die Inszenierung des sog. Religionsgesprächs verstehen, insbes. die Leistung des anonymen Autors, seine Stärke und Schwäche, erfassen. Vgl. S. 690.

5 Ebd., S. 11, 13–16.

des Geistes strömen; nur ein einziger Fisch befindet sich in ihr, der mit dem Angelhaken der Gottheit gefangen wird und den ganzen Kosmos, der wie im Meere lebt, mit seinem eigenen Fleisch ernährt“. Dem stimmen die weiblichen Götter zu: „Ihr habt es gut gesagt: Einen Zimmermann hat sie (zum Manne), doch der Zimmermann, den sie gebiert, stammt nicht aus dem Ehebett“, sondern ist der, der den Kosmos „gezimmert“ hat.¹

Der Fisch wird hier, wie es seit frühchristlicher Zeit üblich ist, als Symbol Christi verstanden, und zwar des eucharistischen Christus. Auf diese Stelle der Ἐξήγησις hat schon HARNACK in seiner Interpretation der Aberkios-Inschrift hingewiesen,² gegen die DÖLGER die *interpretatio christiana* begründet hat.³ Damit verbindet sich die noch nicht hinreichend geklärte Beziehung dieses Textes der Ἐξήγησις zum Kult der Göttin Atargatis (Astarte) in Hierapolis, einer hellenisierten Stadt in der Nähe des westlichen Euphratufers, vor der Zeit der Seleukiden Bambyke genannt.⁴ Auf diese „Dea Syria“ hat Lukian von Samosata (um 120/ 180) eine realitätsnahe Satire verfasst, die zusammen mit anderen Quellen zum Verständnis der Offenbarung im Heratempel Entscheidendes beiträgt,⁵ vor allem zum Verhältnis von der schon bei Lukian Hera genannten Göttin zu Quellen und zur Rolle der Fische in ihrem Kult. Doch bedeutet dieser Hintergrund für den Streit der Göttinnen und Götter in der „Erzählung des Aphroditian“ um Hera und Pege (Πηγὴ), dass beide vom Erzähler, nach HEYDEN Aphroditian, identifiziert werden, wie es z. B. durchgängig bei HEYDEN geschieht? Sind beide für den Erzähler zwei Seiten oder Manifestationen derselben Göttin? Was bedeutet, dass die Göttinnen im Streit mit den Göttern etwas weniger drastisch oder bedeutsam erscheinen lassen (εὐτελίξειν) wollen? Mit wem hat sich Zeus, ὁ Μέγας Ἥλιος, – so sollte sich doch jemand, der sich nur ein wenig in der Mythologie auskennt, fragen – „wieder einmal eingelassen“? Inwiefern kann der christliche Erzähler bei Hera an die Jungfrau Maria denken, auch wenn in der – ihm wohl vorgegebenen – Erzählung nur vom „ἄσπορον βρέφος“ und nicht ausdrücklich von einer Geburt aus einer Jungfrau die Rede ist? Eine nicht mit Hera identische Πηγὴ würde dem aber voll genügen.⁶

1 Ebd., S. 12, 2–20. Die im *Codex Monacensis* gr. 467 bezeugte Lesart ‚τρέφοντα‘ verdient statt ‚τρέφων‘ den Vorzug. – Zu Christus als Zimmermann vgl. *Mc* 6,3 und zu Christus als Sohn des Zimmermanns vgl. *Mt* 13,55.

2 1895, S. 17–21.

3 1922, S. 454–515. Eine kritische Zusammenfassung, inklusiv der Parallelen in der Pektorios-Inschrift, bietet HEYDEN 2009, S. 243–261 (Bibl.).

4 DÖLGER 1922, S. 175–196, 252–262; 1928, S. 120–143.

5 HEYDEN 2009, S. 261–270.

6 Zum „Übergang von Hera zu Πηγὴ“ zitiert USENER, S. 34, Anm. 18 eine Glosse des Hesychios: Ἀδὰ ἡδονή, πηγὴ, καὶ ὑπὸ Βαβυλωνίων ἢ Ἥρα.

Um das, was nach dem Berichteten in der Erzählung folgt, kurz zu fassen: In Anwesenheit des Schahs geschah ein Wunder: „Es öffnete sich das Dach (des Tempels), und ein leuchtender Stern stieg herab und blieb über dem Standbild der Pege stehen“. Er sprach sie als Bote des Sonnengottes an (ὁ Μέγας Ἥλιος ἀπέστειλέ με), der ihr – „die sie Mutter des ersten über allen Ordnungen werde und die Braut der ‚einen Gottheit mit drei Namen‘ ist“ (νύμφη τριωνύμου μονοθείας οὔσα) – bei der Geburt ihres jungfräulich geborenen Sohnes dienen sollte. Dieser Sohn wird „Anfang und Ende“ (Ἀρχὴ καὶ Τέλος) genannt, nämlich „Anfang des Heils und Ende des Verderbens“. Daraufhin fielen alle Götterbilder mit Ausnahme des Standbilds der Pege zu Boden: ἔπεσαν ἐπὶ πρόσωπον.¹

Der Großkönig versammelt sogleich „alle Weisen“ und, als diese „den Stern über Pege sahen“, deuteten sie das Geschehen und sprachen u. a.: „Aus Juda erhob sich eine Königsherrschaft, die alle ruhmreichen Erinnerungen der Juden überbieten wird (Ἐξ Ἰουδα ἀνέστη βασιλεία, ἥτις πάντα τὰ τῶν Ἰουδαίων ἐξαρεῖ μνημόσυνα). Dass die Götter zu Boden stürzten (ἐδαφισθῆναι), zeigt an, dass das Ende ihrer Ehre gekommen ist (ἔφθασε). ... Jetzt sende, oh König, nach Jerusalem, und du wirst den Sohn des Pantokrators finden, der auf leibliche Weise (σωματικῶς) von körperlichen Armen einer Frau getragen wird.“ Und „der Stern blieb solange über dem Standbild der Pege, die ‚die Himmlische‘ genannt wird, stehen, bis die Magier loszogen, und zog dann mit diesen“.²

Es folgt eine kurze Offenbarungsszene, in der Dionysos das der Pege Widerfahre als das Ende der Herrschaft der Götter interpretiert, wie es in Schriften angekündigt war (πρᾶξις τις ἔγγραφος ἔφθασε καθ’ ἡμῶν),³ bevor ausführlich berichtet wird, was die Magier selbst über ihre Reise berichtet haben, nämlich über ihre Ankunft in Jerusalem, ihre Huldigung des Kindes von Bethlehem, wie sie dort ein Bild von Mutter und Kind anfertigen ließen, das nach ihrer Rückkehr im Tempel der Hera aufgestellt wurde, sodann über die Flucht nach Ägypten und den Kindermord in Bethlehem.⁴ Und die Magier schließen mit den Worten: „Seht, soviel haben wir euch über Christus erzählt, und wir wissen, dass Christus unser Retter geworden ist“.⁵

1 Ebd., S. 13, 11–19.

2 Ebd., S. 13, 23–14, 12, zitiert ab S. 14, 6.

3 Ebd., S. 14, 12–15, 20. Dionysos deutet damit, dass die Götterstatuen außer jener der Pege nach der Verkündigung des Sterns zu Boden stürzten (ebd., S. 13, 19–20; 14, 2). Vgl. auch S. 661 f. Zum Epitheton ‚Οὐράνια‘ vgl. S. 625, Anm. 7.

4 Ebd., S. 15, 21–19,9. Zum Bild von Mutter und Kind vgl. ebd., S. 17, 23–18, 4, teils übersetzt auf S. 632 f.

5 Ebd., S. 19, 5–6.

Nach einem Bekenntnis des Aphroditianos zu seiner Verehrung für Licht, Feuer und Wasser, womit er zugleich „den Geber“ der für das Leben auf Erden so entscheidenden Elemente als „Schöpfer“ des Alls ehre: ταῦτα τιμῶν τὸν χαρισάμενον αὐτὰ τιμῶ, ὅστις τοῦ παντὸς αἴτιος καθέστηκεν,¹ schließt die erste Verhandlung mit einem letzten Wort des Aphroditianos, in dem er zunächst in einem Satz Christen und ‚Hellenen‘ vergleicht und letztere – und somit sich selbst – dadurch kennzeichnet, dass „sie sich um höchste Tugend bemühen“,² um dann ein Lob auf Kyros, den Gründer des Persischen Reiches, sowie auf einen, der wahrhaft als Philosoph gelten kann und dessen Namen auf ‚εγκράτης‘ endete, doch in den Handschriften nicht mehr eindeutig voll zu lesen ist, und auf einen Asketen namens Dichorianos vorzutragen und um auf diese Weise seinem Publikum die Bedeutung eines sittlichen Lebenswandels – ‚der Tugenden‘ (οἱ δὲ κεκτημένοι τὰς ἄνω ἀρετὰς οὐ θνήσκουσιν) – zu veranschaulichen und dabei sozusagen im Nebensatz auch ein wenig der Phantasie des Hörers – und damit vom Standpunkt des Autors: der Phantasie des Lesers – zu bieten: „Kyros, der Schah, besaß wunderhübsche Leibwächterinnen an dem Ort, an dem er zu ruhen pflegte“.³

Auch wenn die Juden an dieser ersten Sitzung nicht teilnahmen, so war doch das, was sie von den Christen trennt, schon Thema, zum einen in der Deutung der Χρησιμωδία Ἑλληνικαί aus der Überlieferung der Weisen Griechenlands, zum anderen in der Deutung der „Verkündigung des Sterns an Pege“ durch die Weisen der Perser als Voraussage der göttlichen Geburt Christi aus einer jungfräulichen Mutter, und zwar besonders eindeutig sowohl in deren Aussage: „Aus Juda erhob sich eine Königsherrschaft, die alle ruhmreichen Erinnerungen der Juden überbieten wird“, als auch in deren Deutung der umgestürzten Standbilder der Götter: „Das Ende ihrer Verehrung ist gekommen“,⁴ zwei Aussagen, die zur Widmung passen, mit der das Bild der Mutter und des Kindes, das die Magier in Bethlehem hatten malen lassen, im Tempel der Hera, „in der die Weissagung ergangen war“, aufgestellt wurde. Denn diese lautete: „In dem vom Himmelsgott geschaffenen

¹ Ebd., S. 19, 10–21, zitiert Z. 15–17.

² Ebd., S. 19, 25–20, 1: Γέγοναν Χριστιανοὶ τῷ πράγματι, γέγοναν δὲ καὶ Ἕλληνες ἄκραν ἀσκήσαντες ἀρετὴν (Fragmentum dubium 3.4 [HEYDEN 2006, S. 223] der „Historia Christiana“ des Philipp von Side [CPG 6026], 32 [BRINGEL 2007], übers. v. EASTBOURNE 2011: „There have been Christians indeed, but there have also been pagans, who practiced the utmost virtue“, der anmerkt: „Note that the first example is Cyrus the Great of Persia – demonstrating clearly that for the author, ‚Hellenes‘ is not an ethnic term but refers to *pagans*“. Diese Aussage übersieht die kulturelle Bedeutung des Terminus, die hier betont wird.). Sollte man hier nicht ‚βαπτίσματα‘ statt ‚πράγματι‘ lesen?

³ Ebd., S. 20, 1–21, 6 (als Fragmentum dubium 3.4 [Anm. 2] bis ebd., 21, 10 übers. v. EASTBOURNE 2011).

⁴ Ebd., S. 14, 6–8, vgl. S. 631 zu Anm. 2.

Tempel hat das Persische Reich Zeus, der Sonne, Gott, dem großen König Jesus, dieses aufgestellt“.¹

Beides wird im vierten Akt aufgegriffen: Die Offenbarung des Sterns und Gesandtschaft der Magier nach Bethlehem sowie „das Bild der Mutter und des Kindes“ – wie es nun heißt – „im Tempel des ‚vom Himmel Herabgekommenen‘“; als Aussagen „über Christus“ haben die Juden, wie ihnen der Schah vor Eröffnung des Disputs ins Gedächtnis ruft, beides schon vernommen: ἀπαραιτήτως ἀκούσατε.² Wo und wann die Juden dieses schon vernommen haben, wird nicht gesagt. Das Thema der Weisheit der Griechen wird im Disput selbst eingebracht, indem Aphroditianos die auch in der *Dialexis* des Anastasios Sinaites überlieferte Argumentation unterbricht und zum Erweis dessen, dass die Juden zu Unrecht den Messias noch erwarten, obwohl er schon gekommen ist, Weissagungen von drei „fingierten Gesetzgebern“³ mit der Frage einführt: „Τί γὰρ τὰ προφητικὰ τῶν Ἑβραίων ἀναπτύξαι καὶ μὴ τὰ ἡμέτερα;“.⁴

δ. Zur Rolle von Aphroditianos im vierten Akt

Da der Disput „zwischen Juden und Christen“ bisher als Rede und Widerrede von „Aphroditianos“ und „den Juden“ verlief, Aphroditianos aber als Richter im Streit „zwischen Juden und Christen“ entscheiden soll,⁵ klingt seine Bezugnahme auf die drei Gesetzgeber als τὰ ἡμέτερα merkwürdig. Welchen Standpunkt wollte der Autor eigentlich damit kennzeichnen? Diese Frage fordert eine Antwort, und zwar sowohl im Blick auf das, was folgt, als auch im Blick auf den zweiten Akt, in dem „einige Archimandriten“ beim Schah wegen der Rolle des Aphroditianos in der ersten Verhandlung vorstellig werden. Dass die Juden zu den drei Zitaten aus Gesetzgebern der Griechen sagen, dass sie diese nicht kennen, überrascht nicht,

1 Ebd., S. 18, 2–4: Καὶ ἀνετέθη ἐν τῷ ἱερῷ, ἐν ᾧ ἐχρηματίσθη, γράφων οὕτως: „Ἐν τῷ διοπετεῖ ἱερῷ Διὸς Ἡλίου Θεῶν μεγάλῳ βασιλεῖ Ἰησοῦ τὸ Περσικὸν κράτος ἀνέθηκεν“. An anderer Stelle wird nicht der Hera-, sondern der Zeustempel genannt (vgl. zu Anm. 2 von S. 635).

2 Ebd., S. 28, 4–11.

3 Ebd., S. 31, 28–33, 7; Fragmentum dubium 3.3 (HEYDEN 2006, S. 222) der „*Historia Christiana*“ des Philipp von Side (CPG 6026), 52 (BRINGEL 2007), übers. v. EASTBOURNE 2011. Vgl. zum Verständnis BRATKE 1899, S. 207–211; HEYDEN 2009, S. 187–191. Zum dritten Zitat, in dem u. a. die Rede von einer Vergöttlichung der Gesetzgeber ist (οἱ ἐκθειασθέντες διὰ νόμων ἔκδοσιν), wird zwar der Autor nicht als Gesetzgeber eingeführt, doch hat BRATKE wohl recht, wenn er von einem „Dekret“ spricht und alle drei zugleich „Orakel“ nennt.

4 Ebd., S. 31, 27–28; Fragmentum dubium 3.3 (Anm. 3). Zum Vergleich mit der *Disputatio adversus Iudaeos* (CPG 7772) des Anastasios vgl. S. 644–685.

5 Ebd., S. 28, 20–21.

wohl aber die Polemik, mit der Aphroditianos reagiert.¹ Denn er wirft ihnen vor, nicht nur, was aus dem bisherigen Disput verständlich wäre, mit ihren Propheten nicht überein zu stimmen, sondern auch mit „den Gesetzen“ willkürlich umzugehen (τοὺς νόμους παραγράφεσθε), und lässt ihre Antwort, in der sie sich auf die in der *consuetudo* begründeten „Sitten der Väter“ berufen,² in einem geradezu verächtlichen Tonfall nicht gelten: „Es ist auch mir nicht unbekannt, dass ihr Herren eurer eigenen Sitten seid und ‚die wahre Religion‘ nicht gelten lasst. Ihr sichert nämlich euere Ansicht (δόξα) ab und unterwerft euch nicht dem Gedanken (δόξα) eures Gottes“, wobei der Leser mithört: „Ihr sucht euren Ruhm (δόξα), nicht aber die Ehre (δόξα) eures Gottes“. Und auf die unwillige Reaktion der Juden: „Was verlangst du denn? Sollen wir Christen werden und uns einer Häresie unterwerfen?“, antwortet Aphroditianos: „Ihr seid also keine Häresiearchen, indem ihr nach euren eigenen Sitten lebt?“³ Von der einem Richter angemessenen Vorurteilslosigkeit des Aphroditianos wird man nach dieser Szene wohl kaum sprechen können, und dieses dürfte dem Autor nicht entgangen sein.

ε. Der zweite Akt im Blick auf das Ganze

Nun hatten im kurzen zweiten Akt „einige Archimandriten“ in der Art, wie Aphroditianos die erste Verhandlung geführt hatte, eine einseitige Stellungnahme zugunsten der christlichen Position und mangelnde Wiedergabe und Begründung der Wahrheit seiner eigenen Religion als Hellene festgestellt und beklagt. So wurde schon oben⁴ der von den Archimandriten benutzte Ausdruck „ἡ ἀληθῆς τῶν Ἑλλήνων θρησκεία“ interpretiert. Im Kontext kennzeichnet dieser Ausdruck zu recht des Aphroditianos Argumentation auf der Basis der Χρησιμωδία Ἑλληνικάι. Wäre für ihn seine eigene Religion nicht wahr, hätte sein Beweis, dass diese Orakel die göttliche Geburt Christi aus einer jungfräulichen Mutter voraussagen, keinen Sinn. Vom Standpunkt der Christen – sowohl des Philippos in seiner Ἱστορία, als auch des Autors – bedeutet eine solche Argumentation keineswegs die Anerkennung „der Wahrheit der Religion der Hellenen“, sondern nur, dass diese Religion Wahres – genauer: auch Wahres – enthält. Wenn jene Archimandriten fordern, Aphroditianos hätte in diesem Sinn einiges sagen müssen, dann haben sie seine Verhandlungsführung und damit die ihm durch den Schah anvertraute

¹ Vgl. hierzu und zum Folgenden ebd., S. 33, 7–18, ferner S. 624, Anm. 3.

² Ebd., 11–12: Ἡ συνήθεια νόμος ἡμῖν κατέστη, καὶ οὐ δυνάμεθα ἔθνη πατρῶα ἀνατρέψαι (vgl. S. 624 zu Anm. 3). Vgl. ebd., S. 34, 26–27: κὰν κρύβειν τὴν ἀλήθειαν ὑπὸ τῆς συνηθείας ἀναγκάζησθε (wie in der *Disputatio*, Fragment 3, PG 89, 1248 A 1–2).

³ Ebd., 33, 17–18: Ὡστε οὐχ ἀπεισαρχεῖτε ἔθεσιν ἰδίοις ζῶντες;

⁴ Vgl. S. 619 f.

Rolle eigentlich nicht verstanden: Sowohl den Christen, als auch den Hellenen soll er nur das sagen, was er selbst – als überzeugter Hellene – für wahr hält: Καλῶς ποιεῖς καὶ Χριστιανοῖς καὶ Ἑλλησι τὸ ἀληθὲς γνωρίζων, hatte ihn der Schah beauftragt.¹ Dieses gilt in einer Auseinandersetzung μεταξύ Χριστιανῶν καὶ Ἑλλήνων, dies gilt aber auch in einer solchen μεταξύ Χριστιανῶν καὶ Ἰουδαίων, für die im ersten Akt schon die Grundlage gelegt wird, sofern die Religion der Hellenen schon um die göttliche Geburt Christi aus einer Jungfrau weiß und jene der Perser sowohl die Offenbarung dieser Geburt durch den Stern im Tempel der Hera kennt, als auch die Erfüllung dieser Offenbarung zu Bethlehem bezeugt. So ist für den Autor der zweite Akt im ganzen seines Werks im Blick auf die letzte Verhandlung verortet, in der es darum gehe, „sich nicht wie Feinde zu begegnen“, sondern darum, dass beide Parteien, Juden und Christen, Wahres miteinander austauschen: τ’ἀληθῆ δεξώμεθα λόγια.²

ς. Der dritte Akt im Blick auf das Ganze – ein erster Zugang

Warum schiebt aber der Autor noch einen dritten Akt ein, in dem er vor allem fünf Szenen bietet, die in eine Welt der magischen Künste einführen und die Phantasie des Lesers anregen wie z. B. jene, in der Orikatos, das Oberhaupt der Magier, die dunkle Haut von Äthiopiern mit einem Wundermittel, in das er Quellwasser mischt, unter Rezitieren eines Zauberspruchs (ἔπαιοῖα) in eine weiße Haut verwandeln will, was jedoch misslingt, da sich bei der Behandlung mit dem Wundermittel ihr ganzer Körper mit schmerzhaft brennenden Blasen überzieht.³ Dieses gibt, wie bei den anderen Szenen den anwesenden Bischöfen die Gelegenheit sich im Namen ihres christlichen Glaubens zu profilieren und hier Satan am Werk zu sehen. So

¹ A.a.O., S. 21, 23–24. Vgl. S. 620 zu Anm. 2.

² Ebd., S. 29, 7–11.

³ Ebd., S. 24, 7–18. Dafür, dass wohl Äthiopier gemeint sind, auch wenn diese einleitend Ἴνδοι Αἰθίορες und ein Mal Ἴνδοί, ein anderes Mal Αἰθίορες genannt werden, spricht, was hier nicht weiter belegt werden soll, der Sprachgebrauch und die Tatsache, dass man Indien und Äthiopien gern in einem Zug zusammen nannte. Man denke z. B. an des Kosmas Indikopleustes „Topographia christiana“ (CPG 7468), in der, sieht man vom elften Buch derselben ab, Indien „wie in anderen Quellen des 6. Jh.s im Unterschied zu älteren Autoren ‚inneres Indien‘ genannt wird,“ weshalb umstritten ist, ob Kosmas jemals den Subkontinent erreicht hat (UTHEMANN [Kosmas], 2005, S. 499 [Lit.]). Im elften Buch mit seiner „illustrierten Beschreibung von Tieren aus Indien und Äthiopien, ... vom indischen Pfeffer- und Kokosnussbaum“ sowie „Nachrichten über Ceylon und Indien“, „über Indien und den königlichen Palast in Axum“, könnte im Titel desselben ein von der genannten Unterscheidung zweier Indien „abweichender Sprachgebrauch vor(liegen), der Indien bis hin zu den Gebieten um das Rote Meer ausdehnt“ (ebd., S. 519 [Lit.]).

sprachen sie zu den Äthiopiern: „Glaubt an Gott! Und er wird euch durch Wasser und Geist heilen“, was dann auch durch die ihnen gespendete Taufe geschah.¹

Das für den Zusammenhang entscheidende misslungene Wunder ist jenes schon genannte, in dem das Oberhaupt der Magier „Philipp, den Presbyter, über dessen Aussagen Zweifel bestehen, aus dem Hades herausbringen“ will, um ihn erklären zu lassen: „Die Ἱστορία stammt nicht von mir!“.² Wenn die oben geäußerte Vermutung, dass Orikatos „durch große Zeichen“ die Anwesenden von der Überlegenheit seiner eigenen Religion überzeugen wollte (πίστας αὐτούς),³ als plausibel akzeptiert wird, dann muss dieses in besonderer Weise auf jenes „Zeichen“ zu treffen, das als einziges einen unmittelbaren Bezug zum Kontext der Ἐξήγησις besitzt, nämlich zur φιλονεικία μεταξύ Ἑλλήνων καὶ Χριστιανῶν. Und wenn Orikatos seine eigene Religion durch diese Ἱστορία „bedroht“ sah, dann doch nicht durch deren Aussagen über irgendwelche Orakel von Griechen, sondern wohl nur durch den Bericht über das Sternwunder im Hera-Tempel und die Reise der Magier nach Bethlehem. Doch für den Leser sollte es bisher nicht klar gewesen sein, dass auch dieser Bericht aus dem Werk des Historiographen Philipp stammt. Denn bisher wurde über die Herkunft dieses Berichts nichts ausdrücklich gesagt und der Bericht selbst verweist, wie oben gesagt, nur auf „Quellen“, aus denen er geschöpft habe,⁴ von denen BRATKE sagte, dass hier „als Fundort der Erzählung ... das persische Staatsarchiv dem Leser vorgegaukelt wird“.⁵ Fest steht für den Leser einzig, dass ihn Aphroditianos in eine Verhandlung über die φιλονεικία μεταξύ Ἑλλήνων καὶ Χριστιανῶν einbringen ließ, in der es um einen Streit ging, der eine unterschiedliche Darstellung in zwei Geschichtsschreibern, Dionysaros und Philippos, betraf, ohne dass das, was strittig war, dem Leser mitgeteilt wurde.

Was war also die Intention des Autors, wenn er das Oberhaupt der Zoroastrischen Religion in Frage stellen lässt, dass jenes strittige Werk, die Ἱστορία, aus der Aphroditianos hatte vorlesen lassen, von jenem Presbyter Philipp stammt? Warum war es für ihn entscheidend, dass dieses Werk von einem Christen namens Philipp verfasst worden war? Und lässt sich sein Interesse daran, dass der Presbyter Philipp die Ἱστορία geschrieben hat, irgendwie daraus erklären, dass er in der Auseinandersetzung μεταξύ Ἰουδαίων καὶ Χριστιανῶν nicht nur drei weitere Orakel aus griechischer Überlieferung vorträgt, sondern auch die Juden an das

1 A.a.O., S. 24, 18–25, 4.

2 Ebd., S. 25, 8–10. Vgl. S. 620 zu Anm. 5.

3 Ebd., S. 22, 8–9.

4 Vgl. S. 629 zu Anm. 2–3.

5 1899, S. 121. Vgl. USENER 1889, S. 33: „eine erzählung, die aus den keilschriften des königlichen archivs geschöpft zu sein vorgibt“.

Sternwunder und den Bericht der Magier erinnert und dabei voraussetzt, dass sie beides als Zeugnis über Christus kennen (περὶ Χριστοῦ ἀπαραιτήτως ἀκούσατε)?

ζ. Die Rolle der „Christlichen Geschichte“ Philipps von Side

Dass die Autorschaft Philipps am Bericht über das Sternwunder und die Reise der Magier dem Autor wichtig war, ergibt sich aus den ersten beiden Sätzen eines Anhangs am Ende der Schrift „De gestis in Perside“, den man wohl zurecht auch ein Scholion nennen kann. Denn dort wird der Autor der Ἱστορία mit Philipp von Side in Pamphylien († nach 431) identifiziert, sofern das Scholion zum einen mitteilt, er sei „auch Synkellos von Johannes, dem Bischof von Konstantinopel gewesen“, und zum anderen behauptet, er habe „die ganze Geschichte großartig in Perioden eingeteilt, so dass keiner von allen weisen Geschichtsschreibern, die es je gegeben hat, mit ihm zu vergleichen ist“.¹ Wie Sokrates (um 380/ 440) in seiner Kirchengeschichte berichtet,² war dieser Philipp von Side als Diakon in Konstantinopel „dem Bischof Johannes“ besonders verbunden: τὰ πολλὰ τῷ ἐπισκόπῳ Ἰωάννῃ συνῆν, gehörte also unter Johannes Chrysostomos, der seit 397 bis 404 die Kirche von Konstantinopel leitete († 407), zu dessen Vertrauten, wirkte dann als Presbyter weiter in Konstantinopel und war 425 und wiederum 431 Kandidat für das Bischofsamt. Sokrates berichtet, dass Philipp „viele Bücher über viele Themen“ (πολλὰ καὶ παντοῖα βιβλία) verfasst habe, und nennt ihn als Autor einer gegen Kaiser Julian Apostata (361/ 363) gerichteten Apologie und einer Ἱστορία Χριστιανική, die 36 Bücher umfasst habe.³ Zur Apologie, in der gewiss die

1 A.a.O., S. 45, 1–4 (Z. 2–4 griechisch zitiert auf S. 643 zu Anm. 1), Fragment 3.2 (HEYDEN 2006) der „Historia Christiana“ des Philipp von Side (CPG 6026), 84 (BRINGEL 2007), übers. v. EASTBOURNE 2011 (vgl. S. 629, Anm. 1). Zur Übersetzung, die den elliptischen Stil des Autors berücksichtigt, vgl. SCHWARTZ 1894, Sp. 2790, 61–68, der jedoch die Aussage nicht auf „die Geschichte“ bezieht, sondern auf „die biblische Chronologie“ und darum „die ganze heilige Schrift“ übersetzt; BRATKE 1899, S. 120 f.; HEYDEN 2009, S. 181 f.

2 Historia ecclesiastica (CPG-CPGS 6028), VII, 26, 5–27, 8; 29, 1; 35, 1, hrsg. v. HANSEN (Sokrates) 1995, S. 375, 25–376, 24; 377, 10–13; 384, 5–6. Eine kurze Notiz über die Historia Christiana des Philipp von Side ist auch in der aus dem 7./ 8. Jahrhundert stammenden Epitome aus Theodor Anagnostes, der im 6. Jahrhundert Vorleser an der Hagia Sophia in Konstantinopel gewesen ist (CPG 7503), erwähnt (324, hrsg. v. HANSEN [Theodoros] 1995, 18–21, S. 94), in die nach einer Vermutung von DE BOOR, wie HANSEN, ebd., S. XXXVII f. mitteilt, der Epitomator Zusätze aus der Historia Christiana aufgenommen hat. – Zu dem, was über die Biographie des Philippos bekannt ist und als mehr oder weniger plausibel angenommen werden kann, vgl. HEYDEN 2009, S. 175–178.

3 Zu den noch erhaltenen Fragmenten vgl. CPG 6026, ferner HEYDEN 2006, S. 223–229 sowie die englische Übersetzung der Fragmente von EASTBOURNE 2011, der die Kapiteleinteilung der Edition von BRINGEL 2007 berücksichtigt, die darum hier ebenfalls angegeben wird.

Tradition der griechischen Orakel eine Rolle gespielt haben wird, da Julian sich in seiner Schrift „Wider die Christen“ auf diese berufen hatte, enthält sich Sokrates jeder näheren Auskunft und jedes Urteils, nicht aber zu Philipps Ἱστορία Χριστιανική. Diese habe sich nicht auf die Geschichte der Kirche beschränkt, sondern alles Mögliche berichtet,¹ wodurch der Autor nur seine Kenntnisse in Philosophie, aber auch in allen zur „Allgemeinbildung“, der ἐγκύκλιος παιδεία, gehörigen Disziplinen habe beweisen wollen, und sie sei in aufgeblähten, komplizierten Sätzen und darum vor allem für Laien unleserlich geschrieben. Und eines wirft Sokrates Philipp vor allem vor: Ἐγὼ δὲ ἐκεῖνό φημι ὅτι τοὺς χρόνους τῆς ἱστορίας συγγέει. Will man nicht annehmen, dass Sokrates ihm Anachronismen vorwirft, dann könnte es sich um einen Hinweis auf die Darstellungsweise der „Christlichen Geschichte“ handeln, dass sie nämlich nicht, wie es für Geschichtsschreibung üblich ist, in ihrer Narratio von Jahr zu Jahr – chronologisch – fortschreitet.² Wie dem auch sei, Sokrates Kritik passt nicht recht zu dem positiven Urteil des Scholiasten, Philipp habe „die ganze Geschichte großartig in Perioden eingeteilt“, und doch gewinnt man den Eindruck, dass der einleitende Satz des Scholions aus Sokrates stammen könne, wobei die Aussage τὰ πολλὰ τῷ ἐπισκόπῳ Ἰωάννῃ συνῆν' so verstanden wurde, als ob Philipp der Synkellos des Bischofs gewesen sei.³ Nachdem im Scholion die Identität des in der Ἐξήγησις genannten Geschichtsschreibers Philipp mit dem Verfasser der „Historia Christiana“ aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts behauptet wurde, wird dort ferner berichtet, dass dieser Philipp „erzählt hat (ιστόρησε)“, dass die Standbilder der Götter im Hera-Tempel jedes Jahr bis zur Himmelfahrt Christi „an dem Tag, an dem der Stern im Tempel erschienen war“, „ein jedes seine eigene Stimme ertönen ließ, so dass die

1 So habe er – πολλὰς δὲ συνεισφέρ(ων) ὕλας – auch Ekphrasen, d. h. beschreibende Essays, „von Inseln, Bergen, Bäumen und anderen uninteressanten Dingen“ aufgenommen und so seine Abhandlung „aufgebläht“ (a. a. O., 27, 4, S. 376, 12–17). Ähnlich, wenn auch knapper, gibt Photios in seiner Bibliothek den Inhalt der „Historia Christiana“ wieder: Philipp gebe Dinge wieder, die „keinen Bezug zur Geschichte (πρὸς τὴν ἱστορίαν) haben“, „so dass seine Abhandlung weniger eine Narratio (ιστορία) ist als eine Aneinanderreihung verschiedenartiger Sachverhalte (πραγμάτων ἐτέρων διάληψις)“ (cod. 35, 7 a 36–39, hrsg. v. HENRY 1959, S. 20 f.). Im Blick auf diese Beschreibungen dürfte auch die Kennzeichnung von Philipps Schrift in der Ἐξήγησις als περιαιγωγική βίβλος (ebd., S. 5, 5: „umschweifig“ übersetzt BRATKE 1899, S. 153) zutreffend sein.

2 Zu diesem negativen Urteil des Sokrates (27, 6, S. 376, 21–22) bemerkt HEYDEN 2009, S. 181, Anm. 54 unter Hinweis auf B. POUDERON, dass dieses nicht chronologische Fehler meinen muss, sondern auf eine Darstellungsweise hinweisen könnte, die, vom jeweiligen Thema bedingt, Stoff aus verschiedenen Epochen zusammenstellt.

3 Eine solche Interpretation ist an sich nicht abwegig. Vgl. BECK 1959, S. 102 f., der als älteste Quelle einen Synkellos des Kyrrill von Alexandrien nennt.

ganze Stadt dort ausharrte und die großen wunderbaren Dinge sowie die jährliche Epiphanie des Sternes schaute“.¹ Davon liest man zwar in der Ἐξήγησις nichts, doch der Bezug auf das Sternwunder im Hera-Tempel ist offensichtlich.

Nun hat BRATKE einerseits behauptet, dass der Scholiast „in Sachen des Philippus v. Side und seines historischen Werkes Bescheid wusste“, und andererseits bezweifelt, dass der Scholiast mit dem Verfasser der Ἐξήγησις identisch ist. Denn „erstens deckt das Scholion 45, 1–9 das wahre Verhältnis des Philippus v. Side zu der Erzählung des Aphroditian auf“ und zweitens „fragt man verwundert, warum der Verfasser“ der Ἐξήγησις „den Inhalt dieses Anhängsels“, d. h. den Bericht über das jährliche Gedenken an die Epiphanie des Sternes, nicht in der Ἐξήγησις selbst „untergebracht hat“, „wenn er mit dem Scholiasten eine Person“ ist. Denn der Verfasser der Ἐξήγησις hatte, weil er „häufig bloße Fiktionen als historische Thatsachen hin(stellt)“, nach BRATKE ein Interesse daran, „allen Angaben, die zu ihrer Erkennung“, gemeint ist: zur Erkennung der Fiktionen als Fiktionen, „führen konnten, aus dem Wege zu gehen“.² Zugleich behauptet BRATKE, dass die zwei ersten Sätze dieses Scholions im Unterschied zu den folgenden Aussagen³ „alt sind“,⁴ d. h. dass sie kurz nach der Niederschrift der Ἐξήγησις von einem Leser hinzugefügt wurden, wobei er diese „noch in das

1 A.a.O., S. 45, 4–9, Fragment 3.2 (HEYDEN 2006) der „Historia Christiana“ des Philipp von Side (CPG 6026), 84 (BRINGEL 2007), übers. v. EASTBOURNE 2011 (vgl. S. 629, Anm. 1). Nach HEYDEN 2009, S. 174 ergebe sich daraus, dass „die Notiz (des Scholions) ohne die vorangehende Erzählung keinen Sinn (hätte)“, dass beides, Notiz und Erzählung, „aus der ‚Christlichen Geschichte‘ des Siden stammen muss“ (ebd., S. 198: der Scholiast „kennt die ‚Erzählung des Aphroditian‘ aus der ‚Christlichen Geschichte‘“). Zumindest gibt HEYDEN, S. 174 zu, dass „ungewiss (bleibt), ob der anonyme Autor des Pers. (d. h. der Ἐξήγησις) die Stücke aus der ‚Christlichen Geschichte‘ unverändert übernommen oder für seine Zwecke bearbeitet hat“. Dass beides aus dem Werk Philipps „stammen muss“, ist aber keineswegs auf Grund des unbestreitbaren Bezugs des Scholions zur Erzählung gewährleistet. Denn sollte das Scholion vom Autor selbst aus Gründen, die durchaus, wie gezeigt werden soll, plausibel sind, hinzugefügt worden sein, dann ist die Schlussfolgerung von HEYDEN genau das, was er erreichen wollte. Sollte jedoch, wie HEYDEN mit BRATKE annimmt (Anm. 2), das Scholion von einem Leser stammen, dann ist entscheidend, dass dieser nichts davon sagt, dass er die „Erzählung des Aphroditian“ – mit oder ohne Nennung von dessen Namen – in der „Historia Christiana“ gelesen hat, ohne dass deshalb sein Bedürfnis darauf hinzuweisen, dass dort von einer jährlichen Gedenkfeier berichtet wird, die an „die Erscheinung des Sterns im Tempel“ erinnert, sinnlos wird.

2 1899, S. 121f. Ebd., S. 265 hat BRATKE seine Auffassung deutlicher formuliert (vgl. S. 640 zu Anm. 4). Auch nach HEYDEN 2009, S. 173, 195f. ist dieser Scholiast ein späterer Leser, lehnt aber BRATKES Begründung ab (ebd., S. 172f.).

3 A.a.O., S. 45, 10–22. Vgl. S. 641 zu Anm. 1–642 zu Anm. 7.

4 1899, S. 123, 153f.

5. Jahrhundert“ glaubt datieren zu können.¹ Denn er hält zwei Angaben in der Ἐξήγησις für historisch stimmig, aus denen sich dieses ergebe:² Zum einen wird von Aphroditianos gesagt, er sei zum Zeitpunkt des Geschehens „im 80. Lebensjahr“,³ zum anderen behauptet dieser in seinem Schlusswort, dem Philipp, den er hier als συγγραφεὺς kennzeichnet, „in Amida und in Ostra begegnet“ zu sein.⁴ Zu dieser Begegnung bemerkt BRATKE, um konsistent zu sein: „Die Anlage und der Zweck (der Ἐξήγησις) geboten dem Verfasser nicht, das Zusammentreffen der beiden Männer zu erwähnen. ... Eher könnte man sagen, dass sie es ihm verboten. Denn weil er mit erdichteten Stoffen den christlichen Glauben verteidigt, so musste er darüber ängstlich wachen, dass die Leser kein Material in die Hand bekamen, mittels dessen sie die Zeit des vorgespiegelten Religionsgespräches fixieren konnten“. Wenn er dennoch die Begegnung der beiden Männer „gleichsam in Parenthese“ erwähnt hat, „so mag er nicht erwartet haben, ein kundiger Scholiast ... werde dafür sorgen, dass jedermann in dem verummten Presbyter Philippus ... den Historiker Philippus v. Side wiedererkennen könne“.⁵ M. a. W. aus der Sicht von BRATKE darf das Scholion nicht vom Verfasser der Ἐξήγησις stammen, da sonst eine Datierung derselben auf das 5. Jahrhundert wie andere Sachverhalte zu den vom Verfasser beabsichtigten Fiktionen gehören würde. Sieht man von der Behauptung ab, dass der Autor der Ἐξήγησις es bewusst vermied, einen Hinweis auf die Ἱστορία Χριστιανική des Philipp von Side zu geben, bleibt bei BRATKE als einziges Argument dafür, dass der Verfasser nicht selbst das Scholion, nämlich die ersten beiden Sätze des Anhangs, hinzugefügt hat, die Behauptung, dass der Verfasser die Information des zweiten Satzes über das jährliche Gedenken an die Epiphanie des Sternes – ohne einen Hinweis, aus dem man wie im Scholion einen Zusammenhang mit der Ἱστορία Χριστιανική des Philipp von Side erschließen konnte (!) – auch schon bei der Darstellung des Sternwunders und der Reise der Magier hätte einflechten können. Das Argument setzt jedoch voraus, dass eine solche Vorgehensweise zur Intention passt, die der Verfasser in der Ἐξήγησις verfolgt, und das Scholion, wie BRATKE interpretiert, dieser Intention des Verfassers nicht genügt, ja dieser sogar zuwiderlaufe.

1 Ebd., S. 256–271, bes. S. 271: In Abwägung der Hypothese von SCHWARTZ 1894, Sp. 2792, 34–2793, 8 und anderer Autoren, „De gestis in Perside“ sei gegen Ende der Herrschaft der Sassaniden, und zwar vor den Erfolgen von Kaiser Herakleios gegen die Perser (ebd., 2791, 37–50), entstanden, kommt BRATKE zur „Annahme, dass der Verfasser noch im 5. Jahrhundert und nicht lange nach Philippus v. Side gelebt hat“.

2 Ebd., S. 264 f.

3 A.a.O., S. 4, 8.

4 Ebd., S. 43, 4–5. Amida ist das heutige Diyarbakir, Ostra könnte die Stadt Hostra in der Nähe von Edessa sein (HEYDEN 2009, S. 151, Anm. 149 unter Verweis auf E. HONIGMANN).

5 A.a.O., S. 265.

η. Nochmals zum dritten Akt im Blick auf das Ganze

Was aber ist die Intention des Autors? Warum hat er das Oberhaupt der Zoroastrischen Religion in Frage stellen lassen, dass jenes Werk, aus der Aphroditianos hatte vorlesen lassen, von jenem Presbyter Philipp stammt, der bisher in der Ἐξήγησις als Verfasser jener Ἱστορία benannt war, aus der die Erzählung stammt, in der jene Orakel der Griechen zitiert wurden, die als eine Weissagung auf Christus hin gedeutet wurden? Auch wenn man das Scheitern des Orikatos wie eine Art impliziter Antwort interpretiert, so steht unabhängig vom genannten Scholion nicht fest, ob jenes Sternwunder samt dem Bericht der Magier, von dem es zu Beginn der Auseinandersetzung μεταξύ Ἰουδαίων καὶ Χριστιανῶν heißt, dass die Juden darum wissen – ἀπαραιτήτως ἀκούσατε –, aus der Ἱστορία des Presbyters Philipp stammt.

Nun ist aber der Bericht über das Sternwunder und die Reise der Magier im ersten Akt des berichteten Geschehens das „Dokument“, das in der Kontroverse „wider die Juden“ von entscheidendem Gewicht ist – und zugleich ein „Dokument“, das die von Orikatos repräsentierte Religion der Magier im Widerspruch zu ihrer eigenen Tradition zeigt, so dass es auch diesen Magiern darum gehen muss, die Glaubwürdigkeit dieses „Dokuments“ in Frage zu stellen. Insofern hat der gescheiterte Versuch von Orikatos, Philipp selbst erklären zu lassen, dass er die Ἱστορία nicht verfasst hat und darum als ἱστοριογράφος nicht für die Glaubwürdigkeit des Berichts über das Sternwunder und die Reise der Magier bürgt, einen „Sitz im Leben“ in der Ἐξήγησις, sofern diese „wider die Juden“ argumentiert, fordert aber zugleich noch einen ausdrücklichen Beweis für die Glaubwürdigkeit des „Dokuments“ heraus. Dieser wird jedoch erst in den ersten beiden Sätzen des Anhangs als Scholion geboten, in dem die Autorität des Philipp von Side als Historiograph betont und aus seiner Schrift etwas erwähnt wird, was in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Inhalt des „Dokuments“ steht, in dem das Sternwunder und die Reise der Magier bezeugt wird, ohne aber irgend etwas aus dem Inhalt des „Dokuments“ anzusprechen.

Dieses geschieht auch nicht im folgenden dritten Satz des Anhangs, in dem sich jemand darüber wundert, dass „Aphroditianos sich einen Hellenen nennt, tatsächlich aber den christlichen Standpunkt vertritt (ἔργῳ δὲ χριστιανίζων) und den Presbyter Philipp übertroffen hat, indem er große Dinge über Christus sagte“.¹ Wer dieses geschrieben hat, kann nicht der Autor der beiden zuvor stehenden Sätze des Anhangs gewesen sein. Denn er schreibt einzig jene Aussagen dem Presbyter Philipp zu, die ihm im ersten Akt zugeschrieben werden, nämlich die „Kassander-Sage“ mit den Orakeln der Griechen. So wie er den Standpunkt von Aphroditianos kennzeichnet,

¹ A.a.O., S. 45, 10–12.

kennt er keine Beziehung zwischen dem „Dokument“, d. h. der „Erzählung des Aphroditianos“, und der „Historia christiana“ des Philipp von Side. Im Kontext des Anhangs könnte dies bedeuten, dass dieser Scholiast, wie schon SCHWARTZ¹ und BRATKE² behaupteten, es zurückweist, Philipp von Side als Autor des „Dokuments“ auszugeben. Im Anhang folgt nun der Hinweis, ein Jude namens Doros – BRATKE verweist auf den gleichnamigen Freund des Neuplatonikers Damaskios³ – habe eine natürliche, nämlich technische Erklärung für die tanzenden und sprechenden Standbilder der Götter im Hera-Tempel, die einen Frauenchor überstimmen (αἱ στήλαι διὰ τῶν τεχνιτῶν τὰς ζώσας γυναῖκας ταῖς εὐτεχνίαις νικῶσιν), geboten, d. h. ganz im Sinn dessen argumentiert, dass Perser und Byzantiner solche Apparate bauen konnten. Denn solche Automaten sind gut bezeugt. Damit könnte der Scholiast sich, wie SCHWARTZ⁴ und BRATKE⁵ meinen, auf das Wunder der singenden und tanzenden Statuen im Tempel der Hera beziehen oder auf die jährliche Feier zur Epiphanie des Sternes, heißt es doch, dass die Standbilder der Götter bei dieser Gelegenheit „ihre Stimme ertönen ließen“⁶ und entspricht doch der von Doros genannte Frauenchor einer solchen Feier, nicht aber der „Erzählung des Aphroditian“, auch wenn dort von einem Streit der Götter und Göttinnen die Rede ist. Da dieser Einwand einem Juden zugeschrieben wird, könnte man sich fragen, ob ein solches Argument von jüdischer Seite gegen den im zweiten Satz des Anhangs genannten Bericht des Philipp von Side im Kontext einen Sinn ergibt. Einen Sinn ergibt das Argument von Doros jedoch, wenn es gegen die „Erzählung des Aphroditian“ gerichtet ist und so die Offenbarung im Hera-Tempel als menschliches Machwerk enttarnt. Wie dem aber auch sei, die abschließende Feststellung, es sei „für den Leser nützlich, dass dieses durchdacht werde (ταῦτα νοηθῆναι), ob es wohl wahr sein kann (εἰ ἀληθῆ δοκεῖ)“, dürfte nicht von Doros stammen, sondern der Verteidigung entweder der im zweiten Satz dem Philipp von Side zugewiesenen Aussage oder der „Erzählung des Aphroditian“ dienen.⁷

Warum der Autor der Ἐξήγησις es aber angebracht fand, den dritten Akt mit Orikatos zu fünf Szenen, in denen angekündigte Wunderzeichen (σημεῖα) scheitern, auszugestalten und nicht wesentlich kürzer zu fassen sowie auf den Versuch des Orikatos zu konzentrieren, die Autorität des „Dokuments“ in Frage zu stellen, erklärt sich wohl daraus, dass er der Phantasie des Lesers etwas bieten wollte, um den Schauplatz des Geschehens in einem fernen fremden Land, auf dem er selbst

1 1894, Sp. 2791, 15–22.

2 1899, S. 123.

3 Ebd., S. 122, Anm. 3.

4 1894, Sp. 2791, 27–29.

5 1899, S. 122.

6 Ebd., S. 45, 7.

7 Letzteres beachtet HEYDEN 2009, S. 197f. mit ihren Interpretationsversuchen nicht.

als einziger Byzantiner zugegen ist, wie in einem Roman zu veranschaulichen. In diesem Sinn soll der dritte Akt ein Lesevergnügen bieten und ist damit zugleich ein retardierendes Moment vor der eigentlichen Argumentation κατὰ Ἰουδαίων.

Θ. Philipp von Side und die Glaubwürdigkeit von Aphroditianos

Um im dritten Akt Raum für ein Lesevergnügen zu schaffen, hat der Autor die Tatsache benutzt, dass die Magier zwar die Offenbarung der Geburt Christi empfangen, doch das Christentum als Religion nicht angenommen haben, und ihrem zur Zeit des Geschehens amtierenden Oberhaupt den Einwand in den Mund gelegt, den er auch – unter Verzicht auf das seinen Lesern gebotene Vergnügen – von jüdischer Seite hätte vertreten lassen können. Wenn er sich aber so entschied, wie er sich entschieden hat, dann war es notwendig, nach dem dritten Akt die Glaubwürdigkeit des von Aphroditianos vorgelegten „Dokuments“ und damit zugleich seine unvoreingenommene Kompetenz bei der Auswahl jener Überlieferungen, mit denen er seinen Standpunkt „der wahren Religion“ begründet, ausdrücklich zu sichern und dem einzigen starken Argument, das er besaß, dass Heiden im Gegensatz zu den Juden im Kind von Bethlehem den im Alten Testament verheißenen Messias erkannt haben, Autorität zu verleihen, indem er es, wie es der Scholiast tut, zu jenem Philipp von Side in Beziehung setzte, dem in der Übersicht über die gesamte Geschichte kein anderer Geschichtsschreiber je gleichkam: ὃς τὴν σύμψασαν (ἱστορίαν) μεγάλως ἐσταθμογράφησεν, ὡς οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἱστοριογράφων πώποτε παρεικάζεται.¹ Auch wenn der Scholiast es nicht ausdrücklich sagt, dass die „Erzählung des Aphroditian“ aus der „Christlichen Geschichte“ des Philipp von Side stammt, regt er aber Leser, die wie er darum wussten, dass Philipp über ein jährliches Fest der Epiphanie des Sternes im Hera-Tempel (von Hierapolis) berichtet hat, durch seinen Hinweis an, jenen Kurzschluss zu vollziehen, dass dieses Scholion „ohne die vorangehende Erzählung keinen Sinn (hätte)“ und darum beides, die Mitteilung im Scholion und die „Erzählung des Aphroditian“, „aus der ‚Christlichen Geschichte‘ des Sideten stammen muss“² oder, wie man auch sagen könnte, der Scholiast „kennt die ‚Erzählung des Aphroditian‘ aus der ‚Christlichen Geschichte‘“.³ Dieser Kurzschluss sorgt dafür,

1 De gestis in Perside, a. a. O., S. 45, 2–4, übersetzt auf S. 637 zu Anm. 1.

2 Zu dieser Aussage von HEYDEN 2009, S. 174 vgl. S. 639, Anm. 1. Man könnte hier mit gleichem Recht auf BRATKE, SCHWARTZ und andere verweisen.

3 HEYDEN 2009, S. 198. Sollte die in diesem Beitrag über Anastasios begründete Gesamtkonzeption des anonymen Autors der Ἐξήγησις als eines Pamphlets „wider die Juden“ in der historischen Forschung künftig akzeptiert werden, dann ist die Herkunft der „Erzählung des

dass die Argumentation des anonymen Autors aufgeht, dass sein entscheidendes Argument als glaubwürdig akzeptiert wird, stammt es doch von dem, dem „keiner der weisen Historiographen jemals gleichkommt“, und dass anerkannt wird, dass der Richter im „Streit zwischen Juden und Christen“ bei der Beurteilung von Überlieferungen kompetent ist und, obwohl selbst Hellene, vorurteilslos verkündet, dass die Erkenntnis der Ankunft des Messias in der menschlichen Geschichte „aus Persien“ kommt: Ἐκ Περσίδος ἐγνώσθη Χριστὸς ἀπ’ ἀρχῆς. Somit dürften zumindest die ersten beiden Sätze des Anhangs oder Scholions vom anonymen Verfasser der Ἐξήγησις stammen. Und indem er zugleich Aphroditianos zum Zeitpunkt des Geschehens als einen Achtzigjährigen einführt und diesen behaupten lässt, dass er den Verfasser der „Christlichen Geschichte“ in Städten Syriens, nämlich in Amida, dem heutigen Diyarbakir, und in Ostra, d. h. wohl in dem Edessa benachbarten Hostra, begegnet sei, datiert er sein romanhaft ausgestaltetes Pamphlet „wider die Juden“ bewusst noch in das 5. Jahrhundert.

Dass damit aber nichts darüber ausgesagt ist, wann die Ἐξήγησις tatsächlich geschrieben wurde, wird noch zu klären sein. Denn diese Frage setzt eine Antwort auf die Frage voraus, ob sich das Herz der Argumentation κατὰ Ἰουδαίων, die mit der Dialexis des Anastasios Sinaites identischen Beweise im vierten Akt der Ἐξήγησις, datieren lassen. Und je nachdem, wie diese Antwort ausfällt, wird vielleicht auch verständlich, warum der Autor der Ἐξήγησις diese romanhaft gestaltete und sie, wie BRATKE es formulierte, mit „Aufputz“ versah, dem „man wohl in Märchen ... oder in Legenden (begegnet)“.¹

(3) Zwei Schriften – fast ein und derselbe Text: Ein Vergleich

Nach BRATKE erweist sich die Ἐξήγησις als ein Werk „aus einem Gusse“. „Ein Akt wächst aus dem anderen in organischer Weise hervor und berücksichtigt ihn“,² was gewiss stimmig ist, sofern die Ἐξήγησις als ein Pamphlet „wider die Juden“ verstanden wird, was aber bei BRATKE nicht der Fall ist.³ Dagegen ist aus seiner Sicht, die er mit einem Zitat aus TH. ZAHN unterlegt, die im Lemma einem Abbas Anastasios zugewiesene Διάλεξις κατὰ Ἰουδαίων „ein aus verschiedenen älteren Quellen ziemlich geistlos kompiliertes Compendium der antijüdischen Polemik“, das im 9. Jahrhundert entstanden ist. Sie habe auch die Ἐξήγησις benutzt, und man könne „auch noch die Nähte sehen, durch welche Anastasius seine eigenen

Aphroditianos“ – im Unterschied zur Aussage im Scholion über eine jährliche Gedenkfeier – aus der „Historia christiana“ des Philipp von Side nicht gesichert, ja eher fragwürdig.

1 1899, S. 163

2 Ebd., S. 251.

3 Vgl. zu ebd., S. 250f. das auf S. 622 f. Gesagte.

Gedanken mit den Worten seiner Quelle verbunden hat“. Als einziges Beispiel nennt BRATKE eine Stelle, an der beide Texte übereinstimmen und bei der es der Sache nach um den Wechsel zwischen der ersten Person Singular wie z. B. εἰπέ μοι, εἵπατέ μοι, οἶδα und der ersten Person Plural wie z. B. ὡς εἶπομεν, προβαλλόμεθα geht, den Anastasios, nebenbei bemerkt, sehr oft vollzieht, um in der Argumentation seinen eigenen Standpunkt zu kennzeichnen.¹ Bei dem genannten Wechsel handelt es sich, was BRATKE nicht zu wissen scheint, um ein Kennzeichen des Stils der Diatribe,² und darum beweist es in einem Text, in dem im Stil der Diatribe argumentiert wird, weder eine „Naht“ noch einen „Bruch“³ und ist somit kein hinreichendes Kriterium für eine Quellenkritik.

Wenn die Ἐξήγησις in drei längeren Texten mit der Διάλεξις des Anastasios übereinstimmt,⁴ um „wider die Juden“ zu beweisen, dass Christus schon gekommen ist,⁵ dann ist zu klären, ob diese Parallelen in einem unmittelbaren Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen oder ob mit einer gemeinsamen Quelle zu rechnen ist.

α. Wider die Erwartung der Juden auf eine endzeitliche Wiedererrichtung ihrer Herrschaft durch den Messias

Während die Ἐξήγησις einen Dialog zwischen den Juden und Aphroditianos wiedergibt, der durch des Aphroditianos Frage nach dem Anliegen der Juden

¹ 1899, S. 108f. Als Beispiel nennt BRATKE den Übergang von Beweisen aus Propheten zu Beweisen aus den Juden bekannten ὑπομνήματα (*Disputatio adversus Iudaeos*, Fragment 3, PG 89, 1245 D 4–5), wo ebenso wie in *De gestis in Perside*, hrsg. v. BRATKE 1899, S. 34, 20 „προβαλλόμεθα“ zu lesen ist, während Anastasios „vorher gern in der ersten Person des Singulars polemisiert hatte“ (ebd., S. 109), wenn auch, so sollte man hinzufügen, nicht im unmittelbar vorausgehenden Kontext.

² Vgl. zum Terminus ‚Diatribe‘ z. B. die auf S. 334 f. genannte Literatur. Zu dem in Anm. 1 genannten Beispiel von BRATKE vgl. z. B. zur Rede im Ich-Stil *Disputatio adversus Iudaeos*, Fragment 1, 1204 A 7 (im Kontext wird sowohl ein Christ, als auch ein Jude im Singular angesprochen), 1216 A 15, B 7, zur Rede im Wir-Stil ebd., 1208 A 15, B 2 (vgl. C 12–13, D 2–3), zum unmittelbaren Wechsel vom ‚Ich‘ zum ‚Wir‘ und umgekehrt vgl. ebd., 1213 A 4–8 mit A 14–B 6, 1220 D 1–3 mit 1221 A 7–8 (ab D 14 wieder im Wir-Stil). Vgl. auch S. 594 f., wozu sich viele Beispiele nennen lassen (ebd. 1208 C 12, 1213 A 7, ferner ebd., 1208 B 5–13, C 4–5, 1213 A 4, 1216 C 10 u.s.w.). Selbstverständlich kann auch ein Wechsel in der Ansprache an die in der Debatte Beteiligten von der zweiten Person Plural zur zweiten Singular erfolgen wie z. B. in Fragment 2, 1228 A 2–12: ὑμεῖς οὐ ἐμβλέπετε. Εἰ δὲ λέγετε ... οἱ προφήται ὑμῶν ... ἵνα εἶδητε ... λέγω σοι κτλ.

³ Vgl. S. 617 zu Anm. 1.

⁴ Zu diesen drei Parallelen vgl. S. 617, Anm. 5.

⁵ A.a.O., S. 29, 14–17, teils frei zitiert in der folgenden Gegenüberstellung mit der Parallele in der *Dialexis*. Vgl. auch S. 621 zu Anm. 5.

zustande kommt, liest man in der Dialexis einen argumentierenden Gedanken- gang, der mit einem Einwand beginnt, der im Stil der Diatribe in einer fiktiven direkten Rede einem Juden unterstellt wird.

De gestis in Perside (S. 29, 16–30, 4)	Anastasioi Sinaitae, Disputatio adversus Iudaeos (PG 89, 1213 A 4–B 5)
<p>Οἱ δὲ (Ἰουδαῖοι) εἶπον (Ο ἐν Βηθλεὲμ τικτόμενος Χριστὸς περὶ οὗ ἡμῖν ὁ λόγος, εἴ γε /17 ἐλήλυθεν¹) /ὅτι μέλλει γεννᾶσθαι. Ἀφροδιτιανός: Πότε ἔχετε αὐτὸν /18 γεννῶ/μενον;</p>	<p>Εἰ δὲ λέγεις, ὦ Ἰουδαῖε· /5 „Ἀκμὴν οὐ παραγέγονεν/ὁ Χριστός,</p>
<p>Οἱ Ἰουδαῖοι: Περὶ τὰ τελευταῖα τῶν χρόνων. /19 Ἄφρα/διτιανός: Τί ἔτι ἵνα ποιήσῃ /20 ἐξαφανιζομένων τῶν χρόνων; / Οἱ Ἰουδαῖοι: Ἄ εἴφη ἡ ἐνθεὸς σου φρόνησις: Ἐξαφανιζόμενα /21 ἀνακ/τίζων.</p>	<p>ἀλλὰ περὶ τὰ τελευταῖα /6 τοῦ χρόνου <u>αὐτὸν/ἔρχεσθαι</u>,, τί ἔτι ἵνα ποιήσῃ /7 ἀφανιζομένων τῶν χρό/νων; <u>Ἄλλῳσως ἐρεῖς ὅτι</u> <u>τὰ ἐξαφανιζόμενα</u> /8 <u>ἵνα ἀνα/κτίσῃται, ἤγον τὰ ἔθνη</u> <u>τῶν Ἰουδαίων.</u></p>
<p>Ἀφροδιτιανός: Ἄ προστάξει αὐτοῦ καὶ βουλῆ /22 ἀφανί/ζεται, ταῦτα πάλιν ἀνακτίζει; ἀσύστατον τὸ /23 δῆγμα. Οὐδαμῶ/ γὰρ εἴρηται ὡς μετὰ τὴν τοῦ κόσμου /24 <u>συντέλειαν</u> ἐτέρα τις /</p>	<p><u>καὶ πῶς/ἔχει τοῦτο λόγον,</u> ἃ /10 <u>τῆ</u> προστάξει αὐτοῦ καὶ βουλῆ / ἀφανί/ζεται, ταῦτα πάλιν /11 ἀνακτίζειν; <u>Οὕτως</u> ἀσύστα/τον τὸ δῆγμα <u>τὸ τοιοῦτον</u>. Οὐδαμῶς γὰρ /12 εἴρηται/<u>ὅτι</u> μετὰ τὴν τοῦ κόσμου /13 <u>τούτου κατὰ λυσι</u>ν ἐτέρα/ τις <u>πάλιν τῶν Ἰουδαίων τοιαύτη</u></p>
<p>κατασκευὴ ἀνίσταται. Τοῦτο δὲ ὁ προφήτης /25 ὑμῶν <u>πεῖσει λέγων</u>: „Πέμψω ὑμῖν Ἠλίαν τὸν Θεσβίτην, πρὶν /1 ἐλθεῖν τὴν ἡμέραν / κυρίου τὴν μεγάλην, μὴ ἐλθῶν πατάξω τὴν γῆν ἄρδην“. /2 Εἰ μὲν/<u>οὖν</u> οὕτως Ἠλίας ἐστίν, <u>ὄν</u></p>	<p>κατασκευὴ /14 ἀνίστα/ται. Τοῦτο δὲ ὁ προφήτης ὑμῖν λέγει „Πέμψω /15 ὑμῖν/Ἠλίαν τὸν Θεσβίτην, πρὶν /B 1 ἐλθεῖν τὴν ἡμέραν κυ/ρίου τὴν μεγάλην, <u>καὶ <μετ’ὀλίγα></u> μὴ² ἐλθῶν /2 πατάξω τὴν γῆν ἄρδην“. Εἰ μὲν οὕτως <u>ὄν προσδοκᾷτε</u> /3 <u>Χριστόν,</u> / Ἠλίας ἐστίν,</p>

1 Freie Wiedergabe von S. 29, 14–15.

2 Vgl. S. 599, Anm. 5, ferner S. 649 f.

De gestis in Perside (S. 29, 16–30, 4)	Anastasio Sinaitae, Disputatio adversus Iudaeos (PG 89, 1213 A 4–B 5)
<p>προσδοκάτε Χριστόν, ὁ μὴ /3 ἀνα/κτίσαι ἐρχόμενος, ἀλλὰ πατάξαι, <u>γνῶναι ὀφείλομεν καὶ</u> /4 <u>τὸ</u> πῶς / οὐ λέγεται Χριστὸς, ἀλλὰ Ἠλίας.</p>	<p>ὁ μὴ ἀνακτίσαι ἐρχόμενος, ἀλλὰ /4 πα/τάξαι, <u>λοιπὸν νοήσατε</u> πῶς οὐ λέγεται Χριστὸς, /5 ἀλλὰ/ Ἠλίας.</p>

In beiden Texten wird auf jeweils eigene Weise der Einwand gegen die messianischen Erwartungen der Juden eingeleitet, dessen Formulierung sei es auf eine gemeinsame Quelle, sei es auf eine unmittelbare Abhängigkeit des einen vom anderen der beiden Texte verweist.

Während in der Dialexis das, was von ihrem Autor als Antwort „dem Juden“ unterstellt wird, nämlich die Wiedererrichtung dessen, „was ganz und gar vernichtet war“ (τὰ ἐξαφανιζόμενα), auf die jüdische Geschichte und eine frühere, nicht mehr existente jüdische „Verfassung“ oder „Institution“ (κατασκευή) bezogen wird¹ und im Kontext der Dialexis auf den Ausgang des ersten Jüdischen Krieges zurückverweist,² fehlt ein solcher Bezug in der Ἐξήγησις.³ In beiden Texten wird die für das Ende der Zeiten erwartete Ankunft des Messias als „eine inkonsistente Erzählung (ἀσύστατον δίγημα)“ beurteilt, falls diese Ankunft etwas anderes sein sollte als „die Vernichtung (κατάλυσις) dieser Welt“, wie es in der Dialexis heißt, bzw. als „die Vollendung (συντέλεια) der Welt“, wie dies die Ἐξήγησις mit einem im christlichen Sprachgebrauch üblicheren Terminus wie-

¹ Vgl. S. 599 zu Anm. 3–4.

² A.a.O., Fragment 1, PG 89, 1212 B 10–14, zitiert auf S. 649 zu Anm. 1 (vgl. S. 604–606). Vorbereitet wird diese Aussage durch die Exegese von Ps 88,25–46, die Anastasios ebd., 1209 D 5–1212 A 13 – in Übereinstimmung mit seiner Karfreitagspredigt – vorträgt (S. 596, Anm. 2–5), wobei er offensichtlich auch hier schon an den Ausgang des Jüdischen Krieges denkt, sofern er in dem „ἐξουδενώσας“ von Ps 88,39 ein „παρελθεῖν τὴν βασιλείαν τῶν Ἰουδαίων“ (ebd., 1209 D 8–9) angekündigt sieht.

³ Die Kreuzigung Christi wird in der Ἐξήγησις selbstverständlich thematisiert (S. 674–676) und im Zusammenhang mit der Aussage, dass „die Väter“ der Juden Christus aus Missgunst (φθόνῳ) ermordet haben (a. a. O., S. 40, 4–6; vgl. ebd., S. 37, 7–11 [vgl. S. 675 zu Anm. 7]), wird zwar – am End- und Höhepunkt der Argumentation „wider die Juden“ – auch Ps 2,7, „und das Folgende“ (καὶ τὰ ἐξῆς) sowie Dan 2,34–35 (zusammen mit anderen Vorhersagen, in denen ein Stein [vgl. S. 652–657] auf Christus bezogen wird [Ps 117,22, zitiert in Mt 21,42, I Pt 2,7 u. a.; Is 28,16, zitiert in I Pt 2,6]) und Dan 7, 13–14 mit der Vorhersage einer βασιλεία διηνεκῆς Christi (vgl. in der Dialexis PG 89, 1212 D 7–A 2) sowie Ps 44,7–8 (vgl. PG 89, 1261 C 13–D 5 unter Bezugnahme auf Hebr 1,8–9) zitiert, doch das Thema der Parusie Christi und seiner ewigen Herrschaft wird in der Ἐξήγησις vermieden.

dergibt. Doch in welchem der beiden Kontexte ist dem Leser unmittelbar verständlich, warum hier von ἐξαφανιζόμενα, sei es mit, sei es ohne Artikel, gesprochen wird und was damit gemeint ist, wenn auf diese Weise das Handeln des Messias am Ende der Zeiten – ἐξαφανιζομένων τῶν χρόνων – umschrieben wird? In der Ἐξήγησις geht es um einen „neuen Zustand“ (ἐτέρα τις κατασκευή), der inhaltlich nicht umschrieben wird, in der Dialexis jedoch um einen solchen „neuen Zustand“, der als „Institution der Juden“ bestimmt wird, und zwar, wie schon gesagt, durch den Kontext als eine „Institution“, die derart ist, wie sie die Juden einst vor dem ersten Jüdischen Krieg besessen haben: ἐτέρα τις ... τῶν Ἰουδαίων τοιαύτη κατασκευή. Zur Begründung behauptet Aphroditianos, dass die Juden jenen „neuen Zustand“, von dem sie erwarten, dass der Messias ihn bei seiner Ankunft, nämlich „nach der Vollendung der Welt“, wieder herstellen wird (ἐξαφανιζόμενα ἀνακτίζων), nirgends (οὐδαμοῦ), d. h. in keiner ihrer Schriften, bezeugt finden: Οὐδαμοῦ γὰρ εἶρηται κτλ. Im christlichen Sprachgebrauch kann mit einer solchen Aussage über einen „neuen Zustand“ nur die „neue Schöpfung“ gemeint sein, die für Christen in ihrer Bibel für die Wiederkunft Christi angekündigt ist. Darum überrascht die Behauptung des Aphroditianos, dass es nirgends (οὐδαμοῦ) in der für Juden und Christen verbindlichen Überlieferung Aussagen gibt, die eine solche Neuschöpfung vorhersagen, die Christen für die endzeitliche Parusie Christi erwarten. Wollte er nämlich beweisen, dass die Erwartung der Juden, der Messias werde bei seiner Ankunft „Vernichtetes wieder errichten“ (ἐξαφανιζόμενα ἀνακτίζων), eine „inkonsistente“ Aussage – ein ἀσύστατον δίηγμα – ist, dann hätte er auf der Grundlage des Alten Testaments die Erwartung einer „neuen Schöpfung“ erörtern müssen und wie sich mit dieser die Erwartung verträgt, dass der Messias „Vernichtetes wieder errichten wird“. M. a. W. er wäre nicht umhin gekommen, die jüdische Erwartung eines messianischen Reichs zu widerlegen und darum ausführlicher zu sein und diese Erwartung zuvor schon einzuführen. Insofern hängt bei Aphroditianos der Fortgang seiner Argumentation mit *Mal* 3,22–23 in der Luft.

Wenn es nun in der Dialexis des Anastasios nicht heißt, dass „nirgends“ (οὐδαμοῦ) im Alten Testament, sondern, dass „auf keine Weise“ (οὐδαμῶς) dort erwartet werde, dass der Messias bei seiner Ankunft ein Reich, genauer eine theokratische Institution, wie sie die Juden bis zum ersten Jüdischen Krieg besaßen, errichten wird, dann ist damit zwar der Sache nach nichts anderes ausgesagt, sofern das, was „auf keine Weise“ bezeugt wird, auch „nirgends“ bezeugt wird. Doch weist οὐδαμῶς darauf hin, dass es sich bei dieser zwischen den Parteien strittigen Frage darum handelt, auf welche Weise bestimmte Aussagen des Alten Testaments ausgelegt werden. Darum scheint οὐδαμῶς eher als οὐδαμοῦ dem ursprünglichen Text zu entsprechen.

Wenn „die Juden“ eine *ἐτέρα τις κατασκευή* erwarten, die auf das folgt, was am Ende der Zeiten vernichtet wird, dann passt dies eher zum Text des verglichenen Einwands in der *Dialexis* als zu jenem in der *Ἐξήγησις*, so dass *ἐτέρα τις κατασκευή* – im Kontext der *Dialexis* – ein Wiedererstehen jener Institutionen der Juden bedeutet, die mit dem Ausgang des ersten Jüdischen Kriegs vernichtet wurden, nachdem diese tausend Jahre, wie es kurz vorher in der *Dialexis* heißt, bestanden hatten: Ἄπαν τὸ τῶν Ἑβραίων νόησον κράτος· οὐ χίλια ἔτη ἐβασίλευσαν, καὶ ἐξεκόπη ἡ βασιλεία αὐτῶν;¹ Diese *βασιλεία τῶν Ἰουδαίων* wird, wie Anastasios in der *Dialexis* betont, nie wieder erstehen. Dem entspricht in Anastasios Karfreitagspredigt die Exegese von *Ps 2*, die mit der Feststellung endet, David habe in *Ps 2* „τὴν ἐκβολὴν καὶ ἀπώλειαν τῶν Ἰουδαίων καὶ τὸν παντελῆ ἀφανισμόν αὐτῶν (scil. τῶν Ἰουδαίων) καὶ τὴν κόλασιν“ vorhergesagt.² Wie er dort von einem ἀφανισμός spricht, so in der *Dialexis* von τὰ ἐξαφανιζόμενα, und während er sich in der Predigt unmittelbar auf *Ps 2* beruft, so zitiert er nun in der *Dialexis* die Vorhersage der Wiederkunft des Elias aus *Mal 3,22–23*: „Πέμψω ὑμῖν Ἥλιόν“ κτλ., den er – wie es in der christlichen Überlieferung im Blick auf das Neue Testament üblich ist, – vom Messias als dessen Vorläufer unterscheidet.

In der Widerlegung der messianischen Erwartung der Juden mit dem Hinweis auf *Mal 3,22–23* stimmen die *Dialexis* und die *Ἐξήγησις* überein. Dabei kommt es ihnen darauf an, dass jener, der die Sendung des Elias ankündigt, in *Mal 3,23* sagt, dass er den Elias schicken werde, damit er selbst „nicht komme und die Erde gänzlich ‚zerschlage‘“. Darum geben sie den Vers 23 nicht vollständig wieder, in dem es von Elias zuvor heißt: „Er wird das Herz der Väter wieder den Söhnen und das Herz (eines jeden) Menschen wieder seinem Nächsten zuwenden“ (ὃς ἀποκαταστήσει καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν καὶ καρδίαν ἀνθρώπου πρὸς πλησίον αὐτοῦ). Auf diesen Vers weist *Mt 17,10–11* hin, wo es um Elias als Vorläufer des Messias geht und Jesus den Jüngern sagt: „Gewiss, Elias kommt und wird alles wieder herstellen (ἀποκαταστήσει πάντα)“. Doch setzen die *Dialexis* und die *Ἐξήγησις* einen Einwand der Juden voraus, der an eben diesen Vers 23 anknüpft und den künftigen Messias mit dem wiederkommenden Elias identifiziert: Dieser wird „Vernichtetes wieder errichten“ (ἐξαφανιζόμενα ἀνακτίζων), nämlich wieder herstellen.³ Dieser Einwand der Juden wird nicht ausführlich dargestellt, sondern, wie er in der *Dialexis* überliefert wird, nur im ersten Teil der *Protasis* eines Konditionalsatzes angesprochen: „Wenn der aber, den ihr als Christus erwartet, Elias ist (Εἰ μὲν οὗτος ὃν προσδοκᾶτε Χριστόν, Ἥλιός ἐστίν)“. Doch bleibt die *Protasis*

¹ Vgl. S. 647 zu Anm. 2.

² Vgl. S. 357 zu Anm. 1; 599 zu Anm. 3; 615 zu Anm. 3.

³ Vgl. auch S. 651 zu Anm. 4.

diesem Ansatz nicht treu, sondern trägt einen Gedanken ein, der sich mit der jüdischen Erwartung, der Messias werde „Vernichtetes wieder errichten“ (ἐξαφανιζόμενα ἀνακτίζων), nicht verträgt: Wenn Elias der künftige Messias ist, dann ist er – für Anastasios – derjenige, der am Ende der Zeiten „nicht kommen wird, um wiederzuerrichten, sondern um zu ‚zerschlagen‘“, d. h. zu vernichten (ὁ μὴ ἀνακτίσαι ἐρχόμενος, ἀλλὰ πατάξει). So lautet das Argument der Dialexis: „Wenn der aber, den ihr als Christus erwartet, Elias ist und darum der, der nicht kommen wird, um wiederzuerrichten, sondern um zu ‚zerschlagen‘, dann bedenkt, warum¹ er nicht Christus genannt wird, sondern Elias“.²

Im Folgenden wird in beiden Texten gezeigt, warum Elias nach *Mal* 3,22–23 nicht der künftige Messias sein kann. Denn, wer den Elias sendet, muss ein anderer sein als der Gesandte: Ὁ γὰρ εἰπών· „Πέμψω ὑμῖν Ἡλίαν“ ἕτερός ἐστι παρὰ τὸν πεμπόμενον. „Und weil der Sendende sprach: ‚Damit ich nicht komme und die Erde gänzlich ‚zerschlage‘“, wird er zuerst durch jenen bezeugt“, nämlich durch Elias, wie die Dialexis hinzufügt, „und vernichtet dann diese ganze Weltordnung“: δι’ ἐκείνου πρῶτον διαμαρτύρεται, καὶ τότε ἐξαίρει πᾶν τὸ συνεσθηκὸς τοῦτο.³ BRATKE hat hierzu eine Exegese vertreten, die sich kaum mit dem bisher Gesagten vereinbaren lässt.⁴ Das Problem der Interpretation von BRATKE besteht nicht darin, dass er betont, dass *Mal* 3,22–23 ursprünglich ein Wort des Herrn ist, somit Gott der Sendende ist, der von sich sagt, μὴ ἐλθὼν πατάξω – dies wird ja auch hier nicht in Frage gestellt⁵ –, sondern dass er meint, Aphroditianos (bzw. Anastasios, so darf man hinzufügen) beziehe bei der Interpretation von *Mal* 3,22–23 ‚δι’ ἐκείνου‘, d. h. ‚διὰ τοῦ Ἡλίου‘,⁶ „sowohl zu διαμαρτύρεται S. 30, 8 wie zu ἐξαίρει S. 30, 9“, so „dass die am Weltende stattfindende Thätigkeit des Elias gar keine

¹ In der Edition von MAI und in der Übersetzung von TURRIANUS wird λοιπὸν νοήσατε πῶς κτλ. wie hier in diesem Beitrag aufgefasst und nicht wie in der Wiedergabe von MIGNÉ als ein zweiter Satz. Das Argument der Dialexis ist ein gut konstruierter Konditionalsatz, in dem die zweite Bedingung elliptisch und deshalb in der Übersetzung mit „und darum“ (οὕτως δὲ) eingeführt wird. In der Ἐξήγησις wird der Gedanke in zwei Sätze aufgeteilt, auch wenn dies in der Edition von BRATKE nicht deutlich wird: (1) Εἰ οὖν οὗτος πατάξει und (2) γινῶναι ὀφείλομεν καὶ τὸ πῶς οὐ λέγεται Χριστός, ἀλλὰ Ἡλίας. Sofern das Argument in der Ἐξήγησις für den Leser leichter verständlich ist, dürfte die Dialexis eher den ursprünglichen Text wiedergeben.

² Vgl. S. 599 zu Anm. 5–600.

³ *Disputatio*, Fragment 1, PG 89, 1213 B 6–11, zitiert auf S. 600 in Anm. 2 (vgl. auch S. 599, Anm. 5; 612, Anm. 2); *De gestis in Perside*, S. 30, 6–9, wo vor ‚καὶ τότε‘ wegen der auf S. 651 zu Anm. 1 zitierten Exegese kein Komma gesetzt ist.

⁴ 1899, S. 123 f.

⁵ Vgl. dazu S. 599, Anm. 5.

⁶ Was im Text der Dialexis durch den Zusatz ‚ἦγουν τοῦ Ἡλίου‘ ausgesagt wird.

rettende sein wird“.¹ Indem also nach BRATKE Aphroditianos dem Elias die Aussage ‚μη̄ ἐλθὼν πατάξω‘ zuschreibe, weise er „den Einwand“ der Juden, den diese „der Kirche ... oft entgegenhalten“, zurück, „dass der wiederkommende Elias der wahre Messias sei und als solcher erst am Ende der Tage erscheinen werde“.² Nun wird jedoch im Text die Aussage ‚μη̄ ἐλθὼν πατάξω‘ nicht dem Elias zugeschrieben. Entscheidend für das Argument des Aphroditianos (bzw. Anastasios) ist, was BRATKE nicht hinreichend beachtet, dass in ihm zum einen zwischen dem Sendenden, der die Vorhersage von *Mal* 3,22–23 ausspricht, und dem Gesandten unterschieden wird: Ὁ γὰρ εἰπὼν „Πέμψω ὑμῖν Ἡλίαν“ ἕτερός ἐστι παρὰ τὸν πεμπόμενον, und zum anderen wie in *Mal* 3,22–23 sich die Worte ‚μη̄ ἐλθὼν πατάξω‘ auf den Sendenden beziehen, der im Argument mit dem Messias identisch ist. Dabei beziehen sich die Worte ‚μη̄ ἐλθὼν πατάξω‘, wie es nur im Kontext der Dialexis deutlich ist, auf dessen zweite Parusie.³ M. a. W. die Vorhersage, dass Elias als Gesandter die Herzen der Menschen ‚erneuern‘ wird – ἀποκαταστήσει –,⁴ ist von jener des Sendenden, nämlich des Messias oder Christus, zu unterscheiden: μη̄ ἐλθὼν πατάξω. Darum gilt von Christus – bzw. von Elias, wenn dieser wie in der Exegese „der Juden“ mit dem Messias identifiziert wird, – dass dieser „nicht kommen wird, um wiederzuerrichten, sondern um zu ‚zerschlagen‘“, d. h. zu vernichten: ὁ μη̄ ἀνακτίσαι ἐρχόμενος, ἀλλὰ πατάξαι. Darum wird Christus bei seiner Parusie am Ende der Zeiten „das Vernichtete (τὰ ἐξαφανιζόμενα) nicht wieder errichten“ und eine neue politische Institution der Juden (ἐτέρα τις τῶν Ἰουδαίων κατασκευή) schaffen.

Überschaut man den Vergleich beider Texte, dann ist jener der Dialexis so in seinen Kontext eingebunden, dass eine unmittelbare Abhängigkeit von der Ἐξήγησις zwar in dem Sinn möglich ist, dass diese Anastasios an diesem Punkt seiner Argumentation angeregt hat, doch unwahrscheinlich, sofern vorläufig eher an eine Abhängigkeit beider Texte von einer gemeinsamen Quelle zu denken ist, die in der Dialexis in einem größeren Umfang übernommen wurde als in der Ἐξήγησις. Sollte diese Hypothese einer gemeinsamen Quelle nicht nur in bezug auf diese Argumentation mit *Mal* 3,22–23, sondern auch für die weiteren Parallelen, nämlich den Kontext, gelten und sich als plausibel erweisen, dann kann diese Annahme, wie es schon nach diesem Vergleich nahe liegt, nur bedeuten, dass vor allem der Autor der Ἐξήγησις redigierend in die Vorlage eingegriffen hat. Doch diese Hypothese ist, dies sollte hier schon geklärt sein, dann nicht plausibel und zugunsten einer Hypothese direkter Abhängigkeit aufzugeben, wenn im Text der Dialexis im Vergleich mit je-

¹ 1899, S. 124.

² Ebd., S. 123.

³ Zum Thema der zweiten Parusie in der Ἐξήγησις vgl. S. 647, Anm. 3.

⁴ Vgl. den auf S. 649 zu Anm. 3 dargestellten Einwand der Juden.

nem der Ἐξήγησις keine Hinweise auf Eingriffe des Anastasios oder „Brüche“ und „Nähte“, von denen BRATKE gesprochen hat, zu entdecken sind.

β. Die vier Weltreiche in Daniels Deutung des Traumgesichts von Nebukadnezar

Nun legen die „Gesta in Perside“ im Anschluss an diese Argumentation des Aphroditianos „den Juden“ die Aussage in den Mund, dass „Christus und Elias jeweils ein anderer sind“. Sollte dieses ursprünglicher sein als der Text der Dialexis, in der Anastasios seine Argumentation mit dem Satz „Denn Christus und Elias sind jeweils ein anderer“ zusammenfasst und abschließt? Was die Aussage der Ἐξήγησις und jene der Διάλεξις unterscheidet, ist einzig die Partikel ,γάρ‘.¹

Im Mund „der Juden“ kann die zitierte Aussage im Kontext nur das Zugeständnis sein, dass Aphroditianos zurecht bewiesen hat, dass Christus und Elias an verschiedenen Orten geboren wurden, verschiedene Namen haben und eine verschiedene Wirksamkeit. Doch stößt diese Interpretation im Folgenden auf eine Schwierigkeit, die bei der Dialexis nicht entsteht. Denn beide Texte berufen sich sodann fast wortgleich auf den Propheten Daniel und führen so mit der Partikel ,γάρ‘ bestätigend eine Erklärung bzw. Begründung dafür ein, dass Christus und Elias nicht identisch sind, dass Elias der Vorläufer Christi, dieser aber jener ist, der „kommen und die Erde gänzlich ‚zerschlagen‘“ wird, und verbinden so das Vorhergehende mit dem Folgenden. Denn beide bringen nun Daniels Deutung von Nebukadnezars Traumgesicht eines Standbildes ein, das durch einen Stein zum Einsturz gebracht wird (*Dan* 2,34), und identifizieren diesen Stein mit Christus. So wird die Deutung des Steins auf Christus als Erklärung für die mit *Mal* 3,22–23 begründete Unterscheidung von Christus und Elias eingeführt, was dann verständlich wird, wenn man dem Text der Dialexis folgt: Εἶδεν ὁ βασιλεὺς ὅτι ἐξ ὄρου ἐτμήθη λίθος ἄνευ χειρῶν καὶ ἐπάταξε τὴν εἰκόνα. Denn auf diese Weise wird der Traum Nebukadnezars – ὁ λίθος ἐπάταξε τὴν εἰκόνα – zu einer Auslegung von *Mal* 3,23: μὴ ἐλθὼν πατάξω τὴν γῆν ἄρδην. Doch in der Ἐξήγησις wird dieser Zusammenhang nicht mehr deutlich, da man statt ,ὁ λίθος ἐπάταξε τὴν εἰκόνα‘ dort ,ὁ λίθος ὁ συντρίψας τὴν εἰκόνα‘ liest. Abgesehen davon, dass mit dieser Lesart der durch die Partikel ,γάρ‘ hergestellte Zusammenhang und dessen Pointe, dass Christus als der Stein im Traumgesicht des Nebukadnezar das Standbild – und damit, wie es zuvor hieß, τὸ συνεσθηκὸς τοῦτο – am Ende der Zeiten „zerschlägt“, in der Ἐξήγησις nicht erscheint, wirkt es im Blick auf das Vorhergehende merkwürdig, dass „die Juden“ nun, nachdem Aphroditianos ihre ursprüngliche

¹ Hierzu und zum Folgenden vgl. auf S. 653–655 die Gegenüberstellung von *De gestis in Perside*, S. 30, 1–31, 24 und *Disputatio*, Fragment 1, PG 89, 1213 B 13–1216 A 12.

Auffassung, der wiederkehrende Elias sei der verheißene Messias, widerlegt hat und sie selbst daraufhin die Position von Aphroditianos, dass der wiederkehrende Elias nicht der verheißene Messias ist, – als Zugeständnis¹ – vertreten, eben diese Position – Ἄλλος ἐστὶν ὁ Χριστὸς καὶ ἄλλος ὁ Ἡλίας – mit dem Hinweis auf Daniels Deutung des Traumgesichts von Nebukadnezar zu unterbauen suchen.

Doch ein Vergleich beider Texte ergibt noch mehr:

De gestis in Perside (S. 30, 10–31, 24)	Anastasioi Sinaitae, Disputatio adversus Iudaeos (PG 89, 1213 B 13–1216 A 12)
/11 <u>Οἱ Ἰουδαῖοι</u> : Ἄλλος ἐστὶν ὁ Χριστὸς καὶ ἄλλος ὁ Ἡλίας. Ὁ	/B 14 <u>Καὶ γὰρ</u> /ἄλλος ἐστὶν ὁ Χριστὸς καὶ ἄλλος Ἡλίας. Ὁ
/12 γὰρ <u>ἡμέ/τερος</u> προφήτης Δανιὴλ λίθον αὐτὸν ἐθεώρησε τῷ	/15 γὰρ/ προφήτης Δανιὴλ λίθον αὐτὸν ἐθεώρησε τῷ
/13 βασιλεῖ/ τῶν Βαβυλωνίων καὶ ἐγένετο <u>εἰς</u> ὄρος μέγα. ¹	/C 1 βασιλεῖ/ τῶν Βαβυλωνίων, <u>ὅς</u> καὶ ἐγένετο ὄρος μέγα. ¹
/14 <u>Ἀφροδιτιανός</u> / <u>Εὐχερώς</u> ἑαυτοῦς κατεβάλετε, μὴ	
/15 <u>συνιέντες ἑαυτῶν τὸ πρό/βλημα</u> ἢ γὰρ γραφὴ αὕτη ἐκ Βαβυλωνίων εἰς Πέρσας ἦχθη.	
/16 <u>καὶ/ οἶδα</u> αὐτὴν ἀσφαλῶς λέγει γὰρ οὕτως· „Καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις	/2 λέγει/ γὰρ οὕτως· „Καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις
/17 /τῶν βασιλέων ἐκεῖνων ἀναστήσει ὁ θεὸς <u>τοῦ οὐρανοῦ</u>	/3 <u>ἐκεῖναις</u> τῶν βασιλέων ἐκεῖνων ἀναστήσει ὁ θεὸς
/18 βασι/λείαν, ἣτις εἰς <u>τοὺς αἰῶνας</u> οὐ διαφθαρήσεται“· καὶ „Αὕτη	/4 βασιλείαν, ἣτις/εἰς <u>τὸν αἰῶνα</u> οὐ διαφθαρήσεται“· καὶ „Αὕτη
/1 /φησὶν <u>οὐ διαφθαρήσεται</u> εἰς	/5 φησὶν/ <u>ἀναστήσεται</u> εἰς
/2 τοὺς αἰῶνας, ² καὶ ὅτι „Εἶδεν ὁ/ βασιλεὺς ὅτι ἐξ ὄρους ἐτήμηθη	/6 τοὺς αἰῶνας, ² καὶ ὅτι „Εἶδεν ὁ/ βασιλεὺς ὅτι ἐξ ὄρους ἐτήμηθη
/3 λίθος ἄνευ χειρῶν, καὶ <u>ὁ λίθος/ ὁ συντρίψας</u> τὴν εἰκόνα ³	/7 λίθος ἄνευ χειρῶν καὶ/ <u>ἐπάταξε</u> τὴν εἰκόνα. ³
ἐγενήθη εἰς ὄρος μέγα καὶ	/8 ἐγενήθη <u>δὲ ὁ λίθος</u> εἰς ὄρος/ μέγα
/4 ἐπλήρωσε/ πᾶσαν τὴν γῆν“. ⁴	καὶ ἐπλήρωσε πᾶσαν τὴν γῆν“. ⁴
<u>Μετὰ οὖν τὰ τέσσαρα ἐκέῖνα</u>	/9 <u>Τέσσαρας δὲ/ βασιλεῖς</u> ²

1 Diese Interpretation scheint auch die Reaktion des Aphroditianos nahezulegen, sofern er den Juden vorwirft, „leichtfertig“ gehandelt zu haben, nämlich „sich selbst umgestürzt“, „sich selbst fallen gelassen“ zu haben: Εὐχερώς ἑαυτοῦς κατεβάλετε (a. a. O., S. 30, 14).

2 Diese Lesart fordert eine naheliegende Konjekturentwurf heraus, nämlich ‚Τέσσαρα δὲ βασίλεια‘. In der Karfreitagspredigt (CPG-CPGS 7754) gebraucht Anastasios den Terminus ‚τὸ βασιλειον‘ für das, was er in der Dialexis ‚τὸ τῶν Ἑβραίων κράτος‘ und ‚ἡ τῶν Ἰουδαίων βασιλεία‘ nennt. Die Lesart der Dialexis könnte eine ungeschickte Korrektur eines Kopisten gewesen sein, nachdem

De gestis in Perside (S. 30, 10–31, 24)	Anastasii Sinaitae, Disputatio adversus Iudaeos (PG 89, 1213 B 13–1216 A 12)
/5 <u>Βασιλεία ἤγειρεν/ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ βασιλείαν, ἣν</u>	(vgl. 1213 D 1–2. 9–10) ⁷
/6 <u>ἐπηγγέλατο ἀδιάφθορον καὶ/ ἀδιάδοχον, ἥτις ἐστὶν ὁ λίθος ὁ</u>	
/7 <u>γενόμενος εἰς ὄρος μέγα καὶ/ πληρώσας πᾶσαν τὴν γῆν.⁶</u>	
<u>Καθ' ἑαυτῶν οὖν τοῦτο</u>	
/8 <u>προέθεσθε./</u>	
<u>Οἱ Ἰουδαῖοι· Ποῖα τέσσαρα</u>	
<u>βασιλείαι;</u>	
/9 <u>Ἀφροδιτιανός·</u> Τὰ ἔν/δοξα καὶ ἐπίσημα, <u>ἃ κατόπιν ἑαυτὰ διεδέξαντο,</u> Βαβυλώνιοι,	<u>λέγει</u> τὰ ἔνδοξά <u>τε</u> καὶ ἐπίσημα,
/10 /Μῆδοι, Πέρσαι καὶ τὸ <u>τέταρτον</u> τὸ ληστρικὸν καὶ	/10 Βαβυλω/νίωv, Μήδων, καὶ τὸ <u>τρίτον</u> <τὸ> ληστρικὸν καὶ
/11 <u>δυσεπιχεί/ρητον τὸ Μακεδονικόν.</u>	/11 <u>δυσεπι/χείρητον τὸ Μακεδονικόν</u> Ἀλεξάνδρου, ἤγουν
Ταῦτα τὰ	/12 <u>τῶν/ Ἑλλήνων.</u> Ταῦτα τὰ
τρία δυνατά, καὶ	/13 τρία <u>τὰ</u> δυνατά, καὶ <u>τὸ τέταρ/τον</u>
/12 τοῦτο/ <u>ὡς</u> θρασυ	τοῦτο <u>τὸ</u> θρασυ
<u>συνηρίθμῃται</u> τοῖς τρισί·	/14 <u>συνηριθ<μη>μένον</u> τοῖς τρισί·
/13 <u>μετὰ γὰρ ταύτας τὰς βα/σιλείας αὕτη ἀνεφύη.</u>	<u>μετὰ γὰρ ταύτας τὰς βασιλείας ἀνεφύη αὕτη, ἤγουν</u>
(vgl. S. 31, 5–6)	/D 1 /ἡ Χριστοῦ βασιλεία, ἣν ὁ Δανιὴλ
<u>Οἱ Ἰουδαῖοι·</u> Ἡμεῖς τὴν σιδηρᾶν	/2 <u>ἄφθαρτον καὶ ἀδιά/δοχον ἔφησεν.</u>
/14 <u>βασι/λείαν τὴν</u> Αὐγούστου <u>καὶ τῶν καθ' ἑξῆς λέγομεν.⁸</u>	/3 Αὐγούστου/ <u>Καίσαρος,⁸</u>
/15 <u>Ἀφροδι/τιανός·</u> Τίνα ἐλέπτυνεν ἢ ἐδάμασεν ἡ Αὐγούστου καὶ	τίνα ἐλέπτυνεν
/16 τῶν/ λοιπῶν βασιλέων, οἵτινες καὶ <u>ἠττήσαν</u> καὶ ἠττήθησαν;	/4 ἢ ἐδάμασεν ἡ Αὐγούστου/ καὶ τῶν λοιπῶν βασιλέων, οἵτινες καὶ <u>ἐνίκησαν</u> καὶ/ ἠττήθησαν;
	/5 <u>Εἰ γὰρ ὡμᾶς τοὺς Ἰουδαίους καὶ</u>
	/6 <u>ἄλλα/ πολλὰ ἔθνη ἐνίκησαν,</u>
	/7 <u>ἀλλὰ πάλιν ἠττήθησαν· καὶ/ παρῆλθεν ἡ τοῦ Αὐγούστου</u>
	/8 <u>Καίσαρος ἀρχή· ἡ δὲ/ τοῦ Χριστοῦ</u>
/17 Τὸ γὰρ/ λεπτόνον, ἀήττητον καὶ ἀδάμαστόν <u>ἐστιν.</u>	/9 <u>ἔξει./</u> Τὸ γὰρ λεπτόνον, ἀήττητον

hier auf Grund eines Homoioteleuton der in der Ἐξήγησις überlieferte Text ‚Μετὰ οὖν – πᾶσαν τὴν γῆν‘ (S. 31, 4–7) verlorengegangen war.

De gestis in Perside (S. 30, 10–31, 24)	Anastasioi Sinaitae, Disputatio adversus Iudaeos (PG 89, 1213 B 13–1216 A 12)
(vgl. S. 31, 5–6)	/10 καὶ ἀδάμαστον μένει/ καὶ
/18 Πῶς οὖν δαμάζουσιν/ οὐτοί	/11 καὶ ἡ βασιλεία/ τοῦ κυρίου ἡμῶν
τινας, ὅπου γε καὶ αὐτοὶ καὶ	/12 Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ πίστις/ ἡμῶν
/19 πάντες τῇ βασιλείᾳ ταύτῃ/	ἢ εἰς αὐτόν. Πόσοι Ἕλληνες καὶ
φόρους καὶ δῶρα διδῶσιν;	/13 κακῶδοξοί/ βασιλεῖς καὶ ἔθνη
	ἐπολέμησαν τὴν πίστιν ἡμῶν τῶν
	/A 1 / Χριστιανῶν, καὶ οὐκ
	ἠδυνήθησαν ταύτην σβέσαι.
	/2 Ἀλλ' ἐκεῖνοι μὲν/ ἀπόλωντο καὶ
	/3 παρήλθον, αὐτὴ δὲ καθ' ἐκάστην
	/4 λάμπει καὶ πλατύνεται. Καὶ εἰ μὲν
Τὸ δὲ „Ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν	/5 βούλει/ τὸ ἀκριβὲς τοῦ καιροῦ
/20 βασι/λέων ἐκεῖνων ἀναστήσει ὁ	/5 μαθεῖν τὸ „Ἐν ταῖς/ ἡμέραις
θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ βασιλείαν“ ⁹	ἐκεῖνας ἀναστήσει ὁ
/21 τὴν/ μεταξὺ αὐτῶν	/6 θεὸς βασιλείαν“ ⁹ /
	τὴν μεταξὺ αὐτῶν τῶν
	δηλωθεῖσων τεσσάρων βασιλείων
ἀναδειχθεῖσαν λάμβανε.	/7 / ἀναδειχθεῖσαν λάμβανε·
/22 Εἰ οὖν πιστεύετε εἶναι/ Χριστόν,	/7 / ἀναδειχθεῖσαν λάμβανε· (vgl. 1216 A 10–11)
ἀπεντεῦθεν ζητεῖτε·	
μετέπειτα γὰρ οὐχ εὐρήσετε.	/8 μετέπειτα γὰρ οὐχ εὐρή/σεται.
/23 Ὡς/γὰρ οἱ πατέρες ὑμῶν τὴν	/8 Ὡς γὰρ οἱ πατέρες ὑμῶν τὴν
παρελθοῦσαν προσδοκίαν	/9 παρελθοῦσαν/ προσδοκίαν
/24 κρατοῦντες/ τῆς εὐκαιρίας	/9 κρατοῦντες τῆς εὐκαιρίας
αὐτῆς ἐξέστησαν, οὕτως καὶ	/10 ταύτης ἐξ/έπεσαν, οὕτως καὶ
ὑμῖν ἔσται.	/10 ὑμεῖς. Εἰ οὖν πιστεύετε εἶναι
(vgl. S. 31, 21–22)	/11 / Χριστόν, ἀπεντεῦθεν ζητεῖτε·
	/12 μετέπειτα γὰρ οὐχ/ εὐρίσκειται.

¹ Vgl. *Dan* 2,35 || ² Vgl. *Dan* 2,44 Th || ³ Vgl. *Dan* 2,34 || ⁴ Vgl. *Dan* 2,35 Th || ⁵ S. 653, Anm. 2 || ⁶ Zum Homoioteleuton auf πᾶσαν τὴν γῆν (S. 31, 4–7) vgl. S. 653, Anm. 2 sowie S. 656 || ⁷ Vgl. S. 656 || ⁸ Vgl. *Dan* 2,40 Th || ⁹ *Dan* 2,44 Th ||

In beiden Texten wird aus Daniels Deutung von Nebukadnezars Traumgesicht als erstes zitiert, dass jener Stein, den der König schaute, „ein großer Berg wurde“ (*Dan* 2,35), und beide Texte erklären dies mit Worten aus Daniels Deutung. Anastasios tut dies in der Dialexis, indem er zuerst *Dan* 2,44 Th, sodann den Anfang von *Dan* 2,34, verbunden mit *Dan* 2,35 Th, zitiert und auf diese Weise den zu einem großen Berg gewordenen Stein als ein Königreich deutet, das für alle Zeiten nicht vergehen und die ganze Erde erfüllen wird: „Der Stein brachte das

Standbild zum Einsturz. Der Stein aber wurde zu einem großen Berg“. Der Autor der Ἐξήγησις vollzieht hier jedoch zunächst einen Sprecherwechsel von „den Juden“ zu Aphroditianos und lässt diesen erklären, „die Juden“ hätten leichtfertig gehandelt¹ und ihre eigene Argumentation, mit der sie sich auf das Buch Daniel berufen, nicht begriffen, – ein Buch, das er selbst „bestens kenne“, „da es den Babyloniern weggenommen und zu den Persern gebracht wurde,“ womit der Autor den Leser darauf hinweist, dass er nun im vierten Akt des Geschehens am Hof der Sassaniden eine gut begründete Auslegung des Buches Daniel erwarten kann. Und dann zitiert Aphroditianos mit derselben Einleitung, wie in der *Dialexis* der Prophet Daniel selbst eingeführt wird – λέγει γὰρ οὕτως –, aus diesem Buch fast wörtlich jene Erklärung von *Dan* 2,35, wie sie in der *Dialexis* des Anastasios zu lesen ist, verfehlt aber, wie schon gesagt, den Zusammenhang mit der Auslegung von *Mal* 3,22–23, indem er „ὁ λίθος συντρίψας τὴν εἰκόνα“ statt „ἐπάταξε τὴν εἰκόνα“ zitiert. Doch fügt er diesen Zitaten eine Interpretation hinzu, die der Sache nach zwar mit der *Dialexis* übereinstimmt, dort aber an dieser Stelle fehlt. Denn er interpretiert jenen Stein als „ein Königreich, das der Gott des Himmels errichtet und von dem er verkündet hat, dass es unvergänglich sein und ihm kein weiteres Königreich folgen wird“, das also m. a. W. „in alle Ewigkeit nicht vergehen wird“ (*Dan* 2,44 Th). Gott aber hat, so führt Aphroditianos seine Interpretation ein, diese βασιλεία „nach jenen vier allen wohl bekannten Reichen errichtet: Μετὰ οὖν τὰ τέσσαρα ἐκεῖνα βασιλεία ἤγειρεν ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ βασιλείαν“. Da es sich bei dem, was die Ἐξήγησις hier mehr als die *Dialexis* bietet, um ein Homoioteleuton handelt, wäre es plausibel anzunehmen, dass auch dieser Text ursprünglich in der *Dialexis* zu lesen gewesen ist. Gegen eine solche Annahme spricht nicht, dass eben dort, wo die *Dialexis* über eine βασιλεία handelt, die „unvergänglich ist und der keine weitere βασιλεία folgen wird“ (ἄφθαρτος καὶ ἀδιάδοχος), da sich in ihr die Prophezeiung von *Dan* 2,44 Th erfüllt,² die Ἐξήγησις diese Aussage und die in der *Dialexis* folgende Exegese fortgelassen hat, die einen Ausgleich zwischen der Prophezeiung von *Dan* 2,40 Th über das vierte, eiserne Reich und der Verheißung des „unvergänglichen Reichs, dem kein weiteres Reich folgen wird“ von *Dan* 2,44 Th bietet. Denn an dieser Stelle geht es um die Frage, welches Weltreich Daniel gemeint hat, das bis zum Ende der Geschichte bestehen wird, und damit um die Rolle des Römischen Reichs in der Geschichte, seines Ortes in der Abfolge der vier Weltreiche in Daniels Deutung des Traumgesichts von Nebukadnezar. Und in dieser Frage unterscheiden sich nicht nur Aphroditianos und „die Juden“, sondern

1 Vgl. S. 653, Anm. 1.

2 A.a.O., PG 89, 1213 D 1–2. 9–10. Vgl. S.600 f., 613.

auch die *Dialexis* und die *Ἐξήγησις*,¹ obwohl beide darin übereinstimmen, dass Daniels βασιλεία ἄφθαρτος καὶ ἀδιάδοχος jene ist, die von Gott als ἡ Χριστοῦ βασιλεία errichtet wurde, auch wenn nur Anastasios ausdrücklich von „der Königsherrschaft Christi“ spricht.

Die *Ἐξήγησις* nennt als die vier Weltreiche in Daniels Deutung des Traumgesichts jenes der Babylonier, der Meder, der Perser und der Makedonier, während die *Dialexis* das Reich der Perser weglässt und als „viertes βασίλειον“ ein Reich, das Anastasios als rücksichtslos (θρασύς) kennzeichnet² und im Kontext als das Römische Reich unter Augustus und seinen Nachfolgern interpretiert, das nun aber schon der Vergangenheit angehöre (παρῆλθεν). „Das Reich Christi“, das auf diese vier Reiche folgt, ist für ihn mit dem von christlichen Kaisern regierten Römischen Reich identisch.³ Beide Autoren kennzeichnen das von Alexander d. Gr. begründete Reich der Makedonen als ein „räuberisches und schwer überwindbares Reich“.

Nun konnte man in einer Verhandlung am Hof der Sassaniden schlecht das βασίλειον der Perser bei der Aufzählung der ἔνδοξά τε καὶ ἐπίσημα βασίλεια übergehen. Doch dann musste der Autor, vorausgesetzt, er ging von einer Vorlage aus, die dem Text der *Dialexis* entspricht, das Reich der Makedonier als viertes einführen und diesem neben der Kennzeichnung als „räuberisches sowie schwer überwindbares Reich“ noch eine weitere Eigenschaft zuschreiben, wollte er den vorgegebenen Text so wenig wie möglich verändern. Und so nannte er es „rücksichtslos“ (θρασύς). Nun passt die Aussage von den drei mächtigen Reichen, denen das vierte hinzugezählt wird, recht gut in den Gedankengang der *Dialexis*, doch wirkt sie in der *Ἐξήγησις* wie ein schlecht verbundener Nachtrag. Die Worte ,Ταῦτα τὰ τρία (βασίλεια) τὰ δυνατά‘ schließen in der *Dialexis* problemlos an das zuvor Gesagte an, wobei Anastasios wohl an *Dan* 2,37–39, d. h. an die weltumspannende Macht der drei durch Gold, Silber und Erz symbolisierten Reiche, gedacht hat: „Diese drei (Reiche) sind die mächtigen, und das vierte, dieses ist das rücksichtslose, das zu diesen drei hinzugerechnet wird“. Doch in der *Ἐξήγησις*, in der zuvor schon vom Makedonischen Reich als dem vierten Weltreich die Rede war (τὸ τέταρτον τὸ ληστρικὸν κτλ.), wirkt die Aussage „Diese drei sind mächtige (Reiche), und dieses (τοῦτο) wird als rücksichtsloses (Reich) den drei (Reichen) hinzugezählt,“ holprig. Hieß es ,τὸ τέταρτον‘ statt ,τοῦτο‘, dann wäre die Aussage mit dem Vorhergehenden sinnvoll verbunden. Und doch ist der Gedanke als

¹ Darum verfehlt die *Ἐξήγησις* letztlich die Pointe des ganzen Textes (vgl. S. 660–663, insbes. S. 661 zu Anm. 1).

² Vgl. S. 600 zu Anm. 6.

³ Vgl. S. 613 zu Anm. 5–7.

solcher verständlich: „Die ersten drei genannten dieser Reiche sind mächtig, und das vierte wird zu diesen drei hinzugezählt, sofern es rücksichtslos ist“.

In der Ἐξήγησις wurde also bisher das Römische Reich nicht angesprochen, auch nicht in der eher verhaltenen Weise, wie es Anastasios getan hat, indem er vom vierten Reich sprach, ohne dieses ausdrücklich „das Römische“ zu nennen, da dies auf Grund des zuvor in der *Dialexis* Gesagten vom Leser nur so verstanden werden konnte. Denn dort hatte es geheißen: „Gehört denn nicht das Reich der Makedonier zur Vergangenheit? Doch das Reich der Römer, nämlich jenes der Christen, ... wird bis zum Ende der Welt nicht vergehen!“.¹

Wenn nun die Ἐξήγησις und die *Dialexis* mit den Worten fortfahren, dass „nach diesen Reichen dieses (Reich) aufblühte“ (μετὰ γὰρ ταῦτας τὰς βασιλείας ἀνεφύη αὕτη), dann beziehen sich beide auf jenes irdische Reich, das in Daniels Deutung auf das vierte Weltreich folgt. Mit der Partikel ‚γάρ‘ wird diese Beziehung hergestellt, und so, wie beide Texte, wenn auch sehr unterschiedlich fortfahren, zeigt, dass es hier um Daniels Traumdeutung geht. Das vierte Reich wird von Daniel als jenes beschrieben, das „stark ist wie das Eisen“: Καὶ βασιλεία τετάρτη ἰσχυρὰ ὡς ὁ σίδηρος (*Dan 2,40* Th). Auf dieses folgt jenes Reich, das bis zum Ende der Zeiten bestehen wird. Während Anastasios diesen Zusammenhang nun sogleich betont, ergibt er sich in der Ἐξήγησις aus der unmittelbar folgenden Argumentation „der Juden“.

Jenes Reich, welches nach dem vierten aufblüht und in beiden Texten „dieses Reich“ genannt und so in der Gegenwart verortet wird, ist, wie in der *Dialexis* sogleich hinzugefügt wird, „das Reich Christi“, das Daniel in seiner Deutung des Steines, der zu einem großen Berg wurde, prophezeit hat.² Dass dieses Reich nicht mit jenem „des Kaisers Augustus“ identisch ist, das der Vergangenheit angehört, und doch ein Verhalten hat, das Daniel sowohl ihm als auch dem vierten eisernen Reich zuschreibt, ist das Thema des folgenden Disputs, der durch die Behauptung eines Juden ausgelöst wird, dass „das eiserne Reich jenes des Kaisers Augustus ist“: Εἰ δὲ εἴπῃς τὴν σιδηρᾶν Αὐγούστου Καίσαρος. Dies ist auch der Einwand „der Juden“ in der Ἐξήγησις, den sie gegen des Aphroditianos Aussage vortragen, dass das gegenwärtige Reich jenes sei, das nach Daniel auf das vierte eiserne Weltreich folgt: „Ἡμεῖς τὴν σιδηρᾶν βασιλείαν τὴν Αὐγούστου καὶ τῶν καθ’ ἑξῆς λέγομεν“.

Mit diesem Einwand lehnen „die Juden“ die Behauptung von Aphroditianos ab, das vierte oder eiserne Reich sei das Makedonische. In der *Dialexis* hat der Disput eine andere Zielrichtung, da Anastasios nicht bestreitet, dass das Römische Reich das vierte, eiserne in Daniels Traumdeutung ist. In beiden Texten argu-

1 A.a.O., PG 89, 1212 C 2–6.

2 Das begründende ‚γάρ‘ bezieht sich auf die Zitate aus dem Buche Daniel ebd., 1213 C 2–8.

mentieren „die Juden“ aus einer grundsätzlichen Romfeindschaft heraus,¹ und wenn in der Ἐξήγησις „wider die Juden“ argumentiert wird, dann geschieht dies, indem die militärische Macht Roms bestritten und so begründet wird, warum Rom nicht das vierte, eiserne Weltreich sein kann,² während Anastasios in der *Dialexis* anders verfährt, auch wenn er wie die Ἐξήγησις die militärische Stärke „des Reichs von Augustus und dessen Nachfolger“ relativiert. Denn er setzt, wie schon gesagt, eine Zäsur in der Geschichte des Römischen Reichs an und unterscheidet eine Zeit, in der zunächst dieses als heidnisches Reich die Christen bekämpfte und in der sodann nach Annahme des Christentums häretische Kaiser (κακόδοξοι βασιλεῖς) regierten, von der Zeit des christlichen Römischen Reichs,³ in dem sich die Vorhersage Daniels vom Untergang des vierten, des eisernen Reiches erst erfüllt habe.

Wie unterscheiden sich also die Ἐξήγησις und die *Dialexis* in der Widerlegung des romfeindlichen Einwands „der Juden“? In einem ersten Schritt stimmen beide überein. Denn beide greifen Daniels Vorhersage über das vierte Reich auf: „Wie das Eisen alles ‚zu Kleinholz macht‘ und bezwingt (λεπτύνει⁴ καὶ δαμάζει πάντα), so wird (das vierte Reich) alles ‚zu Kleinholz machen‘ und bezwingen“ (*Dan* 2,40 Th). Deshalb konnten sie es zuvor als „rücksichtslos“ (θρασύς) kennzeichnen. Und im Blick auf diese Vorhersage stellen beide Texte eine rhetorische Frage: „Welches Reich hat das Reich des Augustus und seiner Nachfolger, die sowohl siegten,⁵ als auch besiegt wurden, ‚zu Kleinholz gemacht‘ oder bezwungen?“⁶ – „mit welchem Reich ist Rom so rücksichtslos verfahren? Warum soll man das Reich des Augustus und seiner Nachfolger das vierte, eiserne Weltreich Daniels nennen, wenn es nicht nur Siege errungen, sondern auch Niederlagen erfahren hat?“. In der Ἐξήγησις fehlt eine Antwort, die auf eine Synkrisis des Makedonischen und des Römischen Reichs hinausgelaufen wäre. In der *Dialexis* wird im Sinn der Deutung des

1 Zur Interpretation von *Dan* 2 (und 7) in jüdischer Apokalyptik und deren Feindseligkeit gegen das Römische Reich vgl. die Zusammenfassung bei PODSKALSKY 1972, S. 7f.

2 Diese Fragestellung trifft jedoch nicht die Pointe des ganzen Textes. Vgl. dazu bes. S. 660, Anm. 1.

3 Zur genannten Zäsur vgl. S. 613 zu Anm. 5–7; 657 zu Anm. 3.

4 Das Verb ‚λεπτύνειν‘, mit dem Theodotion in *Dan* 2,34–35. 40. 44–45 Tätigkeiten wie ‚zertrümmern, zermalmen‘ übersetzt, ist in seiner Beziehung zu ‚λεπτός‘ nicht leicht zu übersetzen, insbes. dann, wenn der Bezug zum Eisen gegeben ist. Darum wurde hier auf eine umgangssprachliche Redeweise zurückgegriffen. PODSKALSKY 1972, S. 48 verzichtet auf eine Übersetzung und spricht, da er konsequenterweise auch ‚δαμάζειν‘ nicht übersetzt, von „Kraftattributen des Eisens“.

5 Bemerkenswert ist die Form ‚ἡττησαν‘ in *De gestis in Perside*, die andernorts nicht bezeugt zu sein scheint.

6 PODSKALSKY 1972, S. 48 bezieht diese Frage merkwürdigerweise nicht auf das Reich des Augustus, sondern auf „die Völker“ und bemerkt zu „den vier Weltreichen“, dass in der Ἐξήγησις „deren Bedeutung als Ganzes herabgemindert ist“. Vgl. auch S. 660, Anm. 1.

Traumgesichts bei Daniel zutreffend festgestellt: Dieses Reich des Augustus gehört der Vergangenheit an; trotz seiner Siege war es schließlich unterlegen (παρήλθεν ἡ τοῦ Αὐγούστου Καίσαρος ἀρχή), und als vergängliches Reich begegnet es im Traumgesicht von Nebukadnezar, wird doch das Standbild durch „den Stein, der Christus ist,“ zu Fall gebracht. So hat es Daniel vorausgesagt, dass jenes Reich, das Gott nach dem vierten, eisernen Reich als unvergängliches Reich errichten wird (ἀναστήσει ὁ θεὸς ... βασιλείαν, ἣτις εἰς τοὺς αἰῶνας οὐ διαφθαρήσεται), alle Reiche vernichten wird: λεπτυνεῖ πάσας τὰς βασιλείας (*Dan 2,44 Th*) –, dass es sie nämlich zertrümmern wird, wie der Stein im Traum des Nebukadnezars das Standbild zertrümmerte (*Dan 2,45 Th*), ja sie ‚zu Kleinholz machen wird‘. Indem Anastasios so argumentiert, betont er all jene Worte Daniels, in denen ein ‚λεπτύνειν‘ und ‚δαμάζειν‘ vom Stein im Traum des Nebukadnezars bzw. vom unvergänglichen Reich ausgesagt werden, und unterschlägt die Deutung des vierten Reichs, das „wie das Eisen alles ‚zu Kleinholz machen und bezwingen wird““ (*Dan 2,40 Th*), mit der sein fiktiver jüdischer Kontrahent seine Behauptung, das Römische Reich sei das vierte, eiserne von Daniel, begründet hatte. „Das Reich Christi wird ‚in Ewigkeit‘ kein Ende haben“, d. h. bis zum Ende der Zeiten bestehen. „Denn das Vernichtende (bzw. Zertrümmernde und ‚zu Kleinholz Machende‘),“ von dem Daniel am Ende seiner Deutung spricht (*Dan 2,44 Th*), „bleibt unbesiegbar und unbezwingbar und ihm wird kein Reich nachfolgen“: Τὸ γὰρ λεπτόν, ἀήττητον καὶ ἀδάμαστον μένει καὶ ἀδιάδοχον.

Diese Begründung liest man auch in der Ἐξήγησις, doch fehlen dort die Worte ‚καὶ ἀδιάδοχον‘ und jeder Hinweis auf einen Zusammenhang mit Daniels Deutung des Traums von Nebukadnezar. Als Antwort auf den Einwand „der Juden“, das Reich des Augustus und seiner Nachfolger sei das vierte, eiserne Reichs bei *Dan 2,40 Th*, heißt dies, dass eine solche Interpretation nicht zutrifft: Denn würde auf dieses Reich die Vorhersage „πάντα λεπτυνεῖ καὶ δαμάσει“ (*Dan 2,40 Th*) zutreffen, wäre es also τὸ λεπτόν, dann wäre es „unbesiegbar und unbezwingbar“. Wollten „die Juden“ sich mit dieser Antwort nicht begnügen, käme der Autor der Ἐξήγησις, wie schon gesagt, nicht umhin, eine Synkrisis des Makedonischen und des Römischen Reichs vorzutragen.

Für die Argumentation der Ἐξήγησις ist eine Bezugnahme auf *Dan 2,44 Th* nicht notwendig, und darum hat die Begründung „Τὸ γὰρ λεπτόν, ἀήττητον καὶ ἀδάμαστον ἐστίν“ einen anderen Sinn als in der *Dialexis*,¹ nämlich keinen Bezug

¹ Anders interpretiert PODSKALSKY 1972, S. 48, wenn er schreibt: Die Ἐξήγησις „scheint ... dem christlichen Reich die Kraftattribute des Eisens“ – d. h. „das λεπτόν und δαμάζειν“ (zu diesem Terminus vgl. S. 659, Anm. 4) – „zuzuerkennen“. Hier wird also die Auffassung der *Dialexis*, die PODSKALSKY, S. 43–45 dargestellt hat, in jene der Ἐξήγησις hineingelesen. Obwohl ebd., S. 47,

zu dem bei Daniel verheißenen „Reich Christi“ und darum keinen Bezug zur Fragestellung, von der sowohl in der *Dialexis*, als auch in der Ἐξήγησις ausgegangen wurde und die dazu geführt hat, Daniels Deutung des Traumgesichts von Nebukadnezar in einen Disput „wider die Juden“ einzuführen. Doch mit der durch die Einführung des Reichs der Perser als drittem Weltreich Daniels und der Interpretation des Makedonischen Reichs als dem vierten Weltreich, ergab sich jene Abwertung des Römischen Reichs, wollte man in diesem nicht das letzte Weltreich vor dem Ende der Zeiten erkennen.

Der Vergleich beider Texte dürfte hinreichend plausibel die Hypothese begründen, dass in der Ἐξήγησις die Vorlage verkürzt und dadurch die Pointe verfehlt wurde.¹ Denn bei dieser geht es – wie auch sonst im Kontext der *Dialexis* – darum, „das Reich Christi“ mit dem „Reich der Römer“ zu verbinden und doch zwei Zeiten für die Geschichte des Römischen Reichs zu unterscheiden.² Bisher fand sich kein Hinweis, dass die Vorlage der Ἐξήγησις nicht die *Dialexis* gewesen ist, so dass es keinen Grund gibt, eine vorläufig unbekannte gemeinsame Quelle zu postulieren.

Die Abwertung des Römischen Reichs in der Ἐξήγησις geht aber noch einen Schritt weiter. Denn in ihr folgt nach der Feststellung, dass das Römische Reich kein „unbesiegbares und unbezwingbares λεπτύνον“ ist, eine höchst überraschende Frage, mit der Aphroditianos wie zuvor die Auffassung „der Juden“, das vierte, eiserne Reich sei jenes der Römer, abweist und für die es in der *Dialexis* keinen Anhaltspunkt gibt: „Wie also bezwingen diese“, nämlich Augustus und seine Nachfolger, „irgendwelche Reiche, da doch sowohl sie, als auch alle anderen (Reiche) diesem Reich Tribute zahlen und Geschenke übergeben?“³ Welches Reich ist gemeint, das hier als „dieses Reich“ eingeführt wird und an das das Römische Reich Tribute zahlt und Geschenke überbringen lässt? Im Kontext des sog. Religionsgesprächs am Hof der Sassaniden liegt es nahe, an das Reich der Perser zu denken und sich die Geschichte der Tributzahlungen an die Perser vor Augen zu führen, insbes. jener im 6. Jahrhundert.⁴ Auch in der schon erwähnten Offenba-

Anm. 295 auf die These von BRATKE 1899 verwiesen wird, dass die Ἐξήγησις die *Dialexis* beeinflusst habe, wird diese These nicht weiter beachtet.

1 Auch wenn die Ἐξήγησις die auf *Dan* 2,44–45 Th begründete Aussage von einer βασιλεία ἀδιάφθορος καὶ ἀδιάδοχος, die nach Daniels vier Weltreichen folgt, nicht fallen lässt (a. a. O., S. 31, 4–7) und dabei der Sache nach jene Aussagen aufgreift, die in der *Dialexis* dazu dienen, „das Reich Christi“ als eine zweite Phase „des Reichs der Römer“ darzustellen (vgl. bes. a. a. O., PG 89, 1213 D 9–11 als Einleitung zu ebd., D 11–1216 A 12), so verfehlt sie dennoch die Pointe, da die Aussage „Τὸ γὰρ λεπτύνον, ἀήττητον καὶ ἀδάμαστόν ἐστιν“ für ihr Verständnis den Bezug zu *Dan* 2,44–45 Th gar nicht benötigt.

2 Zur genannten Zäsur vgl. S. 613 zu Anm. 5–7; 657 zu Anm. 3; 659 zu Anm. 3.

3 A. a. O., S. 31, 17–19.

4 Vgl. OSTROGORSKY 1963, S. 60, 67.

rungsrede des Dionysos spielen solche Tribute an das Persische Reich eine Rolle. Dionysos verkündet in ihr den Göttern das Ende ihrer Macht – ἃ ἤρξαμεν, ἤρξαμεν οὐκέτι χρησμούς διδοάμεν – und Ehre.¹ In diesem Kontext liest man die Ankündigung, dass die Perser nie mehr bestimmte Steuern oder Tribute fordern werden. In der Edition von BRATKE lautet der Satz: „εἶπον Μιθροβάδῃ· Οὐκέτι Πέρσαι γῆς καὶ ἀέρος φόρους ἀπαιτοῦσιν“.² Der Name Μιθροβάδης ist nicht eindeutig bezeugt.³ Falls man diese Lesart akzeptiert, dann bleibt es offen, ob hier an den Mithrobades gedacht ist, der in der Ἐξήγησις als Sohn des Schahs Arrinatos eingeführt wird.⁴ Denn dieser Name, der in der persischen Geschichte für einen Großkönig nicht bezeugt ist, könnte nur deshalb gewählt sein, weil er auf den Mithraskult verweist und darum für byzantinische Ohren „persisch klingt“. Im unmittelbaren Zusammenhang der Rede des Dionysos geht es darum, dass jetzt nur „ein Gott“ verehrt wird (εἷς μόνος ἐκ πάντων τὴν ἰδίαν ἀναλαβὼν τιμὴν), so dass entweder Dionysos („ich sprach“) oder die entmachteten Götter („sie sprachen“) die Konsequenz für die Perser ankündigten, wie sie sich im Rahmen einer Religion ergibt, die am Prinzip des „Do-ut-des“ orientiert ist.⁵ Dionysos sagt zwar nicht, wer die sind, die diese ‚φόροι‘ zu zahlen haben. Doch ist unbestreitbar, dass der Autor der Ἐξήγησις um Tributzahlungen des Römischen Reichs an die Perser weiß. Ebenso unbestreitbar ist aber auch seine Absicht, die historische Bedeutung von Persien zu veranschaulichen. Ob sich jedoch hieraus und analogen Beobachtungen etwas über den „Sitz im Leben“ oder zugunsten einer Datierung ergeben kann, wird noch zu klären sein.⁶ Wichtig ist, dass auch diese rhetorische Frage von Aphroditianos zeigt, dass es dem Autor der Ἐξήγησις darum geht, die Behauptung „der Juden“, das Römische Reich sei das vierte, eiserne von Daniel, zu widerlegen.

Dieses schließt aber nicht aus, dass die Ἐξήγησις wie die Dialexis die Argumentation mit der an *Dan 2,44* Th orientierten Aufforderung abschließt, nach einer Ankunft „des Reiches Christi“ nach den vier von Daniel benannten Weltreichen Ausschau zu halten, da man „es danach nicht finden wird“.⁷ Dieses Reich Christi ist, wie nun nicht mehr ausdrücklich gesagt werden muss, ἀδιάδοχος. Denn diese Verheißung Daniels hatte der Autor der Ἐξήγησις zwar im unmittelbar voraus-

1 A.a.O., S. 14, 14–15, 20. Vgl. S. 631 zu Anm. 3.

2 Ebd., S. 15, 4–5.

3 Vgl. den Apparat der Edition von BRATKE. – EASTBOURNE 2011 übersetzt die vom *Codex Parisinus* gr. 1084 überlieferte Lesart ‚Μὴ θροβάδει‘ unter Berufung auf BRINGEL 2007 (S. 617, Anm. 3) mit: „Do not be disturbed“. Zwar ist das Verb θροεῖν gut ausgewiesen, doch Quellen für die genannte Lesart sind dem Verfasser nicht bekannt.

4 Ebd., 37, 26–38, 8.

5 SCHWARTZ 1894, Sp. 2791, 11 übersetzt ‚εἶπον‘ als Imperativ.

6 Vgl. S. 685–690.

7 Vgl. S. 601 zu Anm. 2.

gehenden Text über das vierte, eiserne Reich nach *Dan* 2,40 Th getilgt und insbes. für die Erörterung dessen, was die Prophezeiung von *Dan* 2,40 Th bedeutet, dass dieses vierte Reich „alles ‚zu Kleinholz machen‘ und bezwingen wird“ (πάντα λεπτυνεῖ καὶ δαμάσει), ausgelassen, sofern er bei der Umschreibung „dessen, was ‚zu Kleinholz macht‘,“ (τὸ λεπτόνον) die Kennzeichnung desselben als ἀδιάδοχον fortließ. Für die Erörterung, welche vier Weltreiche Daniel gemeint hat, und darum auch für eine Synkrisis des Makedonischen und Römischen Reichs spielt für den Autor der Ἐξήγησις die Frage einer irdischen Unvergänglichkeit keine Rolle. Die Erwartung einer solchen – wie auch immer zu deutenden – Unvergänglichkeit stellt sich für den Autor der Ἐξήγησις einzig für die Frage, welches Reich jenes letzte ist, das aus dem Stein, der das Standbild im Traum des Nebukadnezar und damit die irdische Ordnung – πᾶν τὸ συνεστηκὸς τοῦτο – zum Einsturz bringt und ‚zerschlägt‘ und das insofern unvergänglich ist.¹ Nach diesem Reich gilt es Ausschau zu halten. So zitiert der Autor nun *Dan* 2,44 Th zwar ausführlicher als Anastasios, wenn auch wie dieser ohne die Prophezeiung der Unvergänglichkeit – ἥτις εἰς τοὺς αἰῶνας οὐ διαφθαρήσεται –, doch warum er *Dan* 2,44 Th zitiert, wird nicht deutlich. Während Anastasios die Frage nach dem Kairos dieses Reiches stellt, wobei er davon ausgeht, dass es sich um ein irdisches Reich handelt, auf das bis zum Ende der Zeiten kein weiteres Reich folgen wird, greift Aphroditianos zwar die Aufforderung an die Juden auf, im Ausgang von *Dan* 2,44 Th nach dem Reich des Messias zu forschen, lässt aber offen, ob dieses Reich, „das nach den in *Dan* 2,44 Th genannten Königen offenbart wurde“ (ἢ μεταξύ² αὐτῶν ἀναδειχθεῖσα βασιλεία), ein irdisches Reich ist oder ein solches, das „nicht von dieser Welt ist“ (*Ioh* 18,36). M.a.W. Aphroditianos eröffnet keine Basis für jene byzantinische Reicheschatologie, die Anastasios in der Dialexis vertritt.

Indem der Autor der Ἐξήγησις wie Anastasios die Aufforderung nach „dem Reiche Christi“ Ausschau zu halten, einbringt, unterläuft ihm ein Schnitzer, der seine Vorlage verrät. Denn obwohl die Adressaten des Aphroditianos „die Juden“ sind und er im Kontext diese im Plural anspricht, benutzt er hier jenen Singular ‚λάμβανε‘, der in der Dialexis angemessen ist, da Anastasios dort zuvor in fiktiver

¹ Vgl. S. 660 f.

² Da auch in der Ἐξήγησις wie in der Dialexis die Auslegung von *Dan* 2 an der zeitlichen Abfolge der Reiche orientiert ist, wurde hier die Präposition μεταξύ ebenso wie bei der Übersetzung der Parallele in der Dialexis mit „nach“ wiedergegeben, obwohl es gerade im unmittelbaren Kontext der Aufforderung, nach dem „Reich Christi“ Ausschau zu halten, nahe liegt, an der ursprünglichen Bedeutung der Präposition (S. 601, Anm. 2) festzuhalten, als ob der Autor sagen wollte, dieses unvergängliche Reich ist „inmitten“ der anderen Reiche „offenbart“, nämlich mit diesen koextensiv für den, der es zu erkennen, d. h. zu „finden“, weiß. Beide Interpretationen passen zur Aussage: „Danach werdet ihr (es) nicht finden“ (μετέπειτα ... οὐχ εὑρήσετε), sofern es für beide ein μετέπειτα in der menschlichen Geschichte nicht gibt.

Rede einen einzelnen Juden angesprochen hat: „Εἰ δὲ εἴπης“. Erst nach diesem „λάβανε“ wechselt Anastasios, wie es im Stil der Diatribe nicht ungewöhnlich ist, zum Plural, indem er die Juden warnt, nicht wie ihre Väter an einer messianischen Erwartung festzuhalten, die inzwischen – nämlich durch den in Bethlehem geborenen Christus und dessen Verkündigung der Gottesherrschaft – überholt ist, und darum den Kairos der richtigen Entscheidung zu verpassen.

γ. Ein Streit um die Auslegung von Psalm 109,1

Eine weitere fast wörtliche Parallele zwischen der *Relatio de gestis in Perside* und des Anastasios *Disputatio adversus Iudaeos* handelt über die Auslegung von Ps 109,1: „Es sprach der Herr zu meinem Herrn: ‚Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde dir zu Füßen lege!‘“.¹ In der Ἐξήγησις wird diese Exegese von Ps 109,1 dadurch eingeleitet, dass Aphroditianos nach seiner Polemik gegen die Gesetzesauffassung der Juden² kundgibt, er wolle nun das Wort den Bischöfen erteilen. Während „die Juden“ Aphroditianos erklären, dass diese sie nicht in Verlegenheit bringen können, behaupten „die Bischöfe“, dass sie ihnen eine Fragestellung vortragen werden, der sie nicht gewachsen sind: πρόβλημα ὃ πάντως νικήσει αὐτούς.³ Und so tragen sie zunächst Baruch 3,36–38, einen *locus classicus* der altkirchlichen Christologie, vor, um dann, nachdem die beiden Rabbiner Jakob und Pharas unter Hinweis auf *Deut* 19,15 von ihnen ein zweites Testimonium zur Bekräftigung ihrer Auffassung gefordert haben, Ps 109,1 zu zitieren und „die Juden“ zu fragen: „Zu wem wurde dieses Wort gesprochen? – Τίτι εἶρηται;“.⁴

Anastasios beruft sich auf diesen Vers, um im unmittelbaren Anschluss an seine Deutung der vier Weltreiche in Daniels Interpretation des Traumgesichts von Nebukadnezar seine Exegese von Ps 2,7–9 weiter auszubauen und zu begründen, warum diese Psalmworte nicht nur eine Vorhersage „der Menschwerdung (ἔνσαρκος οἰκονομία) des Sohnes Gottes“ sind, was er ja „schon zuvor gezeigt hatte“ – Ἦδη ἔδειξα –,⁵ sondern auch ein Bekenntnis dazu, „dass Christus Gott ist“. Denn, wenn es in Ps 2,7 heißt: „Der Herr sprach zu mir: ‚Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt‘“, dann sei es doch klar, dass David hier vom Schöpfergott bzw. von Christus als seinem eigenen Herrn spreche, und davon, dass Christus „vor allen Zeiten gezeugt

1 De gestis in Perside, S. 34, 5–19; Disputatio, Fragment 1, PG 89, 1216 C 8–D 11. Vgl. S. 617, Anm. 5.

2 Vgl. S. 634 zu Anm. 1–3.

3 A.a.O., S. 33, 18–25.

4 Ebd., S. 33, 26–34, 6.

5 Vgl. S. 595 f.

wurde“ – πρὸ τῶν αἰώνων ἐγεννήθη.¹ Und um dieses zu begründen, führt er Ps 109,1 ein. Denn dieses Psalmwort kann nicht von David gelten, da dieser nicht in den Himmel aufgefahren ist. Wenn David hier von seinem Herrn spricht – ὁ κύριός μου –, dann spricht er über den Sohn Gottes, der nach seiner Menschwerdung und Passion auferstanden und in den Himmel aufgenommen wurde.²

Die Auslegung „der Juden“ wird nun in der Ἐξήγησις in direkter Rede geboten, in der Dialexis einem einzelnen Juden als fiktivem Gesprächspartner in den Mund gelegt (Ἄλλ’ ὡς ἐρεῖς, ὦ Ἰουδαῖε): Der Psalmist spreche über „Christus, der zur Rechten Gottes sitzt, bis er zur rechten Zeit kommen werde, wie es durch die Propheten verkündet worden ist“. Anastasios verdeutlicht die Voraussetzung dieser Interpretation von Ps 109,1, indem er hinzufügt: „als ob er bisher noch nicht gekommen wäre“ (ὡς δῆθεν ἀκμὴν μὴ ἐλθόντος). Dieser Exegese von Juden halten die Bischöfe bzw. Anastasios entgegen, wieso dem, der schon zur Rechten Gottes sitzt, „wiederum“, also „nochmals (πάλιν) gesagt wird: ‚Setze dich!‘“ – er sitzt doch schon! – und der, „der noch nicht gekommen ist,“ Feinde haben kann, die ihn hassen.³ Doch wenn man den Psalmisten so verstehe, dass er „zu dem spricht, der von der Erde zum Himmel aufgestiegen ist,“ und dieser „solle sich wiederum (πάλιν) setzen, wie zuvor,“ ja er solle sich „über seine Feinde“ setzen, dann sei das Wort des Psalmisten verständlich.⁴ Er solle sich „über seine Feinde“ setzen, „so dass ihr“, sagen die Bischöfe zu den Juden, „von den Füßen seines Volkes bis zur letzten Stunde (der Weltzeit) getreten werdet“, nämlich, wie es bei Anastasios gleichlautend, doch deutlicher heißt: „so dass ihr, die Juden, seine Feinde seid und von den Füßen des christlichen Volkes bis zur letzten Stunde getreten werdet“.

Im Kontext von Anastasios Dialexis ist eine solche aus Ps 109,1 abgeleitete Konsequenz gut verortet, wirkt aber in der Ἐξήγησις überraschend.⁵ Denn für Anastasios ist die βασιλεία τοῦ Χριστοῦ jene βασιλεία τῶν Ῥωμαίων, in der Christus

1 A.a.O., 1216 A 15–C 1. Diese Thematik wird von Anastasios ausführlich in seiner Karfreitagspredigt (CPG-CPGS 7754) entfaltet, u. a. im Ausgang von *Baruch* 3,38: Ἐἴτα εἶπέ ἡμῖν, δέσποτα, τὴν κατὰ σάρκα σου γέννησιν: εἶπέ ἡμῖν καὶ τὸν τρόπον καὶ τὸ τίνος χάριν ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθησιν καὶ τοῖς ἀνθρώποις συναεστράφησιν.

2 Ebd., 1216 C 1–10. Zu *Baruch* 3,36–38 vgl. ebd., 1220 A 15–B 6, ferner ebd., Fragment 2, 1228 A 15–B 8, D 1–3.

3 De gestis in Perside, S. 34, 6–10; Disputatio, Fragment 1, 1216 C 10–D 1.

4 Der Text der Ἐξήγησις, S. 34, 10–13 bedarf der Korrektur nach jenem der Disputatio, 1216 D 1–4: πάλιν’ bezieht sich auf ‚καθίσαι‘, nicht auf ‚ἐπὶ τοὺς οὐρανοὺς‘; statt ‚ἐστὶ τὸ‘ ist ‚τῶ‘ zu schreiben und darum statt ‚ἀνελεῖν καὶ‘ ein ‚ἀνελεθόντι‘. In der Disputatio ist ‚ῆν‘ nach ‚ἐπάνω‘ ein späterer Zusatz.

5 Vgl. den Vorwurf der Juden in De gestis in Perside, S. 2, 22–23, dass die Christen „das ganze Menschengeschlecht wie Tyrannen behandeln (πᾶν <τό> γένος ἀνθρώπων τυραννήσαντες)“. Vgl. auch S. 622 zu Anm. 2.

mit dem Kaiser – als der eigentliche Kaiser (βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων) – herrscht (συμβασιλεύει),¹ und so mag der Leser verstehen, warum dem Volk – ἔθνος in der Ἐξήγησις, φῦλος in der Dialexis – dessen, der im Himmel thront, die Feinde zu Füßen gelegt werden und darum getreten, ja, wie man auch übersetzen könnte, zertreten werden, wenn sie dem im Himmel Thronenden, nämlich dem menschengewordenen, zum Himmel zurückgekehrten Sohn Gottes, von seinem Vater zu Füßen gelegt werden. Doch der Autor der Ἐξήγησις vertritt nirgends diese byzantinische Reichsidee und hat in seiner Interpretation der vier Weltreiche von *Dan 2* eine Begründung, wie sie Anastasios im Ausgang von *Dan 2* gibt, zumindest in Frage gestellt.

Auf die Auslegung „der Bischöfe“, die in *Ps 109,1* vorhergesagt sehen, dass „die Juden“ bis zum Ende der Welt von den Christen „getreten werden“, antworten „die Juden“ in der Ἐξήγησις: „Wartet mal! Auch ihr werdet erst recht furchtbar getreten!“. Dem entgegen „die Bischöfe“: „Die ihr ohne Grund und Recht tretet, werdet zu recht getreten. Darum ist gerecht, was euch widerfahren wird“.

Dieser Schlagaustausch zwischen beiden Parteien – diese Inszenierung – fehlt bei Anastasios, dessen Argumentation weitgehend mit der Antwort „der Bischöfe“ übereinstimmt, indem er fortfährt: „Darum werdet ihr auch zurecht getreten und ist das, was euch widerfahren wird, gerecht“. Eine Synopse mag das Gesagte und die unmittelbar folgende Begründung veranschaulichen:

De gestis in Perside S. 34, 14–19	Disputatio adversus Iudaeos Fragment 1, PG 89, 1216 D 7–11
/15 Οἱ Ἰουδαῖοι : Προσοδικήσατε/ καὶ ὑμεῖς πάντως πατεῖσθαι καιρίως.	
/16 Οἱ ἐπίσκοποι : Πατή/σαντες ἀδικῶς δικαίως πατεῖσθε· ὅθεν <u>δίκαιον</u> τὸ ἀποβησόμενον/ ὑμῖν.	/7 Ὅθεν καὶ δικαίως πατεῖσθε, καὶ τὸ ἀποβησόμενον/ ὑμῖν <u>δίκαιον</u> .
Οἱ ἐπίσκοποι πάλιν : Τὸν ² καιρὸν ὃν λέγετε φθάνειν	/8 τὸν γὰρ καιρὸν
/18 ὑμᾶς,/ βλέμματος γοργότερον <u>παρέρχεται</u> , μεθ' οὗ καὶ ὑμεῖς καί,	/9 ὃν λέγετε καὶ ἐκδέχε/σθε φθάνειν ὑμᾶς, βλέμματος γοργότερου
/19 ᾧ/ πιστεύετε <u>τότε</u> πλάνῳ, εἰς αἰωνίαν πυρὸς ἐκδοχὴν δίδοσθε.	/10 <u>παρέχεται</u> / μεθ' οὗ καὶ ὑμεῖς καὶ ᾧ πιστεύετε πλάνῳ, εἰς αἰω/νίαν πυρὸς ἐκδοχὴν δέδοσθε.

1 A.a.O., Fragment 1, PG 89, 1212 C 3–9.

2 Lectio varians: „Τὸν γὰρ“ (*Codex Parisinus* Coisl. 282). Eine Angabe zum *Codex Mosquensis* *Musei historici olim Bibliothecae Synodalis* gr. 265 (Vladimir 197) fehlt im Apparat. Vgl. S. 618, Anm. 3.

Welcher Kairos ist gemeint, den „die Juden“ erwarten und der etwas mit ihrer Zukunft zu tun hat? Im Kontext kann es sich nur um ihre Erwartung des Messias handeln, der hier als Verführer (πλάνος) und somit als der Antichrist (2 Ioh 7) gekennzeichnet und damit vom christlichen Standpunkt aus in jener Phase menschlicher Geschichte erwartet wird, die der zweiten Parusie Christi unmittelbar vorausgeht. Doch was ist in der Aussage über den Kairos, den auch „die Juden“ als Ankunft des Messias, die Christen aber als zweite Parusie Christi erwarten, in bezug auf diese An- bzw. Wiederkunft genau gemeint? Eines ist klar, in beiden Texten wird „den Juden“ vorhergesagt, dass sie „bei diesem Geschehen“ (μεθ’ οὗ) mit ihrem Messias, dem Verführer, dem ewigen Feuer übergeben werden. Dem entspricht in beiden Texten die Vorhersage: „Das, was euch widerfahren wird, ist gerecht“ (τὸ ἀποβησόμενον ὑμῖν δίκαιον). Doch was meint die Begründung des Anastasios, die in der Edition von A. MAI „Τὸν γὰρ καιρὸν ὃν ... βλέμματος γοργότερου παρέχεται“ lautet und, sprachlich gesehen, mit der Attraktion des Substantivs im Kasus des Relativpronomens für Anastasios höchst ungewöhnlich ist?¹ Von F. TURRIANUS wurde dieser Satz folgendermaßen übersetzt: „Tempus enim illud jactatis et expectatis, ictu oculi citius vobis superveniet“,² d. h. er hat, sieht man von der Konjektur „citius“ ab, so übersetzt, als ob seine Vorlage den Wortlaut der Ἐξηγησις geboten hat. Warum er „citius“ geschrieben hat, kann man nur vermuten. Sollte er sich an Aussagen des Neuen Testaments erinnert haben, in denen betont wird, dass die Parusie Christi – „der Tag des Herrn“ – unerwartet „wie der Dieb in der Nacht“ kommen wird, für die hier stellvertretend I Th 5,2 zitiert sei: „Οἴδατε ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτὶ ἔρχεται“? Was unerwartet ist, kommt „schneller als man schauen kann“, eine Aussage, die zu den Apokalypsen des 7. Jahrhunderts passen würde, und doch lässt sich das Unerwartete als Plötzliches auch ohne eine Aussage wiedergeben, die eine Naherwartung impliziert. Anastasios scheint solchen apokalyptischen Ankündigungen zumindest verhalten begegnet zu sein und sie vermieden zu haben,³ während eine Aussage über die Parusie Christi, wie sie beide Texte – sei es attributiv, sei es adverbial – vertreten, für ihn nichts Ungewöhnliches darstellt: Der Kairos der Parusie Christi ist etwas, was „furchtbar“ (γοργός) ist, und zwar „furchtbarer“ als was? Vielleicht überzeugt die Konjektur „κλέμματος γοργότερον“ statt „βλέμματος γοργότερον“, da ein solcher Schreibfehler in der frühen Minuskel leicht möglich ist. Dann würde der Text sagen, dass die Parusie Christi, ihr Kairos, „furchtbarer“ sein wird „als ein unerwarteter Diebstahl“.⁴

1 1833, S. 213. Korrekt wiedergegeben in PG 89, 1216 D 8–9.

2 So wiedergegeben in PG 89, 1215 D 8–9.

3 Vgl. S. 612, Anm. 3.

4 In beiden Texten soll es also ursprünglich geheißen haben: κλέμματος γοργότερον παρέχεται. Die Lesart „παρέχεται“ ist gewiss sekundär.

Doch es sollte wie bei jeder Konjektur nicht überraschen, wenn sich der überlieferte Text anders erklären ließe.

Der Einwurf „der Juden“ in der Ἐξήγησις klingt drohend, als wenn hier etwas angesprochen wird, was in unmittelbarer Zukunft den Christen widerfahren könnte: „Auch ihr werdet erst recht furchtbar getreten!“. Dieses mag nichts anderes bedeuten, als dass die Ankunft des von „den Juden“ erwarteten Messias nahe bevorsteht, und muss nicht auf Ereignisse weisen, die sich in der Geschichte schon ankündigen; ja selbst eine Naherwartung wird mit dieser Drohung nicht ausdrücklich vertreten, auch wenn sie danach klingen mag, insbes. wenn man bedenkt, dass beide Texte so davon sprechen, dass die Juden „zu recht getreten werden“, dass dieses nur als ein Geschehen verstanden werden kann, das sich in der Gegenwart ereignet. Doch gehört der Einwurf „der Juden“ zum ursprünglichen Gedankengang? Könnte hier im Text von Anastasios etwas wie ein entsprechender Einwurf des fiktiv als Gegenüber eingeführten Juden – ἄλλ’ ἴσως ἐρεῖς, ὧ Ἰουδαῖε – verlorengegangen sein? Oder sollte Anastasios gar eine Vorlage verkürzt wiedergegeben haben? Doch ein solcher Einwurf ist nicht notwendig, um Anastasios Gedankengang zu verstehen. Denn seine Begründung „Darum werdet ihr auch zurecht getreten und ist das, was euch widerfahren wird, gerecht“ schließt ohne Naht oder Bruch an das Vorhergehende an. Wohl aber ist es dem Autor der Ἐξήγησις nicht leicht gefallen, nach dem Einwurf mit dem auch bei Anastasios bezeugten Gedankengang fortzufahren. Denn die Überleitung vom Einwurf zu diesem Gedankengang „Πατήσαντες ἀδίκως δικαίως πατεῖσθε“, die offensichtlich den Einwurf aufgreifen soll, passt nicht recht, sofern ein Geschehen in der Gegenwart – die Juden werden getreten (πατεῖσθε) – durch ein künftiges Geschehen, das „die Juden“ in ihrem Einwurf angekündigt haben, gerechtfertigt wird und dabei – wegen des Bezugs auf ‚πατεῖσθε‘ – als etwas, was schon geschieht, ausgegeben wird (πατήσαντες ἀδίκως).

In der Dialexis des Anastasios ist der Streit um die Auslegung von Ps 109,1, wie eingangs schon gesagt, eingebunden in eine umfassendere Exegese von Ps 2,7–9 und wird in dem, was unmittelbar folgt, weiter ausgebaut,¹ während die Ἐξήγησις abrupt mit einem Text ganz anderer Art fortfährt, in dem auf Grund von „Hypomnemata“ von Juden aus der Zeit Jesu argumentiert wird, d. h. mit Erinnerungen, die diese als Augenzeugen für das Leben Jesu Christi schriftlich festgehalten haben sollen, und den man – weitgehend wörtlich – auch in der Dialexis liest.

Überschaut man das Gesagte, dann ist es unwahrscheinlich, dass für die Darstellung des Streits um die Auslegung von Ps 109,1 die Ἐξήγησις dem Anastasios als Vorlage gedient hat. Auch die Hypothese einer gemeinsamen Vorlage

¹ A.a.O., Fragment 1, 1216 D 12–1217 C 4.

erübrigt sich bei diesem Text, da sich beim Vergleich kein Hinweis ergibt, eine solche zu postulieren.

δ. Ein Beweis aus den Hypomnemata der Juden: Die Augenzeugen

Der letzte der Dialexis des Anastasios und der Ἐξήγησις gemeinsame Text¹ ist die soeben genannte Argumentation auf Grund von Hypomnemata jüdischer Augenzeugen für Ereignisse aus dem Leben Jesu. Die Ἐξήγησις führt diesen Text unmittelbar nach dem Disput über die Auslegung von Ps 109,1, ohne einen angemessenen Übergang zu schaffen, ein und verzichtet dabei auf jede Inszenierung. Sie gibt den fast wörtlich auch in der Dialexis überlieferten Text als einen geschlossenen Block wieder, ohne ihn durch Fragen, Antworten und Gegenfragen in den Disput „der Bischöfe“ und „der Juden“ zu integrieren. Während Anastasios diesen Beweis aus den „Hypomnemata“ geschickt einführt und in den Kontext der gesamten Argumentation einbindet.²

Der Beweis beruft sich zur Verteidigung des christlichen Glaubens (προβαλλόμεθα) und seiner Basis, dass der Messias in Jesus Christus schon erschienen ist, auf Zeugen, die zur Zeit Christi gelebt haben, und darum auf Geschehnisse, die in ὑπομνήματα berichtet werden, die auch die Juden besitzen, obwohl deren „Väter, die damals (d. h. zu Lebzeiten Christi) gar sehr unterlegen waren und ihre Niederlage dennoch als Sieg priesen, der nicht zu übertreffen ist, befahlen, dass niemand diese (Hypomnemata) besitze oder überhaupt studiere bzw. lese“.³

In der Dialexis folgt diese Argumentation aus den Hypomnemata nach einer Zusammenfassung dessen, was zuvor über die messianischen Verheißungen der Propheten vorgetragen worden ist,⁴ wobei einiges wiederholt und als letztes an die Auslegung von Ps 109,1 erinnert wird.⁵ Sie wird mit dem Hinweis eingeführt, dass hier nun nicht Propheten zur Verteidigung des Glaubens an die erste Parusie

¹ De gestis in Perside, S. 34, 20–37, 3; Disputatio, Fragment 3, PG 89, 1245 D 4–1248 D 1 (vgl. S. 617, Anm. 5).

² Zur Verortung dieses Beweises aus den Hypomnemata der Juden in der Dialexis vgl. S. 669 f., 677–685.

³ Die Argumentation aus „den Hypomnemata der Juden: De gestis, S. 34, 20–36, 11; Disputatio, 1245 D 4–1248 C 10. Differenzen zwischen der Ἐξήγησις und der Disputatio wurden bei der Übersetzung vernachlässigt. Zum letzten Satz vor der Einführung des ersten Beispiels aus den Hypomnemata (De gestis, S. 34, 26–27; Disputatio, 1248 A 1–2), der gegen die Rolle der Gewohnheit bei den Juden polemisiert, vgl. S. 634, Anm. 2.

⁴ Vgl. bes. a. a. O., 1245 C 5–8. Zum Kontext von Fragment 3, in dem dieser Text als Zusammenfassung fungiert (S. 678, Anm. 2) vgl. S. 676–678.

⁵ Ebd., D 1–3. Vgl. S. 678 zu Anm. 4.

Christi (ἡ τοῦ Χριστοῦ ἔνσαρκος παρουσία), sondern „auch andere Zeugen“⁴¹ benannt werden sollen. In der Ἐξήγησις fehlt jeder Hinweis auf die Propheten, und es dürfte unmittelbar klar sein, warum dieser Text in die Ἐξήγησις Eingang gefunden hat. Denn das erste Beispiel ist die Reise der Magier nach Bethlehem:

De gestis in Perside S. 34, 27–35, 5	Disputatio adversus Iudaeos Fragment 3, PG 89, 1248 A 2–11
/27 τοὺς ἀπεντεῦθεν	/3 τοὺς ἀπὸ τῆς Περσίδος/ ἐπὶ τὴν
/1 <u>ἐκεῖ</u> περάσαντας/ μάγους	<u>Παλαιστίνην</u> περάσαντας μάγους
οὐκ ἠκούσατε ἐκ θείας	/4 οὐκ ἠκούσατε ἐκ θείας
χρησιμῶδίας,	χρησιμῶδίας <u>μετὰ ἀστέρος</u>
οἷ	/5 <u>ἀγομένους</u> ,/ οἱ τῷ Χριστῷ
/2 προ/σκυνήσαντες δῶρα	προσκυνήσαντες δῶρα
προσήγαγον, μεθ' ὧν οἱ τότε ὑμῶν	/6 προσήγαγον,/ μεθ' ὧν οἱ τότε ὑμῶν
/3 <u>ἀρχηγοί</u> / τῷ Ἡρώδῃ	/7 <u>ἀρχιερεῖς</u> τῷ <u>τότε βασιλεῖ</u> / Ἡρώδῃ
συντυχόντες εἶπαν τὸ Ποῦ	συντυχόντες εἶπε· Ποῦ <u>ὁ Χριστός</u>
γεννᾶται,	/8 γεννᾶται/ καὶ εἶπον αὐτῷ· Ἐν
/4 ὡς καὶ ζη/λώσαντα τὸν Ἡρώδην	/9 Βηθλεὲμ τῇ πόλει τῆς <u>Ιουδαίας</u> , /
τὴν ἀναφουεῖσαν βασιλείαν, τὴν	καθὼς οἱ προφητῆται λέγουσιν·
/5 τοσαύτην / παιδοσφαγίαν	/10 ὡς καὶ ζηλώσαντα τὸν/ Ἡρώδην
ποιῆσαι;	τὴν ἀναφουεῖσαν βασιλείαν, τὴν
	/11 τοσαύτην / παιδοσφαγίαν
	ποιήσασθαι;

In der Ἐξήγησις wird die Geschichte der Magier so erzählt, wie man es für einen Disput am Hof der Sassaniden erwartet: Die Magier sind „von hier nach dort“ gereist. Doch für den Autor entscheidend ist, dass er „die Bischöfe“ „die Juden“ fragen lässt, ob sie das, was sie von der Reise der Magier wissen, nicht „aus einem göttlichen Orakel“ vernommen haben. Es sind also nicht wie in der Dialexis die Magier, die „auf Grund eines göttlichen Orakels zusammen mit einem Stern geführt wurden,“ sondern „die Juden“, die auf Grund ihrer Kenntnis eines Orakels von den Magiern vernommen haben, nämlich, wie der Autor den Leser erinnern will, auf Grund der Aufzeichnungen aus dem persischen Staatsarchiv, die „den Juden“ bekannt sind. Die Argumentation zielt, wie es der Text der Dialexis zeigt, darauf hin, dass sowohl die Hohenpriester als auch der König Herodes darum wussten, dass das zu Bethlehem geborene Kind der von den Propheten erwartete Christus ist, den die Magier als Christus „angebetet“ haben. Für die Argumentation sind die entscheidenden Worte: μεθ' ὧν (scil. μετὰ τῶν μάγων). Warum aber nach diesen Worten unmittelbar die Begegnung des Herodes mit den Hohen-

⁴¹ Ebd., D 4–7. Statt ‚καὶ μάρτυρας ὑμῖν ἄλλως‘ wurde übersetzt: ‚καὶ μάρτυρας ὑμῖν ἄλλους‘.

priestern (*Mt* 2,3–5) berichtet wird und nicht zuerst, wie die Magier sich nach dem neugeborenen König der Juden erkundigen (*Mt* 2,2), ist nicht ersichtlich, und so schwebt μεθ' ὧν zwischen den beiden Aussagen. Der in der Ἐξήγησις überlieferte Text wird wohl kaum anders zu erklären sein als durch eine Korruption, die schon im Archetyp vorlag.¹

Alles, was im Folgenden als Berichte der Hypomnemata der Juden ausgegeben wird, liest man, abgesehen von zwei Berichten, auch in den Evangelien. Der erste Bericht bezieht sich auf „die Hochzeit zu Kana in Galiläa“ (*Ioh* 2,1) und nennt Nikodemos, Nathanael, Joseph von Arimathäa sowie „Bizes und Alexander“ als Gäste „bei der Heirat von Simon dem Galiläer, bei der (Christus) auch das Wasser in Wein verwandelt hat“.² Alle Namen außer jenem von Bizes sind aus dem Neuen Testament bekannt und die Identifizierung von Simon, dem Kananäer (*Mt* 10,4; *Mc* 3,18), mit dem Bräutigam von *Ioh* 2,9 liegt nahe und erscheint auch in Quellen, die sich für solche Fragen interessieren, wie BRATKE hinreichend belegt hat.³ Diese Gästeliste scheint jedoch nirgends bezeugt zu sein, auch nicht im „ältesten uns bekannten“, nur ungenau auf das erste Drittel des 9. Jahrhunderts datierbare Marienleben des Mönchs Epiphanius aus dem Kloster τῶν Καλλιστράτων in Konstantinopel,⁴ der als einen Vorgänger „Aphrodisianos den Perser“ nennt,⁵ aus dem eine „Schilderung der Gottesmutter nach ihrem Charakter und ihrer körperlichen Erscheinung“ stamme, und versichert, er habe „eine Schrift des persischen Autors über Marias Geburt“ gekannt. Die erstgenannte Schilderung wird „in mehreren Handschriften“ überliefert und „dem ‚Historiker Aphrodisianos‘ zugeschrieben“; ihre Quelle dürfte Epiphanius gewesen sein.⁶ Die vor DIEKAMP von verschiedenen Autoren, u. a. auch BRATKE,⁷ vertretene Hypothese einer Abhängigkeit dieser Schilderung von der *Relatio de gestis in Perside* dürfte unhaltbar

¹ Die ursprünglichere Textform für die Begegnung der Hohenpriester mit Herodes bietet die Dialexis, indem sie eindeutig die Frage des Herodes (*Mt* 2,4) und die Antwort der Priester (*Mt* 2,5) unterscheidet, während die Ἐξήγησις den Führern des jüdischen Volkes (als grammatikalischem Subjekt) Worte aus der Frage des Herodes in den Mund legt, obwohl diese Worte hier nur als Frage der Magier, d. h. als eine Wiedergabe von *Mt* 2,2, sinnvoll sind.

² *De gestis*, S. 35, 9–12; *Disputatio*, 1248 B 1–5. Alle Gäste (außer Bizes) stehen nach dem Zeugnis der Evangelien in einem Bezug zu Kana bzw. Galiläa. Alexander dürfte der in *Mc* 15,21 genannte Sohn Simons von Kyrene sein, der hier, sollte dies der Fall sein, mit Simon den Kananäer (*Mt* 10,4; *Mc* 3,18), in der Ἐξήγησις Simon der Galiläer genannt, identifiziert worden wäre.

³ 1899, S. 220–223.

⁴ BECK 1959, S. 513. Eine der beiden Rezensionen dieses Marienlebens ist in PG 120, 186–216 wiedergegeben.

⁵ USENER 1889, S. 33, Anm. 15; EHRHARD 1897, S. 192f.; DIEKAMP 1898, S. XI; LXV.

⁶ DIEKAMP 1898, S. LXV.

⁷ 1899, S. 17. 21–23.

sein,¹ auch wenn Epiphanius die Chronik des Hippolyt von Theben, die angeblich die Ἐξήγησις bezeuge,² kannte und benutzt hat.³

Die zweite Stelle aus den Hypomnemata der Juden ist eine Aussage über Christus, die in beiden Texten dem Flavius Josephus (37/ um 95) zugeschrieben wird und die Christus durch drei Eigenschaften kennzeichnet. Er sei (1) „ein gerechter und guter Mann“ gewesen, (2) der „aus göttlicher Gnade durch Zeichen und Wunder erwiesen wurde“ und (3) „vielen Gutes getan hat“.⁴ Dass dieses „Zitat“ keinen Zusammenhang mit dem auch dem Anastasios vage bekannten⁵ sog. Testimonium Flavianum⁶ hat und an die Schriften des Lukas erinnert, ist längst aufgefallen. So ruft der Hauptmann unter dem Kreuze aus: „Wahrhaftig, dieser Mensch war ein Gerechter!“ (*Lc* 23,47), und Petrus erinnert zum einen die Einwohner von Jerusalem an „Jesus den Nazoräer, einen Mann, von Gott durch mächtige Taten, Wunder und Zeichen bei euch beglaubigt,“ (*Act* 2,22) und zum anderen im Hause des Kornelius seine Zuhörer daran, dass „Gott Jesus von Nazareth ... mit dem Heiligen Geist und mit Wunderkraft gesalbt hat, (dass) dieser umherzog und Gutes tat – εὐεργετῶν“ (*Act* 10,38). Und wenn Petrus dann hinzufügt, dass dieser Jesus „alle heilte (καὶ ἰώμενος), die vom Teufel besessen waren“ (*Act* 10,38), so liest man genau dieses im Ausklang dieser Debatte in einem kurzen Intermezzo, zu dem in der Dialexis eine unmittelbare Anleitung fehlt.

1 DIEKAMP 1898, S. LXVI.

2 Vgl. S. 687 zu Anm. 3–7.

3 So berichtet Epiphanius, dass Maria 59 Jahre alt geworden sei (DIEKAMP 1898, S. XI f.), was mit Hippolyt, Fragment 1, hrsg. v. DIEKAMP, S. 5, 1–2 übereinstimmt (vgl. auch den Index ebd., S. 173, ferner ebd., S. 168).

4 De gestis, S. 36, 8–11; Disputatio, 1248 C 6–10: Ἰώσηπος ὁ συγγραφεὺς ὑμῶν, ὃς εἶρηκε περὶ Χριστοῦ λέγων: „Ἄνδρὸς δικαίου καὶ ἀγαθοῦ ἐκ θείας χάριτος ἀναδειχθέντος σημείους καὶ τέρασιν εὐεργούντος πολλούς“.

5 Vgl. den auf S. 713 wiedergegebenen Text aus Anastasios Karfreitagspredigt (CPG-CPGS 7754).

6 Die schon von Eusebios von Kaisareia (*Historia ecclesiastica* [CPG 3495], I, 11, 7–8, hrsg. v. SCHWARTZ 1908, S. 78, 17–80, 9) bezeugte, dem Flavius Iosephus zugeschriebene Nachricht ist in dessen *Antiquitates Iudaicae*, XVIII, 63–64, hrsg. v. NIESE 1955, IV, S. 151, 20–152, 6 als Interpolation überliefert. – Zur Kennzeichnung Christi als ἀνὴρ δίκαιος καὶ ἀγαθός in der Chronik des Johannes Malalas (um 491/ 578) meint BRATKE 1899, S. 230, dass dieser das Testimonium Flavianum mit der hier in der Dialexis und Ἐξήγησις bezeugten Tradition, die ja nach BRATKE, S. 223–226 sehr alt ist, „verschmolzen hat“, ohne dass sich beweisen lasse, dass er die Ἐξήγησις gekannt habe.

ε. Der Ausklang der Debatte:

Ein diametraler Gegensatz zur Parallele bei Anastasios

Aphroditianos mischt sich nach dem letzten Zeugnis aus „den Hypomnemata“ der Juden, d. h. nach der Aussage, die Josephos zugeschrieben wird, wieder direkt in die Verhandlung ein. Denn „die Juden“ verteidigen sich nun damit, dass sie nur einen Menschen, der behauptet hat, Gott zu sein, nicht aber Christus gekreuzigt haben. Aphroditianos aber will diese ihre Begründung für die Verurteilung Christi zum Tode nicht gelten lassen, und fügt hinzu, was auch Petrus im Haus des Kornelius gesagt hat: Οὐτος δὲ μᾶλλον εὐεργετῶν καὶ ἰώμενον.¹

Danach übernehmen wieder „die Bischöfe“ die Initiative mit Fragen, die auch Anastasios in der Dialexis unmittelbar nach dem „Zeugnis des Josephos“ stellt:

De gestis in Perside S. 36, 20 – 37, 3 (ferner ebd., 3 – 11)	Disputatio adversus Iudaeos Fragment 3, PG 89, 1248 C 10-D 1 (ferner ebd., D 1 – 1249 B 13) ¹
/21 <u>Οἱ ἐπί/σκοποι</u> · Τίνος κατὰ τὸν προφήτην <u>Δαυὶδ</u> „διεμερίσαντο τὰ	/10 Τίνος κατὰ τὸν προφήτην „διεμερίσαντο τὰ
/22 / <u>ἰμάτια καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμὸν</u> ἔβαλον κληρῶν“; ²	/11 ἰμά/τια καὶ ἔβαλον κληρῶν“; ² <u>Τίνος „χεῖρας</u>
(vgl. S. 37, 5 – 6)	/12 <u>καὶ πόδας ὄρου/ξαν“</u> . ³ <u>Τίνα „ὄξος</u> <u>καὶ χολὴν ἐπότισαν εἰς τὴν</u>
/1 <u>Οἱ δὲ (Ιουδαῖοι) ἐσιώ/πησαν.</u> <u>Οἱ ἐπίσκοποι</u> · Περὶ τίνος εἶπε	/13 <u>δίψαν“ αὐτοῦ</u> ⁴ / <u>ἐπὶ σταυροῦ</u> <u>κρεμαμένου;</u>
/2 Μωϋσῆς· „Ὅψεσθε τὴν/ζωὴν ὑμῶν <u>ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν</u> <u>ὑμῶν</u> κρεμαμένην,	/14 / Περὶ τίνος <u>δὲ</u> εἶπε Μωϋσῆς <u>ὅτι</u> „Ὅψεσθε τὴν ζωὴν
/3 καὶ/ οὐ μὴ πιστεύ <u>σητε</u> “; ⁵	/15 ὑμῶν/ κρεμαμένην <u>ἀπέναντι τῶν</u>
— — — ⁵	/D 1 <u>ὀφθαλμῶν ὑμῶν,</u> / καὶ οὐ μὴ πιστεύ <u>σετε</u> “; ⁵
<u>Ἰακώβ καὶ Φαράς εἶπον</u> · Ἀληθῶς,	— — — ⁶
/4 μέγα/ παρόραμα γέγονεν. ...	(vgl. Z. 12 f.)
/5 /... Ὡς γὰρ οἱ ἱεροφάνται	(vgl. Z. 10 f.)
/6 προεἶπον „ὄξος καὶ/ χολὴν“ ⁷ καὶ διαμερισμὸν ἱματίων, ⁸	/2 Ὅστε εἰ ἐπιστεύετε Μωϋσῆ/, ἐπιστεύετε ἂν καὶ τῷ Χριστῷ.
/7 ἐκ τυφλώσεως πολλῆς ταῦτα/ ἐποίησαμεν, ἵνα καὶ τὸ αἷμα	/3 Ἀλλ’ ὥσπερ οὐκ ἠθέ/λησαν αὐτῷ ὑπήκοοι γενέσθαι οἱ πατέρες
/8 ἐκεῖνο ἔλθῃ ἐπὶ τὸ ἔθνος ⁹ καὶ τὰ/ γενόμενα ἀληθεύσωσιν· φθόνω ¹⁰	

¹ De gestis, S. 36, 11 – 20; vgl. Act 10, 38.

De gestis in Perside S. 36, 20–37, 3 (ferner ebd., 3–11)	Disputatio adversus Iudaeos Fragment 3, PG 89, 1248 C 10-D 1 (ferner ebd., D 1–1249 B 13) ¹
/9 γὰρ φερόμενοι πρὸς αὐτὸν/ σημείων καὶ τεράτων ὧν ἐποίει	/4 ὑμῶν, ἀλλὰ/ ἀπίσαντο καὶ ἀπεστράφησαν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν κτλ.
/10 ἔμπροσθεν αὐτῶν, διὰ τὸ/ πάντας λοιπὸν ἀκολουθεῖν ¹¹ αὐτῷ	/B 5 /ῶ Ἰουδαῖοι, σκληροτράχηλοι καὶ
/11 ἔσπευσαν ἀνελεῖν αὐτόν, ἵνα/ τὸ ἔθνος σπῆ, ¹² καὶ κτλ.	/6 ἀπερίτμητοι/ τῇ καρδίᾳ καὶ τοῖς ὠσίν .../... ὡς καὶ οἱ πατέρες ὑμῶν κτλ.
	/11 Οὕτω καὶ ὑμεῖς,/ οἱ ἐκείνων παῖδες, τούτους μιμούμενοι τὰς
	/12 φωνὰς/τῶν προφητῶν ἀπιστοῦντες, μισόχριστοι διαμένετε κτλ.

¹ Wiedergegeben wird nur ebd., 1248 D 1–4, 1249 B 5–7. 10–12. || ² Vgl. *Ps* 21,19 (Anm. 8) ||
³ Vgl. *Ps* 21,17c || ⁴ Vgl. *Ps* 68,22 (Anm. 7) || ⁵ Vgl. *Deut* 28,66. Zu den lectiones variantes vgl.
S. 674, Anm. 2 || ⁶ Ab hier gehen beide Texte eigene Wege. Vgl. S. 675 zu Anm. 4–5, 7 || ⁷ Vgl. *Ps*
68,22 (Anm. 4) || ⁸ Vgl. *Ps* 21,19 (Anm. 2) || ⁹ Vgl. *Mt* 27,25 || ¹⁰ Vgl. *Mt* 27,18 || ¹¹ Vgl. *Ioh* 11,48 ||
¹² Vgl. *Ioh* 11,50 ||

Die Fragen richten sich auf bestimmte Aussagen des Alten Testaments, die im Neuen Testament mit Situationen der Leidensgeschichte verbunden und darum in der christlichen Überlieferung messianisch interpretiert werden. Gefragt wird jeweils nach dem Subjekt der Aussagen des Alten Testaments: „Wessen Kleider haben sie zerteilt (*Ps* 21,19)? Wessen Hände und Füße haben sie durchbohrt (*Ps* 21,17c)? Wen haben sie mit Essig und Galle getränkt (*Ps* 68,22)? Über wen hat Moses gesagt: ‚Ihr werdet euer Leben vor euren Augen hängen sehen und doch nicht glauben!‘ (*Deut* 28,66)?“. Aus diesen vier Fragen der Dialexis greifen „die Bischöfe“ zunächst zwei auf, wobei sie *Ps* 21,19 etwas ausführlicher wiedergeben¹ und *Deut* 28,66 zum einen in der ursprünglichen Reihenfolge der Worte, zum anderen aber mit denselben Lesarten zitieren, die in der LXX nicht bezeugt sind, wohl aber in der Dialexis, in der *Deut* 28,66 nochmals in einem anderen Zusammenhang zitiert wird.² Das Zitat

¹ Ebd., S. 36, 21–22.

² Ebd., S. 37, 1–3. Die lectio varians „Ὁψεσθε“ statt „Ἔσται“ bedingt, dass „πιστεύσεις“ in der zweiten Person Plural erscheint, und „οὐ μὴ“ statt „οὐ“ ist eine in der LXX (hrsg. v. A. Rahlfs, Editio octava) nicht bezeugte verstärkte Verneinung. Mit beiden Varianten zitiert Anastasios *Deut* 28,66 in der Disputatio, 1244 D 3–4, doch fehlen dort die Worte „ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν ὑμῶν“,

von Ps 68,22¹ lässt der Autor der Ἐξήγησις im Folgenden die beiden Rabbiner Jakob und Pharas als Sprecher „der Juden“ zugleich mit Ps 21,19 aufgreifen.² Einzig Ps 21,17c³ wird von ihm hier nirgends berücksichtigt. In der Fortsetzung der Argumentation unterscheiden sich beide Texte diametral: Während in der Ἐξήγησις die Bekehrung der beiden genannten Rabbiner berichtet wird,⁴ betont Anastasios den Unglauben der Juden, der aus ihrer „Hartherzigkeit“ (σκληροκαρδία) folgt und mit dem sie ihre Väter „nachahmen, indem sie den Propheten nicht glauben“ und darum „Christenhasser (μισόχριστοι) bleiben“.⁵

Der Sache nach greifen die beiden Rabbiner die messianische Argumentation der Dialexis auf, indem sie nun, nachdem sie zuvor noch die Kreuzigung Christi zu rechtfertigen suchten,⁶ bekennen, dass „die Hierophanten“ die Kreuzigung, nämlich „den Essig und die Galle (Ps 68,22) sowie das Zerteilen der Kleider (Ps 21,19), vorhergesagt haben und wir das, was sie vorhergesagt haben, auf Grund unserer riesigen Blindheit (τύφλωσις) getan haben, damit sowohl jenes Blut (das Christus vergossen hat) ‚über unser Volk‘ (Mt 27,25) komme, als auch die (prophzeiten) Geschehnisse sich bewahrheiten“. Und sie begründen dies, indem sie nicht mehr in Wir-Form sprechen, sondern auf Distanz gehen zu denjenigen, die dieses getan haben: „Denn ‚aus Neid‘ (Mt 27,18) auf ‚die Zeichen und Wunder‘, die er vor ihnen gewirkt hat, und weil ihm schließlich alle folgten (Ioh 11,48), beeilten sie sich, ihn umzubringen, damit ‚das Volk‘ weiterhin bestehe (Ioh 11,50)“.⁷ Doch die Folge war, sagen die beiden Rabbiner, dass „‚das Volk‘ nicht weiterhin bestand und“ – sie kehren zum Wir zurück – „obendrein wir in die Diaspora zerstreut wurden“,⁸ also genau das Gegenteil erreicht wurde, was der Hohepriester Kaïaphas nach Ioh 11,51 prophezeit hatte, als er im Synedrion erklärte, „dass es besser ist, wenn ein Mensch für das Volk stirbt und nicht das ganze Volk zugrunde geht“ (Ioh 11,50), oder, wie es die beiden Rabbiner in der Ἐξήγησις ausdrücken, als „die

die im Zitat „der Bischöfe“ an ihrem ursprünglichen Ort stehen. Zur Auslegung von *Deut* 28,66 (ebd., 1244 D 1–1245 A 9) vgl. S. 678 zu Anm. 1.

1 Disputatio, 1248 C 12.

2 De gestis, S. 37, 5–6.

3 Disputatio, 1248 C 11–12.

4 De gestis, S. 37, 3–14.

5 A.a.O., 1248 D 1–1249 B 13. Im Wesentlichen im Textvergleich zitiert.

6 De gestis, S. 37, 11–18. Vgl. S. 673 zu Anm. 1.

7 Ebd., S. 37, 5–11, wiedergegeben im Textvergleich. Das Motiv des Neides für die Kreuzigung Christi wird von Jakob und Pharas in der Debatte mit jenen Juden, die ihnen nicht folgen und sie deshalb aus der Synagoge ausschließen wollen, wieder aufgegriffen (ebd., S. 40, 4–6) und mit Bibelzitate in Verbindung gebracht, mit denen ebenfalls in der Dialexis argumentiert wird (vgl. S. 647, Anm. 3). Zum Verlauf der genannten Debatte vgl. S. 624, Anm. 4.

8 Ebd., 11–13.

Gedanken der damaligen auf Macht versessenen Lehrer vom Satan mit Blindheit geschlagen wurden“.¹

Diese Worte der beiden Rabbiner greifen zum einen zwei Zeugnisse auf, die zuvor aus „den Hypomnemata der Juden“ angeführt wurden, nämlich das Zeugnis des Kaïaphas, das sich mit *Ioh* 11,50 deckt,² und jenes des Josephos, dass Christus „durch Zeichen und Wunder ausgewiesen war“,³ zum anderen jene Fragen „der Bischöfe“, die auf die Zeugnisse aus „den Hypomnemata“ folgen, um, wie die beiden Rabbiner sagen, ihre Einsicht in die Wahrheit des christlichen Standpunktes zu begründen (ἵνα ... τὰ γενόμενα ἀληθεύσωσιν).

Überschaut man diesen Ausgang der Debatte in der Ἐξήγησις und vergleicht ihn mit der *Dialexis*, dann dürfte nur jene Hypothese plausibel sein, die im Text der Ἐξήγησις eine Bearbeitung des Textes der *Dialexis* annimmt. Die Hypothese einer gemeinsamen Quelle erübrigt sich, weil sich in der *Dialexis* keine Hinweise entdecken lassen, dass Anastasios selbst einen ihm vorgegebenen Text redigiert hat. Die umgekehrte Annahme, dass die Ἐξήγησις die Vorlage der *Dialexis* gewesen ist, setzt obendrein voraus, dass bei den vier Fragen zum Subjekt der Aussagen des Alten Testaments, die in der *Dialexis* auf die Zeugnisse aus „den Hypomnemata“ folgen, die zwei Fragen, die in der Ἐξήγησις „die Bischöfe“ stellen, von Anastasios aufgegriffen und, angeregt durch die Begründung der Rabbiner – οἱ ἱεροφάνται προεῖπον „ὄξος καὶ χολήν“ –, um diesen Psalmvers (*Ps* 68,22) und das Zitat aus *Ps* 21,19 um den Vers 17c dieses Psalms erweitert wurden. Dass dieses so geschehen sein könnte, ist nicht von vornherein abzulehnen, doch nicht plausibel, wenn man zum einen beachtet, dass der vom *textus communis* abweichende Wortlaut von *Ps* 68,22 in der *Dialexis* noch in einem anderen Zusammenhang begegnet und dort eben dieser Wortlaut für die Argumentation entscheidend ist,⁴ und zum anderen den Kontext in der *Dialexis* beachtet, in dem dort die Zeugnisse aus „den Hypomnemata“ der Juden und die auf diese folgenden Fragen stehen, die auch in der Ἐξήγησις im Ausklang der Debatte erscheinen. Beide Behauptungen sollen im Folgenden begründet werden.

ς. Zum Kontext der Zeugnisse aus den Hypomnemata bei Anastasios

Das als ‚Τρίτη ἐρώτησις‘ überlieferte Fragment von Anastasios *Dialexis* handelt zunächst vom Unterschied zwischen einerseits der jüdischen Auffassung vom Messias – ὁ εἰλημμένος –, der als Sohn Davids Ἰουδαῖος ἐξ Ἰουδαίων ist, „das Gesetz

¹ Ebd., 13–14.

² Ebd., S. 36, 1–3; *Disputatio*, 1248 B 13–15.

³ Zitiert auf S. 672 in Anm. 4.

⁴ Vgl. S. 677 zu Anm. 7–678 zu Anm. 1, 6.

des Moses wahr, die Opfer und euer Volk (γένος) erneuert“ und „noch nicht gekommen ist“,¹ und andererseits der im Alten Testament bezeugten Auffassung vom Messias, „der Christ ist“ und „das Gesetz verachtet und übertritt und die Opfer aufhebt“,² wie es in bezug auf die Opfer Daniel verheißen hat: „Χριστοῦ ἐρχομένου (Dan 9,24–25 Th)³, ἀρθήσεται θυσία καὶ σπονδή“ (Dan 9,27 Th)⁴, und wie es in bezug auf die Thora Propheten wie Jeremias, Jesaja und Micha vorhergesagt haben: „τοῦ Χριστοῦ ἐλθόντος αὐτὸς τὸν νέον νόμον ἤγαγε καὶ τὸν πάλαιον ἐπλήρωσεν“.⁵ Wenn die Juden zum einen keinen gekreuzigten Messias akzeptieren wollen, doch zum anderen Jesus Christus gekreuzigt haben, „weil er sich nicht an das Gesetz hielt (παράνομος ἦν), ja das Gesetz und den Sabbat aufgehoben hat“, dann werden sie durch die Propheten widerlegt, und auch ihr künftiger Messias – ὁ εἰλημμένος – wird „ein Mensch sein, der verurteilt wird“ (ἄνθρωπος κατάδικος), sollen die Propheten nicht als Lügner hingestellt werden.⁶ Doch, auch wenn „euere Väter unseren Christus als Übeltäter, der sogar das Gesetz außer Geltung setzt, ermordet haben“, so bedeutet sein Tod am Kreuz, wie die Propheten verkünden, nicht, dass er tatsächlich ein Verbrecher ist: Ἴδωμεν ἐὰν κακοῦργον λέγωσι τὸν ὑφ’ ὑμῶν σταυρωθέντα. Vielmehr erwarten die Propheten den Messias als jemanden, der keine Sünden begangen hat und dem doch all das widerfährt, was Jesus in seiner Passion widerfahren ist und aus freier Entscheidung akzeptiert hat (ἐκουσίως ταῦτα ἠνέσχετο παθεῖν),⁷ ja wie „der Prophet Moses“ in *Deut* 28,66 bezeuge, erwarten sie einen Messias, der gekreuzigt wird, doch bei den Juden keinen Glauben findet. Diese hatten, so argumentiert Anastasios, an die eherne Schlange des Moses geglaubt, „die am Holz hing, da sie (im Paradies von Gott) verflucht worden war“ – κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου, ἐπικατηραμένου ὄντος (*Gen* 3,14) –, „steht doch geschrieben: ‚Verflucht sei jeder, der am Holze hängt‘ (*Deut* 21,23; *Gal* 3,13); sie hatten an diese eherne Schlange geglaubt, indem sie auf diese blickten, wenn sie von Schlangen gebissen wurden, und darum am Leben blieben“ (*Num* 21,9). So aber glauben sie nicht an den gekreuzigten Christus, der „als Unschuldiger für die Sünder“, „am Holz hängend“ „für uns zum Fluch geworden ist“ (*Gal* 3,13) und so „der Welt Leben schenkte“, heißt es doch in *Deut* 28,66: „Ihr werdet schauen auf euer Leben, das

1 Disputatio, Fragment 3, PG 89, 1240 A 1–C 6 (mit einer Widerlegung aus *Dan* 9,24–25 Th, die zeigt, dass jenes ἕως Χριστοῦ ἡγουμένου auf Jesus Christus zutrifft).

2 Ebd., A 3–4.

3 Vgl. Anm. 1.

4 A.a.O., 1240 C 6–11.

5 Ebd., C 12–1241 A 7.

6 Ebd., A 8–C 1.

7 Ebd., C 1–1245 B 12. Zu τὸν Χριστὸν ἡμῶν ... οἱ πατέρες ὑμῶν ἐφόνευσαν vgl. ebd., 1260 C 2–4: Ἐδειξε (Ἡσαΐας) ... τὴν τῶν Ἰουδαίων μαιφονίαν.

hängt, und ihr werdet keineswegs glauben“. Offensichtlich kennt Anastasios auch eine jüdische Exegese von *Deut* 28,66, die einen Zusammenhang mit der ehernen Schlange des Moses akzeptiert. Doch lehnt er diese ab, da diese übersehe, dass es hier heißt: „und ihr werdet keineswegs glauben“.¹

Das bisher Gesagte fasst Anastasios nun kurz zusammen: Wenn die Juden zugeben, dass die Propheten dieses alles über den Messias vorhersagen, dann hoffen auch sie „auf einen Menschen, der als Verurteilter gekreuzigt werden wird“, erkennen aber nicht, dass dieser „unser Herr Jesus Christus, der Sohn Gottes, ist, der aus dem Himmel herabgestiegen und ‚Fleisch‘ geworden ist ..., wie es die Propheten über ihn vorherverkündigt hatten und wir es schon oben vorgeführt haben (παρηγάγομεν), als wir ihre Zeugnisse und Verheißungen über Christus erörtert haben (διαλεχθέντες)“.² Nachdem Anastasios auf diese Weise auch auf seine früheren Argumente, die er in der *Dialexis* „wider die Juden“ vorgetragen hat, zurückverwiesen hat, fügt er in aller Kürze einen Hinweis auf das Geschehen nach der Kreuzigung hinzu, indem er drei Vorhersagen der Himmelfahrt aus den Propheten, nämlich aus Zacharias und aus David, dem Psalmisten,³ zitiert.⁴

Es folgt nach diesem Überblick jenes Argument aus „den Hypomnemata“ der Juden, das auch die Ἐξήγησις bietet und das zeigen soll, dass die Juden allen Grund gehabt hatten, ihn als Christus anzuerkennen, doch dies, wie eine zweite Serie von in „den Hypomnemata“ bezeugten Beispielen veranschaulicht, wegen des Unglaubens ihrer Mächtigen, insbes. der Hohenpriester, nicht taten:⁵ Sie kannten das Zeugnis der Propheten, sahen Christus am Kreuz hängen und kamen, wie Moses in *Deut* 28,66 vorhergesagt hat, doch nicht zum Glauben. Wie ihre Väter ließen sie ihre Herzen verhärten⁶ und werden darum kein Heil finden – nämlich „nicht eingehen in die Ruhe (κατάπαυσις) Gottes“, wie es ihre Väter schon nicht vermochten, die bei der Landnahme unter Josua „wegen ihres Unglaubens nicht in die Ruhe Gottes eingehen konnten“: Οὐκ ἠδυνήθησαν εἰσελθεῖν δι’ ἀπιστίαν – Ταῦτα δὲ τύπος, τῶν ὑμετέρων ἐκεῖνα, wie es in diesem Text weiter unten in einem analogen Zusammenhang heißt –. „Darum verhärtet heute nicht euere Herzen, sobald ihr die Stimme Gottes hört“, wenn ihr „in die Ruhe Gottes eingehen wollt“,

1 Ebd., 1244 D 1–1245 A 9. Zum Wortlaut von *Deut* 28,66 bei Anastasios vgl. auch S. 674, Anm. 2. Der hebräische Text lautet nach der Jerusalemer Bibel: „Vor deinem Geiste hängt dir dein Leben ...“, nämlich wie an einem Faden. – Zu Moses als Prophet vgl. S. 597, Anm. 3.

2 Ebd., 1245 B 13–C 8. Vgl. S. 669 zu Anm. 4.

3 Zu jenen Gestalten des Alten Testaments, die Anastasios zu den Propheten zählt, vgl. S. 597, Anm. 3.

4 A.a.O., 1245 C 8–D 3. Zum Zitat von *Psal* 109,1 (ebd., D 1–3; vgl. S. 669 zu Anm. 5) vgl. S. 665, insbes. zu Anm. 2.

5 Ebd., D 4–1248 C 10. Vgl. S. 669, Anm. 3.

6 Ebd., C 10–D 4 (bzw. bis 1249 B 13). Vgl. die Wiedergabe des Textes (S. 673, Anm. 1).

die der Prophet David verheißen hat (*Ps* 94,7–11), nämlich „eine andere Ruhe“ als jene, von der bei der Landnahme die Rede gewesen ist, eine Ruhe, die im „Glauben an Christus“ begründet ist.¹

Und es folgt eine lange Begründung auf der Basis von Paulus, die darauf zielt zu zeigen, dass diejenigen, die „aus dem Glauben bei Gott gerechtfertigt werden“ und „als Gerechte aus dem Glauben leben“, „Söhne Abrahams sind“ (*Gal* 3,7), von dem es heißt: „Abraham glaubte an Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet“ (*Gen* 15,6; *Rom* 4,3; *Gal* 3,6): Γινώσκετε οὖν ἄρα ὅτι „οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοι εἰσιν υἱοὶ Ἀβραάμ“ (*Gal* 3,7)· „τῷ δὲ Ἀβραάμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ“ κτλ., doch hat das Gesetz, das erst nach dieser Verheißung kam, diese „nicht außer Geltung gesetzt“, vielmehr „ist es hinzugefügt worden wegen ‚der Übertretungen‘, bis der Same kommt, dem die Verheißung gilt,“ (*Gal* 3,16–19) „durch den“, wie „Gott angekündigt hat, die Völker,“ d. h. die Heiden, „Segen empfangen“.² Denn „das Gesetz wurde (von Gott) eingesetzt, um für das Geschlecht zu sorgen, aus dem jener Same ‚dem Fleische nach‘ hervorgehen sollte“.³

Anastasios entwickelt seine Argumentation hier und im Folgenden, indem er Paulus sehr ausführlich zitiert und seine eigene Auslegung in die Zitate so einbaut bzw. so auf sie folgen lässt, dass ein durchlaufender Text entsteht, den der Leser, falls er die entsprechenden Stellen aus den Paulusbriefen nicht kennt, als fortschreitenden Gedankengang eines einzigen Autors, nämlich des Autors der Diatribe, auffassen wird, bedingt durch den Stil der Diatribe, in dem auch Paulus seine Argumentation darstellt.⁴ So zitiert er nun im unmittelbaren Anschluss aus dem Römerbrief: „Wenn du dich einen Juden nennst und dich auf dem Gesetze ausruhest (*Rom* 2,17), gleichsam um im Gesetz dich zu rühmen, entehrst du durch deine Übertretung des Gesetzes Gott (*Rom* 2,23).⁵ Eine Beschneidung hat nur dann Wert, wenn du das Gesetz erfüllst. Doch wenn du ein Übertreter des Gesetzes bist, so ist deine Beschneidung Unbeschnittenheit geworden“ (*Rom* 2,25), und begründet diese Aussage durch zwei Zitate aus dem Propheten Jeremias: „Alle Völker (ἔθνη) sind dem Fleische nach unbeschnitten, doch das Haus Israel ist in seinem

1 Ebd., 1249 C 1–1252 A 4. Zum Zitat zur typologischen Deutung vgl. ebd., 1268 A 5–6 im Kontext.

2 Vgl. *Gal* 3,14: ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ γένηται ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, ferner *Gen* 22,18: Καὶ εὐλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς.

3 Ebd., 1252 A 5–D 9.

4 Zum Stil der Diatribe bei Paulus vgl. die in Anm. 2 auf S. 335 genannte Literatur.

5 Der überlieferte Text von Anastasios bietet ὡς ἐν νόμῳ καυχᾶσθαι statt des in der Aussprache gleichlautenden ὄς κτλ.‘.

Herzen unbeschnitten (*Ier* 9,25). Doch (solltet ihr euch) für Gott beschneiden und (darum) die Unbeschnittenheit eures Herzens beschneiden“ (*Ier* 4,4).¹

Es folgt eine Auslegung von Römer 3,20–4,24² und 9,6–10,21,³ danach eine biblische Begründung dafür, dass Abrahams Samen, der sowohl ‚dem Fleische nach‘ angekündigt wurde, als auch ‚den Völkern‘, d. h. den Heiden, die Quelle ihres ihnen von Gott verheißenem Segens ist,⁴ ‚das Zeichen der Verwandtschaft‘⁵ besitzt, um aufzuweisen, was die wahre Verheißung ist, die Abraham zuteil wurde: Ἐδει τοίνυν καὶ τὸ ἐκείνου σπέρμα κατὰ σάρκα προσαγορευόμενον καὶ τοῖς ἔθνεσι τὴν εὐλογίαν πηγάζον ἔχειν τὸ σημεῖον τῆς συγγενείας, ἵνα δειχθῇ σαφῶς τῆς θείας ἐπαγγελίας ἢ ἀλήθειας.⁶ Es geht Anastasios also darum, aus der Bibel aufzuweisen, dass die Verheißung an Abraham in Jesus Christus und in der von ihm für das Ende der Zeiten verkündeten Auferstehung erfüllt wurde, welche die den Vätern verheißene Ruhe verwirklicht,⁷ die jene erben, die „jetzt hören und glauben“ und „nicht ihr Herz verhärten“.⁸ Danach schließt der uns erhalten gebliebene

1 Ebd., D 10–1253 A 6. Statt der Lesart von *Ier* 4,4 ‚σκληροκαρδίαν‘ liest man bei Anastasios ‚ἀκροβυστίαν τῆς καρδίας‘.

2 Ebd., A 6–1256 A 8.

3 Ebd., A 8–1260 D 5.

4 Vgl. ebd., 1252 C 13–14 nach *Gal* 3,14 (vgl. *Gen* 22,18), zitiert auf S. 679 zu Anm. 2. Vgl. ebd., 1256 D 7–10, wo mit *Gen* 21,12 (ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται σοι σπέρμα) begründet wird, dass „nicht das Ganze des Geschlechts (Abrahams) des Segens (Abrahams [*Gal* 3,14]) teilhaftig werden sollte“, dass nämlich weder Ismael als Abrahams Erstgeborener, noch die Söhne der Kettura (*Gen* 25,1–4) von Gott erwählt wurden, um ‚dem Fleisch nach‘ Ahnen des Verheißenen zu werden (vgl. S. 682–684).

5 Was Anastasios darunter versteht, wird deutlich, wenn man seine Auslegung von Paulus Aussage „Οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ, οὗτοι Ἰσραὴλ“ (*Rom* 9,6) bedenkt: Nicht alle, die ‚dem Fleische nach‘ aus Israel abstammen, „sind Samen Abrahams, sondern wer die Verwandtschaft der Tugend begehrt“ – τῆς ἀρετῆς ἐπιζητεῖ τὴν συγγένειαν (ebd., 1256 A 8–10), und zum anderen, dass die Beschneidung Zeichencharakter hat (ebd., 1260 D 4–5), und zwar nach *Rom* 4,11–12 als „Siegel jener Gerechtigkeit“, die Abraham „auf Grund seines Glaubens angerechnet wurde“ (*Gen* 15,6; *Rom* 4,3; *Gal* 3,6), mit dem er als noch Unbeschnittener geglaubt hat, so dass sie „Zeichen dafür ist, dass er Vater aller ist, die als Unbeschnittene glauben, ... und zugleich der Vater aller Beschnittenen, die nicht nur beschnitten sind, sondern in den Spuren des Glaubens wandeln ...“ (ebd., 1253 C 2–9).

6 Ebd., 1260 D 5–9. Die biblische Begründung geht bis ebd., 1268 B 8 bzw. bis nach der Wiedergabe von Paulus Rede vor den Juden im Pisidischen Antiochien (*Act* 13,16–41), d. h. bis 1269 B 10, auf die unmittelbar im Anschluss an das Zitat aus *Hab* 1,5 (*Act* 13, 41) das Zitat aus *Is* 10,22–23 im Wortlaut von *Rom* 9,27–28 mit einer Interpretation folgt, die zu *Rom* 11 überleitet (ebd., B 11–C 11).

7 Ebd., 1265 B 10–C 6, bes. C 2–4: ἐν (τῇ ἀναστάσει ἡμῶν) ὑπάρχει καὶ ἡ τῶν πατέρων ἡμῶν ἐπαγγελθεῖσα διὰ πίστεως ἀτελεύτητος κατάπαυσις καὶ ζωὴ αἰώνιος.

8 Ebd., C 13–D 11.

Text des Anastasios mit einer Interpretation von *Rom* 11,2–10 ab,¹ wobei der Eindruck entsteht, doch sich nicht beweisen lässt, dass hiermit Anastasios Argumentation ursprünglich noch nicht abgeschlossen war.²

Anastasios kommt es in seiner Auslegung von *Gal* 3 und *Rom* 3–4 und 9–11 darauf an, die Bedeutung des Glaubens an Christus für das ewige Heil aller Menschen und damit auch der Juden als eine Aussage des Paulus, die den Juden auf Grund des Alten Testaments bekannt sein muss, aufzuweisen: „Israel nennt (Paulus und der Prophet) alle, die glauben, sei es, dass sie von den Heidenvölkern, sei es, dass sie von den Juden abstammen, nämlich alle, die entsprechend ihrer edlen Abkunft aus dem Glauben (κατὰ τὴν τῆς πίστεως εὐγένειαν) zu ihm – d. h. im Kontext: zum einen Israel – zusammengeführt wurden.“³ Es geht hier Anastasios um „das wahre Israel“: Nicht alle, die ‚dem Fleische nach‘ aus Israel abstammen und sich Israelit nennen, sind wie Jakob, der „von Gott ‚Israel‘ genannt wurde“,⁴ nachdem er Gott den Segen abgerungen hat (*Gen* 33,24–29), „Samen Abrahams, sondern wer die Verwandtschaft der Tugend begehrt“ – τῆς ἀρετῆς ἐπιζητεῖ τὴν συγγένειαν,⁵ wer Gott die Treue hält wie „jene siebentausend Männer, die ihr Knie nicht vor Baal beugten“ (*I Reg* 19,18; *Rom* 11,5) und die Gott als einzige nicht verworfen hat. So wie damals gibt es ja nach Paulus „auch in unserer Zeit einen Rest nach der Auswahl der Gnade“ – λείμμα κατ’ἐκλογὴν χάριτος (*Rom* 11,5).⁶ Und „der Rest wird gerettet werden“, wie es Jesaja vorausgesagt hat (*Is* 10,22–23; *Rom* 9,27), nämlich „durch Glauben“.⁷ So erlangten „die Heiden“ zur Gerechtigkeit, „Israel“ – gemeint ist ὁ κατὰ σάρκα Ἰσραὴλ – jedoch nicht, da es

1 Ebd., 1269 C 12–1272 C 12.

2 Die Auslegung von *Rom* 11 beginnt auffälligerweise mitten im Vers 2 mit den Worten „ἢ οὐκ οἶδατε καὶ ἐν Ἠλίᾳ τί λέγει ἡ γραφή“, lässt also die Frage des Paulus: „Hat Gott etwa sein Volk verstoßen?“ und seine Antwort: „Gott hat sein Volk, das er sich vorher erkor, nicht verstoßen“ (*Rom* 11,1–2) fort, die schon auf *Rom* 11,11–36 vorausweisen. Sollte dieses ein Hinweis sein, dass hier bewusst etwas getilgt wurde? Vgl. auch S. 591, Anm. 10 zur Tatsache, dass die Zitate aus Jesaja in *Rom* 11,26–27 schon in der Auslegung von *Rom* 11,2–10 (ebd., 1269 C 12–1272 C 12) begegnen (ebd., 1272 A 10–13).

3 Ebd., 1272 B 4–6.

4 Ebd., Fragment 1, 1204 A 6–7, mit einer verbreiteten Erklärung des Namens ‚Israelit‘: ἐρμηνεύεται ‚νοῦς ὁρῶν τὸν θεόν‘ (vgl. *Gen* 33,31), ἐπειδὴ αὐτοὶ πρὸ ὅλων τῶν ἐθνῶν τὸν θεὸν ἐγνώρισαν (ebd., B 4–6). Vgl. damit den „locus classicus“ der Christologie, Baruch 3,36–38 (vgl. S. 664 zu Anm. 4), der in der *Dialexis*, ebd., 1220 B 1–5 zitiert wird, ferner die Verheißung Jakobs in *Gen* 49,10 mit der Lesart ᾧ ἀπόκειται (ebd., C 5–9; vgl. S. 586 zu Anm. 3). Zu dieser Gotteserkenntnis (θεογνωσία) gelangen auch die Heiden (*Is* 65,1; *Rom* 10,20, vgl. *Rom* 9,30) durch ihren Glauben (ebd., 1260 B 13–C 7).

5 Ebd., Fragment 3, 1256 A 8–10. Vgl. S. 680, Anm. 5.

6 Ebd., 1269 D 2–1272 A 1.

7 Ebd., 1269 B 10–C 11. Vgl. S. 680, Anm. 7.

dies „nicht aus Glauben, sondern aus Werken“ erreichen wollte (*Rom* 9,30–32) und „sich mit ‚der Lebensführung auf der Basis des Gesetzes‘ (ἡ κατὰ νόμον πολιτεία) begnügte und Glauben verachtete“.¹ „Wenn ὁ κατὰ σάρκα Ἰσραήλ ‚nicht das erreicht hat, was es begehrt‘ (*Rom* 9,7), dann deshalb, weil es nicht aus Glauben begehrt, sondern aus Gesetzeswerken. ‚Der erwählte Teil aber hat erreicht, was er begehrt‘ – ἡ δὲ ἐκλογὴ ἐπέτυχε (*Rom* 9,7) –, und zwar durch Glauben, ‚die übrigen aber wurden verstockt‘ (*Rom* 9,7), d. h. sie wurden dem Unglauben preisgegeben. ... Doch heißt dies nicht, dass Gott sie dazu gebracht hat, nicht zu glauben“.² „Denn die Auswahl (durch Gott) ist nicht ungerecht, sondern entspricht der Entscheidung (πρόθεσις) der Menschen“. Wie im Fall von Jakob und Esau wartete Gott ihr Handeln (τῶν πραγμάτων ἢ πείρα) nicht ab, sondern sagte dieses voraus, als er sprach: „Jakob habe ich geliebt, Esau aber gehasst“ (*Mal* 1,2–3; *Rom* 9,13), da er ihre Entscheidung „voraussah“ – τὴν ἐκάστου πρόθεσιν προμηθῶν.³

Gottes Auserwählung beruhe nämlich nicht auf der natürlichen Abstammungsordnung, sondern darauf, dass Gott Glauben und Tugend fordert: Οὐ γὰρ τῇ φύσει προσέχει ὁ θεός, ἀλλὰ πίστιν καὶ ἀρετὴν ἐπιζητεῖ.⁴ Im Ausgang von Paulus Aussage in *Rom* 9,7–9, in der zwischen ‚Kinder des Fleisches‘ und ‚Kinder der Verheißung‘ unterschieden wird, kommt Anastasios dazu, dass „Saras Kinder“ beides seien, „Kinder, die nach der Ordnung der Natur geboren werden,“ und „Kinder, die gemäß der Gnade des Glaubens geschenkt werden“. Doch für Isaak gelte in bezug auf die Vaterschaft nur Letzteres, wie Gottes Wort zu Abraham zeige: „Um diese Zeit will ich kommen, und Sara wird einen Sohn haben“ (*Gen* 18,10).⁵

Auf dieser Basis greift Anastasios „den Juden“ an, den er als sein Gegenüber in direkter Rede anspricht: „Warum also rühmst du dich, oh Jude, als ob allein du ‚Same Abrahams‘ genannt worden bist? Auch Ismael war Sohn Abrahams und obendrein Erstgeborener! Wenn du meinst, jener sei als Halbsklave (ἡμίδουλος) aus dem Kreis der Verwandten ausgeschlossen, dann bedenke, dass die Bibel normalerweise die Abstammungsverhältnisse nach den Vätern und nicht nach den Müttern bestimmt, und bedenke auch die Söhne der Kettura (*Gen* 25,1–4). Denn diese war eine Freie, und doch werden ihre Söhne nicht ‚Same Abrahams‘ genannt. Bedenke ferner die zwölf Söhne Jakobs, die von verschiedenen Müttern

1 Ebd., 1257 A 4–10. Im Text wird von ‚Israel‘ im Zitat aus Paulus zur dritten Person Plural gewechselt, was in der Übersetzung nicht berücksichtigt wurde. Zur ‚ἡ κατὰ νόμον πολιτεία‘ vgl. ebd., 1272 A 4–15.

2 Ebd., 1272 B 6–C 1. Vgl. hierzu auch S. 681, Anm. 4.

3 Ebd., 1256 C 15–D 7. Vgl. hierzu *Rom* 9,11: ἵνα ἡ κατ’ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένη (zitiert ebd., C 5–6 mit der Variante ‚μείνη‘).

4 Ebd., D 10–12.

5 Ebd., A 10–B 5.

geboren wurden, Bedenke ,auch Rebekka, die von einem einzigen, unserem Vater Isaak, empfangen hatte ...‘ (*Rom* 9,10 – 12). Oder meinst du, oh Jude, wegen der Sara sei Isaak dem Ismael und den von der Kettura dem Abraham geborenen Söhnen vorgezogen worden? Was willst du in bezug auf Rebekka sagen?“¹ Gottes Verheißung für Abrahams Samen hat also nichts mit der natürlichen Genealogie zu tun, richtet sich nicht nach einem Recht der Geburt, sondern nach Glauben – genauer κατὰ πίστιν καὶ ἀρετῆν – der von Gott aus der natürlichen Nachkommenschaft Abrahams Erwählten.

Diese Debatte um die Verheißungen Gottes für den Samen Abrahams hat ihre Bedeutung im Kontext der Dialexis darin, dass sie den Unglauben der Juden, die Christus nicht als Messias anerkennen wollen, in einen umfassenderen Zusammenhang stellt, in dem zum einen der Glaube und das Leben aus dem Glauben, hier ἀρετή genannt, und darum der Glauben an Jesus Christus und damit an das, was die Propheten zu seinem Kommen und zu dem, was ihm widerfahren wird, vorausgesagt haben, als Weg zum ewigen Heil – zur ἀτελεύτητος κατάπαυσις καὶ ζωὴ αἰώνιος – dem Leser deutlich vor Augen gestellt und zum anderen die Auffassung „der Juden“ über eine „Lebensführung gemäß dem Gesetz“ (κατὰ νόμον πολιτεία) und über eine Auserwählung Israels auf der Basis der von Natur aus (φύσει) bestehenden Nachkommenschaft aus der Bibel widerlegt wird – ohne dass ausdrücklich mitgeteilt wird, dass diese Widerlegung eine Auslegung von zentralen Aussagen aus Paulus Briefen an die Römer und die Galater ist, die das Heidenchristentum auf biblischer Grundlage rechtfertigen und die Auserwählung Israels mit der Berufung der Heiden versöhnen.

Dabei bringt Anastasios Argumente ein, die in seiner Zeit kurz nach der arabischen Eroberung für Juden und Christen aktuell sind und die ihren ursprünglichen „Sitz im Leben“ im Ringen der Araber um ihre religiöse Identität als Ismaeliten und Söhne der Hagar bei der Rechtfertigung der Landnahme als verheißenes Erbe und damit in der Abgrenzung zum Judentum – „Hagarism without Judaism“² – haben. Am auffälligsten ist die Bestreitung der Bedeutung der Erstgeburt von Ismael für die Frage der Auserwählung als Nachkomme Abrahams und der Verheißung einer Erbschaft – κληρονομία³ –, nämlich des Besitzes „des ge-

1 Ebd., 1256 B 5–C 12. Zum Folgenden (ebd., C 12–D 7) vgl. S. 682, Anm. 3.

2 Vgl. die von CRONE – COOK 1977 angeregte These vom Bruch zwischen Mohammeds „Judeo-Hagarism“ und „Hagarism without Judaism“ (S. 364 zu Anm. 2, ferner S. 438–442).

3 Vgl. z. B. das nicht als Zitat aus *Gal* 3,18 ausgewiesene Argument: Εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία, οὐκ ἔστιν ἐξ ἐπαγγελίας. In den erhalten gebliebenen Fragmenten der Dialexis erscheint diese Wortgruppe, die mit der Argumentation um das Land der Ruhe bzw. um die Ruhe (κατάπαυσις) eng verbunden ist, selten. Im Zusammenhang interessant: Εἰ γὰρ ἦν ἐν Ἱερουσαλήμ ἡ τελεία κατάπαυσις, εἰς ἐκείνην Ἰησοῦς τοῦ Ναυῆ ὑμᾶς κατέπαυσεν, ἀλλ’ οὐκ ἔδωκεν ὁ θεός

lobten Landes“.¹ Wenn jemand „dem Juden“ entgegenhält, dass er sich zu Unrecht rühme, dass er als einziger „Same Abrahams“ sei, da er nicht das Recht des Erstgeborenen Abrahams, nämlich Ismaels, bedenke, dann hat dieses Argument an sich keinen „Sitz im Leben“ in einem Diskurs von Christen „wider die Juden“. Denn beide Seiten sind sich einig, dass Ismael als Träger der Verheißung nicht in Frage kommt. Anders steht es mit Arabern zu Beginn ihrer Eroberungen, als es ihnen um die Einnahme „des gelobten Landes“ ging, zu der sie Mohammed in seinen Predigten aufgefordert hatte. Der Hinweis auf die Söhne der Kettura (*Gen* 25,1–4) gehört zum Arsenal „des Juden“ in einer solchen Kontroverse, ebenso jenes, Gott habe „wegen der Sara Isaak dem Ismael vorgezogen“, während „die Araber“ dagegen argumentieren konnten, dass im Pentateuch die Abstammung nach der väterlichen, nicht nach der mütterlichen Linie zählt.²

Dass man solche Argumente auch „wider die Juden“ benutzen konnte, obwohl sie in der Debatte um die Verheißungen Gottes für Abrahams Samen nichts zu dem beitragen, was Juden und Christen trennt, zeigt Anastasios Dialexis. Dies sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie auch in Anastasios Dialexis überflüssig sind, wohl aber auf Grund der aktuellen Situation unter arabischer Herrschaft, die noch an anderen Stellen der Dialexis greifbar wird,³ verständlich, da es begreiflich ist, dass Anastasios als Polemiker solche Argumente *ad hominem* einbringt, die „die Juden“ daran erinnern, dass für sie die Zeiten, in denen sie eine gewisse Macht unter den Persern besaßen,⁴ mit der arabischen Eroberung und der Entwicklung einer islamischen Identität der Vergangenheit angehörten.

Überschaut man die gesamte Argumentation von Anastasios in diesem als Τρίτη ἐρώτησις überlieferten Text vor und nach den Zeugnissen aus „den Hypomnemata“ der Juden, dann bietet sie einen geschlossenen Gedankengang, in dem jene Zeugnisse, die in der Ἐξήγησις abrupt und als Block in den Disput „der Bischöfe“ und „der Juden“ eingeschoben werden,⁵ gut verortet sind und in dem jene Fragen, die auf diese Zeugnisse folgen und in der Ἐξήγησις in einem Ausklang der Debatte verarbeitet sind,⁶ an zuvor Gesagtes anknüpfen und zum Thema des in Hartherzigkeiten gründenden Unglaubens „der Juden“ überleiten, das die Erörterung der Bedeutung des Glaubens für das ewige Heil aller Menschen herausfordert, das Gott dem Samen

τῷ Ἀβραάμ ἐν αὐτῇ κληρονομίαν ... οὐδὲ τοῖς ἐκείνου τέκνοις ...· ἐκεῖ δὲ ὑπάρχει ἡ ἀτελευτήτος κατάπαυσις ἥτινα καὶ κληρονομήσαντες οἱ ἀκούσαντες τῆ πίστει κτλ. (Fragment 3, 1265 C 7–15).

1 Vgl. zum „Sitz im Leben“ dieses Streits S. 438 f., ferner S. 364 zu Anm. 1–2; 442 zu Anm. 1.

2 Vgl. zu diesen Argumenten den auf S. 683 zu Anm. 1 übersetzten Text.

3 Vgl. S. 691–711, ferner auch S. 590–593.

4 Hierzu wurde in diesem Beitrag einiges erwähnt; vgl. z. B. S. 363–365, 427–429.

5 Vgl. S. 669–673.

6 Vgl. S. 673–676.

Abrahams verheißen hat. Zumindest in jenen Texten aus dem sog. dritten Fragment der *Dialexis*, für die in der Ἐξήγησις eine Parallele vorliegt, sind wie in allen zuvor schon verglichenen Texten keine Hinweise auf redigierende Eingriffe des Anastasios in eine ihm vorgegebene Vorlage, insbes. keine „Brüche“ und „Nähte“, von denen BRATKE gesprochen hat, zu entdecken. Somit bleibt als plausible Erklärung für das literarische Verhältnis beider Texte zueinander nur die Hypothese einer direkten Abhängigkeit der Ἐξήγησις von der *Dialexis*.

Die Weise, wie der Autor der Ἐξήγησις die Texte aus dem sog. dritten Fragment der *Dialexis* übernommen hat, lässt vermuten, dass er selbst in der Überlieferung christlicher Apologetik „wider die Juden“ nicht so bewandert war, dass er es sich zutraute, ohne Vorlage eine Argumentation zu entwickeln, die auf Zustimmung seiner christlichen Leser hoffen konnte, und darum lieber Bewährtes aufgriff und, sofern die Vorlage ihm wie beim Beweis aus den „Hypomnemata“ jüdischer Augenzeugen des Lebens Jesu hinreichend lebhaft inszeniert schien, unverändert – fast wörtlich – in den Disput „der Bischöfe“ und „der Juden“ einschob.

(4) Fern in Raum und Zeit – zur Datierung des sog. Religionsgesprächs

Die Debatte des vierten Aktes der Ἐξήγησις zeigt im Vergleich mit der Argumentation des Anastasios Sinaites, die dieser in seiner *Διάλεξις κατὰ Ἰουδαίων* vorgetragen hat, dass sie nichts anderes als eine Übernahme und teils oberflächliche Bearbeitung des Textes von Anastasios ist, bei der auch einige Eingriffe vorgenommen wurden, um Aussagen in das Konzept der Ἐξήγησις einzupassen, in dem die historische Rolle des Römischen Reichs abgewertet und so die Basis für jene byzantinische Reicheschatologie, die für Anastasios *Dialexis* kennzeichnend ist, eliminiert wird.¹ Somit kann die Ἐξήγησις erst nach der Publikation der *Διάλεξις* verfasst worden sein, und die bisher in der historischen Forschung vertretene Hypothese, sie sei in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts, auf jeden Fall vor der arabischen Eroberung entstanden, ist aufzugeben. Sieht man von BRATKES Edition und Kommentar aus dem Jahre 1899 ab, so wurde nach dem Beitrag von SCHWARTZ über Aphroditianos (1894) die *Relatio de gestis in Perside* allgemein auf die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts datiert und mit den Interessen von Chosrau I. (531–579) und Hormizd IV. (579–590) begründet, die auch noch „in der ersten Zeit

¹ Mit diesem Konzept dürfte auch zusammenhängen, dass der Autor der Ἐξήγησις es vermied, die messianischen Erwartungen der Juden inhaltlich im Sinn der Wiederherstellung politischer Institutionen, sei es wie Anastasios im Rückblick auf den ersten Jüdischen Krieg, sei es weniger konkret im Blick auf ein messianisches Endreich, zu bestimmen, und nur recht allgemein von einer ἑτέρα τις κατασκευή gesprochen hat.

Chosraus II. Parwêz (590–628)“ bestanden.¹ So fasst PODSKALSKY 1972 den Konsens zutreffend zusammen: „(D)as Streitgespräch fand unter Chosrau I. oder Hormizd IV. statt (terminus ante quem: Perserkriege des Herakleios)“,² und hat ihn HEYDEN im Jahr 2009 „umfassend“ begründet und „konkret“ historisch verortet,³ nämlich auf „Syrien unter Kaiser Justinian I.“.⁴

Zugleich erweist sich auf Grund der Abhängigkeit der Ἐξήγησις von Anastasios Dialexis der Versuch des anonymen Autors das Geschehen am persischen Hof auf das 5. Jahrhundert zu datieren, indem er Aphroditianos den Verfasser der „Christlichen Geschichte“, Philipp von Side, begegnen lässt, als eine Strategie, den Blick seiner zeitgenössischen Leser auf eine Vergangenheit zu lenken, in der ein ideales Religionsgespräch möglich gewesen sei, das in der Gegenwart nicht stattfinden könnte, d. h. als eine Strategie, wie sie in allen „U-topien“ begegnet, die eine Kritik an der eigenen Zeit „verschleiern“. Gerade der Bezug zu Philipp von Side lässt den Leser, der historisch bewandert ist, an das unter Kaiser Theodosios II. (408–450) kulturell lebendige Konstantinopel denken.⁵ Und seine Phantasie wird umso mehr in die Ferne schweifen, als der narrativ begabte Autor den Schauplatz des Geschehens im fernen Persien, den Hof der Sassaniden, angeregt durch das Buch Daniel,⁶ als den Ort dieses idealen Religionsgesprächs schildert,

1 Vgl. SCHWARTZ 1894, Sp. 2792, 34–67; zu den intellektuellen Interessen dieser Sassaniden vgl. WIESEHÖFER 1993, S. 289–295.

2 A.a.O., S. 48, Anm. 297.

3 A.a.O., S. 144–155.

4 Ebd., S. 155–158 (vgl. S. 625, Anm. 5). Als *terminus ante quem* nennt sie mit der auf S. 618 in Anm. 1 wiedergegebenen Begründung die Lebenszeit des Antiochener Patriarchen Anastasios I. Zu dieser Begründung mit einer Notiz im *Codex Vaticanus Palatinus* gr. 364 (vgl. auch ebd., Anm. 4) ist die Tatsache zu berücksichtigen, dass Anastasios Sinaites in der byzantinischen Überlieferung seit dem 9. Jahrhundert mit dem genannten Patriarchen identifiziert wurde (S. 3, Anm. 2). Sollte ein Leser, dem der Zusammenhang zwischen der Dialexis und der Ἐξήγησις aufgefallen war, in seiner Handschrift einen entsprechenden Hinweis vermerkt haben, so dass in der Folge die Ἐξήγησις dem Patriarchen zugeschrieben wurde? Warum dann dessen Name mit der Zweiteilung der Lesung der Ἐξήγησις an Weihnachten verbunden wurde, bleibt wie so manches andere in handschriftlicher Überlieferung ein Rätsel.

5 Da HEYDEN 2009 annimmt, die „Erzählung des Aphroditianos“ habe tatsächlich schon in der „Christlichen Geschichte“ des Philipp von Side gestanden und sie, aber auch die „Relatio de gestis in Perside“ in ihrem vollem Umfang als eine Werbeschrift für Heiden interpretiert (S. 623, Anm. 2; 625, Anm. 4–5), bietet sie ebd., S. 199–209, kurz gefasst, ein anschauliches Bild dieses Konstantinopel, und sie hat recht, wenn sie feststellt: „Wenn es ... innerhalb der Stadtmauern kein *kultisch* lebendiges Heidentum mehr gab, so lebte das Heidentum in *kultureller* Sicht doch fort“ (ebd., S. 203; *Italics* von der Autorin). Was HEYDEN „kulturelles Heidentum“ nennt, wird im üblichen Sprachgebrauch „Hellenismus“ genannt und meint jenes Erbe der Antike, dessen Rezeption für das Wesen von Byzanz kennzeichnend ist (S. 619, Anm. 2).

6 Vgl. S. 619, Anm. 3.

der für den Leser – wie für den Autor, der jeden Hinweis auf seine eigenen Zeitumstände vermeidet, – schon längst der Vergangenheit angehört. Auch dem zeitgenössischen Leser wird dabei wohl kaum auffallen, dass der Autor mit Persien nicht vertraut ist,¹ hatte doch selbst ein Historiker wie SCHWARTZ den Eindruck gewonnen, dass der Autor „ein Rhomäer“ war, „der in Persien gewesen war und die Verhältnisse sehr gut kannte“.²

Lässt sich nun genauer bestimmen, wann die Ἐξήγησις publiziert wurde? Diese Frage soll hier nicht ausführlicher erörtert und beantwortet werden, da sie für eine Einführung in das Werk des Anastasios Sinaites irrelevant ist. Es seien nur zwei Quellen genannt, die in diesem Zusammenhang bedacht werden müssen, nämlich die Chronik des Hippolyt von Theben, die nach DIEKAMP, dem Herausgeber vor allem der noch erhaltenen echten und zweifelhaften Reste derselben, etwa in den Jahren 650–750 entstanden ist,³ und eine Predigt des Johannes von Damaskos († um 745/750) über die Geburt Christi. In einem Text, der aus der genannten Chronik schöpft,⁴ liest man: Ἀπὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μέχρι τῆς τῶν μάγων παρουσίας ἔτη β'. Πρὸ τοῦ γεννηθῆναι γὰρ αὐτὸν ἐφάνη αὐτοῖς ὁ ἀστὴρ ἐν Περσίδι, καθὼς φησιν ὁ Ἀφροδιτιανός.⁵ Doch ist dieser Hinweis auf Persien und Aphroditianos ein Zusatz aus einer handschriftlich „schon im 10. Jahrhundert bezugten Redaktion“,⁶ wie ein Vergleich mit den übrigen, insbes. mit der schon für das 9. Jahrhundert bezugten zweiten Rezension der Chronik zeigt.⁷

Darum ist das Zeugnis des Johannes von Damaskos wichtiger, vor allem auch deshalb, weil von dieser Predigt eine kritische Edition vorliegt.⁸ Darin kommt er auf

¹ Vgl. hierzu auch die Hinweise von HEYDEN 2009, S. 148.

² 1894, Sp. 2793, 4–6.

³ 1898, S. 157. Hippolyt stammt wahrscheinlich aus Theben in Griechenland (ebd., S. 157–159).

⁴ Das Lemma lautet: Ἰππολύτου Θηβαίου ἐκ τοῦ χρονικοῦ αὐτοῦ συντάγματος περὶ γενεαλογίας τῆς ἁγίας θεοτόκου (Recensio IV, hrsg. v. DIEKAMP 1898, S. 18). Zur Abhängigkeit des Marienlebens des Epiphanius, eines Mönchs des Klosters τῶν Καλλιστράτων in Konstantinopel, von der Chronik vgl. S. 671 zu Anm. 5–672 zu Anm. 3.

⁵ Recensio IV, Caput I, 1, hrsg. v. DIEKAMP 1898, S. 18, 3–6. Vgl. in der „Erzählung des Aphroditianos“ in De gestis in Perside, S. 17, 19–20: Τὸ δὲ παιδίον ... δεῦτερον, ὡς ἔλεγεν αὐτὴ (scil. Maria), ἔτος παρὰ μικρὸν ἄγον. Vgl. auch den Kommentar von DIEKAMP, S. 55–66.

⁶ DIEKAMP 1898, S. XXX.

⁷ Recensio II, Caput I, 1, S. 10, 9–11.

⁸ Sermo in nativitate domini (CPG-CPGS 8067), hrsg. v. KOTTER 1988, S. 324–347. Die Zuweisung an den Damaszener ist von F. DÖLGER, dessen Ergebnisse der Herausgeber, ebd., S. 307–310 kurz zusammenfasst, hinreichend bewiesen worden. Doch ist die Autorschaft des Damaszeners für diesen Beitrag über Anastasios nicht entscheidend, da der bei BRATKE und anderen als Autor genannte Johannes von Euboia auch in das 8. Jahrhundert zu datieren und nur ein wenig jünger ist als der Damaszener, wie seine Predigt zum Gedächtnis des Kindermordes von

die Erscheinung des „aus dem Osten aufleuchtenden Sterns“ zu sprechen, „den die Magier, der Astronomie kundige Könige der Perser, Abkömmlinge Bileams, gesehen haben.“ Dabei erinnerten sie sich an die Prophezeiung Bileams: „Ein Stern geht auf aus Jakob, und ein Mann erhebt sich aus Israel, und er wird die Führer Moabs zerschmettern“ (*Num* 24,17), und weissagten (ἐθέσπισαν), dass der Stern einen großen König ankündige, der über „die ganze Erde und Ökumene“ herrschen werde. Nachdem Johannes auf diese Weise kurz die christliche Tradition zur Erklärung der „Ankunft der Weisen aus dem Morgenlande“ (*Mt* 2,1–6) angesprochen hat, erklärt er seinem Publikum, dass die Magier „nicht nur aus der Verheißung Bileams dieses erkannt haben, sondern auch aus einer anderen Überlieferung“ (ἀλλὰ καὶ ἄλλοθεν),¹ und er trägt nun die „Kassander-Sage“² und die „Erzählung des Aphroditian“ – jedoch ohne die Offenbarungsrede des Dionysos – vor,³ und zwar in weitgehend wörtlicher Übereinstimmung mit der Ἐξήγησις.

Der auffälligste Unterschied ist der Wortlaut des ersten Orakels der „Kassander-Sage“. Während in der Ἐξήγησις die Priesterin von Delphi weissagt: „Philippos, Sohn der Olympias, aus Pella, der hinaufgeht zu Orten in Asien, wird den oberen, alles umringenden Kreis mit allgewaltigem Arm schlagen“,⁴ verkündet sie in der Predigt des Johannes, dass „endlich“ jemand auf die Erde komme, der „ohne Fehltritt ‚Fleisch‘ werden und mit göttlicher Unermüdlichkeit (ἀκαμάτοις θεότητος ὄροις) die von unheilbaren Leiden verur-sachte Vergänglichkeit lösen wird. Diesem wird von einem ungläubigen Volk Missgunst (φθόνος) widerfahren und er wird erhöht aufgehängt werden als ein zum Tode Verurteilter. Dies alles wird er freiwillig tragend erleiden; doch als Toter erhob er sich zum ewigem Leben (θανεῖς δὲ ... ὤπτο)“.⁵ Dieses Orakel wird in der als Symphonia (Σ) bekannten Sammlung, in der antike Orakel mit Aussagen des Neuen Testaments zusammengestellt sind, Solon zugeschrieben,⁶ in anderen theosophischen Überlieferungen Platon oder Chilon.⁷ Es eignet sich so sehr für eine Deutung auf Christus, dass es naheliegt anzunehmen, dass es eingefügt wurde, um die in der Ἐξήγησις überlieferte Weissagung zu ersetzen.

Bethlehem (CPG 8136) bezeugt, in der er davon spricht, dass seit der Parusie Christi 744 Jahre, seit dem Kindermord 742 Jahre vergangen sind (PG 96, 1504 D 5–1505 A 2).

1 Ebd., 6, 7–19, S. 332.

2 Ebd., 7, 1–49, S. 332–335. Vgl. S. 627, Anm. 4.

3 Ebd., 8, 1–11, 24. 29–34, S. 335–342. Vgl. S. 629, Anm. 1.

4 A.a.O., S. 6, 10–7, 1.

5 A.a.O., 7, 17–21, S. 333 (nach den vorausgehenden futurischen Aussagen überrascht der starke, d. h. zweite Aorist ὤπτο). Dieses Orakel wurde von BRATKE 1899 im kritischen Apparat seiner Edition aus den *Codices Parisinus* gr. 1179 und *Vaticanus* gr. 555 zitiert.

6 29, hrsg. v. LILLA 1998, 154–160, S. 253f. Zur Symphonia vgl. auch S. 627, Anm. 4.

7 Vgl. ERBSE 1995, S. 101, 117–102, 122; 114, 251–257; 118, 26–31.

Einen längeren Einschub liest man in jenem Teil des Berichts der Magier, in dem ihr Aufbruch nach ihrem Besuch beim Kind und seiner Mutter erzählt wird. Denn in der Predigt wird ein Gespräch der Magier hinzugefügt, in dem diese hier erstmalig in der christlichen Überlieferung als drei Personen auftreten und der erste sagt, dass er ein Kleinkind, der zweite, dass er einen Dreißigjährigen, und der dritte, dass er einen Greis gesehen habe.¹

Auch einige andere Lesarten in des Johannes Text machen den Eindruck sekundär zu sein, wie z. B. wenn es in der Ankündigung des Sterns an Pege heißt, der Sonnengott vollziehe an ihr „eine unbefleckte Heirat“, während in der Ἐξήγησις von „einer unbefleckten Geburt“ die Rede ist,² oder wenn dort von einer μονοκρατορία statt einer μονοθεΐα gesprochen und τριώνυμος auf die Braut und nicht auf die Gottheit bezogen wird,³ oder wenn zur Aussage, dass die Standbilder der Götter und Göttinnen zu Boden fielen, hinzugefügt wird „und zerbrachen“ (καὶ συνετρίβησαν), oder die Feststellung, dass sie, die Standbilder, am Boden lagen, ersetzt wird durch die Aussage, dass „die Götzenbilder zerbrochen am Boden lagen“.⁴ Insbesondere dürfte die Aussage „der Schah habe die Magier mit Geschenken gesandt“ bei Johannes interpoliert worden sein, um im Sinn christlicher Überlieferungen die Bedeutung dessen zu betonen, dass die Magier als dem Schah untergegebene Könige „zur Anbetung des geborenen Königs der Völker eine Erstlingsgabe darbringen“.⁵

Diese Beispiele mögen genügen. Sie erlauben alle keinen Rückschluss auf die Quelle des Damaszeners und liefern kein Kriterium, um zu entscheiden, ob diese Quelle die Ἐξήγησις gewesen ist oder eine beiden Texten gemeinsame Vorlage. Der bisher zugängliche *terminus ante quem* für das Entstehen der Ἐξήγησις bleibt somit das ausgehende 9. bis beginnende 10. Jahrhundert, sofern der älteste Textzeuge, der *Codex Mosquensis* Musei historici olim Bibliothecae Synodalis gr. 265 (Vladimir 197), in dieser Zeit entstanden ist⁶ und andere Quellen wie die fragmentarische Überlieferung der Chronik des Hippolyt von Theben und die Predigt auf die Geburt Christi des Johannes von Damaskos in dieser Hinsicht nichts

1 A.a.O., 11, 25–29, S. 342. Die Dreizahl der Magier setzt eine Entwicklung in der christlichen Überlieferung voraus, die weder in der „Erzählung des Aphroditian“ noch in der Dialexis des Anastasios erscheint. Zum Thema der „Trimorphie Christi“ vgl. die Bemerkungen von HEYDEN 2009, S. 112–115.

2 Vgl. In nativatem, 9, 16–17, S. 337 mit De gestis in Perside, S. 13, 15.

3 Vgl. In nativatem, 9, 18, S. 337 (νύμφη τριώνυμος μονοκρατορίας οὔσα) mit De gestis in Perside, S. 13, 17 (νύμφη τριωνύμου μονοθεΐας οὔσα).

4 Vgl. In nativatem 9, 21, 28, S. 337f. mit De gestis in Perside, S. 13, 20; 14, 2.

5 Vgl. In nativatem 10, 4–5, S. 338 mit De gestis in Perside, S. 15, 21–22. Vgl. auch den Zusatz „προσκυνεῖσθαι ὑπὸ πάντων“ (11, 12–13, S. 341) zu De gestis, S. 18, 3.

6 Vgl. S. 618, Anm. 3.

beweisen. Der *terminus post quem* für das Entstehen der Ἐξήγησις liegt durch ihre Abhängigkeit von des Anastasios Διάλεξις κατὰ Ἰουδαίων fest.

Der Vergleich beider Texte lässt Stärke und Schwäche des Autors der Ἐξήγησις ahnen. Denn seine Stärke ist gewiss seine narrative Begabung, das Erzählen als Kunst einer Inszenierung, die einerseits des Lesers Phantasie in die Ferne schweifen lässt, zu Orten und Zeiten, die märchenhafter Vergangenheit angehören, und andererseits des Lesers Denken anspricht, um vom Detail her das Ganze zu erkennen und so das Programm eines Strebens nach „der wahren Religion“ im Rahmen dieses Pamphlets „wider die Juden“ zu erkennen. Denn die letzte Szene der Aussöhnung bleibt, das dürfte der Leser als Zeitgenosse des Autors wissen, ein Wunschtraum und hat keinen „Sitz im Leben“,¹ während die vorletzte Szene im Leben verortet ist:² Den Juden, die „ihrem Herzen nach Christen sind“,³ bleibt nur übrig, „wie eh und je (καὶ γὰρ καὶ τότε) aus Furcht“ ihre Einsichten und Gedanken nicht zu äußern,⁴ wollen sie nicht aus der Synagoge ausscheiden. Denn, wie deren konservativer Vertreter erklärt: „Es gibt keinen Frieden mehr zwischen uns und ihnen. Denn wir haben uns von ihnen getrennt und sind ihre Feinde geworden“.⁵ Angesichts der Gewandtheit des Autors im Inszenieren ist es erstaunlich, dass die „Erzählung des Aphroditian“ wie ein Block oder vorgegebener Text in der Rede des Aphroditianos wirkt und nicht mit dieser verzahnt ist. Im Unterschied zur „Kassander-Sage“ wird sie ja nicht aus einem Werk vorgelesen, und doch unterscheidet sie sich in dieser Hinsicht nicht von dieser, wohl aber in einer gewissen Lebhaftigkeit, die vor allem durch die Inszenierung bedingt ist. Doch für weitere Schlussfolgerungen z. B. im Blick auf die Predigt des Damaszeners dürfte eine solche Beobachtung nicht geeignet sein. So überzeugend nun dem Autor die Inszenierung im Narrativen gelungen ist und seine starke Seite offenbart, so deutlich wird auch eine andere, weniger talentierte Seite seines Wesens. Denn das Argumentieren aus der Bibel ist ihm nicht gelegen, wie sich daran zeigt, dass er sich für die Inszenierung einer mit Schriftzitaten geführten Debatte so eng an seine Vorlage anlehnt, wie es der Vergleich mit jenem Text gezeigt hat, den er zu diesem Zweck aus der *Dialexis* übernommen hat.

1 De gestis in Perside, S. 43, 12–44, 3. Vgl. auch S. 624, Anm. 4.

2 Ebd., S. 40, 26–41, 22. Die folgende Rede des Aphroditianos, in der er zu begründen sucht, was seiner Meinung nach bedeutet, „auserwähltes Volk“ (ἔθνος ἐκλεκτόν) zu sein, dient der Vorbereitung der Aussöhnungsszene.

3 Ebd., S. 41, 6: τῇ καρδίᾳ χριστιανίζειν.

4 Ebd., 5–8.

5 Ebd., 20–22.

c. Als Byzantiner unter arabischer Herrschaft

Unübersehbar sind die Araber in des Anastasios *Διάλεξις κατὰ Ἰουδαίων* anwesend, auch wenn sie, anders als OLSTER annimmt, nicht die eigentlichen Gegner sind, gegen die sich des Anastasios antijüdische Argumentation richtet.¹ Es wurde in diesem Beitrag schon hinreichend ausgewiesen, dass sich im 7. Jahrhundert ein Anschwellen der Animositäten gegen die Juden im byzantinischen Reich und insbes. in den durch die Eroberungen betroffenen Gebieten beobachten lässt. Ausgelöst wurden diese durch die persische Eroberung weiter Gebiete von Kleinasien bis hin nach Karthago und die Tatsache, dass Teile der jüdischen Bevölkerung mit den Persern im allgemeinen ein gutes Verhältnis hatten, wenn nicht sogar kollaborierten. Als Reaktion kam es nach dem Sieg über die Sassaniden seit 628, wenn auch nur vereinzelt, zu erzwungenen Konversionen. Nach Michael dem Syrer hat Kaiser Herakleios 632 angeordnet, dass alle Juden im Reich den christlichen Glauben anzunehmen hätten.² Doch zeigt sich in den erhaltenen Quellen, sieht man von Palästina nach dem Sieg der Byzantiner (630–632) und Karthago (632) ab, nirgends eine wider die Juden gerichtete Politik.³ Am besten erforscht sind heute der im Jahre 634 in Palästina geschriebene Bericht über die Zwangstaufe eines Juden in Karthago⁴ und die Reaktion von Maximos dem Bekenner auf eine erzwungene Konversion und Taufe von Juden und Samaritanern, die im Jahre 632 ebenfalls in Karthago stattgefunden hat.⁵ Dass es in dieser Zeit zu solchen vereinzelt Zwangsmaßnahmen kam, wird trotz der ausführlich begründeten Argumentation von SPECK, dass alle Berichte über Zwangstauen von Juden unter Kaiser Herakleios

1 Zu dieser These von OLSTER 1994, der davon ausgeht, dass die *Dialexis* von der von ihm auf 640/650 datierten *Disputatio Papsici et Philonis* (CPG 7796) abhängig ist und darum wie diese seine Behauptung beweise, vgl. bes. S. 446, Anm. 6; 451, Anm. 2.

2 Chronik, IX, IV, übers. v. CHABOT 1901, S. 414; vgl. auch ebd., XI, XII, S. 453.

3 SHARF 1955.

4 *Doctrina Iacobi nuper baptizati* (CPG 7793), hrsg. v. DÉROCHE 1991 (*Doctrina*); diese Edition ersetzt jene von N. BONWETSCH 1910 und die Teiledition von F. NAU 1912. Zum historischen Kontext vgl. DAGRON 1991, S. 17–46, insbes. S. 28–32, 37f., 43 zu den Zwangstauen von Juden unter Kaiser Herakleios; HOYLAND 1997, S. 55–61; gegen die Deutung von OLSTER 1994, S. 158–179 (vgl. auch S. 446, Anm. 6; 451, Anm. 2, ferner S. 537, Anm. 2) und seine Behauptung, der Autor sei Jude und plädiere für eine Aussöhnung beider Religionen, ist bei allem Wohlwollen, das die *Doctrina* gegenüber den Juden zum Ausdruck bringt, festzuhalten, dass diese eindeutig die Bekehrung der Juden zum Christentum fordert (vgl. auch DÉROCHE 1999, S. 147–149).

5 Vgl. den in PG 91, 439 C 2–445 B 13 fehlenden Schluss eines Briefs von Maximos den Bekenner (CPG 7699, 8), den DEVRESSE 1937 nach dem *Codex Vaticanus* gr. 505 ediert hat (übers. v. LAGA 1990, S. 183f.; SHARF, S. 109, Anm. 39; WINKELMANN 2001, Nr. 21, S. 58f.), in dem deutlich wird, dass Maximos einem solchen Akt nicht zustimmt (vgl. auch VON SCHÖNBORN 1972, S. 77, Anm. 84), während eine im *Codex Vaticanus* gr. 504, f° 150^v–151^r überlieferte kürzere Version in der Zwangstaufe einen Anlass zur Freude sieht.

„nichts anderes als Legende“ sind,¹ in der historischen Forschung nicht bestritten. Die These von SPECK, die in der Forschung im allgemeinen keine Zustimmung erfahren hat, kann in diesem Beitrag nicht erörtert werden.

Die Erinnerung an das Geschehene sowie die seitdem erhöhten Spannungen zwischen Christen und Juden blieben in der Zeit der arabischen Eroberung vor allem in den Gebieten bestehen, die unter die Herrschaft des Islams geraten waren. Dabei hatten nicht nur die Christen, sowohl jene, die der chalkedonischen Reichskirche angehörten, als auch jene, die sich von dieser vor und nach dem Konzil von Chalkedon (451) getrennt hatten, sondern auch die Juden zwar jeweils eigene, doch auch gemeinsame Probleme mit dem Eroberer.

Diese Situation spiegelt sich in den erhalten gebliebenen Texten der *Dialexis* wieder, sofern Anastasios hier als ein byzantinischer Christ argumentiert, der sich seinem Selbstverständnis nach mit dem Reich der Byzantiner und „dem Kaiser der Christen“ zutiefst verbunden fühlt. Für ihn ist der Bestand dieses Reichs bis zum Ende der Geschichte in der zweiten Parusie Christi durch Gottes Offenbarung gewährleistet,² mögen die Juden auch auf eine erste Parusie ihres Messias warten und darum die christliche Auslegung des Alten Testaments bestreiten. Noch fehlt in seinem Text jedes Anzeichen, dass die arabische Eroberung den Glauben an ein „ewiges Byzanz“ als zweites, christliches Rom in Frage stellen könnte; es fehlt der Gedanke, dass die Araber auf Dauer die Herrschaft in den eroberten Gebieten an sich gerissen haben. Mochten die Juden den unter arabischer Herrschaft lebenden Christen auch ihre nun erbärmliche Situation als Unterdrückte, vor allem das Schicksal jener die von den Arabern in Knecht- und Gefangenschaft gehalten werden, vorhalten, so antwortet ihnen Anastasios, dass die Christen „inmitten der Völker, die über (sie) gebieten und (sie) verfolgen, Kirchen besitzen und Kreuze errichten und Kirchen bauen“, ja dass ihr Reich, das christliche Reich der Römer –

1 1997, S. 464. Zum einen hat SPECK ebd., S. 267–439 bestritten, dass es sich beim ursprünglichen Text der *Doctrina Iacobi nuper baptizati* (S. 691, Anm. 4) um den Bericht über eine Zwangstaufe handelt (Zusammenfassung: ebd., S. 359 mit Anm. 273; ferner bes. S. 373; 413), und zu zeigen versucht, dass der Bericht u. a. durch die Vermengung verstümmelter Texte zustande gekommen sei (ebd., S. 413) und, wie er in einem weiteren Beitrag dartut, „dass Karthago als Ort der angeblichen Zwangstaufe sekundär ist“ (ebd., S. 442; Näheres ebd., S. 465). Ferner hat SPECK ebd., S. 441–467, bes. 457–460 zu begründen versucht, dass der Schluss des in Anm. 5 auf S. 691 genannten Briefs von Maximus wie PG 91, 540 A 13–541 B 3 in einem anderen Brief (CPG 7699, 14) eine spätere Interpolation ist. Zu dem von SPECK zitierten Abschnitt aus CPG 7699, 14 hat LAGA 1990, S. 187 auffällige Übereinstimmungen mit Maximus *Quaestio 64 ad Thalassium* (CPG-CPGS 7688), nachgewiesen.

2 Vgl. S. 597–601, ferner S. 613 zu Anm. 5–7; 652–663.

ἡ τῶν Ῥωμαίων βασιλεία¹ –, nicht untergehen wird: οὐδὲ τὸ βασίλειον ἡμῶν καταργεῖται.² Denn „der Glaube an Christus und das Kreuz Christi wird in alle Ewigkeit – bis zum Ende der Zeiten – herrschen“: ὅτι ἡ πίστις καὶ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ εἰς αἰῶνας πάντοτε βασιλεύει.³

– Zur Präsenz arabischer Herrschaft in Argumenten

Anastasios nennt in der Dialexis nur ein einziges Mal ausdrücklich die Araber⁴ und ein einziges Mal ein Argument, das seinen ursprünglichen „Sitz im Leben“ in der Auseinandersetzung um deren Anspruch auf „das gelobte Land“ hat, sofern es um Ismael als Erstgeborenen Abrahams und die Verheißung Gottes für „den Samen Abrahams“ geht: „Warum also rühmst du dich, oh Jude, als ob allein du ‚Same Abrahams‘ genannt worden bist? Auch Ismael war Sohn Abrahams und obendrein Erstgeborener!“⁵ Doch so, wie Anastasios das Argument einsetzt und das Erstgeburtsrecht als etwas, was der Naturordnung angehört, in bezug auf Gottes Verheißungen – wenn auch nur in einer einzigen Hinsicht, da Jesus Christus für ihn „dem Fleische nach“ Abrahams Same ist, – für unbedeutend erklärt, hat er es aus seinem ursprünglichen Kontext in jener Phase der von den Arabern eingeleiteten Kontroverse um ihre Selbstidentität gelöst, die von CRONE und COOK als jene der endgültigen Abgrenzung vom Judentum – „Hagarism without Judaism“ – beschrieben wurde. Nur der Hinweis auf die Söhne der Kettura erinnert noch an den ursprünglichen „Sitz im Leben“, hat aber für den neuen Kontext keinerlei Bedeutung.⁶ Entscheidend ist in Anastasios Argument, dass die Christen auf Grund ihres Glaubens jener ‚Same Abrahams‘ sind, dem die Verheißung Gottes an Abraham gilt und damit die endzeitliche, unüberbietbare Zusage Gottes an „das Reich Christi“. In diesem Sinn sind weder die Juden noch die Araber als natürliche Nachkommenschaft Abrahams dessen ‚Samen‘, mögen sie sich auch als Nachkommen Isaaks und Jakobs und als Nachkommen Ismaels mit Ansprüchen, die in der Naturordnung begründet sind, um das Erbe Abrahams streiten, das sich die Araber durch die Landnahme zu eigen gemacht haben. Nur weil die Dialexis unter arabischer

¹ *Disputatio adversus Iudaeos*, Fragment 1, PG 89, 1209 B 1–9 (S. 596 zu Anm. 1, vgl. S. 702, Anm. 4); 1212 C 3–4.

² Ebd., 1221 C 14–D 7, übersetzt auf S. 589 zu Anm. 4, teils griechisch zitiert auf S. 615 zu Anm. 1. Vgl. auch S. 592 zu Anm. 2; 596 zu Anm. 7–8; 614 zu Anm. 6; 616 zu Anm. 7; 694 zu Anm. 2; 700 zu Anm. 2.

³ Ebd., 1225 A 6–7.

⁴ Ebd., 1224 C 14–15. Vgl. S. 590, Anm. 3.

⁵ Fragment 3, 1256 B 5–C 12. Vgl. S. 683 zu Anm. 1.

⁶ Vgl. S. 682–684.

Herrschaft wider die Juden argumentiert, spielt Anastasios die Erstgeburt Ismaels gegen den Anspruch der Juden aus, ohne aber die Araber beim Namen zu nennen.

So ist die arabische Herrschaft in Anastasios Argumenten an vielen Stellen präsent, die teils schon zitiert wurden, so wenn er entweder direkt, falls man eine entsprechende Konjektur akzeptiert, oder indirekt von den Ismaeliten als den Verfolgern der Christen und von ihrem Hass gegen die Christen spricht,¹ oder wenn er, ohne die Eroberer beim Namen zu nennen, behauptet, dass „die Juden“ in dem, was „den Christen“ unter dieser Herrschaft widerfährt, einen Hinweis sehen, dass deren Anspruch, Jesus Christus sei der von der Bibel – dem Alten Testament der Christen – verheißene Messias, nichtig ist. Denn dieses wehrt Anastasios ab, wenn er im Stil der Diatribe seinem fiktiven Gegner entgegenhält: „Und sage mir nicht, dass wir Christen heute unterdrückt und in Knecht- und Gefangenschaft gehalten werden!“² Anastasios bestreitet gar nicht die Unterdrückung, wohl aber die Schlussfolgerung seines fiktiven Gegners. Täglich erfahren die Christen – καθ’ ἡμέραν θεωροῦμεν –, dass sie „von allen gehasst werden“ (*Mt* 10,22; *Lc* 21,17).³ Und obwohl dieses sich so verhält und „wir Christen schon viele Jahre in Knecht- und Gefangenschaft gehalten und unterdrückt werden, haben wir Gott nicht verleugnet“,⁴ wie es die Juden in ihrer Geschichte getan haben,⁵ sieht man „von einigen Christen“ ab, die ihren Glauben verleugnet haben. Doch bei weitem sind es nicht so viele gewesen, wie es während der Babylonischen Gefangenschaft Juden gegeben hat, die „das Goldene Bild“, das Nebukadnezar hatte aufstellen lassen (*Dan* 3,5. 7), anbeteten (ἀλλ’ οὐ τοσοῦτοι ὡς ὑμεῖς ἐν Βαβυλῶνι). Denn dort hatten sich nur jene drei jungen Männer geweigert, die der König deshalb in den Feuerofen werfen ließ (*Dan* 3,8–23). Alle anderen aber verleugneten Gott allein schon wegen des Befehls von Nebukadnezar, „obwohl sie weder geschlagen, noch durchgeprügelt wurden“: μήτε τυφθέντες, μήτε δαρέντες, ἀλλ’ ἀπὸ ψιλοῦ ῥήματος.⁶

Sollte Anastasios die *Dialexis* noch zu einer Zeit verfasst haben, als Apostasie vom christlichen Glauben zum Islam zumindest in seiner Gemeinde, die sich zum Konzil von Chalkedon (451) bekannte, nur dann eine Gefahr war, wenn sich Christen in Knecht- und Gefangenschaft befanden und von ihren Herren mit Ge-

1 Fragment 1, 1224 C 8–10. Vgl. S. 590–593.

2 Ebd., 1221 C 14–15. Vgl. S. 589 zu Anm. 4; 615 zu Anm. 1; 693 zu Anm. 2.

3 Ebd., 1225 B 3–11, C 10–11. Vgl. S. 588 zu Anm. 1–2.

4 Fragment 2, 1236 A 12–13: Ἡμεῖς δὲ οἱ Χριστιανοὶ αἰχμαλωτιζόμενοι πολλὰ ἔτη καὶ καταπονούμενοι, τὸν θεὸν οὐκ ἀρνούμεθα.

5 Begründet wird dieses von Anastasios u. a. mit der Anbetung des Goldenen Kalbes nach *Ex* 32 (vgl. S. 696 zu S. 697, Anm. 1) und des „Goldenen Bildes“, dessen Anbetung Nebukadnezar nach *Dan* 3 befohlen hatte (vgl. zu Anm. 6).

6 Ebd., 1236 B 1–6. Vgl. S. 592 zu Anm. 1. – Die Anbetung „des Goldenen Bildes“ erwähnt Anastasios nochmals ebd., 1237 C 13–14, D 8–9.

walt zur Verleugnung ihres Glaubens gezwungen wurden? Dieses könnte der Fall gewesen sein. Denn die Dialexis war ja dazu bestimmt, Christen der eigenen Gemeinde für ein Streitgespräch mit „den Juden“ zu wappnen, und musste für diese Leser glaubwürdig sein, so dass sie aus bestem Wissen und Gewissen die Replik eines Juden zurückweisen oder relativieren konnten, der sie darauf hinwies, dass auch bei ihnen Apostasie eine Gegebenheit ist und nicht nur etwas, was sich in der Geschichte des Volkes Israel wie bei der Anbetung „des Goldenen Bildes“ in Babylon ereignet hat.

— Zur Verteidigung der Verehrung des Kreuzes und der Ikonen

Das Thema der Apostasie verbindet Anastasios mit jenem der Idolatrie, das ihn zu einer Verteidigung der Verehrung von Kreuz und Ikonen führt, und zwar vor allem des Kreuzes, „das ihr alle hasst und schmähst“,¹ obwohl es das Heil der Menschheit begründet hat, nämlich ἡ ἀρχὴ τῆς σωτηρίας ἡμῶν ist.²

Das Thema der Idolatrie ordnet Anastasios in einen umfassenderen Zusammenhang ein und bedenkt es im Blick auf die Erfüllung der Verheißungen der Propheten des Alten Testaments in Jesus Christus, „dass nämlich Christus kommen und das Gesetz und die Opfer des Gesetzes aufheben wird“,³ dass er „die Götzenbilder vernichten und die Opfer an die Dämonen beenden wird“.⁴ Und Anastasios behauptet, dass es „heute“ keine solchen Opfer mehr gebe, dass sich also in diesem Sinn das Evangelium Christi weltweit durchgesetzt habe. „Denn nachdem Christus erschienen ist und am Kreuz gehangen hat, wird Gott überall angebetet und verehrt“. Wie können dann „die Juden“ den Christen vorwerfen, „Götzen Opfer darzubringen und diese Götzen zu verehren“?⁵ Denn, so antwortet „der Jude“ im fiktiven Streitgespräch dem Anastasios, die Christen würden sich nicht an das Gebot

¹ Fragment 1, 1224 D 6–7; zum Kontext, in dem Anastasios beweisen will, dass es keinen anderen Glauben gibt, der dem christlichen überlegen ist (οὐκ ἄλλη πίστις εὐσεβεστέρα [ebd., C 3–4; S. 589, Anm. 5; 699, Anm. 2]) vgl. S. 699–711. Auch wenn Anastasios hier unmittelbar seinen fiktiven Gegner, „den Juden“, anspricht (Ἐπεὶ εἶπέ μοι), versteht er hier unter „πάντες ὑμεῖς“ nicht nur die Juden, sondern alle Nichtchristen, insbes. aber die Araber. Der Autor der Ἀντιβολή von Papiskos und Philon (CPG 7796) fügt zu „πάντες ὑμεῖς“ hinzu: „καὶ οἱ ἐχθροὶ ἡμῶν“ (10, hrsg. v. MCGIFFERT 1889, S. 62, 8–9; vgl. S. 701, Anm. 3).

² Fragment 3, 1244 B 4–8 (als Interpretation von *Is* 9,5).

³ Zu diesem Thema von Fragment 2, 1228 A 1–1233 A 4 vgl. S. 597 zu Anm. 3–4. Zitiert wurde 1228 A 5–6. Zur Begründung mit *Dan* 9,27 in Fragment 3, 1240 A 1–1241 A 7 vgl. S. 586 zu Anm. 1–4; 677 zu Anm. 1–5.

⁴ Fragment 2, 1233 A 5–8: ... εἶδωλά τε καταργήσαντα, θυσίας δαυμόνων καταστρέψαντα.

⁵ Ebd., A 9–B 3: ... Καὶ οὐκ αἰσχύνεσθε, Ἰουδαῖοι, εἰδωλοθῦτας ἡμᾶς καὶ εἰδωλολάτρας ὀνομάζοντες;

Gottes halten, „keine Hölzer, keinen Stein, keine Werke von Menschenhand anzubeten“, da sie „diese anbeten und verehren, indem sie sich aus diesen Kreuze und Bilder anfertigen“.¹ Sofort folgt Anastasios Replik: Wenn „der Jude“ vor der Thora – τὸ βιβλίον τοῦ νόμου – eine Proskynese vollzieht, dann betet er, wie er selbst sagt, nicht das Pergament an, aus dem die Thorarolle besteht, sondern „die Macht ihrer Worte“ (προσκυνῶ ... τὴν δύναμιν τῶν ῥημάτων), und so bete auch der Christ nicht das Holz an, aus dem ein Kreuz besteht, sondern „Christus, der auf ihm gekreuzigt wurde“.² Und wie „die Juden“, sollten sie jetzt noch die beiden Tafeln (mit den zehn Geboten), die beiden goldenen Cheruben und die Bundeslade finden, nicht diese, sondern „den anbeten und verehren, auf dessen Willen diese zurückgehen“, nämlich Gott, der die Tafeln Moses übergab (*Ex* 31,18) und die Cheruben und die Bundeslade durch Moses anfertigen ließ, „so beten auch wir, wenn wir vor den Bildern eine Proskynese vollziehen, nicht das Holz an, sondern ehren Christus und seine Heiligen, auf keinen Fall aber das Holz und die Malerei“.³

Auch wenn Anastasios sich zur Verteidigung der Verehrung des Kreuzes und der Ikonen auf „die Juden“ beruft, so betont er zum anderen, dass „die Juden“, „obwohl sie“ in ihrer Geschichte „so viele Wunderzeichen (σημεῖα) gesehen“ und wie kein Volk von Gott Wohltaten (ἀγαθὰ) empfangen haben, sich immer wieder von Gottes Gesetz abwandten und vor allem auch dem Götzendienst verfielen: „Oben auf dem Berge kämpfte Moses für euch, unten habt ihr das Kalb in Erz gegossen! Oben rief Moses zu Gott, unten erzürntest du Gott und hast das Kalb angebetet! ... Was werft ihr uns Christen vor, dass wir den Sohn Gottes anbeten? Erklärt uns doch vielmehr, warum ihr euere Söhne und Töchter, wie David berichtet, den Dämonen geopfert habt (*Ps* 105,37), dem Beelphegor (*Ps* 105,28)! ...

1 Ebd., C 1–5.

2 Ebd., C 5–D 3.

3 Ebd., D 3–10. Zur Veranschaulichung weist Anastasios ebd., D 10–1236 A 3 auf die Restauration bzw. auf das Vernichten alter Bilder und ihr Ersetzen durch neue hin, das sich an den alten Vorlagen orientiert, nicht weil diesen als solchen Gegenständen eine besondere Qualität eignet, sondern um aus Respekt der Erinnerung – und damit auch der Kontinuität – zu dienen: πρὸς ὑπόμνησιν ἀγαθὴν μόνον (vgl. S. 698, Anm. 4). Mit dieser Auffassung könnte Anastasios in der Wirkungsgeschichte der „Apologie gegen die Juden“ des Leontios von Neapolis (CPG-CPGS 7885) stehen, der ebenso argumentiert (hrsg. v. DÉROCHE 1994, Z. 16–21, S. 67) und die Verehrung von Kreuz und Bildern als eine solche der ὁμοιώματα ... πρὸς ἀνάμνησιν ... προκειμένα καὶ προσκυνούμενα auffasst (Z. 180–181, S. 70; vgl. ebd., Z. 149). DÉROCHE, S. 100 konstatiert nur eine Übereinstimmung mit der Ἀντιβολή Παπίσκου (CPG 7796), da er Anastasios Dialaxis – ganz im Sinne des Konsenses der Forschung – als deren Quelle vernachlässigt, sei doch die Dialaxis „(un) véritable pot-pourri de textes antijudaïques“ (1991, S. 279). Zum Zusammenhang mit Ps. Athanasios, *Quaestiones ad Antiochum ducem* (CPG 2257), 39, PG 28, 621 A 12–D 6, bes. C 15–D 3; 41, 624 A 15–B 8 vgl. THÜMMEL 1992, S. 246–252, ferner MACÉ 2013, S. 137–143, die jedoch wie DÉROCHE im Gegensatz zu THÜMMEL die Dialaxis abwertet.

Seht doch, dass Gott die Juden sowohl Sodomiten, als auch Ungläubige ... und Götzenopferer und Undankbare ... nennt! Und ‚sie opferten den Dämonen und nicht Gott‘ und verließen ‚den, der sie geschaffen hat‘ (*Bar* 4,7) und ‚fielen von Gott, ihrem Retter, ab‘ (*Deut* 32,15)“.¹ Doch zugleich weiß Anastasios darum, dass „die Juden“ nach der Rückkehr aus der Babylonischen Gefangenschaft und der Errichtung des zweiten Tempels nicht mehr den Götzen geopfert haben,² und so ergibt sich für Anastasios jene Situation, dass Gott „den Juden“ früher immer wieder ihren Abfall und Götzendienst verziehen hat, ja sie sogar nach der Babylonischen Gefangenschaft den Tempel wieder hat errichten lassen, doch nun nach der Zerstörung dieses Tempels im ersten Jüdischen Krieg sie „bis zum heutigen Tag und bis zum Ende der Zeit“ – μέχρι καὶ νῦν καὶ εἰς τὸν αἰῶνα – verlassen und „aus dem Tempel und Sion hinausgeworfen hat“. Für diese Situation gibt es für Anastasios nur eine einzige Erklärung: „Für wahr, auch wenn ihr es nicht sagt, so werden es die Steine laut herausgeschrien haben: ‚Seitdem ihr Christus gekreuzigt habt, seid ihr von Gott verlassen worden!‘“.³

Die Verehrung des Kreuzes und der Ikonen verteidigt Anastasios in der *Dialexis* im umfassenderen Zusammenhang, in dem er das Ende des Gesetzes und seiner Opfer in Jesus Christus bedenkt und auf dessen Tod am Kreuz – ἐν μέσῳ τῆς γῆς (*Ps* 73,12)⁴ – konzentriert. So verortet Anastasios dieses Thema im festen Repertoire antijüdischer Literatur. Indem er nicht nur die Verehrung des Kreuzes, sondern auch jene der Bilder anspricht, schlägt sich bei ihm wie in den etwas früheren Schriften des Stephan von Bostra,⁵ Leontios von Neapolis,⁶ und Hiero-

1 Ebd., 1236 B 6–1237 A 5. Dieser Text, der im Anschluss an die auf *Dan* 3 gründende Argumentation (ebd., 1236 A 3–B 6, vgl. S. 494 zu Anm. 4–6) folgt, stimmt weitgehend mit Anastasios Karfreitagspredigt (CPG-CPGS 7754) überein, die im Kontext der Auslegung von *Ps* 2 sich vor allem auf den Psalmisten (*Ps* 105) beruft.

2 Ebd., 1237 B 1–5. Das letzte Beispiel des Götzendienstes, das Anastasios zuvor anführt, ist jenes von König Manasse (*IV Reg* 21,1–18; *II Chron* 33,1–10), das er als die Ursache für die Babylonische Gefangenschaft einführt (ebd., 1237 A 6–14). Ihm entspricht als erstes Beispiel im Text der *Dialexis* jenes der Anbetung „des Goldenen Bildes“, das Nebukadnezar hatte aufstellen lassen (*Dan* 3; vgl. Anm. 1 sowie S. 694, Anm. 6).

3 Ebd., B 6–D 14, griechisch zitiert auf S. 587 in Anm. 6. Zu den rhetorischen Fragen ebd., C 11–D 2, mit denen Anastasios andere Begründungen wie Götzendienst und -opfer ausschließt, vgl. die Argumentation in Anastasios Karfreitagspredigt (CPG-CPGS 7754), die auf S. 714 wiedergegeben ist.

4 Fragment 3, 1244 B 9–13. Vgl. S. 597, Anm. 3, ferner S. 367, Anm. 2–3; 611, Anm. 3.

5 *Contra Iudaeos* (CPG-CPGS 7790), hrsg. v. MERCATI 1895, S. 663–668 (=1937, S. 202–206); hrsg. v. ALEXAKIS 1993, S. 45–60; kritisch zu dieser Edition: THÜMMEL 1996, S. 63–79; UTHEMANN 2000 (Stephan).

6 *Contra Iudaeos orationes* (CPG-CPGS 7885), hrsg. v. DÉROCHE 1994; zwei weitere Fragmente, hrsg. v. FEATHERSTONE 1997, S. 163–173.

nymos von Jerusalem¹ das seit dem Ausgang des 6. Jahrhunderts veränderte Verhältnis der byzantinischen Christen zu den Ikonen nieder.² Und doch bleibt seine Rechtfertigung der Kreuzesverehrung und allgemein der Heiligenbilder der älteren kirchlichen Tradition verbunden. Denn man wird ihn nicht zum Zeugen dafür anrufen können, dass seit dem 7. Jahrhundert das Kreuz nicht mehr als Symbol gewertet und allgemein die religiöse Kunst nicht mehr als erinnerndes Zeichen oder belehrende Darstellung aufgefasst wurde, sondern als reale Vergewärtigung des Heiligen, wie auch immer dies begründet wurde.³ Wurden nun für Zeitgenossen die Gegenstände selbst wichtig, so betont Anastasios die geistige Dimension der Andacht oder schauenden Verehrung. Das materielle Kreuz und das konkrete Bild Christi oder von Heiligen als Produkt künstlerischen Schaffens ist vergänglich wie alles Materielle, auch wenn der sie Schaffende mit seiner Darstellung, insbes. was die Malerei (ζωγραφία) betrifft, der Tradition verpflichtet ist und diese respektieren soll: πρὸς ὑπόμνησιν ἀγαθὴν μόνον.⁴ Dass Anastasios sich damit abgrenzen will, ist zwar deutlich, erlaubt aber keine weiteren Schlüsse.

1 Dialogi de s. trinitate inter Iudaeum et Christianum fragmenta (CPG 7815), PG 40, 848–860; 865 CD, letzteres ein Fragment, das Johannes von Damaskos, Oratio tertia contra calumniatores imaginum (CPG 8045), Florilegium 125, hrsg. v. KOTTER 1975, S. 194 (PG 94, 1409 B 6–C 8) zitiert.

2 Dem Hinweis der Juden auf das erste Gebot des Dekalogs setzte man jene Aussagen des Alten Testaments entgegen, in denen Tatsachen berichtet werden, die man wie z. B. die Erhöhung der ehernen Schlange oder die Plastiken der Cherubim als Bilderkult und Analogien zur eigenen Praxis interpretierte. Vgl. THÜMMEL 1992, S. 118–149, 330–367, ferner SCHRECKENBERG 1982.

3 Erwähnt sei der Einfluss der Volksfrömmigkeit, insbes. der Verehrung der Styliten und die in diesem Zusammenhang beheimateten eher magischen, insbes. apotropäischen Praktiken, während ‚die gelehrte Theologie‘ eine Theorie des Bildes entwickelte, die eine Vergewärtigung des abgebildeten Heiligen erklären sollte und damit über jenen Ansatz hinausging, den Anastasios in seiner Argumentation κατὰ Ἰουδαίων als gemeinsame Basis mit „den Juden“ vertreten hat. Es ist hier nicht der Ort, sich mit der Geschichte dieser ‚gelehrten Bilder-Theologie‘ seit dem ikonoklastischen Streit und seinen zwei Phasen und ihrer Rezeption in der Theologie der Gegenwart, insbes. in bezug auf die Christus-Ikonen z. B. bei SCHÖNBORN 1986, auseinanderzusetzen. Zu dieser Fragestellung vgl. UTHEMANN 1996 (Christ’s Image), S. 198–204 (deutsch: 2005 [Christusbild], S. 335–342), die von Anastasios in bezug auf die Darstellung Christi sowohl in seiner Argumentation „wider die Juden“ (vgl. Anm. 4; 696 zu Anm. 3) angesprochen wird, als auch im Hodegos, sollte seine „Lehrskizze“ des Kreuzes mit einer Aufschrift eine Kreuzigung und somit einen *Crucifixus* wiedergegeben haben (vgl. S. 86–89).

4 Fragment 2, 1233 D 6–1234 A 3. Vgl. S. 696, Anm. 3. Die Worte „πρὸς ὑπόμνησιν ἀγαθὴν μόνον“ weisen auf eine Auffassung, die sich auch im Kanon 82 der Synode im Trullo vom Jahre 691 (CPG 9444) niederschlägt. Denn „auch in Bildern“ soll das Menschliche Christi zum Ausdruck gebracht werden (κατὰ τὸν ἀνθρώπινον χαρακτήρα καὶ ἐν ταῖς εἰκόσιν ... ἀναστηλοῦσθαι ὀρίζομεν), um „die Erniedrigung Gottes erkennen“ zu lassen „und zur Erinnerung an sein Leben im Fleisch, seiner Passion und seines heilbringenden Todes zu führen“: καὶ πρὸς μνήμην τῆς ἐν σαρκὶ πολιτείας, τοῦ τε πάθους καὶ τοῦ σωτηρίου θανάτου χειραγωγούμενοι (hrsg. v. NEDUNGATT –

– Zur Überlegenheit von christlichem Glauben und Byzantinischem Reich

Anastasios Verteidigung der Verehrung des Kreuzes als Ursache des Heils der Menschheit (ἀρχὴ τῆς σωτηρίας ἡμῶν)¹ dient nicht nur der Abwehr des Vorwurfs der Idolatrie, sondern zugleich auch dem Aufweis, dass es keine Religion auf Erden gibt, „keinen Glauben“, wie er sagt, der dem christlichen überlegen ist: οὐκ ἄλλη πίστις εὐσεβεστέρα ἐν τῇ ὑπ’ οὐρανόν.²

(1) Überlegenheit trotz Verfolgung

Dabei ist für ihn eine solche Aussage über den christlichen Glauben zugleich ein Bekenntnis zur Überlegenheit des Byzantinischen Reichs: „Auch wenn wir Christen verfolgt werden, sind wir es, die über alle anderen herrschen“: κἂν διωκόμεθα οἱ Χριστιανοί, ἀλλ’ ἡμεῖς πάντων βασιλεύομεν.³ Dieses gilt ihm, auch wenn „die Juden“ den Christen, insbes. denen, die sich wie Anastasios zur chalcedonischen Reichskirche bekennen, vorhalten, dass sie „schon seit so vielen Jahren“ (ἄρτι εἰς τοσαῦτα ἔτη) von den Arabern unterdrückt werden, sich also irren und nicht behaupten können: „Wir herrschen“ (βασιλεύομεν). Denn Anastasios bestreitet nicht die Tatsache, dass seine Gemeinde unter arabischer Herrschaft leidet (καταπονούμεθα). Doch sieht er darin nur eine gerechte, heilsame Strafe Gottes: „Wir werden von Gott gezüchtigt“ (παιδευόμεθα).⁴ Warum die

FEATHERSTONE 1995, 17–25, S. 163f.; deutsch: OHME 2006 [Quinisextum], S. 271–273). Die Synode lehnt dabei eine rein symbolische Vergegenwärtigung Christi wie z. B. in der Darstellung eines Lammes ab. Für eine solche Gegenposition findet sich bei Anastasios jedoch kein Hinweis.

1 Fragment 3, 1244 B 4–8. Vgl. S. 695 zu Anm. 2.

2 Fragment 1, 1224 C 3–4. Dieser Satz wird im überlieferten Text des ersten Fragments zum Abschluss desselben als Einleitung zur Doxologie wiederholt: Ὡστε τῷ βουλομένῳ ἐντεῦθεν ἔστι μαθεῖν ὅτι οὐχ ὑπάρχει ἕτερα πίστις κτλ. (ebd., 1225 D 8–9). Es dürfte sich hier um einen redaktionellen Zusatz handeln. Denn ursprünglich dürfte Anastasios Gedankengang wie in der Ἀντιβολή von Papiskos und Philon (CPG 7796) mit den rhetorischen Fragen (ebd., 1225 C 5–D 2), die sich auf die Erfüllung dessen beziehen, was Christus vorausgesagt hat und was die Christen „täglich geschehen sehen“ (ebd., 1225 B 10, vgl. S. 587, Anm. 2; 588 zu Anm. 1; 694 zu Anm. 3), und der folgenden Datierung (vgl. S. 585, Anm. 1) abgeschlossen haben (vgl. Ἀντιβολή, 10, hrsg. v. MCGIFFERT 1889, S. 64, 7–65, 6; der ebd., S. 65, 4–5 folgende Satz ist der Anfang von Fragment 2, 1228 A 1–2). Vgl. hierzu auch den auf S. 714 wiedergegebenen Text aus der Karfreitagspredigt (CPG-CPGS 7754).

3 Ebd., 1224 D 1–2.

4 Ebd., C 8–10. Zu ‚καταπονούμεθα‘ (ebd., 1221 C 14–15) vgl. S. 589 zu Anm. 4; 615 zu Anm. 1; 694 zu Anm. 2, ferner ebd., Fragment 2, 1236 A 12–13, zitiert auf S. 694 in Anm. 4. Zu Details, wie die Christen unter den Arabern leiden vgl. Anastasios *Narrationes*, d. h. die *Collectiones BC sive II* (CPG-CPGS 7758), und die in Anm. 1 auf S. 505 zitierte Erotapokrisis aus seinen *Quaestiones* (CPG-CPGS 7746).

der Reichskirche zugehörigen Christen Gottes Strafgericht zu ihrem Heile – dies konnotiert ja der christliche Wortgebrauch von ‚παιδεύειν‘ – über sich ergehen lassen müssen, sagt Anastasios weder im unmittelbaren Kontext, noch in den erhaltenen Fragmenten der *Dialexis*, wohl aber in zwei anderen Werken.¹ Doch in ihrem Anspruch, allen anderen Religionen überlegen zu sein, können sich diese Christen nicht geirrt haben: Denn „Gott hat ihnen die Herrschaft über die ganze Erde anvertraut“ (ἡμῖν ... τὴν βασιλείαν ὁ θεὸς πάσης τῆς γῆς ἐπίστευσε), und warum sollte er dieses getan haben, wenn ihr Glaube auf Irrtum beruht? Warum sollte er „zulassen, dass ein irriger Glaube (πεπλανημένη πίστις) über die gesamte Erde herrscht“? „Sollte Gott etwa so ungerecht sein? Dies kann nicht sein!“.² Wenn Anastasios „den Juden“ zeigen will, dass der christliche Glaube, zu dem sich die Byzantiner bekennen, trotz aller Verfolgungen und Widerstände bis zum Ende der irdischen Geschichte Bestand haben wird (ἴσταται καὶ οὐ παύεται), verbindet er von Anfang an damit den Gedanken, dass dieses auch für das Byzantinische Reich gilt: οὐδὲ τὸ βασίλειον ἡμῶν καταργεῖται.³

(2) Zwei Beweise für die Überlegenheit

Um dieses zu beweisen,⁴ erinnert Anastasios zum einen daran, dass Gott „bisher keinen Kaiser der Christen“ von der Hand von Barbaren sterben ließ, „obwohl so viele Barbarenvölkern mit dem (Byzantinischen) Reich Krieg geführt haben“,⁵ und

1 *Tractatus* III, 1, 96–97 (zitiert auf S. 505 in Anm. 1); *Narratio* C 4: II 8, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 13, S. 226: „Als nach Gottes gerechtem Urteil das Volk der Sarazenen aus seinem eigenen Lande aufbrach“ (zu dieser Erzählung vgl. S. 505–507).

2 A.a.O., 1224 B 12–C 12. Zur Bearbeitung in der *Ἀντιβολή* von Papiskos und Philon (CPG 7796) vgl. Anm. 5.

3 Ebd., 1221 C 14–D 7, vgl. die auf S. 592 in Anm. 4 genannten internen Verweise.

4 Dieses Thema ist der Inhalt des letzten Teils des ersten Fragments, eingeleitet mit der das Vorausgehende zusammenfassenden Feststellung: τὰ μὲν Ἰουδαίων καὶ Ἑλλήνων παλαιωθέντα καὶ ἀφανισθέντα· τὰ δὲ τοῦ Χριστοῦ πάντα πιστευόμενα καὶ τιμώμενα καὶ βεβαιούμενα (ebd., 1221 C 11–13; vgl. S. 589 zu Anm. 1).

5 Ebd., 1224 A 12–15: ... οὐδεὶς Χριστιανῶν βασιλεὺς βαρβάρους ποτὲ παρεδόθη εἰς θάνατον, καίτοι γε τοσούτων ἐθνῶν τὸ βασίλειον πολεμησάντων („παρεδόθη“ wird hier als Passiv des göttlichen Handelns aufgefasst). Merkwürdig ist die Einführung dieses Arguments mit „καὶ ἄλλο ὅτι“. Doch muss dies nicht dafür sprechen, dass es erst später – z. B. bei der für das 9. Jahrhundert konstatierten Redaktion – eingeführt oder ursprünglich eine Glosse gewesen und dann in den Text gewandert ist. Das Argument fehlt zusammen mit dem vorausgehenden Text (ebd., 1221 D 7–1224 B 4) in der *Ἀντιβολή* von Papiskos und Philon (CPG 7796), nämlich nach ebd., 9, hrsg. v. MCGIFFERT 1889, S. 61, 7, wo zunächst mit kleinen Eingriffen aus der *Dialexis* der Text von ebd., 1224 C 4–8 (zu „συνεχώρει“ vgl. ebd., B 12) folgt, sodann ebd., 1224 B 5–6 und nach dem auf S. 590 in Anm. 3 zitierten Einschub (Εἰ ἄρα ... Σαρακηνῶν) und einer verkürzten Wiedergabe

weist zum anderen auf die byzantinische Goldmünze, das Nomisma, und dessen Prägung hin,¹ die er deren σφραγίς bzw. deren σημεῖον nennt. Dabei ist der Begriff des ‚σημεῖον‘ für seine Argumentation entscheidend, sofern die Prägung zum einen zeigt, dass es sich um eine Münze des Byzantinischen Reiches handelt, und zum anderen „das Zeichen von Christus selbst ist“: τὸ ... σημεῖον τοῦ χρυσοῦ τῆς βασιλείας ἡμῶν, σημεῖον τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ ἐστίν.² Indem er sodann „den Juden“ die Frage stellt: „Wieso könnt ihr das Kreuz nicht von der Goldmünze wegschaben?“³ wird deutlich, dass er schon in jener Frage, mit der er sein Argument eingeleitet hat: „Wieso vermochte niemand von euch die Prägung der Goldmünze zu beseitigen?“⁴ das Kreuz gemeint hat, wenn er von „der Prägung der Goldmünze“ (ἡ τοῦ χρυσοῦ σφραγίς) sprach.⁵ Diese Münze, auf der das Kreuz abgebildet ist,⁶ wird von „den Juden“ bereitwillig, so argumentiert Anastasios, akzeptiert, während sie eine Goldmünze, auf der sich kein Kreuz befinde,

von ebd., C 7–9 (μὴ γάρ μοι εἶπτε ὅτι παιδευόμεθα οἱ Χριστιανοί [vgl. S. 590 zu Anm. 3]) der Text von Fragment 1 von ebd., C 10 bis 1225 D 7 (Ἀντιβολή, 9–10, S. 61, 7–65, 4).

1 Ebd., 1224 C 12–1225 A 7 (übersetzt bei ΚΑΕΓΙ 1992, S. 224), vgl. auch Anm. 4.

2 Ebd., 1224 D 2–4.

3 Ebd., D 8–9: Πῶς τὸν σταυρὸν ἐκ τοῦ χρυσοῦ ἀπαλεῖψαι οὐ δύνασθε; (vgl. S. 707 zu Anm. 5). Zuvor stellt Anastasios schon in einer vielleicht korrupt überlieferten Aussage, die hier versuchsweise übersetzt werden soll, mittels des Begriffs ‚σημεῖον‘ einen Zusammenhang zwischen der Prägung und dem Kreuz Christi her: „Denn sage mir, wenn (die Prägung) nicht ein Zeichen (σημεῖον) wäre, dass der Glaube und das Reich der Christen ewig und unbesiegbar und unvertilgbar ist, wieso seid ihr dann, die ihr alle das Kreuz Christi hasst und lästert, †herausgefallen (ἐκπεπτώκατε)“ (ebd., D 4–8). Der Autor der Ἀντιβολή von Papiskos und Philon (CPG 7796) glättet den Text, indem er die Frage ohne ‚ἐκπεπτώκατε‘ wiedergibt: „wieso hasst und lästert ihr alle und unsere Feinde (S. 695, Anm. 1) das Kreuz“.

4 Ebd., C 12–14: Πῶς τὴν τοῦ χρυσοῦ σφραγίδα οὐδεὶς καταργῆσαι ἢ ἐπάρα ἐξ ἡμῶν ἴσχυσε; 5 Die Wiedergabe des in Anm. 1 genannten Textes in der *Disputatio Papisci et Philonis* (CPG 7796), 10, hrsg. v. MCGIFFERT 1889, S. 61, 16–62, 19 (übersetzt bei ΚΑΕΓΙ 1992, S. 223) ist durch sekundäre Lesarten gekennzeichnet: Statt ‚τοῦ χρυσοῦ σφραγίδα‘ liest man ‚τοῦ Χριστοῦ σφραγίδα‘ und statt ‚τὸ γὰρ σημεῖον τοῦ χρυσοῦ τῆς βασιλείας – ἐστίν‘ den Satz ‚τὸ γὰρ μεθ’ ἡμῶν καὶ ἐκ τῆς βασιλείας ἡμῶν σημεῖον τοῦ Χριστοῦ ἐστὶ σήμερον‘ (vgl. auch ΚΜΟΣΚΟ 1931, S. 294 f., der auf Grund der zitierten Stelle zurecht die Priorität von CPG 7772 gegenüber CPG 7796 betont). Ferner vgl. HOYLAND 1997, S. 84 f. sowie S. 451, Anm. 2 zur Kritik an OLSTER 1994, S. 129 f., der diesen Text der Ἀντιβολή auf 640/ 650 datiert.

6 Vgl. Anm. 3. Die zweite Stelle, an der in der Dialexis auf das Nomisma verwiesen wird, nennt eine Prägung mit „dem Bild des Kaisers“ und „mit dem Kreuz“. Auf diese Stelle bezieht sich ΚΑΕΓΙ 1992, S. 226 bezieht (vgl. S. 705, Anm. 3), ist offensichtlich eine spätere Interpolation, die ungeschickt an das auf S. 705 zu Anm. 5 zitierte Argument anschließt: οὐδὲ τὴν ἑαυτοῦ (scil. τοῦ Χριστιανῶν βασιλέως) εἰκόνα ἐκ τοῦ νομίσματος καταργῆσαι σὺν τῷ σταυρῷ ἴσχυσαν (ebd., 1224 B 1–2). Wörtlich liest man ebd., 1224 A 6–C 4 auch bei Ps.-Athanasios, *Quaestiones ad Antiochum ducem* (CPG 2257), Qu. 42, PG 28, 624 C 2–D 10 (S. 801).

„verabscheuen und zurückweisen“.¹ Diese Beobachtung passt zu Anastasios Frage, warum „die Juden“ dieses Kreuz nicht „weschaben“ – auf diese Weise könnten sie es doch entfernen! Und Anastasios hätte hinzufügen können, dass auf den byzantinischen Nomismata, die seit Ende des 6. Jahrhunderts im Umlauf waren, auf der Rückseite (Revers) ein Kreuz abgebildet war, dessen Querbalken sich wegen des weichen Materials, das Gold nun einmal ist, leicht „weschaben“ lässt, so dass man eine Goldmünze ohne Kreuz wie jene erhält, die seit Mitte des 7. Jahrhunderts im Kalifat im Umlauf waren. Selbstverständlich musste er dies für zeitgenössische Leser nicht so ausführlich erklären, da sie ja die Münzen kannten, die im Folgenden hier noch vorgestellt werden sollen.² Das Verhalten „der Juden“ in bezug auf Goldmünzen veranlasst Anastasios, sie zu verspotten und sodann hinzuzufügen: „Wenn ihr nämlich Verstand und Einsicht hättet, dann würde euch und allen diese Prägung (σημείον) genügen, um euch zu zeigen und zu überzeugen, dass der Glaube an Christus und das Kreuz Christi bis ans Ende der Zeiten immer herrschen wird“.³ Ohne es hier ausdrücklich sagen zu müssen, verweist Anastasios mit diesem Argument darauf zurück, dass er zuvor schon gezeigt hat, dass „das Reich der Römer“ – dem „Christus, der Sohn Gottes, gläubige christliche Kaiser“ als Herrscher gibt und „mit ihnen herrscht“⁴ – als „Reich Christi“ bis zum Ende der Zeiten bestehen wird (μένει διηνεκῶς),⁵ wie es vor allem durch Daniels Auslegung des Traums von Nebukadnezar bezeugt ist.⁶

1 Ebd., 1224 D 9–11.

2 Vgl. S. 706 f.

3 Ebd., 1225 A 2–7.

4 Ebd., 1209 B 1–4: „Der eiserne Stab“ von Ps 2,9 interpretiert Anastasios als ἡ τῶν Ῥωμαίων βασιλεία und begründet diese Auslegung: ταύτην (scil. τὴν ῥάβδον τὴν σιδηρὰν) γὰρ πιστοῖς καὶ Χριστιανοῖς βασιλεῦσι δοῦς Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐπιστατεύει καὶ συμβασιλεύει αὐτοῖς (deutsch auf S. 596 zu Anm. 1). Vgl. auch ebd., 1212 B 1–3, C 3–5. – Zur Abgrenzung sowohl gegen das Römische Reich vor der Konstantinischen Wende als auch gegen häretische Kaiser nach dieser Wende (wie ebd., 1213 D 12–13: κακόδοξοι βασιλεῖς) vgl. S. 601 zu Anm. 5–6; 613 zu Anm. 5–7; 658–660, bes. S. 659 zu Anm. 3. Zur allgemeiner gefassten Aussage ebd., 1221 D 11–1224 A 1 vgl. S. 590 zu Anm. 2.

5 Ebd., 1212 A 14–B 3. Vgl. ebd., C 3–6 (S. 616 zu Anm. 1; 658 zu Anm. 1; 665 zu Anm. 5). 7–9 (μέχρι τῆς δευτέρας αὐτοῦ παρουσίας [S. 598, Anm. 5]), 1213 D 7–8.

6 Ebd., 1213 B 14–1216 A 7. Vgl. S. 600 f., 613.

(3) Zum ersten Beweis: „Kein Kaiser der Christen ist im Krieg gegen Barbaren gefallen“

Anastasios Argument, dass Gott „bisher keinen Kaiser der Christen“ von der Hand von Barbaren sterben ließ,¹ bestätigt, dass für ihn jenes „Reich der Rhomäer“, dem von Gott ein Bestand „bis zur zweiten Parusie Christi“² verheißen ist, jenes ist, über das orthodoxe Kaiser herrschen. Denn nach der Konstantinischen Wende sind zwei Kaiser im Krieg von der Hand von Barbaren gefallen: Kaiser Julian (361–363), auf dessen Apostasie Anastasios zwei Mal zu sprechen kommt,³ der auf dem Feldzug gegen Persien von einem Lanzenstoß getroffen wurde, an dem er im Heerlager starb, und Kaiser Valens (364–378), der in der Schlacht von Adrianopel, dem heutigen Edirne, von den Westgoten, die von den Ostgoten unterstützt wurden, vernichtend geschlagen wurde und umkam. Erst im Juli 811 sollte wiederum ein byzantinischer Kaiser auf einem Feldzug gegen Barbaren ums Leben kommen: Kaiser Nikephoros I. (802–811), der fiel, als seine Armee „bis zum letzten Mann“ von den Bulgaren unter deren Khan Krum „niedergemacht wurde“.⁴ Auch wenn Anastasios Kaiser Valens, einen Arianer, nirgends erwähnt, dürfte ihm dessen Schicksal ebenso bekannt gewesen sein wie die Tatsache, dass mit dessen Nachfolger, Theodosios I. (379–395), jene ununterbrochene Herrschaft orthodoxer Kaiser beginnt, deren Bestehen bis zum Ende der Geschichte für Anastasios ebenso gewiss ist wie, dass der orthodoxe Glaube als der allen anderen überlegene (οὐκ ἄλλη πίστις εὐσεβεστέρα ἐν τῇ ὑπ’ οὐρανόν)⁵ – nach Mt 16,18 – „von den Pforten der Hölle“ nicht überwunden werden kann. Diese Gewissheit veranlasst ihn, dieses Byzantinische Reich als das angesehenste und ruhmreichste aller Weltreiche zu preisen: „Οὐ γάρ ἐστὶ τις ἐτέρα βασιλεία ἢ δυναστεία ταύτης περιφανεστέρα“.⁶

(4) Zum zweiten Beweis: Byzantinische und arabische Goldmünzen im 7. Jahrhundert

Wenn oben behauptet wurde, dass Anastasios Argument mit der byzantinischen Goldmünze, dem Nomisma, für Zeitgenossen unmittelbar einsichtig war, da Anastasios die Prägung derselben und der von den Arabern erstmalig in Umlauf gesetzten „Goldmünzen ohne Kreuz“ nicht erläutern musste, dann bedarf diese Aus-

1 Vgl. S. 700 zu Anm. 5.

2 Vgl. S. 702, Anm. 5.

3 *Quaestiones* (CPG 7746), 16, 3, hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006, 20, S. 24 [Ps.Anastasios, *Quaestio* 88, PG 89, 713 C 4–5]; 79 Tit., 8–9, S. 130 (125, 773 D 7–8).

4 OSTROGORSKY 1963, S. 164.

5 *Disputatio adversus Iudaeos*, Fragment 1, 1224 C 3–4. Vgl. S. 589, Anm. 5; 699, Anm. 2.

6 Ebd., 1212 B 3–4. Vgl. S. 597 zu Anm. 5; 601 zu Anm. 7.

sage noch der Begründung mit den Münzfunden der Archäologen und deren Interpretation. Je nachdem, wie die betreffenden Münzen, die Anastasios Argument unterbauen, zu datieren sind, werden sich die bisherigen Beobachtungen zu einer Datierung der *Dialexis* vor die Jahre 685 bis 692¹ bestätigen oder zu hinterfragen sein.

Zum einen ist zu bedenken, dass Anastasios stets von Münzen spricht, deren Prägung ein Kreuz darstellt,² und sich für andere Details der Prägung nicht interessiert, zum anderen, dass er auch andere Goldmünzen kennt, auf denen kein Kreuz dargestellt ist und die keine byzantinischen Münzen sind.³ Offensichtlich kennt Anastasios keine Münzen mit einem Christusbild, wie sie Kaiser Justinian II. vom Jahre 692 an als erster Kaiser prägen ließ und auf denen er sich als *servus Christi* bezeichnet hat.⁴ Daraus erwuchs, was KAEGI „the conflict of coinages“ nannte⁵ und durch die „Einführung eines rein arabischen Münzwesens (ab 693)“ unter Kalif ‘Abd al-Malik ausgelöst wurde.⁶ Denn ‘Abd al-Malik nahm auf seinen Münzen für sich

1 Vgl. S. 584–593.

2 Nur ein einziges Mal wird in einer Interpolation auch das Bild des Kaisers erwähnt (ebd., 1224 B 1–2): S. 701, Anm. 6; 705, Anm. 3.

3 A.a.O., 1224 D 9–11. Vgl. S. 702 zu Anm. 1; 711 zu Anm. 1.

4 OSTROGORSKY 1963, S. 116; RESTLE 1964, S. 64, 99f., 118–135 mit Tafel 30–31, bes. S. 118: Das „Christus-Pantokrator Bild“ begegnet in der Zeit von Kaiser Justinian I. bis zum Beginn des Ikonoklasmus „nur während der Regierungszeit Justinians II. in der Prägung“, und zwar in beiden Perioden seiner Herrschaft, wobei „Schwanken zwischen altem und junglichem Pantokrator“ zu konstatieren ist. Nach RESTLE, S. 130f. verkündet der Kaiser damit „dem ganzen Reich“, dass seine Herrschaft, mit der Christi eng verbunden, kein Ende haben wird. „Entscheidend ... ist die enge Verbindung von Avers und Revers, Kaiserbild und Pantokrator“, d. h. der Legende „Dominus IUSTINIANUS SERVUS CHRISTI“ (Avers) und „REX REGNANTIUM“ (Revers) – und zugleich die – auch bei Kaiser Phokas – zu beobachtenden Angleichung des Kaiserbildes an das Christusbild (ebd., S. 131–134).

5 1992, S. 227.

6 ROTTER 1982, S. 230 (zur ebd. vertretenen Datierung des Beginns des Baus des Felsendoms vgl. S. 359, Anm. 2), wobei ROTTER sich sowohl auf Gold-, als auch auf Kupfermünzen bezieht. Zur Begründung zitiert er „die letzten Arbeiten von MILES“ 1967 (Goldprägungen) „und BATES“ 1976. Entscheidend für die in diesem Beitrag verfolgte Fragestellung ist die Datierung des Übergangs von den „pseudo-Byzantine coins“ (ein Ausdruck von BATES 1992, S. 321 zur Kennzeichnung der Kupfermünzen, der sich aber auch für die ersten bekannten Goldmünzen eignet) zu den rein arabischen Münzen. Da es hier nur um die Goldmünzen geht, könnte man im Ausgang von BATES 1986 mit MORRISSON 1992, S. 310–313 zwischen drei Typen unterscheiden: (1) „*Dinar* arabo-byzantin“ wie jene „imitation au type d’Héraclius et ses fils“ (Abbildung 8 bei MORRISSON 1992; Abb. 6, 7 und 8 bei KAEGI 1992, S. 209, zumindest Abb. 6 mit lateinischer Legende), (2) *Dinar* „au calife debout“ dont l’effigie, en costume arabe, figure ... accompagnée de la *shahada*“ (die sich auch auf der Rückseite, dem Revers, der arabo-byzantinischen Münze [Typ 1] befindet!) „ou d’autres légendes religieuses incorporant le nom d’Abd al-Malik avec le titre de serviteur de Dieu et commandeur des croyants“ (ebd., S. 313, vgl. Abb. 12 bei MORRISSON; Abb. 9 bei KAEGI 1992, S. 209), (3) „*Dinar* réformé“, „purement épigraphique“, par lequel ‘Abd al-Malik posait les fonde-

den Titel *khalifat Allāh*, d. h. Stellvertreter Gottes, in Anspruch. Von einem solchen Konflikt ist in der Dialexis des Anastasios nichts zu spüren. Wenn Anastasios von konkurrierenden Goldmünzen spricht, die nicht byzantinischen Ursprungs sind und welche „die Juden verabscheuen und zurückweisen“,¹ dann denkt er, wie im Folgenden zu zeigen ist, nicht an die Münzen des ‘Abd al-Malik, sondern an jene erste von Arabern besorgte Prägung von Goldmünzen, die Mo’āwija I. 661 nach dem Zeugnis der sog. Maronitischen Chronik ausführen ließ.² Darum dürfte die Dialexis nach 661 in eine Zeit vor dem „conflict of coinages between Emperor Justinian II. and Caliph ‘Abd al-Malik“ (KAEGI),³ zu dem das Aufleben der militärischen Auseinandersetzung beider Mächte seit 692 passt, zu datieren sein.

ments de la numismatique musulmane“ (seit dem Jahre 697: ebd., S. 313, Abb. 14 bei MORRISSON; Abb. 10 bei KAEGI 1992, S. 209). Zur Kritik von BATES 1992 vgl. S. 705, Anm. 2.

1 Vgl. S. 702 zu Anm. 1; 704 zu Anm. 3.

2 Vgl. die Notiz im *Chronicon Maroniticum*, Mo’āwija habe Gold- und Silbermünzen prägen lassen, „doch wurden sie nicht akzeptiert, da sich kein Kreuz auf ihnen befand“ (übers. v. CHABOT 1904, S. 55, 37–56, 1; übers. v. PALMER 1993, S. 32; übers. v. HOYLAND 1997, S. 136). Zu diesen Münzen ohne Kreuz vgl. die auf S. 704 in Anm. 6 genannte pseudo-byzantinische (BATES), d. h. arabo-byzantinische Münze (Typ 1). Nach MORRISSON 1992, S. 310 ist die zitierte Notiz glaubwürdig. Man beachte, dass die Kritik von BATES 1992, S. 319f. sich gegen eine Prägung von Silbermünzen des sassanidischen Typs unter Mo’āwija I. richtet, während er zur Goldmünze behauptet, eine Prägung unter Mo’āwija sei nur „ein kurzes Vorspiel zu“ der bei MORRISSON als „*Dinar* arabo-byzantin“ beschriebenen Münze („the three-figure issue with the *shahada*“ [Beispiel: Abbildung 8 bei MORRISSON]) gewesen, die seiner Meinung nach auf das Jahr 692 zu datieren sei (ebd., S. 320; vgl. hierzu auch die in Anm. 3 zitierte Aussage von KAEGI). Zur historischen Glaubwürdigkeit der sog. Maronitischen Chronik vgl. PALMER 1993, S. 29; HOYLAND 1997, S. 137–139, ferner auch S. 360, Anm. 5. – Zur Prägung silberner byzantinischer Münzen im 7. Jahrhundert vgl. S. 708 zu Anm. 1–2, ferner S. 506, Anm. 1, 2.

3 KAEGI 1992, S. 225–227 datiert die Dialexis wegen ihrer „numismatischen Aussagen“ in die Zeit nach 661, doch konkret „um 690 ... oder sehr kurz nach ... 694“. Denn nach „den meisten Islamwissenschaftlern“ sei „die Prägung arabo-byzantinischer Münzen“, worunter er den „*Dinar* arabo-byzantin“ (S. 704, Anm. 6: Typ 1) versteht, um 690 anzusetzen. Da diese Münzen jedoch nach ‘Abd al-Maliks Ausgabe der „rein arabischen“, d. h. rein epigraphischen Münzen (MORRISSONS „*Dinar réformé*“ oder Typ 3 [S. 704, Anm. 6]), den Menschen immer weniger vertraut waren, sei die Dialexis spätestens verfasst worden, „when the older Arab imitations of Byzantine issues were still somewhat familiar to the public“. Eine Konsequenz seiner Begründung, die sich vor allem auf MILES 1967 stützt, spricht KAEGI selbst nicht an, nämlich jene, dass alle bisher entdeckten „arabo-byzantinischer Münzen“ nicht aus der Zeit Mo’āwijas I. stammen können und dass kein einziges Exemplar aus dem Jahre 661 bisher von den Archäologen entdeckt worden sei. Ferner werden Anastasios „numismatische Aussagen“ von KAEGI im Blick auf eine Stelle im Fragment 1 der Dialexis, nämlich ebd., 1224 B 1–2 (übersetzt von KAEGI, S. 223 zu Anm. 58), zusammengefasst, die nur eine Interpolation sein kann (S. 701, Anm. 6; 704, Anm. 2): „The author of the numismatic passage in the *Disputatio* is referring to some recent unsuccessful attempt to issue coinage that removed the emperor as well as the cross“. Für Anastasios ging es

Bei den „arabo-byzantinischen Goldmünzen“ zeigt die Vorderseite (Avers) z. B. drei stehende Figuren, die den Prägungen von Kaiser Herakleios mit seinen beiden Söhnen Herakleios Neos Konstantinos und Heraklonas als Mitregenten ähnlich sind,¹ oder zwei Köpfe mit einem Ansatz der Brust, die in Chlamys mit Fibel gekleidet ist, wie sie z. B. auf Nomismata des Herakleios mit seinem älteren Sohn erscheinen.² Auf ihrer Rückseite (Revers) sieht man wie bei jener Prägung von ‘Abd al-Malik mit einem stehenden Kalifen auf dem Avers³ eine Wiedergabe von drei Stufen, auf deren oberster eine Säule auf einem Sockel mit einem mehr oder weniger ausgeprägtem „Kapitell“ steht. Würde man zu dieser Säule im oberen Drittel einen Querbalken mit einer Ausschmückung an beiden Enden hinzufügen, die jener des genannten „Kapitells“ entspricht, dann ergäbe dies jenes, wie es RESTLE nennt, „Stufenkreuz“, das erstmalig auf den Goldmünzen von Kaiser Tiberios I. Konstantinos (578–582) und dann seit Kaiser Herakleios bis zur Einführung des Pantokrators unter Kaiser Justinian II. im Jahre 692 regelmäßig begegnet,⁴ doch außerhalb des Münzwesens schon zur Zeit von Kaiser Justinian I. in der Johanneskirche von Ephesos und im Exonarthex der Hagia Sophia erscheint.⁵ Für den Byzantiner „versinnbildern“ sie „nicht nur die Stufen, die zum Golgo-

jedoch um das Kreuz auf der Goldmünze, wie es seit dem Ende des 6. Jahrhunderts unter Kaiser Tiberios I. Konstantinos (578–582) und seit Kaiser Herakleios bis 692 (S. 704, Anm. 4) auf deren Rückseite (Revers) als „Stufenkreuz“ geprägt wurde (vgl. RESTLE 1964, Tafel 9–10, 17–29), danach aber die Ausnahme wird (ebd., Tafel 31: L 12/2) und nach Justinians II. Ermordung nicht mehr auftritt.

1 Vgl. diese seit Dezember 631 geprägten Münzen (RESTLE 1964, S. 49, Tafel 21; GRIERSON 1968, Tafel IX) mit MORRISONS „*Dinar arabo-byzantin*“ (Abb. 8; KAEGI 1992, S. 209, Abb. 6 und 8; vgl. S. 704, Anm. 6: Typ 1). Zur Mitregentschaft der Söhne des Herakleios vgl. OSTROGORSKY 1963, S. 89f. – KAEGI, S. 208 stellt dieser Münze eine jener in Dumbarton Oaks bewahrten Silbermünzen, die nach ihrem Gewicht (YANNOPOULOS 1978, S. 6) auch Hexagrammprägungen genannt werden (vgl. S. 708, Anm. 1), gegenüber, die auf dem Avers Herakleios mit seinem älteren Sohn als Mitregenten zeigt, die beide stehend dargestellt werden (Abb. 1; zu diesem Typ bei Gold- und Silberprägungen vgl. GRIERSON, Tafel X, XXI: Ravenna 2771, bei Kupfermünzen ebd., Tafel XI–XVII), und auf dem Revers das Kreuz auf einem Globus zeigt, der auf Stufen ruht.

2 Vgl. bei KAEGI 1992, S. 209, Abb. 7 (MORRISONS „*Dinar arabo-byzantin*“, dort jedoch ohne Abb. eines Beispiels) mit den Abbildungen bei RESTLE 1964, S. 49, Tafel 18–20; GRIERSON 1968, Tafel VIII–IX, XVIII–XIX, XXI; KAEGI 1992, S. 208 Abb. 5, ferner ebd., Abb. 2, eine silberne Hexagrammprägung von Kaiser Konstans II. (641–668) mit seinem Sohn und Mitkaiser, dem späteren Konstantin IV. (668–685). Zu dessen Mitregentschaft seit Ostern 654 vgl. OSTROGORSKY 1963, S. 101.

3 MORRISONS „*Dinar au ,calife debout*“ (S. 704, Anm. 6: Typ 2).

4 Vgl. S. 705, Anm. 3, ferner RESTLE 1964, S. 111 zu Tiberios. Bei dessen Prägungen besteht der Unterbau „aus vier Stufen, bei Herakleios teilweise noch aus vier, öfters aber, wie in der Folgezeit üblich aus dreien“ (ebd., S. 112).

5 RESTLE 1964, S. 113.

thaberg hinaufführen“,¹ „sondern ... den Berg Golgotha selbst, den ὄμφαλος τῆς γῆς, der Sinnbild für die ganze Erde ist“.² Betrachtet man die Rückseiten (Revers) dieser byzantinischen Münzen und jene der „pseudo-byzantinischen“ Prägungen, die hier nach MORRISSON Mo’awija I. zugeschrieben werden,³ und jene der ersten rein arabischen Prägungen mit dem stehenden Kalifen auf dem Avers, die hier wie allgemein in den Islamwissenschaften ‘Abd al-Malik zugerechnet werden,⁴ dann ist es verständlich, warum Anastasios „die Juden“ auffordert, „das Kreuz von der Goldmünze herunterzuschaben“ (τὸν σταυρὸν ἐκ τοῦ χρυσοῦ ἀπαλεῖψαι).⁵ Denn man musste nur den Querbalken des Kreuzes entfernen und gegebenenfalls etwas von der Ausschmückung des Längsbalkens, so dass ein „Kapitell“ entstand, was bei einem relativ weichen Metall wie Gold nicht schwierig gewesen wäre, und man erhielt jene aus dem Stufenkreuz entwickelte Prägung, die für die Münzen typisch ist, die Mo’awija I. und vor der Einführung einer rein epigraphischen, bildlosen Gestaltung ‘Abd al-Malik prägen ließen. Doch einzig die „arabo- oder pseudo-byzantinischen“ Goldmünzen Mo’awijas I. gleichen, wie gezeigt wurde, auch auf dem Avers den byzantinischen Nomismata.

Da zum einen Anastasios sein Argument mit der Prägung der Goldmünze, das die Bedeutung des Kreuzes als Zeichen für die Unbesiegbarkeit „des Glaubens und des Reichs der Christen“ hervorhebt – ἀνίκητος ἡ πίστις καὶ ἡ βασιλεία ἡμῶν⁶ –, mit der Erklärung eröffnet, dass es niemals ein ἔθνος wie jenes der Christen gegeben habe, das trotz der vielen Feinde „über so viele Jahre“, nämlich seit der Zeit Christi bzw. des ersten Jüdischen Krieges, nicht vernichtet werden konnte, „weil die Hand des Herrn es bewahrte und weiterhin unausrottbar bewahrt“,⁷ und da zum anderen jene Goldmünzen, die hier nach MORRISSON dem Kalifen Mo’awija I. zugeschrieben werden, jenen gleichen, die uns als Prägungen von Kaiser Hera-

1 Theodosius diaconus, *De situ terrae sanctae*, 7, hrsg. v. GEYER 1898, S. 140, 16–141, 2: ... Caluariae locus; ibi Abraham obtulit filium suum holocaustum, et quia mons petreus est, in ipso monte, hoc est ad pedem montis ipsius, fecit Abraham altario (lectio varians: altarium); super altare eminet mons, ad quem montem per gradus scalatur; ibi Dominus crucifixus est.

2 RESTLE 1964, S. 112f. Zur Vorstellung von Golgotha als „die Mitte der Erde“ in Anastasios *Dialexis* vgl. S. 697 zu Anm. 4, in seiner Karfreitagspredigt (CPG-CPGS 7754), zitiert auf S. 355, vgl. S. 367 zu Anm. 2–3, ferner zu dieser Vorstellung in der Apokalypse des Ps.-Methodios (CPG 1830) vgl. S. 611 zu Anm. 3.

3 1992, S. 312. Vgl. S. 704, Anm. 6 zu Typ 1 sowie zum Terminus „pseudo-byzantinisch“ von BATES 1992, S. 321.

4 Vgl. S. 704, Anm. 6 zu Typ 2.

5 A.a.O., Fragment 1, 1224 D 8–9 (vgl. S. 701 zu Anm. 3).

6 Ebd., D 4–8. Vgl. S. 701, Anm. 3.

7 Ebd., A 6–12: ... εἰ μὴ χεῖρ κυρίου διεφύλαττε καὶ διαφυλάττει αὐτὸ ἀνεξάλειπτον. Vgl. S. 588 zu Anm. 3.

kleios (610–641) erhalten sind, liegt es nahe, auch an jene Ausgaben von Silbermünzen dieses Kaisers zu erinnern, die auf dem Revers das „Stufenkreuz“ mit der Legende zeigen: DEUSADIUTAROMANIS – „Gott helfe den Römern“.¹ Diese Silbermünze, nach ihrem Gewicht Hexagramm genannt, wurde mit der zitierten Legende dann auch vor allem unter Kaiser Konstans II. (641–668) und bis 692 unter Kaiser Justinian II. geprägt.² Mit dem Ruf „Adiuta Deus“ zogen nach dem sog. Strategikon des Kaisers Maurikios, ein zwischen 619 und 628 entstandenes militärisches Handbuch, die byzantinischen Truppen in die Schlacht.³ Mit der Hilfe Gottes wollen sie siegen, und verbindet sich ein solcher Ruf mit dem Kreuz, dann ist das Kreuz Siegeszeichen (νικητὸν τρόπαιον), Zeichen des Triumphes, und es ist „nur mehr ein kleiner Schritt“,⁴ dass es als Palladion des Reiches verehrt wird. Auch wenn das „Stufenkreuz“ der Münzen als seit Kaiser Tiberios I. Konstantinos „gängiges Motiv“ bekannt war und es darum in der Zeit von Kaiser Herakleios keinen Anlass gab, es ausschließlich als eine Erinnerung an die Rückführung des „wahren Kreuzes“ am Karfreitag 630 bzw. 631 nach Jerusalem⁵ und insofern an den Sieg über die Sassaniden zu betrachten, so schließt dieses nicht aus, dass es wie jedes „Stufenkreuz“ auf einer byzantinischen Münze der Propaganda diene und den Reichsangehörigen ein Zeichen (σημεῖον) für die Überlegenheit und den Bestand des Reichs sein sollte und doch zugleich, indem es

1 Zur Legende vgl. YANNOPOULOS 1978, S. 14 mit Tafel I–III, ferner GRIERSON 1968, Tafel X, XXI: Nr. 277.1, 277.2; KAEGI 1992, S. 208: Abb. 1 (S. 706, Anm. 1). Die erste Prägung wird im Chronicon Paschale (CPG 7960: hrsg. v. DINDORF, S. 706, 9–11; übers. v. WHITBY – WHITBY 1989, S. 158 mit Kommentar) erwähnt, deren Datierung wohl auf das Jahr 614/ 615 weist (YANNOPOULOS, S. 2–5). Doch nach KAEGI ist nur gesichert, dass diese Prägung vor dem Sieg des Herakleios über die Perser zu datieren ist. Das „Stufenkreuz“ ist für diese Frage irrelevant. Denn es gehört seit Kaiser Tiberios schon zur Tradition und erinnert somit die Reichsangehörigen nicht ausschließlich an die Rückführung des „wahren Kreuzes“ nach Jerusalem am 21. April 630 bzw. 631. Vgl. zu Anm. 5.

2 Zur Legende der Prägungen (1) von Konstans II. vgl. YANNOPOULOS 1978, S. 27, 31 mit Tafel IV–V, ferner KAEGI 1992, S. 208: Abb. 2 (S. 706, Anm. 2); (2) von Konstantin IV. vgl. YANNOPOULOS 1978, Tafel VI–VII; (3) Justinian II. vor 692 vgl. ebd., S. 46, Tafel VIII, Nr. 1–2. Nach 692 bis 695 entspricht die Prägung der Silber- jener der Goldmünze (vgl. S. 704, Anm. 4), d. h. auf dem Revers wird der Kaiser stehend, das Stufenkreuz mit seiner rechten Hand haltend, mit der Legende D(ominus) IUSTINIANUS SERVUS CHRISTI abgebildet und auf dem Avers der Pantokrator mit der Legende IHS(OUS) CH(RIST)OS REX REGNANTIUM (ebd., S. 47f., Tafel VIII, Nr. 4–8).

3 Mauricii Strategicon, XII, hrsg. v. DENNIS – GAMILLSCHEG 1981, B 16, 40–43, S. 442: „Wenn die Schlachtlinie ... dicht gemacht wurde und ... der Kampfbeginn unmittelbar bevorsteht, befiehlt man: ‚Parati‘. Und ein anderer nimmt den Ruf auf und schreit: ‚Adiuta‘; alle antworten zugleich und einstimmig: ‚Deus‘.“ Vgl. ebd., B 24, 15–16, S. 484.

4 RESTLE 1964, S. 111.

5 Zur Rückführung vgl. S. 525, Anm. 3; insbes. dazu, dass Herakleios auf Golgotha ein Kreuz zum Ersatz des 614 zerstörten theodosianischen Prunkkreuzes errichten ließ, vgl. S. 610, Anm. 1.

Symbol für Golgotha als Omphalos und Mittelpunkt der Erde war, sich nach den Ereignissen von 628 bis 631 mit der Erinnerung an den siegreichen Ausgang dieses „Heiligen Krieges“ gegen das Persische Reich¹ verbinden musste – vorausgesetzt, diese Ereignisse von 628 bis 631 hatten inzwischen nicht auf Grund anderer Geschehnisse ihre Bedeutung verloren.

Nun fällt auf, dass Anastasios in der *Dialexis* nirgends diese Ereignisse der Jahre 628 bis 631 anspricht, doch in einem anderen Werk, das um das Jahr 701 entstanden ist, schon im Prolog auf den Krieg zwischen Persern und Römern zu sprechen kommt, der damit endete, dass „das Siegeszeichen des Kreuzes auf Grund von Gottes Mitwirken mit Herakleios, dem Kaiser, nach Jerusalem zurückkehrte“ und dort wieder errichtet wurde.² Während Anastasios in der *Dialexis*

1 Vgl. hierzu das von Kaiser Herakleios nach der Entscheidungsschlacht von Ninive im Dezember 627 (OSTROGORSKY 1963, S. 86) nach Konstantinopel gesandte Schreiben, das dort zu Pfingsten 628 in der Hagia Sophia verlesen wurde: *Chronicon Paschale* (CPG 7960), hrsg. v. DINDORF 1832, S. 727, 10–737, 17 (übers. und kommentiert v. WHITBY – WHITBY 1989, S. 182–188). Es beginnt im triumphierenden Ton mit einer Anreihung von Bibelziten, um „alle Christen“ aufzurufen, Gott zu loben und zu danken. Die religionspolitische Dimension dieses Kriegs zeigt auch der im Anhang zu diesem Schreiben überlieferte Brief von Kavād II. Široe (S. 430, Anm. 4), in dem dieser von ὁ θεός im Singular spricht und so Offenheit gegenüber dem christlichen Bekenntnis signalisiert (ebd., S. 735, 1–737, 21 [S. 188f.]), wobei wichtig ist, dass er Herakleios nicht mit der bisher üblichen Titulatur ‚quaisar i Rum‘ (Καῖσαρ, οὕτω γὰρ τὸν Ῥωμαίων βασιλέα καλοῦσι Πέρσαι [Prokop von Kaisareia, *Perserkriege*, II, 21, 9, hrsg. v. VEH 1970, S. 346]), anspricht, sondern – wie erstmalig 590 Chosrau II. Kaiser Maurikios in seiner Bitte um Hilfe gegen den Usurpator Vahrām VI. (Theophylaktos Simokattes, *Historiae*, IV, 11, hrsg. v. DE BOOR 1887, S. 169–171) – als βασιλεὺς Ῥωμαίων, dann aber hinzufügt: καὶ ἀδελφῶ ἡμῶν (a. a. O., S. 735, 7; vgl. ebd., S. 736, 1–3). Dabei ist zu bedenken, dass eine Titulatur wie ‚quaisar i Rum‘ es vermied, den römischen Herrscher dem persischen ‚Shahansha‘ (βασιλεὺς τῶν βασιλέων) wie einen der βασιλεῖς unterzuordnen, und es byzantinischer Diplomatie ermöglichte, den Schah als βασιλεὺς zu titulieren, war doch im christlichen Sprachgebrauch der Titel ‚βασιλεὺς τῶν βασιλέων‘ Gott bzw. Christus vorbehalten (vgl. z. B. S. 704, Anm. 4). Einzig in einer Notlage wie jener des Jahres 614/615 nannte der Senat in einem Begleitschreiben einer Gesandtschaft, das im *Chronicon Paschale* „nicht wörtlich“, wenn auch wohl genau zitiert wird (S. 706, 22–709, 23 [S. 160–162]), den Schah ‚ἀρχιβασιλεὺς‘ (S. 708, 15) und Herakleios dessen ‚γνήσιον τέκνον‘ (S. 709, 15–16). – Zum Terminus ‚Heiliger Krieg‘ vgl. auch S. 424 zu Anm. 1.

2 *Tractatus* III, 1, 14–17: ... ἡνίκα τὸ νικητικὸν τρόπαιον τοῦ σταυροῦ συνεργεῖα θεοῦ ἐπανήλθε μεθ’ Ἡρακλείου τοῦ βασιλέως ἐν Ἱερουσαλήμ. Seit Herakleios wurde βασιλεὺς „der offizielle Titel der byzantinischen Herrscher und galt seither als der eigentliche Kaisertitel“ (OSTROGORSKY 1963, S. 89), erstmalig in Herakleios Novelle vom 21. März 629 bezeugt, in der der Kaiser und sein Sohn (als Mitregent) πιστοὶ ἐν Χριστῶ βασιλεῖς genannt werden (S. 597, Anm. 5). Zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der Begründung ebd., S. 89f., Anm. 2 vgl. CHRYSOS 1978, bes. S. 31–59, ferner SHAHĪD 1972, bes. S. 318–320; zum „Iranian Factor“, d. h. zu einer Begründung, die u. a. mit Herakleios politischer Absicht nach der Entscheidungsschlacht von Ninive (Anm. 1) argumentiert (SHAHĪD, bes. S. 306–308, 317f.), vgl. das, was in Anm. 1 zur Titulatur, die

die leidvolle Unterdrückung der Christen durch die Araber seinem im Stil der Diatribe fiktiv eingeführten Gegner, „dem Juden“, in keiner Weise in Abrede stellt, spricht er im oder um das Jahre 701 zwar auch von einer schrecklichen Zeit. Doch ist diese dann für ihn schon seit zwanzig Jahren Vergangenheit: Auf das Leid seit der Schlacht am Yarmuk im August 636 und der ersten Phase der Eroberung von Palästina, Ägypten, der Inseln und der darüber hinaus zielenden Vorstöße,¹ über jene Jahre, in denen „beinahe das römische Heer und die Flotte vollständig vernichtet wurden“ und die Araber mit ihren Eroberungen erfolgreich vorankamen, bis zur Ermordung von Kaiser Konstans II. in Sizilien (668)² folgt für ihn, seitdem Kaiser Konstantin IV. (668–685) „durch ein Ökumenisches Konzil die Kirchen geeint hat“ (681), jene Periode von zwanzig Jahren, in denen wegen des Bürgerkriegs der Araber (683–692)³ – eine andere Ursache nennt er nicht – „das ganze Römische Reich“ eine Zeit des Friedens genoss: εἰρήνη οὐ μετρία.⁴

Diese auffällige Tatsache, wie unterschiedlich Anastasios die arabischen Herrschaft vor und seit dem zweiten Bürgerkrieg wahrnimmt, dürfte zusammen mit anderen Beobachtungen dafür sprechen, dass die *Dialexis* früh, vielleicht noch in die Zeit vor dem zweiten arabischen Bürgerkrieg zu datieren ist. So ist z. B. die Tatsache zu nennen, dass er in seiner Karfreitagspredigt auf den Bau des Felsendoms in einer Weise zu sprechen kommt, die auch in seiner Sammlung von Erzählungen „über Wunder in unserer Zeit“ begegnet, in der *Dialexis* jedoch

Chosrau II. und Kavād II. benutzen, gesagt wurde. Zur Bedeutung des Zeugnisses von Georg von Pisidien, des Herakleios Hofdichter, vgl. SHAHĪD 1972, S. 307 f.; 1980/ 1981.

1 *Tractatus* III, 1, 85–92.

2 Ebd., 97–101.

3 Ebd., 108–109: (ἡ οἰκουμηνική σύνοδος) τὴν μάχαιραν τῶν ἐχθρῶν κατ’ἀλλήλων αὐτῶν ἤγαγε. Gemeint ist der zweite arabische Bürgerkrieg zwischen ‘Abd al-Malik in Damaskos und ‘Abd Allāh ibn al-Zubayr in Mekka. Man vgl. mit der Sicht des Anastasios jene des Johannan bar Penkaye, der seine weitgehend noch unedierte Weltgeschichte im Jahre 687 abschloss. Im Unterschied zu Anastasios stellt er die Herrschaft des Kalifen Mo’awija I. (661–680) als eine Zeit der Toleranz gegenüber den Christen dar und den Bürgerkrieg, vor dessen Ende sein Geschichtswerk endet, als eine Zeit des Niedergangs der Araber, in der sich „der Untergang der Söhne Ismaels“ ankündigt und die ihn zu apokalyptischen Aussagen veranlasst (REININK 1988, S. 84–94; 1993 [Beginnings], S. 167 f.; vgl. HOYLAND 1997, S. 194–200), die REININK 1988, S. 94–111 mit der Apokalypse des Ps.-Methodios (CPG 1830) vergleicht, in der schon – „gegründet auf die Idee der eschatologischen Weltherrschaft der Byzantiner“ – „der neue Krieg zwischen den Arabern und den Byzantinern“ (vgl. Anm. 4) als Beginn des endgültigen Untergangs der Araber prophezeit wird (vgl. auch S. 603, Anm. 2 zur Edessenischen Apokalypse: REININK 1990).

4 Ebd., 105–112. Sollte Anastasios nichts vom 30-jährigen Friedensvertrag von 678 und dessen Erneuerung nach dem Regierungsantritt von Justinian II. im Jahre 685, die für Byzanz noch günstigere Bedingungen brachte, wissen? Auf jeden Fall scheint er den Bruch des Vertrags durch Justinian II. im Jahre 691/ 692 nicht wahrgenommen zu haben (vgl. S. 24, Anm. 7; 603, Anm. 2).

nichts über ein solches Bauunternehmen sagt, obwohl das, was er in dieser be- weisen will, dasselbe ist, was er auch in der genannten Predigt zeigen will. Eine weitere auffällige Tatsache ist der Unterschied zwischen seinen Aussagen über Apostasie zum Islam in der genannten Sammlung von Erzählungen und dem einzigen Mal, dass er in der *Dialexis* über Apostasie von Christen spricht und betont, dass es sich nur um einzelne Christen handelt und dass diese anders als die Juden, die unter Nebukadnezar ihren Glauben verleugneten, nur unter phy- sischem Zwang – *τυφθέντες καὶ δαρέντες* – sich zum Islam bekannt haben, dass sie also nicht in freier Entscheidung ihrem Glauben absagten, sondern als Sklaven und Gefangene der Araber. Dafür, dass die *Dialexis* früh, vielleicht, wie gesagt, noch vor den zweiten arabischen Bürgerkrieg zu datieren ist, spricht auch die Tatsache, dass es nach Anastasios neben dem byzantinischen *Nomisma* noch andere kursierende Goldmünzen gibt, deren Prägung kein Kreuz wiedergibt, die sich aber, wie sein Argument voraussetzt, nur durch das Fehlen eines Kreuzes von der byzantinischen Goldmünze unterscheiden,¹ wie es für die „arabo-byzantini- schen“ Prägungen unter dem Kalifen Mo'awija I. zutrifft, deren Revers mit der „*shahada*“ dem Revers mit dem „Stufenkreuz“ entspricht und teils sogar noch eine lateinische Legende zeigt, während ihr Avers wie eine byzantinische Münze aussieht.

* * *

Corollarium III: Eine Auswahl von Parallelen aus Anastasios noch nicht edierter Karfreitagspredigt (CPG-CPGS 7754) zur *Διάλεξις κατὰ Ἰουδαίων* (CPG 7772)

(1) Zu S. 587 zu Anm. 3–5: Τίς τοιαῦτα εἶδε ποτε ἢ ἤκουσεν; Ἄλλ' ὄντως ἡ φωνὴ τοῦ Χριστοῦ φωνὴ τοῦ θεοῦ καὶ κυρίου ἐστίν, καὶ τὸ *ῥῆμα κυρίου* Ἰησοῦ Χριστοῦ μένει ἀσάλευτον εἰς τὸν αἰῶνα. Ὅθεν περὶ τοῦ πολυθρυλήτου σου ἀγιάσματος τοῦ ναοῦ ὤρισε καὶ προεῖπεν ὁ θεὸς ὁ ἀψευδὴς ὅτι „Ὁὐ μὴ μείνη λίθος ἐπὶ λίθον ἐπ' αὐτόν. Ἄλλ' ἰδοὺ ἀφίεται ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος.“ Βοᾷ ἡ ἐρήμωσις τοῦ ναοῦ θεὸν ἀληθῆ εἶναι τὸν Χριστόν – ἢ οὐ; Ἔστηκεν ὁ τόπος ἔρημος, φωλεοὺς ἀλωπέκων καὶ ἔρπετων καὶ θηρίων ἔχων – ἢ οὐ; Μενοῦνγε, κἄν ὑμεῖς οἱ Ἰουδαῖοι σιγήσητε, ἀλλ' οἱ λίθοι τοῦ τόπου κεκράζονται ὅτι „Διὰ τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου ἐρημώθημεν, καὶ οὐκέτι κτιζόμεθα.“

„Ἄλλ' ἰδοὺ κτίζεται,“ φησίν. Τί μοι λέγεις, ὦ ἀκάθαρτε καὶ παράνομε; Ὁ ναός σου κτίζεται ἐν Ἱερουσαλήμ; Ὅποιος ναός;

¹ A.a.O., Fragment 1, 1224 D 10–11: ἐὰν χρυσοῦν χωρὶς σταυροῦ ἴδητε κτλ. (vgl. S. 702 zu Anm. 1; 704 zu Anm. 3).

Ὅταν ἴδω <ναόν> τὴν κιβωτὸν ἔχοντα ἐν ἑαυτῷ,
 ὅταν ἴδω τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου ἐστῶσαν,
 ὅταν ἴδω ἐξ οὐρανοῦ τὴν δόξαν ἐν αὐτῷ ἐπισκιάζουσαν,
 ὅταν ἴδω τὸ πῦρ ἐξ ὕψους κατερχόμενον ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον,
 ὅταν ἴδω τοὺς ἐκ φυλῆς Ἰούδα βασιλεῖς σου,
 ὅταν ἴδω τοὺς προφῆτας καὶ ἱερεῖς σου,
 ὅταν ἴδω τὴν νεφέλην εἰς τὸ ἰλαστήριον,
 ὅταν ἴδω τὸ κέρας ἀναβρύον καὶ χρίον τὸν ἱερέα καὶ τὸν βασιλέα σου,
 τότε οἶδα ὅτι ἔχεις ναόν. Ἐπεὶ χωρὶς τούτων πάντων, ὅσους ναοὺς κτίσης, στάβλαι
 καὶ φάτναι ἀλόγων εἰσίν. Ἄλλ' οὐκ κτίσεις ποτὲ ναόν. „Ἀφίεται γὰρ ὁ οἶκος ὑμῶν
 ἔρημος εἰς τὸν αἰῶνα,“ εἶπεν ὁ Χριστός. Ἀφίεται, τουτέστιν, εἰς τὸν αἰῶνα οὐκ
 ἀνίσταται.¹

(2) Zu S. 589, Anm. 6: Εἶπεν ὅτι „*Πύλαι ἄδου*, τουτέστι πάντα τὰ ἔθνη, οὐ
 καταλύσουσιν, οὐδὲ καταλύσουσι τὴν πίστιν τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ.“ Ἔστηκεν
 ἄπτωτος καὶ ἀκίνητος ἡ ἐκκλησία τῶν Χριστιανῶν καὶ ἡ πίστις – ἢ οὐ; Μενοῦνγε
 ἔστηκεν· ἔστηκεν, καὶ οὐ σαλευθήσεται.²

(3) Zu S. 596 zu Anm. 2–5: Τί ἄρα καὶ πρὸς ταῦτα πάλιν ὁ ἀχάριστος Ἰσραὴλ
 ἀποκρίνασθαι δύναται; „*Εγώ*,“ φησὶν ὁ θεός, „*πρωτότοκον θήσομαι αὐτόν*“ (Ps
 88,28), ὁ δὲ Σολομών οὐκ ἔστι πρωτότοκος, ἀλλ' οὐδὲ ὁ Δαυίδ. Ἄλλ' ἔσχατος υἱὸς ὁ
 Δαυίδ καὶ ὁ Σολομών. Ποῦ δὲ εἰς τὸν αἰῶνα ἐφυλάξεν τῷ Σολομῶντι τὸ ἔλεος (Ps
 88,29a) αὐτοῦ ὁ θεός; Ποῦ δὲ γέγονεν ἡ διαθήκη αὐτοῦ πιστὴ αὐτῷ (Ps 88,29b)
 παραβάντι τὸν νόμον τοῦ θεοῦ καὶ λαβόντι ἑαυτῷ χιλίας *γυναϊκας Ἀμμανίτιδας καὶ*
Μωαβίτιδας καὶ Ἀμορραίας (III Reg 11,1–13) καὶ Χαναναίας; Ποῦ δὲ ἐφυλάχθη ὁ
 θρόνος Δαυίδ ἢ τῆς βασιλείας αὐτοῦ ἢ Σολομῶντος ἄπτωτος *ὡς αἱ ἡμέραι τοῦ*
οὐρανοῦ (Ps 88,30b) καὶ *ὡς ἡ σελήνη κατηρτισμένη εἰς τὸν αἰῶνα* (Ps 88,38a);

(4) Zu S. 615 zu Anm. 3: Πάντα τὰ ἔθνη μακαριοῦσί σε (Ps 71,17), καὶ ἀπὸ
 ἀνατολῶν ἡλίου ἕως δυσμῶν αἰνετὸν τὸ ὄνομα κυρίου ἔσται (Ps 112,3)· καὶ πάντα τὰ
 ἔθνη κροτήσουσι χεῖρας (Ps 46,2). Διὸ αἴτησαι ὡς γενόμενος ἄνθρωπος, καὶ δώσω
 σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου καὶ τὴν κατάσχεσίν σου τὰ πέρατα τῆς γῆς. Ποιμανεῖς
 γὰρ τὸν λαόν σου, ὁ ποιμὴν ὁ καλός, ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ (Ps 2,8–9a) τοῦ σταυροῦ σου
 καὶ δυνάμει κραταιᾷ. Ἰουδαίους δέ, ὡς σκεῦη κεραμέως συντρίψεις αὐτούς (Ps 2,9b),
 καὶ δικαίως ὡς σκεὺς μέν, διὰ τὸ σκεῦος τοῦ ὄξους τὸ ἐν Γολγοθᾷ τότε κείμενον, ἐξ
 οὗ σὲ τὸν Χριστὸν ἐπότισαν (Ioh 19,29), κεραμέως δέ, δι' ἐκέκινον τὸν ἀγρὸν τοῦ
 κεραμέως ὃν ἠγόρασαν τριάκοντα ἀργυρίων (Mt 27,6–8) πωλήσαντές σε (Mt 26,15)

1 Zu diesem Text vgl. auch S. 357 f., ferner S. 364–367.

2 Zum Kontext vgl. den zu S. 699, Anm. 2 wiedergegebenen Text (vgl. S. 714, Anm. 2).

τὸν πλαστουργὸν καὶ κεραμέα. Διὸ ἐκεῖ¹ ... Χριστὸν ἔσφαξαν Μάρτυς δὲ τῶν λεγομένων Ἰώσηπος Ἰουδαῖος ὁ συγγραφεὺς ... εὐθέως μετὰ τὸ πάθος τοῦ Χριστοῦ.²

(5) Zu S. 357 zu Anm. 3: (a) Die Zahl der Toten spricht Anastasios zweimal in der Karfreitagspredigt an:

[1] Διατί σημεῖα οὐ γέγοναν, ὅτε Τίτος καὶ Οὐεσπασιανὸς τὰς ἑκατὸν δέκα μυριάδας τοῦ Ἰσραὴλ ἐφόνευσαν;

[2] Διὸ ἐκεῖ³ ἐν αὐτῷ τῷ ἀγρῷ, ἐν αὐτῇ τῇ Σιών, ἐν αὐτῷ τῷ τόπῳ, ἐκεῖ ὡς σκευὴ κεραμέως Ἰουδαῖοι συνετρίβησαν· ἔνθα Χριστὸν ἔσφαξαν, ἐκεῖ καὶ αὐτοὶ κατεσφάγησαν. Μάρτυς δὲ τῶν λεγομένων Ἰώσηπος Ἰουδαῖος ὁ συγγραφεὺς, μάρτυρες τούτων τὰ κῶλα τῶν ἑκατὸν δέκα μυριάδων τῶν ὑπὸ Τίτου καὶ Οὐεσπασιανοῦ τῶν Ῥωμαίων βασιλέων ἀναιρεθέντων⁴ εὐθέως μετὰ τὸ πάθος τοῦ Χριστοῦ.⁵

(b) Über die Hungersnot sagt der Prediger: Διὸ καὶ ἔφαγον τὰ τέκνα αὐτῶν οἱ Ἰουδαῖοι τότε ἀπὸ λιμοῦ, ὡς Ἰώσηπος μαρτυρεῖ.⁶

(6) Zu S. 672 zu Anm. 5: Ἐπει γὰρ δυσὶ βασιλεῦσι Ῥωμαίων Χριστὸν παρέδωκαν, λέγω δὴ Πιλάτῳ καὶ Ἡρώδῃ, δυσὶ βασιλεῦσι Ῥωμαίων παρεδόθησαν· καὶ ἐξέχεαν αἷμα Ἰουδαίων ὡς ὕδωρ ὑπὲρ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ. Μάρτυς τούτων ὁ αὐτὸς Ἰώσηπος τὴν *Ἀνάλωσιν Ἰουδαίων*⁷ συγγραψάμενος καὶ λέγων ὅτι „Ταῦτα δὲ συνέβη Ἰουδαίοις διὰ τὸ αἶμα Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου“.⁸

1 Die Fortsetzung wird im folgenden Text zu S. 357 zu Anm. 3 wiedergegeben: Vgl. Anm. 3.

2 Vgl. Anm. 5.

3 Dieser Text ist die in Anm. 1 angekündigte Fortsetzung.

4 Vgl. *Disputatio adversus Iudaeos* (CPG 7772), Fragment 2, PG 89, 1237 B 9–11: ἔσφαξαν ἐξ ὑμῶν κᾶν ἑκατὸν μυριάδας ἐν Ἱεροσολύμοις, ὡς λέγει ὁ Ἰώσηπος ὁ ὑμῶν συγγραφεὺς μόνος ταῦτα ἐκθέμενος.

5 Vgl. *Bellum Iudaicum*, VI, 420, hrsg. v. NIESE 1955, VI, S. 567, 12–13, bei Eusebios von Kaisareia, *Historia ecclesiastica* (CPG 3495), III, 7, 2, hrsg. v. SCHWARTZ 1908, S. 210, 20–22.

6 Vgl. *Bellum Iudaicum*, VI, 205–211, S. 539, 20–540, 17; Eusebios, a. a. O., III, 6, 23–26, S. 208, 15–210, 6.

7 Zum Titel „Ἀνάλωσις Ἰουδαίων“ ist anzumerken, dass seit Anfang des 3. Jahrhunderts Josephos Werke „Ἀρχαιολογία Ἰουδαϊκά“ und „Ἰουδαϊκὸς πόλεμος“ zusammen unter dem Titel „Ἰουδαϊκὴ ἱστορία“ publiziert wurden, wobei das Werk über den Jüdischen Krieg zu „Περὶ ἀλώσεως“ bzw. „Ἄλωσις“ umbenannt wurde.

8 Im *Testimonium Flavianum* (S. 672, Anm. 6) heißt es zum Tode Christi: καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ’ ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου. Im Zusammenhang mit der Aussage des Anastasios ist es angebracht, auf jenen Propheten namens Jesus zu verweisen, von dem Josephos im *Bellum Iudaicum* (VI, 300–309, hrsg. v. NIESE 1955, VI, S. 552, 15–554, 6) berichtet, was Eusebios von Kaisareia (*Historia ecclesiastica* [CPG 3495], III, 8, 7–9 hrsg. v. SCHWARTZ 1908, S. 218, 5–220, 2) bis VI, 304, S. 553, 13 übernommen hat. Dieser Jesus ben Chananja wurde wegen seines „an Jerusalem gerichteten Wehrufs“ „bisweilen sogar mit Jesus von Nazareth identifiziert“ (SCHRECKENBERG 1998, Sp. 793).

(7) Zu S. 697, Anm. 3: Εἰπέ ἡμῖν, ὧ̅ προφήτα τοῦ θεοῦ, τίνος ἔνεκεν ταῦτα προφητεύεις Ἰουδαίοις τὰ κακά. Ἄρα διὰ τὰς ἀμαρτίας τῶν πατέρων αὐτῶν; Ἄρα διὰ τὸ αἷμα τῶν προφητῶν ὧν ἀπέκτειναν, καὶ τὸ θυσιαστήριον τοῦ θεοῦ ὃ κατέσκαψαν; Ἄρα διὰ τὸ θύσαι τοὺς υἱοὺς αὐτῶν καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῶν τοῖς δαιμονίοις; Ἄρα διὰ τὸ προσκυνῆσαι αὐτοῖς τοῖς λίθοις καὶ τοῖς ξύλοις καὶ δαίμοσι καὶ εἰδώλοις; „Οὐχ οὕτως,“ φησίν. „Πάντα γὰρ ἐκεῖνα ποιησάντων αὐτῶν, συγγνώμης παρὰ θεοῦ ἠξιώθησαν. Διὸ καὶ εἰδωλολατρούντων αὐτῶν οὐ κατελύθη ὁ νόμος, οὐκ ἐρημώθη τὸ βασίλειον, οὐκ ἐξηλείφθη ὁ ναός, οὐ κατέπαυσαν οἱ προφῆται, οὐκ ἐξέλιπον οἱ ἀρχιερεῖς, οὐκ ἀπῆλθεν ἡ κιβωτός, οὐκ ἐσβέσθη ἡ θυσία, οὐκ ἤρηγσε τὸ πάσχα, οὐ παρήλθεν ἡ λατρεία. Ἀλλὰ τούτου χάριν παντέρημοι καὶ ἀπωλεσμένοι γέγοναν οἱ Ἰουδαῖοι, ὅτι ὄν σὺ ἐπάταξας <αὐτοὶ κατεδίωξαν καὶ ἐπὶ τὸ ἄλλογος τῶν τραυμάτων αὐτοῦ προσέθηκαν.> „Αὐτοὶ κατεδίωξαν, ὄν σὺ ἐπάταξας,“ πάτερ, ὄν σὺ ἐκουσίως εἰς τὸ παθεῖν ἀπέστειλας. Αὐτοὶ ὡς ἄνθρωπον ψιλὸν καὶ παράνομόν με κατεδίωξαν καὶ ἐπὶ τὸ ἄλλογος τῶν τραυμάτων μου αὐτοὶ προσέθηκαν κτλ.

(8) Zu S. 699, Anm. 2: Εἶπε κηρυχθήσεται τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ (Mt 26,13). Ἐκηρύχθη – ἦ οὐ; Μενούγγε εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος (Ps 18,5; Rom 10,18) αὐτοῦ. Εἶπεν ἡμῖν τοῖς ἔθνεσιν προσφέρειν καὶ μεταλαμβάνειν ἀνάιμακτον θυσίαν.¹ Ἰσταται ὁ λόγος Χριστοῦ γενόμενος καὶ ἡ θυσία αὐτοῦ ἐν πάσῃ τῇ γῆ – ἦ οὐ; Εἶπεν ὅτι „Πύλαι ἄβου κτλ. (Mt 16,18).²

* * *

IV. Anastasios Sinaïtes als Verfasser der ihm zugeschriebenen Abhandlung zu Genesis 1–3, allgemein „Kommentar zum Hexaëmeron“ genannt?

Gehört der interessante, umfangreiche Kommentar zum Hexaëmeron, genauer zu Gen 1–3,³ dem Verfasser des Hodegos? BAGGARLY, der sich intensiv mit diesem Text beschäftigt hat, war ursprünglich zum Ergebnis gekommen, dass der Autor nicht jener Anastasios Sinaïtes sein kann, auf den der Hodegos zurückgeht,⁴ hat

1 Vgl. *Disputatio adversus Iudaeos* (CPG 7772), Fragment 1, PG 89, 1217 A 15–B 4; 1221 D 7.

2 Die Fortsetzung dieses Texts wird auf S. 589 zu Anm. 2 wiedergegeben (vgl. S. 712, Anm. 2).

3 CPG 7770; vgl. S. 808–810. Obwohl der Kommentar sich nicht auf das „Sechs-Tage-Werk“ (Gen 1) beschränkt, soll er in diesem Beitrag weiterhin mit dem üblichen Titel bezeichnet werden, der sich von seinem Lemma herleitet: εἰς τὴν πνευματικὴν ἀναγωγὴν τῆς ἑξαήμερου κτίσεως.

4 Vgl. BAGGARLY 1974, ferner zu früheren Aussagen von BAGGARLY vgl. das auf S. 809 zu Anm. 1–5 Mitgeteilte.

aber als Mitherausgeber der 2007 in Rom publizierten Edition diese Auffassung aufgegeben, ohne dass in der Einleitung zur Edition eine *Retractatio* vorgetragen wird.¹ Die These, der im Lemma genannte Anastasios, „Presbyter und Mönch des heiligen Berges Sinai“, könne nicht der Verfasser jenes Kommentars aus zwölf bzw. dreizehn Abhandlungen (λόγοι) zu Gen 1–3 sein, scheint nicht unproblematisch zu sein, falls man mit dieser Kenzeichnung des Autors als „Presbyter und Mönch des heiligen Berges Sinai“ keinen anderen als jenen Anastasios meint, von dem zum einen der Hodegos, zum anderen auch, was hinreichend gesichert ist, die beiden Traktate über die Gottebenbildlichkeit des Menschen² stammen. Denn die Beziehungen, die – zumindest auf den ersten Blick – zwischen diesem Kommentar und den beiden Traktaten bestehen,³ scheinen gegen eine solche These zu sprechen. Darum soll im Folgenden zunächst die Frage der Beziehungen zwischen beiden Texten nochmals eingehend geprüft werden.

1 Verweise des Kommentars auf die beiden Abhandlungen des Anastasios Sinaites?

Im Kommentar zum „Sechs-Tage-Werk“ scheint der Autor zumindest an drei Stellen auf die beiden ersten Abhandlungen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die von Anastasios Sinaites stammen, zu verweisen und dabei den Anspruch zu erheben, deren Verfasser zu sein.

a. Eine Übereinkunft im Verständnis der trinitarischen Typologie von ψυχή, λόγος und νοῦς?

Zur Deutung von Gen 1,26: „Καὶ εἶπεν ὁ θεός· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ὁμοίωσιν“ behauptet der Autor des Kommentars, dass sich die Worte „Ποιήσωμεν ἄνθρωπον“, wenn man sie „entsprechend den Methoden einer Exegese, die nach dem spirituellen oder tieferen Sinn fragt,“ auf Christus hin

1 Vgl. KUEHN – BAGGARLY 2007, S. XIX f. Der zweite Herausgeber eröffnet in einem lesenswerten Artikel seine Darstellung mit den Worten: „It would be fruitful to conduct a thorough study of the Greek translations of Genesis used by Anastasius of Sinai in his *Hexaëmeron*“ (KUEHN 2010, S. 59). Vgl. auch S. 758, Anm. 1.

2 CPG-CPGS 7747, 7748: Werke, Nr. 2–3.

3 Vgl. UTHEMANN 1985 (Sermones), S. CXLII f., wo auf schon damals im griechischen Wortlaut bekannte Texte aus dem sog. Hexaëmeronkommentar hingewiesen wird, so u. a. auf die Deutung von Gen 1,26 auf die Inkarnation (In *Hexaëmeron*, VI, PG 89, 930 B 10–C 10 [VI, IV, 1, 334–345, hrsg. v. KUEHN – BAGGARLY 2007, S. 186]). Dieser Text soll im Folgenden als erstes nochmals bedacht werden.

auslegt,¹ auf seine Inkarnation beziehen, während das Wort ‚Ποιήσωμεν‘ „nicht nur Vater und Geist sprechen, der eine, sofern er sein Wohlgefallen ausdrückt (ὡς εὐδοκῶν), der andere, sofern er (die Inkarnation) vorbereitet (ὡς προετοιμάζων), sondern auch der Sohn als Gott, der so dem, was geschehen soll, zustimmt, so dass klar ist, dass auch er seine Inkarnation willkommen heißt“.² Doch wolle er zunächst auf eine andere Weise *Gen* 1,26 auslegen, und er fügt hinzu, dass er darüber schon (viele) Traktate verfasst habe, auf die er seine Leser verweisen möchte.³ Hier wolle er nämlich nur ergänzen, was dort nicht gesagt sei.⁴ Und so beginnt er mit der Frage, warum Gott nicht zwischen der Schöpfung der Lebewesen, welche die Erde hervorbringt, und der Schöpfung des Menschen unterschieden hat – hat er doch beide am sechsten Tag geschaffen (*Gen* 1,24–31) –, wo er doch zwischen der Schöpfung der Lebewesen, die aus der Erde stammen, und jener der Fische unterschieden hat, sofern er letztere schon am fünften Tag erschaffen hat (*Gen* 1,20–23).⁵ Die Antwort findet er bei einem Exegeten, der hierin einen Zusammenhang mit der „dem Fleische nach“ bestehenden Verwandtschaft zwischen Christus und den Juden (*Rom* 9,4–5) erkannte, und darum habe der Mensch sich von diesen Lebewesen, die aus der Erde stammen, trennen und in das Paradies eingehen müssen, um dieses „zu bearbeiten und zu hüten“ (*Gen* 2,15). So ging Adam als erster in das Paradies ein, und erst danach „führte Gott“ die anderen Lebewesen, „genauer die Tiere, die ganz anderer Art sind als der Mensch und in weitem Abstand zu ihm“, dort ein (ἤγαγε: *Gen* 2,19).⁶ Nach dieser Bemerkung müsse man erkennen, meint der Autor, dass jenes ‚Ποιήσωμεν‘ von *Gen* 1,26 „auf die Trinität weise und nichts anderes als ‚die Konstitution des Menschen‘ anspreche“.⁷ Denn

1 Ebd., 930 B 11–12 (336, S. 186): Κατὰ γοῦν τοὺς λόγους τῆς ἀναγωγῆς τὸν Χριστὸν ἐνταῦθα νοήσεις.

2 Ebd., B 11–C 4 (337–339). Im *Viae dux*, XVI, 30–32; XXIV, 86–88 spricht Anastasios vom gemeinsamen Willen von Vater und Geist und von der Zustimmung des Vaters κατ’εὐδοκίαν, doch vom Geist als einer solchen κατὰ συναίνεσιν (vgl. S. 162 zu Anm. 1–10; 171 zu Anm. 2), was nicht unbedingt einen Gegensatz zu ὡς προετοιμάζων bedeutet.

3 A.a.O., C 6–8 (341–343): ... Καὶ ἤδη μὲν, ἡμῖ, περὶ τούτου κατὰ τὸ ἡμῖν ἐφικτὸν διεπονήθησαν λόγοι πολλοί, κακεῖ παραπέμπομεν κτλ. Zu ‚πολλοί‘: S. 717, Anm. 1; zum vorausgehenden Satz: S. 717, Anm. 5. – Zu einem ähnlich unbestimmten Verweis (1) auf andere Werke (ebd., VI, 933 C 1–6 [VI, VI, 1, 468–473, S. 194]) vgl. S. 732 zu Anm. 2, (2) auf im Kommentar vorausgehende Aussagen (ebd., VIIb, 1000 D 3 [VIIb, VI, 2, 732, S. 344]) vgl. S. 726, Anm. 5.

4 Ebd., C 7–10 (343–345).

5 Ebd., C 10-D 1 (2, 346–349, S. 188).

6 Ebd., D 1–11 (349–357).

7 Ebd., D 12–931 A 4 (3, 358–361): Vom Wort (φωνή) ‚Ποιήσωμεν‘ sagt der Autor, es sei „τῆς ἁγίας τριάδος σημαντικῆ, ἢ λέγουσα ἐπὶ μόνῃς τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς“. Selbstverständlich kann man wie KUEHN – BAGGARLY ‚ἢ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆ‘ mit ‚Schöpfung‘ übersetzen, doch beachtet man den Kontext, dann ist wohl wie in des Anastasios *Tractatus* I und

es verhalte sich „gleichsam wie wenn drei Personen, falls man auf diese Weise sprechen darf, auf Grund eines gemeinsamen Entschlusses und Gedankens irgendein Bild oder ein Denkmal verfertigen und ein jeder von ihnen irgendeine ihm eigene Gestalt, einen Widerhall oder Typos in dieses Denkmal einbringt, damit in diesem Denkmal das, was man sieht, mehr Form und Dichte erhält, nämlich von dem einen der einander in göttlicher Einheit umfassenden Künstler die Höhe, von dem zweiten die Breite und vom dritten die Tiefe. Denn auf diese Weise entsteht im eigentlichen Sinn ein Bild und ein Denkmal in Nachahmung und nach Typos und Bild der verschiedenen Künstler der einen und untrennbaren Usie und Natur des einen und einzigen Gottes. Denn so wird zum einen die Seele im Menschen geschaut als ein Bild von Gott Vater, wie wir es auch in den beiden zuvor schon genannten Traktaten über ‚die Konstitution des Menschen‘ behaupteten, die für sich (ἰδίᾳ, also selbständig) publiziert wurden. Zum anderen stellt der innere Logos dieser Seele den Gott Logos dar, der aus dem Vater gezeugt ist, und schließlich trägt (die) Vernunft das Bild des Heiligen Geistes in sich“.¹

Streng genommen, deckt die zuletzt zitierte Beschreibung des Inhalts „der beiden zuvor schon genannten Traktate“ – die trinitarische Typologie von ψυχή, λόγος und νοῦς – nur den ersten Traktat des Sinaiten ab.² Doch der zuvor zitierte Hinweis auf die Inkarnation³ trifft einzig auf den Inhalt des zweiten Traktats zu,⁴ und dieses Thema wird ja ausdrücklich an dieser Stelle vorläufig zurückgestellt,⁵ es sei denn, der Autor meinte damit, dieses Thema sei vorläufig zurückgestellt, um zuvor

II (CPG-CPGS 7747, 7748) ‚Konstitution‘ oder ‚Ausstattung‘ angemessener, sei es jene von ψυχή, λόγος und νοῦς, sei es jene von ψυχή und σῶμα.

1 Ebd., A 4-B 6 (361–374), bes. 12–B 6 (367–374): Οὕτω γὰρ κυρίως ἐστὶν εἰκὼν ... τῆς μιᾶς καὶ ἀδιαίρετου τοῦ ἑνὸς καὶ μόνου θεοῦ οὐσίας καὶ φύσεως, τῆς μὲν ψυχῆς ἐν τῷ ἀνθρώπῳ νοουμένης εἰς εἰκόνα θεοῦ καὶ πατρὸς καθὰ καὶ ἐν τοῖς προονομασθεῖσι δύο ἐνομίσαμεν λόγοις τοῖς ἰδίᾳ ἐκδοθεῖσι περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς, τοῦ δὲ λόγου ταύτης τοῦ ἐνδιαθέτου διαγράφωντος τὸν ἐκ πατρὸς γεννώμενον Θεὸν Λόγον, νοῦ δὲ τὴν εἰκόνα φέροντος τοῦ Πνεύματος τοῦ παναγίου. Zum Verweis „ἐν τοῖς προονομασθεῖσι δύο λόγοις“ fällt auf, dass von solchen, insbes. von solchen, die ἰδίᾳ publiziert wurden (vgl. S. 719 f.), zuvor nicht die Rede war, es sei denn in dem auf S. 716 in Anm. 3 zitierten Text ist ‚πολλοί‘ eine Interpolation. Doch der Text der Edition von KUEHN – BAGGARLY erfordert keine Athetese von ‚πολλοί‘, das in der Wiedergabe der Übersetzung von G. HERVET (1579) bei J.-P. MIGNE fehlt: „Et jam quidem a nobis de eo, quantum potuimus assequi, sunt libri elaborati“ (930 C 5–6). Sollte Wiedergabe und Übersetzung korrekt sein, dann überliefert der von HERVET benutzte *Codex Matritensis* Bibliothecae Nationalis 4773 (KUEHN – BAGGARLY 2007, S. XLVI; LXIV) dieses Wort nicht. Zum Verweis auf die „zwei Logoi“ vgl. S. 729 f.

2 CPG-CPGS 7747. Vgl. S. 272 f.

3 Vgl. S. 716 zu Anm. 2.

4 CPG-CPGS 7748. Vgl. S. 311 f.

5 A.a.O. 930 C 4–5 (341, S. 186): Ἀλλὰ πρῶτον ἐξεταστέον ἄλλως τὸ ῥῆμα. Vgl. S. 716 zu Anm. 3.

die Deutung von *Gen* 1,24–31 einzuschieben, so dass der ganze folgende Gedankengang sich schon auf die Inkarnation bezieht. Dies wäre einsichtig, bringt aber Probleme für die Behauptung des Autors, er habe dieses schon in den beiden zuvor genannten Traktaten dargestellt. Gewiss kann sich sein Vergleich dessen, was ein jeder der drei Künstler zur Gestaltung eines Bildes oder Denkmals beiträgt, nur auf die Inkarnation beziehen, sofern er einen jeden der drei eine der drei Dimensionen, die für einen Körper konstitutiv sind, gestalten lässt.¹ Doch genau dies passt nicht in Anastasios Konzeption der trinitarischen Typologie ψυχή, λόγος und νοῦς, sondern steht sogar in einem diametralen Gegensatz zu dieser, sofern er sie als ἀόρατος τριαδική τῆς ψυχῆς θεωρία² im ersten Traktat begründet. Wenn dort ein Bezug der Seele zum Körper angesprochen wird, dann nur, um ihre Andersartigkeit wie z. B. ihre Leidensunfähigkeit³ zu betonen; wenn dort ein Bezug des Logos zum Körperlichen angesprochen wird, dann nur, um die innere, geistige Geburt des Logos – traditionell wie im Hexaëmeronkommentar gesprochen: des λόγος ἐνδιάθετος⁴ – in der Seele, die selbst ebenso wie der Nous einfach ist und bleibt, von dem in Sprache nach außen tretenden Logos (λόγος προφορικός), von dessen δευτέρα γέννησις σωματική διὰ χειλέων zu unterscheiden, wobei es Anastasios im Kontext auf die erstgenannte Geburt ankommt, „die unbegreiflich und unkörperlich ist“ und in der „der Logos unerkannt bleibt“: μένει ἔνδον ἀγνώριστος.⁵ Im zweiten Traktat ist jedoch alles auf das Verhältnis von Seele und Körper konzentriert, nicht auf die Triade von ψυχή, λόγος und νοῦς. Was der Autor des Hexaëmeronkommentars über den typologischen Bezug dieser Triade zur Trinität, genauer zu Gott Vater, Sohn und Geist, sagt, entspricht den Gedanken des ersten Traktates. Doch dass er diesen im Vergleich mit dem Schaffen von drei Künstlern als Begründung auf die Inkarnation bezieht – Οὕτω γὰρ κυρίως ἐστὶν εἰκῶν καὶ στήλη κατὰ μίμησιν καὶ τύπον καὶ εἰκόνα

1 Die übliche Definition eines Körpers (Anastasios sagt, jene, welche in der außerkirchlichen Tradition üblich ist) lautet: Σῶμά ἐστι ... πᾶν τὸ τριχῆ δυσστατὸν ἦγουν τὸ ἔχον μήκος καὶ πλάτος καὶ πάχος (*Viae dux*, II, 5, 74–76; zu den Quellen und Parallelen vgl. den Apparat der Edition). Dass im Kommentar zum Hexaëmeron eine andere Terminologie für die drei Dimensionen auftritt (ὑψος – εἶρος – βάθος) muss nicht gegen eine Identität des Autors mit dem Verfasser des Hodegos sprechen.

2 *Tractatus* I, 3, 41–52.

3 Ebd., 2, 45–50: Διὸ καὶ σώματι ἐνουμένη ... καὶ τοῦτο ζωοποιούσα, ἀπαθῆς μένει τῶν σωματικῶν παθῶν καὶ φθορῶν κτλ.

4 Vgl. in dem auf S. 717 zu Anm. 1 zitierten Text: τοῦ δὲ λόγου ταύτης (scil. τῆς ψυχῆς) τοῦ ἐνδιάθετου κτλ. (Z. 372).

5 A.a.O., 3, 20–30.

τῶν διαφορῶν αὐτῆς τεχνιτῶν –, verfehlt beide Traktate.¹ Fasst man jedoch seine Aussage, er habe über die trinitarische Typologie von ψυχή, λόγος und νοῦς schon „in den zuvor genannten zwei Traktaten“ gehandelt, nur als eine Aussage über die trinitarische Typologie als solche auf, dann kann man nicht ausschließen, dass er dabei nur an die erste Abhandlung gedacht und doch im gewissen Sinn ungenau „δύο λόγοι“ geschrieben hat.

Wenn der Autor von „zwei Traktaten spricht, die selbständig für sich herausgegeben wurden,“ dann könnte er also durchaus von den beiden ersten Traktaten „über die Ausstattung“, d. h. Konstitution, „des Menschen nach Gottes Bild“ sprechen, die von Anastasios, dem Autor des Hodegos, verfasst wurden und dabei sich selbst „als deren Verfasser ausgeben“. Ob er es jedoch tatsächlich ist, steht vorläufig nicht fest, sondern soll hier im weiteren Verlauf geprüft werden. Da er von zwei Traktaten spricht, die „für sich“ und somit nicht zusammen herausgegeben wurden, kann „für sich“ (ἰδίῳ) nicht bedeuten, dass er eine Ausgabe beider Traktate ohne *Tractatus* III² meint. Eine solche ist uns auch nicht überliefert.³ Doch auch für eine selbständige Edition des ersten und des zweiten Traktats gibt es in der handschriftlichen Überlieferung, beachtet man die Ergebnisse der Textkritik,⁴ keinerlei Hinweis. Denn der Archetyp, auf den alle erhaltenen Textzeugen zurückgehen, die nicht nur Exzerpte oder Fragmente überliefern, enthielt „die drei Logoi, wie sie in der sog. kurzen Rezension α vorliegen, ... im Rahmen des vom *Vaticanus* gr. 1409 (V) bezeugten *Corpus Anastasianum*“, auch wenn die Hypothese, „die sog. kurze Rezension sei ursprünglich selbständig überliefert und erst nachträglich in das *Corpus Anastasianum* aufgenommen worden,“ mittels einiger Hypothesen verteidigt und in diesem Sinn, streng genommen, wenn auch nicht plausibel, nicht ausgeschlossen werden kann.⁵ M.a.W. alle erhaltenen Textzeugen, die nicht nur Bruchstücke oder Exzerpte überliefern, gehören zu jener Tradition, die vom Editor als „die sog. kurze Rezension“ bezeichnet wurde, weil sie die drei Abhandlungen ohne jene Texte des Anastasios enthält, die im *Codex Vaticanus* gr. 1409 (13. Jahrhundert),⁶ dem einzigen uns noch erhaltenen Zeugen des genannten *Corpus Anastasianum*, über-

1 In diesem Zusammenhang könnte man, würde es nicht zu weit führen, auch fragen, ob der Vergleich im Hexaëmeronkommentar sich mit Anastasios Abwehr des Tritheismus vereinbaren lässt.

2 CPG-CPGS 7749; vgl. S. 778.

3 UTHEMANN 1985 (Sermones), S. CXLIII. Vgl. dazu die Übersicht über die handschriftliche Überlieferung ebd., S. XXIII–XXXVIII.

4 Vgl. die Zusammenfassung ebd., S. CL–CLVII.

5 Ebd., S. CLII.

6 Ebd., S. XXIII–XXVI; vgl. UTHEMANN 1983.

liefert sind. Spuren dieses *Corpus* findet man im Text der ältesten Handschrift, die wir noch besitzen, nämlich in jenem des *Codex Florentinus* Laurentianus VII, 1 (erste Hälfte des 10. Jahrhunderts).¹ In diesem Kodex liest man alle drei Abhandlungen sowie Scholien, die teils für die Frage nach der Identität des Autors des Kommentars zum Hexaëmeron wichtig sind. Auch die drei einzigen Handschriften, in denen nur einer der beiden ersten Traktate enthalten ist und sich kein Hinweis findet, dass ihre Vorlage ursprünglich beide enthielt, nämlich der *Codex Parisinus* gr. 1247 aus dem 14. Jahrhundert² und die im 15. Jahrhundert entstandenen *Codices Athonensis* Iviron 329 und *Venetus* Marcianus Cl. II, 54,³ stammen als Zeugen der „Athrostradition“ vom Hyparchetypus α, d. h. von „der sog. kurzen Rezension“, ab.⁴ Das Lemma des Parisinus und des Venetus enthalten die erste Abhandlung und nennen als deren Autor Gregor von Nyssa; diesen Text hat FRONTON DU DUC ediert und nannte seine Quelle einen *Codex antiquissimus*.⁵

b. Eine Übereinkunft in der Typologie der Erschaffung Evas für die innergöttliche Zeugung des Sohnes?

In einem Exkurs, in dem der Autor des Kommentars den Tritheismus widerlegen will, behauptet er, dass er über das, was er zuvor gerade behauptet hatte und was auf eine Typologie der Erschaffung Evas für die innergöttliche Zeugung und Geburt (γέννησις) des Sohnes oder Logos aus Gott Vater hinausläuft, „in seinen Abhandlungen über die Gottebenbildlichkeit ausführlicher gehandelt“ habe: Ταῦτα δὲ ἡμῖν πλατύτερον ἐν τοῖς κατ’εἰκόνα λόγοις ἐλέλεκται.⁶ Und er fügt hinzu, er habe „dort sehr viele Zeugnisse der Bibel dafür vorgelegt, dass Gott Tausende Personen einen einzigen Menschen nennt, so wenn er sagt: ‚Ich werde den Menschen, den ich geschaffen habe, vernichten‘ (*Gen* 6,7)“.⁷

Es ist deutlich, dass der Autor damit sagen will, dass er jenes Argument schon in den genannten Abhandlungen vorgetragen habe, mit dem er zuvor den Vorwurf des Tritheismus widerlegt hat, nämlich, wie er sagt, jenen Tritheismus, den „Juden und Barbaren“ dem kirchlichen Glauben an die Trinität unterstellen und insbes. dem Nikänischen Bekenntnis zur ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Vater „vorwerfen, indem sie zu uns sagen: ‚Wenn der Sohn *Gott aus Gott* ist, wie ist es

1 Ebd., S. XXXII–XXXIV.

2 UTHEMANN 1993 (Nochmals), S. 401–403.

3 UTHEMANN 1985 (Sermones), S. XXXVIII f., LII f.

4 Ebd., S. LIX–LXV. Zum Parisinus vgl. UTHEMANN 1993 (Nochmals), S. 402.

5 Zum *antiquissimus Ducaei* vgl. S. 274, Anm. 2.

6 In *Hexaëmeron*, X, 1009 B 5–6 (X, III, 7, 183, S. 362).

7 Ebd., 6–9 (184–186). In *Gen* 6,7 kündigt Gott die Sintflut an.

dann möglich, dass die beiden ein einziger Gott sind?“¹. Gegen diesen Vorwurf beruft sich der Autor auf die Typologie der Erschaffung Evas aus Adam (*Gen* 2,21–22): „Wenn Eva, die von Gott aus Adam geschaffen wurde (Εἰ ἢ Εὐὰ ἐκ τοῦ Ἀδάμ), ein Mensch aus einem Menschen ist, wie kann dann Gott die beiden einen einzigen Menschen nennen? Wenn du mich fragst, wie kann eine Dreiheit in einer Einheit sei (πῶς τριάς ἐν μονάδι), dann sag du mir, wie die beiden Erstgeschaffenen (πρωτόπλαστοι) eine Zweiheit in einer Einheit genannt werden können. Denn in der Schrift heißt es: ‚Gott erschuf den Menschen, nach seinem Bild erschuf er ihn‘, nämlich den einen Menschen, (und) ‚er erschuf sie als Mann und als Frau‘ (*Gen* 1,27). Sieh da! Den einen Menschen nannte (die Bibel) verschiedene Personen. Wie also Eva, die aus Adam hervorging, von Gott zugleich mit Adam ein einziger Mensch genannt wurde, so sind auch der Sohn, der aus dem Vater hervorgeht, und der Vater ein einziger Gott, nicht zwei Götter“.¹ Damit aber vergleicht der Verfasser die Erschaffung Evas aus Adam mit jenem innergöttlichen ewigen „Geschehen“, das in der kirchlichen Tradition als die innergöttliche Zeugung und Geburt (γέννησις) des Sohnes aus dem Vater bezeichnet wird. Der Sache nach handelt es sich, auch wenn er es an dieser Stelle nicht ausdrücklich aussagt, um eine Aussage über den tieferen, spirituellen Sinn (πνευματικὴ ἀναγωγή) dessen, was im Buch Genesis über die Erschaffung Evas berichtet wird, und somit um die Erkenntnis eines Typos, nämlich, wie Anastasios Sinaites in einem ähnlichen Zusammenhang unter Berufung auf Methodios von Olympos sagt, um eine Erkenntnis verschiedener Sachverhalte, die „gewissermaßen als Bild auf typische Weise“ aufeinander bezogen sind (κατ’εἰκόνα τινά, ὡς καὶ Μεθοδίῳ δοκεῖ, τυπικῶς).²

– Ein Vergleich: Die Typologie der Erschaffung Evas im Kommentar und bei Anastasios Sinaites

Nun könnte man vermuten, dass die Typologie der Erschaffung Evas aus Adam zumindest implizit entweder im ersten Traktat über die Gottebenbildlichkeit angesprochen wird, sofern sie wie hier im Kommentar zum Hexaëmeron die ewige Zeugung oder Geburt (γέννησις) des Sohnes aus dem Vater – θεὸς ἐκ θεοῦ – „veranschaulichen“ soll, oder im zweiten Traktat in einem Zusammenhang, wie er auch im Hodegos begegnet, um über die Inkarnation als zweite Zeugung und Geburt zu sprechen und darum zwischen der ewigen und der zeitlichen γέννησις zu unterscheiden. In beiden Abhandlungen findet sich jeweils ein Text, der im Blick auf die Aussage des Kommentators zu prüfen ist.

¹ Ebd., A 3-B 5 (6, 170–182). Vgl. UTHEMANN 1985 (Sermones), S. CXLIV.

² *Tractatus* I, 1, 71–72. Zu Methodios vgl. die Angaben im Apparat der Edition.

Erstmals hatte 1964 SAKKOS einen Teil des soeben zitierten Texts aus dem Kommentar nach dem *Codex Vaticanus Palatinus* gr. 378 veröffentlicht und ihm eine Aussage aus Anastasios' ersten Traktat gegenübergestellt¹ und behauptet, „die zentrale Aussage“ beider Werke sei dieselbe und die aus der ersten Abhandlung des Anastasios Sinaites zitierte Aussage bedeute, „dass Adam und Eva ein Mensch in zwei Hypostasen waren, und zwar nach dem Bild der wesenseinen heiligen Trinität“. Diese Behauptung ist eines seiner Argumente, mit denen er beweisen will, dass beide Werke von ein und demselben Autor, einem Anastasios Sinaites aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, dem er den Beinamen „der Allegorist“ gegeben hat, verfasst worden seien.² Doch ein Vergleich der beiden Texte zeigt die Unstimmigkeit von SAKKOS' Behauptung und, was für diesen Beitrag entscheidend ist, dass Anastasios Sinaites in seiner Abhandlung die vom Kommentar zum Hexaëmeron vertretene Typologie der Erschaffung Evas für die Zeugung und Geburt des Logos aus dem Vater nicht vertritt.

Anastasios betrachtet die Erschaffung sowohl Adams als auch Evas sowie die Zeugung des aus Adam und Eva hervorgehenden Sohnes³ und fragt, ob diese drei Voreltern (προγόνες) der Menschheit als drei „wesenseine Hypostasen“ (ὁμοούσιοι ὑποστάσεις) nicht „gewissermaßen nach dem Bild ... der heiligen und wesenseinen Trinität entstanden sind (γένοναν)“, und zwar „auf eine Weise, die man als jene eines Typos bezeichnet“ (τυπικῶς). Denn Adam, der als erster Mensch nicht aus einem Zeugungszusammenhang zur Existenz kam (ἀνατίως καὶ ἀγεννήτως ὑπέστηκε), ist „ein Typos und Bild des Pantokrators Gott und Vater, der ohne Ursache existiert und aller anderen Wesen Ursache ist“ – Adam „besitzt“ diesen Typos. „Der aus Adam und Eva hervorgehende Sohn“ kam zum Dasein als jemand, der gezeugt wurde (γεννητός), und zwar als „ein Bild des gezeugten Sohnes und Logos Gottes“,⁴ und schließlich ist Eva weder γεννητῶς, noch ἀνατίως, sondern

¹ S. 203 stellte er den Text von *In Hexaëmeron*, X, 1009 A 15–B 9 (X, III, 6–7, 180–186) jenem des *Tractatus* I, 1, 65–79 (ζωῆς) gegenüber.

² Ebd., S. 204. SAKKOS hat ebd., S. 187 den Kommentar zum Hexaëmeron auf „die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts“ datiert und begründet dieses damit, dass die ersten Handschriften des Hodegos, der in seiner uns überlieferten Gestalt auf diesen Anastasios, den Allegoristen, zurückgehe, aus dem 10. Jahrhundert stammen: „κατὰ δὲ τὸν I' αἰῶνα ἐνεφανίσθησαν χειρόγραφα τοῦ νεοθευμένου Ὁδηγοῦ“. Ein weiteres Argument bietet er nicht. Die Datierung ist schon deshalb erstaunlich, weil er nicht nur die beiden ersten Traktate, sondern auch den dritten, der um 701 – ἐπὶ εἰκόσι χρόνουσ nach dem 6. Ökumenischen Konzil (III, 1, 105–112) – entstanden ist, zu den Werken dieses Autors zählt (ebd., S. 221, 252).

³ Vgl. zum Folgenden *Tractatus* I, 1, 58–99.

⁴ Ebd., 75–76: τοῦ δὲ γεννητοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (scil. τοῦ Ἀδάμ) εἰκόνα προδιαγράφοντος τοῦ γεννητοῦ υἱοῦ καὶ λόγου τοῦ θεοῦ. Zu „προδιαγράφειν“ als verbale Aussage für eine „προδιατύπωσις“ vgl. z. B. ebd., 53–54; II, 1, 43. 55; 2, 68; 3, 66. Dies kann auch durch Verben wie

„auf die Weise eines Genommen-Werdens – ληπτῶς (*Gen* 2,21–22) – oder eines Hervorgangs – ἐκπορευτῶς – aus der Usie Adams, der ohne eine ihn zeugende Ursache entstanden ist, hervorgegangen und auf eine Weise, die sich in Sprache nicht mehr wiedergeben lässt, selbst eine Usie geworden“, so dass Eva in ihrer Weise, wie sie erschaffen wurde, auf „die hervorgegangene Hypostase des Heiligen Geistes weist“. Darum habe „Gott ihr auch nicht den Lebenshauch eingehaucht (*Gen* 2,7), da sie der Typos des Lebenshauchs des Heiligen Geistes ist und da sie durch den Heiligen Geist Gott empfangen sollte (*Mt* 1,18. 20; *Lc* 1,35), der im wahren Sinn der Lebenshauch von allem ist“. Wegen ihrer „hypostatischen Eigenheiten“ bilden Adam, Eva und deren gemeinsamer Sohn „in drei Hypostasen κατ’εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν eine typische Triade in einer Monade“.¹

Es ist offensichtlich, diese Typologie der Erschaffung Evas ist eine andere als jene, die der Autor des Kommentars zum Hexaëmeron vertritt.

– Ein Vergleich: Die Auslegung von Gen 2,21–22 im Kommentar und bei Anastasios Sinaites

In der zweiten Abhandlung des Anastasios über die Gottebenbildlichkeit des Menschen begegnet keine Aussage über eine Typologie der Erschaffung Evas aus der Rippe Adams (*Gen* 2,21–22),² wohl aber wird dort eine Auslegung von *Gen* 2,21–22 vorgetragen,³ um zu zeigen, dass „der Mensch nicht wie der Engel und die Tiere, aus einer einzigen Usie entstand, sondern aus zwei in ihrer Besonderheit zu unterscheidenden und einander unähnlichen wesensverschiedenen Wirklichkeiten,⁴ aus Materie und Immateriellem, Erdhaftem und Göttlichem, Vergänglichem und Unvergänglichem. Und darum kam zuerst das Materielle und dann erst das Göttliche zum Erdhaften. Denn nicht wir kamen zu Gott, sondern Gott zu uns. Und darum kam zu dem, was tot war, Gottes belebender Hauch (*Gen* 2,7). Denn das Leben kam zu dem, der dem Tod verfallen war, und das Leben kam, so wie es auch über Adam geschrieben steht, zu dem, der schlief und fern von Gott war.“⁵ Denn

„προδεικνύναί, „προδιατυποῦν, „σκιαγραφοῦν“ bzw. „σκιογραφοῦν“ (S. 174, Anm. 4) wiedergegeben werden.

¹ Zu Texten, in denen diese trinitarische Typologie vertreten wird, vgl. den Apparat der Edition des *Tractatus* I zu 1, 63–82 sowie jenen der Edition des *Viae dux*, XVII, 3–34.

² Zur Übersetzung von „πλευρά“ mit ‚Rippe‘ ist anzumerken, dass in diesem Beitrag, um Missverständnisse zu vermeiden, nicht der äquivalente Begriff ‚Seite‘ benutzt wurde, obwohl der Autor von der Vorstellung zweier (Brust-)Seiten geleitet ist (vgl. S. 727, Anm. 4).

³ Vgl. zum Folgenden *Tractatus* II, 2, 1–20.

⁴ Ebd., 1–3: ... οὐκ ἐκ μιᾶς οὐσίας ..., ἀλλ’ἐκ δύο τινῶν καὶ ἀνομοίων ἑτεροουσίων πραγμάτων.

⁵ Ebd., 9–10: καὶ πρὸς τὸν καθευδόντα καὶ ἐκστάντα ἀπὸ θεοῦ, καθὰ περὶ τοῦ Ἀδάμ γέγραπται, ἡ ζωὴ ἐλλήλυθεν. Vgl. hierzu *Gen* 2,21: καὶ ἐπέβαλεν ὁ θεὸς ἐπέκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδάμ, καὶ

sieh, Gott ‚führte‘, sagt die Schrift, das Leben, das aus ihm (d. h. aus Gott) hervorkam, im Schlaf und in der Ekstase ‚zu Adam‘ (*Gen 2,22*). Und fürwahr beide, ich meine Gott und Adam, waren eines Sinnes (ὁμοθυμαδόν), als Gott Adams Rippe nahm,¹ nämlich jene, die ‚Leben‘ genannt wird (*Gen 3,20*). Und warum sagt die Schrift: ‚Gott führte sie zu Adam‘ (*Gen 2,22*)? – und als Antwort stellt Anastasios mit einer Frage den Bezug zur Inkarnation des Gott Logos her: „Lernen wir also durch die Aussage ‚er führte‘ in der Tat nicht, dass Gott das, was er von Adam ‚nahm‘ (*Gen 2,23*), als dieser den Schlaf der Sünde schlief und fern der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit war,² wieder zu ihm führte und ihm das Leben ‚wieder gab, wie er es ihm ursprünglich gegeben hatte‘ (ἀποκατέστησεν), indem er in die Fremde ging (ἐπιδημήσας) und zu Adam auf die Erde kam?“.

Im ersten Teil dieses Gedankenganges spricht Anastasios „die Konstitution des Menschen“ aus zwei wesensverschiedenen Wirklichkeiten, Seele und Körper, an, d. h. jenes Thema, das er im Hodegos als Paradigma der Inkarnation des Gott Logos erörtert hat.³ Doch sodann geht er über dieses Thema hinaus und bedenkt die Aussage von *Gen 2,21–22* im Blick auf das Geschehen der Inkarnation, lässt seine Gedanken nach der zitierten Stelle noch etwas weiter schweifen – warum ist der Körper Adams von Gott nicht aus Wasser und Feuer, sondern aus Erde geschaffen und warum besteht er aus vier Elementen? – und rechtfertigt sodann seine Ausführungen durch den Hinweis, dass „bei Gott nichts unbedacht ge-

ὑπνωσεν. Man beachte, dass hier ein sog. zweiter Aorist (ἐκστάντα) vorliegt und dass die Aussage jener in Z. 18 entspricht: ἡνικά ὑπνωσε τὸν τῆς ἀμαρτίας ὕπνον καὶ ἔπαθε τὴν ἔκστασιν τῆς ἀφθαρείας καὶ τῆς ἀθανασίας (vgl. S. 724 zu Anm. 2). Diese anagogische Auslegung von *Gen 2,21*, in der Adams ἔκστασις auf „den Schlaf der Sünde“, d. h. den Zustand der Menschheit vor der Menschwerdung des Gott Logos, gedeutet wird, scheint nur an dieser Stelle bei Anastasios Sinaites zu begegnen. Sie entspricht seiner Aussage, dass sich „im Schlaf“ sowohl die ἐνέργεια des Körpers, als auch jene der Seele darin zeige, dass zum einen die Wahrnehmungen (αἰσθήσεις) des Körpers wie die eines Toten und kaum noch wahrnehmbar seien (ὥσπερ νενεκρωμένοι καὶ σχεδὸν ἀνερέργητοι) und zum anderen „die geistige ... Energie der Seele sich schlaflos und ohne zu verstummen durch das All (τὰ πάντα) bewegt“ (*Tractatus* III, 3, 73–77). Anastasios überträgt also diese Aussage auf „den Schlaf der Sünde“.

1 Bei dem Satz von II, 2, 12–13 (καὶ μὴν ὁμοθυμαδὸν – Ἀδάμ), der in vielen Textzeugen fehlt, vor allem aber im *Codex Florentinus* Laurentianus VII, 1 als Korrektur nachgetragen wurde, könnte es sich, obwohl ein Homoioleuton vorliegt, um ein in den Text gewandertes Scholion handeln (vgl. UTHEMANN 1985 [Sermones], S. XCIV, Anm. 135; CXL). Wegen *Gen 2,21–22* (ὁ θεὸς ἔλαβεν) wurde die Aussage ‚ἡνικά ἐλήφθη ἡ πλευρὰ αὐτοῦ ἦγουν ἡ λεγομένη ζωή‘ im Sinn eines Passivs göttlichen Handelns übersetzt, wie er auch in *Gen 2,23* vorliegt: αὕτη κληθήσεται γυνή, ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρός αὐτῆς ἐλήμφθη αὕτη.

2 Vgl. den auf S. 723 in Anm. 5 zitierten Text.

3 Vgl. S. 174–181.

schieht“, um dann aber mit dem Ausruf „ἄλλ’ ἐπὶ τὸ προκείμενον ἐπανέλθωμεν“ zum eigentlichen Thema zurückzukehren.¹

Eines dürfte deutlich sein: Von diesem Gedankengang führt keine Brücke zu den Aussagen des Autors von *In Hexaëmeron* über die Typologie der Erschaffung Evas aus Adam. Zwar ist in Anastasios Auslegung „der Rippe Adams“, die Gott, nachdem er sie „zu einer Frau geformt hat“ – ὡκοδόμησεν κύριος ὁ θεὸς τὴν πλευράν, ἣν ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ, εἰς γυναῖκα (*Gen* 2,22) –, „zu Adam führte“, als jene, der Adam, wie die Septuaginta übersetzt, „den Namen ‚Leben‘ gab, weil diese die Mutter aller Lebenden ist“ (*Gen* 3,20), und vor allem in Anastasios typologischen Verständnis, dass Christus als der zweite Adam dem Menschen jenes Leben ‚wieder gab, wie er es ihm ursprünglich gegeben hatte‘ (ἀποκατέστησεν), schon etwas mitgesagt, wenn auch nicht ausgesprochen, aus dem eine neue Typologie entstehen kann und vom Autor des Kommentars zum Hexaëmeron in seiner Auslegung von *Gen* 1–3 entfaltet wurde. Denn in der Typologie von „erster Adam und zweiter Adam“ ist eine solche von „erste Eva und zweite Eva“ angelegt und damit im Sinn von *Eph* 5,32 „Adam und Eva“ als ein Typos – „Vorausbild“ – von „Christus und die Kirche“.

An einer solchen Typologie εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν (*Eph* 5,32), die für den Kommentar zum Hexaëmeron, wie BAGGARLY 1974 gezeigt hat, kennzeichnend ist,² zeigt Anastasios Sinaites weder im Hodegos, noch in seinen Traktaten über die Gottebenbildlichkeit des Menschen ein Interesse,³ und ansonsten ist zumindest bisher kein Werk von ihm bekannt geworden, in dem dieses Thema eine Rolle spielt.

Das unterschiedliche Interesse von Anastasios Sinaites und vom Autor des Kommentars zum Hexaëmeron lässt sich u. a. auch in einem Vergleich ihrer Exegese von *Gen* 2,21–22 aufweisen. Während die Kirche in dem gerade vorgestellten Text aus dem zweiten Traktat über die Gottebenbildlichkeit keine Rolle spielt, konzentriert sich die Auslegung im Kommentar⁴ auf die Kirche. Nachdem zuvor „die Gehilfin“, die Gott dem Adam gab (*Gen* 2,18. 20), als „die menschen-

1 Vgl. *Tractatus* II, 2, 21–34.

2 *In Hexaëmeron*, VIIa, 944 A 15–B 4 (VIIa, IV, 1, 240–243, S. 216): ἐπεὶπερ ὁ πᾶς ἡμῶν σκοπὸς οὗτός ἐστι τῆς παρούσης πραγματείας ὥστε δεῖξαι ὅτι πᾶσα ἡ ἐξαήμερος ἐπουράνιος τε καὶ ἐπίγειος κτίσις τὴν σάρκωσιν τοῦ θεοῦ λόγου καὶ τὴν ἐκκλησίαν προδιαγράφουσιν, ἀναγκαῖον λοιπὸν κτλ. (übersetzt auf S. 745 zu Anm. 1; Fortsetzung zitiert und übersetzt auf S. 761 zu Anm. 1). Dass diese Aussage tatsächlich zutrifft, muss hier nicht im einzelnen belegt werden. Vgl. hierzu UTHEMANN 1985 (Sermones), S. CXLVI, Anm. 284, wo einige Belegstellen genannt werden.

3 Vgl. UTHEMANN 1985 (Sermones), S. CXLVI.

4 Vgl. zum Folgenden *In Hexaëmeron*, IX, 1000 A 5–1003 B 15 (IX, VI, 1–10, S. 342–350), insbes. bis ebd., 1001 D 7 (4, 777, S. 346).

freundliche Kirche“ ausgewiesen worden war, die „den Sündern Raum und Gelegenheit zur Bekehrung bietet“¹ und insofern „Retterin der Welt“ (σωτήρ τοῦ κόσμου) genannt wird,² fragt der Autor, wie sie dieses geworden sei, und zitiert *Gen* 2,21–22 und zeigt, wie Gott, der Adam nahe war, als er ihm die Rippe entnahm, sich ebensowenig von Adam wie von der Frau, die „aus Adam“ entstand, entfernte, und dennoch „die Frau zu Adam führte“. Woher (πόθεν) aber „führte er die Frau zu Adam“?³ „Denn“, so antwortet der Autor, „er führte“ (*Gen* 2,22) bedeutet, dass sie, nachdem sie entstanden war, von ihrem Mann irgendwohin weggelaufen war und sich von ihrem eigenen Mann weit entfernt hatte und dass Gott daraufhin sie bekehrt hat (ἐπιστρέψας) und so ‚sie zu Adam führte‘, zum pneumatischen Adam, dem Heiland (σωτήρ), sie, die Kirche, ‚die mit ihm ein Leib ist‘ – σύσσωμος αὐτοῦ (*Eph* 3,6) – und seine ‚Gefährtin‘ (*Phil* 4,3)“. So berichte hier die Bibel, dass „Gott Brautführer geworden sei, der die Braut zu ihrem Bräutigam Christus führt“.⁴

Beachte man, dass „Gott den Menschen nach seinem Bild als Mann und Frau schuf“ (*Gen* 1,27), dann erkenne man, dass „Gott Adam außerhalb des Paradieses an einem Ort schuf, den man weder beschreiben, noch erklären, noch begreifen kann, wie ich es schon andernorts ausgeführt habe,⁵ und sodann ihn von außen in das Paradies hineinführte, doch die Frau schuf er im Paradies. Denn auch Christus kam von außerhalb, vom Vater aus einem Ort, der unerkennbar (ἄγνωστος) und unerklärbar ist, da er Gottes Logos ist. Wie in ein Paradies kam er zu uns und schuf daraufhin dort auf diese Weise die Kirche, die seine Gehilfin genannt wird, aus

1 Ebd., A 2–5 (IX, V, 5, 694–698, S. 342).

2 Ebd., A 7 (IX, VI, 1, 699).

3 Ebd., B 5–8 (709–714).

4 Ebd., B 8-C 5 (714–722).

5 Mit dem Verweis „ὡς καὶ ἄλλοτε εἶπον“ erinnert der Autor den Leser an seine Unterscheidung eines himmlischen Paradieses und eines irdischen (im Blick auf eine Unterscheidung einer himmlischen Kirche und einer irdischen) im Buch VIIb, 951 A 1–964 D 1 (I–V, S. 232–260), die er auf dem Hintergrund der Idee einer doppelten Schöpfung vertritt, wie sie aus Philon von Alexandrien in der christlichen Tradition rezipiert wurde. Mit dieser konkurriert jedoch im Kommentar eine zweite Idee einer zweifachen Schöpfung, sofern zwischen einem Hervorbringen des Seins (εἶναι) und der durch die Inkarnation bewirkten Unvergänglichkeit (εὖ εἶναι) unterschieden wird. Vgl. zur Interpretation von Eva als ‚Gehilfin‘ ebd., 955 B 7–C 10 (II, 3, 178–192, S. 240–242): ... ἐν δὲ τῇ δευτέρᾳ κτίσει βοηθὸν αὐτῷ ὁ θεὸς ἐποίησε ... Τότε καὶ ὠκοδομήθη ἡ γυνὴ καὶ σύζυγος τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς τοῦ πρὶν κεχωρισμένου. Τότε καὶ ἐκλήθη Ζωὴ ἡ πρὶν νεκρωμένη. Τότε καὶ ἤγαγεν αὐτὴν ὁ θεὸς πρὸς τὸν ἄνδρα τὴν ποτε μακρὰν οὖσαν. Τότε καὶ ἐγένοντο οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν οἱ πρότερον ὄντες σάρκες δύο κτλ. Eine solche Interpretation der Erschaffung des Menschen, die eine doppelte Schöpfung im Sinn Philons akzeptiert, schließt Anastasios schon im ersten Ansatz seines ersten Traktates aus (vgl. S. 735, Anm. 3 zu ebd., I, 1, 19–29). – Zum Gegensatz zum „ungläubigen Juden Philon“, der im Hodegos begegnet, vgl. S. 105, Anm. 2.

seiner eigenen Rippe“.¹ Denn Gen 2,21 – Καὶ ἐπέβαλε κύριος ὁ θεὸς ἕκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδάμ – beziehe sich auf die Inkarnation des Gott Logos, heißt es doch dort nicht „Gott warf“ (ἔβαλε), sondern „Gott warf über ihn“. Dieses aber bedeute, „dass Gott Vater das, was (Christus) nicht seinhaft (οὐσιωδῶς) besessen hatte, ‚über ihn warf‘, nämlich das, was im Blick auf das Heil des Menschen (οἰκονομῶς) durch das ‚Fleisch‘ hinzukam. Denn (Christus) trat aus sich heraus (ἐξέστη), indem er wurde, was er nicht war. Indem der Gott Logos aber blieb, was er war, trat er aus sich heraus (ἐξέστη), was bedeutet, dass er, indem er ‚bloßer‘ Logos und einfach blieb (γυμνὸς καὶ ἀσύνθετος), doch zusammengesetzt ‚Gott und Mensch zugleich‘ wurde.“ Und so wie der Autor unmittelbar fortfährt, hat er auf diese Weise die Inkarnation des Gott Logos als jene ἕκστασις beschrieben, wie sie die anagogische Exegese in Gen 2,21 im voraus ausgesagt erkenne: „Über dieses Aus-sich-heraus-treten und Inkarnieren (περὶ ἧς ἐκστάσεως καὶ σαρκώσεως) spricht der Prophet Habakuk zu ihm“, d. h. zum inkarnierten Gott Logos: „Du hast die Häupter der Mächtigen ‚in deiner Ekstase‘ (ἐν ἐκστάσει) zerschlagen“ (Hab 3,14). Damit wolle der Prophet sagen, so legt der Autor des Kommentars aus, dass der Gott Logos in seiner Inkarnation als ἕκστασις, also in jenem Geschehen, in dem er aus sich herausgetreten ist, die Widersacher und deren Mächte vernichtet hat.²

Daraufhin verweist der Kommentator auf andere Exegeten. Diese haben Adams ἕκστασις, sei es als Betäubung (καταφορά), sei es als Schlaf (ὕπνος), sei es als Bewusstlosigkeit (κάρος) gedeutet, d. h. als Zustände, „die an Leben und Tod teilhaben, als ob die Bibel sage, dass der zuvor unsterbliche und schlaflose Gott Logos, der in seinem Aus-sich-heraus-treten und Auszug aus dem Himmel ‚Fleisch‘ geworden ist, durch sein ‚Fleisch‘ den Todesschlaf zu kosten bekam, sofern er Mensch geworden war“. Denn darum sei ja auch „höchst weise“ in Gen 2,21 nicht nur gesagt, dass Gott „die ἕκστασις über ihn brachte“, sondern auch hinzugefügt worden: „und er fiel in Schlaf“ (καὶ ὑπνωσεν). So habe nämlich „Gott Vater seinen eigenen Sohn nicht geschont, sondern für uns alle dem Tod ausgeliefert“, und indem er starb, trat seine Seele, da sie von ihrem Körper getrennt wurde, aus sich heraus (ἐξέστη), wobei auch sein Körper „aus der Vergänglichkeit hinaustrat in die Unvergänglichkeit und aus dem Tod in die Unsterblichkeit, indem er eine fürwahr paradoxe und pneumatische ἕκστασις vollzog, über die es (in Gen 2,21) heißt“: „Und Gott der Herr warf eine ἕκστασις über Adam ..., und er nahm eine seiner Rippen heraus“ (καὶ ἔλαβεν μίαν τῶν πλευρῶν αὐτοῦ),³ nämlich, wie der Autor auslegt, die Kirche.⁴

¹ Ebd., IX, 1000 C 5–D 10 (VI, 2, 723–737, S. 342–344).

² Ebd., 1001 B 9–C 6 (VI, 3–4, 756–764, S. 344–346).

³ Ebd., C 6–D 7 (4, 765–777, S. 346).

⁴ Ebd., D 7–1003 B 15 (5–10, 778–850, S. 346–350). Der Autor unterscheidet hier zwei πλευραί, jene, auf der man beim Schläfe liege, und die andere Seite, um die untere auf die Synagoge, die

Da der Autor bewusst den Vorwurf abwehren will, das christliche Bekenntnis zur Trinität sei nichts anderes als ein Glaube an drei Götter, ist es erstaunlich, dass er nicht nur in Aussagen, die biblischen Formulierungen nahe stehen, von einem Handeln Gottes, des Vaters, gegenüber dem Sohn und Logos in der Inkarnation spricht, sondern auch in solchen Aussagen, die er eher im Ausgang vom Dogma als von der Bibel vorträgt, wie z. B. in jener, „dass Gott Vater das ‚über ihn warf‘“, was (Christus) nicht seinhaft (οὐσιωδῶς) besessen hatte, sondern (bei ihm) im Blick auf das Heil des Menschen (οἰκονομικῶς) durch das ‚Fleisch‘ hinzukam – ihn also inkarnierte. Sollte Anastasios Sinaites, der Verfasser des Hodegos, so etwas gesagt haben? Sieht man ferner davon ab, dass in dessen echten Werken die Typologie von Adam und Eva einerseits, Christus und die Kirche andererseits – man darf auch sagen: die Spekulation εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν (Eph 5,32) – keine Rolle spielt, so kommen Bedenken hinzu, die zunächst mit dem Thema einer Auslegung „auf Christus und die Kirche hin“ noch nichts zu tun haben, und darum wurde hier als Beispiel des Anastasios Sinaites durchaus ebenfalls spekulative Auslegung von Gen 2,21–22, die oben dargestellt wurde,¹ der πνευματικὴ ἀναγωγή von Gen 2,21–22, die der Kommentar bietet, gegenübergestellt. Der für Anastasios Exegese entscheidende Gedanke lässt sich in der Auslegung des Kommentars nicht verorten. Denn für Anastasios bedeutet die ἔκστασις Adams dessen ἔκστασις τῆς ἀφθαρσίας καὶ τῆς ἀθανασίας im Sinne eines *Genitivus obiectivus* und darum Gottesferne. Insofern nimmt für ihn Adams ἔκστασις „im Typos“ die Gottesferne der Menschheit voraus, die der Erlösung bedurfte. Zwar begegnet auch im soeben aus dem Kommentar zitierten Text der Gedanke einer ἔκστασις τῆς ἀφθαρσίας καὶ τῆς ἀθανασίας, sofern vom toten Körper Christi gesagt wird, „auch ihm“ und nicht nur der Seele Christi sei eine ἔκστασις widerfahren (ἐκστάντος καὶ αὐτοῦ), nämlich jene – in der österlichen Auferstehung – „aus der Vergänglichkeit in die Unvergänglichkeit und aus dem Tod in die Unsterblichkeit“. Diese, wie er sagt, πνευματικὴ ἔκστασις sieht der Kommentator in Gen 2,21 ebenso „im Typos“ vorhergesagt² wie den Zusammenhang dieses „Leibes Christi“ mit der Kirche, „der aus ihm geschaffenen Rippe“: ἡ ἐξ αὐτοῦ τεχθεῖσα πλευρὰ ἐκκλησία.³

Da man nicht ausschließen kann, dass ein Autor in einem anderen Werk auch eine andere Exegese vertritt, ist entscheidend, dass sich jene Typologie im Kommentar zum Hexaëmeron, welche die Erschaffung Evas aus der Rippe Adams

obere auf die Kirche zu deuten. Diese Vorstellung dürfte ihn im gesamten Text geleitet haben. Doch wurde in diesem Beitrag ‚πλευρά‘ mit ‚Rippe‘ übersetzt, da die nun folgende Exegese des Kommentars für den Zusammenhang keine weitere Rolle spielt (vgl. S. 723, Anm. 2).

¹ Vgl. S. 720 f.

² In *Hexaëmeron*, IX, 1001 D 2–7 (IX, VI, 4, 773–777, S. 346), zitiert auf S. 727 zu Anm. 3

³ Ebd., 1002 A 10–11 (VI, 5, 789, S. 346). Zum Kontext vgl. S. 727, Anm. 4.

als ein Geschehen interpretiert, das in einem tieferen Sinn – als πνευματικὴ ἀναγωγή – die Zeugung und Geburt (γέννησις) des Gott Logos aus dem Vater „abbildet“ oder spiegelt, in keinem uns erhalten gebliebenen Werk jenes Anastasios Sinaites, der den Hodegos verfasst hat, findet und dass darum die Behauptung des Kommentators „Ταῦτα δὲ ἡμῖν πλατύτερον ἐν τοῖς κατ’εἰκόνα λόγοις λέλεκται“¹ sich nicht für die „Traktate über die Gottebenbildlichkeit“ des Anastasios Sinaites verifizieren lässt.

– Der Verweis auf κατ’εἰκόνα λόγοι als textinterner Verweis

Doch kommt zum bisher Gesagten noch eines hinzu, auf das schon 1985 hingewiesen wurde,² nämlich die Aussage des Autors, er habe dort, wo er in den Logoi über die Gottebenbildlichkeit über diese Typologie der Erschaffung Evas aus Adam gehandelt habe, „sehr viele Bibelzitate angeführt“, in denen „Gott Tausende Personen einen einzigen Menschen nennt“.³ Da sich diese Aussage aber in den beiden Traktaten des Anastasios Sinaites nicht verifizieren lässt, wurde 1985 vermutet, es könne sich um einen textinternen Verweis auf die Exegese von Gen 1,26–27 handeln, die dort beginnt, wo der Autor, wie schon oben zitiert wurde, behauptet, er habe zum trinitarischen Verständnis des „Ποιήσωμεν“, insbes. auch zur Deutung auf die Inkarnation, „nach seinem besten Vermögen und unter Mühen schon viele Abhandlungen verfasst“: περὶ τούτου κατὰ τὸ ἡμῖν ἐφικτὸν διεπονήθησαν λόγοι πολλοί.⁴ Und tatsächlich hatte der Autor die Typologie der Erschaffung Evas aus Adam schon dort dargestellt, und zwar ebenso wie in dem zitierten Exkurs als Apologie gegen den Vorwurf, die Christen würden einen Drei-Götter-Glauben vertreten.⁵ Auch hier verweist er auf das Wort, mit dem Gott in Gen 6,7 die Sintflut ankündigte,⁶ und behauptet, dass die Bibel sehr oft (ἐν ἑτέροις δὲ μυρίοις τόποις) „das ganze Menschengeschlecht einen Menschen (εἷς ἄνθρωπος) nennt“,⁷ zitiert sodann aber nur vier weitere Bibelstellen.⁸ Sollte diese Feststellung als Argument genügen, um auszuschließen, dass der Autor seinen Verweis auf

1 Ebd., X, 1009 B 5–6 (X, III, 7, 183, S. 362).

2 UTHEMANN 1985 (Sermones), S. CXLIV f.

3 Vgl. S. 720 zu Anm. 7. Diesen Verweis hat SAKKOS 1964, S. 202f. als Verweis auf den ersten Traktat über die Gottebenbildlichkeit verstanden.

4 In *Hexaëmeron*, VI, 930 C 5–6 (VI, IV, 1, 341–342, S. 186). Vgl. S. 716 zu Anm. 3. Zu πολλοί vgl. S. 717, Anm. 1.

5 Ebd., 932 A 14–933 B 14 (VI, V, 1–5, 412–467, S. 190–194).

6 Ebd., 932 D 2 (2, 434–435, S. 192).

7 Ebd., D 6–8 (3, 439–440).

8 Gen 8,21; Ps 143,4; 102,15; 8,5–6.

seine κατ'εἰκόνα λόγοι nur als eine textinterne Referenz aufgefasst hat? Dies muss im Folgenden geprüft werden.

2 Verweise des Kommentars auf andere Schriften des Autors

Zwei Aussagen im Kommentar zum Hexaëmeron, die man so verstehen kann, dass hier auf andere Schriften des Autors verwiesen wird, sollten daraufhin geprüft werden, ob sich aus ihnen ein Bezug zu erhaltenen Werken jenes Anastasios Sinaites ergibt, der den Hodegos verfasst hat.

a. Ein Verweis auf Anastasios „Dialexis wider die Juden“?

Zum Abschluss der zuletzt besprochenen Stelle zitiert der Autor ein Argument, über das Juden spotten (παρ'Ιουδαίων ὑβριζόμενον ῥήμα). Dieses Argument behauptet, dass die ersten Worte von Gen 1,26 ,Καὶ εἶπεν ὁ θεός' im Singular „den einen Gott“ meinen, da sie sich auf Gottes „Natur“ (φύσις) beziehen, das folgende ,Ποιήσωμεν' im Plural meine „die Personen“ und könne, ohne dass dieser Plural unsinnig werde, nicht „auf die Natur“ bezogen werden. Denn dieses beweise die Tatsache, „dass in Tausenden Mengen von Menschen eine einzige Natur existiert“.¹ Und der Autor behauptet nun, dass er dieses Argument „auch in seinem zweiten Buch, das gegen die Juden gerichtet ist, schon ausführlicher dargestellt hat, und wenn er es hier hinzugefügt hat, dann nicht deshalb, weil er sich an diese Tatsache nicht mehr erinnere (οὐ κατὰ τινα λήθην)“.²

Was versteht der Autor hier unter ,ἡ δευτέρα βιβλος ἢ κατὰ Ἰουδαίων'? Meint er das zweite Buch einer Schrift „gegen die Juden“ oder meint er „das zweite Buch, dessen Thema eine Auseinandersetzung mit ‚den Juden‘ ist“? Letzteres ist eindeutig insofern auszuschließen, als sich im zweiten Buch seines Kommentars zum Hexaëmeron keine inhaltliche Parallele finden lässt. Nun haben verschiedene Autoren behauptet, der Autor verweise hier auf die Διάλεξις κατὰ Ἰουδαίων (CPG 7772), sei es, dass diese Autoren die Dialexis als Werk jenes Anastasios Sinaites

1 A.a.O., 933 A 11–B 6 (4, 453–461, S. 192–194).

2 Ebd., B 6–8 (5, 462–463). Verblüfft liest man bei KAEGI 1992, der die Edition von UTHEMANN 1985 (Sermones) kennt, da er den *Tractatus* III nach ihr zitiert, auf S. 222: „St. Anastasius of Sinai definitely did write a treatise against the Jews, for he refers to it in another tract, the *Hexaëmeron*, which virtually all scholars concede to be genuine“. In der Einleitung zur genannten Edition wurde auf S. CXXXIX–CL versucht zu beweisen, dass der Kommentar zum Hexaëmeron nicht von Anastasios Sinaites stammen kann.

auffassen, der auch den Hodegos verfasst hat,¹ sei es, wie SAKKOS es annimmt, als das Werk eines Sinaiten namens Anastasios aus dem 9. Jahrhundert, der u. a. auch den Hodegos redigiert und ihm die uns überlieferte Gestalt gegeben habe und dem SAKKOS den Beinamen ὁ ἀλληγοριστής gegeben hat.² Nun findet sich aber der im Kommentar zum Hexaëmeron dargestellte Gedanke, ein Allgemeinplatz christlicher Adversus-Iudaeos-Literatur, nicht in jenem Fragment der *Dialexis*, das als Ἐρώτησις δευτέρα überliefert und so von ΜΑΙ ediert ist. Wohl aber liest man im ersten von ΜΑΙ herausgegebenen Fragment ein Argument, in dem an einer Stelle der Gedankengang des Kommentars zum Hexaëmeron auftaucht. Darum hat SAKKOS für die Lesart ,ἐν τῇ δευτέρᾳ βίβλω‘ die Konjektur ,ἐν τῇ ἰδιαιτέρᾳ βίβλω‘ vorgeschlagen.³ Doch dürfte sich diese oder eine ähnliche Konjektur angesichts der Unterschiede beider Texte erübrigen.

Denn das Beweisziel ist in der *Διάλεξις* nicht einfach der genannte Allgemeinplatz.⁴ Es geht hier nämlich um eine Kritik an der Auffassung jüdischer Exegeten, Gott spreche in *Gen* 1,26 mit den Engeln. Dieses könnte selbstverständlich auch im Kommentar zum Hexaëmeron gemeint sein, wenn *Gen* 1,26 ein παρ’Ιουδαίων ὑβριζόμενον ῥῆμα genannt wird. Gegen die genannte jüdische Deutung auf die Engel will die *Διάλεξις* beweisen, dass Gott hier zu seinem Sohn, dem Logos, spricht, „der das Bild des unsichtbaren Gottes ist“ (*Col* 1,15): Τῆ ἰδίᾳ τοῖνυν εἰκόνι τῆ ζώση ... λέγει, heißt es doch in *Gen* 1,26: „Lasst uns den Menschen nach unserem Bild (κατ’εἰκόνα ἡμετέραν) schaffen“.⁵ Diese Begründung fehlt im Kommentar. Vor allem fehlen dort auch die weiteren Details dieser Begründung wie die Unterscheidung zwischen „Gestalt“ (μορφή), die nicht im Sinn einer körperlichen Gestalt gedacht werden darf, sondern so, wie sie nur der Gottheit entsprechen kann (θεοπρεπώς), nämlich in dem, was der Gottheit, d. h. der göttlichen Natur, zu eigen ist (ἐν τῷ ἰδιώματι τῆς θεότητος), wie es „das lebendige Bild des Vaters“ in *Ioh* 10,30 und 19,9 ausspricht: „Ich und der Vater sind eins“ und „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“. Dieses alles fehlt im Kommentar. Doch berühren sich *Dialexis* und Kommentar der Sache nach dort, wo in der *Dialexis* ausgeschlossen wird, dass dem Sohn als dem einen Bild des Vaters irgendetwas dem Vater Unähnliches zukommt.⁶ Denn wenn es in *Gen* 1,27 heißt „Καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον“ und nicht „Καὶ ἐποίησαν τὸν ἄνθρωπον“, dann

1 Vgl. z. B. ZAHN 1920, S. 12f., Anm. 2 oder THÜMMEL 1992, S. 261.

2 1964, S. 197. Vgl. S. 722 zu Anm. 2 sowie die Zusammenfassung dieser Hypothese von SAKKOS bei UTHEMANN 1985 (Sermones), S. CXLV f.

3 1964, S. 197.

4 Vgl. zum Folgenden *Disputatio adversus Iudaeos*, Fragment 1, PG 89, 1205 A 3–C 11.

5 Ebd., A 11–12, B 4–C 2.

6 Ebd., C 3–4: Ὅπου μία εἰκών, ποῦ τὸ ἀνόμοιον;

bedeute diese Tatsache, dass Vater und Sohn bei der Schöpfung so wirken, dass keine Mehrzahl von Personen wirkt, sondern der eine Gott in seiner Gottheit: Die Formulierung von *Gen* 1,27 „vermied“, wie Anastasios sagt, „den Plural der Personen“ (ἔφυγε ... τὸν πληθυσμὸν τῶν προσώπων). Mit den Worten ‚Ποιήσωμεν ἄνθρωπον‘ wende sich *Gen* 1,26 gegen die jüdische Auffassung des Monotheismus, mit den Worten ‚Καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον‘ wende sich *Gen* 1,27 gegen eine polytheistische Interpretation, den Ἑλληνισμός.¹ Der Vergleich dieser differenzierten Argumentation mit der Aussage des Kommentars: „Wenn du den Plural den Personen zuweist, dann ist dieses nichts Unerhörtes“ und mit dessen nicht präzisen Vorwurf gegen die Juden, diese würden mit ihrem Verständnis von *Gen* 1,27 gegen dieses Bibelwort in Hybris freveln, spricht dagegen, dass im Hexaëmeronkommentar Anastasios Sinaites, der Autor der *Διάλεξις*, auf sein eigenes Werk verweist. Und doch liegt der Gedanke nahe, dass der Leser des Kommentars, dessen Lemma als Autor „den heiligen Anastasios, Presbyter und Mönch des Heiligen Berges Sinai und Erzbischof von Antiochien,“ nennt, mit dem Verweis auf ein „zweites Buch gegen die Juden“, das der Kommentator geschrieben haben will, überzeugt werden soll, dass dieser Kommentar von jenem Anastasios verfasst wurde, der ihm als Autor der „Dialexis wider die Juden“ bekannt war.

b. Ein Verweis auf Aussagen des Anastasios über die Gottebenbildlichkeit als Herrschaft des Menschen über die Tiere?

Der Autor des Kommentars zum Hexaëmeron beginnt seine Auslegung der Herrschaft des Menschen über die Tiere, über die Gott in *Gen* 1,26 im unmittelbaren Anschluss an sein Wort: „Lasst uns einen Menschen nach unserem Bild und Ebenbild schaffen“, spricht: „Und sie sollen herrschen über die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels“ u.s.w., mit einem sehr unbestimmten Verweis auf Aussagen, die er schon andernorts – ἐν ἄλλοις – gemacht habe. Er lasse sich nämlich nur widerwillig darauf ein, diese zu wiederholen.² Um einen textinternen Verweis kann es sich nicht handeln.³ Dann liegt es nahe anzunehmen, dass der Autor hier elliptisch von anderen eigenen Abhandlungen – ἄλλοι λόγοι – gesprochen hat.

Schaut man zunächst auf das, was der Verfasser des Kommentars hier, wie er sagt, nur widerwillig wiederholt, dann handelt es sich um eine Auseinandersetzung

¹ Ebd., C 4–11.

² Ebd., VI, 933 C 1–6 (VI, VI, 1, 468–473, S. 194). Vgl. UTHEMANN 1985 (Sermones), S. CXLIV. Zu diesem unbestimmten Verweis vgl. auch die auf S. 716 in Anm. 3 und auf S. 726 in Anm. 5 genannten Verweise.

³ Vgl. die ausführlichere Begründung, die schon die Kenntnis des Inhalts jener Exegese, die der Autor ablehnt, voraussetzt, auf S. 735 f.

mit einer seiner Meinung nach „nur am Buchstaben“ orientierten Exegese, die behauptet, die Gottebenbildlichkeit des Menschen bestehe in einer Herrschaft des Menschen über die Tiere, die sich auf das „Materiell-Physische“ – die Dimension der Körperwelt – beschränkt und die er als *σωματική αυθεντία και δεσποτεία* umschreibt. Doch weder Adam, noch irgendeiner der Gerechten, die in dieser Welt gelebt haben, habe jemals eine solche Herrschaft ausgeübt, die auf Techniken beruht, die der Mensch erfinde, nämlich auf einer *τεχνική επίνοια*. Eine solche Auslegung werde von einigen Exegeten vertreten, zu denen auch Severian von Gabala gehöre (*ἐξ ὧν καὶ ὁ Γαβαλεώτης ἐστίν*).¹ In seiner weiteren Argumentation geht der Autor über den Bereich der Tiere hinaus und spricht von einer Herrschaft „über alle Seienden auf der Erde“ bzw. „im Kosmos“ und entsprechend seiner *πνευματική ἀναγωγή* von „geistigen Fischen und Vögeln“, von der Unterwerfung (*ὑποταγή*) der gesamten Schöpfung (I *Cor* 15,27) bis zum „Eingehen des *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν*“ (*Rom* 11,25), der Vollzahl der Glaubenden aus den Heiden.² Indem er so über die unmittelbare Fragestellung von *Gen* 1,26 hinausgeht, kommt die umfassende Dimension des Themas der Herrschaft des Menschen als Vollzug der Gottebenbildlichkeit zum Ausdruck. Und sofern es um diese Herrschaft als Gestaltung der Welt geht, ist – entgegen der Auffassung des Kommentators – ein Bedenken der schöpferischen Kraft des Menschen angemessen. Mit diesem Thema geht es für Severian von Gabala, seit 398/ 399 als Prediger in Konstantinopel tätig,³ um jene Fähigkeit des Menschen, die er, doch nicht nur Severian, *ἐπίνοια* nennt⁴ und deren Produkt alle Kunstfertigkeiten des Menschen sind. Ausführlich hat er in seiner fünften und sechsten Homilie zum Hexaëmeron (CPG 4194) und in anderen Predigten, über die *ἐπίνοια* als Prinzip der *τέχνη*, insbes. der Werkzeugerfindung,⁵ gehandelt.⁶

¹ Ebd., C 6–D 1 (473–481). Im folgenden polemisiert er gegen diese als „Οἱ δὲ γε σαρκικοί σωματικὴν τήνδε τὴν τοῦ ἀνθρώπου τὴν ἐξουσίαν ... νοοῦντες“ (ebd., 935 A 15–B 3 [VI, 5, 548–550, S. 198]). Wie nicht anders zu erwarten, bestreitet der Autor immer wieder die Berechtigung einer Exegese, die sich seiner Meinung nach auf den Buchstaben beschränkt, wie z. B. ebd., VI, 936 A 6 (VI, VII, 2, 583, S. 200): *Εἰ δὲ μέχρι τοῦ γράμματος ἀπονεύωμεν*.

² Ebd., 933 D 5–935 C 13 (2–5, 485–570, S. 194–198).

³ UTHEMANN 1995 (Severian), Sp. 1487 f. Die letzte Bezeugung Severians in Quellen ist kurz vor 407 zu datieren (ebd., Sp. 1490). Vgl. auch S. 335, Anm. 4.

⁴ Zu weiteren Bedeutungen des Begriffs *ἐπίνοια*, insbes. im christologischen Sprachgebrauch, deren Zusammenhang mit dem schöpferischen Aspekt des Denkens nicht zu übersehen ist, vgl. den Index von UTHEMANN 2005, S. 577.

⁵ Diese nennt der Autor des Kommentars zum Hexaëmeron ausdrücklich. Vgl. ebd., VI, 933 C 14 (VI, VI, 1, 480, S. 194).

⁶ Für Severian beruht auch die menschliche Sprache auf der Kunstfertigkeit des Menschen und besaß ihren Ausgangspunkt darin, dass der Mensch mittels seiner *ἐπίνοια* begriff, wie er seine Stimme als Werkzeug gebrauchen kann. Darum bietet UTHEMANN 1993 (Sprachtheorie), S. 343 (=

Dieser Auffassung, die Gottebenbildlichkeit des Menschen als jene schöpferische Kraft auszulegen, die dem Menschen auf Grund der *ἐπίνοια* als Prinzip der *τέχνη* – als Gabe des Schöpfers – inne wohnt, stellt der Autor des Kommentars zum Hexaëmeron seine Sicht entgegen, dass, wer im Auftrage Gottes herrscht, nicht damit herrscht, dass er etwas besitzt, was ihn zu einer technischen Beherrschung der Natur befähigt, sondern damit, dass von ihm etwas ausstrahlt, nämlich Macht und Autorität, die Gottes Auftrag verleiht: οὐ μετ'ἐπινοίας, ἀλλὰ μετ'ἐξουσίας καὶ αὐθεντίας προφανοῦς δεσπόζει.¹ Beide Auffassungen schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern lassen sich miteinander versöhnen, falls sie sich nicht absolut setzen. Beide könnte Anastasios Sinaites in seinem ersten Traktat jener Gruppe von Exegeten zurechnen, die in der Stellung des Menschen als von Gott beauftragte Herrscher über die Schöpfung – im Sinn von *Gen* 1,26: Ἀρχέτωσαν! – seine Gottebenbildlichkeit erkennen.² Doch begegnet Anastasios dieser Auffassung zumindest zurückhaltend, wenn nicht ablehnend. Denn sollte die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Stellung als der von Gott beauftragte Herrscher über die Schöpfung bestehen, dann müsse man sich fragen, warum Gott nicht die Engel als sein „Bild und Ebenbild“ bezeichnet hat, herrschen sie doch nicht nur über die Erde, sondern auch über den Menschen, und zwar in einer Weise, die der Herrschaft des Menschen über die Schöpfung überlegen ist.³ Und doch ist für Anastasios der Mensch von Gott in einer Hinsicht gegenüber den Engeln ganz besonders bevorzugt worden, nämlich durch die Menschwerdung des Logos. Denn hatte Gott ihn einst, wie es in *Ps* 8,6 heißt, „nur wenig unter die Engel erniedrigt“ (ἡλάττωσας αὐτὸν βραχὺ τι παρ'ἀγγέλους), nämlich, so interpretiert Anastasios, nach Adams Sünde, sofern durch Adams Ungehorsam der Mensch, den Gott unsterblich geschaffen hatte, sterblich wurde (ὡς θνητὸς γεγονώς), so hat er ihn durch die Inkarnation – „durch die hypostatische Einung des Gott Logos im Menschen“ – „ein Vieles mehr als die Engel geehrt“, wie es im *Ps* 8,6 angekündigt war: „Du hast ihn mit Ruhm und Ehre gekrönt“.⁴ Darum seien die Seelen „nach ihrer Befreiung vom Körper“, „vor allem die

2005, S. 465) eine kurze Darstellung von Severians Theorie der *ἐπίνοια* (vgl. S. 195, Anm. 6) und nennt dazu Stellen aus Severians Predigten.

1 Ebd., 933 D 1–5 (I, 481–484, S. 194).

2 *Tractatus* I, 1, 31–33: Οἱ μὲν ... τὸ ἀρχικὸν καὶ ἐξουσιαστικὸν τοῦ ἀνθρώπου τὸ κατ'εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ εἶπαν. Vgl. die Auswahl jener Quellen, in denen eine solche Auffassung bezeugt wird, im Apparat der Edition. Hinzugefügt wurden dort auch Quellen, in denen die Gottebenbildlichkeit in der menschlichen Freiheit bzw. im freien Willen begründet wurde.

3 Ebd., 37–42; II, 4, 31–36.

4 Ebd., I, 6, 46–53. Was Anastasios allgemein im Blick auf die Inkarnation über die Erhöhung des Menschen über die Engel sagt, betont er einige Male in bezug darauf, dass Christus nach der Auferstehung im Himmel thront und so die menschliche Natur über die Engel gestellt wurde (vgl. z. B. ebd., II, 3, 54–56).

Seelen der Heiligen nach Gottes Bild herrschende“, die Engel jedoch „dienende Geistwesen“. ¹ So kann Anastasios im Blick darauf, dass der Mensch auch als eine Einung von Seele und Körper – als Paradigma der hypostatischen Union des inkarnierten Logos² – Bild bzw. Ebenbild Gottes ist³ und die Seele den Körper belebt und durch ihr Wollen aus eigener Macht den Körper „leitet, wie sie will“, der Seele und darum dem Menschen die Stellung eines Herrschers – über den Körper, sodann „über die Erde“ zusprechen, heißt es doch „Du hast ihm alles zu Füßen gelegt“ (Ps 8,7) und „Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels und die Tiere der Erde“ (Gen 1,26). Dies alles und noch anderes, was die Seele als Herrscherin (βασιλικωτάτη καὶ δεσποτική) und ihr entsprechendes Wollen (ἐξουσιαστική καὶ δεσποτική θέλησις) ausweist und Anastasios im einzelnen anführt, zeige, dass die Seele zwei – naturhafte – Eigenheiten besitzt, die „nach Gottes Bild in der Seele sind“, nämlich ein geistiges Wollen – νοερά θέλησις – und eine belebende Energie – ζωοποιός ἐνέργεια.⁴

Nirgends liest man in Anastasios Traktaten über die Gottebenbildlichkeit des Menschen Aussagen, die ein Verständnis der schöpferischen Kraft des Menschen ansprechen, wie es Severian von Gabala mit dem Begriff der ‚ἐπίνοια‘ in die Exegese von Gen 1,26–27 einbringt. Wenn der Autor des Hexaëmeron behauptet, er habe schon „andernorts“ (ἐν ἄλλοις) darüber gehandelt, dann kann er nicht auf andere seiner ‚λόγοι εἰς τὴν πνευματικὴν ἀναγωγὴν τῆς ἑξαήμερου κτίσεως‘ verweisen, auch nicht auf einen einzelnen λόγος,⁵ nämlich auf den fünften Logos

¹ Ebd., I, 6, 42–46.

² Vgl. S. 174–181.

³ *Tractatus I*, 1, 48–57: Οὐ γὰρ μίαν τιὰ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν θεοῦ ὁ ἄνθρωπος κέκτηται ... ἀλλὰ καὶ τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ ἐνὸς τῆς αὐτῆς ἁγίας τριάδος θεοῦ λόγου σαφῶς προδιαγράφων. Καὶ τάχα κατ’εἰκόνα μὲν ἐστὶ γυμνὴ ἢ ψυχὴ τῆς γυμνῆς θεότητος, καθ’ὁμοίωσιν δὲ τῆς τοῦ λόγου σαρκώσεως τὸ σύνθετον ἡμῶν τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος. Dieses ist das Thema von *Tractatus II* (vgl. S. 276 zu Anm. 2–3). Indem Anastasios Gen 2,7 im Blick auf Gen 1,26–27 auslegt, erkennt er „darin nichts anderes als den Typos ... Christi“, und zwar „τὸν τύπον κατ’εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν καὶ προδιατύπωσιν τοῦ Χριστοῦ“ (ebd., 1, 37–48). Für Anastasios ist die Erschaffung des Menschen nach Gen 1,26–27 die Erschaffung eines Lebewesens (ζῷον), in dem die immaterielle Welt und die materielle zugleich existieren, nämlich „wie in einem gemischten Kosmos, der mit den beiden Kosmoi verwandt und aus ... (beiden) zusammengesetzt ist“, und zwar eine Erschaffung, die nach jener der beiden ‚Welten‘ geschehen ist: Συντελέσας ... ὁ κτίστης τὸν ἀπλοῦν καὶ νοερώτατον τῶν ἀοράτων δυνάμεων κόσμον, μεθ’ὸν καὶ τὸν ὕλικόν ..., τότε φησὶ Ποιήσωμεν κτλ. (ebd., 19–29; vgl. S. 726, Anm. 5). Anastasios scheint jene exegetische Tradition zu akzeptieren, der zufolge die Erschaffung der Engel in Gen 1,3 wegen des Sprechens Gottes schon vorausgesetzt wird.

⁴ *Capita*, X, 4, 57–89.

⁵ Wäre dieses der Fall, dann wäre zu fragen, ob eine Konjektur ‚ἐν ἄλλω (λόγῳ)‘ wirklich notwendig ist oder ob ‚ἐν ἄλλοις‘ als allgemeine, unbestimmt bleibende Formel nachweisbar ist.

des Kommentars mit seiner Auslegung von *Gen* 1,20–23. Dort bestreitet er zwar ebenfalls eine „nur am Buchstaben der Bibel“ orientierte Exegese¹ und spricht u. a. mit dem Zitat von *Gen* 1,28 (καὶ ἄρχετε τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης κτλ.) das Thema der Herrschaft des Menschen über die Tiere „und die ganze Erde“ an (τὸ ἐξουσιαστικόν, ὅπερ ἔδωκεν ὁ θεὸς τῷ Ἀδάμ),² handelt dort also über dasselbe Thema, das er im sechsten Logos nur widerwillig wiederholt, nachdem er es „andernorts“ schon behandelt hat. Doch geht er bei diesem Thema nicht auf eine Exegese ein, die „nur den Buchstaben“ berücksichtigt, sondern eröffnet sogleich seine Auslegung εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν (*Eph* 5,32): Über die in *Gen* 1,28 genannten Geschöpfe herrschte (ἐδέσποσε καὶ ἤρξεν) „der zweite Adam Christus“ mittels der Fischer, die er berufen hat.³

Es liegt somit nahe, dass der Autor mit der Formel ,έν ἄλλοις‘ auf andere Schriften verweisen will. Doch solche scheinen nicht erhalten zu sein, und wie auch immer man das Verhältnis des Kommentars zu den Traktaten des Anastasios Sinaites über die Gottebenbildlichkeit wird beurteilen müssen, in diesen liest man nichts, auf das der Verweis zutreffen könnte.

3 Zum Zeugnis der Scholien im *Codex Florentinus Laurentianus VII, 1*

„Der Hauptzeuge der kurzen Rezension“ der drei Abhandlungen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die von Anastasios Sinaites, dem Verfasser des Hodegos, stammen, ist der *Codex Florentinus Laurentianus VII, 1* aus dem 10. Jahrhundert, genauer, wie man aus guten Gründen annehmen kann, aus der ersten Hälfte desselben.⁴ Er wurde von einem einzigen Kopisten geschrieben, der verschiedene Tinten verwandt hat, und enthält zum einen Scholien, zum anderen Korrekturen, die von einer Hand geschrieben sind, deren Schrift sich von jener des Kopisten nicht unterscheiden lässt, wie es BANDINI in bezug auf die Scholien schon 1764 vermutet hat⁵ und wie es zur Vorbereitung der Edition 1981 *in situ* sowohl für diese Scholien und kleinere unbedeutende Glossen, als auch für die vielfältigen Korrekturen festgestellt wurde. Auffällig ist, dass die meisten Scholien, zu denen vor allem jene gehören, die für die Frage nach der Identität des Verfassers des Kommentars zum Hexaëmeron eine Rolle spielen, und alle Korrekturen nicht mit jener Tinte geschrieben wurden, die für den Teil der Hand-

1 *In Hexaëmeron*, V, I, 3–4, 33–55; S. 148–150; V, IV, 1, 123–137, S. 148–150. 154.

2 Ebd., V, VI, 1, 263–271, S. 162.

3 Ebd., 1–2, 267–291.

4 Vgl. S. 720 zu Anm. 1–4.

5 S. 195: „scholia manu aequae antiqua, et fortasse eadem, cui totum Codicem debemus, exarata“.

schrift, in dem sich die drei Traktate des Anastasios Sinaites befinden, verwandt wurde, sondern mit jener, die der Kopist für den letzten Teil des Kodex benutzt hat. Darum kann man davon ausgehen, dass sowohl die Korrekturen, als auch die meisten Scholien vom Kopisten des Laurentianus nachträglich hinzugefügt wurden.¹ Wichtig für die Beurteilung der Herkunft dessen, was nachträglich im Laurentianus zum Text hinzugefügt wurde, ist die Tatsache, dass die Korrekturen aus einer Seitenüberlieferung stammen, auf die auch das *Corpus Anastasianum* im *Codex Vaticanus* gr. 1409² zurückgeht.³ Darum liegt es nahe anzunehmen, dass jene Scholien, die im Blick auf die Frage, ob der Autor des Kommentars zum Hexaëmeron Anastasios Sinaites, der Verfasser des Hodegos, sein kann, zu bedenken sind,⁴ aus dieser Seitenüberlieferung übernommen wurden, auch wenn keine Handschrift dieser lateralen Tradition erhalten geblieben ist, in der diese Scholien noch enthalten sind.

Das Verhältnis der Scholien des Laurentianus zu jenem Hexaëmeronkommentar, dessen Zuweisung an Anastasios Sinaites, den Verfasser des Hodegos, hier zu prüfen ist, wurde schon 1985 ausführlich untersucht.⁵ Doch haben 2007 KUEHN und BAGGARLY in der Einleitung zu ihrer Edition des Kommentars⁶ die Ergebnisse des 1985 veröffentlichten Vergleichs der Scholien mit dem Kommentar teils wohl missverstanden, teils verkürzt wiedergegeben, so dass der Eindruck entsteht, es sei 1985 in der Einleitung zur Edition zum einen die Identität des Kommentators mit Anastasios Sinaites festgestellt worden, zum anderen eine Entscheidung getroffen worden, darauf zu verzichten, beide zu identifizieren: „In conclusion, however, Uthemann preferred not to identify the author of the three sermons about the creation of man with the author of the *Hexaëmeron*“.⁷

a. Ein Hinweis auf ein Buch über das Hexaëmeron

Zu einer Aussage im zweiten Traktat über die Gottebenbildlichkeit, in der Adam als Typos Christi – κατ’εἰκόνα Χριστοῦ – gedeutet und alle Aussagen von Gen 2–3 über Adam, „sieht man davon ab, dass er im Paradies gesündigt hat,“ als προτύπως im

1 UTHEMANN 1985 (Sermones), S. LXXXIII f.

2 Vgl. S. 719, Anm. 6.

3 Zu den Korrekturen vgl. ebd., S. CXI–CXXVI.

4 Vgl. z.B. die bei UTHEMANN 1985 (Sermones), S. CXL, Anm. 262 genannten Scholien.

5 UTHEMANN 1985 (Sermones), S. CXXXIX–CL.

6 A.a.O., S. XXI f.

7 Ebd., S. XXII. Als Grund für diese Entscheidung werden von KUEHN – BAGGARLY angegeben: „This preference was based upon the hypothetical age of the author, who would have been more than eighty years old at its completion, if around 701“, d. h. zu dem Datum, das im *Tractatus* III, 1, 105–112 (ἐπὶ εἴκοσι χρόνους nach dem 6. Ökumenischen Konzil) genannt wird.

Hinblick auf Christi Inkarnation interpretiert werden, und in der eine lange Aufzählung dieser „Geheimnisse“ – μυστήριά τινα καὶ θεϊὰ τινες οἰκονομίαι – aufgezählt werden,¹ liest man im Laurentianus das Scholion: Τούτων αἱ λύσεις τῶν κεφαλαίων κεῖνται ἐν τῇ βίβλῳ τῆς ἑξαήμερου ἡμῶν. Versteht man diese Mitteilung so, wie sie ein naiver Leser spontan versteht, dann behauptet der Scholiast, in dem von ihm verfassten Kommentar zum Hexaëmeron könne man eine Exegese all jener aus *Gen* 2–3 genannten „Geheimnisse“ finden, in denen Adam als *Typos Christi* erscheint. Der Scholiast stellt hier also den Anspruch, der Autor einer Schrift zu sein, die er als „Buch über das Hexaëmeron“ bezeichnet. Da er dieses zu einer Aussage in Anastasios Traktat behauptet, liegt es für einen unbefangenen Leser nahe, dieses Scholion als eine Mitteilung des Autors des Traktats zu verstehen, der behauptet, dass er über diese „Geheimnisse“ und ihre Typologie ausführlich in einem von ihm verfassten Kommentar zum Hexaëmeron gehandelt habe. Streng genommen, gilt dieses Verständnis nur, wenn man voraussetzen kann, dass der Scholiast und der Autor ein und dieselbe Person sind. Dieses wird zwar nirgends in einem der Scholien ausdrücklich gesagt und ist doch naheliegenderweise anzunehmen, da jenes im Scholion genannte „Buch über das Hexaëmeron“ als „unser Buch“ gekennzeichnet wird.² Doch darf man das Scholion so naiv lesen?

Denn sollte es sich bei diesem „Buch“ um jenen Kommentar handeln, nach dessen Autor hier gefragt wird, dann überspielt das Scholion einen wesentlichen inhaltlichen Unterschied zur Aussage im zweiten Traktat des Anastasios Sinaites. Dieser handelt nämlich über die Aussagen von *Gen* 2–3 über Adam als eines *Typos* der künftigen Inkarnation Gottes in Christus: μυστήριά τινα ... προετυποῦντο, πάντα εἰς τὴν Χριστοῦ σάρκωσιν ἀποβλέποντα καὶ ταύτην ἀρρήτως προδιαγράφοντα.³ Doch im Kommentar werden alle diese „Geheimnisse“ im Sinn von *Eph* 5,32 „auf Christus und die Kirche hin“ ausgelegt. Die ekklesiologische Auslegung fehlt aber in allen Werken jenes Anastasios, der den Hodegos verfasst hat.⁴

1 *Tractatus* II, 3, 59–69.

2 Dieses Argument wurde schon 1985 in der Einleitung zur Edition genannt (UTHEMANN, S. CXL f.). KUEHN – BAGGARLY 2007, S. XXI geben dieses Argument so wieder, als ob hiermit behauptet wäre: „that the author of *Sermo* II, probably Anastasius of Sinai, wrote the *scholion* himself and was also the author of the *Hexaëmeron*“. Dass beide Autoren mit diesem Satz sagen wollen, dass UTHEMANN behauptet habe, dass Anastasios wohl („probably“) dieses Scholion verfasst hat, zeigt sich in ihrer unmittelbar folgenden „Begründung“ (zitiert in Anm. 4).

3 *Tractatus* II, 3, 64–66.

4 Dieses Argument wurde 1985 ausführlich dargestellt, indem vor allem jene Aussagen von *In Hexaëmeron* mit den Traktaten des Anastasios verglichen wurden (UTHEMANN, S. CXXI–CXXIV), die oben in diesem Beitrag als erstes vorgestellt wurden (S. 715–736). Da die Argumentation 1985 sich vor allem gegen die These von SAKKOS 1964 (vgl. S. 757 zu Anm. 2) richtete, wurde dieser erste Teil der Untersuchung zur Identität des Verfassers von *In Hexaëmeron* mit der Feststellung abge-

b. Zwei Scholia zu einer Exegese im Sinn von Eph 5,32

Zwei weitere Scholien wissen um eine Exegese, die Gen 1,26 bzw. Gen 2,21–22 im Blick auf Adam und Eva als τύποι von Christus und der Kirche – als deren prophetische, vom Geist Gottes inspirierte Ankündigung – auslegt und die an bestimmten Stellen der beiden ersten Traktate intendiert sei. Sie greifen also das Thema des zuerst zitierten Scholions auf. Zu jener Stelle, an der Anastasios die Typologie der Erschaffung von Adam und Eva und der Zeugung des ihnen gemeinsamen Sohnes¹ zum Abschluss bringt und betont, dass „der ungezeugte Adam“ (ὁ ἀγέννητος Ἀδάμ) und „die hervorgegangene Eva“ (ἡ ἐκπορευτὴ Εὐᾶ) in der Menschheit einmalig sind, sofern sie „wahre Typoi des ungezeugten Vaters und des Heiligen Geistes sind“, während „der gezeugte Sohn“ von Adam und Eva nicht einmalig ist, sondern „alle Menschen, die gezeugte Söhne sind, als Brüder hatte, die ihm ähnlich sind,“ und darum Typos Christi ist,² liest man das Scholion, in dem behauptet wird, dass, wie sich hier zeige, „der Exeget“ sehr wohl darum wisse, „dass Adam und Eva ‚auf Christus und die Kirche hin‘ (Eph 5,32) zu deuten sind“ (Οὐκ ἀγνοῶν ὁ ἐξηγητὴς ὅτι ὁ Ἀδάμ καὶ ἡ Εὐᾶ εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν λαμβάνονται, ἐξηγεῖται τοῦτο).³ Und zu jener Aussage im zweiten Traktat, an der Anastasios Gen 2,21–22 auslegt⁴ und dabei die Rippe, die Gott aus Adam genommen hat, als jene interpretiert, „die ‚Leben‘ genannt wird“, d. h. als Eva, womit er auf Gen 3,20 weist, wo Adam Eva ‚Leben‘ genannt hat,⁵ liest man das Scholion: Ταῦτα καὶ εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἀναφέρονται. Doch genau eine solche Exegese, die mit einer Typologie im Sinn von Eph. 5,32 argumentiert, findet man bei Anastasios nirgends, weder dort, wo man sie am ehesten erwarten kann, nämlich in den Traktaten über die Gottebenbildlichkeit, noch im Hodegos, noch in seinen Schriften gegen die Monenergeten und Monotheleten.

c. Eine Inhaltsangabe des dritten Traktates von Anastasios Sinaites

In dem ersten der soeben zitierten beiden Scholien wurde auf „den Exegeten“ verwiesen. Dieses geschieht noch in einem weiteren Text, der ursprünglich ent-

schlossen: „Entgegen der These von St. N. Sakkos ... scheint auf Grund des Inhalts jenes Kommentars zum Schöpfungswerk festzustehen, dass es sich hier um zwei verschiedene Autoren handelt“. Nach KUEHN – BAGGARLY 2007, S. XXI lautet jedoch das 1985 erreichte Ergebnis ganz im Gegenteil: „This identification (vgl. das Zitat auf S. 738 in Anm. 2) is supported by references in the *Hexaemeron* to Anastasius's sermons on the creation of man“.

1 *Tractatus* I, 1, 58–99. Vgl. S. 722 f.

2 Ebd., 83–91.

3 Scholion zu *Tractatus* I, 1, 83–85.

4 *Tractatus* II, 2, 1–20. Vgl. S. 723–725.

5 Ebd., 14.

weder ein Scholion gewesen ist, das in den Text gewandert ist,¹ oder bewusst nach dem Lemma ‚Τοῦ αὐτοῦ ἀκολουθῶς λόγος γ΄‘, hinzugefügt wurde, als die drei Traktate, das Florileg und die Kephalaia wider die Monotheleten zu jenem *Corpus Anastasianum* zusammengestellt wurden, das im *Codex Vaticanus* gr. 1409 noch erhalten ist.² Dieser Text soll dem Leser den Zusammenhang mit den beiden vorhergehenden Traktaten erklären und nennt dabei den Verfasser „den Exegeten“: „In diesem Traktat zeigt der Exeget den Grund, um dessentwillen er sich die Mühe gemacht hat, die zwei Traktate auf die Gottebenbildlichkeit zu verfassen. Er macht aber auch die Ursache deutlich, woher der Aufruhr um die Energien und Willen (Christi) seinen Anfang nahm, und zeigt sodann, wer dieses gottesfürchtig und wer dieses nicht rechtgläubig in Christus als Dogma vertritt“.³ Wer dieses Scholion geschrieben hat, spricht nicht über sich selbst, sondern über eine andere Person,⁴ und da der Exeget (ὁ ἐξηγητής) hier niemand anders sein kann als der Verfasser des dritten Traktats, kann man annehmen, dass jener, der diese Vorbemerkung hinzugefügt hat, Anastasios Sinaites hier bewusst als „den Exegeten“ bezeichnet, um auf diese Weise dem Leser mitzuteilen, dass jener Exeget, von dem er zuvor schon gesagt hat, dieser habe beim Verfassen des zweiten Traktats sehr wohl um die Typologie im Sinn von *Eph* 5,32 gewusst, auch der Verfasser des dritten Traktats ist. So muss ein naiver Leser den Eindruck gewinnen, dass Anastasios Sinaites der Verfasser jenes Kommentars ist, dessen Intention darin besteht, *Gen* 1–3 „auf Christus und die Kirche hin“ auszulegen.

1 Ein Beispiel für einen solchen Vorgang, dass nämlich ein Scholion jener Seitenüberlieferung, aus welcher der Kopist des Laurentianus Korrekturen und Scholien übernommen hat, in den Text gewandert ist, bietet das *Fragmentum Mutinense*, d. h. das Exzerpt aus dem Anfang des ersten Traktats von Anastasios Sinaites, das eine Hand des 12. Jahrhunderts auf das Verso eines von zwei Folia einer Pergamenthandschrift des 11. Jahrhunderts, die sich heute im Staatsarchiv von Modena befinden, geschrieben hat (UTHEMANN 1985 [Sermones], S. XLVI). In diesem Fragment wurde das Scholion zu *Tractatus* I, 1, 83–85 (vgl. S. 739) interpoliert (UTHEMANN, S. CXL, CLVI).

2 Hierzu und zu dem, was im Folgenden zu dem zu Anm. 3 zitierten Text ausgeführt wird, vgl. UTHEMANN 1985 (Sermones), S. CLII f., CLXIII f., ferner oben S. 274–277.

3 *Tractatus* III [1–5], d. h. die nach dem Titel athetierten Zeilen. Auffällig ist hier die Tatsache, dass der Verfasser des Hinweises mit ‚εἰθ’ οὕτως ἐξῆς‘ seine Aussage über den Inhalt von *Tractatus* III, 2–6 einleitet, wobei ‚οὕτως‘ abundant ist und es besser gewesen wäre, ‚εἰθ’ ἐξῆς‘ zu schreiben. Der Autor des Kommentars zum Hexaëmeron benutzt ‚εἰθ’ οὕτως‘ sehr oft, und zwar oft auch so, dass ‚οὕτως‘ abundant ist. Selbstverständlich reicht eine solche Beobachtung allein nicht, um den Autor des Kommentars als jenen auszuweisen, der das *Corpus Anastasianum* zusammengestellt hat. Noch weniger beweist der Wortlaut des Lemmas von *Tractatus* III (Τοῦ αὐτοῦ ἀκολουθῶς λόγος γ΄), der jenem des 2. bis 12., insbes. des 8. bis 12. λόγος des Kommentars *In Hexaëmeron* entspricht, eine wie auch immer geartete Beziehung beider Werke.

4 UTHEMANN 1985 (Sermones), S. CXL; CLVII.

Der Verfasser des Hinweises, der dem dritten Traktat des Anastasios vorangestellt ist, entnimmt seine erste Behauptung, Anastasios Sinaites zeige im dritten Traktat, was ihn zum Schreiben der beiden ersten Traktate veranlasst habe, dem dritten Traktat. Anastasios begründet dort, dass er in „den vorliegenden Abhandlungen“ (οἱ προκείμενοι κατ’εἰκόνα λόγοι) zeigen wollte, dass „im Menschen wie in einem Typos und Bild“ nicht nur die zwei Usien Christi, sondern auch zwei Energien und Willen „vorausgebildet“ sind, nämlich als προδιατύπωσις bzw. προδιάγραφισ dieser Usien, Energien und Willen.¹ Dabei versteht der Verfasser des Hinweises Anastasios Aussage über „οἱ προκείμενοι κατ’εἰκόνα λόγοι“ als einen Rückverweis auf die beiden im Corpus „zuvor überlieferten“ Traktate.² Wenn sodann in jenem dem dritten Traktat vorangestellten Hinweis behauptet wird, der erste, historische Teil dieses dritten Traktats zeige, „woher der Aufruhr (κίνησις) um die Energien und Willen (Christi) seinen Anfang nahm“, dann dürfte die Rede von der κίνησις dadurch angeregt worden sein, dass Anastasios den Beginn des ganzen Streits so darstellt, dass dieser von den Unionsverhandlungen im Jahre 629 zwischen Kaiser Herakleios und dem jakobitischen Patriarchen Athanasios I. Gammala von Antiochien (593/ 594–630/ 631) ausgelöst wurde³ und dabei das Verb κινεῖν, wenn auch nicht in der Bedeutung von ‚Aufruhr‘, sowohl für die Initiative des Kaisers benutzt,⁴ als auch für die Antwort des Patriarchen, in der dieser nach dem Zusammenhang der zwei Naturen mit „der (einen) Energie und den Willen“ Christi „fragte“ (ἠρώτησε)⁵ und so zu weiteren Aktionen des Kaisers geführt habe.⁶

1 *Tractatus* III, 3, 1–6. Vgl. auch S. 277 zu Anm. 1.

2 Wegen einer Behauptung, die inhaltlich dieser Aussage entspricht (ebd., 3, 42–44) und wegen des Fehlens eines Indizes dafür, dass diese Worte eine spätere Interpolation sind, wurde jene Aussage (ebd., 3, 1–6), die teils wörtlich mit dem nach dem Lemma überlieferten Hinweis auf die Intention von Anastasios übereinstimmt, nicht athetiert, auch wenn man nicht mit Gewissheit ausschließen kann, dass die Sätze ebd., 3, 1–6. 42–44 bewusst bei der Zusammenstellung des *Corpus Anastasianum* (vgl. S. 4, Anm. 2) interpoliert wurden, um einen Zusammenhang mit den beiden Traktaten über die Gottebenbildlichkeit herzustellen (ÜTHEMANN 1985 [Sermones], S. CLIII; CLXIII f.). Doch spricht die Tatsache, dass Anastasios nicht „οἱ προκείμενοι δύο κατ’εἰκόνα λόγοι“ schreibt, dafür, dass er an alle drei Traktate denkt und nicht einen nicht bezeugten Sprachgebrauch im Sinn von „die vorausgehenden (ersten) Traktate“ voraussetzt. Auch Aristoteles, *Topik*, VI, 5, 142 b 23–24 bezeugt nicht die Bedeutung von „to be first stated“.

3 *Tractatus* III, 1, 18–33. Hierzu vgl. die Angaben im Apparat der Edition. Zur Frage nach der Priorität der Quellen, d. h. des Berichts von Anastasios als Quelle von Theophanes und der *Vita Maximi Confessoris*, vgl. S. 25, Anm. 2.

4 Ebd., 24–25: Καὶ κινήσας πρὸς αὐτὸν (scil. τὸν Ἀθανάσιον) τοὺς περὶ πίστεως τῶν δύο Χριστοῦ φύσεων λόγους, ὁ βασιλεὺς ὑπισχεῖτο κτλ.

5 Ebd., 30–33.

Schließlich dürfte auch die dritte Behauptung – δείκνυσι, τίνες μὲν εὐσεβῶς, τίνες δὲ οὐκ ὀρθῶς ταῦτα ἐν Χριστῷ δογματίζουσιν –, die an Aussagen des Hodegos erinnert, bewusst gewählt sein, wenn man die Scholien zum dritten Traktat bedenkt, die in einem Nachtrag des *Codex Florentinus* Laurentianus VII, 1 überliefert sind.¹

d. Parallelen zum Hodegos in Scholien zum dritten Traktat

Die beiden langen Scholien zum dritten Traktat, die der genannte Nachtrag des Laurentianus überliefert, sind offensichtlich an Aussagen des Hodegos orientiert,² und so dürfte es kein Zufall sein, dass der zitierte Gegensatz von εὐσεβῶς und οὐκ ὀρθῶς in vielfältiger Weise variiert im Hodegos begegnet, wie insbes. in der *Expositio concisa*, einer kurzen Erklärung von Wirken und Wollen Christi,³ in der es heißt, dass „man καὶ εὐσεβῶς καὶ δυσσεβῶς über die zwei Naturen wie auch Willen und Energien in Christus sowie über jede andere dogmatische Formel (φωνή) sprechen kann“,⁴ und der Leser darum aufgefordert wird, jenen, „die es fassen können, mit gottesfürchtiger Sorgfalt (μετὰ ... εὐλαβείας)“ Rede und Antwort zu stehen und die Begriffe zu erklären⁵ –, eine Aufforderung, mit der eines jener Scholien im Nachtrag des Laurentianus beginnt: Παρακαλοῦμεν τοὺς ἐν κυρίῳ ἀδελφοὺς ἡμῶν μετὰ πολλῆς εὐλαβείας καὶ περισκέψεως διαλέγεσθαι πρὸς τοὺς ἀντιδίκους τὸν περὶ ἐνεργειῶν καὶ θελημάτων λόγον, in dem u. a. auch die Aussage vom ‚καὶ εὐσεβῶς καὶ δυσσεβῶς‘ der *Expositio concisa* aufgegriffen wird.⁶

6 Ebd., 34–35: Ὁ γοῦν βασιλεὺς ξενοφωνηθεὶς ἐπὶ τῇ ἐρωτήσει (scil. τοῦ Ἀθανασίου), ἅτε δὴ οὐπω κατὰ τοὺς ἡμετέρους καιροὺς κινήσει, γράφει πρὸς κτλ.

1 Dieser Nachtrag von Scholien wird im Laurentianus, f° 471r (UTHEMANN 1985 [Sermones], S. XXXIII) mit dem Lemma ‚Τοῦ αὐτοῦ Ἀναστασίου λόγος τρίτος‘ überliefert. Vgl. die Edition der Scholia longiora nach jener des zweiten Traktats (a. a. O., S. 51f.). Diese wurden von MAI 1833, S. 192 aus dem *Codex Vaticanus* gr. 1409 unter dem Titel Ἀναστασίου πρεσβυτέρου περὶ τοῦ κατ’εἰκόνα καὶ καθ’ὁμοίωσιν ὑπὸ θεοῦ κατασκευῆς λόγος τρίτος‘ ediert, weshalb MAI in seiner Edition von Anastasios *Tractatus* III aus derselben Handschrift (ebd., S. 193–209) mit dem Lemma Ἀναστασίου πρεσβυτέρου λόγος τέταρτος‘ eingeführt hat.

2 Scholia longiora, 2, 1–18; 3, 1–22, S. 51f. Zu den Bezügen zum Hodegos vgl. die im Apparat zitierten Angaben. – Das erste Scholion bezieht sich vermutlich auf *Tractatus* III, 2, 1–39, das zweite vielleicht auf den ebd., 3, 7 beginnenden Text.

3 Vgl. zu dieser Ἐκθεσις ἐν ἐπιτομῇ S. 200–210.

4 *Viae dux*, I, 2, 4–6, vgl. auch ebd., 8–9. Zum in der Edition fehlenden ersten ‚καὶ‘ vgl. S. 200, Anm. 2.

5 Ebd., 19–28.

6 Scholia longiora, 3, 1–3, S. 51f., vgl. ebd., 4–8: ... κράζωμεν δύο φυσικά θελήματα καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας καὶ δύο φυσικά τὸδε καὶ τότε (= *Viae dux*, I, 2, 16–19) ... μετ’εὐλαβείας καὶ φόβου θεοῦ καὶ περισκέψεως. Ἔστι γὰρ καὶ εὐσεβῶς καὶ ἀσεβῶς εἰπεῖν ἐν Χριστῷ καὶ τὰς δύο

Der Scholiast betont dabei die Bedeutung der Definitionen für die Auseinandersetzung mit den Häretikern. Es komme dabei nämlich auf das richtige Definieren an. Dieses aber orientiere sich an der Tradition der Väter und nicht an jener der Philosophen: πατρικῶς καὶ οὐχ ἑλληνικῶς διορίσαι.¹ So erklärt auch Anastasios in seiner Προθεωρία zu seiner Sammlung von Definitionen, dass „man vor allem wissen muss, dass sich die Überlieferung der katholischen Kirche nicht völlig an den philosophischen Definitionen der ‚Hellenen‘ orientiert (οὐ στοιχεῖ, οὐδὲ ἔπεται εἰς ἅπαν), und zwar vor allem bei jenen, die sich auf das Geheimnis der Inkarnation und der Trinität beziehen“. Vielmehr, so fährt Anastasios fort, orientiere sie sich an einem Kanon, der den Evangelien und den Aposteln entspricht.² Diesem Kanon will er in jenem Kapitel entsprechen, in dem er eine Fülle von Definitionen zusammengetragen hat, wenn er diese mit dem Titel einführt: Ὅροι διάφοροι κατὰ τὴν παράδοσιν καὶ πίστιν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας λεγόμενοι, συλλεγόντες ἀπὸ τε Κλήμεντος καὶ ἐτέρων ὁσίων πατέρων.³

Wie im Hodegos zeigt sich auch in diesen Scholien, dass die Häretiker, die in bezug auf ihre Auffassung über Christi Energie und Willen zu widerlegen sind, durchaus, auch wenn zunächst der Begriff der Naturen nicht fällt, Anhänger der Zwei-Naturen-Lehre von Chalkedon sind, da sie in Christus eine zweifache „Vollkommenheit“ (τελειότης) akzeptieren, und zwar entsprechend zu dem zweifachen ὁμοούσιος, das Chalkedon gelehrt hat: ὁμοούσιος θεῶ πατρὶ – ὁμοούσιος ἡμῖν.⁴ Dies aber lässt eine Argumentation zu, die von einer uneingeschränkten Wahrung der göttlichen und der menschlichen Usie (ὁμοουσιότης ἀνελλιπής)⁵ ausgeht und als eine Basis voraussetzt, die von beiden Seiten akzeptiert ist. Doch komme es gerade in dieser Beziehung darauf an, mit Behut-

φύσεις (vgl. *Viae dux*, I, 2, 4–5). Zu *Viae dux* I, 2, 16–19 vgl. S. 200–210, bes. S. 201 zu Anm. 1–2.

¹ Scholia longiora, 2, 14–15, S. 51.

² *Viae dux* I, 3, 42–46. Vgl. S. 190–197, bes. S. 190 zu Anm. 6–192 zu Anm. 2.

³ Ebd., II, 1, 1–3. Vgl. S. 190–197, bes. S. 193 zu Anm. 1–4.

⁴ Scholia longiora, 2, 7–10. 15–18, S. 51. Im Hodegos bezeugt insbes. die soeben zitierte *Expositio concisa* (*Viae dux*, I, 2), dass Anastasios Gegner Anhänger des Dogmas von Chalkedon sind (vgl. S. 200–210, 259–291, passim), während die Definitionensammlung (*Viae dux*, II) im Ausgang von den Energien Argumente bietet, um die chalkedonische Position zweier Naturen zu beweisen (vgl. S. 190–200, bes. S. 194 f., 199 f.). Zum dogmengeschichtlichen Zusammenhang vgl. S. 222–241, auch die Hinweise in Anm. 6 auf S. 223.

⁵ Ebd., 15–18, S. 51. Vgl. die Definition von ὁμοουσιότης im *Viae dux* XIII, 4, 42–44, ferner zu ‚ἀνελλιπής‘ in der Edition des *Viae dux* den Index, S. 338. Energie und Wille werden vom Scholiasten als τοῦ Χριστοῦ ἰδιότητες bezeichnet (ebd., 2–3, S. 51). Vgl. hierzu im Hodegos die Unterscheidung von hypostatischen und naturhaften Eigenheiten, z. B. in XVII, 31–53 (S. 308 zu Anm. 3) im Kontext einer Auseinandersetzung mit dem Tritheismus, ferner ebd., II, 3, 73–78 (S. 306 zu Anm. 2); 4, 38–44 (S. 306 zu Anm. 3); XVI, 21–29 (S. 306 zu Anm. 2).

samkeit und Umsicht (μετὰ πολλῆς εὐλαβείας καὶ περισκέψεως) mit den Gegnern zu sprechen¹ und nicht undifferenziert auf der Aussage von „zwei naturhaften Willen und zwei naturhaften Energien und zwei naturhaften τόδε καὶ τόδε“ zu beharren,² so dass schließlich die von Anastasios verteidigte Position der 6. Ökumenischen Synode³ eingesehen und akzeptiert wird: ἑκατέρω φύσει Χριστοῦ ἀδιαφρέτως τὰ ἴδια ἀπονέμωμεν.⁴

Diese Bemerkungen mögen hier genügen; weitere Parallelen sind jederzeit aus dem Apparat der Edition des Nachtrags aus dem *Codex Florentinus* Laurentianus VII, 1 zu entnehmen.

e. Ein Bericht des Anastasios Sinaites über seine Quelle und deren Inspiration?

In seinem Nachtrag von Scholien zitiert der Laurentianus ein Σχόλιον τοῦ β' λόγου, in dem der Scholiast über sich selbst spricht. Er habe nämlich bei einem Exegeten gelesen, als er etwas „mit diesem verglich“ (Παρέβαλόν τιμι τῶν ἐξηγητῶν). Dieser habe „einst beim Studium der Bibel“ eine plötzliche Einsicht gehabt und vor seinem geistigen Auge gesehen, „dass die ganze Ausstattung (κατασκευή) der Schöpfung mit allem, was in ihr ist, das Bild und den Typos der Inkarnation des Gott Logos darstellt“.⁵ Die Aussage dieses Scholion ist eindeutig: Da sie im „Ich-Stil“ formuliert wird – „Als ich etwas mit einem Exegeten verglich“ –, kann hier nur der Autor des zweiten Traktats, Anastasios Sinaites, gemeint sein. Doch inhaltlich entspricht die Aussage des Scholions nicht jener des zweiten Traktats. Vernachlässigen kann man zwar die Tatsache, dass im Scholion der Autor über eine Einsicht jenes Exegeten spricht, dessen Werk er gelesen hat, während Anastasios im Traktat über eine Einsicht Davids, des Psalmisten, spricht, als dieser Christus ihm gleichsam nahe und gegenwärtig schaute. Anders steht es aber mit der Tatsache, dass es im Traktat um die Einsicht in eine typische oder paradigmatische Beziehung der Konstitution des Menschen, nämlich seiner Seele und seines Körpers (κατασκευὴ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος), zu dem geht, was der Inkarnation des Gott Logos zu eigen ist, d. h. zum „Wesen der Inkarnation Christi“ (τῆς τοῦ Χριστοῦ ἐνανθρωπήσεως λόγος). Im Scholion geht es aber um die ganze Schöpfung mit allem, was in ihr existiert: πᾶσα ἡ κατασκευὴ τῆς κτίσεως καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῇ. Diese sei εἰκὼν καὶ τύπος τῆς

1 Scholia longiora, 3, 1–2, 7, S. 51f. Vgl. S. 742 zu Anm. 6.

2 Ebd., 5–7, S. 52, zitiert auf S. 742 in Anm. 6 mit Hinweis auf *Viae dux* I, 2, 16–19.

3 *Tractatus* III, 1, 102–105.

4 Scholia longiora, 3, 21–22, S. 52.

5 Scholion zu *Tractatus* II, insbes. zu 1, 1–16, ediert aus dem auf S. 742 in Anm. 1 genannten Nachtrag: Scholia longiora, S. 51, 1–6. Der zweite Traktat ist eine Darstellung dieser Einsicht, d. h. des anthropologischen Paradigmas der Inkarnation.

ἐνανθρωπήσεως τοῦ θεοῦ λόγου und nicht nur der Mensch, nicht nur dessen κατασκευή – dessen Ausstattung mit Seele und Körper oder, wie man dies ja auch verstehen kann, dessen Schöpfung als ein Wesen aus Seele und Körper. Und zur Begründung wird im Scholion Col 1,16 zitiert, ein Wort, das bei Anastasios weder im Hodegos, noch in den Traktaten auf die Gottebenbildlichkeit begegnet, wohl aber in jener πνευματικὴ ἀναγωγή zum Hexaëmeron, die im Lemma einem Presbyter Anastasios vom Sinai zugeschrieben wird. In dieser wird diese Sicht der Schöpfung auch als die Zielsetzung (ὁ σκοπός) angegeben, die sie verfolgt. So heißt es z. B.: „Unsere alles andere umfassende Intention für diese Abhandlung besteht darin zu zeigen, dass das ganze himmlische und irdische Sechs-Tage-Werk der Schöpfung“, also jedes Geschöpf, seien es der Himmel und die Gestirne, sei es, was Gott auf Erden geschaffen hat, „die Inkarnation des Gott Logos und die Kirche im voraus abbildet“.¹

Im Scholion wird der Autor jener Schrift, mit welcher der Verfasser des Scholions etwas – was, sagt er nicht, – verglichen hat, τῆς τῶν ἐξηγητῶν genannt. Nun existiert ein weiteres Scholion, das zu jenen gehört, die der Kopist des Laurentianus aus einer Seitenüberlieferung übernommen hat, und in dem von τινὲς τῶν ἐξηγητῶν die Rede ist, die jene Aussage aus dem Nikodemosgespräch, dass „der Geist weht, wo er will“ (Ioh 3,8), als eine Aussage über die Seele ausgelegt haben. Dieses Scholion bezieht sich auf ein Argument im ersten Traktat des Anastasios, mit dem dieser zeigen will, dass die Seele „nach Gottes Bild“ geschaffen ist, sofern sie „wesenhaft anders“ (ἐτεροοῦσιος) ist als „jede andere geschaffene Natur“, und in diesem Zusammenhang darauf hinweist, dass das, was ihre Usie ist, nämlich deren λόγοι, für die menschliche Vernunft (νοῦς) ebenso unerkennbar ist wie die λόγοι für Gottes Existenz.² Doch mit dieser Übereinkunft der Ausdrucksweise – τῆς bzw. τινὲς τῶν ἐξηγητῶν – wird man keine Schlussfolgerungen begründen können; sie könnte reiner Zufall sein. Doch anders steht es mit der inhaltlichen Differenz zwischen dem Scholion zu *Tractatus* II, 1, 1–16 und der Aussage, auf die sich das Scholion bezieht.

¹ In *Hexaëmeron*, VIIa, 944 A 15–B 4 (VIIa, IV, 1, 240–243, S. 216), griechisch auf S. 725 in Anm. 2; Fortsetzung auf griechisch und übersetzt S. 761 zu Anm. 1.

² *Tractatus* I, 2, 21–26. Wenn Anastasios hier von den unerkennbaren λόγοι der ὑπαρξις Gottes und der οὐσία der Seele spricht, dann meint er deren unerkennbares Wesen, ihre Natur. Denn deren Existenz ist, wie in diesem Beitrag schon gesagt, nach Anastasios und jener *philosophia perennis*, in deren Wirkungsgeschichte er steht, für die menschliche Vernunft (νοῦς) – aber nicht für die diskursive Rationalität des Verstandes (διάνοια bzw. λόγος) – erkennbar.

f. Hypothesen zur Identität der bzw. des Scholiasten

Was tragen die beschriebenen Scholien im *Codex Florentinus* Laurentianus VII, 1 dazu bei, die Frage zu beantworten, ob der Autor des Kommentars zum Hexaëmeron mit jenem Anastasios Sinaites identisch ist, der sowohl die zwei Traktate über die Gottebenbildlichkeit verfasst hat, als auch die anderen Schriften, die zusammen mit diesen beiden Abhandlungen in jenem *Corpus Anastasianum* überliefert sind, das, soweit bekannt, nur noch im *Codex Vaticanus* gr. 1409 erhalten ist?

– Eine erste Hypothese:

Zwei Scholiasten, Anastasios Sinaites und ein Anonymus

Überblickt man die Scholien, dann lassen sich zumindest zwei Gruppen unterscheiden, sofern die einen so formuliert sind, dass man als unbefangener Leser annehmen muss, dass sie von Anastasios Sinaites selbst hinzugefügt wurden, die anderen so, dass man kaum umhin kann, sie als Aussagen eines mit Anastasios nicht identischen Scholiasten zu verstehen. Dieser Anonymus verweist, wie gezeigt wurde, auf eine Auslegung von *Gen* 1,26¹ bzw. *Gen* 2,21–22² im Sinn von *Eph* 5,32: εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἑκκλησίαν, und er behauptet in bezug auf Anastasios Interpretation der Erschaffung Adams und Evas (*Gen* 1,26), dass diese als eine typologische Auslegung nach *Eph* 5,32 zu verstehen sei. Doch auf einen Kommentar zum Hexaëmeron, der *Gen* 1,26 bzw. *Gen* 2,21–22 im Blick auf *Eph* 5,32 auslegt, verweist er dabei nicht. Von einem Werk, das über das Hexaëmeron handelt, ist einzig in einem Scholion die Rede, das ein unbefangener Leser spontan auf den Autor der zweiten Abhandlung über die Gottebenbildlichkeit des Menschen bezieht und darum annimmt, dass dieser ein solches Buch verfasst hat, das sich trotz seines Titels nicht auf eine Auslegung von *Gen* 1 beschränkt, sondern auch über *Gen* 2–3 handelt.³ Diese Umschreibung des Inhalts passt zu jenem Kommentar *In Hexaëmeron*, dessen Autor 1964 SAKKOS und 2007 KUEHN und BAGGARLY mit Anastasios Sinaites, dem Verfasser der Abhandlungen über die Gottebenbildlichkeit und des Hodegos bzw., wie SAKKOS annahm, dem Endredaktor des Hodegos, identifiziert haben. Dass dieser und kein anderer Kommentar gemeint ist, lässt sich, streng genommen, nicht beweisen, dürfte aber auf Grund bestimmter Tatsachen, die im Folgenden noch zu erörtern sind, plausibel sein.

¹ Scholion zu *Tractatus* I, 1, 83–85. Vgl. S. 739 zu Anm. 1–3.

² Scholion zu *Tractatus* II, 2, 14. Vgl. S. 739 zu Anm. 4–5.

³ Scholion zu *Tractatus* II, 3, 59–69. Vgl. S. 738 zu Anm. 1–4.

Eine erste Hypothese,¹ nämlich jene des unbefangenen, man könnte sagen, naiven Lesers, unterscheidet Scholien des Autors der Traktate *In constitutionem hominis secundum imaginem Dei*, also des Anastasios Sinaites, von jenen eines Anonymus. Zu ersteren gehört auch eines der Scholien, aus denen ein Leser, der den Hodegos kennt, den Zusammenhang mit diesem unmittelbar erkennt, nämlich jenes Scholion, in dem es heißt: Παρακαλοῦμεν ... τοὺς ἀδελφοὺς ἡμῶν ... Διὸ δυσωπῶ, ἐν πάσῃ περισκέψει τοῖς μαχομένοις ἀπολογησώμεθα κτλ.,² und darum wird er auch annehmen, dass auch ein zweites Scholion³ mit einem offensichtlichen Bezug zum Hodegos von Anastasios zum Text hinzugefügt wurde. Und vor allem wird er jenes Scholion dem Anastasios Sinaites zuschreiben, das mit den Worten beginnt: „Ich verglich“ etwas – was er verglich, wird nicht gesagt – „mit einem der Exegeten“, der, wie es naheliegt, auch über dieses Thema geschrieben hat und der berichtet, wie er beim Bibelstudium – ποτὲ φιλολογοῦντος αὐτοῦ τὴν ἱερὰν γραφὴν – zu seiner Einsicht gekommen sei.⁴ Die übrigen Scholien wird dieser Leser einem anonymen Scholiasten zuschreiben und sich vor allem von dessen Hinweisen auf *Eph* 5,32 anregen lassen. Sollte er den hier strittigen Kommentar zum Hexaëmeron unter dem Namen eines Anastasios Sinaites kennen, dann wird er spontan an diesen denken, wenn er das Scholion zu *Tractatus* II, 3, 59–69 liest, in dem behauptet wird, dass man die Antworten auf all die aus *Gen* 2–3 aufgezählten Themen „in unserem Buch über das Hexaëmeron“ findet (Τούτων αἱ λύσεις τῶν κεφαλαίων κεῖνται ἐν τῇ βίβλῳ τῆς ἕξαήμερου ἡμῶν). Vielleicht wird er sogar denken, dass auch jener Anonymus mit seinen Hinweisen auf eine Auslegung im Sinn von *Eph* 5,32 diesen Kommentar gekannt hat.

Sollte dieser Leser um die Existenz des *Corpus Anastasianum* wissen, wie es im *Codex Vaticanus* gr. 1409 noch erhalten geblieben ist, und auch darum, dass die Scholien im *Codex Florentinus* Laurentianus VII, 1 aus jener Seitenüberlieferung stammen, die der Text des Vaticanus bezeugt, dann könnte er seine Hypothese modifizieren, ohne sie im Wesentlichen aufzugeben, und die nach dem Lemma des dritten Traktats von Anastasios überlieferte Inhaltsangabe desselben jenem Kopisten zuschreiben, der das *Corpus Anastasianum* zusammengestellt hat.⁵ Dass

¹ Zu den folgenden Hypothesen vgl. auch UTHEMANN 1985 (Sermones), S. CXLVI. Bei KUEHN – BAGGARLY 2007, S. XXI f. wurde diese Erörterung der Hypothesen nicht berücksichtigt.

² Scholia longiora, 3, S. 51 f. Vgl. S. 742–744. Spontan wird man auch das Scholion zu *Tractatus* I, 2, 37–39, in dem es heißt: „Auch wir sind derselben Meinung“ (καὶ ἡμεῖς τοιαύτης δόξης ἐσμέν), auf diese Weise verstehen können. Anders steht es mit jenem zu *Tractatus* II, 4, 34–35, da hier der Ausdruck „wir finden“ nichts anderes bedeutet als „man findet“.

³ Ebd., 2, S. 51. Vgl. S. 742, Anm. 2; 743.

⁴ Ebd., 1, S. 51. Vgl. S. 744 zu Anm. 5.

⁵ Vgl. S. 740 zu Anm. 3–742 zu Anm. 6.

dieser auch andere der überlieferten Scholien geschaffen hat, ist nicht plausibel zu begründen. Dies gilt ebenfalls für jene beiden Scholien, die Aussagen wiedergeben, die man auch im Hodegos lesen kann. Denn warum sollte jemand, der den Zusammenhang des dritten Traktats mit den beiden ersten aufweisen wollte, auch noch den Hodegos ins Spiel bringen und dabei nicht ausdrücklich auf diesen hinweisen? War es strittig, dass Anastasios diesen dritten Traktat geschrieben hat, und wollte der Scholiast beweisen, dass Anastasios dessen Autor ist, dann hätte er in beiden Scholien *expressis verbis* den Bezug zum Hodegos herstellen müssen. Obendrein passt zu einem solchen Interesse nicht die Formulierung des Scholions, das mit ‚Παρακαλοῦμεν‘ beginnt. Warum sollte jemand, der den Autor des Traktats zuvor „den Exegeten“ genannt hat, nun seinen Stil ändern und mit einem „Wir bitten darum“ einen thematischen Zusammenhang mit dem Hodegos herstellen wollen?

— Wider die Plausibilität der ersten Hypothese und neue Ansätze

Kann aber die erste Hypothese noch plausibel vertreten werden, wenn dem Leser bewusst wird, dass in den Traktaten des Anastasios nirgends eine ekklesiologische Exegese des Hexaëmeron begegnet, dass seine Auslegung von *Gen* 1,26 und *Gen* 2,21–22 nicht im Blick auf *Eph* 5,32 geschieht, ja dass Anastasios *Eph* 5,32 nicht ein einziges Mal zitiert? Will der Leser nach einer Lektüre jenes Kommentars zu *Gen* 1–3, den sowohl SAKKOS, als auch KUEHN und BAGGARLY dem Anastasios Sinaites zuschreiben, weiterhin das Scholion, in dem von „unserem Buch über das Hexaëmeron“ die Rede ist,¹ als Aussage des Anastasios selbst interpretieren, dann geht dies nur unter bestimmten Voraussetzungen, nämlich entweder unter der Voraussetzung, dass Anastasios hier nicht über den genannten Kommentar zu *Gen* 1–3 spricht, sondern über ein anderes Werk, das über das Hexaëmeron handelt und uns nicht mehr überliefert ist, oder unter der Voraussetzung, dass Anastasios zwischen beiden Werken „eine Veränderung bzw. eine Entwicklung von Gedanken“ mitgemacht hat und sich später bei der Niederschrift des Kommentars zu *Gen* 1–3 „dieser Veränderung bzw. Entwicklung nicht mehr bewusst“ war bzw. dass er die Differenzen „nivelliere ..., indem er für sich selbst ein Implikationsverhältnis zwischen dem Neuen und Alten annimmt, welches der Interpret nicht entdeckt“.² Oder man muss die Voraussetzung in Frage stellen, dass dieses Scholion, in dem gesagt wird, „die Lösungen zu diesen Kapiteln findet man in unserem Buch über das Hexa-

¹ Scholion zu *Tractatus* II, 3, 59–69. Vgl. S. 738 zu Anm. 1–4; 746 zu Anm. 3.

² UTHEMANN 1985 (Sermones), S. CXLIX.

ëmeron“,¹ von Anastasios stammt und nicht von jenem anonymen Scholiasten, dem die zweite der beiden eingangs unterschiedenen Gruppen von Scholien zugewiesen wurde. Wie aber steht es dann mit den anderen Scholien, die der naive Leser dem Anastasios zuspricht? Wer ist dieser Scholiast, der von „unserem Buch über das Hexaëmeron“ spricht? Auf welches Werk bezieht er sich dabei?

Somit ist ein Zweifaches zu prüfen, und zwar zum einen, ob die soeben kurz skizzierte „Veränderung bzw. Entwicklung“ auf Anastasios Sinaites zutreffen kann und sich mit dem, was über sein Leben und Werk bekannt ist, vereinbaren lässt, also eine plausible Erklärung liefert, dass er der Verfasser jenes Kommentars zum Hexaëmeron ist, so dass die erste Hypothese mit ihrer Unterscheidung von zwei Gruppen von Scholien weiterhin gelten könnte. Zum anderen wäre ein Zweites zu prüfen, sollte diese erste Frage nur negativ in dem Sinn beantwortet werden können, dass es sich bei der πνευματικὴ ἀναγωγή zu Gen 1–3 um ein fälschlich dem Anastasios Sinaites zugeschriebenes Werk handelt, also einen ps.-anastasianischen Kommentar. Es wäre dann nämlich als Zweites zu prüfen, ob die erste Hypothese nicht zugunsten einer zweiten aufzugeben ist, die alle für die Frage nach der Identität des Verfassers des genannten Kommentars zu Gen 1–3 relevanten Scholien einem einzigen Scholiasten zuweist und auf diese Weise zu einer plausiblen Antwort gelangt.

– Zur Vereinbarkeit der ersten Hypothese mit Leben und Werk des Anastasios Sinaites

Will man das Scholion, in dem auf „unser Buch über das Hexaëmeron“ verwiesen wird,² als eine Aussage des Anastasios Sinaites interpretieren, die sich auf jenen Kommentar zu Gen 1–3 bezieht, den nach SAKKOS nun auch KUEHN und BAGGARLY in ihrer Edition desselben dem Verfasser des Hodegos und der Traktate über die Gottebenbildlichkeit zuschreiben, dann muss man im Leben desselben, wie soeben gesagt, „eine Veränderung bzw. eine Entwicklung von Gedanken“ voraussetzen, deren sich derselbe beim Schreiben dieses Scholions nicht mehr bewusst gewesen ist. Denn die Differenzen zwischen Anastasios beiden Traktaten über die Gottebenbildlichkeit des Menschen und jenem Kommentar *In Hexaëmeron*, genauer gesagt, zu Gen 1–3, sind so bedeutend, dass selbst BAGGARLY noch 1988 konstatierte, dass man, wenn es sich um denselben Autor handeln sollte, nur von

¹ Vgl. S. 748, Anm. 1.

² Vgl. zu Anm. 1.

einer „theologischen Schizophrenie“ sprechen könne, da sich nirgends in den Texten ein Hinweis auf eine *retractatio* früherer Positionen finden lässt.¹

Das Beispiel, das BAGGARLY gewählt hat,² um zu veranschaulichen, was er unter „an author who was the victim of theological schizophrenia“ versteht, ist im Vergleich zum entscheidenden Unterschied zwischen der auf Christus konzentrierten Exegese der Erschaffung Adams in den Traktaten und der „auf Christus und die Kirche“ (*Eph* 5,32) konzentrierten Auslegung von *Gen* 1–3 im Kommentar geradezu harmlos. Denn BAGGARLY verweist darauf, dass Anastasios Sinaites in seinen Werken nirgends bei der Interpretation von *Gen* 1,26 zwischen ‚κατ’εἰκόνα‘ und ‚καθ’ὁμοίωσιν‘ unterscheidet, wie es verschiedene „Väter“, angeregt von Platon, *Theaitetos* 176 b, getan haben³ und auch der Autor des Kommentars tut, indem er „τὸ κατ’εἰκόνα“ auf „alle Menschen“ als „φυσικὸν ὄν ἐν ἡμῖν“ bezieht und „τὸ καθ’ὁμοίωσιν“ als „in freier Entscheidung zum sittlichen Leben“ begründet sieht und als „προαιρετικὸν τι καὶ δι’ἐναρέτου πολιτείας ἐπέισακτον καὶ προσληπτὸν“ umschreibt.⁴ Sodann konstatiert BAGGARLY, dass zwischen dem Kommentar und „den ersten drei Traktaten“ des Anastasios solche „notable theological contrasts“ bestehen, dass man nicht von einer Entwicklung sprechen könne, wie sie seiner Meinung nach UTHEMANN 1985 angenommen hat,⁵ sondern nur von einem „change so deep as to require a *retractatio*“, für die man jedoch, wie er zurecht konstatiert, weder im Kommentar noch in dem Beispiel aus den Traktaten über die Gottebenbildlichkeit, das er gewählt hat, einen Hinweis findet. Dabei setzt BAGGARLY 1988 noch voraus, dass der Kommentar nicht von Anastasios Sinaites verfasst wurde, sondern frühestens im 11. Jahrhundert entstanden sei.⁶

BAGGARLYS Feststellung, dass man wegen einer fehlenden *retractatio* nur von einer „theologischen Schizophrenie“ des Anastasios sprechen könne, falls er die Traktate über die Gottebenbildlichkeit des Menschen und den Kommentar zu *Gen* 1–3 verfasst haben sollte, entspricht der 1985 in der Einleitung zur Edition der Traktate über die Gottebenbildlichkeit vertretenen Auffassung, man müsse die

1 A.a.O., S. 254.

2 BAGGARLY bezieht sich einzig auf das Scholion zu *Tractatus* II, 3, 59–69 (vgl. S. 738).

3 Für diese Unterscheidung wurden im Apparat der Edition zu *Tractatus* I, 1, 22–23 ausführlich Quellen und Literatur genannt.

4 In *Hexaëmeron*, VI, IV, 5, hrsg. v. KUEHN – BAGGARLY 2007, 388–397, S. 190 (PG 89, 931 C 9-D 9).

5 Gemeint ist die Tatsache, dass UTHEMANN 1985 (*Sermones*), S. CXLVIII von „drei Etappen literarischen Schaffens“ gesprochen, doch diese, was BAGGARLY wohl nicht erkannt hat, nicht verteidigt hat. Vgl. das Folgende auf S. 750–752; 754, Anm. 2.

6 Zu BAGGARLYS Hypothese einer Abhängigkeit des Kommentars von Michael Psellos vgl. S. 766 zu Anm. 3–5. Zugleich bietet er 1988, S. 255 ein weiteres Argument für eine Spätdatierung (vgl. S. 767, Anm. 1).

Etappen seines literarischen Schaffens so in seine Lebenszeit einfügen können, dass Raum für eine solche Entwicklung zu einer ekklesiologischen Auslegung sowohl der Gottebenbildlichkeit und ihrer Begründung im Buch Genesis (*Gen* 1,26–30), als auch der entscheidenden Kapitel von *Gen* 2–3 bleibt, wie sie in der πνευματικὴ ἀναγωγή, die den Kommentar kennzeichnet, zum Ausdruck kommt. Ansonsten bliebe nur die Konsequenz, diesen Kommentar als ein fälschlicherweise, aus welchen Gründen auch immer, dem Anastasios Sinaites „untergeschobenes“ Werk zu betrachten. So wurde 1985 in der Einleitung zur Edition von Anastasios Traktaten *In constitutionem hominis secundum imaginem Dei* und des zugleich mit diesen überlieferten *Corpus Anastasianum* gefragt, ob sich die Differenzen zwischen diesen Werken des Anastasios und dem Kommentar zum Hexaëmeron „auf Grund der Entwicklung des Autors (erklären lassen), welcher im Laufe seines Lebens Neues entdeckt hat und für sich im Alten, nämlich in dem, was er früher geschrieben hat, mitgesagt findet“.

Diese Frage wurde 1985 so beantwortet, dass eine solche Einordnung des Kommentars in das Leben und Werk des Anastasios nicht plausibel zu begründen ist, wenn man bedenkt, dass der dritte Traktat um 701 verfasst wurde: Denn wie viel Lebenszeit blieb dem Sinaiten damals noch – zwanzig Jahre nach dem 6. Ökumenischen Konzil –, um eine solche Entwicklung zur πνευματικὴ ἀναγωγή des Kommentars leisten und sodann das umfangreiche Werk verfassen zu können?¹ Dieser Gedanke wurde 1985 im Rahmen einer Auseinandersetzung mit SAKKOS eingeführt,² in der gegen SAKKOS die Hypothese vertreten wurde, dass der Kommentar zu *Gen* 1–3 nicht von jenem Anastasios Sinaites stammen kann, der den Hodegos und die Traktate über die Gottebenbildlichkeit des Menschen geschaffen hat.³ Gegen diese Hypothese wurde in diesem Zusammenhang eine Objektion vorgetragen: „Man könnte gegen die hier vorgetragene Hypothese ... einwenden (*sic*), dass man ... drei Etappen des literarischen Schaffens ein und derselben Person unterscheiden könne, die sich obendrein ohne jeden Widerspruch in die Lebenszeit des Anastasios Sinaites einfügen ...“.⁴ M.a.W. gegen die im Kontext⁵ als plausibel ausgewiesene Hypothese, dass der Kommentar auf Grund der Differenzen, die zwischen ihm und den beiden Traktaten des Anastasios bestehen, nichts anderes sein kann als ein *Opus pseudo-Anastasianum*, könnte man einwenden, dass das, was über Leben und Werk des Anastasios bekannt ist, genügend Raum lässt für eine Entwicklung und für das Verfassen dieses dickleibigen

1 UTHEMANN 1985 (Sermones), S. CXLVIII f.

2 Zur 1985 bestrittenen Hypothese von SAKKOS vgl. S. 757 zu Anm. 1–2.

3 UTHEMANN 1985 (Sermones), S. CXLV.

4 Ebd., S. CXLVIII.

5 Ebd., S. CXXXIX–CXLVIII.

Kommentars zu *Gen* 1–3. Man könnte also einwenden, dass sich „die theologische Schizophrenie“, von der dann 1988 BAGGARLY sprach, als eine Entwicklung und das Fehlen einer *retractatio* als ein Nivellieren der Differenzen erklärt, wie sie für eine theologische Hermeneutik, die nach dem Prinzip „Ein und derselbe Glaube von der Urkirche bis heute“ – οὐκ οἴκοθεν! – Glaubensinhalte beurteilt,¹ kennzeichnend ist. In einem zweiten Schritt wurde 1985 sodann dieser Einwand in Frage gestellt.² Wenn dabei behauptet wurde, dass der Einwand als *terminus ante quem* für das Verfassen des Kommentars durch Anastasios „mit hoher Wahrscheinlichkeit das Jahr 701“ ansetzen müsse, dann ist dieses Unsinn gewesen und hing, wie hier im Folgenden erklärt wird, mit einem Nachwirken der Frühdatierung des Hodegos zusammen.³ Diesen zweiten Schritt der Argumentation geben KUEHN – BAGGARLY folgendermaßen wieder: „If this same Anastasius (d. h. jener, der den *Tractatus* III „probably after 701“ [sic] verfasst hat) was the author of the present *Hexaemeron*, Uthemann then saw the following creative stages: ... In conclusion, however, Uthemann preferred not to identify the author of the three sermons about the creation of man with the author of the *Hexaemeron*“.⁴ Unter „creative stages“ verstehen die beiden Autoren jene „drei Etappen des literarischen Schaffens“, die in der Objektion gegen die Hypothese, dass der Kommentar zu *Gen* 1–3 nicht von Anastasios stammt, genannt wurden.⁵ Die „drei Etappen des literarischen Schaffens“ wurden 1985 nur als eine Voraussetzung einer Hypothese bedacht, die als nicht plausibel ausgewiesen wurde: Wenn Anastasios den Kommentar verfasst hat, dann musste sich dieses in sein literarisches Schaffen einordnen und mit dem vereinbar sein, was über seine Lebenszeit bekannt ist.⁶

Auch wenn es nicht möglich ist, eindeutig Geburts- und Sterbedatum von Anastasios zu bestimmen und über den Zeitpunkt, zu dem seine verschiedenen Werke entstanden sind, Genaueres zu sagen, als dass das, wie es scheint, früheste der uns erhaltenen, die „Dialexis wider die Juden“ (CPG 7772), wohl noch vor 685, die Karfreitagspredigt (CPG-CPGS 7754) und die Sammlung von „Wundergeschichten aus unserer Zeit“ (CPG 7758) eher zwischen 685 und 692 als nach 692, der Hodegos (CPG 7745) „frühestens zwischen 686 und 689“ und schließlich der dritte Traktat des *Corpus Anastasianum* (CPG 7749) um 701 – ἐπὶ εἴκοσι χρόνους nach dem 6. Ökumenischen Konzil – entstanden sind, ist es heute möglich, und zwar

¹ Vgl. S. 756 zu Anm. 4–5, ferner S. 50 zu Anm. 2.

² A.a.O., S. CXLX.

³ Vgl. S. 753.

⁴ 2007, S. XXII. Vgl. S. 737 zu Anm. 7.

⁵ Vgl. das Zitat zu Anm. 4 auf S. 751.

⁶ Zum Missverständnis der „creative stages“ bei KUEHN – BAGGARLY, das schon bei BAGGARLY 1988 vorlag, vgl. auch S. 754, Anm. 2.

genauer als 1985, das Leben und Werk von Anastasios zu datieren. Denn heute fällt es leichter als 1985 bzw. 1977, als die Edition des Hodegos als Dissertation eingereicht wurde, sich von der Wirkungsgeschichte einer Frühdatierung des Hodegos auf um 620/ 630 zu lösen, die erstmals in der Mitte des 20. Jahrhunderts von RICHARD in Frage gestellt, doch nur behutsam korrigiert wurde,¹ sofern er davon ausging, dass die im Hodegos bezeugten Religions-, besser Streitgespräche in Alexandrien² teils noch in die Zeit des Patriarchen Kyros von Alexandrien (630/ 631 bis 640, wiederum für kurze Zeit 641) zu datieren seien. Diese Auffassung war 1985 noch die Voraussetzung, um zu schätzen, wie alt Anastasios um das Jahr 701 gewesen ist. Wenn Anastasios, wie 1985 argumentiert wurde, zur Zeit des Kyros schon „ein gewisses Ansehen in der Kirche Alexandriens besessen haben muss, mag er auch im Hodegos seine Rolle übertrieben ... haben,“ dann müsste er um 610 geboren sein und „als ein Greis“ von rund 90 Jahren³ den dritten Traktat des *Corpus Anastasianum* verfasst haben.⁴ Doch da plausible Gründe für eine Datierung der genannten Alexandriner Streitgespräche auf die Zeit nach der arabischen Eroberung statt auf das Ende der byzantinischen Herrschaft sprechen,⁵ wird man nicht ausschließen können, dass Anastasios um 630, vielleicht sogar etwas später, geboren wurde. Das Früheste, was aus seinem Leben bekannt und zugleich datierbar ist, dürfte sein Aufenthalt in Jerusalem um 659/ 660 gewesen sein, als er auf dem Ölberg wohnte – also vermutlich schon Mönch gewesen ist – und Aufräum- und Erdarbeiten auf dem Tempelberg beobachtete.⁶ Ferner wird man bei Aussagen über das Sterbedatum von Anastasios, die davon ausgehen, dass das Jahr 701, in dem er den *Tractatus* III verfasst hat, das letzte gesicherte Datum für sein Leben ist, nicht mehr sicher sein, ob dieses Datum tatsächlich „shortly after 700“ anzusetzen ist, wie es RICHARD – MUNITIZ⁷ und darum auch KUEHN – BAGGARLY⁸ tun, insbes.

¹ Vgl. S. 32, ferner S. 54 zu Anm. 3.

² Vgl. S. 52–62.

³ UTHEMANN 1985 (Sermones), S. CL gibt als Lebenszeit von Anastasios an: „ca. 610 – nach 701“. KUEHN – BAGGARLY 2007, S. XXII geben dieses mit „mehr als achtzig Jahren“ wieder (vgl. S. 755, Anm. 4).

⁴ UTHEMANN 1985 (Sermones), S. CXLIX.

⁵ Vgl. S. 54–57.

⁶ *Narratio* C 3: II 7, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 1–2, S. 225 (zitiert auf S. 488 in Anm. 2). Vgl. S. 488–490. In diesem Zusammenhang ist auch *Narratio* C 4: II 8 (S. 506, Anm. 1) zu beachten. Der Erzähler derselben, Anastasios, tritt hier als Mönch des Dornbuschklosters auf, ist aber selbst kein Augenzeuge des Geschehens (S. 577, Anm. 3), das sich bei der arabischen Landnahme ereignet haben soll, wobei eine Datierung auf 634 trotz einiger hypothetischer Voraussetzungen nicht ausgeschlossen werden kann (S. 505, Anm. 2; 508 zu Anm 8–10; vgl. auch S. 562, Anm. 4).

⁷ 2006, S. XVII.

⁸ 2007, S. XXIII.

wenn man bedenkt, dass Anastasios den Hodegos zwar frühestens 686/689, doch vermutlich erst nach, nicht vor 701 publiziert hat. Denn sein Hinweis, dass er dauerhaft so erkrankt sei, dass er sich nicht imstande sehe, das Werk in einem Guss im üblichen Verfahren zu verfassen, sondern ein anderes Verfahren wählen müsse und darum auf eigene Texte zurückgriff, die er früher geschrieben hatte, und diese zu Heften von vier Lagen (Quaternio, τετράς) zusammenstellte, lässt vermuten, dass sein körperlicher Zustand altersbedingt war und der Hodegos sein letztes veröffentlichtes Werk gewesen ist.

Wann die beiden ersten Traktate über die Gottebenbildlichkeit entstanden sind, lässt sich leider nicht mehr sagen. Doch eines ist gewiss, sollte Anastasios die zwölf Logoi der πνευματικὴ ἀνάγωγη zu *Gen* 1–3 verfasst haben, dann kann dies erst geschehen sein, nachdem er den dritten Traktat um 701, in dem sich keinerlei Anzeichen für eine Wende zu einer Exegese im Sinn von *Eph* 5,32 finden lassen, fertig gestellt hatte, sofern die Bezugnahme auf die beiden ersten Abhandlungen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die man im dritten Traktat liest,¹ wie der Editor annimmt, keine Interpolation dessen ist, der das *Corpus Anastasianum* nach 701 zusammengestellt hat.² Denn dieses bedeutet, dass er noch um 701 mit dem Thema der beiden Abhandlungen, das ja *expressis verbis* die typologische Auslegung von *Gen* 1,26–27 ist, nur eine Beziehung zum trinitarischen Gottesbild und zum Bekenntnis zur Inkarnation des Gott Logos verbindet und keine ekklesiologische Typologie.

Wenn Anastasios also der Verfasser jener πνευματικὴ ἀνάγωγη gewesen sein sollte, dann kann er sie erst nach 701 geschrieben haben, und man wird wohl nicht bestreiten können, dass der Autor eines solch umfangreichen Kommentars noch

¹ A.a.O., 3, 1–6, zitiert auf S. 741.

² Zum Ausschluss einer Interpolation vgl. S. 741, Anm. 2; zur Fragestellung, wer das *Corpus Anastasianum* zusammengestellt hat, vgl. die beiden in Anm. 2 auf S. 4 genannten Hypothesen, die in der Einleitung zur Edition benannt werden: (1) UTHEMANN 1985 (Sermones), S. CL–CLIV), bes. S. CLII f.: Das Corpus wurde „nicht vom Autor selbst, sondern erst später ... zusammengestellt“; (2) Ebd., S. CXLVIII im Kontext des auf S. 751 f. dargestellten Einwandes: Anastasios habe „schließlich drittens das hier edierte Corpus zusammengestellt und mit einigen Scholien versehen“ (S. 751 zu Anm. 2). Die Wiedergabe dieser Formulierung des Einwandes bei KUEHN – BAGGARLY 2007, S. XXII im Blick auf vier (statt drei) „creative stages“, die UTHEMANN vertreten habe, nämlich: „3) *Sermo* III and the *Hexaemeron* were completed“, ist ebenso falsch wie die Angabe „4) All three sermons with the author’s scholia were published together“. Diese Wiedergabe ist bei BAGGARLY 1988, S. 254 vorbereitet („the hypothesis of an imaginary interlocutor that U. develops p. CXLVIII–CXLIX ...“) und von ihm ebd. als Hypothese – zurecht wie von UTHEMANN – abgelehnt worden, sofern das Argument „theologischer Schizophrenie“ und eines fehlenden Hinweises auf eine *retractatio* als Widerlegung dieser UTHEMANN unterstellten „Entwicklungshypothese“ vorgetragen wird (vgl. S. 750, Anm. 1).

bei guter gesundheitlicher Verfassung gewesen sein muss, als er den Kommentar schrieb, was ja offensichtlich zu der Zeit, als er den Hodegos publizierte, nicht zutrif. M.a.W. will man nicht annehmen, dass der wohl altersbedingte körperliche Zustand des Anastasios, den er im Hodegos „als Krankheit ohne Ende“ (τὸ ἀδιάλειπτον τῶν ἀσθενειῶν) kennzeichnet,¹ nur vorübergehender Art gewesen ist, dann müsste er den Kommentar zum Hexaëmeron schon verfasst gehabt haben, bevor er sich daran machte, den Hodegos „zusammenzustellen“.² Man müsste also, sollte Anastasios der Autor des Kommentars sein, davon ausgehen, dass der Hodegos zwar frühestens 686/ 689, doch tatsächlich erst eine beträchtliche Zeit nach 701 publiziert wurde.³ Da es keine objektiven Kriterien gibt, wie schnell ein Mensch zum einen seine Auffassungen weiter entwickeln, zum anderen alte Gedanken, die ihm einst teuer waren, weniger differenziert sehen kann, als er sie erstmalig gedacht hat, ist es gewiss schwierig mit entsprechenden Überlegungen zu argumentieren. Dieses ist ebenso schwierig, wie einzuschätzen, was ein Mensch im Alter noch leisten kann. Auch wenn Anastasios um 701 heute, nachdem die Frühdatierung des Hodegos eine Korrektur erfahren hat, eher als ein Siebzjähriger und nicht wie 1985 als ein Neunzigjähriger gesehen wird und darum, sollte er den Kommentar zum Hexaëmeron verfasst haben, zu diesem Zeitpunkt bedeutend älter als siebzig gewesen sein muss, so dürfte es dennoch einsichtig sein, dass ein solch umfangreiches Werk wie der Kommentar zum Hexaëmeron mit seinen zwölf λόγοι bei seinem Autor Kräfte voraussetzt, die man bei einem Menschen dieses Alters nur selten noch antrifft. Doch dieses Argument möchten KUEHN und BAGGARLY nicht gelten lassen.⁴

Auch wenn man dieses Argument, für das es, wie gesagt, keine objektiven Kriterien gibt, nicht gelten lassen will, dann bleibt jenes gültig, das BAGGARLY 1988 zurecht eingebracht hat, als er konstatierte, dass die Differenzen zwischen den Werken des Anastasios Sinaites und dem Kommentar zum Hexaëmeron, sollten

¹ *Viae dux*, XXIV, 124–126.

² Zur Begründung der Hypothese, wie der Hodegos nach Aussagen des am Schluss des Hodegos überlieferten Scholions, aus dem die zu Anm. 1 zitierte Aussage stammt, zustande kam, vgl. S. 28–35.

³ Auch wenn man die Methode bedenkt, wie der Hodegos von Anastasios zusammengestellt wurde (Anm. 2), nämlich ἀντὶ σχεδούς τὴν τετράδα κατέχοντες οὕτως ἐξεθέμεθα (*Viae dux*, XXIV, 131–132), so bleibt es doch auffällig, dass man im Hodegos, insbes. im Dossier zum anthropologischen Paradigma (ebd., XVIII–XIX), keinen Hinweis auf eine Auslegung εἰς Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλησίαν nach Eph 5,32 findet. Dieses *argumentum e silentio* spricht eher dafür, dass der Hodegos nicht nach einem solchen Kommentar wie die πνευματικὴ ἀναγωγή geschrieben wurde, die im Lemma einem Anastasios vom Sinai zugeschrieben wird.

⁴ Vgl. UTHEMANN 1985, S. CXLIX mit KUEHN – BAGGARLY 2007, S. XXII, die vielleicht aus diesem Grunde dort von einem Alter von „mehr als achtzig Jahren“ sprechen (vgl. S. 753, Anm. 3).

diese von ein und demselben Autor sein, nur als eine „theologische Schizophrenie“ des Autors zu beurteilen seien. Indem BAGGARLY zugleich darauf hinwies, dass sich nirgends eine *retractatio* nachweisen lässt,¹ hat er der Sache nach das Argument wiederholt, das 1985 UTHEMANN vor allem in bezug auf den Unterschied einer rein christologischen und einer Christologie und Ekklesiologie verbindenden Typologie vorgetragen hatte, um die Identität des Autors des Kommentars mit Anastasios Sinaites zu verneinen.² Während BAGGARLY nur das Fehlen einer *retractatio* konstatiert, versuchte UTHEMANN zu erklären, warum eine *retractatio* in einem späteren Text fehlen kann, also nicht unbedingt ein Argument dagegen ist, dass Anastasios den Kommentar verfasst hat. Eine solche Erklärung war nämlich im Kontext seiner Argumentation notwendig, in der es darum ging, einen möglichst plausiblen Einwand gegen die eigene Hypothese, dass der Kommentar ein *Opus pseudo-Anastasianum* ist, vorzutragen und dann zu widerlegen. Denn sollte jene Objection gegen die Schlussfolgerung, dass die genannten Differenzen ausschließen, dass Anastasios Sinaites den Kommentar zum Hexaëmeron verfasst hat, hinreichend begründet, also plausibel sein,³ dann musste zugleich gezeigt werden, warum ein Autor – insbes. Anastasios – beim Schreiben sich einer Diskrepanz zwischen seinen früheren und gegenwärtigen Gedanken nicht unbedingt bewusst sein muss, ja einen bisher noch nicht gedachten Gedanken als einen solchen auffassen kann, den er schon stets mitgedacht, wenn auch nicht ausdrücklich mitgeteilt habe. Diese letztlich psychologische Erklärung dafür, dass jemand sich einer Differenz nicht bewusst sein muss, wenn er im Neuen nichts anderes als das Alte und dessen deutlichere Wiedergabe erkennt, ist besonders dann naheliegend, wenn der Betreffende sich darum bemüht, in Treue zur Tradition „kein eigenes Denken einzubringen“ – οὐκ οἴκοθεν.⁴ Dieser hermeneutische Grundsatz ist für Anastasios und seine Zeit etwas Selbstverständliches: „Wir tragen keine eigenen Gedanken vor, vielmehr argumentieren wir aus der Bibel und den Vätern der katholischen Kirche“, „damit nicht der Eindruck entsteht, dass wir unseren Gegnern nur mit unsere eigenen Gedanken widersprechen“.⁵ Wer so argumentiert, ist es gewohnt, einen neuen, bisher noch nicht vertretenen Gedanken als etwas auszuweisen, was dem bisher Gesagten nicht widerspricht, sondern in

1 Vgl. S. 750 zu Anm. 1.

2 UTHEMANN 1985, S. CXLVI.

3 Vgl. S. 751 f.

4 Zu dieser Deutung vgl. auch S. 752 zu Anm. 1.

5 *Viae dux*, III, 1, 80–85, zitiert: Οὐδέν οἴκοθεν λαλοῦμεν, ἀλλ' ἐκ τῆς ἁγίας γραφῆς καὶ τῶν ὁσίων πατέρων τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας (Z. 81–82); IX, 2, 3–5: ... μὴ δόξωμεν τοῖς ἐναντίοις οἴκοθεν φθέγγεσθαι; XIII, 7, 81; vgl. S. 49 zu Anm. 3–50 zu Anm. 2. Zu analogen Formeln vgl. z. B. *Tractatus* III, 5, 37–38.

diesem schon mitbedacht war. Er muss deshalb nicht unbedingt auf das früher Gesagte hinweisen, wenn er Neues vorträgt. So muss Anastasios, sollte er den Kommentar verfasst haben, es nicht für notwendig erachten, dem Leser zu zeigen, dass seine frühere Auslegung der Gottebenbildlichkeit des Menschen als eine προδιατύπωση der Inkarnation des Gott Logos seine im Kommentar vorgestellte Auslegung derselben als eine προδιατύπωση „auf Christus und die Kirche hin“ (*Eph* 5,32) schon implizit – warum auch immer – enthält und in diesem Sinn nichts Neues ist. Und doch hätte ein solcher Hinweis nahe gelegen, wenn Anastasios Sinaites sowohl die Traktate über die Gottebenbildlichkeit des Menschen, als auch den Kommentar zum Hexaëmeron verfasst haben sollte.

Überblickt man diese Argumentation, dann kann gegen die These von KUEHN und BAGGARLY dasselbe gesagt werden, was 1985 gegen die These von SAKKOS vorgetragen wurde, der Kommentator des Hexaëmeron sei ein im 9. Jahrhundert lebender Presbyter vom Sinai namens Anastasios, den SAKKOS wegen seiner recht willkürlichen πνευματική ἀναγωγή den Allegoristen genannt hat.¹ Denn gegen dessen Annahme, dieser Kommentator sei auch der Verfasser der Abhandlungen auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen gewesen, wurde betont, dass die Differenzen zwischen diesen Werken zeigen, „dass es sich hier um zwei verschiedene Autoren handelt“.² Eine *retractatio* dieser These, die 1985 vertreten wurde, ist auch nach 2007 nicht notwendig, selbst wenn 1985 ausdrücklich auf die Möglichkeit einer künftigen *retractatio* verwiesen wurde, dass nämlich „erst eine kritische Edition des Kommentars die Frage entscheiden wird, welche Hypothese“ – nämlich jene, die behauptet, der Verfasser des Kommentars sei auch jener des Hodegos, oder jene, welche deren Identität bestreitet, – „durch innere Kriterien begünstigt wird“.³ KUEHN und BAGGARLY greifen diesen Hinweis ohne jeden Kommentar auf⁴ und sind der Meinung, dass ihre Edition jene, wie sie sagen, „internal evidence“ liefere, die zugunsten der Hypothese einer Identität beider Autoren spricht. Doch abgesehen davon, dass diese Edition, wie unten zu zeigen sein wird, keine kritische Ausgabe darstellt, bestätigt sie nur, was BAGGARLY in seiner Dissertation, die auszugsweise 1974 veröffentlicht wurde, herausgearbeitet hat, nämlich jene Differenz, die ihn 1988 von einer „theologischen Schizophrenie“ sprechen ließ.⁵ Dass sich die Editoren in

1 1964, S. 187–221, eine Zusammenfassung bei UTHEMANN 1985, S. CXLV, Anm. 279. Vgl. auch S. 722 sowie S. 731 zu Anm. 2.

2 UTHEMANN 1985, S. CXLV.

3 UTHEMANN 1985, S. CL.

4 2007, S. XXII: „Nevertheless, Uthemann withheld his final decision until an edition of the *Hexaemeron* would be published and one could examine the internal evidence more closely“.

5 Zu dieser Rezension vgl. S. 750, Anm. 1; zum Missverständnis, das KUEHN – BAGGARLY 2007 in die von UTHEMANN 1985 (*Sermones*) als Widerlegung eines Einwandes vorgetragene Hypothese

der Frage der Authentizität des Kommentars weniger gewiss waren, als es ihre eindeutige Aussage zugunsten von Anastasios Sinaites, dem Verfasser des Hodegos, vermuten lässt, zeigt ihr letzter Satz zu diesem Thema, der eine gewisse Offenheit in der Echtheitsfrage signalisiert: „There lingers, however, some uncertainty about the author of the *Hexaëmeron*“.¹

– Eine zweite Hypothese: Ein einziger Scholiast?

Die erste Hypothese, die zunächst einem unbefangenen, im gewissen Sinn naiven Leser unterstellt wurde und von zumindest zwei Scholiasten ausging, deren einer für sich beanspruchte, „ein Buch über das Hexaëmeron“ verfasst zu haben, scheidet, sobald sie den Bezug der Scholien zu dem Text des Anastasios Sinaites, auf den sie sich beziehen, erklären soll. Sie muss dann entweder konstatieren, dass das, was in den Scholien angesprochen zu sein scheint, eigentlich etwas anderes meint, oder – was nur die andere Medaille desselben Sachverhaltes ist –, dass das, was ein Scholion anspricht wie z.B. ein „Buch über das Hexaëmeron“ des Anastasios Sinaites, nicht erhalten geblieben ist, weil erstens jene πνευματική ἀναγωγή, die im Lemma einem Presbyter Anastasios vom Sinai zugeschrieben wird, eine typologische Exegese entwickelt, die sich bei jenem Anastasios, der den Hodegos und insbes. die zwei Traktate über die Gottebenbildlichkeit verfasst hat, nicht nachweisen lässt und weil zweitens, wenn man jene ἀναγωγή als ein Spätwerk dieses Anastasios Sinaites interpretieren möchte, um es ihm dennoch zuzuschreiben, sich diese ἀναγωγή nicht im Leben und Werk desselben verorten lässt.

Akzeptiert man, dass es sich um zwei verschiedene Autoren handelt, dann könnte man, wie gesagt, entweder annehmen, dass die Scholien sich nicht auf die ἀναγωγή beziehen und eine Schrift oder Schriften ansprechen, die nicht mehr vorhanden sind, sieht man von jenen Scholien ab, die etwas aussagen, was sich im Hodegos verifizieren lässt, oder man könnte dennoch als Hypothese einen Bezug

zum Verhältnis des Kommentars und der Traktate von Anastasios (nach BAGGARLY 1988 die Hypothese einer Entwicklung von Anastasios Sinaites [S. 750 zu Anm. 1]) eingetragen haben, vgl. S. 754, Anm. 2.

¹ Ebd., S. XXIII. Vgl. auch KUEHN 2010, S. 56f.: „Anastasius was probably also the author of the *Hexaëmeron*, ... Nothing in the surviving text makes it impossible that Anastasius was the author“ (vgl. auch S. 715, Anm. 1). Darum bezeichnet er im Folgenden Anastasios Sinaites als den Autor. Zur Begründung nennt er nichts Neues, und wenn er ebd., S. 57, Anm. 15 auf BAGGARLY 1988, d. h. auf dessen Rezension zu UTHEMANN 1985 (Sermones) verweist, übersieht er die Tatsache, dass BAGGARLY dort daran festhält, dass der Autor des *In Hexaëmeron* von Michael Psellos abhängig sei, der die authentischen *Tractatus* I und II „gelesen und bestimmte Teile derselben für seine eigenen Zielsetzungen überarbeitet hat“. Vgl. S. 809 zu Anm. 1–5, ferner auch S. 766 zu Anm. 3–5.

zwischen dem Werk des Anastasios Sinaites und jener ἀναγωγή annehmen und dafür Gründe benennen. So könnte man als Hypothese vertreten, dass hier ein Scholiast am Werk gewesen ist, der die ἀναγωγή kannte und auf den Zusammenhang zwischen den Werken des Anastasios Sinaites und dieser ἀναγωγή hinweisen wollte. Doch ergeben sich sogleich Fragen. Hat sich dort, wo Differenzen aufscheinen, ein Scholiast zu Wort gemeldet, dem es daran mangelt, Sachverhalte differenziert wahrzunehmen und wiederzugeben? Darf man die Scholien auf die Goldwaage legen wie z. B. jenes, in dem behauptet wird, „der Exeget“, d. h. Anastasios Sinaites, habe „diese Deutung, die man im Text des ersten Traktats liest“ (τοῦτο) vertreten, weil er wusste, dass „Adam und Eva auf Christus und die Kirche hin“ (*Eph* 5,32) zu deuten sind?¹ Diese Aussage wäre einem Scholiasten zuzutrauen, der die ἀναγωγή kannte, der im Lemma der ἀναγωγή schon die Zuweisung an „den heiligen Anastasios, Presbyter und Mönch des Heiligen Berges Sinai und Erzbischof von Antiochien“² vorfand und der diese nicht bezweifelte und die ἀναγωγή nicht aufmerksam gelesen und die Intention der Traktate nicht erfasst hatte.

Doch zumindest ein Scholion wird man einem Scholiasten, der auf den Bezug zur ἀναγωγή verweisen möchte, da er diese kannte, nicht ohne weiteres „anlasten“ können, nämlich jenes, in dem es heißt: Τούτων αἱ λύσεις τῶν κεφαλαίων κείνται ἐν τῇ βίβλῳ τῆς ἑξαήμερου ἡμῶν. Denn dieses setzt, wie gesagt, voraus, dass der Scholiast einen besonderen Bezug zu dem von ihm genannten „Buch über das Hexaëmeron“ besaß. Normalerweise wird man, wie gesagt, seine Bemerkung so verstehen, dass er selbst ein „Buch über das Hexaëmeron“ verfasst hat. So wurde schon 1985 vermutet, dass zumindest dieses Scholion auf die eine oder andere Weise auf den Verfasser der ἀναγωγή zurückgeht, ja „gewiss gut zu Ps. Anastasios passt“.³ Man könnte aber seinen Hinweis auf ein Buch, das er „unser Buch über das Hexaëmeron“ nennt, auch so verstehen, dass der Autor zu irgendeiner Gruppe von Menschen gehört, die sich auf dieses Buch berufen und es darum „unser Buch“ nennen.

Im Kommentar zum Hexaëmeron begegnet – aus welchen Gründen auch immer – ein merkwürdig aktueller, wenn auch nur recht oberflächlicher Bezug zur Frage, inwiefern in Christus nicht ein Wille und eine Energie, sondern zwei Willen

1 Scholion zu *Tractatus* I, 1, 83–85. Vgl. S. 739 zu Anm. 1–3.

2 Zu dieser Identifizierung vgl. S. 3, Anm. 2; 12–14; 478 zu Anm. 3; 761 zu Anm. 3–4, ferner die Einleitung in den *Viae dux*, S. CCXX, Anm. 4, zu den Traktaten, S. CXLVIII, CL.

3 UTHEMANN 1985 (*Sermones*), S. CXLVI: Es ist „unwahrscheinlich, dass jener anonymus“, d. h. der eine Scholiast, „im Scholion zu II, 3, 59–69 ein ἡμῶν einführt und sich als Verfasser dieses Hexaëmeronkommentars ausgibt, während dieses ἡμῶν gewiss gut zu Ps. Anastasios passt, sollte ..., sollte mit dem ‚Buch zum Sechs-Tage-Werk‘, von dem das Scholion spricht, der ps.anastasianische Kommentar gemeint sein“.

und zwei Energien anzunehmen sind. Doch wird dieser Bezug für den Kommentar inhaltlich nicht wirklich relevant, und insbes. wird nirgends deutlich, gegen wen sich der Autor damit richtet oder, anders gesagt, ob er sich damit gegen Gegner wendet, mit denen er als gemeinsame Basis die Lehre Chaldekons von der einen Hypostase in den beiden Naturen Christi voraussetzen kann. Vorherrschend ist im Kommentar die Zwei-Naturen-Lehre als solche und der häufige Hinweis auf die hypostatische Union, auch wenn die Aussagen formelhaft wirken und der Autor sich im Unterschied zum Hodegos nicht um ein tieferes Verständnis bemüht. Die Frage der zwei Energien und Willen wird im Epilog, der sich als Enkomion an „die Kirche“,¹ „die einzige Helferin (βοηθός) für den Menschen und für Gott, (ihrem) Helfer und Beschirmer“, richtet,² als frommer Wunsch aufgegriffen, die Kirche möge ihre Feinde „mit den zwei Hörnern des Lammes, das Gott ist, mit den Naturen und Energien und Willen aufspießen und vernichten. Denn er ist durch dich (d. h. durch die Kirche) unser einziger Gott“.³ In den uns bekannten Werken von Anastasios ist nichts zu lesen von der Kirche, der Gefährtin Christi, die als Helferin der Menschen ihr Leben für diese hingibt und für die diese wiederum ihr Leben einsetzen, wie es hier im Epilog, doch nicht nur in diesem geschieht. Und doch schwebt „die Kirche“ im Kommentar gewissermaßen über den Menschen, erscheint als eine Idee, als ein Allgemeines ohne individuelle Konturen und gesellschaftliche Strukturen. Warum? Wo haben solche Aussagen ihren „Sitz im Leben“?

Doch sei zunächst noch ein Hinweis gestattet: Das Bekenntnis zu den zwei Energien und Willen Christi wird der Sache nach auch dort angesprochen, wo es ausdrücklich um die Zielsetzung dieses exegetischen Kommentars⁴ und um den sechsten Tag der Schöpfung, d. h. *Gen* 1,24–31, geht und darum, „einiges“ über die vielen Aussagen des „ersten sechsten Tages“ – offensichtlich im Blick auf *Gen* 2–3 – zu sagen, nämlich: „Wie bilden die Aussagen des sechsten Tages die heilbringenden Leiden Christi voraus, die er am sechsten Tag erlitt (*Ioh* 19,14)? Wie hat Adam, der von Gott mit der Fähigkeit zur freien Selbstbestimmung ausgestattet worden war, aus freiem Willen und nicht aus irgendeinem Zwang gelitten, wie hat

1 Zum Folgenden vgl. *In Hexaëmeron*, XII, 1073 C 6–1078 A 12 (XII, V, 5–6, S. 482–486).

2 Ebd., 1073 C 6–8 (5, 434–435, S. 482). Die Kirche als „Helferin“ der Menschen und Christi bzw. Gottes und „Gefährte“ Christi, wie sie in diesem Epilog auch genannt wird, ist eine im Kommentar gern benutzte Formel für die Kirche.

3 Ebd., 1077 A 10–12 (6, 488–490, S. 486): τοὺς δὲ σοὺς ἀντιδίκους τοῖς δυοῖ κέρασι τοῦ σοῦ ἄμνου καὶ θεοῦ, ταῖς φύσεσιν ἢ ἐνεργείαις ἢ θελήσει, κερατῖσαι καὶ ἀπολέσαι, ὅτι αὐτὸς διὰ σοῦ μόνος θεοῦ ἡμῶν. Vgl. UTHEMANN 1985 (Sermones), S. CXLVIII. – Im Epilog liest man einige Ausdrücke, die oft im Werk des Anastasios begegnen wie z. B. „ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπῳ καὶ πράγματι“. Doch kann man nicht ausschließen, dass dieses reiner Zufall ist.

4 Ebd., VIIa, 944 A 15-B 4 (VIIa, IV, 1, 240–243, S. 216: griechisch auf S. 725 in Anm. 2, übersetzt auf S. 745 zu Anm. 1.

auch der Herr (Christus) aus Selbstbestimmung in freier Entscheidung das Leiden auf sich genommen?“¹ Doch, was hier mit diesen Fragen angekündigt wird, spielt im Folgenden, aber auch im unmittelbaren Kontext einer längeren Abhandlung zur „spirituellen Bedeutung“ der Zahl sechs keine Rolle. Warum also diese Hinweise auf das christologische Bekenntnis zu zwei Naturen, Energien und Willen Christi? Weil „die Frage sowohl des Monophysitismus als auch des Monotheismus noch eine gewisse Aktualität besaß“?² Oder einfach nur deshalb, weil mit diesen Hinweisen ein Bezug der hier vertretenen πνευματικὴ ἀναγωγή zu Anastasios Sinaites, insbes. zu seinen zwei Abhandlungen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen und dem folgenden dritten Traktat hergestellt wird, von dem es in jener nach dem Lemma „Τοῦ αὐτοῦ ἀκολουθῶς λόγος γ“³ überlieferten Erklärung heißt: „Ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ δηλοῖ ὁ ἐξηγητὴς τὴν αἰτίαν δι’ ἣν οἱ δύο λόγοι εἰς τὸ κατ’ εἰκόνα πεπόνηται“?⁴

Warum aber entwickelt der Kommentar zum Hexaëmeron mit seiner πνευματικὴ ἀναγωγή eine Idee der spirituellen Kirche ohne konkrete Bezüge zur Kirche seiner Zeit? Wo und in welcher Zeit haben solche Aussagen ihren „Sitz im Leben“ im Bereich des byzantinischen Christentums? Bisher wurde diese Frage mit Bezug auf den Kommentar nicht gestellt. Eine Untersuchung auf der Basis der reichen handschriftlichen Überlieferung desselben, die aber erst mit dem 15. Jahrhundert beginnt⁵ und von der bisher nur der Text von drei Handschriften vollständig berücksichtigt wurde,⁶ ist vorläufig nicht möglich, um den Archetyp derselben in Raum und Zeit zu lokalisieren. KUEHN hat die Tatsache, dass (vorläufig) keine älteren Handschriften bekannt sind, die den Kommentar überliefern, und dass der zwölfte, d. h. der letzte λόγος, nur in einer einzigen der bisher bekannten über dreißig Handschriften überliefert wird, in dem von ihm im Internet eingerichteten Forum über Anastasios Sinaites damit zu begründen versucht, dass beides „das Ergebnis einer Zensur sein könnte“: „Anastasios described a spiritual Church that, in the final book (XII), transcended even the orthodox institution“.⁷ Doch gibt es im Osten und nicht nur im Westen, wie noch zu bedenken sein wird, einen „Sitz im

1 Ebd., B 4–10 (243–247, S. 216): ἀναγκαῖον λοιπὸν ὀλίγα ἐκ πολλῶν τῆς ἀρχαίας ἐκείνης ἔκτης ἡμέρας παραστήσαι· Πῶς προδιαγράψουσι τὰ σωτήρια πάθη τοῦ Χριστοῦ, ἅπερ ἐν τῇ ἔκτῃ ἡμέρᾳ ἔπαθεν, πῶς αὐτεξούσιος ὁ Ἀδάμ ὑπὸ θεοῦ γενόμενος ἐκουσίως καὶ οὐκ ἐκ τινος ἀνάγκης ἔπαθεν, αὐτεξουσίως καθ’ ἐκούσιον γνώμην καὶ ὁ δεσπότης τὸ πάθος ὑπείσει.

2 UTHEMANN 1985 (Sermones), S. CXLVIII.

3 Zum Lemma vgl. S. 740, Anm. 3.

4 Zu III [1–5], d. h. zu den nach dem Titel überlieferten, dem Autor abgesprochenen, darum athetierten Zeilen 1–5 vgl. insbes. S. 740–742.

5 KUEHN – BAGGARLY 2007, S. LXIII.

6 Ebd., S. XXV. Vgl. dazu S. 765, Anm. 3.

7 <http://www.anastasiosofsinai.org>

Leben“ für eine solche Zensur? Etwas ganz anderes als diesen Verdacht meint die Frage, ob es im Osten in der Geschichte der Kirche einen „Sitz im Leben“ gibt, der das Entstehen dieses Kommentars zum Hexaëmeron und dessen Kirchenbild erklärt, das auf Christus hin konzentriert ist, nicht auf den Heiligen Geist, erst recht nicht auf jenen Parakleten, den Christus in den Johanneischen Abschiedsreden seinen Aposteln verheißen hat.

Ob der Kommentar mit seiner äußerst vom „gemeinen Menschenverstand“ abgehobenen allegorischen Begründung einer Kirche, die KUEHN zurecht „a spiritual Church“ nennt, sofern er den Gegensatz zu der in der Welt etablierten Kirche kennzeichnen will, in der konkreten Kirche, aus deren Situation der Kommentar hervorging und in der er seinen „Sitz im Leben“ besaß, irgendeine Wirkung zeitigte, die der – hypothetisch – dem Autor unterstellten Intention entsprach, lässt sich, wie das bisher Bekannte zeigt, nicht beantworten. Denn bisher ist als Zeugnis für seine Wirkungsgeschichte aus indirekter Überlieferung einzig bekannt, dass er von Michael Glykas († kurz nach 1204) als ein Werk des Anastasios Sinaites gelesen wurde.¹ Der Kommentar scheint nicht unbedingt das Interesse von Lesern geweckt zu haben. M.a.W. die Tatsache, dass er zu abgehoben argumentierte, könnte an sich erklären, warum er bis zum 15. Jahrhundert – bis zu einer bestimmten Situation zumindest der Kirche des Westens – wenig Beachtung fand. Doch wie er und wo er dann Beachtung fand, ist, wie gesagt, eine bisher ungeklärte Frage.

Akzeptiert man die hier vertretene Hypothese, dass die im *Codex Florentinus Laurentianus* VII, 1 überlieferten Scholien zu den Texten der kurzen Rezension des *Corpus Anastasianum* einen Bezug zwischen diesem Corpus, genauer gesagt, zwischen bestimmten Texten dieses Corpus und dem Kommentar zum Hexaëmeron herstellen, dann steht als *terminus ante quem* die erste Hälfte des 10. Jahrhunderts für das Entstehen des Kommentars fest.² Auf Grund textinterner Hinweise lässt sich eine genauere Datierung nicht beweisen. Doch existiert im Kommentar eine nicht uninteressante Aussage,³ die es vielleicht künftig erlaubt, dem „Sitz im Leben“ seines Entstehens auf die Spur zu kommen und damit auch dem Grund für die Scholien zum *Corpus Anastasianum* im Laurentianus. Der Autor beschäftigt sich hier mit der Auslegung der Ruhe Gottes am siebten Tag (*Gen*

1 Vgl. Näheres S. 766–768. Die Parallelen bei Michael Psellos sind keine Testimonia für den Kommentar (vgl. S. 766 zu Anm. 3–5).

2 Bei UTHEMANN 1985 (Sermones), S. CXLVIII muss es, wie es sich auch aus dem Kontext ergibt, statt „im ausgehenden 10. Jahrhundert“ heißen: „im angehenden 10. Jahrhundert“ (vgl. ebd., S. XXXII f.).

3 Vgl. zum Folgenden *In Hexaëmeron*, VIIa, 940 D 9–941 B 10 (VIIa, II, 1, 119–139, S. 210).

2,1–3)¹ und berechnet zunächst den Zeitpunkt der Wiederkunft Christi auf der Basis des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen (*Mt* 25,1–13), in dem der Herr zur Mitternacht kommt (*Mt* 25,6), und des Gleichnisses vom getreuen und ungetreuen Knecht (*Mt* 24,45–51), das er mit der Seligpreisung des Herrn für jene Knechte verbindet, die er wachend findet, wenn „er in der zweiten und dritten Nachtwache kommt“ (*Lc* 12,38 l.v.). Da nun der Kommentator davon ausgeht, dass um Mitternacht ein Viertel eines ganzen Tages, der nach *Gen* 1,5 Tag und Nacht umfasst, vergangen ist und dass „der Tag des Herrn“ tausend Jahre dauere – der Autor denkt dabei an *II Pt* 3,8: „Ein Tag ist beim Herrn wie tausend Jahre“² –, so dass, wenn der Herr um Mitternacht kommen wird, dieses bedeutet, dass er dann 250 Jahre vor dem Ende der Nacht kommen werde. Sofern der Herr nur von der zweiten und der dritten Nachtwache spreche, stimme dies mit seinem Kommen um Mitternacht überein: „Die ganze vollendete Nacht ist das 500. Jahr eines Tages, Mitternacht aber das 250. Jahr“³ und das Ende der zweiten Nachtwache, zu dem die dritte beginnt, ist ebenfalls „dasselbe 250. Jahr“ im einen „Tag des Herrn“, der tausend Jahre dauert. Wenn der Autor kurz darauf eine ausführliche Spekulation über die Zahl „sechs“ bietet und diese damit eröffnet, dass er das Jahr der Inkarnation Christi wie üblich als das Jahr 5500 bestimmt⁴ und hinzufügt, dieses Jahr sei der Mittag des 6. „Tages (des Herrn)“, der den Nachmittag eröffnet und in der sechsten Stunde den Tag in der Mitte teilt,⁵ dann ergibt sich, dass der Autor nicht von einem Ende der Welt im sechsten Jahrtausend der byzantinischen Zeitrechnung ausgeht – dieses liegt ja schon hinter ihm! –, sondern von einem solchen im siebten Jahrtausend und dieses als das Jahr 6750 der Byzantiner bestimmt, d. h. als das Jahr 1242 n. Chr. Diese Spekulation lässt vermuten, dass der Autor ein Interesse daran hatte, das Weltende hinauszuschieben, und dass dieses Interesse irgendeinen Bezug zu seiner ekklesiologischen Exegese hat. Akzeptiert man diese Vermutung, dann ergibt sich zwar ein breiter Spielraum für die Frage, wann und

1 Ebd., 940 D 9–11 (119–120): Ἐπειδὴ δὲ εἰς τὰ περὶ καταπαύσεως καὶ συντελείας τῆς ἑβδόμης ἡμέρας ὁ λόγος κατήντησεν.

2 Vgl. auch *Ps* 89,4.

3 A. a. O., (135–137): Ἡ μὲν γὰρ τελεία καὶ πεπληρωμένη νύξ ἐστὶ τὸ πεντακοσιοστὸν ἔτος τῆς ἡμέρας, τὸ δὲ μεσονύκτιον τὸ διακοσιοστὸν πεντηκοστὸν ὑπάρχει ἔτος.

4 Es sei hier, um Missverständnisse zu vermeiden, daran erinnert, dass das 1. Jahr nach Christus in der bis heute üblichen Zählung in der byzantinischen Chronologie dem Jahre 5509 entspricht, wobei am 1. Oktober desselben das Jahr 5510 beginnt.

5 Ebd., 943 A 14–B 5 (III, 2, 196–201, S. 214): Dass Adam am sechsten Tage geschaffen wurde, „stellt im voraus als Typos dar, dass Christus am sechsten Tag des Äons auf Erden zusammengesetzt wurde und erschien“ (Χριστοῦ ... συντεθέντος καὶ ἐπιφανέντος), nämlich im 5500sten Jahr, was der Mittag ist: ὅπερ ὑπάρχει μέσημβρόν τε καὶ δειλινὸν καὶ τῇ ἕκτῃ ὥρᾳ μεσάζον. Zu „Χριστοῦ συντεθέντος“ vgl. z. B. den auf S. 727 zu Anm. 2 zitierten Text.

warum ein solches Interesse aktuell gewesen sein kann. Doch vielleicht ist es nicht sinnlos, die Vermutung dahingehend zu präzisieren, dass der Autor ein Interesse besaß, das Weltende über das Jahr 1000 hinauszuschieben, nämlich über jenes Jahrhundert hinaus, in dem uns durch die Scholien des *Codex Florentinus* Laurentianus VII, 1 erstmalig sein Kommentar zum Hexaëmeron bezeugt wird. Gewiss ist dies alles nicht mehr als eine Vermutung, und in der Geschichte des 10. Jahrhunderts des griechischen Sprachraums Bewanderte mögen diese Vermutung kritisch beurteilen, die voraussetzt, dass in diesem Jahrhundert dort, wo man griechisch schrieb, apokalyptische Erwartungen im Schwange waren, die auch das Schicksal der konkreten Kirche betrafen.

Die hier skizzierte und begründete zweite Hypothese zur Erklärung der im Laurentianus überlieferten Scholien schreibt diese einem einzigen Scholiasten zu, der von dem Kommentar zum Hexaëmeron, wie gesagt, entweder behaupten konnte, dass er dessen Autor ist, oder sagen konnte, dass dieser Kommentar jenes Buch ist, auf das er sich mit anderen Menschen beruft und dass er darum „unser Buch“ nennt, ja nennen kann, wenn die Umstände so sind, dass diese Scholien sich an jene „Gemeinschaft“ wenden, die sich auf den Kommentar beruft. Diese Hypothese führte zur Frage nach dem „Sitz im Leben“ dieses Kommentars, damit aber zugleich auch zur weiteren Frage nach dem „Sitz im Leben“ der Scholien, auf die es – zumindest vorläufig – keine konkrete Antwort gibt.

Dass der Kommentar „dem heiligen Anastasios, Presbyter und Mönch des Heiligen Berges Sinai und Erzbischof von Antiochien“ zugeschrieben wurde,¹ zeigt, dass dieser Anastasios für den, der diese Zuschreibung vorgenommen hat, – sei dies der Autor des Kommentars gewesen, sei dies erst später geschehen – eine Autorität war, wenn es um das Erschließen eines tieferen, spirituellen Sinns des Sechs-Tage-Werks und des Geschehens im Paradies geht. Doch zwischen dieser Zuschreibung des Kommentars und dem Text desselben besteht eine merkwürdige Diskrepanz: Warum sind nämlich Verweise im Text des Kommentars, die einen Zusammenhang mit echten Werken des Sinaiten nahelegen, so vage? Warum stößt man, wenn man Verweisen nachgeht, auf solche Differenzen, dass man normalerweise annehmen wird, dass die Verweise sich nicht auf die betreffenden Texte beziehen? Warum erscheint nirgends im Kommentar eine *retractatio*, vor allem aber kein Versuch darzulegen, dass, was früher auf Christus hin ausgelegt wurde, implizit – warum auch immer – schon die Auslegung des Kommentars „auf Christus und die Kirche hin“ (*Eph* 5,32) enthielt? Und in diesem Kontext steht die Frage, ob die Scholien im Laurentianus irgendeinen Bezug zu diesem Vorgang haben, in dem der Kommentar – sei es vom Autor desselben, sei es erst später –

¹ Vgl. S. 759 zu Anm. 2.

dem Anastasios Sinaites auf eine Weise zugeschrieben wurde, wie sie seit dem 9. Jahrhundert nachweisbar ist, indem er als jener Presbyter und Mönch vom Sinai gekennzeichnet wird, der Erzbischof von Antiochien geworden sei.¹

4 Das Ergebnis, Fragen und Desiderate

Die hier zusammengestellten Beobachtungen zu den Differenzen zwischen dem Kommentar zum Hexaëmeron und echten Werken des Anastasios Sinaites lassen trotz offener Fragen nur einen plausiblen Schluss zu: Der Autor des Kommentars zum Hexaëmeron ist nicht mit dem Verfasser des Hodegos und der Abhandlungen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen identisch. Scheidet damit der Kommentar auch als Quelle für eine historische Forschung über Leben und Werk von Anastasios Sinaites aus, so heißt dieses nicht, dass weitere Untersuchungen über den Kommentar für ein besseres Verständnis der Wirkungsgeschichte der Werke des Anastasios, insbes. auch der im Laurentianus überlieferten Scholien, nicht hilfreich sein können.

So wertvoll die Edition von KUEHN und BAGGARLY für die künftige Forschung ist, sollte man sich dennoch ihrer Grenzen bewusst bleiben. Angesichts der Tatsache, dass keiner der sehr vielen Textzeugen aus der Zeit vor dem ausgehenden 15. Jahrhundert stammt,² dass ferner die *reconstitutio textus* auf jenen drei Handschriften beruht,³ die BAGGARLY 1971 schon benutzt hat,⁴ dass das Stemma mit mehr als dreißig Codices⁵ auf der Methode der Stichproben beruht,⁶ nicht aber auf einer vollständigen Kollation, wird man nicht von einer kritischen Edition sprechen können und wird noch mit Überraschungen rechnen müssen.⁷

Vor allem eine sehr wichtige Frage hat bisher noch keine Antwort gefunden: Woher kommen all die Textzeugen, die plötzlich seit dem 15. Jahrhundert vorhanden sind? Welche Hinweise gibt es auf den Archetyp und seine Herkunft? Ein

1 Vgl. S. 3, Anm. 2; 759, Anm. 2.

2 KUEHN – BAGGARLY 2007, S. LXIII. Vgl. auch S. 761 zu Anm. 5.

3 Ebd., S. XXV: „The Manuscripts ... which seem to come from different families, were used to establish the text“. Vgl. auch S. 761 zu Anm. 6.

4 1971, S. 236.

5 KUEHN – BAGGARLY 2007, S. LXIII.

6 Ebd., S. LII–LIX wird die Kollation der letzten Zeilen des Epilogs (XII, V, 6, 480–493, S. 486) wiedergegeben und für die „more comprehensive edition of the *Hexaëmeron*, currently in preparation“ werden „further investigations of the relationship among the codices“ angekündigt (ebd., S. LIX), was vermuten lässt, dass das Stemma einzig auf solchen Teilkollationen beruht.

7 Man vgl. z.B. S. 717, Anm. 1 zu dem in der Wiedergabe der Übersetzung von G. HERVET (1579) bei J.-P. MIGNÉ fehlenden πολλοί in *In Hexaëmeron*, VI, 930 C 5–6 (VI, IV, 1, 341–342, S. 186).

einzigster Kodex, der *Vaticanus Palatinus* gr. 372, könnte auf eine Herkunft aus einem Scriptorium von Konstantinopel weisen, sofern CANART in einem Brief 1965 behauptet haben soll: „the script strongly resembles that of the Μονὴ τῶν Ὁδηγῶν at Constantinople“;¹ ein weiterer Kodex, der *Athonensis* Panteeleimon 181, stammt aus Monembasia,² einige Handschriften stehen in Zusammenhang mit Venedig, die überwiegende Zahl jedoch ist westlicher Provenienz. Dass seit dem 15. Jahrhundert ein großes Interesse bestimmter Kreise an einer so sehr auf die Ekklesiologie konzentrierten Schrift bestanden hat, dürfte angesichts der Tatsache, dass die römisch-katholische Kirche damals immer mehr in eine Krise hineingeriet, die auf Reformation und Gegenreformation hinauslief, naheliegen und erklären, warum gerade aus dieser Zeit viele Handschriften bewahrt sind, die im Westen kopiert wurden. Ein gut begründetes Stemma kann vielleicht Auskunft darüber geben, wie der Kommentar aus dem Osten in den Westen gelangt ist, wann und wo er dort erstmalig kopiert wurde, ob man schon vor dem 15. Jahrhundert im Westen mit verschiedenen Hyparchetypen rechnen darf.

Schon auf diesem Hintergrund ist die Suche nach Spuren der Wirkungsgeschichte dieses Kommentars in Ost und West dringend gefordert. Vor allem geht es darum, frühe Testimonien zu finden. Von BAGGARLY wurden 1970 zwei Parallelen bei Michael Psellos (1018 – um 1079) entdeckt,³ die BAGGARLY so interpretiert hat, dass der Autor des *In Hexaëmeron* diesen Text aus der Schrift des Psellos übernommen habe: „A man of Psellus’ acknowledged talents did not have to go to a work such as the *Hexaëmeron* in order to find material“.⁴ Dagegen hat UTHEMANN gezeigt, dass beide Autoren von ein und derselben Vorlage ausgegangen sind und jeder von ihnen unabhängig voneinander Eingriffe in den vorgegebenen Text vorgenommen hat.⁵ Im genannten Forum im Internet⁶ liest man: „*Testimonia* appear in the eleventh century (Michael Psellus) and twelfth century (Michael Glykas).“ Ersteres ist schon deshalb falsch, weil Parallelen keine Testimonia sind: Michael Psellos bezeugt keinen Zusammenhang seines Textes mit Anastasios

1 Ebd., S. XXXIII.

2 Ebd., S. XLIII.

3 Vgl. (1) zu *In Hexaëmeron*, I, 857 A 14–D 1 (I, IV, 1–2, 194–214, S. 12) in: *De omnifaria doctrina* 82–83, hrsg. v. WESTERINK 1948, S. 50; (2) zu ebd., I, 857 D 1–858 A 9 (I, IV, 3, 215–223, S. 12f.) in: Ebd., 18, S. 25. Die zuletzt genannte Parallele ist in der Edition des Kommentars nicht vermerkt.

4 A.a.O., S. 346. Darum nahm BAGGARLY an, der Kommentar zum *Hexaëmeron* sei zwischen 1042 und 1164 verfasst worden (ebd., S. 347), vielleicht sogar, wie er 1971, S. 242f. meinte, um 1156. – Vgl. S. 809 zu Anm. 1–2.

5 1985 (*Sermones*), S. CXLVII, Anm. 289.

6 Vgl. S. 761, Anm. 7.

Sinaites bzw. mit der Schrift *In Hexaemeron*. Hinzukommt, wie soeben gesagt, dass die Parallelen auf eine Abhängigkeit von einer gemeinsamen Vorlage verweisen.¹

In bezug auf die schon lange bekannten Testimonien bei Michael Glykas († nach 1204) ist darauf hinzuweisen, dass BAGGARLY selbst nur ein einziges nennt. Dieses begegnet in Glykas Annalen.² Weitere Testimonien findet man in den exegetischen Aporien des Michael Glykas, die EUSTRATIADES 1906 und 1912 herausgegeben hat. Dort zitiert Michael aus dem Kommentar, indem er teils Anastasios Sinaites nur mit seinem Namen einführt, teils auch mit dem Titel Εἰς τὴν Ἐξαήμερον λόγος, jedoch meist ohne einzelne λόγοι zu unterscheiden, teils ohne auf Autor und Quelle zu verweisen wie in einem Text,³ den er kurz darauf mit dem Hinweis ὡς πού φησι καὶ ὁ θεϊότατος Ἀναστάσιος wieder aufgreift.⁴ In einer anderen Aporie zitiert er wörtlich die Auslegung von Gen 1,1 aus dem ersten Logos des Kommentars, in der behauptet wird, Gen 1,1 sage die Schöpfung eines sphärischen Kosmos aus, und weist diese Aussage „Anastasios Sinaites“ zu.⁵ Wenn nach Gen 1,1, so heißt es im Kommentar, Gott zuerst den Himmel, dann die Erde geschaffen habe, dann habe er zunächst eine Kugel und danach erst deren Mittelpunkt geschaffen.⁶ Die unmittelbar folgenden Worte des Kommentars überspringt Michael Glykas und damit die Pointe dieser Aussage, die sich gegen die übliche Auffassung von Exegeten richtet, die den

¹ Einen weiteren Beweis für eine Spätdatierung des Kommentars hat BAGGARLY 1988, S. 255 vorgetragen (zum Zusammenhang vgl. S. 750 zu Anm. 1). Er weist darauf hin, dass *In Hexaëmeron*, VIIa, 949 C 1–950 A 6 (VII, 2, 469–494, S. 228–230) ein Teil aus einer Homilie eingearbeitet ist, die von RICHARD 1956 ediert und dem Sophisten Asterios, vermutlich aus Kappadokien (geb. 260/280, † nach 341), doch von KINZIG 1990 einem Asterios aus Westsyrien oder Palästina zugewiesen wurde, der die Homilien (CPG-CPGS 2815) „zwischen 385 und um 410“ gehalten habe (ebd., S. 159–168). Ein längerer Ausschnitt dieser Homilie, nämlich 21, 8–11, hrsg. v. RICHARD 1956, S. 162, 27–165, 2, ist wie andere Texte aus diesem Corpus von Predigten (ebd., S. XXI; KINZIG, S. 90, Anm. 105) in das Florileg der Sammlung von 88 *Quaestiones et responsiones* aufgenommen worden (vgl. S. 782, Anm. 1 zu CPG 7746), die in der von GRETSER 1617 edierten ps.-anastasianischen Sammlung („Collectio a“) erhalten geblieben ist (*Quaestio* 5, PG 89, 368 B 8–369 C 11). Nach BAGGARLY ist dieses „im 9. bzw. wohl eher im beginnenden 10. Jahrhundert“ zusammengestellte Florileg (RICHARD 1967/1968, S. 40) die Vorlage für den Autor des Kommentars gewesen.

² 1970, S. 347: Logos II, II, 1, 53–57. 59–60. 65–73, S. 50–52 (PG 89, 873 C 3–13, D 6–874 A 1) zitiert in Glykas Annalen I (PG 158, 44 C 1–D 8; vgl. weitere Stellen im Index: PG 158, 1086).

³ So tut er es z. B. in *Caput* 11, hrsg. v. EUSTRATIADES 1906, S. 145, 18–22; 146, 2. 4–16, wo er aus dem Logos VIIb zitiert: 961 D 7–962 B 3; 968 B 11–D 3 (VIIb, V, 5, 469–474, S. 256; VII, 3–4, 698–704. 684–691). Zu dem Gegensatz zwischen dem hier genannten Philon (S. 726, Anm. 5) und dem „ungläubigen Juden Philon“ im Hodegos vgl. S. 105, Anm. 2.

⁴ A.a.O., S. 147, 19–24.

⁵ Ebd., *Caput* 13, S. 165, 17–24: Ὅτι δὲ σφαιροειδῆς ὁ οὐρανός, καὶ αὐτὸς ὁ Σιναίτης θεῖος Ἀναστάσιος σαφέστατα ἔδειξεν· ἐν γὰρ τῷ εἰς τὴν Ἐξαήμερον λόγῳ αὐτοῦ, ἐν ᾧ τὰ κατὰ θεὸν ὑπὲρ φύσιν καὶ τέχνης ἀκολουθίαν δείκνυσι καὶ τάδε φησὶν κτλ.

⁶ *In Hexaëmeron*, I, 860 D 12–861 A 2 (I, VI, 2, 342–345, S. 20).

Schöpfungsbericht in Übereinstimmung mit dem sphärischen Weltbild interpretieren und davon ausgehen, dass der ganze Kosmos als Kugel und sein Mittelpunkt, die Erde, zu gleicher Zeit geschaffen wurden (ἄμφω φασὶν ἐν ταύτῳ γεγόνεσθαι) und darum „Himmel und Erde“, die Gott nach *Gen* 1,1 schuf, nichts anderes bedeuten als den einen Kosmos, der aus Himmel und Erde gebildet ist.¹ Danach übernimmt Michael Glykas aus dem Kommentar, wenn auch nicht wörtlich, die Begründung für die Reihenfolge, in der Gott Himmel und Erde geschaffen hat, dass nämlich der Mittelpunkt aus etwas Festem bestehen müsse, damit sich etwas – er nennt es ‚Kreis‘ – um ihn herum bewegen kann.²

Da bei Glykas des öfteren in der genannten Aporienschrift und in seinen Annalen auf Anastasios Sinaites, u. a. auf dessen Hodegos,³ verwiesen und außer dem Kommentar zum Hexaëmeron ein *Περὶ ἀναστάσεως λόγος*⁴ sowie die *Erotapokriseis* (CPG 7746) und die *Narrationes* (CPG 7758)⁵ als Werke des Anastasios Sinaites zitiert werden, dürfte eine eingehendere Untersuchung zu den Quellen von Glykas für die Wirkungsgeschichte nicht uninteressant sein.

Last, not least sei der Wunsch nach einem geeigneten Instrumentarium geäußert, um den offensichtlich in der Geschichte der Exegese bewanderten pseud-

1 Diese Einheit des Kosmos ist gemeint, wenn es heißt, die übliche Exegese „fasse das ‚καὶ‘ (von ‚ἔποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν‘ [*Gen* 1,1]) als Konjunktion (συμπλεκτικός συνδεσμός) auf“ (ebd., A 2–6 [345–348]).

2 Ebd., A 6–9 (348–350), bei Glykas: εἰ μὴ γὰρ τὸ κεντρὸν πηχθῆι, οὐκ ἂν ὁ περιφερὴς περιγράφεται κύκλος. Die edierte Lesart des Kommentars lautet: ... καὶ οὕτως τὸ περιφανὲς περιγράφεσθαι. Sollte es ursprünglich ‚τὸ περιφερέες‘ geheißen haben? – Ohne diese Begründung für die Priorität der Erschaffung der Erde wird die vom Kommentator hier vertretene kosmologische Erklärung für *Gen* 1,1 schon einleitend als etwas, was λογικώτερον ἢ φυσικώτερον zu beobachten sei, genannt, ohne dass gesagt wird, wer sie vertreten hat (ebd., I, 857 D 1–5 [I, IV, 3, 215–217, S. 12]).

3 Vgl. in der Edition auf S. 322f. die Testimonien aus EUSTRATIADAS 1906. Zu Testimonien in EUSTRATIADAS 1912 vgl. (1) S. 94, Anm. 9; (2) sowie Aporien, *Cap.* 48, S. 51, 6–12, wo Michael Glykas eine Aussage des Anastasios ohne Angabe der Quelle und wohl auch nicht wörtlich wiedergibt, die sowohl im *Viae dux* II, 5, 9–10. 15–17, als auch im *Tractatus* II, 2, 34–47 begegnet und in der der Begriff einer ἀμφύπαρκτος συνδρομὴ καὶ σύνοδος³ eingeführt wird, um zum einen die Zeugung eines Menschen so zu erklären, dass eine Präexistenz sowohl des Körpers, als auch der Seele ausgeschlossen ist, und um zum anderen auf diese Weise zu zeigen, dass der Mensch nach Christi „Bild und Ebenbild“ geschaffen wurde und in seiner psychosomatischen Konstitution Paradigma für die hypostatische Union ist. Solches liest man auch im Kommentar zum Hexaëmeron. Doch spricht dieser von einer αὐθύπαρκτος συνδρομὴ καὶ σύνοδος³ (XII, 1053 B 9–C 2 [XII, II, 2, 38–44, S. 462]), d. h. er benutzt eine auch in der Überlieferung des *Tractatus* II und des *Viae dux* bezeugte *lectio varians* (S. 313, Anm. 6, 8).

4 Diese Abhandlung spricht Themen an, die auch im Kommentar zum Hexaëmeron erscheinen.

5 In den Aporien: CANART 1966 (Post-scriptum), S. 382, 383f., vgl. ferner z. B. *Cap.* 61, hrsg. v. EUSTRATIADAS 1912, S. 146, 2–21; in den Annalen: BINGGELI 2001, S. 157f.

anastasianischen Kommentar zum Hexaëmeron nach ersten Erkenntnissen¹ weiter zu erschließen und seine Quellen zu erfassen.² Für ein solches Instrumentarium wurde mit der Edition eine Grundlage geschaffen.

¹ Vgl. BAGGARLY 1971, KUEHN 2010.

² Zu den Quellen sei ein Beispiel genannt. CUMONT 1930 waren schon mehrere Stellen des Kommentars aufgefallen, die mit des Johannes Lydos (erste Hälfte des 6. Jahrhunderts) Schrift „Über die Monate“ übereinstimmen. Der einzige Hinweis von KUEHN – BAGGARLY 2007, S. 35, Anm. 1 auf die Edition des Texts von Lydos ist ohne die Feststellungen von CUMONT, S. 32 zu dieser Parallele: „Ils abrègent, chacun à sa façon, un texte plus développé et se complètent réciproquement“ nicht aussagekräftig. Außer dieser Stelle (*In Hexaëmeron*, I, IX, 9, 578–597, S. 32–34 [PG 89, 866 B 1–C 14]) nennt CUMONT vor allem noch ebd., XII, 3, 832–842; IV, VII, 6, 590–604, S. 46, 124 (872 B 1–C 3; 903 D 13–904 A 8).

C. Übersetzung eines Kapitels aus dem Hodegos

*Viae dux XII, 1, 1–30; 3, 1–77 (Edition: S. 201–202, 204–207)*¹

Über Christi heilbringendes Leiden und darüber, dass jene Theopaschiten sind, die sagen: „Heilig, unsterblich, der für uns gekreuzigt wurde und gelitten hat!“.

Eine äußerst taugliche Richtlinie weiser Männer besagt, dass jene Widerlegungen und Beweise, die sich auf die Sachverhalte² stützen, bei weitem stärker und überzeugender und überwältigender sind als jene, die sich auf den Wortlaut und Zitate aus Büchern berufen. Denn bei Beweisen auf Grund von Sachverhalten kann man nichts drüber und daneben schreiben oder fälschen. Was schriftlich dargelegt wurde, wird nämlich oft von Männern mit schlechten Absichten ergänzt oder verkürzt, wie ein jeder, der sich die entsprechende Mühe macht, bei vielen Kopien – wie ich es auch schon vorher gesagt habe – feststellen kann, nicht nur bei Abschriften dogmatischer Werke, sondern auch bei solchen der Bücher des Moses, der Propheten und bei den Evangelien, die auf diese Weise verändert worden sind. So habe ich zum Beispiel gerade in diesem Jahr verschiedene Exemplare des Propheten Jeremias in Händen gehabt und fand in ihnen nirgends die dreißig Silberlinge als Preis, zu dem Christus verraten wurde, noch fand ich den Verkauf des Ackers vom Töpfer. Wenn nun die im Glauben Unredlichen selbst die Heilige Schrift nicht verschont haben, um wie viel mehr haben sie dann die Lehrschriften nicht unangetastet gelassen, wie wir dies ebenfalls im Vorausgehenden ausführlicher dargelegt haben!

Es ist also klar, dass die Ketzler und Ungläubigen vor allem durch eine Darstellung von Sachverhalten auf besonders wirksame Weise zuschanden gemacht werden. Darum haben wir nicht mehr mit Worten gegen sie argumentiert, als wir wieder einmal mit ihnen über das heilbringende Leiden und das Kreuz Christi diskutierten und sahen, dass sie darauf aus waren, auf Grund der Aussageabsicht jener Testimonien (d. h. jener Zitate aus Bibel und Vätern), die sie vortrugen, zu beweisen, dass auch der Gott Logos zusammen mit dem ihm eigenen ‚Fleisch‘ leidensfähig und sterblich ist. Vielmehr haben wir ihnen unsere eigene Auffassung mit Zeichnungen und Beispielen veranschaulicht, die Sachverhalte wiedergeben. So haben wir auf ein Schreibbrett die Kreuzigung des Herrn und eine bestimmte

¹ Vgl. hierzu S. 85–90 sowie S. 64 zu Anm. 1–2. Eine weitere ausführliche Wiedergabe eines Textes aus dem Hodegos, in der weitgehend wörtlich übersetzt wird, findet sich auf S. 45–49.

² Mit diesem Wort wird hier der Terminus ‚πράγμα‘ samt seiner Ableitungen übersetzt. Zur Bedeutung vgl. u. a. S. 42 zu Anm. 2–3; 58 zu Anm. 2–3; 90 zu Anm. 1; 177 zu Anm. 5; 193 zu Anm. 5–194 zu Anm. 1, 6; 201 zu Anm. 2; 243 zu Anm. 3.

Aufschrift gezeichnet. Diese wollen wir nach den (nun folgenden) Testimonien wiedergeben.

(Es folgt ein Florileg der Theodosianer und Gaianiten, mit dem diese „zeigen wollen, dass auch der allem Leiden enthobene Gott Logos mit seinem ‚Fleisch‘, in dem er existiert, leidensfähig ist.“)

Als nun die Anhänger des Severos und Gaianos und Theodosios diese und noch viele andere Zitate vorlegten, um zu zeigen, dass die Gottheit Christi leidensfähig ist, wollten wir ihre Arglist und das in ihrer Seele verborgene Gift öffentlich zur Schau stellen. Darum haben wir uns nicht mehr mit Worten und schriftlichen Zeugnissen gegen sie in den Kampf begeben, sondern uns an Sachverhalten orientiert und mit einem der Realität entnommenen Beispiel und einer diesem wirklich entsprechenden Zeichnung argumentiert. Dadurch wurden sie auch in der Tat gewaltig blamiert. Denn, wie ich schon zuvor gesagt habe, haben wir auf einem Schreibbrett das ehrwürdige Kreuz zugleich mit einer bestimmten Aufschrift abgebildet und sie dann eindringlich befragt, indem wir mit unserem Finger darauf wiesen. Die Aufschrift lautete: „Der Gott Logos und die Vernunftseele und der Körper“.

Scholion: Insbesondere beschwören wir beim Sohne Gottes denjenigen, der dieses Buch abschreibt, dass er dieselbe Zeichnung des ehrwürdigen Kreuzes anfertigt.

Wir legten ihnen diese Zeichnung vor und fragten sie: „Sieh da, *Christus, der Sohn des lebendigen Gottes (Mt 16,16)*, in seiner ganzen Wirklichkeit und ungetrennt (, so hängt er) am Kreuz, d. h. der Gott Logos und die ihm der Hypostase nach geeinte Vernunftseele und der Körper! Was von diesen drei starb und wurde getötet, verlor alle Tätigkeit und Bewegung? Pass genau auf! Ich habe zu dir nicht gesagt: ‚Was wurde gekreuzigt?‘, sondern ‚Was von diesen drei, die in Christus sind, starb und war drei Tage tot?‘.“

Als die Ketzer dies von uns gefragt und damit zugleich aufs äußerste beschämt wurden, antworteten sie: „Der Körper Christi starb“.

Wir fragen sie nun wiederum: „Es war also nicht seine Seele, die starb oder getötet wurde oder litt?“

Darauf antworten sie: „Auf keinen Fall!“

Da sagten wir, um sie zu verspotten und zu verhöhnen: „Demnach schämt ihr euch nicht, wenn ihr seine Seele, die von ihm geschaffen wurde, zwar leidensunfähig und unsterblich nennt, vom Gott Logos aber, der sie geschaffen hat, sagt ‚Heilig, unsterblich, der unseretwegen litt und gestorben ist!‘ und so den Schöpfer übermütig höhnt, mehr als ihr es mit seinen Geschöpfen tut? Ihr nennt die Engel unsterblich und allem Leiden enthoben. Ihr nennt unsere Seelen unsterblich. Ihr

nennt auch die Dämonen leidensunfähig und unsterblich. Und ihr schämt euch nicht – wiederum sage ich es! –, wenn ihr behauptet, dass deren Schöpfer, der als einziger von Natur aus ohne jedes Leiden ist, leidensfähig und sterblich ist? Und ihr schämt euch nicht, dass ihr so den Schöpfer mehr entehrt, als man Geschöpfe entehren kann? Und pass nun auf, was ich sage! Fünf waren es am Kreuz, als Christus an ihm festgenagelt war. Es war dort die Sonne, die als erste die Nägel und die Lanze hinnahm und untrennbar vom Kreuz, doch ohne an den Nägeln zu leiden, ausharrte.¹ Es war dort auch der allerheiligste Körper Christi, seine heilige Seele, der Gott Logos und das Holz des Kreuzes. Vier von diesen sind Geschöpfe. Doch der Gott Logos ist ungeschaffen und ihr Schöpfer. Zwei Geschöpfe wurden vor jedem Leid bewahrt, nämlich die Sonne und die allerheiligste Seele Christi. Und wie konnte dann seine Gottheit sterben? Christus ist also auf zwei Weisen unsterblich, auf eine Weise aber sterblich, nämlich in seinem ‚Fleisch‘. Also sitzt du, du Ketzer ohne kirchliche Gemeinschaft,² über die Gläubigen zu Gericht, über Petrus und Paulus, die Säulen und Kronen und Lichtträger des Erdkreises, die auserwählten Verkündiger unseres Glaubens? Sing nicht mehr wie Petrus, dein Walker, ‚Heilig, unsterblich, der Gott Logos, der gelitten hat‘, sondern wie Petrus, der Fischer, ‚Christus, der für uns im Fleisch gelitten hat‘ (I Pt 4, 1; vgl. 2, 21)! Verkündige nicht mehr wie Paulus von Samosata, sondern wie Paulus von Tarsos Christus, ‚der dem Fleische nach getötet, doch dem Geist nach lebendig gemacht wurde‘ (I Pt 3,18)!³ Im sterblichen ‚Fleisch‘, nicht im unsterblichen Geist ist Christus gestorben! Die da singen ‚Heilig, unsterblich, der für uns gekreuzigt wurde und gelitten hat!‘, sagen entweder, dass der unsterbliche Gott Logos umgebracht wurde, oder sie sagen, dass es seine unsterbliche Seele gewesen ist, die getötet wurde. Doch es widerlegt sie das Grab Christi, in dem sich weder ein getöteter Gott Logos, noch eine hingerichtete Vernunftseele befindet, sondern ein toter ‚in Gott

1 Zur Bedeutung des Wunders der Sonnenfinsternis beim Tode Christi vgl. S. 260 f.

2 Die Bezeichnung ‚Ἀκέφαλος‘ (‚ohne kirchliches Oberhaupt‘ oder Patriarch) als Name einer bestimmten häretischen Gruppierung stammt aus der Frühgeschichte der Polemik gegen die Miaphysiten, die das Konzil von Chalkedon ablehnten, insbes. aber eine gemäßigte Interpretation des Henotikon (CPG 5999) von 482 in der Weise, wie sie der alexandrinischen Patriarchen Petros Mongos (482–490) vertrat. Diese Opposition war in Mönchskreisen beheimatet und griff auf Gemeinden über. Meinte also ‚Ἀκέφαλος‘ in Ägypten zunächst bestimmte, besonders radikale Mia- oder Monophysiten, so benutzt Anastasios diese Bezeichnung – wohl allgemeinem Sprachgebrauch folgend – nur mehr als Schimpfwort, auch wenn es im 7. Jahrhundert durchaus noch Gemeinden im Nildelta gab, die sich zur Tradition jener radikalen Opposition gegen Chalkedon bekannten, der sie den Namen Ἀκέφαλοι verdankten (S. 21, Anm. 4; 91, Anm. 4). M.a.W. Anastasios bezeichnet mit ‚Ἀκέφαλοι‘ alle Gruppierungen der Monophysiten und bestreitet damit die Rechtmäßigkeit ihrer kirchlichen Organisation.

3 Auch im *Viae dux* XIII, 5, 95 schreibt Anastasios diese Aussage Paulus zu.

existierender‘ Körper.¹ Da sich dies nun so verhält, schreibe niemals der Natur des Gott Logos die Leiden und den Tod zu, wenn du hören solltest, dass man sagt ‚Der Herr der Herrlichkeit wurde gekreuzigt‘ (I Cor 2,8) oder ‚Gott hat unter einer Hand aus Israel gelitten‘² oder ‚Lasst mich Nachahmer des Leidens meines Gottes werden‘ oder ‚Tropfen von Gottes Blut‘ oder ‚Gottes Tod und Grab und Kreuz‘! Vielmehr schreibe Leiden und Tod dem ihm der Hypostase nach geeinten ‚Fleisch‘ zu! Wie man nämlich über das ‚Fleisch‘ wegen seiner in unserer Sprache nicht fassbaren untrennbaren Einung mit dem Gott Logos göttliche Aussagen macht, so werden oft auch über den im ‚Fleisch‘ seienden Gott Logos menschliche Aussagen, Leidens- und Todesaussagen gemacht. Denn dieser hat sich die Leiden seines eigenen ‚Fleisches‘ auf eine irgendwie der göttlichen Oikonomia und Erniedrigung entsprechenden Weise angeeignet, blieb aber selbst seiner Natur nach und in Wirklichkeit leidensunfähig und unsterblich.“

1 Der tote Körper Christi existiert wie alle geschaffene Wirklichkeit „in Gott“, sofern der Gott Logos auf Grund seiner Allgegenwart in ihm anwesend ist. Zu ‚ἐνθεον σῶμα‘ vgl. S. 283 f.

2 Es handelt sich hier und bei den folgenden Zitaten um die entscheidenden Worte aus den Testimonien des zuvor angeführten Florilegs der Theodosianer und Gaianiten. Das erste ist jenes aus Meliton von Sardes in *Viae dux* XII, 2, 18–19, das ohne Hinweis auf seine Herkunft auch in Anastasios Karfreitagspredigt (CPG-CPGS 7754) einfließt (vgl. S. 356 mit Anm. 1, ferner S. 254, Anm. 8).

D. Übersicht über die Werke des Anastasios Sinaites: Editionen, Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte*

I. Dogmatische Werke

1 Ὁδηγός/ *Viae dux*

Wegweiser oder Führer auf dem rechten Weg

Ed. J. GRETZER, Ingolstadt 1606 = PG 89, 36–310.

Kritische Ed.: K.-H. UTHEMANN, *Anastasii Sinaitae Viae dux* (CCG 8), Turnhout – Leuven 1981.

CPG-CPGS 7745.

Zur Edition von J. GRETZER (EH 219) vgl. die Einleitung zur Edition (1981), S. CCXIX–CCXX.

Ergänzungen zur kritischen Edition:

(1) Index manuscriptorum: K.-H. UTHEMANN 1982 (Ergänzung).

(2) Eine wichtige Ergänzung zur Edition bietet die nun vollständige Kollation des *Codex Athonensis* Laurae B 11: K.-H. UTHEMANN (1984).

(3) Bei K.-H. UTHEMANN (1984), S. 105, Anm. 3 werden die bei der Kollation des *Codex Athonensis* Laurae B 11 in der Edition entdeckten Druck- und Flüchtigkeitsfehler genannt.¹

(4) Zu dem in der *recensio codicum* bei UTHEMANN 1981, S. XXXIX genannten *Codex Vaticanus* gr. 2112, f^o 1–24^v hat M. AUBINEAU 1984 das im genannten Codex fehlende Mittelstück entdeckt.

(5) Die in der Edition erschlossene Vorlage der *Codices Vaticanus* gr. 727 und *Matritensis* Bibl. Nat. 4669 (a. a. O., S. LXVII–LXXII) ist nicht verlorengegangen. Es handelt sich um den *Codex Leidensis* Bibl. Univers. B.P.G. 60 A, einem Palimpsest vom Ende des 13. oder aus dem 14. Jahrhundert, bei dem im 10., vielleicht 11. Jahrhundert geschriebene Tragödien des Sophokles ausradiert wurden.² Dieser Codex enthält auf f^o 1–119 den Hodegos und danach wie der *Vaticanus* und der *Matritensis* die *Epistula synodica* des Sophronios von Jerusalem (CPG-CPGS 7635) in jener Version, die nach RIEDINGER 1982 an Papst Honorius I. (625–638)

* Angaben zu alten orientalischen und slawischen Übersetzungen werden hier im allgemeinen nicht aufgenommen, insbes. dann, wenn sie in der CPG-CPGS 7745–7782 vermeldet sind.

¹ Vgl. S. 37, Anm. 1; 187, Anm. 2; 200, Anm. 2.

² Vgl. A. TURYN, *Studies in the Manuscript Tradition of the Tragedies of Sophocles*, University of Illinois, Urbana 1952, ferner zur Bedeutung des *Leidensis* die Rezension von A. PERTUSI in *Aevum* 26 (1926), S. 573–577, bes. 575 f.

adressiert war.¹ Auf diese folgen in allen drei Handschriften einige trinitarische Aussagen und ein Fragment des *Sermo prosphoneticus ad imperatorem* aus der Schluss Sitzung des 6. Ökumenischen Konzils (CPG 9437, 2).² Dieselbe Textform der *Synodica*³ liest man auch im *Vaticanus* gr. 1116 im Anschluss an den Hodegos; sie geht auf eine eng mit dessen Hyparchetyp α verwandte Vorlage zurück.⁴ Ähnlich ist die Situation im *Codex Oxoniensis* Thomas Roe 22 (a. 1286), einem Zeugen des Hyparchetyps β ,⁵ der bei RIEDINGER fehlt. Denn zum einen liest man dort auf f^o 550–560 die *Synodica* des Sophronios nach dem Hodegos und den kurzen *Epaporemata* des nicht in CPG-CPGS aufgenommenen, Ende des 6. Jahrhunderts lebenden Konvertiten Probus, Bischof von Chalkedon,⁶ die ediert vorliegen.⁷ Zum anderen handelt es sich bei diesem Text der *Synodica* um dieselbe Version wie in den soeben genannten Handschriften. Eine erste Kollation zeigt, dass eine dem *Codex Leidensis* verwandte Überlieferung vorliegt, die sich oft mit jener des *Codex Vaticanus* gr. 1116 trifft und vielleicht ursprünglicher als die beiden genannten ist. Mit dieser Tatsache stimmt überein, dass sich bei der Edition des Hodegos eine Kontamination des *Codex Oxoniensis* durch die vom *Codex Vaticanus* und von den Abschriften des *Codex Leidensis* bezeugte Textform nicht ausschließen ließ.⁸ Die Erklärung dürfte nun gefunden sein. Der Kopist des *Oxoniensis* oder ein Vorgänger kannte diese Seitenüberlieferung und hat aus deren Kontext die *Synodica* des Sophronios übernommen. Wird diese Hypothese akzeptiert, dann gibt es keinen Grund, um anzunehmen, dass der Archetyp des Hodegos auch die *Synodica* überliefert hat.

(6) Eine nicht unwichtige Frage für die Überlieferungsgeschichte des Hodegos betrifft das Kolophon des *Codex Parisinus* gr. 1115, eines der wichtigsten und interessantesten Textzeugen.⁹ Nach diesem Kolophon wurde der Parisinus im Jahre 1276 von seinem Kopisten, Leon Kinnamos, fertiggestellt. 1996 hat ALEXAKIS mit seiner These vom „Archetyp des Parisinus“ zu begründen versucht, dass die Akten

1 Hierzu zusammenfassend ders., ACO ser. II, II, 1, S. VIII f.

2 Vgl. K. A. DE MEYER – E. HULSHOFF POL, *Codices Bibliothecae Publicae Graeci* (Bibliotheca Universitatis Leidensis. Codices Manuscripti VIII), Leiden 1965, S. 83–86.

3 RIEDINGER 1982, S. 147.

4 Einleitung der Edition S. CLXXXVI; CCV.

5 Ebd., S. CLXXXVIII–CXC.

6 UTHEMANN 1994 (Probus). Zur historischen Bezeugung von Probus ist dort zu ergänzen, dass dieser als Erzbischof von Chalkedon eine Botschaft von Kaiser Maurikios an Chosrau II. in Ktesiphon überbrachte (Theophylaktos Simokattes, *Historiae*, V, 15, 8–11, hrsg. v. DE BOOR 1887, S. 217, 7–24).

7 Hrsg. v. UTHEMANN 1981 (Syllogistik); DECLERCK 1983. Vgl. oben S. 117, Anm. 4; 450, Anm. 4.

8 Einleitung der Edition, S. CLXXXIV.

9 Ebd., S. XXXIII f., LXXXVI–XC.

des zweiten Ökumenischen Konzils von Nikaia (787) ihre Testimonien aus der vom *Parisinus* gr. 1115 bezeugten Überlieferung bezogen hätten und nicht umgekehrt. Diese These setzt voraus, dass der im Kolophon genannte Kodex aus „der Alten Bibliothek“ in Rom, der auf das Jahr 6267 datiert gewesen sei und dessen Alter darum zum Zeitpunkt, als Leon Kinnamos ihn kopiert hat, wie er sagt, „517 Jahre beträgt“, als Vorlage für alle im *Parisinus* überlieferten Texte gedient hat. Dass dies aber nicht der Fall ist, haben vor allem SPECK und UTHEMANN bewiesen.¹ (7) Schließlich sei gesagt, dass bisher keine weiteren wichtigen Handschriften bekannt geworden sind, die den Hodegos überliefern, wohl lassen sich Handschriften mit Fragmenten vermelden, die zum Zeitpunkt der Edition noch unbekannt waren,² insbes. solche, die zur Überlieferung der *Definitiones seorsum traditae* gehören³ wie z. B. jene anonyme Sammlung, die man im *Codex Vaticanus* gr. 1142, f° 44^v–51^v findet,⁴ oder Fragmente aus diesem Kapitel wie z. B. jenes im *Codex Petropolitanus* BAN 19 (Granstrom 186) aus dem 10./ 11. Jahrhundert.⁵ Eine Handschrift, die es wert ist, in diesem Zusammenhang erwähnt zu werden, ist der *Codex Vaticanus* gr. 2658 aus dem 13./ 14. Jahrhundert, der auf f° 200–209 fast genau dieselben Texte wie der *Codex Mediolanensis* Ambrosianus gr. 1041 (H 257 inf.), f° 116–119 enthält,⁶ doch auf f° 202^v–203 nach drei Zitaten aus Nestorios eine Widerlegung desselben einschleibt (incipit Ταῦτα ἔδογματισεν ὁ θεήλατος καὶ Ἰουδαϊόφρων καὶ ἀνθρωπολάτρης Νεστόριος).⁷ Vielleicht handelt es sich um ein Fragment aus jenem Werk gegen Nestorios, das Anastasios nach einer Aussage im *Viae dux* IV, 127–130 gegen Nestorios verfasst hat.

(8) Kritische Rezensionen zur Edition des Hodegos: u. a. P. ALLEN, *VigChr* 36 (1982), S. 294–301; ALPERS, *JÖB* 34 (1984), S. 55–68;⁸ J. DARROUZÈS, *REB* 40 (1982), S. 244 f.; A. GRILLMEIER, *TheoPhil* 59 (1984), S. 276 f.; F. HEINZER, *FZPhTh* 29 (1982), S. 509–511; P. PATTENDEN, *Gregorianum* 64 (1983), S. 592–596; F. RICKEN, *Theologische Revue* 79 (1983), S. 119 f.; K. F. WINKELMANN, *Theologische Literaturzeitung* 110 (1985), Sp. 47 f.

¹ Vgl. die oben auf S. 19 in Anm. 4 genannten Beiträge.

² Vgl. P. VAN DEUN 1992, ferner z. B. S. 160, Anm. 2.

³ *Viae dux*, I, 2; II, 1–8. Vgl. S. 190, Anm. 3; 193, Anm. 4.

⁴ MOUTSOULAS 1987, S. 430. Vgl. S. 195, Anm. 5.

⁵ *Viae dux*, II, 5, 56–137; 8, 121–135.

⁶ Einleitung der Edition des *Viae dux*, S. LII f.

⁷ Vgl. S. LILLA, *Codices Vaticani graeci* 2648–2661, in: *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* IV (ST 338), Vatikan 1990, S. 187–189.

⁸ Zum Stemma, das ALPERS vorgeschlagen hat, und zum Text des Hodegos im *Codex Vindobonensis* theol. gr. 40 vgl. UTHEMANN 1990 sowie in diesem Beitrag vor allem S. 37, Anm. 4; 41, Anm. 8; 54, Anm. 2; 197, Anm. 3.

2 Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς, λόγος α΄ / *Tractatus I: De constitutione hominis secundum imaginem Dei (Gen 1,26)*

Erste Abhandlung: Über die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Der Mensch als trinitarisches Paradigma nach *Gen 1,26*

Ed. FRONTON DU DUC, Ingolstadt 1596 = PG 44, 1328–1345.

Kritische Ed.: Ἀναστασίου ἐλαχίστου πρεσβυτέρου τοῦ ἐν τῷ Σινᾷ ὄρει περὶ τοῦ κατ'εἰκόνα καὶ καθ'ὀμοίωσιν τῆς τοῦ ἀνθρώπου ὑπὸ θεοῦ κατασκευῆς, K.-H. UTHEMANN, *Anastasioi Sinaitae sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula adversus Monotheletas (CCG 12)*, Turnhout – Leuven 1985, S. 3–31.

CPG-CPGS 7747.

(1) Zur Zuweisung dieser Abhandlung an Gregor von Nyssa (CPG 3218) vgl. die Einleitung zur Edition, S. XXXIX, LX-LXV, ferner die auf S. 274 in Anm. 2 genannten Veröffentlichungen.

(2) Zum Zusammenhang mit Ps.-Gregorios Thaumaturgos, *De deitate et tribus personis* (CPG-CPGS 1781), hrsg. v. UTHEMANN 1993 (*Die Ἄπορα*), vgl. S. 273 f. Zu dieser Edition ist als Zeuge der *Codex Vaticanus* gr. 2658, f° 199–200 hinzuzufügen (vgl. S. 274, Anm. 1).

(3) Zu den Scholien vgl. S. 736–765.

(4) Kritische Rezensionen der Werke, Nr. 2–6: J. D. BAGGARLY, *OCP* 54 (1988), S. 253–255; H. CHADWICK, *JThS* n.s. 38 (1987), S. 545 f.; J. DECLERCK, *Byz.* 57 (1987), S. 285–292; W. LACKNER, *JÖB* 39 (1989), S. 341–344; P. NAUTIN, *RÉG* 98 (1985), S. 434; M. VAN ESBROECK, *BZ* 81 (1988), S. 69.

3 Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς, λόγος β΄ / *Tractatus II: De constitutione hominis secundum imaginem Dei (Gen 1,27), scil. Christi*

Zweite Abhandlung: Über den Menschen als Bild Christi. Die Konstitution des Menschen als christologisches Paradigma nach *Gen 1,27*

Ed. I. TARINUS, Paris 1624.

Kritische Ed.: Τοῦ αὐτοῦ ἀκολούθως εἰς τὸ κατ'εἰκόνα καὶ ἀπόδειξις ὅτι δι'οὐδὲν ἕτερον ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον ὁ θεὸς σύνθετον ἐκ θνητῆς καὶ ἀθανάτου φύσεως εἰ μὴ εἰς τύπον καὶ εἰκόνα τῆς ἐνανθρωπήσεως καὶ συνθέσεως τοῦ Χριστοῦ, UTHEMANN, *ibd.*, S. 35–48. Scholion: *ibd.*, S. 51.¹

CPG-CPGS 7748.

¹ Zu den Scholien vgl. S. 736–765.

4 Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς, λόγος γ΄ / Tractatus III sive Opusculum adversus Monotheletas qui communiter dicitur Homilia tertia de creatione hominis

Abhandlung wider die Monotheleten, im allgemeinen „Dritte Homilie über die Erschaffung des Menschen“ genannt

Ed. A. M. BANDINI, Florenz 1764 = PG 89, 1151–1180; A. MAI, Rom 1833 (als λόγος τέταρτος).

Kritische Ed.: Τοῦ αὐτοῦ ἀκολούθως λόγος γ΄, UTHEMANN, ebd., S. 55–83. Scholia longiora: Ebd., S. 51–52.

CPG-CPGS 7749.

Zur Datierung auf das Jahr 701 vgl. S. 24 zu Anm. 7; zu den Scholien vgl. S. 736–765.

5 Capita adversus Monotheletas

Argumente wider die Monotheleten

Editio princeps UTHEMANN, ebd., S. 99–157:

[1] Κεφάλαιον [ε΄] ἀποδεικτικὸν διὰ πραγμάτων ὅτι ἄλλο τὸ φυσικόν, ἄλλο τὸ σαρκικόν καὶ ἕτερον πάλιν τὸ θεϊκὸν θέλημα, UTHEMANN, ebd., S. 99–102.

[2] Κεφάλαιον [ζ΄] ἐν ᾧ αἱ ἀντιθέσεις τῶν ἐναντίων εὐσεβῶς σαφηνίζονται ὑφ' ἡμῶν, UTHEMANN, ebd., S. 105–113.

[3] Τοῦ ἀγίου Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου χρήσεις σαφῶς δεικνῦσαι ὅτι καὶ χωρὶς τῆς ἀνθρωπότητος ὁ Χριστὸς διαφόρους ἐνεργείας ἔχει κατὰ τὴν τοῦ λόγου θεότητα, UTHEMANN, ebd., S. 115–123.

[4] Περὶ τῆς θεανδρικής ἐν Χριστῷ ἐνεργείας Διονυσίου, UTHEMANN, ebd., S. 125–134.

[5] Κεφάλαια δεικνύντα σαφῶς ὅτι εἰ καὶ καθ' ὑπόστασιν ἀδιαίρετος ἦν ὁ θεὸς λόγος ἐν τῇ οἰκείᾳ σαρκὶ καὶ ψυχῇ, ἀλλ' ὅμως οὐ πάντως ὅτι ἔπαθεν εἰς ἰδίαν φύσιν τὰ τῆς σαρκὸς ἴδια, εἰ καὶ τὰ μάλιστα ὑπ' αὐτοῦ ταῦτα αὐτῇ προσεγίνοντο, οὔτε θεανδρικά ἐγνωρίζοντο ὅλα, καθὼς οἱ κενολόγοι φαντάζονται, UTHEMANN, ebd., S. 137–142.

[6] Κεφάλαιον δι' οὗ ἐλέγχονται οἱ δι' ἐναντίας μίαν ἀπλῆν φύσιν ὁμολογοῦντες ἐν Χριστῷ ὡς οἱ Μάνεντος νόμοι, UTHEMANN, ebd., S. 145–157.

CPG-CPGS 7756.

Zum *Codex Vaticanus* gr. 1409, dem Zeugen dieses antimonotheletischen Corpus Anastasianum, vgl. die Einleitung zur Edition, S. XXIII–XXVI; UTHEMANN 1983 sowie oben S. 4 zu Anm. 1–2; 275, Anm. 1–277, Anm. 8; 719 zu Anm. 5–720.

6 Florilegium adversus Monotheletas

Testimonien von Häretikern und von orthodoxen Vätern wider die Monotheleten
Ed. A. MAI, Rom 1833 = PG 89, 1180–1190.

Kritische Ed.: Χρήσεις ἄχρηστοι Ἀρειανῶν μιαρῶν δυσσεβῶς ἀθετοῦσαι τὴν ὁμοούσιον θεότητα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, καὶ κτίσμα τὸν κτίστην τῶν ἀπάντων λέγουσαι, UTHEMANN, ebd., S. 87–96 (IV, 1, 1–2, 173).

CPG-CPGS 7771.

Vgl. S. 277.¹

7 Ἀπορίαι σὺν θεῶ κατ'ἐπιτομὴν κατὰ τῶν ἀθέων αἰρετικῶν ἐν κεφαλαίοις ις/ Capita XVI contra Monophysitas

16 kurz gefasste Argumente wider die Monophysiten

Ed. S. N. SAKKOS, Thessaloniki 1976.

Kritische Ed.: K.-H. UTHEMANN, Antimonophysitische Aporien des Anastasios Sinaites. Einführung und Edition, BZ 74 (1981), S. 11–26.

CPG-CPGS 7757.

Zum Verhältnis dieser Aporien zu den *Capitula XVII contra Monophysitas* des Johannes Grammatikos von Kaisareia, die von M. RICHARD 1977, S. 59–66 herausgegeben wurden (CPG-CPGS 6856), ist zu beachten, dass nur die ersten 11 Kapitel derselben dem Johannes gehören, die übrigen aber aus den Aporien des Anastasios stammen, wie UTHEMANN schon in seiner Rezension der Edition von RICHARD, BZ 73 (1980), S. 71f. unter Hinweis auf zwei Tatsachen geltend gemacht und dann in der Einleitung zur Edition der Aporien (ebd., S. 11–15) aufgewiesen hat.²

Neu entdeckte Textzeugen für die 15 Aporien des Anastasios: *Codex Atheniensis* olim *Hierosolymitanus* Metochion 145 (16. Jh.), f° 487–488,³ *Codex Athoniensis Iviron* gr. 388 (4508) (16. Jh.), f° 496–(505?), *Codex Scorialensis* Λ.II.3 (566), f° 65–66 und vielleicht auch *Codex Romanus* BN Centrale, Gesuiti 1226.

8 Περί αἰρέσεων καὶ συνόδων/ Synopsis de haeresibus et synodis

Geschichte der Häresien und Synoden. Eine kurz gefasste Übersicht

Ed.: I. B. PITRA, *Iuris ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta*, II, Rom 1868, S. 257–271.

¹ Vgl. auch S. 201, Anm. 3–202, Anm. 1; 270, Anm. 5; 271, Anm. 1; 296, Anm. 4.

² Vgl. hierzu auch UTHEMANN 1997 (Definitionen), S. 70f., Anm. 54 (ders., 2005, S. 52).

³ PΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ-KERAMEUS 1899 (Βιβλιθήκη IV), S. 128.

Kritische Ed.: K.-H. UTHEMANN, Die dem Anastasios Sinaites zugeschriebene Synopsis de haeresibus et synodis, AHC 14 (1982), S. 58–94. CPG-CPGS 7774.

Codex unicus: *Codex Vindobonensis* hist. gr. 7, f° 187^v–193^v.

(1) Die Synopsis hat „ihre heutige Gestalt wahrscheinlich zwischen 687 und 692 erhalten“.¹ Denn sie berichtet bis zu einer Synode unter Kaiser Justinian II. (685–695, 705–711), „der vom Licht der göttlichen Gnade geführt wird“.² Doch ist diese entgegen der Auffassung von DIEKAMP³ und SAKKOS⁴ nicht die Trullanische Synode von 691/ 692, sondern jene, die im Schreiben des Kaisers an Papst Johannes V. (23. 7. 685–2. 8. 686) vom 17. Februar 687 genannt wird,⁵ das erst dessen Nachfolger, Konon (21. 10. 686–21. 9. 687), empfangen hat. Es nennt als Thema der Synode, dass die Akten der 6. ökumenischen Synode (7. 11. 680–16. 9. 681) „verlesen, überprüft und durch Unterschrift beglaubigt worden seien“, also das, was die Synopse mit den Worten *ἐπισφραγίσσας βεβαιοῖτ* wiedergibt.⁶ Diese Synode wird auch in der antiochenischen Rezension der Annalen des Sa'īd ibn Baṭrīq (geb. 877), des späteren Patriarchen Eutychios von Alexandrien (935–940), genannt: „Es traten gewisse Leute an den römischen Kaiser Justinian heran und sagten: ‚Es gibt einige Konstantinopler, die das sechste Konzil, das zur Zeit deines Vaters Konstantin stattfand, tadeln und behaupten, dass es zusammengetreten sei, um Unwahres zu bestätigen. Deshalb ließ Kaiser Justinian 130 Bischöfe zusammenerufen, die den Beschluss des sechsten Konzils bestätigten ...“.⁷ Somit dürfte eine Datierung nach dem 17. Februar 687 und vor dem Quiniseximum (691/ 692) als *terminus post quem* dieser Synode Justinians II. und darum auch der Synopsis richtig sein.

(2) Bis zur ersten Aussage über die fünfte Ökumenische Synode und einer Zusammenfassung zu „den ersten fünf Konzilien“, in welcher der Autor auf „eine andere Schrift“ verweist, in der er ausführlich (*ἐν πλάτει*) die Synode von Chalcedon (451) gegen die Einwände ihrer Gegner verteidigt habe, stimmt die Synopsis in ihren Aussagen mit dem 4. und 5. Kapitel des Hodegos überein, d. h. mit dem Schreiben an die Gemeinde von Babylon (heute ein Teil von Alt-Kairo), das man als eine Epitome de haeresibus ansprechen kann, und mit der Synopsis über die

1 UTHEMANN 1982 (Die dem Anastasios), S. 73. Vgl. hierzu S. 36, Anm. 4.

2 Synopsis 26, S. 86, 15–23.

3 1899, S. 112.

4 1964, S. 173.

5 A.a.O. (CPG-CPGS 9442), ACO ser. II, II, 2, S. 886, 5–887, 21.

6 UTHEMANN 1982 (Die dem Anastasios), S. 68f., Anm. 71.

7 A.a.O., PG 111, 1116 C 6–D 2.

Konzilien.¹ Doch gibt es schon in diesem Teil Aussagen, bei denen man sich fragen kann, ob sie auf den im Lemma genannten Anastasios Sinaites zurückgehen, m.a.W. ob nicht mit Interpolationen zu rechnen ist.² Auffällig ist nun die Tatsache, dass die 5. Synode unter Kaiser Justinian (553) in einem doppelten Anlauf dargestellt wird. Denn nach dem bisher Gesagten fährt die Synopse mit den Worten fort „Μετὰ οὖν τὰς τέσσαρας συνόδους ἡ πέμπτη συνήχθη ἁγία σύνοδος ἐπὶ Ἰουστινιανοῦ τοῦ τῆς εὐσεβοῦς λήξεως“ und wiederholt einerseits schon Gesagtes, nämlich die Verurteilung des Origenismus, und fügt andererseits als „zweiten Grund“ für ihre Einberufung ausführlich das Thema der Drei Kapitel hinzu, wobei sie bei beiden Entscheidungen des Konzils die Zustimmung von Papst Vigilius (537–555) betont.³ Nach der schon zitierten Zusammenfassung wird die 6. Ökumenische Synode eingeführt und ihre Vor- und Nachgeschichte dargestellt. Dabei fällt nun auf, dass ein bedeutender Teil dieses Texts⁴ eine Parallele in einem „Katechismus“ des 13. Jahrhunderts, dem Thesaurus des Theognost, besitzt.⁵ Nach MUNITIZ ist Theognost in bezug auf das 5. und 6. Konzil von Anastasios Synopsis, von ihm Traktat genannt, abhängig.⁶ Doch beweisen lässt sich dies nicht, auch wenn dies und nicht eine gemeinsame Quelle wahrscheinlich ist.⁷ Wie aber ist die Tatsache zu verstehen, dass die Synopse für die Geschichte samt Vor- und Nachgeschichte des 6. Ökumenischen Konzils detaillierte Kenntnisse zeigt, die „in einem eigentümlichen Kontrast zur dürftigen und recht ungenauen Darstellung der Geschichte des Monotheletismus“ in Anastasios *Traktat* III (Werke, Nr. 4) stehen? UTHEMANN hat darum die Hypothese vertreten,⁸ dass dieser Teil – ebenso wie der schon genannte zweite Text zum 5. Ökumenischen Konzil⁹ – „von einem anderen Autor, der offenbar ein Zeitgenosse des Sinaites war, verfasst wurde und eine andere Schilderung ... verdrängt hat“,¹⁰ während der Autor des übrigen Textes der Verfasser des Hodegos gewesen ist.¹¹

1 Vgl. Synopsis 1–14, 16, S. 77, 4–81, 41; 82, 35–38 mit *Viae dux*, IV–V.

2 UTHEMANN 1982 (Die dem Anastasios), S. 62–64.

3 Synopsis 15, S. 82, 1–34.

4 Ebd., 17, 23–25, S. 82, 39–83, 6 ; 85, 12–86, 10.

5 A.a.O., XIV, 116–185, hrsg. v. MUNITIZ 1979, S. 83–85.

6 1974, S. 166.

7 UTHEMANN, 1982 (Die dem Anastasios), S. 66 f.

8 Ebd., S. 68–72.

9 Synopsis, 15, S. 82, 1–34 (vgl. zu Anm. 3).

10 UTHEMANN, 1982 (Die dem Anastasios), S. 72.

11 Vgl. S. 20, Anm. 6–7; 57, Anm. 3; 226, Anm. 4; 245, Anm. 3, 6.

II. Eine asketisch-spirituelle Schrift und Verwandtes

9 Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις περὶ διαφόρων κεφαλαίων γινόμεναι ἐκ διαφόρων προσώπων sive Περὶ διαφόρων κεφαλαίων/ Quaestiones et responsiones

Antworten eines Seelsorgers auf Fragen seiner Gläubigen

Ed.: J. GRETSER, Ingolstadt 1617 (auf der Basis des *Codex Monacensis Bibliothecae Universitatis* 2 [KAKOULIDI 1970, S. 1–9]) = PG 89, 312–824.

Bei der Edition von GRETSER handelt es sich um eine Sammlung von 154 mit Testimonien ergänzten Erotapokriseis,¹ die im 11. Jahrhundert entstanden ist. Zum Inhalt und Zusammenhang der authentischen Erotapokriseis des Anastasios mit dieser Collectio grundlegend: RICHARD 1967/ 1968 (*Opera minora* III 1977, Nr. 64). Kritische Edition der ursprünglichen Collectio von 103 Erotapokriseis des Anastasios Sinaites: M. RICHARD (†) et J. A. MUNITIZ, *Anastasio Sinaitae Quaestiones et Responsiones* (CCG 59), Turnhout – Leuven 2006, S. 1–165.

CPG-CPGS 7746.

(1) Außer der handschriftlichen Überlieferung der authentischen 103 Quaestiones und der von GRETSER edierten „Collectio a“ sowie der von dieser benutzten Sammlung von 88 Quaestiones, die selbst aus zwei Sammlungen entstanden ist, deren eine aus 23 Erotapokriseis bestand, die vermutlich im 9. Jahrhundert aus einer Überarbeitung von 27 authentischen Quaestiones zusammengestellt wurde,² sind drei weitere Sammlungen erhalten, in denen die ursprüngliche Sammlung benutzt wurde.³ Wichtig ist Collectio b von 42 Quaestiones, deren Überschuss über die authentischen 21 Texte⁴ von MUNITIZ in Appendices ediert wurde.⁵ Bei den vier letzten Erotapokriseis der Collectio b handelt es sich um Fragen, die mit Erzählungen beantwortet und in vielen Handschriften als „an independent bloc“

1 Diese Sammlung wird bei RICHARD – MUNITIZ 2006 „Collection a“ genannt. Sie kombiniert zwei Sammlungen in Auswahl, die authentische und die handschriftlich wohl am meisten überlieferte, mit einem Florileg patristischer Texte versehene Collectio von 88 Erotapokriseis (Übersicht bei RICHARD – MUNITIZ 2006, S. LVIII f.) „aus dem 9. bzw. eher aus dem beginnenden 10. Jahrhundert“ (RICHARD 1967/ 1968, S. 40), die aus zwei Teilen zusammengestellt ist. Ein erster Teil besteht aus einer Sammlung von 23 Quaestiones, die eine Überarbeitung von authentischen Quaestiones des Anastasios enthält (vgl. zu Anm. 2). Die 24. bis 88. Erotapokriseis handeln über biblische Themen. Zu den einzelnen Quaestiones sind patristische Testimonia hinzugefügt. Vgl. zu weiteren Details auch RICHARD 1966, S. 61–62; RICHARD 1975, S. 147–149.

2 Vgl. Anm. 1.

3 Vgl. das Stemma bei RICHARD – MUNITIZ 2006, S. XXXIX.

4 Ebd., S. XXIV.

5 Übersicht: Ebd., S. LVII.

überliefert werden, „attributed to Anastasius (of Sinai or of Antioch) or anonymous with the title Ἀπόδειξις ὅτι μέγα καὶ ἀγγελικὸν τὸ ἀρχιερατικὸν ἀξίωμα“.¹ (2) Eine weitere Frage zur Überlieferungsgeschichte der ursprünglichen Sammlung von Anastasios „Fragen und Antworten“ betrifft ihre Beziehung zu den ps.-athanasianischen Quaestiones ad Antiochum ducem (CPG 2257), auf die schon RICHARD hingewiesen hat.² Deren Übereinkünfte³ dürften sich nur durch eine literarische Abhängigkeit erklären lassen, da es nicht nur um gemeinsame Ideen oder Argumente geht, die auf einen bestimmten „Zeitgeist“ verweisen. Aus diesem Grunde und, weil manches für eine Priorität des Textes von Anastasios spricht, dürfte der ps.-athanasianische Text frühestens auf das ausgehende 7. Jahrhundert zu datieren sein.⁴

Ein Beispiel sei genannt: Bei Anastasios liest man ein gegen Häretiker gerichtetes Argument dafür, dass „es auf Erden nur einen orthodoxen Glauben gibt, nämlich jenen der katholischen Kirche“. Zum Beweis beruft er sich darauf, dass die heiligen Stätten Palästinas „und auch der Sinai“ niemals Häretikern anvertraut waren, sondern stets nur den Katholiken (οἱ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας). Und er widerlegt zwei Einwände. Gegen den Einwand, dass dies der katholischen Kirche nur auf Grund staatlicher Gewalt (χειρὶ βασιλικῆ καὶ τυραννίᾳ) möglich gewesen sei, verweist er auf die Gegenwart, in der selbst „unter der Herrschaft von Barbaren“ die heiligen Stätten noch stets in der Hand der Katholiken sind, und den Einwand, dass die heiligen Stätten ihnen nicht immer gehörten, da sie im 4. Jahrhundert in Händen der Arianer waren, sucht er damit zu entkräften, dass es den Arianern nur „für kurze Zeit“ unter staatlichem Druck (πρὸς ὀλίγον χρόνον ... διὰ χειρὸς βασιλικῆς καὶ τυραννίᾳ) gelungen sei, sich die heiligen Stätten anzueignen.⁵ Sehr ähnlich argumentiert Ps.-Athanasios: Εἰ δὲ λέγει ὁ δι' ἐναντίας ὅτι βασιλικῆ τυραννίδι τούτους κατέχομεν κτλ.⁶

1 Ebd., S. XXIV f. Näheres hierzu und zum sog. Opusculum de dignitate sacerdotali vgl. S. 789 f.

2 1967/ 1968 (Opera minora III 1977, Nr. 64), S. 55 f.

3 Vgl. die Übersicht bei RICHARD – MUNITIZ 2006, S. LIII.

4 Diese Beurteilung des Verhältnisses beider Texte wurde von RICHARD vorbereitet (vgl. z. B. 1965, S. 61, Anm. 3), ausführlicher begründet von DÉROCHE 1995, S. 273–276. Zur Datierung des Ps.-Athanasios auf das Ende des 7. Jahrhunderts vgl. z. B. DÉROCHE 1999, S. 156, RICHARD – MUNITIZ 2006, S. LII. Zur Behauptung von u. a. BANDINI 1997, dieser Text sei vor 638 in Palästina entstanden, vgl. S. 436, Anm. 9. Zu dem als Adressaten genannten Ἀντίοχος δούξ vgl. S. 428, Anm. 1. Aus anderen Gründen datiert auch OLSTER 1994, S. 133 den Text von Ps.-Athanasios auf das ausgehende 7. Jahrhundert (vgl. S. 784, Anm. 2).

5 *Quaestio* 69, hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006, 3–4, S. 121 f. (Ps.-Anastasios 117, PG 89, 769 A 7–C 2). Vgl. auch die v. RICHARD – MUNITIZ in Appendix 20, 2, S. 209 f. edierte *Quaestio isolata*.

Analoges gilt auch, wie noch zu zeigen sein wird,¹ für das Verhältnis von Ps.-Athanasios zur *Διάλεξις κατὰ Ἰουδαίων* des Anastasios (CPG 7772; Werke, Nr. 18). Darum sei hier nur auf eine Tatsache hingewiesen: Auch in Anastasios Kontroverse mit den Juden erscheint das Argument der Heiligen Stätten, selbstverständlich ohne jene Spitze gegen die Häretiker und darum vereinfacht: Gott hat sie den Juden genommen und den Christen übereignet.²

(3) Nicht nur, dass die Quaestiones des Anastasios in Byzanz über Jahrhunderte ein interessiertes Publikum fanden, auch über die Grenzen von Byzanz hinaus hatten sie eine nicht unerhebliche Wirkung. So wurde die zuvor genannte Collectio von 23 Quaestiones in das für den bulgarischen Zaren Symeon (893–927) angefertigte Florileg, *Σωτήριος* genannt,³ aufgenommen, das zu Beginn des 10. Jahrhunderts ins Slawische übersetzt wurde und auf diese Weise im Izbornik von 1073 gelandet ist.⁴ Im Zusammenhang mit der Frage nach dem „earliest retrievable text“ des *Σωτήριος* hat sich SIESWERDA 2004 eingehend mit der Collectio der 23 Quaestiones auseinandergesetzt und eine Edition derselben vorgelegt. – Zu den neuen Funden im Sinaikloster vom Jahre 1975, die erstmals 1978 bekannt und 1979 von L. POLITIS beschrieben wurden, vgl. MUNITIZ 2002 (*Anastasian Questions*).

Quaestiones et responsiones vagantes editae sub nomine Anastasii Sinaitae

M. GEERARD nennt in der CPG fünf solche Erotapokriseis, die mit dem Namen des Anastasios Sinaites verbunden sind. Nun ist durch die Edition von RICHARD – MUNITIZ 2006 auch in bezug auf solche isoliert überlieferte Texte ein großer Fortschritt erzielt worden, so dass die genannten fünf Texte in bezug auf ihre Authentizität besser beurteilt werden können. Denn MUNITIZ hat dort in Appendices kritische Editionen von 27 bzw. 28 Texten vorgelegt, die aus guten Gründen

6 *Quaestio* 44, PG 28, 625 A–C, bes. C 10–17 (ausführlich MACÉ 2013, S. 146–149). Zur Abhängigkeit von Anastasios vgl. DÉROCHE 1995, S. 273, Anm. 12; ablehnend MACÉ, S. 149. – Zur Begründung mit Einfällen der Barbaren (βαρβάρων πολλακίς τὴν Παλαιστίνην παραλαβόντων [ebd., C 12–13]) vgl. S. 435 f.

1 S. 801.

2 *Disputatio adversus Iudaeos* (CPG 7772), Fragment 1, PG 89, 1221 B 8–C 13 (vgl. KAEGI 1992, S. 222f.). Vgl. auch *Dialogus Papisci et Philonis* (CPG 7796; Werke, Nr. 18a), 9, hrsg. v. MCGIFFERT 1889, S. 60, 2–22, ferner den *Dialogus qui dicitur Trophaea Damascena* (CPG 7797), II, II, 2–III, 2; III, 4, hrsg. v. BARDY 1927, S. 217, 13–221, 10; 222, 4–7 (zu den Trophaea vgl. S. 102 f.; 244, Anm. 1). Nach OLSTER 1994 hängen diese Traktate wie Ps.-Athanasios (CPG 2257) von einer gemeinsamen Quelle ab (S. 451, Anm. 2; 537, Anm. 2).

3 THOMSON 1993, 2006.

4 SIESWERDA 2001, SIESWERDA-THOMSON 2004, vgl. auch BIBIKOV 1995.

nicht zu jener Gruppe von Erotapokriseis gerechnet werden können, die M. RICHARD als „questions véritables“ bezeichnet hat. Zum einen handelt es sich dabei um jene Quaestiones aus der oben genannten Collectio b, die in dieser zu den authentischen Texten hinzugefügt worden sind und in allen Zeugen dieser Sammlung erhalten geblieben sind (Appendix 1–10a, 11–18), sowie um weitere fünf Erotapokriseis, die vermutlich zur Collectio b gehören, sofern sie einzig in einem Kodex dieser Sammlung, dem *Codex Athonensis Philotheou* 52, zu finden sind (Appendix 19–23a). Zum anderen geben die Appendices sechs weitere vereinzelt überlieferte Texte wieder, seien es solche, die eine erweiterte Version bieten (Appendix 10b, 23b), seien es Texte, für die es keine Parallelen in einer Quelle gibt, die authentische Quaestiones benutzt hat (Appendix 24–27). Zu diesen zuletzt genannten heißt es in der Einleitung der Edition auf S. LVI: „The final Appendices (23b–27)“ – und hier muss Appendix 10b hinzugezählt werden – „have been added as isolated examples of the sort of questions frequently attributed to Anastasius, though unlikely to be authentic.“

Übersicht über die von M. Geerard in CPG 7746 genannten fünf Quaestiones vagantes

Von diesen Quaestiones vagantes leiten sich nur die Quaestio über die Kommunion (CPG 7746, 3) und vielleicht auch jene über die Vergebung der Sünden (CPG 7746, 4) aus den authentischen Erotapokriseis her:

(1) Quaestio de vitae termino

Ed.: A. MAI, *Scriptorum veterum nova collectio*, I, 1, Rom 1825, S. 369–374.

Kritische Ed.: M. RICHARD (+) et J. A. MUNITIZ, *Anastasio Sinaitae Quaestiones et Responsiones* (CCG 59), Turnhout – Leuven 2006, S. 217–220 (Appendix 23b) auf der Grundlage des von MAI benutzten *Codex Vaticanus* gr. 470 (14. Jahrhundert), f° 182–183^v.

Der Text enthält a. a. O., Z. 53–66, S. 219 einen Abschnitt, den man auch in einer Homilie des Leontios von Konstantinopel liest: In Mesepentecostem (CPG-CPGS 7888), 343–370, hrsg. v. C. DATEMA – P. ALLEN (CCG 17), Turnhout – Leuven 1987, S. 329–331.

(2) Cur feria IV et VI observetur?

Ed.: I. B. PITRA, *Iuris ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta*, II, Rom 1868, S. 274–275.

Kritische Ed.: M. RICHARD (†) et J. A. MUNITIZ, *Anastasioi Sinaitae Quaestiones et Responsiones* (CCG 59), Turnhout – Leuven 2006, S. 230–232 (Appendix 27).

(3) Quaestio de communione

Ed.: G. HOFMANN, *Textus byzantini de ss. Eucharistia*, in: XXXV Congreso Eucarístico Internacional 1952, II, Barcelona 1953, S. 704–709.

Kritische Ed.: M. RICHARD (†) et J. A. MUNITIZ, *Anastasioi Sinaitae Quaestiones et Responsiones* (CCG 59), Turnhout – Leuven 2006, S. 180–183 (Appendix 10a).

[1] Dieser Text wird sowohl von der Collectio b als auch von der Collectio d bezeugt, deckt sich aber nicht voll – vor allem nicht am Anfang – mit dem im *Codex Vaticanus* gr. 1600, f° 159–161 überlieferten und von HOFMANN edierten¹ (leider schwer zugänglichen) Text. Die Einleitung der Apokrisis stammt aus der authentischen Erotapokrisis 41.² Der Text erscheint auch im Thesaurus des Theognost.³ Die Edition von BINGGELI⁴ beruht auf einer Nachkollation des *Codex Vaticanus* gr. 1600, dessen Text vor allem zu Beginn sehr viel länger ist als jener aus den Collectiones b und d der Überlieferung der Erotapokriseis. Eine vom Text der Collectiones b und d abweichende Version liest man im *Codex Parisinus* gr. 1335.⁵ [2] Wichtig ist diese Quaestio für die Beurteilung des Archetyps der Collectio BC (sive II) der Narrationes eines Anastasios Monachos (Werke, Nr. 19), da sie auf Rezensionen von zwei Geschichten endet,⁶ die auch in dieser Sammlung überliefert werden.⁷

1 A.a.O., S. 705f., 708.

2 Hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006, 3–22, S. 93f.

3 XVII, 409–415, 434–449, 451–513, hrsg. v. MUNITIZ 1979, S. 176–180.

4 2001, S. 284–288 (Appendix 4; vgl. ebd., S. 153).

5 Hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006, S. 183–185 (Appendix 10b). Vgl. die Einleitung der Edition S. XXIV.

6 (1) *De Daniele mago*, hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006, Z. 55–61, S. 182 (BHG 1444vd), hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 72–77, S. 287; (2) *De responsis daemonum*, hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006, Z. 62–89, S. 182f. (BHG 1444w, 1448ca), hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 78–100, S. 287f.

7 (1) *Narratio B 8: II 16*, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 238 (50, hrsg. v. NAU 1903, S. 70, 23–32); (2) *Narratio C 11: II 20*, hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 16–33, S. 249f.

(4) Quaestio de peccatorum remissione

Ed.: N. SUVOROV, in: Βυζαντινὰ Χρονικά, Vizantijskij Vremennik 10 (1903), S. 61–62¹ aus dem *Codex Vindobonensis* theol. gr. 33, f° 138; E. SARGOLOGOS, La Vie de saint Cyrille le Philéote moine byzantin († 1110), Brüssel 1964, S. 73f.

Kritische Ed.: M. RICHARD (†) et J. A. MUNITIZ, Anastasii Sinaitae Quaestiones et Responsiones (CCG 59), Turnhout – Leuven 2006, S. 189f. (Appendix 14) aus Collectio b der Überlieferung der Erotapokriseis, nämlich Quaestio b 24.² Zum Zusammenhang mit den authentischen Erotapokriseis vgl. *Quaestio* 50, a. a. O., S. 103f.

(5) Quaestio de blasphemia

Ed.: A. PAPAPOULOS-KERAMEUS, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, I, Petersburg 1891, S. 400–404.³

Kritische Ed.: M. RICHARD (†) et J. A. MUNITIZ, Anastasii Sinaitae Quaestiones et Responsiones (CCG 59), Turnhout – Leuven 2006, S. 222–229 (Appendix 25).

1 Auf diese Edition weisen RICHARD – MUNITIZ 2006, S. 189 im Apparat hin. In CPG 7746, 4 wird die Edition unter dem Namen von A. PAPAPOULOS-KERAMEUS zitiert. Nach BINGGELI 2001, S. 152f. hat SUVOROV zuvor auf S. 55–61 aus den *Codices Monacensis* gr. 498, f° 227–230 und *Vindobonensis* theol. gr. 305, f° 193^v–196^v ein Opusculum „über die Wege zum Heil“ ediert, für das BINGGELI eine Reihe weiterer Textzeugen nennt. Dieser Text endet auf die Geschichte vom Mesites, die auch in der handschriftlichen Überlieferung der Collectio BC (*sive* II) der einem Anastasios Monachos zugeschriebenen Narrationes überliefert ist (Werke, Nr. 19: *Narratio* C 9: II 18 BINGGELI: De mago Mesita; vgl. S. 478 zu Anm. 1–3), und zwar in jener Rezension, in der es auch in der Überlieferung der Quaestio 24 der Collectio b (Anm. 2) vorliege (es muss sich um eine längere Rezension dieser Quaestio 24 handeln, sonst wäre die Edition von MUNITIZ nicht vollständig). Diese „findet sich stets in einer Reihe von Paterika, die alle zur nach Kapiteln geordneten Collectio der Δηγησεις περὶ τοῦ Σινᾶ gehören“, d. h. zu einer Tradition der Collectio A (*sive* I) der Narrationes (S. 805–807), „in der diese Erzählung unmittelbar auf die (genannte) Collectio folgt“ (BINGGELI, S. 153). Sie unterscheidet sich von jener am Ende der Collectio b (in Quaestio 42 De non iudicando, hrsg. v. RICHARD – MUNITIZ 2006, App. 18, 10–13, Z. 131–187, S. 201f. [vgl. unten S. 789, Anm. 1]) und darum auch von jener im sog. Opusculum de dignitate in einigen Details wie z. B. bei der Ortsangabe im Schlussteil über das Christusbild.

2 Ebd., S. 168; vgl. BINGGELI 2001, Tabelle 7, S. 148.

3 Teiledition: MERCATI 1905 (*Opere minori* 1937, S. 426–444), Text: 1905, S. 165–167 (1937, S. 429–431). Diese Teiledition und die unten genannte aus dem sog. Opusculum de dignitate sacerdotali (vgl. S. 789, Anm. 4–6) ist die Begründung für die Einführung eines Autors „Philo historiographus“ in CPG 7512. Vgl. S. 104, Anm. 4–6.

De dignitate sacerdotali/ Ἀπόδειξις ὅτι μέγα καὶ ἀγγελικὸν τὸ ἀρχιερατικὸν ἀξίωμα:

1 Eine Version der letzten vier Erotapokriseis der Collectio b, die oft unter dem Titel De dignitate sacerdotali/ Ἀπόδειξις ὅτι μέγα καὶ ἀγγελικὸν τὸ ἀρχιερατικὸν ἀξίωμα überliefert wird

Inhalt dieser Version:¹

(1) De arca martyris (BHG 1322u, 1322v)

Es handelt sich um die Version einer Erzählung, die auch im Archetyp der Collectio Narrationum BC (*sive* II) des Anastasios Monachos (CPG-CPGS 7758: siehe Werke Nr. 19) überliefert ist, nämlich *Narratio* II 27bis.²

(2) De baptismo pueri mortui (BHG 1444x)

Ed.: F. NAU, *Le texte grec des récits utiles à l'âme d'Anastase (le Sinaïte)*, OC 3 (1903), S. 82, 1–83, 2.³

(3) De communione cum sacerdote peccatore

Kritische Ed.: M. RICHARD (+) et J. A. MUNITIZ, *Anastasio Sinaïtae Quaestiones et Responsiones* (CCG 59), Turnhout – Leuven 2006, S. 192–195 (Appendix 17). Im Apparat dieser Edition werden die verschiedenen, schon edierten, teils nicht edierten Quellen genannt. Der Text wird auch im Thesaurus des Theognost aufgegriffen.⁴

¹ Nach RICHARD – MUNITIZ 2006, S. XXIV f.: Quaestiones 39–42 der Collectio b.

² Vgl. Tabelle 7 bei BINGGELI 2001, S. 148. Zu *Narratio* C 17: II 27, hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 259 f., vgl. S. 474, Anm. 4; 478, Anm. 1. Zur Einführung einer Kirchengeschichte eines Philon vgl. S. 104, Anm. 5 sowie das zur Quaestio de blasphemia (CPG 7746, 5) Gesagte (S. 787, Anm. 3).

³ Vgl. Tabelle 7 bei BINGGELI 2001, S. 148.

⁴ A.a.O., XVII, 516–588, hrsg. v. MUNITIZ 1979, S. 180–182. Die Erotapokrisis sucht eine Antwort auf die Frage, wie man ohne Anstoß zu nehmen, die Kommunion empfangen kann, wenn man, sei es vom Hörensagen, sei es aus eigener Beobachtung weiß, dass der konsekrierende Priester „gewisse sexuelle Verfehlungen begeht“. Insofern trifft sie sich mit einem Thema in der *Homilia de sacra synaxi* (CPG 7750; vgl. S. 790). Die Antwort beginnt (1, Z. 4–13) unvermittelt mit der Aussage, dass nur der Bischof und kein Laie über einen Priester zu Gericht sitzen darf; eine Ausnahme besteht nur dann, wenn es darum geht, dass ein Priester sich in Glaubensfragen irrt. Dies aber entspricht dem edierten, nicht aber dem ursprünglichen Text der *Homilia de sacra synaxi* (vgl. S. 352 zu Anm. 2–353). Es folgt in der Antwort (2, Z. 14–23) eine Aussage, die auch in

(4) De non iudicando.

Kritische Ed.: M. RICHARD (+) et J. A. MUNITIZ, *Anastasii Sinaitae Quaestiones et Responsiones* (CCG 59), Turnhout – Leuven 2006, S. 196–204 (Appendix 18).¹

2 Das sog. Opusculum de dignitate sacerdotali:

Die Version aus der *Collectio b* von Erotapokriseis ist uns in zwei Rezensionen überliefert, einer längeren mit dem merkwürdigen Titel Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις περὶ διαφόρων κεφαλαίων γενομένων ἐκ διαφόρων προσώπων πρὸς τὸν ἀββᾶν Ἀναστάσιον τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ, ὧν τὰς λύσεις ἐποίησατο οὐκ ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ἐκ πείρας καὶ ἀναγνωσμάτων τῶν ἁγίων πατέρων² und einer Rezension, die einem Patriarchen Anastasios von Antiochien zugeschrieben wird.³ Der Text wird handschriftlich, wie schon gesagt, auch mit dem Titel Ἀπόδειξις ὅτι μέγα καὶ ἀγγελικὸν τὸ ἀρχιερατικὸν ἀξίωμα überliefert.

Teiledition: (1) NAU 1903, S. 79, 22–84, 2 (Narrationes 54–56); (2) MERCATI 1905, S. 172–175 (Opere minori II 1937, S. 436–439).⁴

Die Edition, die BINGGELI 2001, S. 274–283 nach dem *Codex Londinensis* Add. 32643 („le seul témoin complet“) vorlegt,⁵ bezeichnet er selbst als „une

der genannten Homilie im Anschluss an das soeben Gesagte zu lesen ist (S. 353 zu Anm. 2). Sodann liest man (3–4, Z. 24–50) eine Rezension der 15. Erzählung des Archetyps der *Collectio Narrationum BC* (*sive* II) des Anastasios Monachos (CPG 7758; Werke Nr. 19), nämlich *Narratio B 7: II 15* (De presbytero mago BHG 1444v), hrsg. v. BINGGELI 2001, S. 236 f. (49, hrsg. v. NAU 1903, S. 69, 3–70, 22 [vgl. S. 478, Anm. 1; 483, Anm. 1]) sowie (6–7) eine Rezension einer ebenfalls von NAU edierten Erzählung über einen Scholastikos namens Isidor (1903, S. 83, 3–84, 2). Zum Schluss (8–9, Z. 73–94) folgt die *Narratio de episcopis se invicem accusantibus in synodo Nicaena* (BHG 369n). Vgl. zum Inhalt auch Tabelle 7 bei BINGGELI 2001, S. 148.

1 Zwei der vier Erzählungen aus dieser Quaestio 42 der *Collectio b* (Appendix 18 [vgl. oben S. 787, Anm. 1]) sind Rezensionen von solchen, die auch in der Überlieferung der *Collectio Narrationum BC* (*sive* II) des Anastasios Monachos (CPG 7758; Werke Nr. 19) begegnen: (1) *Narratio de Mauricio imp.* (BHG 1322yb): a. a. O., 6–7, Z. 75–113, S. 198–200 (vgl. *Narratio* II 24 BINGGELI 2001, S. 255 [vgl. S. 474, Anm. 3; 576, Anm. 3–5]) und (2) *Narratio de mago Mesita* (BHG 801b): a. a. O., 10–13, Z. 131–187, S. 201 f. (vgl. S. 787, Anm. 1; vgl. ferner *Narratio C 9: II 18* BINGGELI [S. 478 zu Anm. 1–3]). Ihnen folgt eine Erzählung, die den Abschluss der *Homilia de sacra synaxi* (CPG 7750 [vgl. S. 788, Anm. 4]) bildet (vgl. S. 353 zu Anm. 3; 354, zu Anm. 2). Zum Inhalt dieser Erotapokriseis vgl. auch Tabelle 7 bei BINGGELI 2001, S. 148.

2 BINGGELI 2001, S. 146.

3 Ebd., S. 146–151.

4 Diese Teiledition ist mit jener aus CPG 7746, 5 (S. 104, Anm. 4; 787, Anm. 3) die Begründung für die Einführung eines Autors „Philo historiographus“ in CPG 7512 (S. 104, Anm. 4).

5 Das Lemma lautet in dieser Handschrift (nach BINGGELI 2001, S. 274, 1–6): Ἀναστασίου μοναχοῦ τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ ἀποδειξις ἐναργῆς ὅτι μέγα καὶ ἀγγελικὸν τὸ ἀρχιερατικὸν ἀξίωμα καὶ ὅτι ἀδύνατον ἀνακρίνεσθαι ἱερέα ὑπὸ λαϊκοῦ, ἀλλ' ὑπὸ μείζονος ἀρχιερέως καθὼς καὶ οἱ ἄγιοι

édition de travail“ ohne kritischen Anspruch. MUNITIZ bemerkt zu diesem Kodex, er sei „an unreliable witness“.¹

III. Homilien

Authentische Homilien

10 Λόγος περὶ τῆς ἁγίας συνάξεως/ *Homilia de sacra synaxi*

Homilie über die Eucharistiefeier

Ed.: H. CANISIUS, Ingolstadt 1603 (wieder herausgegeben 1725²); F. COMBEFIS, Paris 1648 = PG 89, 825–849.

CPG 7750.

Diese in vielen liturgischen Handschriften überlieferte Predigt wird im Typikon des Klosters τῆς Εὐεργετιδος in Konstantinopel aus dem 11. Jahrhundert³ für den Sonntag der 5. Fastenwoche genannt.⁴ Sie wird auch dem Johannes Chrysostomos zugewiesen⁵ oder anonym wiedergegeben wie z. B. im *Codex Vindobonensis* theol. gr. 48, in dem sie zweimal (f^o 4–6, 13–15) in verkürzten Versionen ohne Nennung eines Autors zu lesen ist.⁶ In einigen Handschriften findet man auch eine Wiedergabe in der Volkssprache, der δημοτική.⁷ Merkwürdig ist die Tatsache, dass diese Homilie in Handschriften des Athos auch als ein Panegyrikon auf Johannes Klimakos bezeugt ist, was nach PARGOIRE 1905 vielleicht der Tatsache zu verdanken ist, dass dieser Higuemenos des Sinaiklosters in hagiographischen Sammlungen und liturgischen Handschriften am 4. Fastensonntag genannt wird.

κανόνες φασίν. Dieses Lemma stimmt im wesentlichen mit dem bei NAU 1903, S. 79, 22–25 und bei MERCATI 1905, S. 173 (1937, S. 437, Z. 1–4) edierten überein.

¹ 2006, S. XXV, Anm. 22.

² J. BASNAGE, *Thesaurus monumentorum ecclesiarum sive H. Canisii Lectiones antiquae*, Amsterdam 1725.

³ Text des liturgischen Typikon hrsg. v. A. DMITRIEVSKIJ 1895, S. 256–614 (zitiert nach dem Nachdruck 1965). Zur Geschichte der Typika vgl. ARRANZ 1976; zur Gründung des Klosters mit Bibliographie: GAUTIER 1982, S. 5–13 (Edition und Übersetzung jenes Typikon, das die Gründungsurkunde mit Regel darstellt: ebd., S. 14–95).

⁴ EHRHARD 1936–1952: I, S. 40; II 42, 250; III 125, 252; AUBINEAU 1991, S. 181, 199.

⁵ *Codices Chrysostomici Graeci* I, app. 1; ALDAMA 1965, Nr. 10, S. 4, ferner z. B. *Codex Athonensis* Kutlumusiu 11, f^o 333–348; 35, ff. 14^v–24^v.

⁶ *Codices Chrysostomici Graeci* IV, S. 23.

⁷ Vgl. z. B. die *Codices Atheniensis* olim *Hierosolymitanus* Metochion 126 und *Patmensis* 693, f^o 52^r–69.

11 Λόγος εἰς τὴν ἁγίαν Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν μεταμόρφωσιν ῥηθεις ἐν αὐτῷ τῷ Ἁγίῳ Ὁρει τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ / Homilia in transfigurationem

Predigt über die Verklärung Christi, unseres Gottes, die auf dem Berge Sinai am Fest der Verklärung gehalten wurde

Ed.: A. GUILLOU, Le monastère de la Théotokos au Sinai, MAH 67 (1955), S. 237–257.¹

Eine kritische Edition liegt nicht vor.

CPG-CPGS 7753; BHG 1999.

(1) F. HALKIN: „L'éditeur ignore le Messanensis 26 ... ainsi que les cinq manuscrits de l'Athos signalés par Ehrhard“.²

Zu weiteren Handschriften vgl. SACHOT 1987, S. 123f.³

(2) Auszüge werden in Florilegien zum Taborlicht überliefert,⁴ ferner bei Johannes Kyparissiotos (14. Jahrhundert) in seiner *Theologiae elementaris expositio*⁵ sowie abhängig von diesem bei dessen Zeitgenossen Demetrios Kydones.⁶

(3) Die Behauptung von SAKKOS, der Homilet sei nicht der Verfasser des Hodegos, sondern jener Presbyter Anastasios aus dem 9. Jahrhundert, den er als „den Allegoristen“ kennzeichnet,⁷ hält einer kritischen Prüfung nicht stand.⁸

1 Französische Übersetzung: M. COUNE, Joie de la Transfiguration d'après les Pères d'Orient (SO 39), Bégrolles-en-Mauges 1985, S. 151–164. Edition mit Übersetzung der arabischen Version: KHATER 1969/70.

2 AB 74 (1956), S. 245, Anm. 8.

3 Statt *Codex Athonensis* Ivron 597 muss es dort heißen Ivron 595, statt Ivron 1395 Ivron 1359. Es fehlen die *Codices Athenienses* BN 327 und M. Loberdon gr. 81, *Athonensis* Kutlumusiu 626 (Protatou [Politis] 86 [626]), *Istanbul* Patr. Theol. Sch. 41, *Lesbos* Leimon 87, *Mediolanensis* Ambrosianus gr. 192 (C 92 sup.), *Meteora* Metamorph. gr. 558, *Patmensis* 379. Vgl. auch die Liste von SAKKOS 1964, S. 254, bei der die *Codices Athonensis* Laurae E 186 und *Parisinus* gr. 1548 zu tilgen sind. Zu prüfen sind die *Codices Athenienses* BN 217 und 282, *Cantabrigiensis* Trinitatis 1317, I (O.5.36), *Vaticanus* Barber. gr. 516.

4 Vgl. *Codices Vaticani* gr. 604, f^o 18, 19, 23, 24^v, 26, 47^v und gr. 1671, f^o 104^v, 105^v.

5 VI, 4: PG 152, 846 B 4–9 (S. 238, 7 10–11, hrsg. v. GUILLOU 1955), 5: 850 B 7–11 (S. 241, 11–123), 7: 855 C 855 C 13–D 8 (S. 239, 7–14), 856 C 14–857 A 1 (S. 253, 7–15). Auf die beiden ersten Stellen verweist GUILLOU 1955, S. 236, Anm. 2, auf alle vier SAKKOS 1964, S. 194.

6 Vgl. SAKKOS 1964, S. 22.

7 1964, S. 194.

8 Vgl. auch SACHOT 1981, S. 447f. (Lit.).

12 Ὁμιλία εἰς τὸ πάθος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐρμηνεία εἰς τὸ β΄ ψαλμὸν λεχθεῖσα τῇ ἀγίᾳ καὶ μεγάλῃ παρασκευῇ/ Homilia in passionem Domini nostri Jesu Christi

Predigt auf das Leiden unseres Herrn Jesus Christus, eine Auslegung von Ps 2, die am Karfreitag gehalten wurde.

Incipit: *Εἰργάσατο* σήμερον *σωτηρίαν ἐν μέσῳ τῆς γῆς* Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν.

Inedita. Kritische Edition in Vorbereitung; K.-H. UTHEMANN.

Eine alte arabische Übersetzung wurde von L. CHEIKHO herausgegeben (*al-Masriq* 15 [1912], S. 264–280) und von demselben ins Deutsche übersetzt: L. SCHEICHO, Eine verlorene Homilie des heiligen Anastasius von Sinai, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 65 (1912), S. 780–795.¹

CPG-CPGS 7754; BHG^a 416c.

(1) Eine byzantinische Bearbeitung der Homilie: In jenem Spezialpanegyrikon, das unter dem Namen des Konstantinopler Patriarchen Germanos II. (1222–1240) überliefert ist und eine erweiterte Gestalt des Panegyrikon darstellt, das von EHRHARD als Patriarchialhomiliar von Konstantinopel oder Homiliar II bezeichnet wurde, findet man als Einleitung einer längeren Predigt zum Karfreitag eine Bearbeitung des Prologs von Anastasios Homilie.

Incipit: Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν *εἰργάσατο σήμερον σωτηρίαν ἐν μέσῳ τῆς γῆς*.

Als Zeugen sind zu nennen: *Codices Andros* Μονὴ τῆς Ἀγίας 47 und *Atheniensis* Βιβλιοθήκη τῆς Βουλῆς 112.² Schon EHRHARD hat vermutet, dass es sich bei dem genannten Text um eine Überarbeitung der Karfreitagspredigt des Anastasios handelt.³

In den meisten Zeugen für diesen Text lässt sich leider nicht mehr feststellen, welchem Konstantinopler Patriarchen das Homiliar zuzuschreiben ist.⁴ Teils handelt es sich um Handschriften, die „am Anfang verstümmelt sind“,⁵ teils um

¹ Vgl. zum einzigen bekannten Zeugen des arabischen Textes: G. GRAF, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, I. Die Übersetzungen (ST 118), Vatikan 1944, S. 375; J.-M. SAUGET, Un homélaire melkite bipartite: le manuscrit *Beyrouth*, *Bibliothèque orientale* 510, LM 101 (1988), S. 246–247, 269–270. Der Codex enthält außer der Karfreitagspredigt (f^o 152^v–162^v) auch Anastasios Predigt auf Psalm 6 (CPG 7751) auf f^o 69^v–79^v und unter dem Namen des Johannes Chrysostomos Anastasios Homilie auf den Neuen Sonntag und hl. Thomas (CPG 5058; 7755) auf f^o 174^v–183^v.

² EHRHARD 1936–1952: III, S. 569–571; 572, Anm. 3.

³ Ebd., III, S. 571, Anm. 2.

⁴ Ebd., III, S. 573, 576, 581.

⁵ Ebd., III, S. 598. Vgl. z. B. die *Codices Veneti* Marc. gr. II 87, gr. II 90, gr. II 97, gr. II 98 (EHRHARD III, S. 601–605, 608, Anm.). Das Lemma der Predigt lautet dort: διδασκαλία ἐκ πολλῶν βιβλίων εἰς τὰ ἅγια πάθη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

anonyme Überlieferung.¹ Im *Codex Monacensis* BN gr. 275 steht diese Homilie, im Lemma λόγος διδασκαλικός genannt, in einer Sammlung, die in der Überschrift den Patriarchen Johannes IV. Kalekas (1334–1347) als ihren Herausgeber nennt.² (2) Der im *Codex Vaticanus* gr. 1431, f° 369^v anonym überlieferte Text mit dem Titel Πρὸς Ἰουδαίους ἀποδεικτικὴ (CPG 1914)³ stellt eine auffällige Parallele zur Auslegung von Ps 68 LXX im zweiten Teil von Anastasios Karfreitagshomilie dar. Vers 29 dieses Psalms wird im „Ketzsergen“ der Synagoge, dem Birkat ha-Minim im Achtzehnbittengebet (Schemone Esre), als Fluch gegen „die Nasoräer und die anderen Abgefallenen“ aufgegriffen. Ein Vergleich beider Texte zeigt, dass das Fragment im *Codex Vaticanus* gr. 1431 nicht Quelle des Anastasios gewesen ist, sondern sich aus dessen Homilie herleitet. Damit dürfte ein alter Streit entschieden sein. F. TORRES hatte das Fragment aus dem *Codex Vaticanus* erstmalig in lateinischer Übersetzung veröffentlicht und Hippolyt von Rom zugeschrieben. Diesen Text übernahmen A. POSSEVINO (1603 und wiederum 1608) sowie J. A. FABRICIUS (1716). Doch 1718 gab dieser das Fragment unter dem Titel Ἰππολύτου ἐπισκόπου καὶ μάρτυρος ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους auf Grund einer Kopie, die ihm B. DE MONTFAUCON geschickt hatte, zum ersten Mal griechisch heraus, und von ihm übernahmen die folgenden Herausgeber, A. GALLAND (1788) und P. A. DE LAGARDE (1858), den Titel. Trotz kritischer Einwände von G. FICKER (1893) und N. BONWETSCH (1900) wurde dieser Text entweder ohne Einschränkung⁴ oder mit dem Hinweis, dass der vorliegende Text eine spätere Überarbeitung sei,⁵ weiterhin in seinem Grundbestand dem Hippolyt von Rom († nach 213) zugewiesen.⁶ Vor allem NAUTIN (1953) hat die Zuweisung an Hippolyt und die Hypothese einer

1 Vgl. die *Codices Oxoniensis* Barocc. 147, *Vaticani* Barber. gr. 400 (III 119) und Reg. gr. 49 (EHRHARD III, S. 589, 594f.).

2 EHRHARD III, S. 578f.

3 Dieser Text gehört zu denen, die der im *Codex Vaticanus* gr. 1431, f° 22^r–360^r überlieferten „antichalkedonischen Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenons“ am Anfang und am Schluss des Kodex ohne Bezug zu dieser Sammlung beigeheftet wurden (SCHWARTZ 1927, S. 5). Auf f° 360^r–369^r wird zuvor unter dem Namen Hippolyts von Rom die Schrift *Contra Noetum* (CPG 1902) mit dem Titel überliefert: Ὁμιλία Ἰππολύτου ἀρχιεπισκόπου Ὁμήρις καὶ μάρτυρος εἰς τὴν αἵρεσιν Νοητοῦ τινος. Nach SCHWARTZ 1936 (Zwei Predigten), S. 23 werden „beide Stücke ... in den Überschriften Homilien genannt; in der zweiten soll zu ἀποδεικτικὴ ergänzt werden ὁμιλία. Die Überschriften sind richtig.“ Beide Texte sind nur im genannten *Codex Vaticanus* überliefert. Die Frage der Authentizität von *Contra Noetum* hat im 20. Jahrhundert heftige Kontroversen ausgelöst. Doch dürfte es inzwischen als geklärt gelten, dass es sich um eine Fälschung des ausgehenden 4. Jahrhunderts handelt.

4 So z. B. von SCHWARTZ 1936 (Zwei Predigten).

5 So z. B. von BONWETSCH und von HARNACK.

6 Zu den genannten Editionen und Stellungnahmen zu dem Fragment aus dem *Codex Vaticanus* gr. 1431 vgl. die Darstellung von NAUTIN 1953, S. 109–113.

späteren Redaktion bestritten, und auf dieser Basis hat M. GEERARD in der *Clavis Patrum Graecorum* die Autorschaft Hippolyts abgelehnt (CPG 1914). Dennoch hält z. B. KÜLZER noch 1999 in seiner Übersicht über die „byzantinische antijüdische Dialogliteratur“ an der Autorschaft Hippolyts von Rom fest,¹ auch wenn er einerseits darauf hinweist, dass NAUTIN „ein energischer Verfechter der Unechtheit“ ist, und andererseits zur literarischen Gattung des Textes, den er „als einen Diskurs, eine Untergattung des Dialogs,“ bestimmt, bemerkt, ein solcher Diskurs sei „im dritten nachchristlichen Jahrhundert nicht allzu häufig anzutreffen“, was als „Anhaltspunkt für eine Abfassung des Textes in späterer Zeit gewertet werden könnte“². Es scheint KÜLZER nicht einmal aufgefallen zu sein, dass das Fragment anonym überliefert ist.³

13 Ὁμιλία εἰς τὴν καινὴν κυριακὴν καὶ εἰς τὸν ἀπόστολον Θωμᾶν καὶ περὶ πίστεως/ *Homilia in novam dominicam*

Homilie zum Sonntag nach Ostern auf den Apostel Thomas und über den Glauben Inedita.⁴ CPG 5058; 7755; BHG 1837b.

(1) Die Predigt ist unter die Pseudo-Chrysostomica geraten und in deren Menge untergegangen, ja hat selbst nicht in der Zeit der vielen Publikationen von Homilien des *Corpus Chrysostomicum* vom 16. bis 18. Jahrhundert das Interesse eines Editors geweckt, obwohl doch auch in westlichen Bibliotheken einige Handschriften liegen, die sie überliefern.

(2) Bei Johannes von Damaskos wird aus ihr im *Florileg* der dritten Bilderrede (CPG 8045) zitiert, wobei sie ausdrücklich dem Anastasios Sinaites zugewiesen wird.⁵ Der vom Damaskener zitierte Text lautet in der direkten handschriftlichen Überlieferung: Οἱ ἑωρακότες Χριστὸν ἐν ἀρχῇ ὡς προφήτην αὐτὸν ἔσεβον· οἱ μὴ ἑωρακότες ἡμεῖς εὐθέως ἐξ ἀπαλῶν ὀνύχων, παῖδες καὶ νεανίσκοι, θεὸν αὐτὸν ἐξουσιαστὴν καὶ παντοκράτορα καὶ τῶν αἰώνων ποιητὴν καὶ ἀπαύγασμα τοῦ πατρὸς ὁμολογοῦμεν. Ὡς γὰρ αὐτὸν ἐκεῖνον βλέποντες λαλοῦντα Χριστόν, οὕτως

1 A.a.O., S. 104.

2 Zur literarischen Gattung verweist KÜLZER auf seine Darstellung zum „Traktat“ (ebd., S. 66–68), nicht auf jene zur Homiletik (ebd., S. 53f.). In seinem ausführlichen Index fehlen das Stichwort „Diatriben“ und Verwandtes, ferner Hinweise auf Fragen zu Stil und Sprachniveau. Vgl. auch S. 584, Anm. 3.

3 Der Grund dürfte klar sein. Denn er zitiert nur den Nachdruck der Ausgabe von J. A. FABRICIUS (1718), in der Wiedergabe von A. GALLAND in PG 10, 787–794, nicht aber eine moderne Edition, sei es jene von SCHWARTZ 1936 (Zwei Predigten), sei es jene von NAUTIN.

4 Zu dieser Homilie vgl. S. 516–521.

5 133, hrsg. v. KOTTER 1975, S. 197 (PG 94, 1416 B10–C 12); deutsche Übersetzung bei THÜMMEL 1992, S. 140. Vgl. S. 510, Anm. 8.

τῶν αὐτοῦ εὐαγγελίων μετὰ πίστεως ἀκούομεν καὶ τὸν ἄχραντον μαργαρίτην τοῦ αὐτοῦ σώματος δεχόμενοι αὐτὸν ἐκεῖνον Χριστὸν βαστάζειν νομίζομεν· κἄν μόνον τὸν θεῖον αὐτοῦ χαρακτήρα ἐξεικονισμένον ἴδωμεν ὡς ἐξ οὐρανοῦ ἡμῖν ἀτενίζοντα νομίζομεν, προσκυνοῦμεν, προσπίπτομεν, δυσωποῦμεν. Μεγάλη νῦν ἡ πίστις ἡ τοῦ Χριστοῦ.¹

Danach fährt Anastasios fort: Μέγα τὸ καύχημα τῶν ἐκκλησιῶν, μέγα τὸ κέρας τῶν Χριστιανῶν. Οὐδὲν παρ' αὐτοῦ ἠκούσαμεν· καὶ ὡς ἐκ στόματος αὐτοῦ οὕτως τῶν εὐαγγελίων ἀκούομεν ὁμοῦ καὶ πᾶσι τοῖς ἐν αὐτοῖς ἀδιστακτικῶς πιστεύομεν. Περί Χριστοῦ, περί βασιλείας οὐρανῶν, περί κρίσεως, περί ἀνταποδόσεως, περί παραδείσου, περί ζωῆς αἰωνίου, περί ἀναστάσεως, περί βαπτίσματος, περί μυρίων ἄλλων πραγμάτων, οὐ σημείων λοιπὸν οὐδὲ τεράτων δεόμενοι. Πλήν² εἰσὶ τινες ἀσθενέστεροι τὴν διάνοιαν καὶ νῦν ἐπιθυμοῦσιν ὄρᾶν σημεῖα καὶ τέρατα γινόμενα, καὶ θαυμάζουσιν, διότι οὐ καθορῶσιν ἐπὶ τοῦ παρόντος καιροῦ πλεῖστα σημεῖα καὶ δυνάμεις γινομένας. Ἄλλ' ὁ πιστὸς κτλ. Diese Worte liest man gegen Ende der Homilie.

Für Johannes von Damaskos ist die Aussage wichtig: κἄν μόνον τὸν θεῖον αὐτοῦ χαρακτήρα ἐξεικονισμένον ἴδωμεν ὡς ἐξ οὐρανοῦ ἡμῖν ἀτενίζοντα νομίζομεν („und wenn wir nur seine göttliche Gestalt so abgebildet sehen, wie wir glauben, dass er uns vom Himmel her anschaut“ [THÜMMEL]). Darum zitiert er diese Worte als ein Testimonium, das zeige, warum und inwiefern eine Verehrung Christi im Bild, genauer eine bildliche Darstellung des erhöhten Christus, möglich ist. Denn „wir sehen nur“ eine Abbildung seines θεῖος χαρακτήρ; wir sehen den Menschgewordenen und nun Erhöhten als ἀπαύγασμα τοῦ πατρός; „Wir sehen nur“ das, was in Hebr 1,3 über Christi Hypostase oder Prosopon ausgesagt wird. Für Anastasios ist dies das, was wir als Christi ἰδικόν im Unterschied zum κοινόν erkennen,³ ohne deshalb die Kenose und die Niedrigkeitsaussagen des NT auszuschließen.⁴ So kann der gläubige Christ in seiner inneren Frömmigkeit eine an-

1 Abweichende Lesarten bei Johannes von Damaskos: ἔσεβον] εἶχον; λαλοῦντα Χριστόν] transp.; Χριστὸν βαστάζειν] βαστάζειν τὸν Χριστὸν; θεῖον αὐτοῦ] transp.; δυσωποῦμεν] om.; ἡ τοῦ] τοῦ. Zu dem zitierten Text vgl. S. 510, Anm. 8.

2 Zu Πλήν κτλ. vgl. S. 519 zu Anm. 1; 520 zu Anm. 3.

3 *Viae dux*, II, 3, 52–68.

4 Ebd., XIII, 9, 1–25. In diesem Zusammenhang ist zu bedenken, dass der Begriff ‚χαρακτήρ‘ benutzt wird, um über Porträts von Personen zu sprechen und das, was sie von anderen unterscheidet, zu kennzeichnen. DÉROCHE 1994, S. 93 verweist im Blick auf die Schrift „wider die Juden“ des Leontios von Neapolis (CPG-CPGS 7885), insbes. der Aussage „Εἶγε ὡς θεὸν προσεκύκουν τὸ ξύλον τῆς εἰκόνας, οὐκ ἂν πάντως, λειαθέντος τοῦ χαρακτήρος, τὴν εἰκόνα κατέκαον“ (Z. 18–19, S. 67; zum Kontext vgl. S. 696, Anm. 3), auf die „portraits-robots qui servent à décrire et cataloguer aussi bien que les esclaves en fuite que les saints et les empereurs“ (Lit., Quellen).

schauliche Beziehung zum Erhöhten gewinnen, so kann er Christus schauen, ja im gewissen Sinn von Angesicht zu Angesicht schauen, da er davon überzeugt ist, dass der Erhöhte auch ihn schaut (ὡς ἐξ οὐρανοῦ ἡμῶν ἀτενίζοντα νομίζομεν). THÜMMEL geht in seiner Interpretation einen Schritt weiter, da er meint, dass bei Anastasios hier „offenbar ... auf ein Christusbild in der Kirchenkuppel angespielt (ist)“.¹ Ob dies jedoch tatsächlich der Fall ist, wird man auf Grund des Textes nicht entscheiden können.

(3) Bekannt sind bisher 29 Handschriften, welche die Homilie des Anastasios enthalten, davon zwei aus der Zeit der beginnenden Transliteration (9./ 10. Jahrhundert), sowie ein Fragment, das als ausradiierter Text auf einem Palimpsest, dem *Codex Parisinus* suppl. 480, entdeckt wurde. Hinzu kommt eine kürzere Version zumindest in einem Textzeugen aus dem 10. Jahrhundert, dem *Codex Vaticanus Ottobonianus* gr. 14.

14 Λόγος εἰς τὸν ἕκτον ψαλμόν/ Oratio in sextum psalmum

Predigt über Ps 6

Ed.: H. CANISIUS, Ingolstadt 1603 = PG 89, 1077–1116, 1116–1144.

CPG-CPGS 7751.

(1) Es handelt sich um eine Homilie in zwei Versionen, die Fragen aufwerfen. Doch wurde die Authentizität bisher nicht bestritten. Im liturgischen Kalender des Typikon des Klosters τῆς Εὐεργέτιδος in Konstantinopel aus dem 11. Jahrhundert² wird diese Predigt am Dienstag der ersten Fastenwoche³ bzw. in jenem des Typikon des Klosters des hl. Nikolaus in Casole⁴ sowie in jenem des Typikon des Klosters San Salvatore in Messina⁵ – beide jeweils nach einer Handschrift des 12. Jahrhunderts – am 2. Fastensamstag genannt, und zwar in allen drei Typika mit dem Hinweis, man finde die Homilie im πανηγυρικὸν βιβλίον.⁶

(2) In eines der späten Spezialpanegyriken, nämlich in jenes, das dem Patriarchen Germanos II. von Konstantinopel (1222–1240) zugeschrieben wird, ist auch diese Predigt des Anastasios wahrscheinlich in einer Überarbeitung aufgenommen. Im *Codex Andros* Μονὴ τῆς Ἀγίας 47 heißt das Lemma: Ἀπὸ τοῦ λόγου Ἀναστασίου

¹ 1992, S. 141.

² Zur Edition und Geschichte der Typika, insbes. des genannten Typikon vgl. oben S. 790, Anm. 3.

³ EHRHARD 1936–1952: I, S. 40.

⁴ Ebd., I, S. 47.

⁵ ARRANZ 1969, S. 340.

⁶ EHRHARD 1936–1952: II, S. 62 in einem Jahrespanegyrikon, ebd., S. 110 in einem Halbjahrespanegyrikon; vgl. auch AUBINEAU 1991, S. 197.

ήγουμένου τοῦ Σινᾶ ὄρους ἐρμηνεία εἰς τὸν ἕκτον ψαλμὸν καὶ περὶ μετανοίας.¹ Auch im *Codex Monacensis* gr. 275 wird die Predigt in derselben Sammlung überliefert, dort jedoch Johannes IV. Kalekas (1334–1347) zugeschrieben und im Lemma ohne Hinweis auf Anastasios als διδασκαλία ἐκ τῶν ἁγίων γραφῶν καὶ εἰς τὸν ἕκτον ψαλμὸν κτλ. bezeichnet (f° 308).

(3) Ein Teil der Homilie² ist auch unter den Namen von Johannes Chrysostomos geraten.³

(4) Unter den neuen Funden vom Mai 1975 im Sinaikloster hat MUNITIZ einen neuen wichtigen Textzeugen für die erste Version der Homilie entdeckt.⁴ Es handelt sich um eine aus verschiedenen Fragmenten von ihm rekonstruierte Pergamenthandschrift des 9. Jahrhunderts, die in Unziale geschrieben ist, und zwar im „Palestinian ductus style“, d. h. in der für Syrien und Palästina im 8. und 9. Jahrhundert typischen rechtsgeneigten sog. Spitzbogenunziale. Aus den Resten ergab sich fast der gesamte Text der Homilie.⁵ Den bei MUNITIZ fehlenden Schlussteil⁶ hat nun BINGGELI im Fragment ΜΓ 21 nachgewiesen.⁷

Homilien, bei denen die Frage der Authentizität noch offen ist

15 Λόγος εἰς κοιμηθέντας/ Homilia in defunctos

Homilie über die Verstorbenen

Ed.: F. C. MATTHAEI, Moskau 1774; PG 89, 1192–1201.

CPG 7752, BHG 2103u.

(1) Eine längere Rezension wird auch unter dem Namen des Ephräm überliefert (CPG 4028, BHG^a 2103u).⁸ Eine kürzere dem Ephräm zugeschriebene Rezension (BHG^a 2103ub) enthält u. a. der *Codex Parisinus* Coislin. gr. 296, f° 225–233 (12. Jh.).

(2) GROSDIDIER DE MATONS hat in seiner Darstellung der Entwicklung des Kontakion nach Romanos dem Meloden (6. Jahrhundert) auf den einzigen Hymnus des Anastasios Melodos hingewiesen, der erhalten geblieben ist⁹ und der, wie schon

1 EHRHARD 1936–1952: III, S. 570.

2 PG 89, 1080 B 2–1101 B 12; 1117 A 13–1133 A 9.

3 PG 55, 543–550; vgl. ALDAMA 1965, Nr. 287, S. 106.

4 MUNITIZ 2002 (*Anastasian Questions*), S. 200–202.

5 Lemma mit Beginn in ΜΓ 6, f° 7°.

6 PG 89, 1109 C 2–1116 A 5.

7 2004, S. 262. – Eine Übersetzung der ersten Version ins Bohairische hat KYOUNG SONG 2010 aus einer Handschrift des 10. Jahrhunderts ediert.

8 I. S. ASSEMANI, Sancti Patris Nostri Ephraemi Syri Opera omnia quae exstant III, Romae 1746, S. 260–273.

9 1977, S. 48–51. Der Hymnus wurde von PITRA 1876, S. 242–244 herausgegeben.

BOUVY erkannt hat,¹ in einem Zusammenhang mit der Homilie εἰς κοιμηθέντας steht, da sowohl zu Beginn der Homilie auf die Rolle von Hymnen für die Liturgie, zu der die Homilie vorgetragen wurde (προσέλωμεν προθύμως πρὸς Χριστὸν ὑμνωδίαν <προσάγοντες>), hingewiesen wurde, als auch im weiteren Text der Homilie sich drei Aussagen finden, die sich mit dem Hymnus des Romanos Melodos decken und zu verschiedenen Hypothesen über dessen Identität geführt haben.² Nun hat GROSDIDIER eine besondere Nähe des genannten Hymnus zur langen Rezension der Homilie im Corpus des „Ephraem graecus“ aufgewiesen und diese als Quelle des Hymnus bezeichnet, wobei er hinzugefügt hat: „Il n'est pas exclu que l'attribution de l'homélie dans la recension brève à Anastase le Sinaïte vienne de quelqu'un qui a remarqué les ressemblances entre l'homélie et le kontakion“.³

(3) Angemerkt sei, dass zwei Predigten auf das Gedenken der Verstorbenen unter dem Namen Ἀναστάσιος μοναχὸς τοῦ Σινᾶ im *Codex Monacensis* gr. 226 (13. Jahrhundert) überliefert werden: (1) f^o 113^v–116^v, incipit: Στασιώδης ὁ παρῶν βίος, ἀγαπητοί; (2) f^o 116^v–119, inc. Ἐπειδὴ, ἀγαπητοί, μετὰ τὴν παράβασιν. Diese hat CANART als Beispiele dafür genannt, wie vorsichtig man bei Zuweisung von Texten an Anastasios Sinaites auf Grund eines Lemmas sein muss: „Mais ... j'ai constaté que l'un deux cite s. Jean Damascène“.⁴

16 Λόγος εἰς τὰ βαΐα/ Homilia in ramos palmarum

Predigt zum Palmsonntag

Inedita.

Zur Zeit sind als Textzeugen einzig der *Codex Oxoniensis* Barocc. 197, ff. 344^v–348, der im Jahre 1344 in Konstantinopel angefertigt wurde, und der *Codex Cantabrigiensis* Trinity College 1317 (O.5.36), I, ff. 32–36 aus dem 17. Jahrhundert bekannt. CPG 7780.

¹ 1897/ 98, S. 262–264, bes. 263.

² Literatur bei GROSDIDIER 1977, S. 48f. – Angemerkt sei, dass SAKKOS 1964, S. 233–236 den Hymnus mit Kenntnis des Beitrags von BOUVY referiert, weitere Literatur nennt und den Text „auf den Anfang des 6. Jahrhunderts“ datiert.

³ S. 49f.

⁴ 1964, S. 269.

17 Λόγος περὶ ψευδοπροφητῶν καὶ ψευδοδιδασκάλων καὶ ἀθέων αἰρετικῶν, καὶ περὶ σημείων τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος τούτου. Ἐρρέθη δὲ μέλλοντος αὐτοῦ ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ σώματος/ Homilia de pseudoprophetis

Predigt über Pseudopropheten, falsche Lehrer und gottlose Ketzler sowie über Vorzeichen zum Weltende. Der Prediger hielt sie kurz vor seinem Tod.

Ed.: (1) Unter Zuweisung an Johannes Chrysostomos als Autor: B. DE MONTFAUCON 1741, Appendix: Spuria, S. 72–87 = PG 59, 553–568 (auf der Grundlage des *Codex Parisinus* Coislin. 77, f^o 168^v–186).

(2) Unter Zuweisung an Anastasios Sinaites in einer neugriechischen Übersetzung: Pachomios Monachos in jener Sammlung von Homilien, die unter dem Namen Μαργαρίται bekannt ist und von der SAKKOS sagt: „Ἐν Ἑλλάδι κυκλοφορεῖ ἀπὸ ἀνεξακριβώτου αἰῶνος“.¹ Ausgaben in den Μαργαρίται: Venedig 1683, S. 241–254; 1764, S. 284–297 (nach ALDAMA 1965, Nr. 288, S. 106 f.), Thessaloniki 1961, S. 240–251.

CPG-CPGS 4583.

(3) Weitere Editionen: H. SAVILE² hat für seine Edition nach W. LACKNER den *Codex Vindobonensis* hist. gr. 63, f^o 92–109^v benutzt,³ dessen Version am Ende etwas länger als der von DE MONTFAUCON edierte Text ist.⁴ In SAVILES Handschrift H, dem *Codex Oxoniensis* Auctarium E.3.8, S. 183–210, findet man nach M. AUBINEAU die Vorlage seiner Edition.⁵ In seiner „Admonitio in sermonem“ bemerkt DE MONTFAUCON, dass die von ihm edierte Version dem von H. SAVILE edierten Text näher steht als jenen Texten, die FRONTON DU DUC herausgegeben bzw. G. VOSSIUS übersetzt hat. Wichtig ist vor allem seine folgende Beobachtung, die durch die bisher erstellte Übersicht über die Textzeugen bestätigt wird: „Hanc orationem a multis auctam, retractatam et mutatam fuisse perspicuum est, neque unus occurrit Codex manuscriptus qui cum alio consentiat“.⁶

(4) Eine recht verbreitete kürzere Version beginnt mit den Worten: Ὅταν ἄρξωμαι περὶ τῆς συντελείας λαλεῖν⁷ und ist auch mit einem Zusatz überliefert.⁸ Ferner existiert in einer häresiologischen Sammlung aus Byzanz ein Exzerpt mit dem incipit: Ἀκούσατε πάντες.⁹ In einigen Handschriften wie z. B. im *Codex Venetus*

1 1964, S. 143.

2 Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσσοστόμου τῶν εὐρισκομένων τόμος ζ (Iohannis Chrysostomi opera omnia, VII), Eton 1613, S. 211–225.

3 Codices Chrysostomici Graeci IV (1981), S. XIX.

4 Ebd., S. 78.

5 Codices Chrysostomici Graeci I, S. 122.

6 1741, Appendix: Spuria, S. 72, wiedergegeben in PG 59, 553. Vgl. hierzu S. 612, Anm. 3.

7 PG 59, 562, l. 32 a.i.; Codices Chrysostomici Graeci I, app. 36.

8 Codices Chrysostomici Graeci V, app. 33.

9 ELEUTERI – RIGO 1993, S. 96 f.

Marcianus gr. 575, f° 207^v–220 aus dem 15. Jahrhundert, der in Konstantinopel erworben wurde, wird diese Predigt Anastasios Sinaites zugewiesen. Dieses könnte der Grund sein, warum G. DE ANDRÉS¹ die im *Codex Scorialensis* X.III.6 (Andrés 384) auf f° 180^v–195^v und H. HUNGER² die im *Codex Vindobonensis* histor. gr. 63 auf f° 92^r–109^v überlieferte Predigt, die in beiden Handschriften unter dem Namen des Johannes Chrysostomos überliefert wird, dem Anastasios Sinaites zugeschrieben haben.

Nach dem Fortschritt, den die historische Forschung in den letzten drei Decennia bezüglich der apokalyptischen Texte des 7. Jahrhunderts gemacht hat, wird ein Versuch, möglichst wieder den ursprünglichen Text zu erschließen und zu klären, ob deren Autor Anastasios Sinaites gewesen sein kann, auf großes Interesse rechnen können.

(5) Zur Datierung der Homilie vgl. WHEALEY 1999 (auf der Basis der Edition von B. DE MONTFAUCON in der Wiedergabe bei J.-P. MIGNE).

IV. Eine Sammlung von Argumenten wider die Juden

18 Διάλεξις κατὰ Ἰουδαίων/ *Disputatio adversus iudaeos*

Eine polemische Abhandlung oder Streitschrift wider die Juden

Ed.: A. MAI, Rom 1833³ = PG 89, 1204–1281.

Authentisch, wenn auch überarbeitet, sind nur die ersten drei langen Fragmente (PG 89, 1204–1272⁴).

CPG 7772.

(1) Es handelt sich bei den von A. MAI edierten Texten um Fragmente aus dem *Codex Vaticanus* gr. 719, f° 236–290, nämlich um (1) die drei genannten, längeren Texte aus der *Dialexis*, deren erster im Lemma als Autor Ἀναστάσιος ἄββᾶς nennt, (2) einen kurzen Dialog⁵ und (3) einen etwas längeren Text, der aus drei *Erotapokriseis* besteht, zwei kurzen und einer langen, und wie die *Dialexis* im Stil der *Diatribes* verfasst ist.⁶ Die Authentizität der drei ersten, längeren Fragmente ist

¹ Catálogo de los Códices Griegos de la Real Biblioteca de El Escorial, II, Madrid 1965, S. 304–307: Codex 384, im Jahr 1107 in Italia byzantina entstanden.

² Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, Teil 1, Wien 1961, S. 72.

³ A.a.O., S. 207–244.

⁴ Ebd., S. 207–240. Zu diesen Fragmenten und ihren Lemmata vgl. S. 583, Anm. 1.

⁵ PG 89, 1272–1274.

⁶ PG 89, 1274–1281.

angesichts von Inhalt und Stil der Karfreitagspredigt (CPG-CPGS 7754; Werke, Nr. 12) nicht mehr bestreitbar.

(2) Nach ANDRIST gibt es „zumindest 66 Zeugen“, d. h. Handschriften, „die Stücke dieser Art enthalten“,¹ was auch immer dies im einzelnen heißen mag. Wichtig sind die *Codices Taurinensis* gr. 185 (200 Pasinus; B. IV. 22), f° 200^v–223 und *Vindobonensis* theol. gr. 307, ff. 21^v–37.² Ein vollständigerer Text der Διάλεξις ist im *Codex Athonensis* Karakallou 60 (14. Jahrhundert) überliefert. Doch wurde bisher nicht geprüft, ob es sich um eine spätere Überarbeitung handelt oder um eine ursprünglichere Überlieferung als die von MAI edierte.

(3) Im Blick auf die Wirkungsgeschichte der Dialexis ist vor allem ihr Verhältnis zu den beiden im folgenden genannten Texten (Nr. 18a, 18b)³ und zu einigen Erotapokriseis bei Ps.-Athanasios, *Quaestiones ad Antiochum ducem* (CPG 2257) zu prüfen, zu deren Vorlage, wie oben schon festgestellt wurde,⁴ auch die Sammlung der „*Quaestiones et Responsiones*“ des Anastasios (CPG 7746) gehört. Um die Fragestellung zu veranschaulichen, sei ein Beispiel genannt: In *Quaestio* 42 wird zur Beantwortung der Frage, warum die Christen glauben können, dass ihr Glaube allen anderen überlegen ist, da es doch normal sei, dass ein jeder Glaube von seiner eigenen Überlegenheit überzeugt sei, wird darauf verwiesen, dass es zwei Tatsachen gebe, die dies beweisen (σημεία):⁵ (1) Die Christen seien von Anfang an verfolgt worden, ohne dass ihr Glaube ausgelöscht worden ist. Und (2) niemals wurde „ein Kaiser der Christen“ im Krieg von Barbaren getötet, „noch vermochten (diese Barbaren) sein Bild mit dem Kreuz von der Goldmünze (νόμισμα) zu tilgen, obwohl dieses einige Tyrannen versucht haben“: οὐδὲ τὴν ἑαυτοῦ (scil. τοῦ Χριστιανῶν βασιλέως) εἰκόνα ἐκ τοῦ νομίσματος καταργῆσαι σὺν τῷ σταυρῷ ἴσχυσαν. Beide Beweise liest man wörtlich in der *Disputatio contra Iudaeos* des Anastasios.⁶

Hinzukommt die Frage, welche Rolle in der Dialexis des Anastasios und in den ps.-athanasianischen an einen Antiochos adressierten Erotapokriseis ein uns nur

1 2000, S. 288.

2 ELEUTERI – RIGO 1993, S. 95; vgl. die Einleitung zur Edition des Hodegos, S. LV; LVIII.

3 Zu den drei genannten Fragmenten aus Anastasios Διάλεξις κατὰ Ἰουδαίων, insbes. zu deren Beziehung zum *Dialogus Papisci et Philonis* (CPG 7796; Werke, Nr. 18a) vgl. THÜMMEL 1992, S. 236f., 253–266; ferner zur Διάλεξις selbst HOYLAND 1997, S. 79–85; KÜLZER 1999, S. 151–155.

4 Vgl. S. 783f. zum Argument in der ps.-athanasianischen *Quaestio* 44 und bei Anastasios, dass sich der wahre Glaube daran zeige, dass die heiligen Stätten in Palästina den Katholiken bzw. – in der Dialexis – den Christen gehören.

5 PG 28, 624 B–D.

6 Vgl. S. 700, Anm. 5; 701, Anm. 6. Der zweite Beweis ist eine Interpolation in den Text der Dialexis, was nicht ausschließt, dass die Dialexis an anderer Stelle eine authentische Version dieses Beweises überliefert.

fragmentarisch erhaltenes Werk des Leontios von Neapolis „wider die Juden“ (CPG-CPGS 7885) gespielt hat.¹

(4) Zum historischen Kontext vgl. DÉROCHE 1999 (La polémique).

Zur Wirkungsgeschichte der *Disputatio adversus Iudaeos*

18a. Ἀντιβολή Παπίσκου καὶ Φίλωνος Ἰουδαίων τῶν παρ' Ἑβραίοις σοφῶν πρὸς μοναχόν τινα Ἀναστάσιον περὶ πίστεως Χριστιανῶν καὶ νόμου Ἑβραίων κροτηθεῖσα ἐπὶ δήμου Χριστιανῶν καὶ Ἰουδαίων/ *Dialogus Papisci et Philonis cum Anastasio monacho quodam*

Streitgespräch der Juden Papiskos und Philon, die bei den Hebräern angesehene Gelehrte waren, mit einem Mönch Anastasios über den Glaube der Christen und das Gesetz der Hebräer.

Ed.: A. C. MCGIFFERT, *Dialogue between a Christian and a Jew entitled Ἀντιβολή Παπίσκου καὶ Φίλωνος Ἰουδαίων πρὸς μοναχόν τινα*, (Diss.) Marburg 1889, S. 51–83; I. AULISA – C. SCHIANO, *Dialogo di Papisco e Philone giudei con un monaco. Testo, traduzione e commento* (Quaderni di Vetera Christianorum, 30), Bari 2005. CPG 7796.

(1) Eine kritische Edition fehlt; jene von MCGIFFERT kann diesem Anspruch nicht genügen; jene von AULISA – SCHIANO ist eine „*édition provisoire (de travail) en préparation à une édition définitive*“ (ANDRIST 2008, S. 787, 793f.), deren Ergebnis auf einer willkürlichen Auswahl beruht (vgl. auch ebd., S. 792; DÉROCHE 2009). Darum ist es sinnvoll, weiterhin von der Textausgabe von McGiffert auszugehen, auch wenn dieser eine Fehleinschätzung des Verhältnisses der Textzeugen zueinander und der Parallelen zu Anastasios *Disputatio adversus Iudaeos* (CPG 7772) zugrundeliegt. Zum Namen Anastasios im zitierten Lemma ist anzumerken, dass dieser einzig im *Codex Venetus* Marc. gr. 505 überliefert wird, den MCGIFFERT in seiner Edition nur im kritischen Apparat nennt. Doch auch in der im 12. Jahrhundert angefertigten Übersetzung des Paschalis Romanus (Nr. 18b) ist eindeutig „Anastasius abbas“ bezeugt.²

(2) Im Text selbst begegnet kein Philon, und Papiskos erscheint nur im Incipit: Ἡρώτησε Παπίσκος Ἰουδαῖος. Ansonsten wird, sofern der Text in seinem ersten Teil zu einem Dialog umgestaltet wurde, der Sprecher nur „ὁ Ἰουδαῖος“ genannt.

¹ Vgl. THÜMMEL 1992, S. 233–236, 246–252; DÉROCHE 1994, S. 99–102; ferner oben S. 696, Anm. 3; 795, Anm. 4 sowie S. 698 zu Anm. 4.

² Vgl. zur Edition von DAHAN, S. 192 den Hinweis auf S. 805 in Anm. 1. Zum Namen Anastasios in einigen weiteren Textzeugen vgl. AULISA – SCHIANO 2005, S. 290f.

Diesem antwortet ‚ὁ Χριστιανός‘¹ bzw. im einleitenden kurzen Dialog, in dem es um die Streitfrage der Kreuz- und Bilderverehrung geht, ‚ὁ μοναχός‘ bzw. ‚ὁ ἀββᾶς‘.² An einer Stelle wendet sich „der Christ mit lauter Stimme an die Volksmenge“³ und nach seiner Ansprache an diese bringen die Juden ihre Bücher aus ihrer Synagoge, um aus diesen zu argumentieren.⁴ Beide Zusätze, denen im Lemma die dort nicht kohärente, da auf Ἀντιβολή bezogene Angabe „κροτηθεῖσα ἐπὶ δήμου Χριστιανῶν καὶ Ἰουδαίων“ entspricht, heben die von ihnen umrahmte Aussage im Unterschied zur Dialexis⁵ in ihrer Bedeutung hervor. Der Text des zweiten Fragments der Dialexis, das in seinem Lemma eine ‚Frage‘ (ἐρώτησις) genannt wird,⁶ wurde in der Ἀντιβολή nicht als Dialog gestaltet, sieht man davon ab, dass der einleitende kurze Dialog zwischen „Papiskos, dem Juden“ bzw. „dem Juden“ und „dem Mönch“ bzw. „dem Abbas“ zur Kreuz- und Bilderverehrung einen Text aus dem zweiten Fragment aufgreift.⁷ Dieser wird in der Übersetzung des Paschalis Romanus⁸ weitgehend so wiedergegeben,⁹ wie er sowohl in der Dialexis überliefert ist,¹⁰ als auch im zweiten Teil der Ἀντιβολή, in dem jedoch die Aussagen, die schon als Einleitung benutzt waren, nicht wiederholt werden.¹¹ Der Text des zweiten Fragments der Dialexis beginnt in der Rezension, der MCGIFFERT den Vorzug gegeben hat, mit den Worten „Ἠρώτησαν οἱ Ἰουδαῖοι“, doch in der Überlieferung, die der Dialexis näher steht, mit dem Lemma „Ἐρώτημα Ἰουδαίου“.¹² In der Vorlage des Textes der Ἀντιβολή liegt an einer Stelle ein Blattverlust vor, den der Herausgeber nicht bemerkt hat.¹³ Das dritte Fragment der Dialexis wird von der Ἀντιβολή nicht bezeugt.

1 A.a.O., 2, hrsg. v. MCGIFFERT 1889, S. 52, 6–23. In diesem Dialog zwischen „dem Juden“ und „dem Christen“ wird Fragment 1 der Dialexis (PG 89, 1208 B 5–C 11) wiedergegeben. Vgl. S. 595 zu Anm. 3; 804 zu Anm. 3–4.

2 Ebd., 1, S. 51, 6–52, 2.

3 7, hrsg. v. MCGIFFERT 1889, S. 56, 6–7.

4 Ebd., Z. 17–19.

5 Fragment 1, PG 89, 1217 C 12–D 7.

6 PG 89, 1228–1237. Zum Lemma vgl. S. 583, Anm. 1.

7 Ebd., 1233 C 1–5. 8–9. 12–1236 A 3.

8 Vgl. S. 805.

9 A.a.O., 1, hrsg. v. DAHAN 1976, Z. 5–23, S. 192f.

10 Fragment 2, PG 89, 1233 A 5–B 8; 1236 A 7–B 4; 1233 A 13–17; 1236 A 3–7. B 4–1237 D 14.

11 A.a.O., 13–16, hrsg. v. MCGIFFERT 1889, S. 73, 33–80, 19.

12 Ebd., 11, S. 65, 6.

13 Vom ursprünglichen Wortlaut von Fragment 2 der Dialexis, PG 89, 1233 B 7–11 (vgl. S. 593 zu Anm. 1) ist in der Ἀντιβολή nur mehr die einleitende Frage erhalten: καὶ πῶς ἡμῶν ἔχετε φείσασθαι; (13, hrsg. v. MCGIFFERT 1889, S. 74, 15). Es folgt unmittelbar Fragment 2, 1236 A 7.

(3) MCGIFFERT¹ behauptet zum einen, dass „der ursprüngliche Dialog“ einst mit der Frage „des Juden“ „Διὰ τί βλασφημεῖτε λέγοντες υἱὸν ἔχει ὁ θεός;“² begonnen habe, d. h. mit jener Frage, mit der in der Ἀντιβολή jener Text eingeleitet wird, der im ersten Fragment der *Dialexis* überliefert ist³ und den der „Verfasser“ der Ἀντιβολή in die Form eines Dialogs zwischen „dem Juden“ und „den Christen“ gebracht hat.⁴ Zum anderen zeige der Vergleich mit der *Dialexis*, dass letztere wegen ihrer „mixed construction“, d. h. deswegen, weil in ihr teils direkte Rede, teils indirekte vorliege, „eine Kompilation ist, der ein Original in Dialogform zugrunde liegt“. Dieses Urteil belegt, dass MCGIFFERT die literarische Eigenart einer solchen argumentierenden Abhandlung im Stil der *Diatribē* nicht erkannt hat.⁵

(4) BRUNS 1973 will den merkwürdigen Bezug des Lemmas auf Papiskos und Philon mit der Hypothese eines Zusammenhangs mit der *Altercatio* zwischen Jason und Papiskos des Ariston von Pella (CPG-CPGS 1101) erklären, indem er sich auf die im Hodegos genannte ἀντίρρησις des Philosophen Philon gegen Mnason, einem „Jünger der Apostel“ (oder: „aus apostolischer Zeit“),⁶ hinweist, die eine im 7. Jahrhundert „umlaufende ‚neue‘ *Altercatio*“ gewesen sei,⁷ obwohl er zugibt, das die von MCGIFFERT edierte Ἀντιβολή nichts enthält, was auf die dem Ariston zugeschriebene *Altercatio* hinweist, sieht man vom Titel ab, „der gewiss etwas der *Altercatio* aus dem 2. Jahrhundert verdankt“.⁸ Leider hat BRUNS die Edition der Ἀντιβολή samt ihrer Einleitung⁹ nicht kritisch gelesen. Denn MCGIFFERT trifft eine textkritische Entscheidung, die dazu führt, dass jene handschriftliche Überlieferung, die eine noch größere Nähe zu Anastasios Διάλεξις (CPG 7772) als die von ihm bevorzugte besitzt, im kritischen Apparat landet.¹⁰

1 Ebd., S. 86.

2 Ebd., 2, S. 52, 3–4.

3 PG 89, 1208 B 5–C 11, zitiert auf S. 595 zu Anm. 3.

4 Vgl. S. 803 zu Anm. 1.

5 Zur literarischen Eigenart der *Dialexis* vgl. S. 593–597.

6 *Viae dux*, XIII, 10, 19–22. Vgl. oben S. 103 f.

7 1973, S. 294.

8 Ebd.

9 Dieses gilt vor allem für S. 37–41 der Einleitung von MCGIFFERT 1889.

10 Zum Verhältnis der Διάλεξις zur Ἀντιβολή vgl. ferner S. 583 f. sowie DÉROCHE 1991 (*La polémique*), S. 279; THÜMMEL 1992, S. 236 f., 253–266; HOYLAND 1997, S. 80 f., Anm. 83, 86; S. 86 f., Anm. 98–99; KÜLZER 1999, S. 164–168. Zur Hypothese von OLSTER 1994 vgl. S. 451, Anm. 2; 537, Anm. 2; 583, Anm. 5 sowie S. 615 zu Anm. 2.

18b. Opusculum disputationis Iudeorum contra sanctum Anastasium abbatem. Paschalis de Roma hoc opusculum ad honorem venerabilis patriarche Gradensis Henrici Deadoli fideliter et devote transtulit anno Domini M° C° LVIII°

Lateinische Übersetzung einer Rezension des unter 18a. genannten Texts, die Paschalis Romanus im Jahre 1158 in Konstantinopel angefertigt hat.¹

Ed.: G. DAHAN, Paschalis Romanus, *Disputatio contra Iudeos*, *Recherches augustiniennes* 11 (1976), S. 161–213.

Zur Person des Paschalis Romanus, dessen Werk in die Mitte des 12. Jahrhunderts fällt, siehe HASKINS 1924, S. 146; 218–221; 1925; DAHAN 1976, S. 161–165 (S. 161: „Depuis les travaux de Ch. H. Haskins ... la connaissance de la biographie de cet auteur n’a guère évolué“).²

HASKINS weist Paschalis Romanus noch zwei weitere in Konstantinopel angefertigte Werke zu, ein Traumbuch, den *Liber thesauri occulti* vom Jahre 1165, und die Übersetzung der sog. Kyranides, den *Liber Kirannis Ypocratonis filie* vom Jahre 1169 (bzw. 1168 nach P. TANNERY)³, der 1638 in Leipzig und 1681 in Frankfurt herausgegeben wurde.⁴

V. Eine Sammlung von Erzählungen

19 Διηγήματα ψυχωφελή και στηρικτικά γενόμενα έν διαφόροις τόποις επί τῶν ἡμετέρων χρόνων/ Narrationes, collectio B et C (sive collectio II)

Erbauliche Erzählungen aus unserer Zeit (Sammlung B und C bzw. II)

Bisher allgemein zugänglich:

a) Ed. der neun Erzählungen der Collectio B: F. NAU, *Le texte grec des récits utiles à l’âme d’Anastase (le Sinaïte)*, OC 3 (1903), S. 56–75.

b) Ed. verschiedener Erzählungen der Collectio C (Zählung der Narrationes nach CPG-CPGS 7758 C): *Narratio* 4: NAU 1902, S. 87, 14–89, 35 (Prolog: FLUSIN 1991,

¹ Im Lemma ist, wie der kritische Apparat von DAHAN ausweist, die Bezeichnung des Anastasios als ‚abbas‘ gesichert. Doch hat DAHAN diese Lesart als einen späteren Zusatz ausgeschlossen.

² Alcuin. Infothek der Scholastik, Universität Regensburg (Internetadresse: <http://www-cgi.uni-regensburg.de>) gibt als Todesdatum das Jahr 1186. Doch dieses ist nicht gesichert.

³ Les Cyranides, *Revue des Études Grecques* 17 (1904), S. 333.

⁴ Nach TANNERY beruht der Text des Paschalis auf einer besseren griechischen Vorlage als die von CH. RUELLE besorgte Edition. Als Verfasser der sog. Kyranides, die nur auf der Basis später Bearbeitung und sehr korrupt überliefert sind, wird ein Harpokration von Alexandrien genannt und teils mit Valerius Harpokration, dem Verfasser eines Lexikons zu den attischen Rhetoren, identifiziert. Der Hinweis von HASKINS ist in Handbüchern nicht aufgegriffen worden.

S. 389, Anm. 25); *Narratio* 9: VON DOBSCHÜTZ 1899, S. 226**–232**; *Narratio* 11: NAU 1903, S. 78, 1–79, 21; *Narratio* 15 : HALKIN 1945.

Die seit der Publikation von CANART 1962 (und 1964) zum *Codex Vaticanus* gr. 2592 erstmals bekannt gewordenen übrigen Erzählungen der *Collectio C* wurden durch FLUSIN 1991 zugänglich.

Ed.: A. BINGGELI, *Anastase le Sinaïte. Récits sur le Sinaï et Récits utiles à l'âme*, Édition, traduction, commentaire (Thèse pour obtenir le grade de docteur de l'Université Paris IV), Paris 2001, S. 215–261.¹

CPG-CPGS 7758 B und C.

(1) Eine kritische Edition ist weiterhin ein Desiderat.²

(2) Nach dem Beitrag von FARAGGIANA DI SARZANA 1993 war geklärt, dass der *Codex Hierosolymitanus* S. Sepulcri gr. 113 jene ursprüngliche Sammlung überliefert, aus der nach FLUSIN die beiden *Collectiones B* und *C* stammen, auch wenn die Jerusalemer Handschrift einerseits eine Erzählung enthält, die nur in ihr überliefert ist,³ und andererseits zwei Geschichten in ihm fehlen, die im *Codex Vaticanus* gr. 2592 zu lesen sind.⁴ Angemerkt sei, dass der Autor im Lemma Anastasios Monachos genannt wird, ohne dass ein Bezug zum Sinai hergestellt wird.

(3) Johannes von Damaskos zitiert im *Florileg* der dritten Bilderrede (CPG 8045) aus dieser Sammlung die Geschichte über das Wunder in der Kirche des hl.

1 Eine überarbeitete Publikation der gesamten Edition mit Kommentar und Übersetzung ins Französische wird im Internet angekündigt (u. a. in <http://www.doaks.org> am 17.12.2010). Für den vorliegenden Beitrag über Anastasios Sinaïtes stand dem Verfasser nur eine Kopie des von BINGGELI edierten griechischen Texts der *Narrationes* samt Übersetzung und jener Seiten über eine Bibliographie des Anastasios sowie eine Kopie einiger Seiten der Einleitung und der in den *Appendices* publizierten griechischen Texte zur Verfügung. Freundlicherweise waren dem Autor die erstgenannte Kopie von J. A. Munitiz, die zweite von G. Conticello zur Verfügung gestellt worden.

2 Vgl. die Begründung auf S. 463–577.

3 Nämlich die 24. *Narratio* in der Zählung der Edition von BINGGELI 2001, die sich an jener im *Vaticanus* orientiert, da die Jerusalemer Handschrift keine Nummerierung der Erzählungen überliefert.

4 Gemeint sind die 25. und 26. *Narratio* in der Zählung der Edition von BINGGELI 2001, von denen die erste im *Vaticanus* die letzte ist, die dort durch eine Zahl, nämlich ιδ', gekennzeichnet ist und insofern zur *Collectio C* gehört, während die zweite jene ist, die im *Vaticanus* unmittelbar auf die erste folgt, doch durch eine Schmuckleiste von der *Collectio C* getrennt ist. Da jene Erzählung, die im *Vaticanus* vor der soeben genannten ersten im Jerusalemer Kodex fehlenden Geschichte steht und dort, obwohl sie die 14. *Narratio* ist, als die 23. gezählt wird, ist es üblich geworden, die beiden auf sie folgenden Erzählungen als die 15. und 16. der *Collectio C* (nach BINGGELI die 25. und die 26. *Narratio*) zu bezeichnen.

Theodor in Karsatas bei Damaskos (*Narratio* B 2: II 2)¹ mit dem Lemma: Τοῦ ἁγίου Ἀναστασίου τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ.² Eine Kenntnis dieser Erzählung dürften auch die ps.-athanasianischen *Quaestiones ad Antiochum ducem* (CPG 2257) voraussetzen.³

Anhang zu zwei nicht authentischen Werken

Ein weiterer Sinit namens Anastasios aus dem 7. Jahrhundert?

20 Διαγήσεις διάφοροι περὶ τῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ τοῦ Σινᾶ ὄρους ὁσίων πατέρων/ Narrationes, collectio A (sive collectio I)

Geschichten aus dem Leben der Mönche des Sinai (Sammlung A oder I)

Bisher allgemein zugänglich:

a) Ed. dieser Erzählungen: F. NAU, *Le texte grec des Récits du moine Anastase sur les saints Pères du Sinaï*, OC 2 (1902), S. 60–87.

b) Die ursprüngliche Reihenfolge ist, wie FLUSIN 1991, S. 382–385 auf der Basis von CANART 1962 und 1964 gezeigt hat, in den *Codices Vaticani* gr. 2592 und syr. 623 bewahrt geblieben. Die Collectio umfasst nicht, wie in CPG 7758 angegeben wird, 42 Geschichten, sondern nur 39, wie man schon der Aufzählung von CANART 1962, S. 128 entnehmen kann.

Kritische Ed.: A. BINGGELI, *Anastase le Sinaïte. Récits sur le Sinaï et Récits utiles à l'âme*, Édition, traduction, commentaire (Thèse pour obtenir le grade de docteur de l'Université Paris IV), Paris 2001, S. 170–214.

CPG-CPGS 7758 A.

(1) Kritische Anmerkungen zur recensio codicum von BINGGELI auf S. 384 f.

(2) Nach FARAGGIANA DI SARZANA 1993 überliefert der *Codex Hierosolymitanus* S. Sepulcri 113 diese Sammlung fast vollständig. Da dort jedoch das Lemma dieser Collectio verlorengegangen ist und im Lemma des *Codex Vaticanus* auf f^o 123 der Name des Autors nicht genannt wird, sondern mit der Formel τοῦ αὐτοῦ auf das

1 Hrsg. v. BINGGELI 2001, Z. 25–45, S. 220 (44, hrsg. v. NAU 1903, S. 64, 14–65, 5).

2 91, hrsg. v. KOTTER 1975, S. 184 (PG 94, 1393 A 6–C 5). Die abweichenden Lesarten, die BINGGELI 2001, S. 156 nennt, bedürfen der Ergänzung. Es seien nur einige genannt: Z. 25 σημείων] μιλίων; λεγόμενον] ἐπι λεγόμενον; Z. 28 τε] om.; Z. 31 τῆς εἰκόνοσ] αὐτοῦ; Z. 32 τῶν Σαρακηνῶν] om.; Z. 33 τῆς εἰκόνοσ] τοῦ ἁγίου; Z. 34–35 τοιοῦτον παράδοξον σημείον] σημείον τοιοῦτον παράδοξον γενόμενον; Z. 39 αὐτῶν²] om.; Z. 40 ἄλλου τότε] τούτων; τοιούτῳ] αὐτῷ; μόνων] om.; Z. 41 τοῦ ἁγίου Θεοδώρου] om.; ναῶ] add. ἐν ταῖς αὐταῖς ἡμέραις; Z. 43 ἄνδρες] om.; Z. 44 ὅτε] praem. τότε.

3 Vgl. Quaestio 39, PG 28, 621 C 4–6.

Lemma der zuvor überlieferten Collectio C verwiesen wird, kann der Titel in seinem vollen Wortlaut nur auf Grund der in anderen Handschriften überlieferten Lemmata erschlossen werden, die darin übereinstimmen, dass als Autor ein Anastasios Monachos genannt wird, wobei nicht auszuschließen ist, dass es sich bei dieser Angabe um eine Kopistenkonjektur handelt.¹ Nur in einem Textzeugen wird der Autor als Mönch des Berges Sinai bezeichnet.

(3) Unter den Resten von Handschriften, die im Mai 1975 im Sinaikloster entdeckt wurden und auf die 1980 L. POLITIS erstmals hingewiesen hatte, befindet sich das Fragment eines neuen Textzeugen aus dem 9. Jahrhundert, das BINGGELI 2004 beschrieben hat. In ihm sind fünf Erzählungen der Collectio A (*sive* I) erhalten sowie eine Narratio, die auch in der Überlieferung der Collectio BC (*sive* II) erscheint und bisher, sei es von FLUSIN, sei es von BINGGELI, dieser zugerechnet wurde und gewiss einst in dem von BINGGELI erschlossenen Archetyp der in der Jerusalemer Handschrift überlieferten Collectio enthalten war,² nicht aber, wie in diesem Beitrag argumentiert wird, im Archetyp der Collectio BC (*sive* II).

Ein in seiner Authentizität umstrittener Kommentar zu *Gen 1–3*

21 Εἰς τὴν πνευματικὴν ἀναγωγὴν τῆς ἑξαήμερου κτίσεως λόγοι ιβ' / In Hexaëmeron libri XII

Zwölf Abhandlungen zur tieferen, vom Geist Gottes gemeinten Bedeutung des Schöpfungsberichts

(1) Abhandlung I–XI: Lateinische Übersetzung von G. HERVET, Paris 1579 = PG 89, 851–1052.

Editio princeps des griechischen Texts mit einer englischen Übersetzung: C. A. KUEHN – J. D. BAGGARLY, Anastasius of Sinai. HEXAEMERON (OCA 278), Rom 2007, S. 1–459.

(2) Abhandlung XII: Ed.: P. ALLIX, London 1682 (auf der Basis von *Codex Parisinus* gr. 861) = PG 89, 1051–1077.

Überarbeitete Edition mit einer englischen Übersetzung: C. A. KUEHN – J. D. BAGGARLY, a. a. O., S. 460–487.

CPG 7770.

¹ Vgl. die Bemerkungen zur recensio codicum von BINGGELI auf S. 384 f.

² Zu dem von BINGGELI beschriebenen Fragment eines Pergamentkodex in der für das 8. bis 9. Jahrhundert in Syrien und Palästina typischen sog. Spitzbogenunziale und zu BINGGELIS Schlussfolgerungen vgl. S. 373 f.; 473 zu Anm. 4–6.

(1) Eine kritische Edition liegt nicht vor. Die Textausgabe von C. A. KUEHN – J. D. BAGGARLY beruht auf drei Handschriften des frühen 16. Jahrhunderts bzw. aus dessen erster Hälfte.

(2) Zu der nicht unbeträchtlichen Zahl bisher bekannt gewordener Textzeugen ist anzumerken, dass keine Handschrift vor dem 15. bzw., wie die Herausgeber a. a. O., S. XXIV–LI darstellen, vor dem 16. Jahrhundert entstanden ist.

(3) Im Lemma wird der Autor mit den Worten eingeführt: Τοῦ ἁγίου Ἀναστασίου πρεσβυτέρου καὶ μοναχοῦ τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ καὶ ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας. Die Schrift besteht aus 13 Abhandlungen oder Traktaten (λόγοι), doch werden in der Zählung nur zwölf unterschieden. Denn der als siebter gezählte λόγος besteht aus zwei Teilen, üblicherweise als VIIa und VIIb, von den Herausgebern als VII (Alpha) und VII (Beta) unterschieden, sofern der in seinem Lemma als siebter eingeführte und mit einem Telosvermerk abgeschlossene Traktat durch ein neues Lemma unterbrochen wird. Dieses lautet: Τοῦ αὐτοῦ ἀκολούθως ἐκ δευτέρου λόγος ἔβδομος.

(4) Der Titel der Schrift nennt als Thema nur das Hexaëmeron, die sechs Tage der Schöpfung, die meist zugleich mit dem siebten Tag, an dem Gott von seinem Werk ruhte, ausgelegt werden (*Gen* 1), wie es auch in dieser Schrift geschieht. So aber deckt der Titel den Inhalt nur bis zum ersten Teil der siebten Abhandlung ab (I–VIIa, PG 89, 851–950; editio princeps, S. 2–230), dessen Telosvermerk ausdrücklich feststellt: τέλος τῆς σωματικῆς ἑξαήμερου κτίσεως. Doch ist andererseits auch zu beachten, dass das Werk schon in diesem ersten Teil auf *Gen* 2–3 eingeht. Den *sensus spiritualis* von *Gen* 1–3 sieht der Autor in einer Typologie: In Adam und Eva ist die Beziehung von Christus zur Kirche (*Eph* 5,32) vorausgebildet.

(5) Nach BAGGARLY ist dieser Kommentar zwischen 1042 und 1164,¹ vielleicht um 1156² verfasst worden. Sein Beweis ist von H.-G. BECK im Prinzip akzeptiert worden,³ nach UTHEMANN aber nicht zu rechtfertigen.⁴ Gegen dessen Argumente hielt BAGGARLY in einer Rezension an seiner These fest: Jener von Michael Psellos abhängige Autor, der sich als Anastasios Sinaites ausgegeben hat, habe *Tractatus* I und II desselben „gelesen und bestimmte Teile derselben für seine eigenen Zielsetzungen überarbeitet“.⁵

(6) Die Auffassung, dass die Zuschreibung an Anastasios, dem Verfasser des Hodegos, nicht zu vertreten ist, wird in der nun vorliegenden Edition aufgegeben;

¹ 1970, S. 347.

² BAGGARLY 1971, S. 242f.

³ BZ 64 (1971), S. 152.

⁴ 1985 (Sermones), S. CXLVII, Anm. 289.

⁵ 1988, S. 255. Vgl. auch S. 757 f., ferner S. 767, Anm. 1.

doch bleibe in dieser Frage eine gewisse Unsicherheit („uncertainty“) bestehen.¹ M.a.W. die Einschätzung von M. GEERARD (CPG III, 1979), es handle sich um ein „Anastasianum incertae originis“, wird beibehalten.

¹ KUEHN – BAGGARLY 2007, S. XXIII (zitiert auf S. 758 zu Anm. 1).

Literaturverzeichnis

in chronologischer Reihenfolge

1 Monographien

- J. B. KUMPFMÜLLER, De Anastasio Sinaita, Würzburg 1865.
T. SPÁCIL, La teologia di S. Anastasio Sinaita, Rom 1923 (Erstveröffentlichung in: Bessarione 26 [1922], S. 157–178; 27 [1923] S. 15–44).
S. N. ΣΑΚΚΟΣ, Περὶ Ἀναστασίων Σιναιτῶν (ΕΕΘΣΠΘ. Παράρτημα τοῦ ἡ' τόμου), Thessaloniki 1964.

2 Beiträge zu Anastasios Sinaites, einschließlich Editionen 1606–1898 (Auswahl)

- J. GRETSER, Anastasii Sinaitae, Patriarchae Antiocheni ὉΔΗΓΟΣ, seu Dux Viae, adversus Acephalos. Nunc primum Ex Bibliotheca inclytae Reipublicae Augustanae graece et latine editus, Ingolstadt 1606.
J. GRETSER, Sancti Anastasii Sinaitae, Patriarchae Antiocheni Quaestiones et responsiones de variis argumentis CLIV, nunc primum graece et latine cum insigni auctario publicatae, Ingolstadt 1617.
A. MAI, Scriptorum veterum nova collectio, VII, Rom 1833.
I. B. PITRA, Iuris ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta, II, Rom 1868, S. 238–280.
A. C. MCGIFFERT, Dialogue between a Christian and a Jew entitled Ἀντιβολή Παπίσκου καὶ Φίλωνος Ἰουδαίων πρὸς μοναχόν τινα. The Greek text edited with introduction and notes, together with a discussion of Christian polemics against Jews (Diss.), Marburg 1889.
E. BOUVY, Le cantique funèbre d'Anastase, EO 1 (1897/1898), S. 262–264.

1900–1955

- D. SERRUYS, Anastasiana. Extrait des Mélanges d'Archéologie et d'Histoire publiés par l'École française de Rome, XXII, Rom 1902.
F. NAU, Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints Pères du Sinaï, OC 2 (1902), S. 58–89.
F. NAU, Les récits inédits du moine Anastase. Contribution à l'histoire du Sinaï au commencement du VII^e siècle, Revue de l'Institut Catholique de Paris, 1–2 (1902), S. 1–70 (dem Verfasser dieses Beitrags unzugänglich).
F. NAU, Le texte grec des récits utiles à l'âme d'Anastase (le Sinaïte), OC 3 (1903), S. 56–90.
F. DIEKAMP, Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts, Münster i.W. 1907¹ (Nachdruck: Mit Korrekturen und Nachträgen von B. PHANOURGAKIS, hrsg. von E. CHRYSOS, Münster i.W. 1981²).
J. STIGLMAYR, Der Verfasser der Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi, BZ 18 (1909), S. 14–40.

- L. SCHEICHO, Eine verlorene Homilie des heiligen Anastasius von Sinai, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 65 (1912), S. 780–795.¹
- F. CUMONT, Lydus et Anastase le Sinaïte, *BZ* 30 (1930), S. 31–35.
- F. HALKIN, La vision de Kaioumos et le sort éternel de Philentolos Olympiou, *AB* 63 (1945), S. 56–64 (Nachdruck: *Etudes d'épigraphie grecque et d'hagiographie byzantine* [V. R.], London 1973, Nr. XV).
- M. RICHARD, Le fragment XXII d'Amphiloque d'Iconium, in: *Mélanges E. Podechard*, Lyon 1945, S. 199–210 (= *Opera minora*, 1976–1977, Nr. 36).
- G. LEVI DELLA VIDA, Sulla versione araba di Giovanni Mosco e di Pseudo-Anastasio Sinaita secondo alcuni codici vaticani, in: *Miscellanea Giovanni Mercati*, III. Letteratura e storia bizantina (ST 123), Vatikan 1946, S. 104–115.
- A. GUILLOU, Le monastère de la Théotokos au Sinaï, *MAH* 67 (1955), S. 216–258.
- P. CARANICOLAS, A Note on Anastasius of Sinai, *Θεολογία* 26 (1955), S. 259–262.

1957–1980

- L. ABRAMOWSKI, Zum Brief des Andreas von Samosata an Rabbula von Edessa, *OC* 41 (1957), S. 51–64.
- M. RICHARD, Anastase le Sinaïte, l'Hodegos et le Monothélisme, *REB* 16 (1958), S. 29–42 (= *Opera minora*, 1976–1977, Nr. 63).
- P. CANART, Une nouvelle anthologie monastique: le Vaticanus graecus 2592, *LM* 75 (1962), S. 109–129.
- P. CANART, Nouveaux récits du moine Anastase, *XII CIEB*, II, Belgrad 1964, S. 263–271.
- H. BELTING – Ch. BELTING-IHM, Das Kreuzbild im *Hodegos* des Anastasius Sinaites. Ein Beitrag zur Frage nach der ältesten Darstellung des toten Crucifixus, in: W. N. SCHUMACHER (Hrsg.), *Tortulae*, Rom, Freiburg, Wien 1966, S. 30–39.
- W. LACKNER, Zu Quellen und Datierung der Maximosvita (BHG³ 1234), *AB* 85 (1967), S. 285–316.
- M. RICHARD, Les véritables 'Questions et réponses' d'Anastase le Sinaïte, *IRHT. Bulletin n° 15* (1967–1968), S. 39–56 (= *Opera minora*, 1976–1977, Nr. 64).
- E. K. CHRYSOS, Νεώτεραί έρευναι περί Άναστασίων Σιναϊτών, *Κληρονομία* 1 (1969), S. 121–144.
- A. KHATER, Homélie de St. Anastase, évêque du Monastère du Mont Sinaï, pour la fête de la Transfiguration, in: *Bulletin de la Société Archéologique copte* 20 (1969/1970), S. 75–84.
- J. D. BAGGARLY, A parallel between Michael Psellus and the *Hexaameron* of Anastasius of Sinai, *OCP* 36 (1970), S. 337–347.
- J. D. BAGGARLY, Hexaplaric Readings on Genesis 4: 1 in the Ps.-Anastasian *Hexaameron*, *OCP* 37 (1971), S. 236–243.
- J. L. VAN DIETEN, Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610–715) (Enzyklopädie der Byzantinistik 24), Amsterdam 1972, S. 179–218.
- J. E. BRUNS, The *Altercatio Jasonis et Papisci*, Philo, and Anastasius the Sinaïte, *Theological Studies* (Baltimore) 34 (1973), S. 287–294.

¹ Der arabische Text wurde von dem selben Autor zuvor herausgegeben: L. SCHEICHO, in: *al-Masriq* 15 (1912), S. 264–280.

- J. D. BAGGARLY, The Conjugates Christ-Church in the *Hexaemeron* of Ps.-Anastasios of Sinai. Textual Foundations and Theological Context (Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae), Rom 1974.
- J. PIILONEN, Hippolytus Romanus, Epiphanius Cypriensis and Anastasios Sinaita, A Study to the Διαμερισμός τῆς γῆς (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. B, Tom. 181), Helsinki 1974 (zu Ps. Anastasios PG 89, 569–572).
- M. RICHARD, Les textes hagiographiques du Codex Athos Philothéou 52, AB 93 (1975), S. 147–156 (= Opera minora, 1976–1977, Nr. 66).
- R. J. PENELLA, An overlooked story about Apollonius of Tyana in Anastasios Sinaita, Traditio 34 (1978), S. 414–415 (zu Ps. Anastasios PG 89, 524–525).

1981–1990

- G. DAGRON, Le saint, le savant, l'astrologue: Étude de thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de 'Questions et réponses' des V^e-VII^e siècles, in: Hagiographie. Cultures et sociétés (IV^e-XII^e siècles). Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2–5 mai 1979), Paris 1981, S. 143–155.
- K.-H. UTHEMANN, Anastasii Sinaitae *Viae dux* (CCG 8), Turnhout – Leuven 1981.
- K.-H. UTHEMANN, Antimonophysitische Aporien des Anastasios Sinaites, BZ 74 (1981), S. 11–26.
- J. H. DECLERCK, Les 'Definitiones sanctorum patrum' dans le Codex Gudianus gr. 102, Byz. 52 (1982) S. 413–416.
- K.-H. UTHEMANN, Die dem Anastasios Sinaites zugeschriebene Synopsis de haeresibus et synodis, AHC 14 (1982), S. 58–94.
- K.-H. UTHEMANN, Eine Ergänzung zur Edition von Anastasii Sinaitae '*Viae dux*': das Verzeichnis benutzer und zitierter Handschriften, *Scriptorium* 36 (1982), S. 130–133.
- K.-H. UTHEMANN, Ein Nachtrag zu Seth in der patristischen Literatur, VigChr 36 (1982), S. 287–291.
- K. ALPERS, Die Etymologiensammlung im Hodegos des Anastasios Sinaites, das Etymologicum Gudianum (Barb. gr. 70) und der Codex Vind. theol. gr. 40, JÖB 34 (1984), S. 55–68.
- M. AUBINEAU, Un nouveau témoin d'Anastase le Sinaïte, '*Viae dux*', découvert dans le Vat. gr. 2076 (X^e-XI^e s.), *Revue de Philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 58 (1984), S. 79–82.
- K.-H. UTHEMANN, Der Codex Athonensis Laurae B 11: Marginalien zur Edition des Hodegos, *Scriptorium* 38 (1984), S. 104–116.
- K.-H. UTHEMANN, Sprache und Sein bei Anastasios Sinaites. Eine Semantik im Dienst der Kontroverstheologie, StP 18 (1985), S. 221–231 (Nachdruck: UTHEMANN 2005, S. 367–379).
- S. H. GRIFFITH, Anastasios of Sinai, the *Hodegos*, and the Muslims, GOTR 32 (1987), S. 341–358.
- J. D. BAGGARLY, Rezension von K.-H. UTHEMANN, Anastasii Sinaitae sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula adversus Monotheletas (CCG 12), Turnhout – Leuven 1985, in: OCP 54 (1988), S. 253–255.
- K.-H. UTHEMANN, Codex recentior, non deterior? Zur Überlieferung des Hodegos im Codex Vind. theol. gr. 40, JÖB 40 (1990), S. 129–143.

1991–2000

- B. FLUSIN, Démons et Sarrasins. L'auteur et le propos des *Diègēmata stèriktika* d'Anastase le Sinaïte, TM 11 (1991), S. 381–409.
- A. CAMERON, L. I. CONRAD (Hrsg.), The Byzantine and Early Islamic Near East, I: Problems in the Literary Source Material (Studies in Late Antiquity and Early Islam 1), Princeton NJ 1992.
- A. CAMERON, New Themes and Styles in Greek Literature: Seventh-Eighth Centuries, in: CAMERON-CONRAD, The Byzantine and Early Islamic Near East, Princeton NJ 1992, S. 81–105.
- J. HALDON, The Works of Anastasius of Sinai: A Key Source for the History of Seventh-Century East Mediterranean Society and Belief, in: CAMERON-CONRAD, The Byzantine and Early Islamic Near East, Princeton NJ 1992, S. 107–147.
- P. VAN DEUN, Quelques témoins nouveaux de l'*Hodègos* d'Anastase le Sinaïte, REB 50 (1992), S. 231–239.
- C. FARAGGIANA DI SARZANA, Il *Paterikon Vat. gr. 2592*, già di Mezzoiuso, e il suo rapporto testuale con lo *Hieros. S. Sepulchri gr. 113*, Bollettino della Badia di Grottaferrata, Nuova Serie 47 (1993), S. 79–96.
- K.-H. UTHEMANN, „Die Ἄπορα des Gregorius von Nyssa“? Ein Beitrag zur Geistmetaphysik in Byzanz. Mit einer Edition von CPG 1781, Byz. 63 (1993), S. 237–327.
- K.-H. UTHEMANN, Nochmals zum *antiquissimus Ducaei*. Ein Traktat des Anastasios Sinaïtes (CPG 7747) unter dem Namen Gregors von Nyssa (CPG 3218), Byz. 63 (1993), S. 401–403.
- P. SPECK, Das Teufelsschloß. Bilderverehrung bei Anastasius Sinaïtes?, in: Varia V (Ποικίλα Βυζαντινά 13), Bonn 1994, S. 293–309.
- M. V. BIBIKOV, Pseudo-Anastase's Florilegia as a Source for the *Izbornik* of Symenon – *Izbornik* of Svjatoslav 1073, in: ΣΤΕΦΑΝΟΣ (Festschrift V. VAVŘÍNEK), hrsg. v. R. DOSTÁLOVÁ – V. KONZAL, Byzantinoslavica 56 (1995), S. 625–630.
- R. HOYLAND, Seeing Islam as others saw it. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam (Studies in Late Antiquity and Early Islam 13), Princeton NJ 1997, bes. S. 79–87; 92–103.
- J. A. MUNITIZ, Anastasios of Sinai: Speaking and Writing to the People of God, in: M. B. CUNNINGHAM, P. ALLEN (Hrsg.), Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics, Leiden – Boston – Köln 1998, S. 227–245.
- A. REICHERT, Eine Fluchtburg christlicher Sarazenen bei Pharan im Südsinai. Archäologische Anmerkungen zu einer hagiographischen Anekdote des Anastasios Sinaïtes, in: ΘΕΜΕΛΙΑ. Spätantike und koptologische Studien. Peter Grossmann zum 65. Geburtstag (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients, 3), Wiesbaden 1998, S. 273–282.
- D. KRAUSMÜLLER, God or angels as impersonators of saints, *Golden Horn, Journal on Byzantium and Late Antiquity* 6 (1998–1999), S. 5–16.
- A. KÜLZER, Disputationes graecae contra Iudaeos. Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild (BA 18), Stuttgart, Leipzig 1999.
- J. A. MUNITIZ, Anastasios of Sinai's teaching on body and soul, in: L. JAMES, Desire and Denial in Byzantium, Aldershot 1999, S. 49–56.

2001–2012

- A. BINGGELI, Anastase le Sinaïte. *Récits sur le Sinai* et *Récits utiles à l'âme*, Édition, traduction, commentaire (Thèse pour obtenir le grade de docteur de l'Université Paris IV), Paris 2001.
- D. T. SIESWERDA, The Σωτήριος, the original of the Izbornik of 1073, *Sacris Erudiri* 40 (2001), S. 293–327.
- J. A. MUNITIZ, Anastasian *Questions and Answers* among the Sinai New Finds, *REB* 60 (2002), S. 201–209.
- J. A. MUNITIZ, The Predetermination of Death: The Contribution of Anastasios of Sinai and Nikephoros Blemmydes to a Perennial Byzantine Problem, *Dumbarton Oaks Papers* 55 (2002), S. 9–20.
- A. BINGGELI, Un nouveau témoin des *Narrationes* d'Anastase le Sinaïte dans les *membra disjecta* d'un manuscrit sinaïtique (*Sinaiticus* ΜΓ 6 + ΜΓ 21), *REB* 62 (2004), S. 261–268.
- D. T. SIESWERDA, Pseudo-Anastasius en Anastasius Sinaita een vergelijking. De pseudo-anastasiaanse Quaestiones et responsiones in de Σωτήριος, Prolegomena, tekst en commentaar (Diss.), Amsterdam 2004.
- D. T. SIESWERDA – F. J. THOMSON, A Critical Greek Edition of Quaestio 23 of the Pseudo-Anastasian Ἐρωταποκρίσεις together with the *Editio Princeps* of the Old Bulgarian Translation Associated with Tsar Symeon, in: B. JANSSENS – B. ROOSEN – P. VAN DEUN (Hrsg.), *Philomathestatos: Studies in Greek and Byzantine Texts presented to Jacques Noret for his sixty-fifth birthday*, *OLA* 137, Leuven 2004, S. 567–589.
- I. AULISA – C. SCHIANO, Dialogo di Papisco e Philone giudei con un monaco. Testo, traduzione e commento (*Quaderni di Vetera Christianorum*, 30), Bari 2005.
- M.-H. CONGOURDEAU, Médecine et théologie chez Anastase le Sinaïte, médecin, moine et didascale, in: V. BOUDON-MILLOT (Hrsg.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leurs temps. Actes du troisième Colloque d'Études Patristiques* (Paris, 9–11 septembre 2004), (TH 117), Paris 2005, S. 287–298.
- M. RICHARD (†) et J. A. MUNITIZ, *Anastasii Sinaïtae Quaestiones et Responsiones* (CCG 59), Turnhout – Leuven 2006.
- F. THOMSON, A Contribution to the Textology of the Symeonian Florilegium together with the Editio princeps of the part of Anastasian Question 20 missing in the Codex of 1073, *HUS* 28 (2006), S. 307–327.
- C. A. KUEHN – J. D. BAGGARLY, *Anastasius of Sinai*. *HEXAEMERON*, OCA 278, Rom 2007.
- P. ANDRIST, Rezension von AULISA – SCHIANO 2005, in: *BZ* 101 (2008), S. 787–802.
- V. DÉROCHE, Rezension von AULISA – SCHIANO 2005, in: *JÖB* 59 (2009), S. 246–248.
- C. A. KUEHN, *Anastasius of Sinai: Biblical Scholar*, *BZ* 103 (2010), S. 55–80.
- H. KYOUNG SONG, Anastasio il Sinaïta, Omelia su Salmo 6, *PO* 52, Fasc. 3 (2010), S. 1–96.
- E. KALTHOFF, Hat die Darstellung des gekreuzigten Christus mit geschlossenen Augen ihren Ursprung im Hodegos des Anastasios vom Sinai? Versuch einer Klarstellung, *Orthodoxes Forum* 26 (2012), S. 53–63.

3 Internet-Forum zu Anastasios Sinaites

<http://www.anastasiosofsinai.org>

4 Weitere zitierte Literatur, einschließlich Editionen 1608–1900

- C. DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, Lyon 1608.
- M. RADER, *S. Joannis Abbatis vulgo Climaci opera omnia*, Paris 1633.
- F. COMBEFIS, *Illustrium Christi martyrum lecti triumphus*, Paris 1660.
- V. G. CAVE, *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria*, Genf 1720.
- C. OUDIN, *Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis*, II, Leipzig 1722.
- B. DE MONTFAUCON, *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου, Opera omnia quae exstant. Editio prima Veneta accuratior, Tomus VIII, Venedig 1741.*
- B. CORDIER – P. LANSSEL, *Sancti Maximi scholia in eos beati Dionysii libros*, Venedig 1755, 1756.
- A. M. BANDINI, *Catalogus Codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae, varia continens opera Graecorum Patrum*, I, Florenz 1764.
- I. HARDT, *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum Bibliothecae Regiae Bavaricae*, III, München 1806.
- J. A. FABRICIUS, *Bibliotheca graeca sive Notitia scriptorum veterum graecorum*, Editio curante G. Ch. HARLES, X, Hamburg 1807.
- L. DINDORF, *Chronicon Paschale*, Bonn 1832.
- A. MAI, *Scriptorum veterum nova collectio*, VII, Rom 1833.
- A. MAI, *Spicilegium Romanum*, VII, Rom 1842.
- L. SPENGLER, *Rhetores Graeci*, II, Leipzig 1854.
- P. E. PUSEY, *S. P. N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in d. Ioannis evangelium*, II, Oxford 1872.
- J. B. PITRA, *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata*, I, Paris 1876.
- C. DE BOOR, *Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula historica, accedit Ignatii Diaconi Vita Nicephori* (CSHB), Leipzig 1880.
- H. USENER, *De Stephano Alexandrino commentatio*, Bonn 1880 (Nachdruck: Kleine Schriften, III, Leipzig – Berlin 1914, S. 247–322).
- C. DE BOOR, *Theophanis Chronographia*, I (CSHB), Leipzig 1883 (Nachdruck: Hildesheim 1963, 1980).
- C. DU CANGE – L. FAVRE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, Editio nova, Tomus V, Niort 1885.
- C. DE BOOR, *Theophylacti Simocattae Historiae* (CSHB), Leipzig 1887.
- F. LOOFS, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche* (TU 3. 1–2), Leipzig 1887.
- B. NIESE, *Flavii Iosephi Opera. Editio secunda*, Marburg 1887–1896 (zitiert Nachdruck Berlin 1955).
- E. AMÉLINEAU, *Vie arabe de Schnoudi*, in: *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe et Ve siècles* (Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire, IV), Paris 1888, S. 289–478.
- E. A. W. BUDGE, *The History of Alexander the Great. Being the Syriac Version, Edited from Five Manuscripts of the Pseudo-Callisthenes*, Cambridge 1889 (Nachdruck: Amsterdam 1976).
- H. USENER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, I, Das Weihnachtsfest, Bonn 1889.
- A. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ-ΚΕΡΑΜΕΥΣ, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, I, Petersburg 1891.
- A. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ-ΚΕΡΑΜΕΥΣ, *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη*, I–IV, Petersburg 1891–1899 (Nachdruck: Brüssel 1963).

- E. SCHWARTZ, Aphroditianos, in: PAULYS Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, hrsg. v. G. WISSOWA, I, 2 (1894), Sp. 2788–2793.
- A. DMITRIEVSKIJ, Opisanie liturgitseskich rukopisej, I Τυπικά, Kiew 1895 (Nachdruck: Hildesheim 1965).
- A. HARNACK, Zur Abercius-Inschrift (TU 12, 4b), Leipzig 1895.
- G. MERCATI, Stephani Bostreni nova de sacris imaginibus fragmenta e libro deperdito Κατὰ Ἰουδαίων, ThQ 77 (1895), S. 663–668 (= Opere minori I [ST 76], Vatikan 1937, S. 202–206).
- J. STIGLMAYR, Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Litteratur bis zum Laterankonzil 649 (Programm des Jesuitenkollegs Feldkirch), Feldkirch 1895.
- O. BARDENHEWER, Ungedruckte Excerpte aus einer Schrift des Patriarchen Eulogius von Alexandrien (580–607) über Trinität und Inkarnation, ThQ 78 (1896), S. 351–401.
- A. COURET, La prise de Jérusalem par les Perses en 614, ROC 2 (1897), S. 125–164.
- A. EHRHARD, Prosaische Litteratur, 1. Theologie, in: K. KRUMBACHER, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453), München 1897² (Nachdruck: New York 1970), S. 37–218.
- R. REITZENSTEIN, Geschichte der griechischen Etymologika, Leipzig 1897 (Nachdruck Amsterdam 1964).
- G. REICHARDT, Ioannis Philoponi de officio mundi libri VII, Leipzig 1897.
- F. DIEKAMP, Hippolytos von Theben. Texte und Untersuchungen, Münster 1898.
- P. GEYER, Itinera Hierosolymitana saeculi III – VIII, CSEL 39, Prag – Wien – Leipzig 1898.
- R. GOTTHEIL, A Christian Bahira Legend, Zeitschrift für Assyrologie 13 (1898), S. 189–242; 14 (1899), S. 203–268; 15 (1900), S. 56–102; 17 (1903), S. 125–166.
- J. STIGLMAYR, Zur Lösung „Dionysischer Bedenken“, BZ 7 (1898), S. 91–110.
- E. BRATKE, Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden (TU N.F. IV, 3), Leipzig 1899.
- F. DIEKAMP, Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil, Münster i.W. 1899.
- E. VON DOBSCHÜTZ, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende (TU 18), Leipzig 1899.
- L. M. HARTMANN (Hrsg.), Gregorii I Papae Registrum epistolarum, II, MGH. Epistulae, II, Berlin 1899 (Nachdruck: 1957).
- A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS 1899: siehe ders., 1894–1899.

1901–1910

- J.-B. CHABOT, Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199), traduite en français, II, Paris 1901.
- F. NAU, Lettre de Jacques d'Édesse sur la généalogie de la sainte Vierge, ROC 6 (1901), S. 512–531.
- S. VAILHÉ, Jean Mosch, EO 5 (1901/1902), S. 107–116.
- S. VAILHÉ, La prise de Jérusalem par les Perses, en 614, ROC 6 (1901), S. 643–649.
- A. J. BUTLER, The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion, Oxford 1902, Oxford 1978².

- H. DELEHAYE, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, in: *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Brüssel 1902.
- F. NAU, Note sur la date de la mort de S. Jean Climaque, *BZ* 11 (1902), S. 35–37.
- I. GUIDI, *Chronica minora I*, interpretatio, *CSCO* 2, Louvain 1903 (Nachdruck: 1955).
- I.-B. CHABOT, *Chronica minora II*, interpretatio, *CSCO* 4, Louvain 1904 (Nachdruck: 1960).
- F. MACLER, *Histoire d'Héraclius par l'évêque Sebêos*, traduite de l'arménien et annotée, Paris 1904.
- E. SCHWARTZ, Die Sammlung des Theodosius Diaconus (Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, *Phil.-hist. Kl.* 1904), Göttingen 1904, S. 357–391 (= *Gesammelte Schriften*, III, Berlin 1959, S. 30–72).
- F. LOOFS, *Nestoriana*, Halle 1905.
- G. MERCATI, Un preteso scritto di san Pietro vescovo d'Alessandria e martire sulla bestemmia e Filone l'istoriografo, *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* 1 (1905), S. 162–180 (= *Opere minori II* [ST 77], Vatikan 1937, S. 426–444).
- A. MINGANA, *Narsai doctoris syri Homiliae et Carmina*, II, Mossul 1905.
- J. PARGOIRE, Un prétendu document sur Saint Jean Climaque, *EO* 8 (1905), S. 372–373.
- E. SCHWARTZ, *Eusebius Werke II*, 1–3. Die Kirchengeschichte (*GCS* 9, 1–3), Leipzig 1903–1909 (zitiert: *Editio minor*, Leipzig 1908).
- S. EUSTRATIADES, *Μιχαὴλ τοῦ Γλυκᾶ εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας γραφῆς κεφάλαια*, I, Athen 1906; II, Alexandrien 1912.
- B. EVETTS, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, II Peter I to Benjamin I (661), *PO* 1, Fasc. 4, Paris 1906 (Nachdruck: Paris 1948).
- E. NESTLE, Ein neues Wort für das Wörterbuch des Neuen Testaments, *ZNW* 7 (1906), S. 361–362.
- G. MERCATI, *Σαίνεσθαί*, *ZNW* 8 (1907), S. 242 (= *Opere minori III* [ST 78], Vatikan 1937, S. 59).
- Th. SCHERMANN, *Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen* (TU 31.3), Leipzig 1907.
- Th. SCHERMANN, *Prophetarum vitae fabulosae. Indices apostolorum discipulorumque Domini*, Leipzig 1907.
- H. USENER, *Sonderbare Heilige. Texte und Untersuchungen*, I, Der heilige Tychon, Leipzig 1907.
- S. VAILHÉ, *La mosaïque de la Transfiguration, au Sinaï, est-elle de Justinien?*, *ROC* 12 (1907), S. 96–98.
- E. SCHWARTZ, *Eusebius Kirchengeschichte*, Leipzig 1908 (*Editio minor* der Ausgabe 1903–1909).
- N. BONWETSCH, Der Brief des Dionysios von Alexandrien an Paulus aus Samosata (Nachrichten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, *Philol.-hist. Kl.* 1909, Heft 1), Berlin 1909, S. 103–122.
- N. BONWETSCH, Ein antimonophysitischer Dialog (Nachrichten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, *Philol.-hist. Kl.* 1909, Heft 2), Berlin 1909, S. 123–159.
- B. EVETTS, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, III Agaton to Michael I (766), *PO* 5, Fasc. 1, Paris 1909 (Nachdruck: Paris 1947).
- F. LOOFS, *Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardica* (Abhandlungen der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften, *Phil.-hist. Kl.* 1909, Abh. 1), Berlin 1909, S. 1–39.
- H. I. BELL, *The Aphrodito Papyri* (Greek Papyri in the British Museum 4), London 1910.
- N. BONWETSCH, *Doctrina Iacobi nuper baptizati*, Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, *Philol.-hist. Klasse, N.F.*, XII, 3, Berlin 1910.

- R. BULTMANN, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen 1910.
- L. CAETANI, *Annali dell'Islām*, III, Mailand 1910 (Nachdruck: Hildesheim – New York 1972).
- C. SCHMIDT – W. SCHUBART, *Altchristliche Texte* (Berliner Klassikertexte 6), Berlin 1910.

1911–1920

- L. PARMENTIER, *Theodoret. Kirchengeschichte* (GCS 44), Berlin 1911 (zweite Auflage, besorgt von F. SCHEIDWEILER 1954).
- S. EUSTRATIADES 1912 (siehe: S. EUSTRATIADES 1906).
- F. NAU, *La Didascalie de Jacob*, *Texte grec*, Original du Sargis d'Aberga (P.O., III, 4), PO 8, Fasc. 5 (1912), S. 711–780 (Nachdruck: Turnhout 1971).
- R. SCHÖLL – W. KROLL, *Corpus Iuris Civilis*, Vol. III: *Novellae*, Berlin 1912.
- H. RABE, *Hermogenes. Opera* (*Rhetores graeci* VI), Leipzig 1913.
- I. LÉVI, *Une apocalypse judéo-arabe*, *Revue des études juives* 67 (1914), S. 178–182.
- E. W. BROOKS, *A Collection of Letters of Severus of Antioch*, PO 12, Fasc. 2 (1915), S. 165–342; 14, Fasc. 1 (1920), S. 1–291.
- F. NAU, *Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716 d'après le ms. du British Museum Add. 17193 avec un appendice sur le patriarche Jean I^{er}, sur un colloque d'un patriarche avec le chef des Mages et sur un diplôme qui aurait été donné par Omar à l'évêque du Tour 'Abdin*, *Journal Asiatique* 11^e série, 5 (1915), S. 225–279.
- E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, I–II, Berlin – Leipzig (1898¹) 1915³, 1918³ (letzter Nachdruck: Stuttgart – Leipzig 1995).
- R. H. CHARLES, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu translated from Zotenberg's ethiopic text*, Oxford 1916.
- S. L. EPIFANOVIČ, *Materialy k izučeniju i tvoreniju prep. Maksima Ispovědnika*, Kiew 1917.
- E. NORDEN 1918: siehe E. NORDEN 1915.
- H. LAMMENS, *A propos d'un colloque entre le patriarche jacobite Jean I^{er} et 'Amr Ibn al-'Āsi*, *Journal Asiatique* 11^e série, 13 (1919), S. 97–110 (Nachdruck in: H. LAMMENS, *Études sur le siècle des Omayyades*, Beirut 1930, S. 13–25).
- Th. ZAHN, *Der Exeget Ammonios und andere Ammonii*, ZKG 38 (1920), S. 1–22, 311–336.

1921–1930

- C. B. ARMSTRONG, *The Synod of Alexandria and the Schism at Antioch in A. D. 362*, *JThS* 22 (1921), S. 206–221, 347–355.
- F. J. DÖLGER, *ΙΧΘΥΣ*, II, *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*. Textband, Münster 1922 (Nachdruck: *Religionen und Kulturen der Antike*, II, Oberhausen 1999).
- A. JÜLICHER, *Die Liste der alexandrinischen Patriarchen im 6. und 7. Jahrhundert*, in: *Festgabe K. Müller*, Tübingen 1922, S. 7–23.
- E. TISSERANT – G. WIET, *La liste des patriarches d'Alexandrie dans Qalqachandi*, ROC 23 (1922–1923), S. 123–143.
- J. MASPÉRO, *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites* (518–616). *Ouvrage revu et publié par A.*

- Fortescue et G. Wiet (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences historiques et philologiques 237), Paris 1923.
- S. RABOIS-BOUSQUET (†) – S. SALAVILLE, Saint Jean Climaque : sa vie et son œuvre, EO 22 (1923), S. 440–454.
- V. BENEŠEVIČ, Sur la date de la mosaïque de la Transfiguration au Mont Sinaï, Byz. 1 (1924), S. 145–172.
- E. W. BROOKS, *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta (interpretatio latina)*, I–II (CSCO 87, 88), Louvain 1924 (Nachdruck: 1953).
- Ch. H. HASKINS, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge MA 1924.
- L. PETIT, Jean Climaque, DTC VIII, Paris 1924, Sp. 690–693.
- Ch. H. HASKINS, *Pascalius Romanus, Petrus Chrysolanus*, Byz. 2 (1925), S. 231–236.
- L. DUCHESNE, *L'église au VI^e siècle*, Paris 1925.
- W. E. CRUM, *Coptic Ostraca and Papyri edited with translations and commentaries*, in: *The Monastery of Epiphanius at Thebes, Part II (The Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition)*, New York 1926.
- G. BARDY, *Les Trophées de Damas, controverse judéo-chrétienne du VII^e siècle*, PO 15 (1927), S. 171–291 [1–121].
- R. DUSSAUD, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale (Bibliothèque archéologique et historique IV)*, Paris 1927.
- E. SCHWARTZ, *Codex Vaticanus gr. 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-philolog. u. hist. Kl., XXXII, 6)*, München 1927.
- E. SCHWARTZ, *Eine fingierte Korrespondenz mit Paulus dem Samosatener (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-philol. u. hist. Klasse 1927, Heft 3)*, München 1927.
- M. VAN BERCHEM, *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum, Part II, vol. II*, Kairo 1927.
- F. J. DÖLGER, *ΙΧΘΥΣ, I, Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit*, Münster 1928² (Nachdruck: *Religionen und Kulturen der Antike, I*, Oberhausen 1999).
- Th. HERMANN, *Patriarch Paul von Antiochia und das alexandrinische Schisma vom Jahre 575*, ZNW 27 (1928), S. 263–304.
- E. W. BROOKS, *The Patriarch Paul of Antioch and the Alexandrine Schism of 575*, BZ 30 (1929), S. 468–476.
- H. GRÉGOIRE, *Mahomet et le Monophysisme*, in: *Mélanges Ch. Diehl, I*, Paris 1930, S. 107–119.
- A. SANDA, *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi*, Beirut 1930.
- A. S. TRITTON, *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects. A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, Oxford – London – Bombay u. a. 1930 (Nachdruck Totowa, N.J. 1970).

1931–1940

- M. KMOŠKO, *Das Rätsel des Pseudomethodius*, Byz. 6 (1931) 293–295.
- F. NAU (†), *La politique matrimoniale de Cyrus (Le Mocaucas). Patriarche melkite d'Alexandrie de 628 au 10 avril 643*, LM 45 (1932), S. 1–17.
- J.-B. CHABOT, *Documenta ad origines monophysitarum illustranda (CSCO 103)*, Louvain 1933 (lateinische Übersetzung der Edition in CSCO 17, 1908, 1952²).

- J. LEBON, *Seueri Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Orationis tertiae pars posterior* (CSCO 102), Louvain 1933, 1952² (Übersetzung).
- E. W. BROOKS, *Iohannis Ephesini Historiae ecclesiasticae Pars tertia* (interpretatio), CSCO 106, Louvain 1936 (Nachdruck: 1952).
- A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, Erster Teil. Die Überlieferung, Band I – III, 2, 1./2. Lieferung* (TU 50 – 52 II 1/2), Leipzig 1936 – 1952.
- E. SCHWARTZ, *Über die Sammlung des Cod. Veronensis LX*, ZNW 36 (1936), S. 1 – 23.
- E. SCHWARTZ, *Zwei Predigten Hippolyts* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Abt., Jg. 1936, Heft 3), München 1936.
- I.-B. CHABOT, *Anonymi auctoris Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens, interpretatus est* (CSCO 109), Leuven 1937 (Nachdruck: 1952).
- R. DEVREESE, *La fin inédite d'une lettre de saint Maxime. Un baptême forcé de Juifs et de Samaritains à Carthage en 632*, RevSR 17 (1937), S. 25 – 35.
- K. HOLL, *Epiphanius, III* (GCS 37), Berlin 1937 (2. bearbeitete Auflage v. J. DUMMER 1985).
- F. DIEKAMP, *Analecta patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik* (OCA 117), Rom 1938.
- J. LEBON, *Seueri Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt* (CSCO 112), Louvain 1938, 1952² (Übersetzung).
- M. RICHARD, *Léonce et Pamphile*, RSPT 27 (1938), S. 27 – 52 (= *Opera minora*, 1976 – 1977, Nr. 58).
- C. TURNER, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta luris Antiquissima, I* (posthum vollendet von E. Schwartz), Oxford 1939.
- C. WENDEL, *Orion* (3), PW 35 (1939), Sp. 1083 – 1087.
- R. ABRAMOWSKI, *Dionysius Tellmahre, jakobitischer Patriarch von 818 – 845*, Leipzig 1940.
- H. U. VON BALTHASAR, *Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis*, Scholastik 15 (1940), S. 16 – 38 (verbessert in: ders. 1961², S. 644 – 672).
- R. DEVREESE, *Le christianisme dans la péninsule sinaïtique, des origines à l'arrivée des Musulmans*, Revue Biblique 49 (1940), S. 205 – 223.
- E. SCHWARTZ, *Zur Kirchenpolitik Justinians*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Abt. H. 2 (1940), S. 32 – 81 (*Gesammelte Schriften*, IV, Berlin 1960, S. 276 – 328).

1941 – 1950

- H. ERBSE, *Fragmente griechischer Theosophien* (Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft IV), Hamburg 1941.
- Ch. MARTIN, *Un florilège grec d'homélie christologiques des IV^e et V^e siècles sur la Nativité* (Paris. Gr. 1491), LM 54 (1941), S. 17 – 57.
- M. RICHARD, *La lettre de Théodoret à Jean d'Égées*, RSPT 2 (1941 – 1942), S. 415 – 423 (Nachdruck: *Opera minora*, 1976 – 1977, Nr. 48).
- W. TELFER, *The Codex Verona LX* (58), HThR 36 (1943), S. 169 – 246.
- A. BONTSCHEW, *Die Asketik und Mystik des Johannes Klimakos*, Diss. Marburg 1945.
- M. RICHARD, *L'introduction du mot 'Hypostase' dans la théologie de l'Incarnation*, MSR 2 (1945), S. 5 – 32, 243 – 270 (Nachdruck: *Opera minora*, 1976 – 1977, Nr. 42).

- E. CERULLI, La „Conquista persiana di Gerusalemme“ ed altre fonti orientali cristiane di un episodio dell'„Orlando Furioso“, *Orientalia* 15 (1946), S. 439–481.
- E. CERULLI, Nuovi Testi sulla „Conquista persiana di Gerusalemme“ come fonte di un episodio dell'„Orlando Furioso“, *Orientalia* 16 (1947), S. 377–390.
- C. H. DODD, The Fall of Jerusalem and the „Abomination of Desolation“, *Journal of Roman Studies* 37 (1947), S. 47–54.
- M. RICHARD, Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens, *MSR* 4 (1947), S. 5–54 (= *Opera minora*, 1976–1977, Nr. 32).
- W. S. ALLEN, Ancient Ideas on the Origin and Development of Language, *Transactions of the Philological Society* 1948, S. 35–60.
- R. DEVREESSE, Essai sur Théodore de Mopsueste (ST 141), Vatikan 1948.
- L. G. WESTERINK, Michael Psellos. De omnifaria doctrina, *Critical text and introduction*, Nijmegen 1948.
- J. LEBON, Seueri Antiocheni orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae (CSCO 120), Louvain 1949 (Übersetzung).
- H. I. MARROU, La technique de l'édition à l'époque patristique, *VigChr* 3 (1949), S. 208–224.
- M. RICHARD, Saint Basile et la mission du diacre Sabinus, *AB* 67 (1949), S. 178–202 (= *Opera minora*, 1976–1977, Nr. 34).
- B. LEWIS, An Apocalyptic Vision of Islamic History, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13 (1949/1950), S. 308–338 (Nachdruck: LEWIS 1976, Nr. V).
- M. RICHARD, ΑΠΟ ΦΩΝΗΣ, *Byz.* 20 (1950), S. 191–222 (= *Opera minora*, 1976–1977, Nr. 60).

1951–1960

- P. GALTIER, Saint Cyrille d'Alexandrie et Saint Léon le Grand à Chalcédoine, in: GRILLMEIER – BACHT 1951 (1962³), S. 345–387.
- A. GRILLMEIER – H. BACHT, Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, I, Würzburg 1951 (1962³).
- E. HONIGMANN, Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle, CSCO 127, Louvain 1951.
- J. LEBON, La christologie du monophysisme syrien, in: GRILLMEIER – BACHT 1951 (1962³), S. 425–580.
- E. MIONI, Il Pratum Spirituale di Giovanni Mosco. Gli episodi inediti del Cod. Marciano greco II, 21, OCP 17 (1951), S. 61–94.
- CH. MOELLER, Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle, in: GRILLMEIER – BACHT 1951 (1962³), S. 637–720.
- M. RICHARD, Les florilèges diphysites du V^e et du VI^e siècle, in: GRILLMEIER – BACHT 1951 (1962³), S. 721–748 (= *Opera minora*, 1976–1977, Nr. 3).
- P. GALTIER, L'„Unio secundum Hypostasim“ chez saint Cyrille, *Gregorianum* 33 (1952), S. 351–398.
- R. HESPEL, Sévère d'Antioche. Le Philalèthe, traduit (CSCO 134), Louvain 1952.
- H. HÜBNER, Der Praefectus Aegypti von Diokletian bis zum Ende der römischen Herrschaft, München-Pasing 1952.
- H. DE RIEDMATTEN, Les actes du procès de Paul de Samosate. Étude sur la christologie du III^e et du IV^e siècle (Paradosis VI), Freiburg/Schweiz 1952.

- H.-M. DIEPEN, *Les Trois Chapitres au concile de Chalcédoine. Une étude de la christologie de l'Anatolie ancienne*, Oosterhout 1953.
- G. GARITTE, *Expugnationis Hierosolymae A. D. 614. Recensiones arabicae, I*, CSCO 341, Louvain 1953.
- P. NAUTIN, *Le dossier d'Hippolyte et de Mélicon dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes (Patristica I)*, Paris 1953.
- P. PARENTE, *Usò e significato del termine Θεοκίνητος nella controversia monotelitica*, REB 11 (1953), S. 241–251.
- F. PERICOLI-RIDOLFINI, *Lettera di Andrea di Samosata a Rabbūlā di Edessa*, *Rivista degli studi orientali* 28 (1953), S. 153–169.
- G. SOTIRIOU, *Tò μωσαϊκὸν τῆς μεταμορφώσεως τοῦ καθολικοῦ τῆς Μονῆς τοῦ Σινᾶ*, in: *Atti dello VIII Congresso Internazionale di Studi Bizantini*, Palermo 3–10 aprile 1951, II (Studi bizantini e neoellenici 8), Rom 1953, S. 246–252.
- H. CHADWICK, *The Exile and Death of Flavian of Constantinople: A Prologue to the Council of Chalcedon*, *JThS n.s.* 6 (1955), S. 17–34.
- H.-M. DIEPEN, *Les douze Anathématismes au concile d'Éphèse et jusqu'en 519*, RT 55 (1955), S. 300–338.
- R. HESPEL, *Le florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche (Bibliothèque du Muséon 37)*, Louvain 1955.
- E. LITTMANN, *Μυκάουκίς im Gemälde von Κουσαίρ 'Amra*, ZDMG 105 (1955) S. 286–288.
- K. McNAMARA, *Theodoret of Cyrus and the Unity of Person in Christ*, *The Irish Theological Quarterly* 22 (1955), S. 313–328.
- B. NIESE, *Flavii Iosephi Opera. Editio secunda*, Berlin 1955 (Nachdruck der Ausgabe: Marburg 1887–1896).
- A. SHARF, *Byzantine Jewry in the Seventh Century*, BZ 48 (1955), S. 103–115.
- P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism (Studia Anselmiana 36)*, Rom 1955.
- A. GRILLMEIER, *Der Logos am Kreuz. Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung*, München 1956.
- M. RICHARD, *Asterii Sophistae commentariorum in Psalmos quae supersunt, accedunt aliquot homiliae anonymae (Symbolae Osloenses, Fasc. Supplet. XVI)*, Oslo 1956.
- W. ELERT, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin 1957.
- G. et M. SOTIRIOU (Γ. καὶ Μ. Σωτηρίου), *Εἰκόνας τῆς μονῆς Σινᾶ, I–II (Collection de l'Institut français d'Athènes 100, 102)*, Athen 1956, 1958.
- G. GARITTE, *Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (X^e siècle) (Subsidia hagiographica 30)* Brüssel 1958.
- G. MORAVCSIK, *Byzantinoturcica I (Berliner Byzantinische Arbeiten 10)*, Berlin 1958.
- H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (Byzantinisches Handbuch, Zweiter Teil, Bd. I)*, München 1959.
- R. HENRY, *Photius. Bibliothèque, Tome I („Codices“ 1–84)*, Paris 1959.
- C. D. G. MÜLLER, *Neues über Benjamin I, 38., und Agathon, 39. Patriarch von Alexandrien*, LM 72 (1959), S. 323–347.
- H. MARTIN, *La controverse trithéite dans l'empire byzantin au VI^e siècle*, Diss., Louvain 1959.
- B. SCHLEISSHEIMER, *Kosmas Indikopleustes. Ein altchristliches Weltbild*, Diss. München 1959.
- C. SILVA-TAROUCA, *S. Leonis Magni Tomus ad Flavianum episc. Constantinopolitanum (ep. XXVIII) additis testimoniis Patrum et eiusdem S. Leonis M. epistula ad Leonem I imp. (ep. CLXV)*, Romae 1959.

- G. GARITTE, La prise de Jérusalem par les Perses en 614, CSCO 203, Louvain 1960.
- P. HENRY – P. HADOT, Marius Victorinus. Traités théologiques sur la trinité, I (SC 68), Paris 1960.
- Ch. IHM, Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts (Forschungen zur Kunstgeschichte und Christlichen Archäologie, 4), Wiesbaden 1960.
- B. KOTTER, Johannes Klimakos, LThK² V, 1960, Sp. 1051.
- K. WESSEL, Frühbyzantinische Darstellung der Kreuzigung Christi, *Rivista di archeologia cristiana* 36 (1960), S. 45–71.

1961–1965

- C. ANDRESEN, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes, ZNW 52 (1961), S. 1–39.
- H. U. VON BALTHASAR, Kosmische Liturgie, Einsiedeln 1961².
- Y. COURTONNE, Saint Basile. Lettres, II, Paris 1961.
- G. W. H. LAMPE, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961.
- M. TETZ, Eudoxius-Fragmente?, StP 3, 1 (1961), S. 313–323.
- U. TREU, Etymologie und Allegorie bei Klemens von Alexandrien, StP 4,2 (1961), S. 191–211.
- A. VAN ROEY, Het dossier van Proba en Juḡannan Barboer, in: *Scrinium Lovaniense. Mélanges historiques Étienne Van Cauwenbergh* (Université de Louvain. Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie, 4^e Série. Fasc. 24), Louvain 1961, S. 181–190.
- O. VOLK, Leontios, Bischof von Neapolis, LThK² VI, 1961, Sp. 968.
- S. HELMER, Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes, Dissertation, Bonn 1962.
- J. JARRY, Hérésies et factions en Égypte byzantine, *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 61 (1962), S. 173–186.
- P.-P. JOANNOU, Discipline générale antique (II^e-IX^e s.). Tome I, 2: Les canons des synodes particuliers (Fonti. Fascicolo IX), Grottaferrata 1963.
- H. MARTIN, Jean Philopone et la controverse trithéite du VI^e siècle, StP 5, 3 (1962), S. 519–525.
- P. VAN DEN VEN, La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521–592), I–II (Subsidia hagiographica 32), Brüssel 1962.
- W. BUCHWALD – A. HOHLWEG – O. PRINZ, *Tusculum-Lexikon. Griechische und lateinische Autoren des Altertums und des Mittelalters*, München 1963.
- A. CERESA-GASTALDO, Massimo Confessore. Capitoli sulla carità editi criticamente (Verba seniorum, Collana di testi e studi patristici, N.S. 3), Rom 1963.
- E. R. DODDS, Proclus, *The Elements of Theology. A revised Text with Translation, Introduction and Commentary*, Oxford 1963 (zitiert: Nachdruck 1964).
- PH. GIGNOUX, Homélie de Narsaï sur le mot „au commencement“ et sur l'essence divine, *L'Orient Syrien* 8 (1963), S. 227–250.
- J. LÉBOURLIER, A propos de l'état du Christ dans la mort, RSPT 46 (1962), S. 629–649; 47 (1963), S. 161–180.
- G. OSTROGORSKY, Geschichte des byzantinischen Staates (Byzantinisches Handbuch I, 2), München 1963³.
- J. REUSS, Der Presbyter Ammonius von Alexandrien und sein Kommentar zum Johannes-Evangelium, *Biblica* 44 (1963), S. 159–170.

- J. BIDEZ – L. PARMENTIER (Hrsg.), *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia*, Amsterdam 1964.
- PH. MAYERSON, *The First Muslim Attacks on Southern Palestine (A.D. 633–634)*, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 95 (1964), S. 155–199 (Nachdruck: MAYERSON 1994, S. 53–97).
- C. D. G. MÜLLER, *Die koptische Kirche zwischen Chalkedon und dem Arabereinmarsch*, *ZKG* 75 (1964), S. 271–308.
- M. RESTLE, *Kunst und byzantinische Münzprägung von Justinian I. bis zum Bilderstreit (Texte und Forschungen zur Byzantinisch-Neugriechischen Philologie 47)*, Athen 1964.
- D. M. SCHENKEVELD, *Studies in Demetrius On Style*, Amsterdam 1964.
- J. ALDAMA, *Repertorium pseudo-chrysostomicum (Documents, Études et Répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, X)*, Paris 1965.
- R. HENRY, *Photius. Bibliothèque, Tome IV („Codices“ 223–229)*, Paris 1965.
- A. M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, Göttingen 1965.
- M. RICHARD, *Les fragments du Commentaire de S. Hippolyte sur les Proverbes de Salomon*, *LM* 78 (1965), S. 257–290; 79 (1966), S. 61–94; 80 (1967), S. 327–364 (= *Opera minora*, 1976–1977, Nr. 17).
- G. WEISS, *Studia Anastasiana I. Studien zum Leben, zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasius I. von Antiochien (559–598) (Miscellanea Byzantina Monacensia 4)*, München 1965.

1966–1970

- B. ALTANER – A. STUIBER, *Patrologie*, Freiburg – Basel – Wien 1966⁷.
- P. CANART, *Trois groupes de récits édifiants byzantins*, *Byz.* 36 (1966), S. 5–25.
- P. CANART, *Post-scriptum à „Trois groupes de récits édifiants byzantins“*, *Byz.* 36 (1966), S. 382–385.
- Y. COURTONNE, *Saint Basile. Lettres, III*, Paris 1966.
- G. GARITTE, *„Histoires édifiantes“ géorgiennes*, *Byz.* 36 (1966), S. 396–423.
- V. GRUMEL, *La reposition de la vraie croix à Jérusalem par Héraclius. Le jour et l'année*, *Byzantinische Forschungen* 1, 1966, S. 139–149.
- T. JANSMA, *Études sur la pensée de Narsaï, L'Orient Syrien* 11 (1966), S. 147–168, 265–290, 393–429.
- J. JARRY, *L'Égypte et l'invasion musulmane*, *Annales islamologiques* 6 (1966), S. 1–29.
- J. REUSS, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche (TU 89)*, Berlin 1966.
- H. D. SAFFREY, *Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus*, *StP* 9 (1966), S. 98–105.
- I. ŠEVČENKO, *The Early Period of the Sinai Monastery in the Light of its Inscriptions*, *DOP* 20 (1966), S. 255–264 (mit 18 Tafeln).
- O. VEH, *Prokop. Gotenkriege, Griechisch-deutsch (Prokop II)*, München 1966.
- P. GOUBERT, *Patriarches d'Antioche et d'Alexandrie contemporains de Saint Grégoire le Grand*, *REB* 25 (1967), S. 65–76.
- R. HENRY, *Photius. Bibliothèque, Tome V („Codices“ 230–241)*, Paris 1967.
- G. C. MILES, *The Earliest Arab Gold Coinage*, in: *The American Numismatic Society, Museum Notes* 13 (1967), S. 205–229.

- PH. GRIERSON, Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection, Volume II: Phocas to Theodosius III, 602–717, Dumbarton Oaks 1968.
- P. HADOT, Porphyre et Victorinus, I–II, Paris 1968.
- O. LENDLE, Gregorius Nyssenus. Encomium in sanctum Stephanum Protomartyrem, Leiden 1968.
- C. D. G. MÜLLER, Die Homilie über die Hochzeit zu Kana und weitere Schriften des Patriarchen Benjamin I. von Alexandrien, Heidelberg 1968.
- S. OTTO, Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz, München 1968.
- H. D. SAFFREY – L. G. WESTERINK, Proclus, Théologie Platonicienne, Paris 1968, 1974, 1981, 1997.
- W. VÖLKER, Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen, Wiesbaden 1968.
- P. ANANIAN, L'opuscolo di Eutichio Patriarca di Costantinopoli sulla „Distinzione della natura e persona“, in: Armeniaca. Mélanges d'études arméniennes, Venedig 1969, S. 316–382.
- M. ARRANZ, Le Typicon du Monastère du Saint-Sauveur à Messine (OCA 185), Rom 1969.
- G. G. BLUM, Rabbula von Edessa. Der Christ, der Bischof, der Theologe (CSCO 300, Subsidia 34), Louvain 1969.
- J. DANIELOÛ, Rezension von LENDLE, Gregorius Nyssenus. Encomium in sanctum Stephanum Protomartyrem, Leiden 1968: RSR 57 (1969), S. 119–121.
- C. D. G. MÜLLER, Der Stand der Forschungen über Benjamin I., den 38. Patriarchen von Alexandrien, ZDMG Suppl. I, 2 (1969), S. 404–410.
- N. PIGULEWSKAJA, Byzanz auf den Wegen nach Indien. Aus der Geschichte des byzantinischen Handels mit dem Orient vom 4. bis 6. Jahrhundert (BBA 36), Berlin, Amsterdam 1969.
- Ch. BIZER, Studien zu den pseudathanasianischen Dialogen Der Orthodoxos und Aëtios, Diss., Bonn 1970.
- J. JARRY, La Sourate IV et les soi-disant origines julianistes de l'Islam, *Annales islamologiques* 9 (1970), S. 1–7.
- E. D. KAKOULIDI, Die griechischen Handschriften der Universitätsbibliothek München, BZ 63 (1970), S. 1–9.
- C. KESSLER, 'Abd al-Malik's Inscription in the Dome of the Rock: A Reconsideration, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1970, S. 2–14.
- J. LIÉBAERT, L'évolution de la christologie de saint Cyrille d'Alexandrie à partir de la controverse nestorienne, MSR 27 (1970), S. 27–48.
- A. M. MICCIARELLI COLLESI, Nuovi 'Excerpta' dall'"Etimologico" di Orione, Byz. 40 (1970), S. 517–542.
- O. STÄHLIN – L. FRÜCHTEL, Clemens Alexandrinus. Dritter Band, Zum Druck besorgt von U. TREU (GCS 17²), Berlin 1970.
- O. VEH, Prokop. Perserkriege, Griechisch-deutsch (Prokop III), München 1970.
- W. WOLSKA-CONUS, Cosmas Indicopleustès. Topographie Chrétienne, Tom II (Livre V), SC 159, Paris 1970.

1971–1975

- F. ALTHEIM – R. STIEHL, Christentum am Roten Meer, I–II, Berlin – New York 1971, 1973.

- R. HESPEL, *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste, III L'Apologie du Philalèthe*, traduit (CSCO 319), Louvain 1971.
- I. SHAHĪD, *The Martyrs of Najrân. New Documents* (SH 49), Brüssel 1971.
- Y.-M. DUVAL, *Une traduction latine inédite du symbole de Nicée et une condamnation d'Arius à Rimini. Nouveau fragment historique d'Hilaire ou pièces des Actes du concile?*, *Revue Bénédictine* 82 (1972), S. 7–25.
- G. PODSKALSKY, *Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Großreichen (Daniel 2 und 7) und dem Tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung* (Münchener Universitäts-Schriften. Reihe der Philos. Fakultät 9), München 1972.
- D. J. SAHAS, *John of Damascus on Islam. The „Heresy of the Ishmaelites“*, Leiden 1972.
- CH. VON SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique* (Théologie historique 20), Paris 1972.
- I. SHAHĪD, *The Iranian Factor in Byzantium during the Reign of Heraclius*, DOP 26 (1972), S. 293–320.
- A. N. STRATOS, *Byzantium in the Seventh Century, II*, Amsterdam, 1972 (I–V: 1968–1980).
- S. BROCK, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, AB 91 (1973), S. 299–346 (Nachdruck: Ders., *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Variorum Reprints, London 1984, XII).
- S. BROCK, *A Syriac fragment on the Sixth Council*, OrChr 57 (1973), S. 63–71 (Nachdruck: Ders., *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Variorum Reprints, London 1984, XIII)..
- R. A. GREER, *The Captain of Our Salvation* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 15), Tübingen 1973.
- A. NOTH, *Studien zum Minderheitenproblem im Islam*, Bonn 1973.
- A. DE SANTOS OTERO, *Der Codex Vatopedi 236, Κληρονομία* 5 (1973), S. 315–326.
- H. CHADWICK, *John Moschus and his friend Sophronius the Sophist*, *JThS* n.s. 25 (1974), S. 41–74 (Nachdruck: H. CHADWICK, *History and Thought of the Early Church*, London 1982, Nr. XVIII).
- G. COUILLEAU, *Jean Climaque*, DS 8 (1974), Sp. 369–389.
- P. ÉVIEUX, *André de Samosate. Un adversaire de Cyrille d'Alexandrie durant la crise nestorienne*, REB 32 (1974), S. 253–300.
- P. GALLAY, *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques* (SC 208), Paris 1974.
- J.-M. GARRIGUES, *La Personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur*, RT 74 (1974), S. 181–204.
- G. GARITTE, *Expugnatio Hierosolymae A. D. 614. Recensiones arabicae, II*, CSCO 348, Louvain 1974.
- H. J. LEHMANN, *On Some Round Numbers in Some Patristic Texts*, Aarhus 1974.
- J. A. MUNITIZ, *Synoptic Greek Accounts of the Seventh Council*, REB 32 (1974), S. 147–186.
- R. GAHBAUER, *Gegen den Primat des Papstes. Studien zu Niketas Seides: Edition, Einführung, Kommentar*, Diss. München 1975.
- A. GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich*, in: ders., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg – Basel – Wien 1975, S. 100–174.
- B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos, III* (PTS 17), Berlin 1975.
- P. PATTENDEN, *The Text of the Pratum Spirituale*, *JThSt* n.s. 26 (1975), S. 38–54.

1976–1980

- M. ARRANZ, Les grandes étapes de la liturgie byzantine: Palestine – Byzance – Russie. Essai d'aperçu historique, in: Liturgie de l'église particulière et liturgie de l'église universelle (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae“, Subsidia 7), Rom 1976, S. 43–72.
- M. L. BATES, The „Arab-Byzantine“ Bronze Coinage of Syria: An Innovation by 'Abd al-Malik, in: A Colloquium in memory of G. C. Miles, New York 1976, S. 16–28.
- B. BRONS, Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 28), Göttingen 1976.
- A. CAMERON, Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium, Oxford 1976.
- G. DAHAN, Paschalis Romanus, *Disputatio contra Judeos*, *Recherches augustiniennes* 11 (1976), S. 161–213.
- G.-M. DE DURAND, Cyrille d'Alexandrie. Dialogues sur la Trinité, I. Dialogues I et II (SC 231), Paris 1976.
- A. DE HALLEUX, La définition christologique à Chalcédoine, RTL 7 (1976), S. 3–23, 155–170 (Nachdruck: DE HALLEUX 1990, S. 445–485 [Nr. 13]).
- B. LEWIS, Studies in Classical and Ottoman Islam (7th–16th Centuries) (Variorum CS 54), London 1976.
- PH. MAYERSON, An Inscription in the Monastery of St. Catherine and the Martyr Tradition in Sinai, DOP 30 (1976), S. 375–379 (Nachdruck: MAYERSON 1994, S. 129–133).
- M. RICHARD, Opera minora, I–III, Turnhout – Leuven 1976–1977.
- S. N. SAKKOS, Ἀναστασίου Ἀ' Ἀντιοχείας ἅπαντα τὰ σωζόμενα γνήσια ἔργα, Thessaloniki 1976.
- C. THEODORIDIS, Die Fragmente des Grammatikers Philoxenos (Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker 2), Berlin, New York 1976.
- K. WEITZMANN, The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai, The Icons I, From the sixth to the tenth century, Princeton NJ 1976.
- P. CRONE – P. COOK, Hagarism. The Making of the Islamic World, Cambridge 1977.
- A. GRILLMEIER, Ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος: Eine Studie zur einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit, *Traditio* 33 (1977), S. 1–63.
- J. GROSDIDIER DE MATONS, Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance, Paris 1977.
- J. A. MUNITIZ, The Manuscript of Justel's *Anonymi Tractatus de synodis*, Byz. 47 (1977), S. 239–257.
- M. RICHARD, Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt (CCG 1), Turnhout – Leuven 1977.
- L. R. SAMPLE, The Messiah as Prophet: The Christology of Paul of Samosata, Diss., Evanston, Illinois 1977.
- I. ŠEVČENKO, La Civiltà bizantina dal IV. al IX. secolo, Bari 1977.
- M. ALBERT – CH. VON SCHÖNBORN, Lettre de Sophrone de Jérusalem à Arcadius de Chypre. Version syriaque inédite du texte grec perdu. Introduction et traduction française, PO 39, Fasc. 2, Turnhout 1978.
- W. A. BIENERT, Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert (PTS 21), Berlin – New York 1978.
- E. K. CHRYSOS, The Title βασιλεύς in Early Byzantine International Relations, DOP 32 (1978), S. 29–75.

- H. HUNGER, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner I–II (Byzantinisches Handbuch, V, 1–2), München 1978.
- PH. MAYERSON, Procopius or Eutychius on the Construction of the Monastery at Mount Sinai: Which Is the More Reliable Source, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 230 (1978), S. 33–38 (Nachdruck: MAYERSON 1994, S. 134–139).
- P. YANNOPOULOS, L'hexagramme. Un monnayage byzantin en argent du VII^e siècle (Publications d'histoire de l'art et d'archéologie de l'Université Catholique de Louvain XI, Numismatica Lovaniensia 3), Louvain-la-Neuve 1978.
- L. ABRAMOWSKI, Trinitarische und christologische Hypostasenformeln, *TheoPhil* 54 (1979), S. 38–49.
- N. FERNÁNDEZ MARCOS–A. SÁENZ-BADILLOS, Theodreti Cyrensis Quaestiones in Octateuchum (Textos y estudios „Cardenal Cisneros“ 17), Madrid 1979.
- M. FOLKERTS, Prokopios (3), *Der kleine Pauly*, Band 4, München 1979, Sp. 1165–1169.
- A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bde. 1, 2/1, 2/2, 2/3, 2/4, Freiburg – Basel – Wien 1979, 1986, 1989, 2002, 1990.
- ST. G. HALL, Melito of Sardis. On Pascha and Fragments, *Texts and Translations (Oxford Early Christian Texts)*, Oxford 1979.
- F.-M. LÉTHEL, Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur (Théologie historique 52), Paris 1979.
- R. LORENZ, Arius judaizans?, *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 31, Göttingen 1979 (© 1980).
- J. A. MUNITIZ, *Theognosti Thesaurus (CCG 5)*, Turnhout – Leuven 1979.
- M. VAN PARIJS, Un maître spirituel oublié: Thalassios de Libye, *Irénikon* 52 (1979), S. 214–240.
- F. WINKELMANN, Ägypten und Byzanz vor der arabischen Eroberung, *BSlav* 40 (1979), S. 161–182.
- R. BRACKE, *Ad Sancti Maximi Vitam. Studie van de biografische documenten en de levensbeschrijvingen betreffende Maximus Confessor (ca. 580–662)*, Diss., Leuven 1980.
- F. HEINZER, Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins bei Maximus Confessor (Paradosis 26), Freiburg/Schweiz 1980.
- PH. MAYERSON, The Ammonius Narrative: Bedouin and Blemmye Attacks in Sinai, in: G. RENDSBURG et alii (Hrsg.), *The Bible Word (Festschrift für C. H. GORDON)*, New York 1980, S. 133–148 (Nachdruck: MAYERSON 1994, S. 148–163).
- J. MOSSAY – G. LAFONTAINE, Grégoire de Nazianze: Discours 20–23 (SC 270), Paris 1980.
- E. P. SANDERS (Hrsg.), *Jewish and Christian self-definition, I–III*, London 1980, 1981, 1983.
- I. SHAHÎD, Heraclius πιστὸς ἐν Χριστῷ βασιλεύς, *DOP* 34/35 (1980/1981), S. 225–237.
- H. STICKELBERGER, Substanz und Akzidens bei Leontius von Byzanz. Die Veränderung eines philosophischen Denkmodells durch die Christologie, *Theologische Zeitschrift* 36 (1980) S. 153–161.
- B. R. SUCHLA, Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philol.-hist. Kl.* 1980, 3, S. 33–66.
- K.-H. UTHEMANN, Die „Philosophischen Kapitel“ des Anastasius I. von Antiochien (559–598), *OCP* 46 (1980), S. 306–366.
- K.-H. UTHEMANN, Rezension von: M. RICHARD, Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt (CCG 1), Turnhout – Leuven 1977, in *BZ* 73 (1980), S. 71–72.
- A. VAN ROEY, Les fragments trithéites de Jean Philopon, *OCP* 11 (1980), S. 135–163.

1981

- L. ABRAMOWSKI, Drei christologische Untersuchungen, Berlin, New York 1981.
- Y. DAN, Circus Factions (Blues and Greens) in Byzantine Palestine, *The Jerusalem Cathedra* 1 (1981), S. 105–119.
- G. T. DENNIS – E. GAMILLSCHEG, Das Strategikon des Maurikios (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 17), Wien 1981.
- F. MCG. DONNER, *The Early Islamic Conquests*, Princeton N.J. 1981.
- R. Y. EBIED – A. VAN ROEY – L. R. WICKHAM (Hrsg.), *Peter of Callinicum. Anti-Tritheist Dossier* (OLA 10), Leuven 1981.
- B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos, IV* (PTS 22), Berlin – New York 1981.
- PH. MAYERSON, *The Clysma-Phara-Haila Road on the Peutinger Table*, in: *Coins, Culture, and History in the Ancient World* (Festschrift für B. L. TRELLE), Detroit 1981, S. 167–176 (Nachdruck: MAYERSON 1994, S. 173–182).
- M. SACHOT, *L'homélie pseudo-chrysostomienne sur la Transfiguration* CPG 4724, BHG 1975. Contextes liturgiques, Restitution à Léonce, prêtre de Constantinople, Édition critique et commentée, Traduction et études connexes (*Publications Universitaires Européennes*, XXIII, vol. 151), Frankfurt a. M. – Bern 1981.
- S. K. STOWERS, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (SBL Dissertation Series, 57) Ann Arbor 1981.
- K.-H. UTHEMANN, *Des Patriarchen Anastasius I. von Antiochien Jerusalem Streitgespräch mit einem Tritheiten* (CPG 6958), *Traditio* 37 (1981), S. 73–108.
- K.-H. UTHEMANN, *Sylogistik im Dienste der Orthodoxie. Zwei unedierte Texte byzantinischer Kontroverstheologie des 6. Jahrhunderts*, *JÖB* 30 (1981), S. 103–112.

1982

- H. ARENS, *Die christologische Sprache Leos des Großen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian* (Freiburger Theologische Studien 122), Freiburg, Basel, Wien 1982.
- P. GAUTIER, *Le Typikon de la Théotokos Évergétis*, *REB* 40 (1982), S. 5–95.
- F. HEINZER – C. SCHÖNBORN, *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2–5 septembre 1980* (Paradosis 27), Fribourg 1982.
- F.-M. LÉTHEL, *La prière de Jésus à Gethsémani dans la controverse monothélite*, in: HEINZER – SCHÖNBORN 1982, S. 207–214.
- PH. MAYERSON, *The Pilgrim Routes to Mount Sinai and the Armenians*, *Israel Exploration Journal* 32 (1982), S. 44–57 (Nachdruck: MAYERSON 1994, S. 183–196).
- D. NORBERG, *S. Gregorii Magni, Registrum epistularum libri, II* (CCL 140 A), Turnhout 1982.
- S. OTTO, *Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft*, München (zwei Bände) 1982, 1994.
- G. J. REININK, *Ismael, der Wildesel in der Wüste. Zur Typologie der Apokalypse des Pseudo-Methodios*, *BZ* 75 (1982), S. 336–344.
- R. RIEDINGER, *Die Epistula Synodica des Sophronios von Jerusalem im Codex Parisinus BN graecus 1115*, *Βυζαντικά* 2 (1982), S. 143–154.
- G. ROTTER, *Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg (680–692)* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XLV.3), Wiesbaden 1982.
- K. ROZEMOND, *Les Origines de la fête de la Transfiguration*, *StP* XVII, 2 (1982), S. 591–593.

- H. SCHRECKENBERG, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.), Frankfurt a. M. 1982.
- K.-H. UTHEMANN, Das anthropologische Modell der Hypostatischen Union. Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas, *Κληρονομία* 14 (1982), S. 215–312 (= UTHEMANN 2005, S. 103–196).
- K.-H. UTHEMANN, Das anthropologische Modell der Hypostatischen Union bei Maximus Confessor. Zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas, in: HEINZER – SCHÖNBORN 1982, S. 223–233 (= UTHEMANN 2005, S. 197–206).

1983

- M. BREYDY, Études sur Saʿīd ibn Baṭrīq et ses sources (CSCO 450, Subsidia 69), Leuven 1983.
- F. CONCA, Nilus Ancyranus. Narratio (BSGRT), Leipzig 1983.
- J. H. DECLERCK, Probus, l'ex-jacobite et ses Ἐπαπορήματα πρὸς Ἰακωβίτας, *Byz.* 53 (1983), S. 229–231.
- S. H. GRIFFITH, The prophet Muḥammad, his scripture and his message, according to the Christian apologies in Arabic and Syriac from the first Abassid century, in: T. FAHD (Hrsg.), La vie du prophète Mahomet, Colloque de Strasbourg (octobre 1980), Paris 1983, S. 99–146.
- H. SUERMANN, Orientalische Christen und der Islam. Christliche Texte aus der Zeit von 632–750, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 67 (1983), S. 120–136.
- K.-H. UTHEMANN, Der Codex Vaticanus Gr. 1409. Eine Beschreibung der Handschrift, *Byz.* 53 (1983), S. 639–653.

1984

- H. BUSSE, 'Omar b. al-Ḥaṭṭāb in Jerusalem, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5 (1984), S. 73–119.
- P. T. R. GRAY, Theodoret on the 'One Hypostasis'. An Antiochene Reading of Chalcedon, *StP* 15 (1984), S. 301–304.
- F. R. GAHBAUER, Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon (Das östliche Christentum, N.F., 35), Würzburg 1984.
- A. GRILLMEIER, Das östliche und das westliche Christusbild. Zu einer Studie über den Neuchalcedonismus, *TheoPhil* 59 (1984), S. 84–96.
- A. DE HALLEUX, 'Hypostase' et 'Personne' dans la formation du dogme trinitaire (ca 375–381), *RHE* 79 (1984) S. 313–369, 625–670 (Nachdruck: DE HALLEUX 1990, 113–214 [Nr. 5]).
- P. MAIBERGER, Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem (*Orbis Biblicus et Orientalis* 54), Freiburg/Schweiz – Göttingen 1984.
- R. RIEDINGER, Die Nachkommen der *Epistula synodica* des Sophronios von Jerusalem (a. 634; CPG 7635), in: *Römische Historische Mitteilungen* 26 (1984), S. 91–106.
- I. SHAHID, Rome and the Arabs, *Dumbarton Oaks* 1984.
- F. WINKELMANN, Die Stellung Ägyptens im oströmisch-byzantinischen Reich, in: P. NAGEL (Hrsg.), *Graeco-Coptica*. Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten, Halle 1984, S. 11–35.

1985

- P. J. ALEXANDER, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley – Los Angeles – London 1985.
- P. ALLEN, *Blue-print for the Edition of Documenta ad Vitam Maximi Confessoris spectantia*, in: LAGA – MUNITIZ – VAN ROMPAY 1985, S. 11–21.
- M. BREYDY, *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien. Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Sa'ïd ibn Baṭrîq um 935 A.D., I–II (CSCO 471–472, Scriptores arabici 44–45)*, Leuven 1985.
- F. CARCIONE, *Enérgeia, Thélema e Theokínetos nella lettera di Sergio, patriarca di Costantinopoli, a papa Onorio Primo, OCP 51 (1985), S. 263–276.*
- C. LAGA, J. A. MUNITIZ, L. VAN ROMPAY (Hrsg.), *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to A. VAN ROEY (OLA 18)*, Leuven 1985.
- C. MANGO, *Deux études sur Byzance et la Perse Sassanide, TM 9 (1985), S. 91–118.*
- G. J. REININK, *Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandaschrift für Herakleios' Kirchenpolitik*, in: LAGA – MUNITIZ – VAN ROMPAY 1985, S. 263–281 (Nachdruck: 2005, Nr. III)..
- C. RÖMER, *Osterfestbrief des Patriarchen Benjamen I (?)*, in: M. Gronewald, K. Maresch, W. Schäfer et alii, *Kölner Papyri (P. Köln), Band 5 (Payrologica Coloniensia, VII)*, Opladen 1985, S. 77–106.
- M.-J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier (III^e-V^e siècles), II: Exégèse prosopologique et théologie (OCA 220)*, Rom 1985.
- B. R. SUCHLA, *Eine Redaktion des griechischen Corpus Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien*, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philol.-hist. Kl.* 1985, 3, S. 179–194.
- H. SUERMANN, *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalypstik des 7. Jahrhunderts (Europäische Hochschulschriften, XXIII Theologie, 256)*, Frankfurt a.M. – Bern – New York 1985.
- M. TETZ, *Ante omnia de sancta fide et de integritate veritatis. Glaubensfragen auf der Synode von Serdika (342), ZNW 76 (1985), S. 243–269.*
- K.-H. UTHEMANN, *Stephanos von Alexandrien und die Konversion des Jakobiten Probos, des späteren Metropoliten von Chalkedon*, in: LAGA – MUNITIZ – VAN ROMPAY 1985, S. 381–399.
- M. VAN ESBROECK, *La date et l'auteur du De sectis attribué à Léonce de Byzance*, in: LAGA – MUNITIZ – VAN ROMPAY 1985, S. 415–424.

1986

- M. BATES, *History, Geography and Numismatics in the First Century of Islamic Coinage*, *Revue Suisse de Numismatique* 1986, S. 231–262.
- D. GOLAN, *Hadrian's Decision to Supplant „Jerusalem“ by „Aelia Capitolina“*, *Historia* 35 (1986), S. 226–239.
- A. GRILLMEIER 1986: siehe GRILLMEIER 1979.
- A. D. KARTSONIS, *Anastasis. The Making of an Image*, Princeton NJ 1986.
- A. LOUTH, *Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite*, *JThSt n.s.* 37 (1986), S. 432–438.

- C. D. G. MÜLLER, Damian, Papst und Patriarch von Alexandrien, *Oriens Christianus* 70 (1986), S. 118–142.
- C. RÖMER, Osterfestbrief, in: B. KRAMER – D. HAGEDORN (Hrsg.), *Griechische Texte der Heidelberger Papyrussammlung* (P. Heid. IV), Heidelberg 1986.
- CH. SCHÖNBORN, Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung, Schaffhausen 1986.¹
- M. SIMONETTI, Paolo di Samosata e Malchione. Riesame di alcune testimonianze, in: *Hestiasis*. FS S. Calderone, I (Studi Tardoantichi 1), Messina 1986, S. 7–25.
- A. VAN ROEY, La controverse trithéite jusqu'à l'excommunication de Conon et d'Eugène (557–569), *OLP* 16 (1986), S. 141–165.
- L. G. WESTERINK (ed.) – J. COMBÈS (trad.), *Damascius, Traité des premiers principes*, Paris 1986, 1989, 1991.

1987

- L. ABRAMOWSKI, Rezension von GAHBAUER 1984 in: *JAC* 30 (1987), S. 191–193.
- H. CHADWICK, Les deux traités contre Apollinaire attribués à Athanase, in: *ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Cl. Mondésert*, Paris 1987, S. 247–260.
- H. CHADWICK, Philoponus the Christian Theologian, in: R. Sorabij (Hrsg.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, London 1987, S. 41–56.
- J. DUMMER (Hrsg.), *Texte und Textkritik* (TU 133), Berlin 1987.
- J. MOUTSOULAS, La tradition manuscrite de l'œuvre d'Epiphane de Salamine *De mensuris et ponderibus*, in: DUMMER 1987, S. 429–440.
- B. NEUSCHÄFER, Origenes als Philologe (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 18/1 und 18/2), Basel 1987.
- S. RIZOU-COUROPOUS, Un nouveau fragment de la κέλευσις d'Héraclius au pape Jean IV., in: DUMMER 1987, S. 531–532.
- M. SACHOT, Les homélies grecques sur la transfiguration. Tradition manuscrite, Paris 1987.
- KH. SAMIR, Qui est l'interlocuteur musulman du patriarche syrien Jean III (631–648)?, in: H. J. W. DRIJVERS – R. LAVENANT – C. MOLENBERG – G. J. REININK (Hrsg.), *IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature* (OCA 229), Rom 1987, S. 387–400.
- TH. SCHMELLER, Paulus und die „Diatriben“ (Neutestamentliche Abhandlungen, N.F. 19), Münster 1987.
- J. Z. SMITH, *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, Chicago – London 1987.

1988

- H. CH. BRENNECKE, Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche (Beiträge zur historischen Theologie 73), Tübingen 1988.
- B. KOTTER, Die Schriften des Johannes von Damaskos, V (PTS 29), Berlin 1988.

¹ Verbesserte Auflage von: *L'Icone du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I^{er} et le II^e concile de Nicée (325–787)*, Fribourg 1976, 1978².

- PH. MAYERSON, Justinian's Novel 103 and the Reorganization of Palestine, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 269 (1988) 65–71 (Nachdruck: MAYERSON 1994, S. 294–300).
- G. J. REININK, Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser, in: W. VERBEKE – D. VERHELST – A. WELKENHUYSEN, *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages (Mediaevalia Lovaniensia, Series I/ Studia XV)*, Leuven 1988, S. 82–111 (Nachdruck: 2005, Nr. VIII).
- J. M. RIST, Pseudo-Ammonius and the Soul/ Body Problem in some Platonic Texts of Late Antiquity, *American Journal of Philology* 109 (1988), S. 402–415.
- M. SIMONETTI, Per la rivalutazione di alcune testimonianze su Paolo di Samosata, *RSLR* 24 (1988), S. 177–210.
- P. SPECK, *Das geteilte Dossier (Ποικίλα Βυζαντινά 9)*, Bonn 1988.
- K.-H. UTHEMANN, Ordinateur et Stemmologie. Une constellation contaminée dans une tradition grecque, in: P. VAN REENEN – K. VAN REENEN-STEIN (Hrsg.), *Distributions spatiales et temporelles, constellations des manuscrits*, Amsterdam – Philadelphia 1988, S. 265–277.

1989

- H. CH. BRENNECKE, Erwägungen zu den Anfängen des Neunizänismus, in: D. PAPANDREOU, W. BIENERT, K. SCHÄFERDIEK (Hrsg.), *Oecumenica et Patristica. FS für W. Schneemelcher*, Stuttgart – Berlin – Köln 1989, S. 241–257.
- J. H. DECLERCK, *Diversorum postchalcedonensium auctorum collectanea I: Pamphili theologi opus (CCG 19)*, Turnhout – Leuven 1989.
- A. GRILLMEIER 1989: siehe GRILLMEIER 1979.
- J. KECSKEMÉTI, Exégèse chrysostomienne et exégèse engagée, *StP* 22 (1989), S. 136–147.
- PH. MAYERSON, Saracens and Romans: Micro-Macro Relationships, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 274 (1989) 71–79 (Nachdruck: MAYERSON 1994, S. 313–321).
- M. ROSEN-AYALON, *The Early Islamic Monuments of al-Ḥaram al-Sharīf: an iconographic Study*, Jerusalem 1989.
- G. G. STROUMSA, Religious Contacts in Byzantine Palestine, *Numen* 36 (1989), S. 16–42.
- K.-H. UTHEMANN, Editionstechnik ohne „Trenn- und Bindefehler“? Zur Rekonstruktion von Stammbäumen mittels des Computerprogramms von A. Dees, *JÖB* 39 (1989), S. 49–54.
- M. WHITBY – M. WHITBY, *Chronicon Paschale 284–628 AD. Translated with notes and introduction (Translated Texts for Historians 7)*, Liverpool 1989.
- W. WOLSKA-CONUS, Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie. Essais d'identification et de biographie, *REB* 47 (1989), S. 5–89.

1990

- G. GALAVANIS, Early Icons at Sinai, in: K. A. MANAFIS, *Sinai. Treasures of the Monastery of Saint Catherine*, Athen 1990, S. 91–101.
- A. GRILLMEIER, Die anthropologisch-christologische Sprache des Leontius von Byzanz und ihre Beziehung zu den Symmikta Zetemata des Neuplatonikers Porphyrius, in: H. EISENBERGER (Hrsg.), *Ἐρμηνεύματα. FS für H. Hörner*, Heidelberg 1990, S. 61–72.

- A. GRILLMEIER 1990: siehe GRILLMEIER 1979.
- J. F. HALDON, *Byzantium in the Seventh Century. The transformation of a culture*, Cambridge 1990.
- A. DE HALLEUX, *Patrologie et œcuménisme. Recueil d'études (BETL 93)*, Leuven 1990.
- W. KINZIG, *In Search of Asterius. Studies on the Authorship of the Homilies on the Psalms (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 47)*, Göttingen 1990.
- C. LAGA, *Judaism and Jews in Maximus Confessor's Works. Theoretical Controversy and Practical Attitude*, *Byzantinoslavica* 51 (1990), S. 177–188.
- C. LAGA – C. STEEL, *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium, II*, CCSG 22, Turnhout – Leuven 1990.
- S. LILLA, *Codices Vaticani gr. 2648–2661*, in: *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticane IV (ST 338)*, Vatikan 1990, S. 131–241.
- C. MORESCHINI – P. GALLAY, *Grégoire de Nazianze: Discours 38–41 (SC 358)*, Paris 1990.
- G. J. REININK, *Der Edessenische „Pseudo-Methodius“*, *BZ* 83 (1990), S. 31–45 (Nachdruck: 2005, Nr. X).
- A. RIPPIN, *Muslims. Their Religious Beliefs and Practices, 1, The Formative Period*, London – New York 1990.
- M. SIMONETTI, *Il concilio di Alessandria del 362 e l'origine della formula trinitaria*, *Augustinianum* 30 (1990), S. 353–360.
- R. STAATS, *Die römische Tradition im Symbol von 381 (NC) und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien 379*, *VigChr* 44 (1990), S. 209–221.
- B. R. SUCHLA, *Corpus dionysiacum I (PTS 33)*, Berlin – New York 1990.
- M. VAN ESBOECK, *Sur quatre traités attribués à Grégoire, et leur contexte marcellien (CPG 3222, 1781 et 1787)*, in: H. R. DROBNER – C. KLOCK, *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike (Supplements to Vigiliae Christianae, XII)*, Leiden – New York usw. 1990, S. 3–15.

1991

- M. AUBINEAU, *Un lectionnaire pour les fêtes mobiles – du Dimanche du Publicain au Dimanche de Tous les Saints –: Athos, Koutloumousiou 48*, in: *Bollettino de la Badia greca di Grottaferrata* 45 (1991), S. 175–212.
- G. DAGRON – V. DÉROCHE, *Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII^e siècle*, *TM* 11 (1991), S. 17–273.
- G. DAGRON, *Entre histoire et apocalypse*, in: DAGRON – DÉROCHE 1991, S. 17–46; *Le scénario et ses ancrages historiques*, ebd., S. 230–247.
- V. DÉROCHE, *Doctrina Jacobi nuper baptizati, édition et traduction*, in: DAGRON – DÉROCHE 1991, S. 47–229.
- V. DÉROCHE, *La polémique anti-judaïque au VI^e et au VII^e siècle. Un memento inédit, les Képhalaia*, *TM* 11 (1991), S. 275–311.
- G. HEIL † – A. M. RITTER, *Corpus dionysiacum II (PTS 36)*, Berlin – New York 1991.
- J. LALLOT, *L'étymologie chez les grammairiens grecs: principes et pratiques*, *Revue de Philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 65 (1991), S. 135–148.
- J. LALLOT, *Ἑτυμολογία. L'étymologie en Grèce ancienne d'Homère aux grammairiens alexandrins*, in: J.-P. CHAMBON, G. LÜDI (Hrsg.), *Discours étymologiques*, Tübingen 1991, S. 135–147.

W. M. MÜLLER, *Himyar*, RAC 15 (1991), Sp. 303–331.

D. G. TSAMES, *Τό Γερροντικό τοῦ Σινᾶ (Σιναϊτικά Κείμενα 1)*, Thessaloniki 1991.

1992

L. ABRAMOWSKI, Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun?, *TheoPhil* 67 (1992), S. 481–513.

M. BATES, *Commentaire sur l'étude de Cécile Morrisson*, in: CANIVET – REY-COQUAIS 1992, S. 319–321.

J. BERNARDI, *Grégoire de Nazianze: Discours 42–43 (SC 384)*, Paris 1992.

SH. S. BLAIR, What is the date of the Dome of the Rock? In: RABY – JOHNS 1992, S. 59–87.

H. BRAKMANN, *Axomis (Aksum)*, RAC, Suppl. I, Lieferung 5–6 (1992), Sp. 718–810.

P. CANIVET – J.-P. REY-COQUAIS (Hrsg.), *La Syrie de Byzance à l'Islam, VII^e-VIII^e siècles, Actes du Colloque international Lyon – Paris 11–15 Septembre 1990 (Institut français de Damas), Damaskus 1992.*

C. CARTA PAOLUCCI, *Teodosio di Alessandria nelle fonti calcedoniane e anticalcedoniane*, SROC 15 (1992), S. 49–66.

G. DAGRON, *L'ombre d'un doute: L'hagiographie en question, VI^e-XI^e siècle*, DOP 46 (1992), S. 59–68.

H. J. W. DRIJVERS, *Christians, Jews and Muslims in Northern Mesopotamia in Early Islamic Times. The Gospel of the Twelve Apostels and Related Texts*, in: CANIVET – REY-COQUAIS 1992, S. 67–74.

A. ELAD, *Why did 'Abd al-Malik build the Dome of the Rock? A re-examination of the Muslim sources*, in: RABY – JOHNS 1992, S. 33–58.

B. FLUSIN, *L'Esplanade du Temple à l'arrivée des Arabes d'après deux récits byzantins*, in: RABY – JOHNS 1992, S. 17–31.

B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII^e siècle, II, Les moines de Jérusalem et l'invasion perse*, Paris 1992.

S. H. GRIFFITH, *Images, Islam and Christian Icons. A moment in the Christian/ Muslim encounter in early Islamic times*, in: CANIVET – REY-COQUAIS 1992, S. 121–138.

S. H. GRIFFITH, *Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts: from Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286)*, in: LEWIS – NIEWÖHNER 1992, S. 251–273.

A. DE HALLEUX, *Les douze chapitres cyrilliens au concile d'Éphèse (430–433)*, RTL 23 (1992), S. 425–458.

W. E. KÆGI, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge 1992.

B. LEWIS – F. NIEWÖHNER (Hrsg.), *Religionsgespräche im Mittelalter (Wolfenbüttler Mittelalter-Studien 4)*, Wiesbaden 1992.

C. MANGO, *The Temple Mount, AD 614–638*, in: RABY – JOHNS 1992, S. 1–16.

C. MORRISON, *Le monnayage omeyyade et l'histoire administrative et économique de la Syrie*, in: CANIVET – REY-COQUAIS 1992, S. 309–317.

A. PALMER, *Une chronique syriacque contemporaine de la conquête arabe. Essai d'interprétation théologique et politique*, in: CANIVET – REY-COQUAIS 1992, S. 31–46.

M. PLATHOW, *Johannes Klimakus*, BBKL 3 (1992), Sp. 442–443.

J. RABY – J. JOHNS, *Bayt al-Maqdis. 'Abd al-Malik's Jerusalem*, Oxford 1992.

- G. J. REININK, Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam, in: CAMERON-CONRAD, *The Byzantine and Early Islamic Near East*, Princeton NJ 1992, S. 149–187 (Nachdruck: 2005, Nr. IX).
- D. SAHAS, The Arab character of the Christian disputation with Islam. The case of John of Damascus (ca. 655 – ca. 749), in: LEWIS – NIEWÖHNER 1992, S. 185–205.
- R. SCHICK, Jordan on the Eve of the Muslim conquest, A.D. 602–634, in: CANIVET – REY-COQUAIS 1992, S. 107–119.
- H. G. THÜMMEL, Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit (TU 139), Berlin 1992.
- J. VAN ESS, 'Abd al-Malik and the Dome of the Rock. An analysis of some texts, in: RABY – JOHNS 1992, S. 89–103.

1993

- A. ALEXAKIS, Stephen of Bostra: *Fragmenta contra Iudaeos* (CPG 7790), JÖB 43 (1993), S. 45–60.
- H. CH. BRENNECKE, E. L. GRASMÜCK, CH. MARKSCHIES (Hrsg.), *Logos. FS für Luise Abramowski* (ZNW. Beihefte 67), Berlin, New York 1993.
- V. CHRISTIDES, Continuation and Change in Early Arab Egypt as Reflected in the Terms and Titles of the Greek Papyri, in: *Alexandrian Studies in memoriam DAOUĐ ABDU DAOUĐ*, Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie 45 (1993), S. 69–75.
- B. E. DALEY, 'A Richer Union': Leontius of Byzantium and the Relationship of Human and Divine in Christ, StP 24 (1993), S. 239–265.
- P. ELEUTERI – A. RIGO, Eretici, dissidenti, musulmani ed Ebrei a Bisanzio. Una raccolta eresiologica del XII secolo, Venedig 1993.
- CH. HAAS, Patriarch and People: Peter Mongus of Alexandria and Episcopal Leadership in the Late Fifth Century, J ECS 1 (1993), S. 297–316.
- CH. KANNENGISSER, (Ps.-)Athanasius, Ad Afros Examined, in: BRENNECKE – GRASMÜCK – MARKSCHIES 1993, S. 264–280.
- J. KECSKEMÉTI, Doctrine et drame dans la prédication grecque, Euphrosyne, N.S. 21 (1993), S. 29–68.
- J. NORET 1993, siehe: P. VAN DEUN – J. NORET 1993.
- A. PALMER, The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles introduced, translated and annotated, including two seventh-century Syriac apocalyptic texts introduced, translated and annotated by S. BROCK with added annotation and an historical introduction by R. HOYLAND (*Translated Texts for Historians*, 15), Liverpool 1993.
- G. J. REININK, Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius, übersetzt von G. J. REININK (CSCO 541, *Scriptores syri* 221), Leuven 1993.
- G. J. REININK, The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam, *Oriens Christianus* 77 (1993), S. 165–187 (Nachdruck: 2005, Nr. XIII).
- D. T. RUNIA, Philo in Early Christian Literature, Assen, Minneapolis 1993.
- G. C. STEAD, Marcel Richard on Malchion and Paul of Samosata, in: BRENNECKE – GRASMÜCK – MARKSCHIES 1993, S. 140–150.
- F. J. THOMSON, The Symeonian Florilegium – problems of its origin, contents, textology and edition, *Palaeobulgarica* 17 (1993), I, S. 37–53.

- K.-H. UTHEMANN, Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus, ZKG 104 (1993), S. 143–175 (Nachdruck: UTHEMANN 2005, S. 421–456).
- K.-H. UTHEMANN, Die Sprachtheorie des Eunomios von Kyzikos und Severianos von Gabala. Theologie im Reflex kirchlicher Predigt, StP XXIV (1993), S. 336–344 (Nachdruck: UTHEMANN 2005, S. 457–466).
- P. VAN DEUN – J. NORET, Hagiographica Cypria (CCG 26), Turnhout – Leuven 1993.
- J. WIESEHÖFER, Das antike Persien von 550 v. Chr. bis 650 n. Chr., Zürich 1993.

1994

- P. ALLEN, Monophysiten, TRE 23 (1994), S. 219–233.
- V. DÉROCHE, L'Apologie contre les Juifs de Léontios de Néapolis, TM 12 (1994), S. 45–104.
- R. Y. EBIED – A. VAN ROEY – L. R. WICKHAM (Hrsg.), Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni Tractatus contra Damianum, I Quae supersunt libri secundi (CCSG 29), Turnhout – Leuven 1994.
- A. DE HALLEUX, A propos d'une lecture cyrillienne de la définition christologique de Chalcédoine, RTL 25 (1994), S. 445–471.
- PH. MAYERSON, Monks, Martyrs, Soldiers and Saracens. Papers on the Near East in Late Antiquity (1962–1993), Jerusalem 1994.
- D. OLSTER, Roman Defeat, Christian Response and the Literary Construction of the Jews, Philadelphia 1994.
- T. S. PATTIE, A Fragment of Ephraem the Syrian and the Rare Word ἀσιάντως Vindicated, *The British Library Journal* 20 (1994), S. 83–90.
- B. POTTIER, Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse. Etude systématique du 'Contre Eunome', avec traduction inédite des extraits d'Eunome, Paris 1994.
- K. SEIBT, Die Theologie des Markell von Ankyra (AKG 59), Berlin – New York 1994.
- J. ULRICH, Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums (PTS 39), Berlin – New York 1994.
- K.-H. UTHEMANN, Paulus von Samosata, BBKL VII (1994), Sp. 66–89.
- K.-H. UTHEMANN, Probus, der Konvertit, BBKL VII (1994), Sp. 968–976.
- A. VAN ROEY – P. ALLEN, Monophysite Texts of the Sixth Century (OLA 56), Leuven 1994.
- A. VAN ROEY, Le traité contre les Trithéites (CPG 7245) de Damien d'Alexandrie, in: A. SCHOORS – P. VAN DEUN, Philohistôr. Miscellanea in honorem C. Laga septuagenarii (OLA 60), Leuven 1994, S. 229–250.

1995

- K. ALAND – H.-U. ROSENBAUM, Repertorium der griechischen christlichen Papyri, II, Kirchenväter-Papyri, Teil 1, PTS 42, Berlin – New York 1995.
- V. DÉROCHE, Études sur Léontios de Néapolis (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Byzantina Upsaliensia 3), Uppsala 1995.
- H. ERBSE, Theosophorum Graecorum Fragmenta, Stuttgart – Leipzig 1995.
- A. DE HALLEUX, L'accord christologique de 433: Un modèle de réconciliation ecclésiale?, in: G. R. EVANS – M. GOURGUES (Hrsg.), Communion et réunion. Mélanges Jean-Marie Roger Tillard (BETL 121), Leuven 1995, S. 293–299.

- G. CH. HANSEN, Sokrates Kirchengeschichte. Mit Beiträgen von M. ŠIRINJAN (GCS N.F. 1), Berlin 1995.
- G. CH. HANSEN, Theodoros Anagnostes Kirchengeschichte. Zweite, durchgesehene Auflage (GCS N.F. 3), Berlin 1995.
- G. LUONGO, Acacio di Melitene ed Andrea di Samosata. Agiografia e trasfigurazione nell'Encomio di S. Acacio', *Augustinianum* 35 (1995), S. 815–830.
- S. MALECI, Il codice Barberinianus Graecus 70 dell'Etymologicum Gudianum (Bollettino dei Classici. Supplemento 15), Rom 1995.
- CH. MARKSCHIES, Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie (Beiträge zur historischen Theologie 90), Tübingen 1995.
- C. D. G. MÜLLER, Severos (Sawīros) ibn al-Muqaffa', *BBKL IX*, 1995, Sp. 1515–1523.
- G. NEDUNGATT – M. FEATHERSTONE, The Council in Trullo Revisited (Kanonika 6), Rom 1995.
- D. T. RUNIA, Philo and the Church Fathers (Supplements to Vigiliae Christianae, XXXII), Leiden – Boston – Köln 1995.
- R. SCHICK, The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. A historical and archaeological study (Studies in Late Antiquity and Early Islam 2), Princeton N.J. 1995.
- B. R. SUCHLA, Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt. Die philosophie- und theologiegeschichtliche Bedeutung des Scholienwerks des Johannes von Skythopolis zu den areopagitischen Traktaten, *Nachrichten de Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philolog.-histor. Kl.* 1995, 1, S. 1–28.
- K.-H. UTHEMANN, Severian von Gabala, *BBKL IX* (1995), Sp. 1487–1504.
- K.-H. UTHEMANN, Stephan von Dor, *BBKL X* (1995), Sp. 1366–1368.
- D. H. WILLIAMS, Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts, Oxford 1995.
- A. ALEXAKIS, Before the Lateran Council of 649: The Last Days of Herakleios the Emperor and Monotheletism (Based on a new fragment from his letter to Pope John IV [CPG 9382]), *AHC 27/28* (1995/1996), S. 93–101.

1996

- A. ALEXAKIS, Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype (DOS 34), Washington DC 1996.
- Y. DE ANDIA, Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite (*Philosophia Antiqua* 71), Leiden – New York – Köln 1996.
- TH. BÖHM, Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg. Philosophische Implikationen zu *De vita Moysis* von Gregor von Nyssa (Supplements to VigChr 35), Leiden – New York – Köln 1996.
- R. Y. EBIED – A. VAN ROEY – L. R. WICKHAM (Hrsg.), Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni Tractatus contra Damianum, II Libri tertii capita I–XIX (CCSG 32), Turnhout – Leuven 1996.
- J. KECSKEMÉTI, Sévérien de Gabala: exégète et théologien antiochien méconnu, *Euphrosyne*, N.S. 24 (1996), S. 99–126.
- G. OTRANTO, La 'Disputa tra Giasone e Papisco sul Cristo' falsamente attribuita ad Aristone di Pella, *VC 33* (1996), S. 337–351.
- C. SCHOLTEN, Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift „De opificio mundi“ des Johannes Philoponos (PTS 45), Berlin – New York 1996.
- B. R. SUCHLA, Wahrheit über jeder Wahrheit. Zur philosophischen Absicht der Schrift „De divinis nominibus“ des Dionysius Areopagita, *ThQ 176* (1996), S. 205–217.
- R. F. TAFT, Byzantine Communion Spoons. A Review of Evidence, *DOP 50* (1996), S. 209–238.

- H. G. THÜMMEL, Stephanos von Bostra und die Florilegien-Tradition, *JÖB* 46 (1996), S. 63–79.
- K.-H. UTHEMANN, Christ's Image versus Christology: Thoughts on the Justinianic Era as Threshold of an Epoch, in: P. ALLEN, E. JEFFREYS (Hrsg.), *The Sixth Century. End or Beginning?* (*Byzantina Australiensia* 10), Brisbane 1996, S. 197–223 (UTHEMANN 2005, S. 333–366 deutsche Originalfassung).
- K.-H. UTHEMANN, Was verraten Katenen über die Exegese ihrer Zeit? Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese in Byzanz, in: G. SCHÖLLGEN, C. SCHOLTEN (Hrsg.), *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. FS für E. Dassmann (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 23)*, Münster 1996, S. 284–296.
- K.-H. UTHEMANN, Which Variants are Useful in Discovering the Deep Structure of the Manuscript Tradition of a Text? Contra a so-called Essentially Quantitative Approach, in: P. VAN REENEN – M. VAN MULKEN (Hrsg.), *Studies in Stemmataology*, Amsterdam – Philadelphia 1996, S. 249–261.

1997

- Y. DE ANDIA, La Théologie trinitaire de Denys l'Aréopagite, *StP* 32 (1997), S. 278–301 (ausführlicher aufgenommen in: dies., 1996, S. 29–61).
- M. BANDINI, La *Doctrina ad Antiochum ducem* pseudo-atanasiana. Tradizione diretta, struttura, datazione, *Prometheus* 23 (1997), S. 171–187.
- H. CH. BRENNECKE, Chalkedonense und Henotikon, in: J. VAN OORT – J. ROLDANUS 1997, S. 24–53.
- L. J. ENGELS – H. HOFMANN (Hrsg.), *Spätantike mit einem Panorama der byzantinischen Literatur (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, 4)*, Wiesbaden 1997.
- J. M. FEATHERSTONE, *Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815 (CCG 33)*, Turnhout – Leuven 1997.
- CH. HAAS, *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore, London 1997.
- TH. HAINTHALER, Bemerkungen zur Christologie des Ps.-Dionys und ihrer Nachwirkung im 6. Jahrhundert, in: Y. DE ANDIA (Hrsg.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, Actes du Colloque International Paris, 21–24 septembre 1994*, Paris 1997, S. 269–292.
- R. G. HOYLAND, *Seeing Islam as Others Saw It. A survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on Early Islam (Studies in FLate Antiquity and Early Islam, 13)*, Princeton NJ 1997.
- C. MANGO – R. SCOTT, *The Chronicle of Theophanes the Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284–813. Translated with Introduction and Commentary*, Oxford 1997.
- C. SCHOLTEN, *Johannes Philoponos. Über die Erschaffung der Welt (Fontes Christiani 23, 1–3)*, Freiburg–Basel–Wien 1997.
- P. SPECK, Beiträge zum Thema Byzantinische Feindseligkeiten gegen die Juden im frühen siebten Jahrhundert nebst einer Untersuchung zu Anastasios dem Perser (*Ποικίλα Βυζαντινά* 15), Bonn 1997.
- K.-H. UTHEMANN, Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians, in: J. VAN OORT – J. ROLDANUS 1997, S. 54–122 (Nachdruck: UTHEMANN 2005, S. 367–379).
- K.-H. UTHEMANN, *Diatribē (II)*, in: *Der Neue Pauly* 3, Stuttgart – Weimar 1997.

- K.-H. UTHEMANN, Die Kunst der Beredsamkeit: Pagane Redner und christliche Prediger, in: L. J. ENGELS – H. HOFMANN 1997, S. 265–320.
- K.-H. UTHEMANN, Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus, StP 29 (1997), S. 373–413 (Nachdruck: UTHEMANN 2005, S. 207–255).
- J. VAN OORT – J. ROLDANUS, Chalkedon: Geschichte und Aktualität, Leuven 1997 (copyright 1998).
- M. ZELZER, Die Briefliteratur, in: L. J. ENGELS – H. HOFMANN 1997, S. 321–353.

1998

- W. J. AERTS – G. A. A. KORTEKAAS, Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen, I–II, (CSCO 569–570, Subsidia 97–98), Leuven 1998.
- M. B. CUNNINGHAM – P. ALLEN (Hrsg.), Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics, Leiden – Boston – Köln 1998.
- R. Y. EBIED – A. VAN ROEY – L. R. WICKHAM (Hrsg.), Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni Tractatus contra Damianum, III Libri tertii capita XX–XXXIV (CCSG 35), Turnhout – Leuven 1998.
- B. FLUSIN, Ermitages et monastères. Le monachisme du mont Sinaï à la période protobyzantine, in: VALBELLE – BONNET 1998, S. 133–138.
- TH. HAINTHALER, Monophysitismus, Monophysiten, LThK³ VII, 1998, Sp. 418–421.
- G. CH. HANSEN, Ein kurzer Bericht über das Konzil von Chalkedon, in: L. BURGMANN, Fontes Minores X (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte), Frankfurt a. M. 1998, S. 101–139.
- C. JOLIVET-LÉVY, La collection d'icônes de Sainte-Catherine, in: VALBELLE – BONNET 1998, S. 165–170.
- U. M. LANG, The Date of the Treatise *De sectis* Revisited, OLP 29 (1998), S. 89–98.
- S. LILLA, The Florilegium on the Agreement between the Ancient Greek Philosophers and the New Testament in the Cod. Vat. Gr. 2200, in: Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae, VI, Collectanea in honorem Rev.mi Patris L. Boyle O.P. (ST 385), Vatikan 1998, S. 225–264.
- CH. MARKSCHIES, Innerer Mensch, RAC 18 (1998), Sp. 266–312.
- P. ROREM – J. C. LAMOREAUX, John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite, Oxford 1998.
- H. SCHRECKENBERG, Josephus (Flavius Josephus), RAC 18 (1998), Sp. 761–801.
- P. SPECK, Rezension von ALEXAKIS 1996 in JÖB (1998), S. 345–348.
- K.-H. UTHEMANN, Forms of communication in the homilies of Severian of Gabala: A contribution to the reception of diatribe as a method of exposition, in: CUNNINGHAM – ALLEN 1998, S. 139–177 (deutsch: UTHEMANN 2005, S. 411–419).
- K.-H. UTHEMANN, Zacharias von Jerusalem, BBKL XIV (1998), Sp. 299–302.
- D. VALBELLE – CH. BONNET (Hrsg.), Le Sinaï durant l'antiquité et le moyen âge. 4000 ans d'histoire pour un désert (Actes du colloque „Sinaï“ qui s'est tenu à l'UNESCO du 19 au 21 septembre 1997), Paris 1998.

1999

- V. DÉROCHE, Polémique anti-judaïque et émergence de l'islam (7^e–8^e siècles), *REB* 57 (1999), S. 141–161.
- P. GROSSMANN, Firan: Stadt oder Kloster? Erwiderung auf eine Frage von Christian Décobert zur „Identification of Firan in Southern Sinai“, *Göttinger Miszellen* 173 (1999), S. 205–213.
- J. HOWARD-JOHNSTON 1999: siehe R. W. THOMSON 1999.
- R. M. HÜBNER, *Der Paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert*, Leiden 1999.
- H. J. SIEBEN, Die Mosaikinschriften der Bethlehemener Geburtskirche vor dem Hintergrund der byzantinischen Tradition der Konzilssynopsen, *AHC* 31 (1999), S. 255–296.
- R. W. THOMSON, *The Armenian History attributed to Sebeos*, translated, with notes. Historical commentary by J. HOWARD-JOHNSTON, I–II (Translated Texts for Historians, 31), Liverpool 1999.
- K.-H. UTHEMANN, Ein griechisches Florileg zur Verteidigung des Filioque aus dem 7. Jahrhundert? Eine Bemerkung zum Codex Parisinus graecus 1115, *BZ* 92 (1999), S. 502–511.
- K.-H. UTHEMANN, Ein zweiter Bericht über griechische Editionen, Handschriften und Hilfsmittel, *ZAC* 3 (1999), S. 3–49.
- K.-H. UTHEMANN, Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe, *Augustinianum* 29 (1999), S. 5–83 (Nachdruck: [1] UTHEMANN 2005, S. 257–331; [2] M. MEIER [Hrsg.], Justinian [Neue Wege der Forschung], Darmstadt 2011, S. 100–173).
- K.-H. UTHEMANN, Neues zum Kolophon des Parisinus graecus 1115?, *RHT* 29 (1999), S. 39–84.
- CH. WALTER, Theodore, Archetype of the Warrior Saint, *REB* 57 (1999), S. 163–210.
- A. WHEALEY, *Sermo de Pseudopropheta* of Pseudo-John Chrysostom: A Homily from Antioch under early Islamic rule, *Byz.* 69 (1999), S. 178–186.
- D. W. WINKLER, Theodosios von Alexandrien (535–566), Ökumenischer Patriarch der Miaphysiten, *ZKTh* 121 (1999), S. 396–412.

2000

- P. ANDRIST, Pour un répertoire des manuscrits de polémique antijudaïque, *Byz.* 70 (2000), S. 270–306.
- U. DAHARI, Monastic Settlements in South Sinai in the Byzantine Period. The Archeological Remains. With contributions by R. CALDERON, W. D. COOKE, Y. GORIN-ROSEN and O. SHAMIR (IAA Reports, No. 9), Jerusalem 2000.
- H. R. DROBNER – A. VICIANO, Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes. An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14–18 September 1998) (Supplements to *Vigiliae Christianae*, LII), Leiden – Boston – Köln 2000.
- U. M. LANG, The Christological Controversy at the Synod of Antioch in 268/9, *JThSt*, n.s., 51 (2000), S. 54–80.
- L. C. MATEO-SECO, Gregory of Nyssa, *De beatitudinibus*, Oratio IV: „Blessed are those who hunger and thirst for righteousness, for they shall be satisfied“ (Mt 5,6), in: DROBNER – VICIANO 2000, S. 149–163.

- K.-H. UTHEMANN, Gregor von Nyssa, *De beatitudinibus*, Oratio VI: „Selig, die reinen Herzen sind, denn sie werden Gott schauen“ (Mt 5,8), in: DROBNER – VICIANO 2000, S. 185–227.
- K.-H. UTHEMANN, Nochmals zu Stephan von Bostra (CPG 7790) im Parisinus gr. 1115. Ein Testimonium – zwei Quellen, JÖB 50 (2000), S. 101–137.
- K.-H. UTHEMANN, Severian von Gabala in Florilegien zum Bilderkult, OCP 66 (2000), S. 1–43.

2001–2005

- PH. BLAUDEAU, Le cas Pierre Monge au regard des sources monophysites d'origine palestinienne (Fin V^e s. – Début VI^e s.), StP 37 (2001), S. 353–360.
- J. HAURY – G. WIRTH, Procopius Caesariensis Opera omnia, IV, München – Leipzig 2001.
- U. M. LANG, John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century. A study and translation of the *Arbiter* (Spicilegium sacrum Lovaniense, Études et documents 47), Leuven 2001.
- G. J. REININK, Early Christian Reactions to the Building of the Dome of the Rock in Jerusalem, Christianskij Vostok 2 (8), Sankt Petersburg/ Moskau 2001, S. 227–241 (zitiert aus: REININK 2005, Nr. XII).
- O. SCHMITT, Untersuchungen zur Organisation und zur militärischen Stärke oströmischer Herrschaft im Vorderen Orient zwischen 628 und 633, BZ 94 (2001), S. 197–229.
- K.-H. UTHEMANN, Zur Rezeption des *Tomus Leonis* in und nach Chalkedon. Wider den dogmenhistorischen Begriff „strenger Chalkedonismus“, StP 34 (2001) S. 572–604 (Nachdruck: UTHEMANN 2005, S. 1–36).
- K.-H. UTHEMANN, Rezension von AERTS – KORTEKAAS 1998 in VigChr 55 (2001), S. 440–442.
- F. WINKELMANN, Der monenergetisch-monotheletische Streit (Berliner Byzantinische Studien 6), Frankfurt a. M. – Berlin u. a. 2001.
- S. CHIALÀ – L. CREMASCHI (Hrsg.), Giovanni Climaco e il Sinai, Magnano 2002.
- J. H. DECLERCK, Eustathii Antiocheni, Patris Nicaeni, Opera quae supersunt omnia (CCG 51), Turnhout – Leuven 2002.
- A. GRILLMEIER 2002: siehe GRILLMEIER 1979.
- P. GROSSMANN, Christliche Architektur in Ägypten (Handbook of Oriental Studies, Section One, Vol. 62), Leiden – Boston – Köln 2002.
- W. KLEIN, Theodor von Raithu, TRE 33 (2002), S. 246–248.
- A. MÜLLER, Die Vita Johannes des Sinaiten von Daniel von Raithu. Ein Beitrag zur byzantinischen Hagiographie, BZ 95 (2002), S. 585–601.
- A. VON STOCKHAUSEN, Athanasius von Alexandrien, Epistula ad Afros. Einleitung, Kommentar und Übersetzung (PTS 56), Berlin – New York 2002.
- R. Y. EBIED – A. VAN ROEY † – L. R. WICKHAM (Hrsg.), Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni Tractatus contra Damianum, IV Libri tertii capita XXXV-L et addendum libro secundo (CCSG 54), Turnhout – Leuven 2003.
- J. CHRYSOAGIS, John Climacus: from the Egyptian Desert to the Sinaite Mountain, Aldershot 2004.
- A. MÜLLER, Der Sinai im 6. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Entwicklung byzantinisch-ostkirchlicher Spiritualität, Philotheos 5 (2005), S. 255–278.
- G. J. REININK, Syriac Christianity under Late Sasanian and Early Islamic Rule, Aldershot 2005.

- K.-H. UTHEMANN, Christus, Kosmos, Diatribe. Themen der frühen Kirchengeschichte als Beiträge zu einer historischen Theologie (Arbeiten zur Kirchengeschichte 93), Berlin – New York 2005.
- K.-H. UTHEMANN, Christusbild versus Christologie, in: UTHEMANN 2005, S. 333–366 (englisch: UTHEMANN 1996 [Christ's Image]).
- K.-H. UTHEMANN, Formen der Kommunikation in den Homilien Severians von Gabala, in: UTHEMANN 2005, S. 381–419 (englisch: UTHEMANN 1998).
- K.-H. UTHEMANN, Kosmas Indikopleustes, Leben und Werk. Eine Übersicht, in: UTHEMANN 2005, S. 497–561.

2006 – 2008

- K. HEYDEN, Die Christliche Geschichte des Philippos von Side. Mit einem kommentierten Katalog der Fragmente, in: M. WALLRAFF (Hrsg.), Julius Africanus und die christliche Weltchronistik (TU 157), Berlin – New York 2006, S. 209–243.
- A. MÜLLER, Das Konzept des geistlichen Gehorsams bei Johannes Sinaites (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 37), Tübingen 2006.
- H. OHME, Concilium Quinisextum. Das Konzil Quinisextum, übersetzt und eingeleitet (Fontes Christiani, 82), Turnhout 2006.
- H. OHME, Motive und Strukturen des Schismas im monenergetisch-monotheletischen Streit, AHC 38 (2006), S. 265–296.
- L. B. PUNTEL, Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie, Tübingen 2006.
- P. VAN DEUN, Eustratii presbyteri Constanstaninopolitani De statu animarum post mortem (CPG 7522), CCSG 60, Turnhout – Leuven 2006.
- A. DI BERARDINO, Giovanni Climaco, in: ders. – G. FEDALTO – M. SIMONETTI (Hrsg.), Letteratura Patristica, Mailand 2007, S. 585–588.
- P. BRINGEL, Une polémique religieuse à la cour perse: le *De gestis in Perside*. Histoire du texte, édition critique et traduction, Diss. Sorbonne, Paris 2007.
- T. ŠPIDLIK, Giovanni Climaco (o Scolastico), in: A. DI BERARDINO, Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane, II, Genua – Mailand 2007², Sp. 2212–2213.
- K.-P. TODT, Rezension von A. MÜLLER, Das Konzept des geistlichen Gehorsams bei Johannes Sinaites (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 37), Tübingen 2006, in: BZ 100 (2007), S. 878–881.
- K.-H. UTHEMANN, Eustathios von Antiochien wider den seelenlosen Christus der Arianer. Zu neu entdeckten Fragmenten eines Traktats des Eustathios, ZAC 10 (2007), S. 472–521.
- K.-H. UTHEMANN, History of Christology to the seventh century, in: A. CASIDAY – F. W. NORRIS (Hrsg.), The Cambridge History of Christianity, 2, Cambridge 2007, S. 460–500.
- E. LAMBERZ, Concilium universale Nicaenum secundum, Concilii actiones I–III (ACO ser. II, III, 1), Berlin – New York 2008.
- H. OHME, *Oikonomia* im monenergetisch-monotheletischen Streit, ZAC 12 (2008), S. 308–343.
- B. R. SUCHLA, Dionysius Areopagita, Leben – Werk – Wirkung, Freiburg – Basel – Wien 2008.

2009 – 2013

- K. HEYDEN, Die „Erzählung des Aphroditian“. Thema und Variationen einer Legende im Spannungsfeld von Christentum und Heidentum (Studien und Texte zu Antike und Christentum 53), Tübingen 2009.
- M.-J. PIERRE, Les „Nouvelles Tables“ du Sinaï. Organisation monastique et pédagogie spirituelle chez Jean Climaque, LM 122 (2009), S. 27–52.
- M. DELCOGLIANO, Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names. Christian Theology and Late-Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy (Supplements to VigChr 103), Leiden – Boston 2010.
- C. DELL' OSSO, Cristo e Logos. Il calcedonismo del VI secolo in Oriente. Prefazione di Manlio Simonetti (Studia Ephemeridis Augustinianum 118), Rom 2010.
- M.-J. PIERRE, Unité de lieu dans la vie et l'œuvre de Jean Climaque. Éléments de topographie et d'histoire religieuse, in: M.-A. AMIR MOEZZI – J.-D. DUBOIS – C. JULIEN – D. JULIEN (Hrsg.), Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses 142), Turnhout 2010, S. 455–475.
- L. B. PUNTEL, Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion (Philosophische Untersuchungen 26), Tübingen 2010 (englische Übersetzung: Being and God. A Systematic Approach, Evanston, Ill., 2011).
- A. EASTBOURNE, The fragments of Philip of Side. Translation commissioned by R. PEARSE and made public domain 19th March 2011: http://www.tertullian.org/fathers/philip_of_side_fragments.htm
- M.-J. PIERRE-BEYLOT, Raïthou, Pharan, la Sainte Montagne et les trois Moïse. Éléments d'histoire monastique à l'époque de Jean Climaque, in: F. JULLIEN – M.-J. PIERRE (Hrsg.), Monachismes d'Orient. Images, échanges, influences. Hommage à A. GUILLAUMONT (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses 148), Turnhout 2011, S. 65–122.
- B. R. SUCHLA, Ioannis Scythopolitani Prologus et Scholia in Dionysii Areopagitae Librum *De divinis nominibus* cum additamentis interpretum aliorum, PTS 62, Berlin – New York 2011.
- CH. LANGE, Mia Energeia. Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel (Studien und Texte zu Antike und Christentum 66), Tübingen 2012.
- J.-M. KÖTTER, Zwischen Kaisern und Aposteln. Das Akakianische Schisma (484–519) als kirchlicher Ordnungskonflikt der Spätantike (Roma Aeterna. Beiträge zu Spätantike und Frühmittelalter, 2), Stuttgart 2013.
- C. MACÉ, *Les Quaestiones ad Antiochum ducem* d'un Pseudo-Athanase (CPG 2257). Un état de la question, in: M.-P. BUSSIÈRES, La littérature des questions et réponses dans l'Antiquité profane et chrétienne: de l'enseignement à l'exégèse. Actes du séminaire sur le genre des questions et réponses tenu à Ottawa les 27 et 28 septembre 2009 (Instrumenta patristica et medievalia, 64), Turnhout 2013, S. 122–150.

A. Quellenregister¹

I. Altes und Neues Testament		Gen 3,22	276 *2, *3; 288 *4; 311 *5
Gen 1–3	714–769, u. a. 725; 740; 748–750; 809	Gen 6,7	720; 729
Gen 1,1	767f.	Gen 8,21	729 *8
Gen 1,3	735 *3	Gen 12,7	438
Gen 1,5	763	Gen 13,15	438
Gen 1,20–23	716; 736	Gen 15,6	591; 679; 680 *5
Gen 1,24–31	716; 718; 760	Gen 16,15	438
Gen 1,26–30	751	Gen 17,8	438
Gen 1,26–27	284; 311; 729; 735 *3; 735f.; 754	Gen 18	444
Gen 1,26	276, bes. *2; 311; 555; 715 f.; 730–734; 739; 746; 748; 777	Gen 18,10	682
Gen 1,27	276 *2; 721; 726; 731f.; 777	Gen 21,12	680 *4
Gen 1,28	736	Gen 22	359; 448 *1
Gen 2–3	737f.; 746; 747; 751; 760; 809	Gen 22,18	680 *4
Gen 2,1–3	762f.	Gen 25,1–4	680 *4; 682; 684
Gen 2,7	265; 269 *4; 276, bes. *2, *3; 284 *3, zu *4; 286; 288; 289; 310–313; 327; 723 zu *1, zu *5; 735 *3	Gen 25,2	607 *8
Gen 2,15	716	Gen 28,17	359 *5; 367
Gen 2,18	723 *5; 725f.	Gen 31,33	338 *1
Gen 2,19	716	Gen 33,24–29	681
Gen 2,20	725f.	Gen 33,31	681 *4
Gen 2,21–22	721; 722–728; 739; 746; 748	Gen 37,25–28	607 *8
Gen 2,21	723 *5	Gen 49,10	586 *3; 681 *4
Gen 2,23	724 mit *1	Ex 3,14	338
Gen 3	286	Ex 20,21	387 f.
Gen 3,20	725; 739	Ex 24,12	388
Gen 3,21	276; 311f., bes. 311 *5	Ex 31,18	696
Gen 3,21–22	312	Ex 32	694 *5
		Ex 33,18	339
		Ex 33,20	338
		Ex 33,22–23	338; 339
		Num 21,9	677
		Num 27,12	688
		Deut 6,4	444
		Deut 19,15	664
		Deut 21,23	677
		Deut 28,66	674 f.; 677 f.; 678 zu *6
		Deut 32,15	697
		Iud 6–8	611f.
		Iud 7,1 Pesch.	607 *8

¹ Fußnoten sind in den Registern mit einem Stern * bezeichnet (Beispiel: 453 *1 = S. 453, Anm. 1).

Iud 8,24	607 *8	Ps 105, 28. 37	696
I Reg 19,18	681	Ps 109,1	664–669; 669; 678 *4
III Reg 11,1–13	712	Ps 112,3	712
IV Reg 2,1–18	600	Ps 117,22	647 *3
IV Reg 21,1–18	697 *2	Ps 138,6	554 f.; 555 *4
II Chron 33,1–10	697 *2	Ps 143,4	729 *8
I Macc 1,54	365 *1	lob 38,17	597 *2
I Macc 6,7	365 *1	Sap 13,1	37
Ps 2	356 f.; 595–597; 615 *3; 649; 697 *1	Hab 1,5	680 *6
Ps 2,1–2	597	Hab 3,14	727
Ps 2,7–9	595; 647 *3; 664 f.	Mal 1,2–3	682
Ps 2,7	665	Mal 3,22–23	599 f.; 648–651; 652 f.; 656
Ps 2,8–9	712	Is 9,5	695 *2
Ps 2,9	598 zu *5; 601; 615 *3; 702 *4	Is 10,22–23	591; 680 *6; 681 f.
Ps 5,7	545	Is 21,7 Targum	364 *1
Ps 6	341–346 passim; 347 *6	Is 27,9	591 *10; 681 *2
Ps 8,5–6	729 *8	Is 28,16	647 *3
Ps 8,6	734 f.	Is 39,17–18 Pesch.	607 *7
Ps 18,5	714	Is 59,20–21	591 *10; 681 *2
Ps 21,17–19	597 *2	Is 65,1	681 *4
Ps 21,17c	674–676	ler 4,4	680
Ps 21,19	674–676	ler 9,25	679 f.
Ps 44,7–8	647 *3	Bar 3,38	338; 664; 665 *1, *2; 681 *4
Ps 46,2	712	Bar 4,7	697
Ps 67,32	609 mit *1, *4; 615 zu *4	Dan in CPG 6968	619 *3; 625 *6; 686 *6
Ps 68	793	Dan 2	612 f.; 659 *1; 663 *2; 666
Ps 68,22	597 *2; 674–676	Dan 2,14	619 *3
Ps 71,17	712	Dan 2,34–35	647 *3; 659 *4
Ps 73,12	367; 597 *3; 611 *3; 697	Dan 2,34	599 *5; 600 zu *4; 613; 652; 655 *3
Ps 81,6	298	Dan 2,35	600; 613; 655 *1; 656
Ps 87,5b. 7	597 *2	Dan 2,35 Th	655 *4; 656
Ps 88, 25–46	647 *2	Dan 2,37–39	657 f.
Ps 88,25–38	596 zu *2; 615 *3	Dan 2,40 Th	656 f.; 658; 659 *4, zu *6; 660; 663
Ps 88,28–30	712	Dan 2,44–45	659 *4
Ps 88,36–37a	596 zu *5	Dan 2,44–45 Th	661 *1
Ps 88,38a	712	Dan 2,44 Th	598 zu *5; 599 *1; 600 f.; 655 *2, *8; 656; 660 f.; 662 f.
Ps 88,39–46	596 zu *4	Dan 2,45	600; 613
Ps 88,39	647 *2		
Ps 89,4	763 *2		
Ps 94,7–11	678 f.		
Ps 102,15	729 *8		
Ps 105	697 *1		

Dan 2,45 Th	660	Mt 23,38 l.v.	358; 366 *2; 366 f.;
Dan 3	697 *1, *2		489 *2; 578; 587 *3
Dan 3,5. 7	694	Mt 24,2	357 *1; 489 *2; 587 f.
Dan 3,8–23	694	Mt 24,15	361 *1; 365 *1; 489 f.
Dan 3,92	182 f. zu 183 *1; 296 *4		*4 [4]
Dan 7	659 *1	Mt 24,45–51	763
Dan 7,2	613 f.	Mt 24,35	361
Dan 7,3–7	613	Mt 25,1–13	763
Dan 7,8	613	Mt 26,13	714
Dan 7,13–14 Th	596 *6; 598 f.; 647 *3	Mt 26,15	712
Dan 7,20	139 zu *4	Mt 26,37–38	95; 316
Dan 9,24–27 Th	585 f.	Mt 26,67	296 *6
Dan 9,24–25 Th	677 *1, zu *3	Mt 27,6–8	712
Dan 9,27	361; 365 *1; 585 f.;	Mt 27,18	674 (Synopsis *10);
	695 *3		675
Dan 9,27 Th	677 zu *4	Mt 27,25	674 (Synopsis *8);
Dan 10,20–11,45	611		675
Dan 11,15 Th	611 *7	Mt 27,45	205 *1; 221 *1; 260
Dan 11,15 Pesch.	611 zu *7, *9	Mt 27,51–54	221 *1
Dan 11,31	365 *1	Mt 27,51	205 *1
Dan 12,11	361; 365 *1	Mt 27,63	361 *1; 590 *1; 610 *4
Mt 1,18. 20	723	Mc 3,5	316; 523 zu *4
Mt 2,1–6	688	Mc 3,18	671 *2, zu *3
Mt 2,2	671 zu *1	Mc 5,7	530 zu *8
Mt 2,3–5	670 f. mit 671 *1	Mc 5,22–24	204
Mt 8,5–13 par.	147; 205 *1	Mc 5,35–42	204; 261
Mt 8,29	530 zu *8	Mc 6,3	630 *1
Mt 9,20–22	148	Mc 6,52	523 *4
Mt 10,4	671 *2, zu *3	Mc 8,17	523 *4
Mt 10,22	588; 589 f.; 591; 694	Mc 8,22–26	148; 204; 221 *4
Mt 13,55	630 *1	Mc 13,14	361 *1; 365 *1
Mt 14,13–21	204	Mc 15,21	671 *2
Mt 14, 15–34	221 *4	Lc 1,35	162 *4; 723
Mt 14,25–26	147; 149	Lc 2,10	46 *4
Mt 15,21–28	205 *1; 260	Lc 2,51–52	94 f. *10
Mt 16,16	87; 89; 256 *4; 771	Lc 2,52	280
Mt 16,18	589 zu *6; 590; 703;	Lc 4,1–2	220
	714	Lc 4,18	160 *6
Mt 17, 10–11	649	Lc 5,11–31	342 *2
Mt 18,18	481; 487 mit *5; 565;	Lc 7,36–50	342 *6
	574	Lc 10,17	519 *4
Mt 18,23–35	342 *3	Lc 10,20	519 *4
Mt 21,42	647 *3	Lc 11,15	356; 515; 521 f.
Mt 23,24	569 f.	Lc 12,38 l.v.	763
		Lc 12,49	296 *4; 322 *2
		Lc 19,40	587 *6; 588

Lc 21,17	588; 589 f.; 591; 694	loh 20,29	518
Lc 21,24	357 *1	Act 2,22	672
Lc 22,42	200 *5; 201 f.; 271	Act 4,25–28	356; 597
Lc 22,43–44	95	Act 10,38	672; 673 *1
Lc 22,44	316	Act 13,16–41	591 zu *6–*7; 680 *6
Lc 23,39–43	342 *5; 343 *1; 345 *5	Act 13,31	591 zu *7
Lc 23,40	345	Act 13,41	680 *6
Lc 23,43	105; 266; 345	Act 17,23	124; 142; 278
Lc 23,45	205 *1; 260	Act 20,4	514 *1
Lc 23,47	672	Act 21,16	103
loh 1,14	60; 107 f.; 113; 144; 151; 161; 176; 180; 256; 258 f.; 272; 282; 294 f.; 295; 296 *6; 311; 324	Rom 1,3	173
loh 1,18	278	Rom 2,17	679
loh 2,1. 9	671	Rom 2,23. 25	679
loh 2,19	217 *2	Rom 3–4	681
loh 3,8	745	Rom 3,20–4,24	680
loh 4,46–52	149	Rom 4,3	591; 679; 680 *5
loh 5,50	200 *5	Rom 4,11–12	680 *5
loh 6,19	147; 149	Rom 9–11	357 *1; 681
loh 7,12. 47	590 *1	Rom 9,4–5	716
loh 9,1–7	221 *4	Rom 9,6–10,21	680
loh 10,30	731	Rom 9,6	680 *5
loh 11,48	451 *2; 585 *1; 589 zu *2; 674 (Synopse *11); 675	Rom 9,7	682
loh 11,50	674 (Synopse *11); 675–676	Rom 9,10–12	683
loh 11,51	675 f.	Rom 9,11	682 *3
loh 12,40	523 *4	Rom 1,13	682
loh 13,35	519 zu *4	Rom 9,27–28	591 zu *8; 680 *6
loh 16,10. 28	170	Rom 9,27	681 f.
loh 16,32	160 *6	Rom 9,30–32	682
loh 18,36	663	Rom 9,30	681 *4
loh 19,9	731	Rom 10,18	714
loh 19,14	760	Rom 10,20	681 *4
loh 19,29	712	Rom 11	680 *6
loh 19,37	517	Rom 11,1–2	681 *2
loh 19,38–42	266	Rom 11,2–10	591 zu *9–*10; 680 f. zu 681 *1; 681 *2
loh 20,14–18	86 *3	Rom 11,5	681
loh 20,19–29	516 f.	Rom 11,6–7	591 *10
loh 20,24	517	Rom 11,11–36	681 *2
loh 20,25	517	Rom 11,25	733
loh 20,28	517 *5	Rom 11,26–27	591 *10; 681 *2
		I Cor 2,4	69
		I Cor 2,8	773
		I Cor 6,18	573
		I Cor 13,1–3	519 *4
		I Cor 14,22	518

I Cor 15,24	609 f.; 615 zu *4	Hebr 4,15	94 f. *10; 98; 173 mit *2; *4; 286; 298 mit *3
I Cor 15,27	733		
Gal 3	681		
Gal 3,6	679; 680 *5	Hebr 12,2	108
Gal 3,7	679	I Pt 1,12	571 *1
Gal 3,13	677 f.	I Pt 2,6. 7	647 *3
Gal 3,14	677 f.; 679 *2; 680 *4	I Pt 2,21	772
		I Pt 3,18	772
Gal 3,16–19	679	I Pt 4,1	59; 65; 92; 248 *2; 293; 772
Gal 3,18	683 *3		
Eph 2,3	37	II Pt 3,8	763
Eph 3,6	726	I loh 1,1	518 *4
Eph 5,32	725; 728; 736; 738; 739; 740; 746; 747; 748; 750; 754; 755 *3; 757; 759; 764; 809	II loh 7	361 mit *1; 590 *1; 610 zu *4
Eph 6,21	514 *1		
Phil 2,6–11	250 *2		
Phil 2,6–8	108; 151; 180	II. Weitere Schriften sowie Dokumente und Inschriften	
Phil 2,6–7	202; 257; 258 f.; 267; 316	Aberkios-Inschrift	630 zu *2–*4
Phil 2,6	179	Ps.-Aetios von Antiochien	
Phil 2,7–8	100; 288	Fragmenta ex oratione de filio (CPG-CPGS 3451)	
Phil 2,7	199; 250 *2	1–2	202 *1
Phil 2,8	298	Akakios von Berrhoia	
Phil 3,18–19	513; 524 zu *3; 526 zu *6; 541 zu *2	Epistula ad Cyrillum (CPG 6479)	79 f. *4
Phil 4,3	726	Alexander II. von Alexandrien, Patriarch	
Col 1,15	731	Epistula paschalis (CPGS 8235)	113 *1
Col 1,16	745	Alexanderlegende	
Col 2,9	92; 143 *1; 159–165; 180; 296; 297	Syrische Alexanderlegende	424 *1; 608 *3; 627 *4
Col 4,7–9	514 *1	Ambrosius von Mailand	
I Th 5,2	667	De fide (CPL 150)	
II Th 2,1–8	610 zu *7; 611 *3	II, 9, 77	249 *2
II Th 2,3	609 f.; 615	‘Ammār al-Başrī	
II Th 2,4	610 zu *5	Apologie des Islams	453 *1; 454 zu *2
II Th 2,7	610 mit *8	Ammonios von Alexandrien	
I Tim 3,16	260 *4; 298	Contra Iulianum Halicarnassensem (CPG 6982)	
II Tim 4,12	514 *1	Viae dux, XIII, 8, 23–51	100 *2; 102 *3
Tit 3,12	514 *1	Viae dux, XIII, 10, 12–79	102 *3 (bis 105 *2)
Hebr 1,8–9	647 *3	Ammonios von Alexandrien, Presbyter	
Hebr 2,10	108	Adversus Eutychem et Dioscorum	
Hebr 2,14	173 zu *1, *2	Viae dux, XIV, 1, 1–33	105 f.
		Ammonios Monachos	
		De sanctis patribus barbarorum incursione in monte Sina et Raïthu peremptis (CPG-	

CPGS 6088)	410 *5; 413 *1; 427 *1; 506 *2; 508 *1, zu *5	Z. 77, Apparat I, 1, 1–64 I, 1, 6–7	213 *2 210 *2 211 *5
Zum Werk	387 *1	I, 1, 18–21	253 *5
Teil I: S. 88–95	387 *1	I, 1, 27–30	64 *1
S. 91	387 *3; 426 *1	I, 1, 27–29	594 *6
Teil II: S. 95–130	387 *1	I, 1, 41–43	594 *6
S. 96	387 *2	I, 1, 44–49	5 *2
S. 115	413 *1; 426 *1; 426 f. *3; 427 *1	I, 1, 57–59	47 *4; 210 *8; 244 *1
Ps.-Amphilochios von Ikonion		I, 1, 58–59	250 *4
Fragmenta (CPG 3245)		I, 1, 59–64	102 *5; 212 *4
XVc	51 *3; 53 *8	I, 1, 63–64	18 *2; 212 f. *6
XVbc	53 *8	I, 1, 68–70	201 *3
XXII	51 *3; 249 *2	I, 2	31 *6; 189 *2; 200–210; 244 *1; 262 zu *3; 326 f. *5; 742 *3–*6; 743 *4; 776 *3
Anastasios I. von Antiochien			
De orthodoxa fide sermones V (CPG 6944)	226 *3		
Capita philosophica (CPG-CPGS 6945)	49–51, 56–61	I, 2, 2–12	297 *4
Contra Iohannis Philoponi Diaetetem (CPG 6956)	264 *2	I, 2, 4–6 I, 2, 4–5	201 *1; 742 *4 742 *6
Disputatio cum tritheista quodam (CPG-CPGS 6958)	13 *1; 116 *1; 389 *3	I, 2, 8–9 I, 2, 9–12	742 *4 98 *2; 207 *4; 252 *2
Z. 729–733	116 *1		
Z. 734–935	116 *2	I, 2, 13–19	201 *1
De operationibus (CPG 6953)	264 *2	I, 2, 16–19	742 *6; 744 *2
Oratio pacificatoria (CPG 6946)	14 *1	I, 2, 19–28	201 *2; 742 *3
Anastasios Melodos		I, 2, 30–33	209 *3
Hymnus	798 *9	I, 2, 38–44	270 *2
Anastasios Sinaites		I, 2, 52–54	202 *2
Viae dux (CPG-CPGS 7745)		I, 2, 52–57	271 *1; 326 *4
Zum Werk	6 f.; 13 f.; 15; 17–35 ; 752–755; 774–776	I, 2, 58–75 I, 2, 58–67	271 *3 202 *1
Inhaltsangabe	18 *3; 156 *1	I, 2, 60–67	200 *4; 202 *6; 245 *6
Z. 1, S. 3	33 *2		
Z. 1–3, S. 3	17 *3	I, 2, 65–66	271 *3
Z. 7–8, S. 3	189 *2	I, 2, 74–75	202 *3; 273 *1
Z. 9, S. 3	35 *1	I, 2, 76–128	201 *1; 202 *7 (bis 206); 253 *2
Z. 28–35, S. 4	213 *5		
Z. 28, S. 4	594 *3	I, 2, 77–87	203 *2; 205 *1; 260 *1, *5
Z. 38–40, S. 4	85 *5		
Z. 50–51	153 *4	I, 2, 82–87	221 *1
Z. 55–57, S. 5	163 *4	I, 2, 88–111	327 *1
Z. 63–65, S. 5	181 *5; 215 *2	I, 2, 88–105	199 *7; 203 *3; 205 *2; 269 *4
Z. 66–68, S. 5	18 *1		
Z. 74–77, S. 5	165 *1; 213 *5	I, 2, 106–111	203 *5

I, 2, 110	269 *4	II, 1, 58–59	278 *3
I, 2, 112–115	204 *1; 205 *5; 283 *2	II, 2, 3–8	278 *3
I, 2, 112–113	206 *1	II, 2, 4–6	192 *2; 193 *7; 278 *5
I, 2, 115–124	204 *4; 221 *4; 260 *2; 261 *4; 290 *6	II, 2, 5–6	77 *5
I, 2, 115–117	204 *2	II, 2, 6–8	77 *5; 278 *6
I, 2, 116	261 *6	II, 2, 12–17	194 *5
I, 2, 125–128	204 *3; 261 *5; 269 *4	II, 2, 20. 28. 30	254 *5
I, 2, 128–137	203 *1	II, 2, 44–45	274 *3
I, 2, 128–134	106 *3; 207 *1	II, 2, 46–47	192 *2
I, 2, 133–136	201 *1; 245 *6	II, 2, 52	254 *5
I, 2, 135–136	202 *4	II, 3, 3–4	76 *4
I, 2, 136–137	207 *2; 208 *2	II, 3, 9–12	76 *4; 77 *4
I, 3, 1–II, 8, 119	18 *4; 188–210; 189 *2	II, 3, 10–11	269 *2
I, 3, 1–79	52 *3; 189 *2; 190 *1	II, 3, 10. 14–15	305 *1
I, 3, 2	17 *3	II, 3, 18–49	37 *1
I, 3, 19–22	17 *3; 190 *6	II, 3, 52–68	795 *3
I, 3, 20–21	190 *7	II, 3, 58–61	42 *2; 306 *1
I, 3, 22–25	190 *7	II, 3, 60–61	195 *1
I, 3, 42–79	51 *3; 69 *8; 115 *3; 306 *1	II, 3, 73–78	306 *2; 743 *5
I, 3, 42–50	191 *1	II, 3, 84–87	77 *5; 269 *2
I, 3, 42–46	280 *4; 743 *2	II, 3, 86–87	76 *4
I, 3, 42–43	191 *2	II, 3, 113–133	300 *3
I, 3, 47–50	174 *4	II, 3, 113–119	195 *2
I, 3, 54–60	190 *6; 204 *3; 255 *3; 296 *4	II, 3, 113–117	302 *1
I, 3, 61–65	160 *4; 192 *2; 278 *4	II, 3, 117–119	302 *3
I, 3, 69–71	51 *3; 69 *8; 306 *1	II, 3, 119–123	304 *4
I, 3, 73–79	193 *2, *4	II, 3, 119–121	304 *3
II, 1, 1–8, 154	190–200; 326f. *5; 329f.; 776 *3	II, 3, 119–120	302 *1
II, 1, 1	189 *2	II, 3, 120–126	90 *1; 305 *2
II, 1, 1–2	115 *3; 193 *1	II, 3, 121–122	76 *4
II, 1, 1–3	743 *3	II, 3, 122–125	76 *2
II, 1, 2–3	193 *2	II, 3, 126–128	305 *1
II, 1, 3–6	210 *4; 211 *5	II, 3, 127	305 *5, *6
II, 1, 5–6	210 *3	II, 3, 129–136	304 *3
II, 1, 13	193 *5	II, 3, 130	305 *5
II, 1, 27–29	193 *6; 194 *6	II, 3, 131–132	305 *8
II, 1, 47–49	77 *5; 192 *2; 278 *3, *4	II, 4, 1–20	199 *2; 265 *3
II, 1, 51–53	193 *7; 278 *3	II, 4, 3–4	271 *3
		II, 4, 13–16	270 *3
		II, 4, 16–18	265 *3; 270 *6
		II, 4, 17	270 *4
		II, 4, 27	254 *5
		II, 4, 35–37	310 *8
		II, 4, 35	254 *5
		II, 4, 38–44	306 *3; 743 *5
		II, 4, 42–44	69 *11; 306 *4

II, 4, 54–73	199 *2	II, 5, 138–139	179 *3; 190 *6; 280 *2; 310 *9; 313 *2
II, 4, 55–59	31 *6	II, 5, 141–143	76 *4
II, 4, 60–63	270 *5	II, 6, 10–12	282 *7; 295 *2
II, 4, 63–67	270 *7	II, 7, 6	263 *5
II, 4, 68–70	270 *6	II, 7, 10	57 *2
II, 4, 76–81	195 *3	II, 7, 15–47	270 *7; 272 *1; 316 *1, *4; 327 *3
II, 4, 76–79	195 *7	II, 7, 15–36	199 *4
II, 4, 79–81	198 *1	II, 7, 15–23	270 *3
II, 4, 86–88	196 *1, *6	II, 7, 20–21	357 *1
II, 4, 92–97	31 *6	II, 7, 28–47	271 *3
II, 4, 111–117	196 *3	II, 7, 28–36	270 *7
II, 4, 111–112	194 *6	II, 7, 29–30	271 zu *3
II, 4, 113–120	194 *5	II, 7, 31–33	270 *3
II, 4, 113–115	193 *4	II, 7, 37–38	199 *4
II, 4, 117–123	193 *7; 278 *3	II, 7, 39–47	199 *6; 270 *7; 271 *1; 316 *1; 327 *3
II, 4, 117–120	196 *5	II, 7, 41–43	199 *6
II, 4, 120–123	196 *5	II, 7, 43–44	296 *2
II, 4, 133–141	199 *1	II, 7, 44–47	60 *4
II, 4, 133–136	198 *3; 210 *9	II, 7, 48	305 *1
II, 4, 140–141	196 *2	II, 7, 65–72	269 *2
II, 4, 141–172	196 *2	II, 7, 78–86	295 f. *5
II, 4, 143–146	196 *5	II, 7, 78–79	253 *4
II, 4, 144–145	196 *1	II, 7, 79–80	282 *6
II, 4, 147–148	194 *5	II, 7, 81–86	254 *2; 296 *6
II, 4, 166	269 *2	II, 8, 2–3	197 *2
II, 4, 169–172	196 *5; 269 *4	II, 8, 87–100	198 *2
II, 4, 173–174	194 *3	II, 8, 89–94	196 *5
II, 4, 175	195 *7; 264 *3	II, 8, 89–91	193 *7; 278 *3
II, 4, 177–178	194 *6	II, 8, 90	196 *1
II, 4, 178–180	265 *1	II, 8, 96–100	198 *2, *3; 210 *9
II, 4, 187–190	265 *3	II, 8, 106–113	57 *2
II, 5, 9–18	60 *2; 174 *3; 313 *1	II, 8, 121–135	776 *5
II, 5, 9–10	768 *3	II, 8, 138–154	66 *1
II, 5, 10	313 *6	II, 8, 154	38 *1
II, 5, 13–14	313 *1	III–VII	36–41
II, 5, 15–17	768 *3	III, 1	17 f. *3
II, 5, 15	313 *6	III, 1–2	18 *4
II, 5, 17–18	174 *3	III, 1, 1–8	28 *4; 33 *6; 34 *2
II, 5, 56–137	776 *5	III, 1, 1–3	163 *2
II, 5, 57–58	193 *7	III, 1, 9	28 *1; 34 *7
II, 5, 58–59	269 *4	III, 1, 9–11	35 *1; (50 *1)
II, 5, 60–61	196 *5	III, 1, 12	18 *4
II, 5, 62	269 *4	III, 1, 17–19	17 f. *3
II, 5, 74–76	718 *1	III, 1, 56–61	208 *3
II, 5, 107–130	284 *2		
II, 5, 107–116	214 *4		
II, 5, 131–133	357 *1		

III, 1, 80–92	50 *2	VI, 2, 5–6	178 *1
III, 1, 80–85	756 *5	VI, 2, 7	201 *3
III, 1, 90–91	17f. *3	VI, 2, 9–11	178 *1
III, 2, 1–32	210 *5	VI, 2, 15–17	178 *1
III, 2, 4–5	36 *1	VI, 2, 13	21 *1
III, 2, 9–12	36 *1; 39 *3; 218 *4	VI, 2, 14–17	190 *5
III, 2, 22–32	244 *4	VI, 2, 16–17	66 *1
IV–V	781 *1	VI, 2, 22	250 *4
IV, 1–145	36 *2	VI, 2, 27–31. 46–50	190 *5
IV, 3	28 *1; 34 *9	VII, 1, 1–2, 142	39 *2; 182 *1
IV, 93–94	315 *6	VII, 1, 3–23	39 *1; 182 *1
IV, 95–97	31 *6	VII, 1, 40–41. 45–46	201 *3
IV, 102–104	200 *4	VII, 1, 50	21 *1
IV, 114–120	200 *4; 245 *5	VII, 1, 52	201 *3
IV, 120	245 *4	VII, 1, 81–87	245 *1
IV, 127–130	776	VII, 2, 10–25	245 *6
IV, 131–132	36 *2	VII, 2, 10–13	200 *4
IV, 139–140	47 *4	VII, 2, 10	245 *4
V, 1–77	36–38; 214 zu *5	VII, 2, 13–15	245 *5
V, 2–7	210 *6	VII, 2, 39–41	308f. *4
V, 2–3	245 *2	VII, 2, 43–48	249 *5
V, 24	214 *5	VII, 2, 45–47	53 *7
V, 39–45	297 *4	VII, 2, 52–55	249 *5
V, 43	254 *4	VII, 2, 58–60	310 *2 (Index)
V, 58–67	244 *5	VII, 2, 90–104	219 *1
V, 58–60	245 *1	VII, 2, 98–101	53 *7
V, 66–67	217 *4; 243 *4	VII, 2, 117–120	5 *4
V, 68–77	245 *2;	VIII, 1-X.2	244 *3
V, 68–74	313 *4	VIII-IX	42–52
V, 74–77	313 *5	VIII, 1, 1–4, 104	42 *1
V, 81	37 *1; 38 *1	VIII, 1, 12	52 *3; 190 *3
VI, 1-VII, 2	38–41	VIII, 1, 30–31	190 *5
VI, 1, 1–2, 69	38 *2	VIII, 1, 57–61	63 *1
VI, 1, 1–131	9 *3; 245 *1; 581 *2	VIII, 1, 59–61	221 *6
VI, 1, 17–18	218 *2	VIII, 2, 2–15	37 *2
VI, 1, 21–110	39f. zu *4–*11	VIII, 2, 16–17	37 *3
VI, 1, 30–31	40 *1	VIII, 3, 22	296 *6
VI, 1, 31–48	64 *1	VIII, 4, 16–52	278 *3
VI, 1, 35	357 *1	VIII, 4, 37–52	174 *4
VI, 1, 56–59. 66–72	39 *1	VIII, 4, 62–67	296 *6
VI, 1, 86. 106	41 *2	VIII, 4, 83–88	250 *5
VI, 1, 111–116	20 *1; 579 *5	VIII, 4, 98–103	158 *1
VI, 1, 116–119	40 *2; 41 *4	VIII, 4, 98–99	250 *5
VI, 1, 117	41 *2	VIII, 4, 101	305 *1
VI, 1, 120–121	9 *3; 41 *7, *8; 581 *2	VIII, 5, 1–127	42 *2
VI, 2, 1–17	165 *6; 178 *1	VIII, 5, 20–29	37 *2
		VIII, 5, 30–39	40 *3; 243 *3

VIII, 5, 34–39	53 *7	IX, 2, 38–40	42 *2; 51 *3; 69 *9;
VIII, 5, 35–36	246 *2		306 *1
VIII, 5, 40–47	594 *3	IX, 2, 41–44	249 *2
VIII, 5, 40–44	42 *2	IX, 2, 41–42	51 *3
VIII, 5, 55. 63–67. 69	42 *2	IX, 2, 44–47	51 *3
VIII, 5, 71–75	243 *3; 250 *4; 298 *1; 328 *3	IX, 2, 44	297 *4
VIII, 5, 92–112	46 *1; 200f. *4; 243 *2	IX, 2, 48–78	52 *2–*3
VIII, 5, 99–100	243 *1	IX, 2, 55–60	75 *2
VIII, 5, 112	297 *4	IX, 2, 65–67	190 *5
VIII, 5, 113–120	190 *4	IX, 2, 74–76	190 *4
VIII, 5, 134–135	45 *5; 50 *3	IX, 2, 79–84	45 *5; 46 *3; 48 *2;
VIII, 5, 134–138	50 *2; 52 *1		52 *4; 68 *7; (109 *3); 132 *2; 158 *5
VIII, 5, 135–138	42 *2	IX, 2, 81–82	250 *5
IX, 1, 1–110	214 *7	IX, 2, 84–92	52 *5
IX, 1, 1–39	214 *7	IX, 2, 88–92	53 *1, *3
IX, 1, 3–10	46 *1; 200f. *4	IX, 2, 93–95	210 *3
IX, 1, 10–14	46 *2	X.1-X.4	52–62
IX, 1, 11–13	44 *1	X.1, 1, 1–3, 29	54 *1
IX, 1, 15–39	43 *1–*5	X.1, 1, 3–9	67 *3
IX, 1, 27–30	66 *4	X.1, 1, 5–13	64 *1
IX, 1, 35. 38	45 *1	X.1, 1, 24. 27–28	53 *3
IX, 1, 35–38	45 *5	X.1, 1, 23–39	53 *4
IX, 1, 54–77	46 *4	X.1, 1, 38–39	57 *2
IX, 1, 54–64	589 *6	X.1, 1, 40–41.44	53 *1
IX, 1, 58–59	47 *4	X.1, 1, 44–48	53 *6
IX, 1, 65–70	46 *1	X.1, 1, 53	20 *9; 53 *3
IX, 1, 77–85	47 *1–*3	X.1, 2, 1–193	53 *5, *6
IX, 1, 77–80	60 *1	X.1, 2, 1–5	50 *4; 219 *3; 250 *6
IX, 1, 85	313 *8	X.1, 2, 1–55	53 *7
IX, 1, 86–99	48 *1	X.1, 2, 16–17	64 *1
IX, 1, 100–101	37f. *4	X.1, 2, 33–43	67 *1
IX, 1, 100–120	49 *1–*2	X.1, 2, 36–43	9 *3; 53 *5; 581 *2
IX, 2, 3–5	49 *3; 756 *5	X.1, 2, 64–74	53 *8; 249 *2
IX, 2, 10–27	249 *1	X.1, 2, 86–89	317 *1
IX, 2, 10–13	50 *4; 219 *3; 250 *6	X.1, 2, 93–94	53f. *8
IX, 2, 13–27	51 *1; 53 *7	X.1, 2, 104–108	53f. *8; 249 *5
IX, 2, 16–20	63 *1	X.1, 2, 118–120	53 *8
IX, 2, 16–17	221 *6; 251 *1	X.1, 2, 123–127	53 *8; 249 *3
IX, 2, 18–25	221 *6	X.1, 2, 132–147	53 *8
IX, 2, 26–27	251 *1	X.1, 2, 132–137	295 *4; 323 *4
IX, 2, 27–28	249 *5	X.1, 2, 150–152	249 *2
IX, 2, 28–30	249 *2	X.1, 2, 152–160	249 *2
IX, 2, 30–32	249 *3	X.1, 2, 153–174	53 *7
IX, 2, 34–37	51 *3; 53 *7; 249 *4	X.1, 2, 165–170	217 *2
		X.1, 2, 171–174	63 *1

X.1, 2, 171–172	221 *6	X.2, 3, 108–120	186 *5
X.1, 2, 176–178	310 *2 (Index)	X.2, 3, 111–112	40 *5
X.1, 2, 197–200	22 *2; 28 *3; 53 *6	X.2, 3, 111–115	67 *2
X.1, 2, 197–204	31 *7; 34 *3	X.2, 3, 114–115	248 *4
X.1, 3, 1–29	53 *2	X.2, 3, 115–123	67 *4
X.1, 3, 1–2	53 *6	X.2, 3, 122–128	58 *2
X.1, 3, 9–24	54 *1	X.2, 3, 125–129	186 *4
X.1, 3, 23–24	53 *3	X.2, 3, 126–129	76 *4; 78 *1
X.2, 1, 1–7, 173	65 *9	X.2, 4, 2–12	5 *3
X.2, 1, 2	54 *1	X.2, 5, 34–36	297 *3
X.2, 1, 2–4	594 *3	X.2, 5, 38–39	317 *1
X.2, 1, 12–17	66 *2; 70 *5; 207 *3	X.2, 5, 65–66	53 *7; 292 *1
X.2, 1, 18–2, 41	66 *3	X.2, 5, 69–71	221 *6
X.2, 1, 19–2, 54	186 *2	X.2, 6, 4-X.2, 7, 45	181 *7
X.2, 1, 34–41	66 *4	X.2, 6, 31–33	218 *3
X.2, 2, 4–7	67 *5	X.2, 6, 35–64	217 *2; 244 *2
X.2, 2, 8–11	308f. *4	X.2, 6, 35–36	58 *3; 217 *4; 243 *4
X.2, 2, 12–15	246 *2	X.2, 6, 43–7, 25	58 *4; 218 *1
X.2, 2, 12	246 *3	X.2, 6, 43–45	53 *7; 217 *2
X.2, 2, 13–14	246 *5	X.2, 6, 46–56	53 *7
X.2, 2, 15–18	246 *7	X.2, 6, 59–60	58 *3; 217 *4; 243 *4
X.2, 2, 17	297 *3	X.2, 6, 65–86	187 *1
X.2, 2, 19–21	67 *5	X.2, 6, 67–69	53 *7
X.2, 2, 34–38	186 *3	X.2, 6, 70–86	67 *4
X.2, 2, 36–38	248 *5	X.2, 6, 79–86	58 *2
X.2, 2, 38–40	249 *2	X.2, 6, 80	217 *2
X.2, 2, 42–54	67 *1	X.2, 7, 19–21	218 *1
X.2, 2, 47–54	187 *1	X.2, 7, 21	245 *1
X.2, 3, 1–4	58 *2	X.2, 7, 38–43	187 *1
X.2, 3, 1–13	76 *4; 78 *1	X.2, 7, 50–51	594 *3
X.2, 3, 1–10	186 *3	X.2, 7, 53–54	53 *3
X.2, 3, 10–13	186 *4	X.2, 7, 54–74	59 *1
X.2, 3, 17–134	67 *1	X.2, 7, 55–58	309 *4
X.2, 3, 52–55	174 *3; 179 *3; 280 *3; 297 *4; 310 *4	X.2, 7, 55–57	309 *5
X.2, 3, 59–60	68 *1	X.2, 7, 58–60	256 *3
X.2, 3, 64	218 *2	X.2, 7, 59	297 *3
X.2, 3, 71–72	68 *2	X.2, 7, 64–70	309 *3
X.2, 3, 75–79	187 *1	X.2, 7, 80–160	59 *1; 218 *1 (→ Flavian von Konstantinopel [CPG 5938])
X.2, 3, 80–82	68 *3	X.2, 7, 83–93	219 *3
X.2, 3, 83–93	68 *4	X.2, 7, 87–89	219 *1
X.2, 3, 89–92	207 *3	X.2, 7, 90–93	256 *5
X.2, 3, 91–92	68 *3	X.2, 7, 129–132	249 *2
X.2, 3, 93–98. 108–110	67 *3	X.2, 7, 135–137	218 *1
X.2, 3, 93–104	68 *6	X.2, 7, 138–142	310 *2 (Index)
X.2, 3, 105–107	186 *7	X.2, 7, 151–156	256 *3
X.2, 3, 108–134	214 *9		

X.2, 7, 174–203	64 *1	XI, 15–16	77 *6
X.2, 7, 174–206	86 *1	XI, 15–17	71 *2; 76 *4
X.2, 7, 176–190	67 *3; 214 *9	XI, 18–19	71 *2; 73 *6; 83 *4
X.2, 7, 195–203	86 *1	XI, 23–24	73 *6
X.2, 7 195–198	249 *5	XI, 24–28	81 *2
X.2, 8, 1–3	207 *3	XI, 26–28	76 *2
X.3, 1–62	7 *1; 21 *9; 59 *2; 293 *6	XI, 29–30	57 *2; 70 *6
X.3, 1–2	56f. *6	XI, 32	73 *4
X.3, 4–6	53 *1	XI, 34–35	57 *2; 71 *2
X.3, 4–22	56 *2–*3	XI, 35	77 *1
X.3, 10	92 *3	XI, 36–37	58 *1, *2; 65 *8; 70 *2; 84 *1
X.3, 11–12	56 *6	XI, 37	83 *2
X.3, 14.18	53 *3	XI, 38–40	79 *2; 238 *3
X.3, 32–62	63 *5	XI, 40	218 *2
X.3, 37–40	28 *1	XII	85 ff.
X.3, 37	34 *8	XII, 1, 1–30	770f.
X.3, 50–53	293 *6	XII, 1, 1–3	64 *3, *7
X.4-XI	244 *3	XII, 1, 4–20	64 *1; 86 *1
X.4, 1–4	594 *3	XII, 1, 12	63 *5; 214 *8
X.4, 3	186f. *10	XII, 1, 22–27	297 *3
X.4, 5	494 *2	XII, 1, 29	86 *5; 100 *4
X.4, 25–47	314 *1	XII, 2, 8–9	254 *8
X.4, 25–33	67 *4; 186 *1	XII, 2, 18–19	254 *8; 356 *1; 773 *2
X.4, 30–33	187 *1; 244 *2	XII, 2, 22–23	91 *5
X.4, 30	305 *3	XII, 2, 27–30	64 *2
X.4, 34–39	60 *3; 186 *1; 314 *1	XII, 2, 27–31	92 *3; 253 *6; 293 *4, *5
X.4, 41–47	67 *4	XII, 2, 31–36	283 *2; 293 *5
X.4, 43–45	67 *2	XII, 3, 1–77	771–773
X.4, 43–44	248 *4	XII, 3, 8	305 *4
X.4, 48	594 *3	XII, 3, 9	86f. *5, *6; 100 *4
X.5, 1–69	18 *4; 62f.; 62 *3	XII, 3, 9–12	86 *4; 93 *1
X.5, 4–9	218 *5	XII, 3, 10–11	90 *1
X.5, 4–19	62 *4–*5	XII, 3, 13–15	29 *1
X.5, 14–19	218 *6; 250 *5	XII, 3, 15	86 *5
X.5, 20–37	63 *1	XII, 3, 16–28	88 *1; 89 *6
X.5, 32–35	221 *6	XII, 3, 16–23	88 *5
X.5, 38–69	63 *3; 90 *1; 305 *2	XII, 3, 17	18 *5; 86f. *5
X.5, 43–45	90 *1	XII, 3, 20–23	293 *4
X.5, 43–44	90 *2; 194 *1	XII, 3, 41–43	260 *5
X.5, 58–60	248 *4	XII, 3, 52–56	64 *2
XI	65–71; 79–85	XII, 3, 55–56	92 *3
XI, 1–2	18 *4; 68 *3; 70 *1; 85 *2	XII, 3, 60–61	64 *2
XI, 3–6	68 *3; 70 *3; 297 *3	XII, 3, 65–77	254 *1
XI, 10–14	76 *3	XII, 3, 65	321 *2
XI, 13	73 *5		

XII, 3, 69–71	89 *6; 295 f. *5	XIII, 1, 50–51	92 *1; 214 *10
XII, 3, 71–77	92 *1; 254 *1; 282 *3; 295 *5	XIII, 1, 56	250 *5
XII, 3, 74–76	57 *2	XIII, 1, 57–66	283 *1
XII, 3, 75	295 *4; 323 *4	XIII, 1, 95–101	322 *3
XII, 3, 78–83	296 *4	XIII, 1, 100–101	322 *4
XII, 4, 2	18 *5; 86 f. *5	XIII, 2, 11–13	219 *1
XII, 4, 8	194 *1	XIII, 2, 57	95 *1
XII, 4, 8–9	90 *1	XIII, 2, 83–91	219 *1
XII, 4, 14–18	90 *1	XIII, 2, 88–90	221 *6
XII, 4, 15	18 *5; 86 f. *5	XIII, 3, 1–90	256 *2
XII, 4, 26	241 *1; 288 *5; 318 *5	XIII, 3, 8–13	255 *6; 298 *5
XII, 4, 28	91 *5	XIII, 3, 20–119	292 *2
XII, 4, 31–33	18 *6	XIII, 3, 34–35	263 *5
XII, 4, 32	18 *5; 86 f. *5	XIII, 3, 44–78	93 *3
XII, 4, 36–39	90 *3	XIII, 3, 49–56	284 *2
XII, 5, 1–18	92 *4	XIII, 3, 53–64	289 *3
XII, 5, 6–7	89 *6; 293 *4	XIII, 3, 53–54	250 *5
XII, 5, 7–12	293 *5	XIII, 3, 59	296 *2
XII, 5, 12–15	89 *7; 293 *7	XIII, 3, 61–63	263 *5
XII, 5, 15–18	293 *5	XIII, 3, 73–80	298 *1
XII, 5, 17–18	64 *2	XIII, 3, 73–78	289 *3
XIII-XIV	91–107	XIII, 3, 77	94 *2
XIII	170 f.; 172; 198; 199 *4; 256 *1; 326 *5	XIII, 3, 79–80	256 *2
XIII, 1, 1–2	91 *4	XIII, 3, 80–84	292 *2; 294 *1
XIII, 1, 6–16	322 *4	XIII, 3, 80–83	256 *2; 260 *2
XIII, 1, 7–8	91 *3	XIII, 3, 90	256 *2; 260 *2; 294 *1
XIII, 1, 9–49	91 *1	XIII, 3, 118–119	290 *3; 298 *6
XIII, 1, 15–24	92 *1	XIII, 4, 1–14	256 *6; 318 *5
XIII, 1, 15–17	253 *6; 297 *3	XIII, 4, 3	288 *5
XIII, 1, 24–28	91 *2; 92 *1	XIII, 4, 6–11	95 *3; 130 *2
XIII, 1, 25–31	322 *3	XIII, 4, 8–11	262 *1
XIII, 1, 27–28	53 *7	XIII, 4, 11–14	96 *1, *3; 251 *3; 262 *2
XIII, 1, 29–43	296 *4	XIII, 4, 15–26	97 *4
XIII, 1, 33–36	296 *4	XIII, 4, 22–23	97 *3; 142 *1; 172 *6; 173 *1; 263 *1, *3
XIII, 1, 38–41	322 *3	XIII, 4, 25–51	173 *2
XIII, 1, 40	92 *1; 214 *10; 296 *1	XIII, 4, 27–39	98 *1
XIII, 1, 40–49	92 *2; 282 *4; 296 *3; 298 *1	XIII, 4, 30–31	173 *1
XIII, 1, 40–42	290 *3; 296 *3; 297 *3; 298 *1	XIII, 4, 33–35	173 *1
XIII, 1, 42–43	298 *2	XIII, 4, 36–51	260 *2; 261 *3
XIII, 1, 46–49	290 *3	XIII, 4, 42–44	743 *5
XIII, 1, 50–66	64 *2; 92 *3	XIII, 4, 48–51	99 *1
		XIII, 4, 52–56	98 *2; 297 *2; 321 *2
		XIII, 4, 53–55	256 *2

XIII, 4, 53	252 *2	XIII, 6, 1–2	218 *2
XIII, 4, 56–61	93 *3	XIII, 6, 19–20	24 *4; 31 *9; 57 *1; 96 *3; 101 *6; 189 *1; 211 *1
XIII, 4, 60–84	282 *1	XIII, 6, 21–121	86 *2–*3; 105 *4; 266 *5; 279 *1; 294 *1
XIII, 4, 57	94 *1	XIII, 6, 29–31	100 *1
XIII, 4, 69–76	93 *3	XIII, 6, 31–71	100 *1
XIII, 4, 72	321 *2	XIII, 6, 54–55	321 *2
XIII, 5, 1–25	60 *3; 260 *2	XIII, 6, 55–71	31 *2
XIII, 5, 1–8	98 *3	XIII, 6, 87–121	100 *1
XIII, 5, 1–3	282 *1	XIII, 6, 87–89	263 *5
XIII, 5, 9–25	99 *1; 203 *4	XIII, 6, 102–121	178 *1
XIII, 5, 9–15	31 *2; 260 *3	XIII, 6, 110–114	263 *5
XIII, 5, 15–25	260 *4	XIII, 6, 110	321 *2
XIII, 5, 19	250 *5	XIII, 7, 1–11	91 *3; 94 *7
XIII, 5, 26–63	93 *3; 94 f. *10; 173 *2	XIII, 7, 18–20	94 *9
XIII, 5, 26–34	298 *4	XIII, 7, 22	94 *10
XIII, 5, 30–31	290 *3; 298 *4	XIII, 7, 23	94 *3
XIII, 5, 30	250 *5	XIII, 7, 27–29	95 *1; 189 *1; 199 *4
XIII, 5, 34–63	270 *1	XIII, 7, 36–48	94 *9
XIII, 5, 36–39	173 *4	XIII, 7, 38	94 *10
XIII, 5, 50–63	284 *2	XIII, 7, 57–58	173 *2
XIII, 5, 64–74	173 *3	XIII, 7, 70–72	94 f. *10
XIII, 5, 73	94 *1, *2	XIII, 7, 72–77	95 *1
XIII, 5, 73–74	94 *5	XIII, 7, 81	756 *5
XIII, 5, 80	251 *3	XIII, 7, 87	94 *1
XIII, 5, 85–109	173 *2	XIII, 7, 91–96	173 *2
XIII, 5, 85	87 *1	XIII, 7, 97	94 *1
XIII, 5, 95	772 *3	XIII, 7, 106–107	94 *4
XIII, 5, 100–109	93 *3	XIII, 7, 124	321 *2
XIII, 5, 105–109	57 *2	XIII, 7, 152–157	94 f. *10
XIII, 5, 110–120	51 *1; 100 *1; 148 *1; 173 *5; 205 *4; 219 *5; 221 *4; 251 *4; 253 *2; 264 *1; 322 *1	XIII, 7, 152	305 *3
XIII, 5, 112–113	53 *7	XIII, 8, 1–11	100 *2
XIII, 5, 114–120	252 zu *1	XIII, 8, 2	94 *1
XIII, 5, 114–119	89 *7	XIII, 8, 13–22	100 *2
XIII, 5, 115–116	96 *3	XIII, 8, 23–51	100 *2; 102 *3
XIII, 5, 115	162 *9	XIII, 8, 52–56	100 *2
XIII, 5, 116–119	205 *4; 264 *1; 265 *1	XIII, 8, 55–114	35 *4
XIII, 5, 118	162 *9	XIII, 8, 88–114	282 *1
XIII, 5, 118–119	293 *1	XIII, 8, 88–90	100 *2
XIII, 5, 119–120	281 *1; 283 *3; 291 *1	XIII, 8, 92–94	100 *3
XIII, 6, 1–6	100 *2	XIII, 8, 119–134	95 *2
		XIII, 8, 125–128	95 *1
		XIII, 9, 1–25	795 *4
		XIII, 9, 29–90	88 *2

XIII, 9, 29–100	100 *4	XIV, 2, 124–128	31 *2
XIII, 9, 31	321 *2	XIV, 2, 127–128	107 *4
XIII, 9, 61–64	221 *1	XIV, 2, 134–140	209 *2
XIII, 9, 64–68	89 *1	XIV, 2, 193	254 *4
XIII, 9, 64–70	100 *4; 266 *3	XV-XVII	107 *5; 108–118 mit 150–165; 139 *3; 213 zu *3; 272 *2; 275 *1; 297 *5
XIII, 9, 70–74	31 *2	XV, 1–3	34 *5; 152 *1, *4; 154 zu *4
XIII, 9, 91	24 *4; 31 *9; 57 *1; 101 *6; 189 *1; 211 *1	XV, 4–21	152 *5
XIII, 9, 92–100	87 *2; 89 *2; 93 *2; 100 *4	XV, 4–15	108 *3; 157 *3; 159 *6
XIII, 9, 96	93 *1; 100 *4; 101 *1; 214 *10	XV, 4–5	159 *3
XIII, 10	18 *1, *4; 102 *1	XV, 5	160 zu *1
XIII, 10, 1–96	212 *5	XV, 7–9	152 *4; 157 zu *2; 159 *6; 167 *1
XIII, 10, 4–5	102 *4, *5 (bis 105 *2)	XV, 7–8	250 *5
XIII, 10, 12–79	102 *3 (bis 105 *2)	XV, 11–12	31 *6; 160 *1
XIII, 10, 18–19	102 *5 (bis 105 *2)	XV, 13	250 *5
XIII, 10, 19–22	804 *6	XV, 13–15	152 *4; 157 zu *2; 158 *3; 159 *6
XIII, 10, 19	105 f. *5	XV, 16–21	9 *2; 22 *5; 23 *2; 32 *1; 34 *4; 153 *2; 154–157; 157 *3
XIII, 10, 29–32	106 *1	XV, 18–20	108 *3; 152 *2
XIII, 10, 94–96	31 *2	XV, 27–29	159 *1
XIII, 10, 95	101 *4	XV, 29–33	157 *4
XIII, 10, 98–111	105 *3; 186 f. *10; 266 *5	XV, 29–31	159 *2; 170 *1; 269 *3
XIV, 1–2	18 *4	XV, 29–30	250 *5
XIV, 1, 1	18 *1, *3	XV, 37–40	152 *5; 159 f. zu *4
XIV, 1, 1–33	106 *1	XV, 39–40	152 *4; 157 zu *2; 160 *1
XIV, 1, 9–10. 14	106 *3	XV, 41–68	152 *3
XIV, 1, 23–25	106 *3	XV, 45–46	152 *3
XIV, 1, 34–36	106 *1	XV, 47. 56. 60–66	43 *1
XIV, 1, 37–67	54 *1; 106 *1; 594 *4	XV, 71–72	157 *4
XIV, 1, 64	260 *5	XV, 74–83	132 *2
XIV, 2, 1–133	209 *1	XV, 74–78	158 *2
XIV, 2, 7–8. 9–10	106 *3	XV, 78–83	158 *4
XIV, 2, 10–35	106 *4	XV, 89–96	589 *6
XIV, 2, 17–19	107 *3	XVI-XVII	92 *2; 297 *5
XIV, 2, 25–29	31 *2	XVI, 1–53	160 *2
XIV, 2, 27–29	107 *5	XVI, 4–17	160 *2
XIV, 2, 65–78	106 *5	XVI, 4–14	160 *5
XIV, 2, 79–89	107 *1; 284 *3; 296 *4	XVI, 14–17	160 *6
XIV, 2, 80	250 *5		
XIV, 2, 86–90	322 *2		
XIV, 2, 91–93	269 *4		
XIV, 2, 97–133	107 *2		
XIV, 2, 124–140	107 *4		

XVI, 21–29	306 *2; 743 *5	XVIII, 30–66	177 *6
XVI, 21	162 *2	XVIII, 35	178 *1
XVI, 22	162 *4	XVIII, 40–43	180 *3
XVI, 24–26	160 *7	XVIII, 46–50	180 *5
XVI, 26–29	161 *1	XVIII, 54–56	180 *4
XVI, 30–32	162 *7; 171 *2; 202 *2; 273 *1; 326 *4; 716 *2	XVIII, 57–59	178 *4; 181 *1
		XVIII, 57	174 *2
XVI, 36–45	162 *1; 273 *1	XVIII, 65–66	174 *2; 177 *1, *3
XVI, 36–37	273 *1	XIX, 2–3	174 *2; 181 *1
XVI, 39	162 *3	XIX, 4–35	179 *1
XVI, 40	162 *5	XIX, 4–10	178 *1
XVI, 44–45	162 *6, *8; 273 *1	XIX, 15. 20–21. 24–25	180 *8
XVI, 45–49	161 *3	XIX, 38–39	177 *5
XVI, 48–49	161 *2	XIX, 39–42	174 *2
XVII, 1–30	163 *4	XIX, 43–45	102 *5; 178 *6; 180 *9
XVII, 3–42	163 *3	XX–XXIII	181–188
XVII, 3–8	163 *4; 165 *6	XX, 1–2	90 *4
XVII, 11–20	164 *1–*2	XX, 5–55	181 *3
XVII, 11–15	166 *3	XX, 24–31	178 *1
XVII, 18–53	160 *2	XX, 34–35	250 *5
XVII, 20–30	164 *3	XXI	181 *6
XVII, 20–22	163 *4	XXI, 4–5	18 *4
XVII, 20	250 *5	XXI, 1, 1	18 *1, *4; 181 *5
XVII, 31–53	743 *5	XXI, 1, 1–6	181 *5
XVII, 31–40	164 *4; 308 *3	XXI, 1, 2–4	210 *7; 215 *2
XVII, 31–36	306 *3; 308 *3	XXI, 1, 4–5	54 *2
XVII, 41–53	164 *5	XXI, 1, 4–6	181 *6; 212 f. *6; 214 *1
XVII, 47–48	46 f. *4		
XVII, 50–53	165 *1; 173 *7	XXI, 1, 36–40	207 *3
XVII, 54–55	162 *11; 165 *3; 213 *1	XXI, 1, 53–63	39 *1; 182 *1; 214 *2
		XXI, 1, 53–54	215 *1
XVII, 56–59	52 *3; 165 *6	XXI, 1, 61–63	181 *5
XVII, 58–59	304 *1	XXI, 1, 76–80	245 *5
XVIII-XIX	173–181; 276 *1; 310 *5; 755 *3	XXI, 1, 77–79	200 *4
		XXI, 1, 77	245 *4
XVIII, 1–2	177 *1	XXI, 2	179 *2
XVIII, 2–5	177 *2	XXI, 2, 1–50	182 *2
XVIII, 3	178 *1	XXI, 2, 4–40	182 *4
XVIII, 6–10	174 *1	XXI, 2, 41–50	245 *6
XVIII, 7–8	174 *4	XXI, 2, 48–50	303 *1
XVIII, 11–13	174 *2	XXI, 3, 1–11	39 *1; 182 *3, *5; 214 *2
XVIII, 14–17	178 *2		
XVIII, 18–20	178 *5	XXI, 3, 17–25	182 *3
XVIII, 20–22	180 *1	XXI, 4, 1–40	182 *4
XVIII, 24–25	177 *5	XXI, 4, 1–35	316 *2
XVIII, 28–29	174 *2	XXI, 4, 1–2	85 zu *3

XXI, 4, 6–10	174 *3; 182 *5; 199 *7; 310 *6	XXII, 5, 22–23	248 *5
XXI, 4, 10–35	183 *1; 277 *7; 296 *4; 321 *2	XXII, 5, 26–29	186 *1
XXI, 4, 14–15	321 *2	XXIII	298 *7
XXI, 4, 21–24	322 *2	XXIII, 1, 1–2, 85	284 *2
XXI, 4, 25–31	321 *2	XXIII, 1, 2–12	188 *1
XXI, 4, 31–32	321 *2	XXIII, 1, 13	20 *8; 187 *2
XXI, 4, 32–34	309 *2	XXIII, 1, 14–19	94 *6; 188 *2
XXI, 4, 35–40	199 *6, *7; 316 *3	XXIII, 1, 15–18	255 *7
XXI, 4, 37–52	174 *4	XXIII, 1, 20–22	91 *3
XXII	183–187	XXIII, 1, 30–3, 15	594 *5
XXII, 1–2	183 *3; 189 *2	XXIII, 1, 64–76	187 *3
XXII, 2, 3	18 *2	XXIII, 2, 3–4	214 *4
XXII, 2, 73–75	178 *1	XXIII, 2, 22–58	284 *3
XXII, 2, 95	305 *3	XXIII, 2, 51–52	187 *4
XXII, 3	183 *3	XXIII, 2, 64	260 *5
XXII, 3, 26–48	183 *6	XXIII, 2, 65–67	296 *5
XXII, 3, 26–45	184 *7	XXIII, 2, 80–85	284 *2
XXII, 3, 37–46	183 *8	XXIII, 2, 81–82	357 *1
XXII, 3, 40–46	184 *8	XXIII, 3, 16–75	114 *1; 165 *1; 173 *7; 188 *3; 213 *2
XXII, 3, 53–54	313 *4	XXIII, 3, 20–34	165 *1
XXII, 3, 64	183 *4	XXIII, 3, 20–28	173 *7
XXII, 4–5	18 *1; 183 *3	XXIII, 3, 28–43	213 *7
XXII, 4, 1	18 *1	XXIII, 3, 28–34	165 *1; 173 *7
XXII, 4, 9–69	184 *9 (bis 186 *9)	XXIII, 3, 34–43	114 *1; 173 *9
XXII, 4, 14–40	186 *3	XXIII, 3, 37–41	304 *1
XXII, 4, 14–17	248 *5	XXIII, 3, 41–43	45 *3; 201 *3
XXII, 4, 32–35	186 *3	XXIV	139 *3; 163 *1; 166–173; 272 *2
XXII, 4, 35	305 *1	XXIV, 1–92	166 *2; 188 *3
XXII, 4, 48–49	186 *7	XXIV, 1	18 *1
XXII, 4, 50–52	60 *4; 185 *2	XXIV, 2–7	166 *3
XXII, 4, 53–58	185 *4	XXIV, 14–18	37 f. *4
XXII, 4, 53–54	185 *4; 243 *8; 248 *4	XXIV, 6–7	31 *6
XXII, 4, 58–61	246 *8	XXIV, 7–9	165 *6; 166 *4; 167 *2
XXII, 4, 70–72	185 *1; 186 *8	XXIV, 14–18	168 *2
XXII, 4, 73–80	186 *6	XXIV, 19–21	152 *4; 157 zu *2; 167 *1
XXII, 4, 73–75	184 *10	XXIV, 20	250 *5
XXII, 4, 78–89	60 *4; 186 *9; 314 *1	XXIV, 22–92	37 f. *4
XXII, 4, 83–86	310 *4	XXIV, 22–60	164 *5
XXII, 4, 85–86	69 *10; 303 *1	XXIV, 24–33	165 *1; 168 *4; 173 *7
XXII, 4, 86–89	303 *2	XXIV, 38–60	169 *4
XXII, 5, 1–25	105 *3; 186 *10	XXIV, 39–60	159 *2
XXII, 5, 13–15	187 *1	XXIV, 39–46	170 *1
XXII, 5, 16–19	187 *1; 244 *2		
XXII, 5, 19	187 *1		

XXIV, 43–44	159 *2; 170 *1	Questiones (CPG-CPGS 7746)	332 f. zu
XXIV, 47–60	170 *2		*2–*5; 343 zu *3;
XXIV, 52–55	169 *1		351; 537 *2
XXIV, 52	169 *4	Zum Werk	3 *4; 782–784
XXIV, 59	169 *4	4	571 *1
XXIV, 61–91	171 *1; 283 *2	16, 3	703 *3
XXIV, 61–63	143 *1; 170 *3; 171 *3	19	175 *1; 193 *7; 567 *4, *5; 568 *4
XXIV, 64–75	169 *4	26	8 *2
XXIV, 67–68	143 *1; 170 *3; 171 *3	27–28	175 *7
XXIV, 68	169 *4	28	8 *2; 193 *3; 495 *6
XXIV, 69–73	170 *4	50	787
XXIV, 69	94 *4	64	352 *3
XXIV, 72–74	169 *6	65	6 *1
XXIV, 74–88	162 *7, *10	69	26 f. (27 *1); 54 *1;
XXIV, 74–75	143 *1; 169 *4; 171 *3	69, 3–4	783 *5
XXIV, 76–80	21 *7; 139 *4; 172 *1	69, 3	585 *3
XXIV, 80–92	21 *8	76	336 f. *6
XXIV, 81–91	326 *4	79	495 *6
XXIV, 81–84	213 *6	81	703 *3
XXIV, 84–85	169 *4; 171 *3; 202 *2	87, 1–4	64 *1; 175 *6, *8
XXIV, 86–88	162 *10; 171 *6; 273 *1; 716 *2	88, 3, 24–33	495 *6
XXIV, 88–91	171 *7; 275 *5	101	344 *2
XXIV, 86	213 *6	102	505 *1
XXIV, 90–91	250 *5	Appendices (ed. aus Collectio b)	495 *6
XXIV, 93–140	154 zu *2		*4–783 *1; 784 f.
XXIV, 84–85	143 *1; 171 *2; 202 *2	1–10a	785
XXIV, 104–105	214 *6	10a	478 *1; 483 *1; 786
XXIV, 122–140	28 *3; 33 *2	10b	785; 786 *5
XXIV, 122–132	29 *1; 34 *1, *2	11–18	785
XXIV, 122–126	212 *1	14	787 zu *2 (mit *1)
XXIV, 124–126	24 *2; 30 *2; 755 *1	17	353 *1, *2; 478 *1;
XXIV, 128–130	30 *1	18	788 mit 788 f. *1
XXIV, 128	33 *3	19–23a	353 *3; 787 *1; 789 mit *1
XXIV, 131–132	33 *4; 84 *3; 165 zu *4; 210 *1; 212 *1; 755 *3	20	785
XXIV, 134–140	29 *1	23b–27	336 f. *6
XXIV, 134–136	33 *3; 163 *2	23b	785
XXIV, 136	494 *2	24–27	785
XXIV, 138–139	37 *3	25	513 *1; 787
		Tractatus I (CPG-CPGS 7747)	
		Zum Werk	4 *1; 274 *2; 274– 277; 777
		Zur Wirkungsgeschichte	330 *4; 332 *1

Beziehung zum In Hexaëmeron (CPG 7770)?	715–730	5, 86–104	275 *3
1, 1–11	273 *8	5, 86–96	159 *1; 162 *8; 272 *3; 326 *4
1, 19–29	726 *5	5, 87–88	278 *2
1, 22–23	750 *3	5, 97–104	273 *1
1, 31–33	734 *2	6, 1–9	275 *2; 278 *2
1, 37–42	734 *3	6, 42–50	567 *5; 571 *1
1, 48–57	276 *4; 735 *3	6, 42–46	735 *1
1, 50–52	174 *4; 175 *1	6, 46–53	734 *4
1, 53–54	250 *5; 722 *4		→ Scholia ad Tractatus I–III (CPG-CPGS 7747–7749)
1, 54–55	175 *1	Tractatus II (CPG-CPGS 7748)	174 *3; 200 *2; 287 *5; 332 *1; 735 *3
1, 58–99	722 *2–723 *1; 739 *1	Zum Werk	4 *1; 276 f.; 777
1, 65–79	722 *1	Beziehung zum In Hexaëmeron (CPG 7770)?	715–730
1, 71–72	721 *2	1, 1	334 *1
1, 75–76	722 *4	1, 1–32	555 *1
1, 83–91	739 *2	1, 1–16	311 *1; 744 *5
1, 83–85	85 *3; 739 *3; 740 *1; 746 *1; 759 *1	1, 6–11	255 *5; 310 *9; 312 *5; 313 *2
2, 1–8	273 *8	1, 13–16	555 *2
2, 1–3	555 *3	1, 17–32	571 *1
2, 9–13	193 *7	1, 19–29	733 *3
2, 9–10	273 *2	1, 29–32	555 *2
2, 16–20	279 *1; 324 *3	1, 33–63	310 *6
2, 13–20	275 *1	1, 33–37	311 *1
2, 37–47	571 *1	1, 37–48	735 *3
2, 37–39	747 *2	1, 37–42	311 *2
2, 45–50	275 *1; 718 *3	1, 42–45	311 *3
2, 57–59	275 *2; 278 *2	1, 43	722 *4
3, 1–19	273 *8	1, 45–48	174 *2; 178 *1; 293 *1; 311 *4
3, 4–40	273 *4	1, 46–47	310 *10; 312 *6
3, 5–6	274 *3	1, 49–63	311 *5
3, 20–30	718 *5	1, 54–57	97 *1
3, 24	274 *3	1, 55	722 *4
3, 40	274 *3	1, 61–62	293 *1
3, 41–52	273 *8; 718 *2	1, 89	432 *1
4, 1–7	273 *3	2, 1–20	723 *3–725 *1; 739 *4
4, 7–17	273 *3	2, 1–4	310 *9; 311 *5; 571 *1
4, 28–30	274 *3	2, 4–33	311 *6
4, 45–60	274 *3	2, 7	312 *2
4, 60–62	273 *3	2, 9–10	725 *5
4, 66–71	273 *3	2, 12–13	724 *1
4, 68. 73–74	273 *5		
5, 1–104	273 *1		
5, 2–4	305 *3		
5, 13–14	175 *1		
5, 76–85	273 *1		

2, 14	739 *5	1, 18–77	57f. *3
2, 21–34	725 *1	1, 18–33	741 *3
2, 34–47	60 *2; 310 *6; 313 *1; 768 *3	1, 24–25	741 *4
2, 34	311 *6	1, 30–33	741 *5
2, 38	313 *6	1, 34–35	741 *6
2, 44–45	310 *9	1, 35–36	25 *1
2, 45	313 *6	1, 48–65	25 *2
2, 48–50	273 *1, *8; 276 *3; 311 *7	1, 54–57	57 *3; 97 *1; 226 *4
2, 50–70	276 *2, *3; 312 *1	1, 70–73	207 *3
2, 52–53	250 *5	1, 78–85	25 *1
2, 67–70	312 *4	1, 85–92	710 *1
2, 68	722 *4	1, 85–86	505 *1
3, 1–28	312 *3	1, 86–88	25 *1
3, 20–24	312 *3	1, 88	347 *9
3, 29–69	312 3, *4	1, 96–97	505 *1; 700 *1
3, 54–56	734 *4	1, 97–101	710 *2
3, 59–69	311 *6; 738 *1; 746 *3; 747 mit *4; 748 *1; 750 *2; 759 *3	1, 101–103	11 *1
3, 64–66	738 *3	1, 102–112	57f. *3; 603 *2
3, 64	312 *4	1, 102–105	744 *3
3, 66	722 *4	1, 105–112	24 *7; 710 *4; 722 *2; 737 *7
4, 9–16	571 *1	1, 108–109	710 *3
4, 31–36	734 *3	2–6	740 *3
4, 34–52	571 *1	2, 51–54	327 *5
4, 34–35	747 *2	2, 55–70	208 *2
4, 43–52	276 *3	3, 1–6	275 *6; 277 *1; 278 *2; 315 *1; 741 *1, *2; 754 *1, *2
4, 43–44	273 *1; 276 *3; 311 *5, *7	3, 28–41	327 *3
4, 45–52	311 *5	3, 28–33	271 *1; 272 *1; 327 *3
5, 18–20	283 *3	3, 33–38	269 *4
Scholium longius	744 *5; 747 *4	3, 42–58	315 *1
→ Scholia ad Tractatus I–III (CPG-CPGS 7747–7749)		3, 42–44	277 *1; 278 *2; 315 *1; 741 *2
Tractatus III (CPG-CPGS 7749)	199 *3; 332 *1; 752f.	3, 45–70	175 *5
Beziehung zum In Hexaëmeron (CPG 7770)?	719	3, 45–58	278 *2; 325 *3
als Quelle	330 *4	3, 50–53	175 *5; 278 *2; 315 *2
Zum Werk	4 *1; 778	3, 73–77	723f. *5
Lemma	740 zu *2–*3; 742 *1	3, 90–118	285 *1; 328*1
Titulus 1–5	4 *2; 85 *3; 277 *1; 739–742; 747 zu *5	4, 1–6	285 *2
1, 14–17	709 *2	4, 24–101	271 *1
		4, 30–34	285 *1
		4, 44–50	271 *1
		4, 61–81	285 *1
		4, 65–72	208 *2

- 4, 86–90 284 *2
 4, 93–5, 16 285 *1
 4, 93–101 272 *1; 328 *1
 4, 97 285 *1
 5, 1–16 284 *4
 5, 9–10 284 *2
 5, 9 284 *4; 285 *1
 5, 17–21 286 *1; 324 *6
 5, 20–21 286 *2; 300 *1
 5, 25–32 286 *3
 5, 37–38 756 *5
 5, 40–85 285 *4
 5, 86–96 326 *4
 5, 92–94 315 *6
 5, 101–108 266 *3; 284 *3
 5, 125–145 285 *7
 6, 1–11 285 *3, *4
 6, 29–45 278 *2
 6, 42–52 202 *1
 6, 53–79 271 *1; 272 *1
 6, 67–79 277 *2
 6, 76–79 202 *1
 6, 79–80 202 *1; 277 *3, *8
 Scholia longiora 742 *1
 2, Z. 1–18 742 *2; 747 *3
 2, Z. 7–10 743 *4
 2, Z. 14–15 743 *1
 2, Z. 15–18 743 *4, *5
 3, Z. 1–22 742 *2; 747 *2
 3, Z. 1–3 742 *6; 744 *1
 3, Z. 4–9 201 *1
 3, Z. 4–8 742 *6
 3, Z. 5–7 744 *2
 3, Z. 7 744 *1
 3, Z. 10–12 200 *4; 202 *1; 245 *6
 3, Z. 11 245 *4
 3, Z. 21–22 744 *4
 Scholia ad Tractatus I–III (CPG-CPGS 7747–7749) e codice Laurentiano VII, 1 277 *8; 742 *1
 Beziehung zum In Hexaëmeron (CPG 7770)? 736–765 passim
 Scholion zu I, 1, 83–85 739; 740 *1; 746 *1; 759 *1
 Sch. zu I, 2, 21–26 745 mit *2
 Sch. zu I, 2, 37–39 747 *2
 Sch. zu II, 1, 1–16 744 *5; 744 f.
 Sch. zu II, 2, 14 739; 746 *2
 Sch. zu II, 3, 59–69 737 f.; 746 *3; 747; 748 *1; 750 *2; 759 *3
 Sch. zu II, 4, 34–35 747 *2
 Sch. zu III, 2, 1–39 742 *2; 743 *1–*5; 747 *3
 Sch. zu III, 7 742 *2; 742 *6; 744 *1–*4; 747 *2
 Titulus III [1–5] 739–742; 747 zu *5
 Homilia in sacra synaxi (CPG 7750) 349–355; 788 *4; 789 *1
 Zum Werk 790
 829 A 1–13 350 *2
 829 C 1–833 A 5 350 *3
 833 A 6–9 350 *3
 833 C 5–836 A 6 351 *1
 836 A 7–841 A 2 351 *2
 841 B 1–5 351 *3
 841 B 7–845 A 12 351 *4
 844 B 3–C 7 351 *4
 845 A 7–12 351 *4
 845 A 13–848 A 2 352 *1
 848 A 2–11 352 *2
 848 A 11–12 352 *3
 848 A 14–B 4 352 *4
 848 B 8–C 4 353 *2
 848 C 5–849 C 6 354 *1
 Homilia in sextum psalmum (CPG-CPGS 7751) 333 *1; 334 *1; 341–346; 792 *1
 Zum Werk 796 f.
 Version I
 1079 A 12–B 1 345 *1
 1080 A 8–9 345 *1
 1080 B 11–12 342 *8
 1080 C 3–1081 A 1 342 *1
 1080 C 1 a.i.–1081 A 13 342 *7
 1081 A 7–9 345 *5
 1084 A 12–B 11 343 *2
 1084 A 12–B 1 345 *5
 1100 C 6–7 343 *5
 1100 C 8–11 346 *3346 *3
 1101 C 12–13 343 *6
 1101 C 13–D 6 344 *1
 1104 A 4–1105 A 8 344 *2

- 1105 A 11–1109 C 13 344 *3
 1112 A 1–6 346 *1
 1112 A 1–2 345 *3
 1112 A 9-B 2 345 *1
 1112 B 5 344 *5
 1113 A 10–11 344 *7
 1113 A 12-D 4 344 *6
 1113 A 13; C 13 344 *5
 1113 B 14; D 1. 4 344 *7
 1113 D 4–1116 A 5 345 *2
 1116 A 3–5 345 *4
 1116 A 3–4 345 *3
- Version II
 1117 B 7–8 342 *8
 1117 B 12-C 5 342 *1
 1117 C 4-D 1 342 *7
 1117 C 8–9 342 *4; 345 *5
 1120 A 15-B 12 343 *2
 1120 A 15-B 1 345 *5
 1132 B 4–5 343 *5
 1132 B 6–9 346 *3
 1133 B 6–7 343 *6
 1133 B 9-C1 344 *1
 1133 C 9–1136 A 10 344 *2
 1136 A 14–1140 A 2 344 *3
 1140 A 6–9 345 *3
 1140 A 10–11 346 *2
 1140 A 14-B 3 345 *1
 1140 B 5–6 344 *5
 1141 C 13-D 9 345 *2
 1141 D 4–9 345 *4
 1141 D 5–6 345 *3
 1143 A 3–4 344 *7
 1141 A 6-C 13 344 *6
 1141 B 6; C 8; 14-D 1 344 *7
- Homilia in transfigurationem (CPG-CPGS
 7753) 335–341
 Zum Werk 791
 S. 237, 1–2 335 *6
 S. 237, 4–8 388 *1
 S. 239, 20–240, 1 336 *6
 S. 240, 4–241, 4 337 *1
 S. 242, 19–20 334 *1
 S. 245, 8 334 *1
 S. 252, 1 334 *1
 S. 254, 9–255, 3 336 *1
- Homilia in passionem Domini (CPG-CPGS
 7754) 334 *2; 355–367;
 451 *2; 455 *1; 515
 *1; 571 *2; 578 zu *5;
 583; 584 *4; 585 *1,
 zu *4; 586 *8; 587
 *4; 589 zu *2, *6;
 596 *5; 597 *3; 599
 *3; 615 *3; 616 f.;
 647 *2; 653 *2; 665
 *1; 672 *5; 697 *1,
 *3; 699 *2; 707 *2;
 710 f.; 752 f.; 773 *2;
 800 f.
 Zum Werk 792–794
 Prolog 355 f.; 597 *3
 Parallelen zu CPG 7772 711–714
- Homilia in novam dominicam (CPG 5058;
 7755)
 Zum Werk 792*1; 794–796
 Zum Inhalt 510 f. *8; 514 *8; 515
 *1; 516–521
- Capita adversus Monotheletas (CPG-CPGS
 7756) 199 *3; 332 *1
 Zum Werk 4 *1; 25; 277 zu
 *5–*7; 778
 V, 11–20 270 *5
 V, 11 292 *1
 V, 20–26 271 *3
 V, 25–27 270 *5
 V, 25 292 *1
 V, 32–38 271 *3
 V, 44–45 308 *4
 V, 54–57 309 *5
 V, 56–57 309 *5
 V, 91–121 296 *6
 V, 111 296 *6
 VI, 1, 1–57 326 *2
 VI, 1, 1–4 263 *5; 318 *2; 324
 *1
 VI, 1, 4–5 290 *2
 VI, 1, 5–57 266 *1
 VI, 1, 5–13 323 *7
 VI, 1, 13–19 324 *2
 VI, 1, 18–19 265 *6
 VI, 1, 20–23 266 *1
 VI, 1, 23–24 324 *7

VI, 1, 25–28	324 *3	VII, 3, 45–93	100f. *4; 266 *3
VI, 1, 29–57	266 *1	VII, 3, 51. 75–77	266 *3
VI, 1, 29–30	324 *7; 325 *1	VII, 3, 80	296 *2
VI, 1, 31–57	325 *3	VII, 3, 86–87	266 *4
VI, 1, 32	296 *2	VII, 3, 93	266 *3
VI, 1, 52	296 *2	VIII, 1, 2–4	262 *4
VI, 1, 58–68	326 *2	VIII, 1, 11–12	262f. *5
VI, 1, 58–63	316 *5; 318 *3	VIII, 1, 15	262f. *5; 322 *6
VI, 1, 69–85	326 *2	VIII, 1, 16	262 zu *6 (263)
VI, 1, 69–72	318 *4	VIII, 1, 17–19	142 *1; 263 *2
VI, 1, 73–74	328 *5	VIII, 1, 27–33	96 *3; 262 *5
VI, 2, 1–68	326 *1	VIII, 2, 3–22	245 *6
VI, 2, 3–8	57 *1; 97 *1; 189 *1	VIII, 2, 3–4	200 *4
VI, 2, 5–8	322 *5	VIII, 2, 3	245 *4
VI, 2, 6–7	265 *6	VIII, 3, 1–10	262 zu *6 (263); 263 *5; 288 *5; 318 *2, *5; 322 *6
VI, 2, 9–50	265 *6	VIII, 3, 3–10	256 *6
VI, 2, 33	326 *1	VIII, 3, 3–4. 5–7	149 *3
VI, 2, 34–50	279 *1	VIII, 3, 7–10	149 *3; 287 *1
VI, 2, 35–36	296 *2	VIII, 3, 8–9	288 *5
VI, 3, 24–28	327 *2	VIII, 3, 11–17	265 *5
VI, 3, 29–57	316 *4	VIII, 3, 18–100	266 *2; 320 *3
VI, 3, 58–65	316 *4	VIII, 3, 18–32	266 *2
VI, 3, 66–69	57f. *3; 328 *4	VIII, 3, 41–44	261 *4
VI, 3, 77–116	295 *4; 323 *4	VIII, 3, 64–68	89 *7; 257 *1; 293 *3; 308 *1
VI, 3, 86–116	285 *7	VIII, 3, 69–73	178 *1; 279 *1; 320 *3
VI, 3, 92–96	285 *6	VIII, 3, 71–73	266 *1
VI, 3, 105	285 *5	VIII, 3, 76–79	256 *6; 293 *2
VII	262 *5	VIII, 4, 1–8	283 *1; 320 *2; 326 *4
VII, 1–2	182 *3	VIII, 4, 9–14	252 *2; 283 *3; 320 *3
VII, 1, 1–3	157 *4	VIII, 4, 9–11	290 *7; 329 *1
VII, 1, 3–23	182 *3	VIII, 4, 15–30	284 *1; 295 *4; 323 *4
VII, 1, 23	214 *2	VIII, 4, 15–16	319 *1; 323 *1
VII, 1, 15–18	182 *3	VIII, 4, 20–21	322 *7
VII, 1, 93	157 *4	VIII, 4, 28–30	53 *7; 292 *1
VII, 2, 1–36	315 *3	VIII, 5, 17–20	320 *3
VII, 2, 17–20	327 *5	VIII, 5, 20	322 *3
VII, 2, 32–35	182 *3	VIII, 5, 28–44	260 *5
VII, 2, 96–97	221 *5	VIII, 5, 39–44	221 *1
VII, 2, 104	214 *2	VIII, 5, 45–69	290 *6
VII, 3	89 *4; 315 *4		
VII, 3, 4–16	195 *4; 315 *4		
VII, 3, 17–21	317 *1		
VII, 3, 33–40	315 *6		
VII, 3, 22–27	94 *9		
VII, 3, 27–32	579 *5		
VII, 3, 38–39	270 *2		
VII, 3, 39–40	269 *4		

VIII, 5, 45–58	89 *7; 257 *1; 261 *4; 308 *1	X, 3, 7–11	287 *7
VIII, 5, 45–46	261 *6	X, 3, 12–15	287 *8
VIII, 5, 51–52	261 *7	X, 3, 16–40	284 *2
VIII, 5, 57–58	261 *6	X, 3, 16–21	287 *7
VIII, 5, 59–69	256 *6; 322 *6	X, 3, 23–40	288 *1
IX, 1, 1–104	266 *1	X, 3, 27–28	250 *4
IX, 1, 1–18	317 *2	X, 3, 41–61	285 *1; 287 *8
IX, 1, 1–10	280 *1	X, 3, 41	273 *1
IX, 1, 1–2	280 *3	X, 3, 61–72	288 *2
IX, 1, 25–29	266 *1; 280 *5	X, 3, 68–72	287 *1
IX, 1, 30–2, 28	280 *5	X, 3, 73–85	288 *3
IX, 1, 63–81	317 *2	X, 3, 81–83	288 *6
IX, 1, 63–68	317 *2	X, 3, 83–85	288 *6
IX, 1, 68–74	317 *2	X, 3, 85–92	288 *4
IX, 2, 1–27	296 *4	X, 3, 92–98	289 *1
IX, 2, 1–4	322 *2	X, 3, 98–102	289 *2
IX, 2, 4	183 *1; 277 *6; 296 *4	X, 4, 7–8	315 *6
IX, 3, 1–3	280 *4	X, 4, 23	289 *3
IX, 3, 6–18	252 *2; 262 *5; 283 *3	X, 4, 25–31	269 *4; 289 *3
IX, 3, 8–11	96 *3	X, 4, 32–42	285 *1
IX, 3, 13–14	261 *7	X, 4, 54–61	315 *5
IX, 3, 19–37	262 *5	X, 4, 57–89	735 *4
X, 1, 1–2	290 *1	X, 5, 8	24 *4; 57 *1; 286 *4
X, 1, 1–18	287 *2	X, 5, 23–55	286 *3; 287 *4
X, 1, 2–18	290 *2	X, 5, 26–27	273 *1
X, 1, 19–5, 123	287 *3	X, 5, 48–51	287 *4
X, 1, 44–45	24 *4; 57 *1; 286 *4	X, 5, 55–61	205 *2; 287 *3; 289 *3
X, 2, 10–30	266 *3	X, 5, 83–122	317 *3
X, 2, 23–24	266 *3	X, 5, 90–102	208 *2
X, 2, 43–48	327 *3	X, 5, 109–115	285 *1
X, 2, 44–45	288 *5	X, 5, 117–122	286 *4
X, 2, 52	292 *1	X, 5, 112–122	317 *3
X, 2, 55–77	284 *3	Capita XVI contra Monophysitas (CPG-CPGS 7757)	
X, 2, 55–61	266 *3; 327 *1	Zum Werk	181 *4; 779
X, 2, 55–58	284 *3	Narrationum Collectio II (CPG-CPGS 7758 B und C)	346 *4; 354 f. zu 355 *1; 390 zu *2–*3; 445 f.; 451–456; 463–582; 583 mit 587 *1; 699 *4; 752 f. mit 753 *6
X, 2, 59–61	284 *3	Zum Werk	7 *3–4; 13 *1; 370 f.; 372 f.; 446; 805–807
X, 2, 67–92	327 *5		
X, 2, 67–70	285 *1		
X, 2, 81–92	266 *3		
X, 2, 86–87	266 *3		
X, 3, 1–102	287 *3; 310 *10; 312 *1		
X, 3, 1–72	287 *5		
X, 3, 4–7	287 *6		

- Sondergut von J 452 *2; 453 *4; 454 *1; 467; bes. 477 *2; 497 *1; 511–516; 523–542 passim, bes. 541f.
- II 25–26 (C 15–16) nicht in J überliefert 467
- Übersicht über Inhalt 468–472; 524 *4; 543 *1
- Übersicht zum Stemma 557–560; zu Ω: 543–556; 482 *4; 579 *3; zu Ψ: 556, 561–577; ferner 501 *2; 509 zu *2
- Stemma 484f.; ferner 7 *4; 373 *1; 465 zu *2; 466f.; 467 *1; 472 *1; 477 *3; 481 *1; 502 *1; 503f.; 556 *1; 575 mit *3; 576 *6
- Zur Weise des Zitierens (Zählung) 368 *3; 477 *2; 485 zu Anm. b, d im Stemma; bes. 497 *1; 500 *4; 513 zu *4–*6; 533 zu *3; 806 *3, *4
- Zur handschriftlichen Überlieferung 372f.; 464 zu *1–*2; 465f.
- Zur Edition von NAU 390 *2; 463 *2
- Zur Priorität von B vor C 542 *1
- B 1–9 (42–51 Nau) 390 *2; 463 *2
- C 4 (Appendix Nau), 11 (53 Nau), 15 (Hal-kin) 390 *2; 463 *2
- Lemma 496 mit *1, *2; 504 *2; 542
- Prolog 492–499; 578
- Teil I: II (42 Nau) 492 *3; 492f.; 493 *1; 481 *3; 482 *3, *4; 492 *4; 494f., bes. 494 *1; 496f.; 501 *3; 507; 511 zu *2; 511–516; 521; 523; 543f.; 546 *4; 550 *1; 551 *6; 553 *3; 554 *2; 569 *2
- II 1 (B 1; 43 Nau) 13 *1
- Zwei Erzählungen 500 *4; 509–511, bes. 510 *2; 543 *1
- II 1 (43 Nau, S. 61, 4–63, 20) 510 *3–*7; 544 *4; 580 *5
- II 1 (43 Nau, S. 63, 21–64, 13) 464 zu *2; 527 *2; 544 *2; 549 *4; 580 *2
- II 3 (C 1): Verweis auf II 1 (B 1)
- II 1 Sondergut von J 454 *1; 477 *2; 511f. zu 512 *1, *4; 516 zu *2; 521 zu *1, *2; 523; 526f. *6; 539f. zu 540 *1–*3; 551 *4
- II 2 (B 2) 376 *1; 513 *5; 543 *1
- II 2 (B 2; 44 Nau) 376 *1; 452 *2; 513 *5; 522 *2, zu *4–523; 524 zu *2; 540 zu *5; 580 *6; 806f.
- II 2 Sondergut J 376 *1; 452 *2; 453 *6; 475 *3; 477 *2; 485f. *2; 497 *1; 513 *5
- Zwei Erzählungen 477 *2; 485f. *2; 491 zu *3; 500 *4; 513f.; 543 *1; 547 *1; 562 *2
- Kommentar 514 *5–*7; 519 *2; 522 *1–*3; 543 *1; 544 *1
- Apologie 513 *5; 514–516; 523; 540 zu *4
- Verknüpfung mit B 2 (44 Nau) 514 nach *7, mit 522f.
- II 3 (C 1) 526 *1; 528 zu *2; 529f.; 534 *2
- Verweis auf II 1 (B 1; 43 Nau) 464 zu *2; 465; 509 zu *3; 530 *6; 533 zu *2; 542 *1; 544 *2
- Verweis in II 13 (C 8) auf II 3 (C 1) → II 13 (C 8)

- II 4 (C 2) 527, bes. *3; 544 zu *3; 580 *3
- II 5 (B 3) 521 zu *6; 527 zu *4–*6; 536 zu *1; 545 zu *2–*4; 546 *2; 578 *1–*3; 580 *7
- Vgl. II 6 (B 4) Verknüpfung mit II 5 (B 3)
- II 6 (B 4) Verknüpfung mit II 5 (B 3) 526 *4; 545 f. mit 546 *1
- Erzählung 485 f. *2; 525 *3–526 *4; 527 *4; 546 *2; 549 *6; 562 *4; 580 *1
- II 7 (C 3) 11 *4; 13 *1; 365 *4; 366 *2, *4; 455 *1; 547 *6
- Erzählung 488–490; 491; 531 zu *5; 546 *3; 580 *1
- „Kommentar“ 487 *1; 571 *2; 587 zu *1
- Datierung 485, Anm. a zum Stemma; 487 zu *1–*2; 488 zu *2; 531 *4; 578 *4; 580 *1
- II 8 (C 4; Nau) 390 *2; 455 *3; 562 *4
- Z. 1–12 (Sondergut von J) → oben
- Erzählung 492 *4–*6; 501 *3; 505–507; 521 zu *6; 527 *5; 537 zu *2; 538 zu *3; 543 *1; 545 zu *1; 567 *2; 577 zu *2–*3; 700 *1
- Datierung 507 f.; 562 *4; 753 *6
- II 9 (C 5) 11 *2; 502 *2, *3; 509 zu *1; 539 zu *3–*4; 543 *1; 543 f. zu 544 *1; 548 *4; 581 *3
- Blattverlust nach II 9 (C5), vor II 10 (C6) 502 f.; 548 *2
- II 10 (C 6) 502 *2, *3; 537 f., bes. 538 *1; 539 zu *2; 548 *3
- II 11 (C 7) 502 *2; 531 f.; 549 f., bes. 549 *2, *3
- II 12 (B 5) Erzählung 485 f. *2; 502 *2; 532 f., bes. 532 *3; 549 zu *5, *6; 550 zu *2; 562 *3
- Verknüpfung zu II 11 (C 7) 532 zu *4 mit 533 *1–534 *1
- II 13 (C 8) 383 *2
- Erzählung 486 *4; 526 *1; 527 *3; 528 *1; 534 zu *3–535 zu *1; 547 *2; 548 f. zu 549 *1; 580 *4
- Kommentar 531 zu *1–*2; 535 f.; 541 zu *1
- Verweis auf II 3 (C1): Sondergut von J 477 *2; 486 *4; 497 zu *3–*5; 502 zu *1; 531 zu *3; 535 *1; 536 nach *3; 547 zu *2–549 zu *3
- Verknüpfung mit II 14 (B6): Sondergut von J 477 *2; 528 *1; 534 *1; 536 zu *2–*3; 548 *1
- II 14 (B 6) Erzählung 526 zu *5; 536 zu *3; 546 *2; 572 *6; 576 *1
- Kommentar 513 zu *3; 524 zu *3; 526 zu *6; 541 *2
- Vgl. II 13 (C 8) Verknüpfung mit II 14 (B 6)
- II 15 (B 7) 483 *1; 491 *1; 528 zu *4–*5; 561 *8; 562 *1; 571 *3, *4; 572 *2, *5; 576 *2
- BHG 1444v 478 *1; 483 *1; 558; 572; 788 f. *4
- II 16 (B 8) 483 *1; 491 *1; 525 *2; 527 *2; 528 zu

	*4; 529 zu *1; 561 *8; 562 *1; 571 *3; 572 *1, *5; 576 *2	BHG ⁿ 1448ca	527f. *7; 530f. *8; 552 zu *7; 558; 561 *4; 786 *6, *7
BHG 1444vd	478 *1; 483 *1; 558; 572; 786 *6, *7	II 21 (C 12)	495 zu *1, *2; 512 *2; 537 *2; 538 zu *2; 551 zu *1–*3
II 17 (B 9; 51 Nau)	8 *1; 475–478; 479–481; 491 *1; 556/ 561 *1, *2, *9; 572 *3, *5	II 22 (C 13)	495 zu *3; 537 *2; 537 zu *3; 551 zu *5 558
Vorspann	475 *3, *3; 476 *1; 480 *1; 485 *1; 487 *3; 524 *1; 563 *2, *3	BHG ⁿ 2162	558
Erste Erzählung	476–478; 481 *1; 565 zu *2, *3	II 23 (C 14)	464 f.; 466; 476 zu *3; 486 *1; 491 *2; 500; 533 zu *2; 561 *8; 562 *1; 566–571; 574 *6
(Sondergut von J)	475 *2; 477 *2; 497 *1; 500 *4; 561 *9	II 24, 27–28 J (C 15–18 V)	473 *1; 476 *3; 556/ 561; 561 *6; 565
Zweite Erzählung	475 *2; 476 *2; 477 *4; 480 *1–481 *1; 495 *5; 561 *1, *2; 563–565	II 24 (Sondergut von J)	346 *4; 467; 474 *3; 477 *2; 485, Anm. h zum Stem- ma; 491 *4; 497 *1; 561 *6; 576 *3–*6
II 18 (C 9)	346 *4; 478 *1; 522 *4; 529 zu *2; 537 *1; 538 f. zu 539 *1; 561 *6; 572 *7; 575; 787 *1	Z. 23–26: Intention	569 *2; 576 zu *5
BHG 801–801f, bes. 801c, BHG ⁿ 801	478 *1, *3; 529 *2; 559	BHG 1322yb	559; 576; 789 *1
BHG 801b	789 *1	II 25 (C 15)	464 f.; 466; 474 *2; 478 *1; 485, Anm. e zum Stemma; 486 *2; 491 *2; 561 *8; 573 zu *1–*3, *5; 574 *6
II 19 (C 10)	495 zu *4; 554 *1; 580f. zu 581 *1	(nicht in J überliefert)	
II 20 (C 11)	390 *2; 478 *1; 552f.; 561 *4	BHG 1322w	478 *1; 559
Z. 1–8	486 *3	II 26 (C 16)	374 *3; 485, Anm. e zum Stemma; 561 *6; 573 *5; 574 *6; 575 *1; 576 f.
Z. 1–14	530f. *8; 552 *3	(nicht in J überliefert)	
Z. 14–33	527 *3, *7; 530f. *8; 552 *5–*6	überliefert in Collectio I sive A? 473f.	
Z. 24–33 mit 34–39	534 *2	BHG 1450 h	473 *6; 560; 561 *6; 576 f.
Z. 34–44	530 zu *8; 552 *4, *7; 553 *1	Notiz über Herkunft	473 *6; 474 f. (475 *1)
Z. 45–47	552 *2, *3	II 27 (C 17)	104 *5; 467; 474 *4; 481 *2; 561 *6; 574 zu *2–*5, *6; 575
BHG 1444w	527f. *7; 530f. *8; 552 zu *7; 558; 561 *4; 786 *6, *7	Erzählung	478 *1; 481

- BHG 1322u 478 *1; 559; 575 zu *2; 788
- II 28 (C 18) 7 *2; 8 *1; 467; 474 f. *4; 475 *3; 479 *3; 481 *1, *2; 486 *1; 491 *2; 561 *8; 562 *1; 574 *1, *2, *6
- Verknüpfung mit II 27 474 f. *4; 566 *1
- Erzählung 481 f.; 487 mit *5; 527 *3; 565 f.
- Florilegium adversus Monotheletas (CPG 7771) 332 *1
- Zum Werk 4 *1; 25; 779
- Zusammenhang mit Tractatus III (CPG-CPGS 7749) 202 *1; 271 *1; 277 zu *4
- 1, 1–43 202 *1
- 1, 20–23 201 *3
- 2, 1–173 271 *1
- 2, 16–19 270 *5
- 2, 64–65 270 *5
- 2, 89–90 270 *5
- 2, 93–117 296 *4
- Disputatio adversus Iudaeos (CPG 7772) 38 *1; 355 *2; 357 *1; 358; 451 *2; 537 *2; 691 *1; 696 *3; 701 *5; 784
- Zum Werk 4 *4; 11; 104 *2; 800–802
- Datierung 703–705; 710 f.; 752 f.
- Beziehung zum In Hexaëmeron (CPG 7770)? 730–732
- Fragment 1 (1204–1225) 583 *1
- 1204 A 6–7 681 *4
- 1204 A 7 645 *2
- 1204 B 4–6 681 *4
- 1205 A 3–C 11 731 *4
- 1205 A 11–12 731 *5
- 1205 B 4–C 2 731 *5
- 1205 C 3–4 731 *6
- 1205 C 4–11 732 *1
- 1208 A 15, B 2 645 *2
- 1208 B 5–C 11 595 *3; 803 *1; 804 *3
- 1208 B 5–13, C 4–5 645 *2
- 1208 C 12 645 *2
- 1208 C 12–D 4 595 *4
- 1208 C 12–13, D 2–3 645 *2
- 1208 D 4–1209 B 1 595 *5
- 1209 B 1–9 596 *1; 693 *1
- 1209 B 1–4 613 *5; 702 *4
- 1209 B 9–D 3 596 *2
- 1209 D 5–1212 A 13 647 *2
- 1209 D 5–8 596 *3
- 1209 D 8–1212 A 2 596 *4
- 1209 D 8–9 647 *2
- 1212 A 2–13 596 *5
- 1212 A 10–B 3 596 *6
- 1212 A 14–B 4 597 *5
- 1212 A 14–B 3 702 *5
- 1212 B 1–3 702 *4
- 1212 B 3–14 602 f.; 614 *2
- 1212 B 3–4 703 *6
- 1212 B 4–10 598 *1
- 1212 B 10–14 647 *2
- 1212 B 10–11 598 *4; 604 *2
- 1212 B 11–14 598 *2
- 1212 B 14–C 1 598 *2
- 1212 B 14–C 11 604 *2
- 1212 B 14–C 6 604 f.
- 1212 B 15–C 2 616 *2
- 1212 C 1–2 598 *4; 606 f. *6
- 1212 C 2–11 598 *5
- 1212 C 2–6 658 *1
- 1212 C 3–1216 A 12 606 *4
- 1212 C 3–9 666 *1
- 1212 C 3–6 613 *5; 616 *1; 702 *5
- 1212 C 3–5 702 *4
- 1212 C 3–4 693 *1
- 1212 C 7–9 702 *5
- 1212 D 7–1213 A 2 599 *1; 647 *3
- 1213 A 4–B 5 645–652
- 1213 A 4–8 645 *2
- 1213 A 4–6 586 *2; 599 *2
- 1213 A 4 645 *2
- 1213 A 5–1216 A 12 617 *5
- 1213 A 7–10 599 *4
- 1213 A 10–B 15 599 *5
- 1213 A 14–B 6 645 *2
- 1213 B 2–4 599 *7
- 1213 B 6–14 599 *6; 600 *2

- 1213 B 6–11 650 *3
 1213 B 13–1216 A 12 652–664
 1213 B 14–1216 A 7 702 *6
 1213 B 14–C 1 600 *4
 1213 B 14–15 613 *10
 1213 C 2–8 658 *2
 1213 C 2–5 600 *5
 1213 C 5–8 600 *4; 613 *10
 1213 C 8–1216 A 7 601 *2
 1213 C 8-D 7 613 *1
 1213 C 8–13 600 *6
 1213 C 14–D 2 601 *1
 1213 D 1–2 613 *4; 656 *2
 1213 D 2–7 600 *6
 1213 D 3–5 613 *1
 1213 D 9–1216 A 1 613 *6
 1213 D 9–1216 A 12 661 *1
 1213 D 9–10 656 *2
 1213 D 12–13 601 *5; 702 *4
 1215 D 8–9 667 *2
 1216 A 15–C 1 665 *1
 1216 A 15, B 7 645 *2
 1216 C 1–10 665 *2
 1216 C 8–D 11 617 *5; 664 *1
 1216 C 10–D 1 665 *3
 1216 C 10 645 *2
 1216 D 1–4 665 *4
 1216 D 7–11 590 *1; 666–669
 1216 D 8–9 667 *1
 1216 D 12–1217 C 4 668 *1
 1217 C 12–D 7 803 *5
 1217 A 15–B 4 714 *1
 1217 A 15–B 6 665 *2
 1220 B 1–5 681 *4
 1220 C 2 586 *4
 1220 C 5–14 586 *3
 1220 C 5–9 681 *4
 1220 C 11 586 *4
 1220 D 1–12 587 *2
 1220 D 1–3 645 *2
 1220 D 1–2 590 *1
 1220 D 12–1221 A 2 451 *2; 589 *3
 1221 A 10–B 3 587 *2
 1221 A 3 585 *1
 1221 A 7–8 645 *2
 1221 B 8–C 13 784 *2
 1221 C 11–13 589 *1; 700 *4
 1221 C 14–D 7 589 *4; 693 *2; 700 *3
 1221 C 14–D 3 615 *1
 1221 C 14–15 694 *2; 699 *4
 1221 D 3 589 *3
 1221 D 7–1224 B 4 700 *5
 1221 D 7 714 *1
 1221 D 9–10 589 *6
 1221 D 11–1224 A 1 590 *2; 702 *4
 1224 A 1–12 588 *3
 1224 A 1–2 588 *1
 1224 A 6–C 4 701 *6
 1224 A 6–12 707 *7
 1224 A 12–15 589 *3; 700 *5
 1224 B 1–2 701 *6; 704 *2; 705 *3
 1224 B 3–9 589 *5
 1224 B 4–6 590 *3
 1224 B 5–6 700 *5
 1224 B 12–C 12 700 *2
 1224 B 12–C 8 590 *3
 1224 B 12 700 *5
 1224 C 1–4 589 *5
 1224 C 3–4 695 *1; 699 *2; 703 *3
 1224 C 4–8 590 *3; 700 *5
 1224 C 7–9 700 *5
 1224 C 8–10 505 *1; 590 *3; 694 *1; 699 *4
 1224 C 10–1225 D 7 700 *5
 1224 C 12–1225 A 7 701 *1
 1224 C 12–14 701 *4
 1224 C 14–15 590 *3; 616 *7; 693 *4
 1224 D 1–2 699 *3
 1224 D 2–4 701 *2
 1224 D 4–8 701 *3; 707 *6
 1224 D 6–7 695 *1
 1224 D 8–9 701 *3; 707 *5
 1224 D 9–11 702 *1; 704 *3
 1224 D 10–11 711 *1
 1225 A 2–7 702 *2
 1225 A 6–7 612 *4; 693 *3
 1225 B 3–11 588 *1; 694 *3
 1225 B 10 587 *2; 699 *2
 1225 B 13–14 587 *2
 1225 C 5–D 2 699 *2

- 1225 C 7-9 587 *2
 1225 C 10-11 588 *2; 694 *3
 1225 D 4-6 585 *1
 1225 D 8-9 699 *2
 Fragment 2 (1228-1237) 583 *1; 803 *6
 1228 A 1-1233 A 4 597 *3; 695 *3
 1228 A 1-2 699 *2
 1228 A 2-12 645 *2
 1228 A 5-6 695 *3
 1228 A 9-12 597 *3
 1228 A 15-B 8 665 *2
 1228 D 1-3 665 *2
 1232 A 13-14 597 *4
 1232 A 14-B 6 597 *1
 1232 B 6-C 11 597 *2
 1233 A 5-B 8 803 *10
 1233 A 5-8 695 *4
 1233 A 9-B 3 695 *5
 1233 A 13-17 803 *10
 1233 B 7-11 593 *1; 803 *13
 1233 C 1-1236 A 3 87 *3
 1233 C 1-5 696 *1; 803 *7
 1233 C 5-D 3 696 *2
 1233 C 8-9 803 *7
 1233 C 12-1236 A 3 803 *7
 1233 D 3-10 696 *3
 1233 D 6-1236 A 3 86 f. *5; 698 *4
 1233 D 10-1236 A 3 696 *3
 1236 A 3-B 6 697 *1
 1236 A 3-7 803 *10
 1236 A 7-B 4 803 *10
 1236 A 7 803 *13
 1236 B 4-1237 D 14 803 *10
 1236 A 12-13 694 *4; 699 *4
 1236 B 1-4 592 *1
 1236 B 1-6 694 *6
 1236 B 6-1237 A 5 697 *1
 1237 A 6-14 697 *2
 1237 B 1-5 697 *2
 1237 B 6-D 14 587 *6; 697 *3
 1237 B 6-C 3 585 *1
 1237 B 9-11 713 *4
 1237 C 9-10 587 *6
 1237 C 11-D 2 697 *3
 1237 C 13-14 694 *6
 1237 D 3-4. 6 587 *6
 1237 D 8-9 694 *6
 Fragment 3 (1240-1272) 583 *1; 677-685
 1240 A 1-1245 C 8 597 *3
 1240 A 1-1241 A 7 586 *1; 695 *3
 1240 A 1-C 6 677 *1
 1240 A 3-4 671 *2
 1240 A 8-C 6 586 *1
 1240 A 10 598 *3
 1240 A 15 586 *6; 598 *3
 1240 B 4-C 2 586 *6
 1240 C 6-11 677 *4
 1240 C 12-1241 A 7 677 *5
 1241 A 8-C 1 677 *6
 1241 A 8-9 597 *3
 1241 C 1-1245 B 12 677 *7
 1244 B 4-8 695 *2; 699 *1
 1244 B 9-13 367 *2; 597 *3; 697 *4
 1244 D 1-1245 A 9 674 f. *3; 678 *1
 1245 B 13-C 8 678 *2
 1245 C 5-8 669 *4
 1245 C 8-D 3 678 *4
 1245 D 1-3 669 *5; 678 *4
 1245 D 4-1248 D 1 617 *5; 669 zu *1
 1245 D 4-1248 C 10 669 *3; 678 *5
 1245 D 4-7 670 *1
 1245 D 4-5 645 *1
 1248 A 1-2 634 *2; 669 *3
 1248 A 2-11 670 f.
 1248 B 1-5 671 *2 zu 671 f.
 1248 B 13-15 676 *2
 1248 C 6-10 672 *4
 1248 C 10-1249 B 13 673-676; 678 *6
 1248 D 4-1249 B 13 678 *6
 1248 D 12-1249 A 1 597 *3
 1249 C 1-1252 A 4 679 *1
 1252 A 5-D 9 679 *3
 1252 C 13-14 680 *4
 1252 D 10-1253 A 6 680 *1
 1253 A 6-1258 A 8 680 *2
 1253 C 2-9 680 *5
 1256 A 8-10 680 *5; 681 *5
 1256 A 10-B 5 682 *5
 1256 B 5-C 12 591 *3; 683 *1; 693 *5
 1256 C 5-6 682 *3

- 1256 C 12–D 7 682 *3; 683 *1
 1256 D 7–10 680 *4
 1256 D 10–12 682 *4
 1257 A 4–10 591 *4; 682 *1
 1258 A 8–1260 D 5 680 *3
 1260 B 13–C 7 591 *5; 681 *4
 1260 C 2–4 677 *7
 1260 D 4–5 680 *5
 1260 D 5–6 680 *6
 1261 C 13–D 5 647 *3
 1265 B 10–C 6 680 *7
 1265 C 2–4 680 *7
 1265 C 7–15 683 f. *3
 1265 C 13–D 11 680 *8
 1268 A 5–6 679 *1
 1268 B 8 680 *6
 1268 B 9–1269 B 9 591 *7
 1268 B 10 680 *6
 1269 B 10–C 11 591 *8; 680 *6; 681 *7
 1269 C 12–1272 C 12 591 *10;
 681 *1, *2
 1269 D 2–1272 A 1 681 *6
 1272 A 4–15 682 *1
 1272 A 10–13 591 *10; 681 *2
 1272 B 4–6 681 *3
 1272 B 6–C 1 682 *2
- Synopsis de haeresibus et synodis (CPG-CPGS 7774), 1–14
 Zum Werk 11 *1; 36 *4; 245 *3;
 332 *1; 779–781
 1–14 781 *1
 7 245 *6; 308 *4
 9–10 309 *5
 10 245 *3
 12 187 *2
- Dubia:
 (1) Quaestiones vagantes (CPG-CPGS 7746)
 Qu. 1–5 784–787
 Qu. 1 785
 Qu. 2 785 f.
 Qu. 3 478 *1; 483 *1; 525 *2; 527 f. *7; 530 f. *8; 552 zu *7; 785
 Qu. 4 785; 787
 Qu. 5 104 *4, *6; 478 *1; 513 *1; 787; 788 *2
- (2) De dignitate sacerdotali 8 *3; 104 *5;
 353 *1, *3; 478 *1;
 478 f.; 481 zu *4;
 529 *2; 572 *2
 aus Collectio b, Quaestiones 39–
 42 783 *1; 787 *1, *3;
 788 f.
 sog. Opusculum de dignitate
 sacerdotali 789 f.
- (3) Homilia in defunctos (CPG 7752) 333 *2
 Zum Werk 797 f.
- (4) Homilia in ramos palmarum (CPG 7780)
 333 *2
 Zum Werk 798
- (5) Homilia de pseudopropheta (CPG 4583)
 612 *3
 Zum Werk 799 f.
- (6) Sermo de resurrectione 768 *4
- Ps.-Anastasios Sinaites
 In Hexaëmeron libri XII (CPG 7770) 714–
 769
 Beziehung zum Tractatus I und II (CPG-CPGS 7747, 7748)? 715–730
 Beziehung zum Tractatus III (CPG-CPGS 7749)? 719 f.; 740 *3
 Beziehung zur Dialexis (CPG 7772)? 730–732
 Beziehung zu den Scholien des Laurentianus VII, 1? 736–769
 → Scholia ad Tractatus I-III (CPG-CPGS 7747–7749)
 Zum Werk 808–810
 Lemma 714 *3; 715; 732;
 745; 758 f.; 764 f.;
 809
 I, iv, 1–2, 194–214 766 *3
 I, iv, 3, 215–223 766 *3
 I, iv, 3, 215–217 768 *2
 I, vi, 2, 342–345 767 *6
 I, vi, 2, 345–348 768 *1
 I, vi, 2, 348–350 768 *2
 I, ix, 9, 578–597 769 *2
 I, xii, 3, 832–842 769 *2
 II, ii, 1, 53–57. 59–60. 65–73 767 *2
 IV, vii, 6, 590–604 769 *2
 V, i, 3–4, 33–55 736 *1
 V, iv, 1, 123–137 736 *1

- V, vi, 1, 263–271 736 *2
 VI, iv, 1, 334–345 715 *3
 VI, iv, 1, 336 716 *1
 VI, iv, 1, 337–339 716 *2
 VI, iv, 1, 341–343 716 *3
 VI, iv, 1, 341–342 717 *1; 729 *4; 765 *7
 VI, iv, 1, 341 717 *5
 VI, iv, 1, 343–345 716 *4
 VI, iv, 2, 346–349 716 *5
 VI, iv, 2, 349–357 716 *6
 VI, iv, 3, 358–361 716 *7
 VI, iv, 3, 361–374 717 *1
 VI, iv, 3, 372 718 *4
 VI, iv, 5, 388–397 750 *4
 VI, v, 1–5, 412–467 729 *5
 VI, v, 2, 434–435 729 *6
 VI, v, 3, 439–440 729 *7
 VI, v, 4, 453–461 730 *1
 VI, v, 5, 462–463 730 *2
 VI, vi, 1, 468–473 716 *3; 732 *2
 VI, vi, 1, 473–481 733 *1
 VI, vi, 1, 480 733 *5
 VI, vi, 1, 481–484 734 *1
 VI, vi, 2–5, 485–570 733 *2
 VI, vi, 5, 548–550 733 *1
 VI, vii, 2, 583 733 *1
 VII a, ii, 1, 119–139 762 *3
 VII a, ii, 1, 119–120 763 *1
 VII a, ii, 1, 135–137 763 *3
 VII a, iii, 2, 196–201 763 *5
 VII a, iv, 1, 240–243 725 *2; 745 *1; 760 *4
 VII a, iv, 1, 243–247 761 *1
 VII a, vii, 2, 469–494 767 *1
 VII b, i–v 726 *5
 VII b, ii, 3, 178–192 726 *5
 VII b, iii, 3, 249–252 105 *2
 VII b, v, 5, 469–474 767 *3
 VII b, v, 5, 469–470 105 *2
 VII b, vi, 2, 732 716 *3
 VII b, vii, 3–4, 684–691. 698–704 767 *3
 IX, v, 5, 694–698 726 *1
 IX, vi, 1–10 725 *4
 IX, vi, 1, 699 726 *2
 IX, vi, 1, 709–714 726 *3
 IX, vi, 1, 714–722 726 *4
 IX, vi, 2, 723–737 727 *1
 IX, vi, 3–4, 756–764 727 *2
 IX, vi, 4, 765–777 727 *3
 IX, vi, 4, 773–777 728 *2
 IX, vi, 5–10 727 *4
 IX, vi, 5, 789 728 *3
 IX, vi, 6, 793–796 89 *4
 X, iii, 6, 170–182 721 *1
 X, iii, 6–7, 180–186 722 *1
 X, iii, 7, 183 720 *6; 729 *1
 X, iii, 7, 184–186 720 *7
 XII, ii, 2, 38–44
 XII, v, 5–6 760 *1
 XII, v, 5, 434–435 760 *2
 XII, v, 6, 488–490 760 *3
 XII, v, 6, 480–493 765 *6
 Narrationum Collectio I sive A (CPG-CPGS 7758 A) 374–463
 Zum Werk 8 *3; 370 f.; 787 *1; 807 f.
 Zum Zitieren 368 *2
 Zum Anhang im Codex Monacensis 382 *2; 382 f.; 391
 1 (1 Nau) 403 *2; 458 *2; 567 *3; 570 *4
 3 (39 Nau) 386 *5; 398 *1; 401 *2–*3; 405 *1; 406 *1; 418 *3; 457 *1
 4 (38 Nau) 375 *2; 386 *2; 437 *3; 455 *2; 568 *2
 5 (2 Nau) 375 *1; 403 *3; 409 *2; 429 *4; 437 *3; 455 *4; 456 *3; 457 *2; 458 *1; 568 *1
 6 (37 Nau) 403 *2; 457 f. *5; 458 *2
 8 (4 Nau) 386 *7; 410 *3
 10 (35 Nau) 414 *1, *4; 418 *1
 11 (6 Nau) 385 *3–386 *3, bes. 385 *4; 389 *2, *5; 391 (2)-(4); 394 *7; 395 *4; 396 *4; 411 *3, *4; 412 mit *7; 414 *4; 459 *4
 12 (6 und 34 Nau) 385 *4; 385 zu *9–386 *1; 386 *6, *8,

- *9; 390 (1); 391 (5);
 411 *3; 412 f. *7; 414
 *4
 13 (33 Nau) 398 *4
 16 (32 Nau) 382 *4–383 *5; 386
 *4; 390 (7), (8); 398
 *2; 404 *5; 411 *3;
 418 *5; 419 *2; 422
 *2; 459 *2
 17–20 (9–12 Nau) 411 *2
 17 (9 Nau) 411 *4; 412 zu *5;
 435 *3; 455 *6
 21 (13 Nau) 411 *2
 22 (14 Nau) 411 *4
 23 (15 Nau) 391 (6f); 411 *4
 24 (16 Nau) 391 (6)
 25 (17 Nau) 411 *4; 412 *1–*4
 28 (20 Nau) 377 *2; 437 *3
 33 (30 Nau) 437 *2; 494 *3
 38 (28 Nau) 7 *2; 409 *3; 411 *2;
 568 *1
 39 (29 Nau) 380 *3; 381 *2; 437
 *3; 459 *5; 460
 Nicht zur Collectio gehörige Narrationes
 40–42 Nau 382 *1
 46 Nau 788 f. *4
 54–56 Nau 789
 BHG 369n 788 f. *4
 Quaestiones et responsiones (CPG-CPGS
 7746)
 Zum Werk 3 *4; 782
 5 767 *1
 17 505 *1
 77 571 *1
 88 703 *3
 89 175 *1; 193 *7; 567
 *4 (*5); 568 *4
 94 8 *2
 95–96 175 *7
 96 8 *2; 193 *3; 495 *6
 113 352 *3
 117 27 *1; 54 *1; 336 f.
 *6; 585 *3; 783 *5
 123 495 *6
 125 703 *3
 127 64 *1; 175 *6, *8
 132 495 *6
 133 344 *2
 140 495 *6
 Synopsis de haeresibus et synodis (CPG-
 CPGS 7774), 15–26
 Zum Werk 11 *1; 245 *3; 779–
 781
 15 245 *3; 781 *3, *9
 16 781 *1 (dubium)
 17 781 *4
 18–19 97 *1
 19 57 *3; 226 *4
 23–25 781 *4
 26 780 *2
 Andreas von Samosata
 Impugnatio XII anathematismorum Cyrilli
 Alexandrini (CPG 6373) 185 *6, *8; 218
 *6; 248 *2; 256 *4;
 326 *3
 Epistula ad Rabbulam (CPG 6384) 184 f. zu
 *10; 185 *9; 258 *5
 Ps.-Andreas von Samosata
 Ita dictum fragmentum de Cyrillo Alexan-
 dro (CPG 6385) 184 *9 bis 186 *9;
 246 *8; 248 *4, *5
 Anonymi:
 → Aberkios-Inschrift
 → Alexanderlegende
 → Baḥīrā-Legende
 → Chronicon Maroniticum
 → Chronicon Paschale (CPG 7960)
 → Chronik von Khūzistān
 → Chronik vom Jahre 780
 → Chronik zum Jahre 724
 → Chronik zum Jahre 1234
 Concordantia cum philosophis (→ Sympho-
 nia)
 → Dialog oder Streitgespräch eines
 Mönchs des Klosters Bēth Ḥālē
 → Dialogus contra Monophysitas (CPG
 7798)
 → Dialogus Papisci et Philonis cum Anasta-
 sio monacho quodam (CPG 7796)
 → Doctrina Iacobi nuper baptizati (CPG
 7793)
 → Doctrina patrum (CPG-CPGS 7781)
 → Dossier des Codex Vaticanus gr. 1431
 → Edessenische Apokalypse

- Epistula paschalis alicuius patriarchae
Theodosianorum (CPGS 8236) 40 426 *2
- Evangelium der zwölf Apostel Ps.-Arios
Fragmenta (CPG 2030)
- Inschriften im Felsendom 1–2 202 *1
- Inschriften im Katharinenkloster L. Ariosto
- Jüdische Apokalypse, hrsg. v. Lévi 1914 Orlando Furioso 427 *2
- Jüdische Apokalypse, hrsg. v. Lewis
1949/ 1950 Ariston von Pella
Disputatio Iasonis et Papisci (CPG
1101) 104 zu *3; 804
- Kyrrilisches Florileg zur Verteidigung von
Chalkedon Aristoteles
Topik
VI, 5, 142 b 23–24 741 *2
- Martyrologium Romanum Asterios (Sophistes)
Commentarii in Psalmos (CPG-CPGS 2815)
21, 8–11 767 *1
- Menologien
- Opusculum disputationis Iudeorum con-
tra sanctum Anastasium abbatem Athanasios von Alexandrien
Epistula ad Afros (CPG-CPGS 2133) 63 *4;
65 *8; 71–73; 75 zu
*4; 76 f.; 78; 83
- Pektorios-Inschrift 1 72 *1, *8; 73 *1
- „Publizistische Sammlung“ von 482 3–4 72 *7
- Religionsgespräch am Hof der Sassani-
den (CPG 6968) 4 71 *2; 72 *5; 76 *5;
77 *1; 82 *2
- Schatzhöhle 7–8 72 *4
- Synaxarium ecclesiae Constantinopolit-
anae 10 72 *2; 73 *1, *4
- Synaxarium Iacobitarum, versio coptica
Theosophica Epistula ad Epictetum (CPG-CPGS
2095) 219 *1; 249 *6
- Tropaia von Damaskos (CPG 7797) 6 295 *4
- Unionen in Kyrrills Florileg zu Ephesos (431) 219
*1
- Unterredung des Patriarchen Johannes
mit einem Emir Epistula ad Iovianum (CPG 2135)
4 79 *3
- Vita des hl. Auxibios Tomus ad Antiochenos (CPG-CPGS
2134) 76 *4; 79 *3; 80 *5
- Vita des Kosmas Melodos (BHG 394bn) 5 75 *3; 78 *3; 81 *1
- Vita des Maximos des Bekenner 6 43 *6
- Vita des Schenute 10 75 *3
- Vita des Styliten Symeon des Jüngeren
- Antiochos Monachos
- Epistula ad Eustathium (CPG 7842) 5 75 *3; 78 *3; 81 *1
- 1424 429 f. *6 6 43 *6
- Pandecta scripturae sacrae (CPG-CPGS
7843) 428 *1 10 75 *3
- Ps.-Antipater von Bostra
- Homilia in S. Crucem (CPG 6684) De incarnatione contra Apollinarium (CPG
2231) 243 *3
- 2 270 *5 II, 10 101 *4
- Antoninus Placentinus
- Itinerarium (CPL 2330) 425 zu *1, *6; 436
zu *5; 457 zu *5; 508
zu *9 Doctrina ad Antiochum ducem (CPG-CPGS
2255) 428 *1
- 37 457 *5 Epistula ad Iovianum imperatorem (CPG-
CPGS 2253) 532 A 12-B 1 313 *1
- 39–40 425 *6

- Liber de definitionibus (CPG 2254) 190 zu
*4
- Quaestiones ad Antiochum ducem (CPG
2257) 428 *1; 436 *7; 451
*2; 783 *2–*4; 784
*2
- 26 567 *4
- 37–38 537 *2
- 39 696 *3; 807 *3
- 41 696 *3
- 42 537 *2; 701 *6; 801
- 44 436 *8, *9; 537 *2;
783 zu 784 *6; 801
*4
- 37–50 537 *2
- 137 537 *2
- Quaestiones ita dictae aliae (CPG 2261)
4 273 *6
- De trinitate (CPG-CPGS 2284)
II 300 *1
- Bahīrā-Legende 449
- Basileios von Kaisareia
Epistulae (CPG 2900)
- 214, 4 69 *2; 79 *4; 80 *5;
81 *4
- 226, 3 182 *3
- 236, 6 51 *3
- Benjamin I. von Alexandrien, Patriarch
Epistula paschalis (CPGS 7940, 3)
S. 39–42 113 *1
- Epistula XVI (CPGS 7940, 4)
S. 304 113 *1
- Chronicon Maroniticum
- S. 55, 12–14 490 *3
- S. 55, 23–24 360 *5
- S. 55, 27–33 490 *3
- S. 55, 34–56, 3 360 *5
- S. 55, 37–56, 1 705 *2
- Chronicon Paschale (CPG 7960)
- S. 270, 8–10 344 *3
- S. 693, 12–13 380 *3
- S. 694, 9–10 380 *3
- S. 706, 9–11 708 *1
- S. 706, 22–709, 23 709 *1
- S. 727, 10–737, 17 709 *1
- Chronik von Khūzistān
- S. 31, 24–33 443 *3
- S. 31, 35–36 607 *8
- Chronik vom Jahre 780 489 f. *4 [3]
- Chronik zum Jahre 724 430 *5; 450 f.
- Chronik zum Jahre 1234
- 94 439 *2; 505 *2
- 110 349 *2
- 120 489 f. *4 [3]
- 126 362 *1
- 128 362 *2
- 149 10 *1, *4
- Coelestin I., Papst
Epistula ad Theodosium imperatorem (CPG
8781) 596 *6
- Damaskios
De primis principiis 130 *2
- Damasus, Papst
Confidimus quidem (CPL 1633) 72 *8
- Damian von Alexandrien, Patriarch
Epistula synodica ad Iacobum Baradeum
(CPG 7240) 165 *5
- Quellen 112 *2
- bei Michael dem Syrer 159 *5
- Epistulae paschales
- Fragmente 113 *1
- Tractatus adversus tritheistas (CPG-CPGS
7245) 116 *7
- Daniel von Raïthu
Vita encomiastica Iohannis Sinaitae sive
Climaci (BHG 882) 338 *1; 387 *5; 395;
398 zu *8; 416 zu
*4–*5; 420 f.
- Zur Edition 382 *2
- 597 A 3–4 391 *4; 392 *3; 402
*2
- 597 B 8–599 A 1 389 *6; 391 *4; 392
*6; 402 *2; 415 *2
- 605 A 5–12 388 *1
- 605 A 5–8 392 *6; 416 *2
- 605 B 10–15 388 *1
- De gestis in Perside → Religionsgespräch
am Hof der Sassani-
den (CPG 6968)
- Dialog oder Streitgespräch eines Mönchs des
Klosters Bēth Hālē 443 *4; 444 *1

- Dialogus contra Monophysitas (CPG 7798) 102 *6–103 *1; 450 zu *5
- Überleitung zu den Tropaia von Damaskos (CPG 7797) 102 *8; 103 *2; 243 *1; 450 zu *6
- 1 579 *5
- 39 103 *3
- 69 103 *3
- 75 103 *3
- 77–78 579 *5
- Dialogus Papisci et Philonis cum Anastasio monacho quodam (CPG 7796) 451 *2; 537 *2; 583f.; 691 *1; 696 *3; 701 *5; 801 *3
- Zum Werk 104 *2; 802–804
- 1 803 *2
- 2 595 *3; 803 *1; 804 *2
- 7 803 *3–*4
- 9 589 *3; 700 *5; 784 *2
- 10 588 *1; 590 *3; 695 *1; 699 *2; 700 *5; 701 *4, *5
- 11 803 *12
- 13–16 803 *11
- 13 593 *1; 803 *13
- 16 584 *6; 598 *3
- 17 586 *6
- Opusculum disputationis ludeorum contra sanctum Anastasium abbatem
- Ps.-Dionysios von Alexandrien
- Epistula ad Paulum Samosatenum (CPG 1708) 103 zu *5–*7; 175f. *9; 179 *1; 182 *2
- Responsiones ad propositiones decem Pauli Samosateni (CPG 1709) 103 zu *5–*7; 175f. *9; 182 *2
- Epistula ad Sixtum Romanum (CPG 1611) 184 zu *8
- Ps.-Dionysios Areopagites
- De coelesti hierarchia (CPG-CPGS 6600)
- V 184 *1
- VII, 4 140f. *4
- De divinis nominibus (CPG-CPGS 6602)
- I, 4 123 *2; 124 *2–*4; 125 *1; 126 *1; 134 *1; 140 zu *2; 145 *4; 167 *3
- I, 8 128 *1
- II, 1 130 *2
- II, 4 113 *1; 166 *2; 168 *3 bis 169 *1; 169 *4; 170 *2
- II, 6 130 *1; 142f. zu 143 *1; 162 *7; 166 *2; 169 *4; 170 *3; 171 *3; 172 *2
- II, 9 95f. *3; 97 *3 ; 130 *2; 132f. zu 133 *1; 141 *3; 141f. zu 142 *1; 172 *6; 263 *3
- II, 9–10 130 *1
- II, 10 95 *3; 172 *4; 262 *1, zu *6 (263)
- V, 1 129 *1
- V, 6 127 *2
- IX, 4 183 *5
- XIII, 2 127 *3
- De ecclesiastica hierarchia (CPG-CPGS 6601)
- V, th. 4 141 *4
- Epistulae
- 2 (CPG-CPS 6605) 262f. *5
- 4 (CPG-CPGS 6607) 96 *1, *2; 143 *2; 146 *2; 172 *5; 236f.; 251 *3; 252 *3; 256 *6; 260 *2; 262 *2, zu *4, *5; 263 *4; 268 *2
- 9 (CPG-CPGS 6612) 184 *8
- Dionys von Tell-Maḥrē
- Chronik 10, bes. *4; 349 *2; 362 *1, *2; 362f.; 439 zu *; 490 *1 [3]; 505 *2
- Doctrina Iacobi nuper baptizati (CPG 7793)
- I, 40 6 *3
- V, 16 364 *1; 432 *1
- V, 20 6 *3

- Doctrina patrum (CPG-CPGS 7781) 35; 81; 332
*1; 627 *4
- Johannes Grammatikos (CPG 6855), dem
Eulogios von Alexandrien (CPG 6972) zu-
geschrieben 163 *4
- 6 81 *4
- 7, V 310 *2
- 9, bes. XIV-XV 176 *1
- 13, I 264 *2
- 22 82 *6
- 24, VI 82 *1
- 24, XV 246 *2
- 27, I 82 *2
- 27, III 82 *1, *2, *4, *6; 83
*1, *2
- 28 90 *2
- 32 35 *4
- 34 21 *1
- 35 25 *
- 36, I-III 135 *2 mit 136 *1 bis
138 *5
- 41, XXIV-XXV 111 *1
- 41, XXIV 178 *3
- Dossier des Codex Vaticanus gr. 1431 71 *3;
78 *3; 103: 234 mit
*9; 793 *3
- Edessenische Apokalypse 603 *2; 710 *3
- Egeria (Aetheria sive S. Silvia)
Peregrinatio ad loca sancta (CPL 2325)
7, 6 425 *5
- Ephräm („Ephraem graecus“)
Sermo in eos, qui in Christo obdormierunt
(CPG 4028) 797 zu *8
- Ephräm von Amid
Apologia concilii Chalcedonensis (CPG-
CPGS 6902) 270 *5
- Contra Severum Antiochenum (CPG-CPGS
6903) 270 *5
- Homilia in Hebr 4,15 (CPG-CPGS 6905) 296
*4
- Epiphanius aus dem Kloster τῶν
Καλλιστράτων
Vita Mariae 671f.
- Epiphanius von Salamis
Anacephalaisis sive De haeresibus (CPG
3765) 21 *1
- 65 178 *6
- Epistula paschalis alicuius patriarchae Theo-
dosianorum (CPGS 8236) 113 *1
- Eubulos von Lystra
Adversus Athanasium pseudepiscopum Se-
verianorum (CPG 7685) 82 *6
- Eudoxios von Konstantinopel
De incarnatione (CPG-CPGS 3405) 176 *1
- Eugenios von Ankyra
Expositio fidei ad Athanasium (CPG 2810)
2 78f. *3
- Eulogios von Alexandrien
Adversus eos qui subiciunt theologiam hu-
manis conceptibus
ex cod. 230 Photii (CPG 6976, 6) 116 zu
*5–*6
- Apologiae pro synodo Chalcedonensi
ex cod. 230 Photii (CPG 6976, 3–5) 61
*7
- Contra Theodosianos et Gaianitas
Ex cod. 227 Photii (CPG 6976) 238 *3
- Defensiones (CPG 6972)
In Doctrina patrum (CPG-CPGS 7781)
Johannes Grammatikos (CPG 6855) zuge-
schrieben 163 *4
- De trinitate et oeconomia (CPG 6979) 36
*2
- Paraenesis ad eos qui ab ecclesia disces-
serunt
ex cod. 230 Photii (CPG 6976, 9) 117 zu
*1–*2
- Ps.-Eunomios von Kyzikos
Fragmenta (CPG-CPGS 3458)
2 202 *1
- Eusebios von Dorylaion
Contestatio (CPG 5940) 179 *2; 182 *2
- Eusebios von Kaisareia
Historia ecclesiastica (CPG-CPGS 3495)
I, 11, 7–8 672 *6
III, 6, 23–26 713 *6
III, 7, 2 713 *5
III, 8, 7–9 713 *8
III, 23, 6–19 344 *3
IV, 26, 2 94 *8
- Eustathios von Antiochien
De anima contra Arianos (CPG 3353) 132 *1
- Eustratios von Konstantinopel

De statu animarum post mortem (CPG 7522)	570 zu *2	IX, 2	392 *2; 395; 398 *5; 399–401; 405 *1;
55–58	570 *3		406 f.; 416; 419 zu
Eutychios von Konstantinopel, Patriarch			*5; 418 f.; 420–423;
De differentia naturae et hypostaseos (CPG-CPGS 6940)			456 f.; 462
3	115 *2	XI, 1	400 *2; 405 *1
4–8	115 *4	Gregor von Nazianz	
9–16	115 *5	Orationes (CPG 3010)	
12	115 *3	Or. 21	79–81; 84; 238 *3
Evagrius Scholastikos		Or. 29, 19	Viae dux, XII, 4, 26:
Historia ecclesiastica (CPG 7500) 89 f. *7			241 *1
	412 *7	Or. 39, 16	90 *2; 91 *5
III, 14	234 *8	Or. 41,7	238 *3
V, 4	61 *6	Or. 42, 16	81 *1
V, 6	436 *6	Or. 43, 68	238 *1
Evangelium der zwölf Apostel 364 f. *4		Gregor von Nyssa	
Flavian von Konstantinopel		Contra Eunomium (CPG 3135)	
Epistula ad Theodosium imperatorem (CPG 5934)	309 *6	III, III, 42	243 *3
Ps.-Flavian von Konstantinopel		De anima et resurrectione (CPG-CPGS 3149)	
Tomus ad Leonem (CPG 5938)		PG 46, 125 A	313 *3
= Viae dux, X.2, 7, 80–160 59 *1; 218		De hominis opificio (CPG-CPGS 3154)	
*1; 219 *3; 256 f.;		28–29	313 *3
310 *3		In Canticum canticorum homiliae (CPG-CPGS 3158)	
Florileg zur Verteidigung von Chalkedon		VII, S. 240, 20–241, 6	313 *3
→ Kyrillisches Florileg		Oratio de beatitudinibus (CPG 3161)	
Flavius Josephus		IV	236 *2; 317 *1
Antiquitates Iudaicae		Tractatus ad Xenodorum (sive Zenodorum) (CPG 3201)	195 f.; 198 zu *1; 264
XVIII, 63–64 (Testimonium Flavianum)	672 *6; 676 zu *4;		*3; 315 *4
	713 *8	Ps.-Gregor von Nyssa (CPG-CPGS 3218)	
Bellum Iudaicum		Ad imaginem dei et similitudinem	274 *2;
VI, 205–211	357 *3; 713 *6		720 zu *5; 777
VI, 300–309	713 *8	Ps.-Gregor Thaumaturgos	
VI, 420	357 *3; 713 *5	De deitate et tribus personis (CPG-CPGS 1781)	274 *1; 555 *4; 777
De gestis in Perside	→ Religionsgespräch am Hof der Sassaniden (CPG 6968)	Henotikon (CPG 5999)	21 zu *4; 40; 89 f. *7; 91 *4; 110 *3; 111 *3; 127 f.; 189 f. *6; 234 f., bes. 234 *6, *8; 237 *3; 267; 772 *2
Ps.-Gregentios		Herakleios, Kaiser	
Disputatio cum Herbaso Iudaeo (CPG 7009)	451 *2	Ekthesis (CPG-CPGS 7607; 9400, 6)	57 f.
Gregor I., Papst			*3; 224 *1; 232 zu
Epistulae			*6; 242
III, 10	245 *2		

Epistula ad Iohannem IV. papam (CPG 9382)	89 f. *7	Epistulae	I, 102	53 *8; 249 *3
Novelle vom 21. März 629	598 *5; 709 *2		I, 323	249 *3
Hermogenes von Tarsos			I, 370	249 *3
Progymnasmata		Jakob von Edessa		
9	334 *4	Epistula (Crone–Cook)	440 *2	
Hesychios aus Alexandrien		Johannes von Antiochien		
Lexicum	630 *6	Propositiones Cyrillo Alexandrino missae (CPG 6308)	249 *6	
Hieronymos von Jerusalem		Epistula ad Cyrillum Alexandrinum (CPG 6309)	3	249 *6
Dialogi de s. trinitate inter Iudaeum et Christianum (CPG 7815)	698 *1	Epistula ad Cyrillum Alexandrinum de pace (CPG 6310)	2–3	50 *4
Hieronimus		Johannes Chrysostomos		
Epistulae (CPL 620)		Adversus Iudaeos orationes 1–8 (CPG-CPGS 4327)	5, 1	357 *1
15, 3	80 *5		6	357 *1
Ps.-Hippolyt von Rom		Johannes von Damaskos		
Contra Noetum (CPG-CPGS 1902)	793 *3	De haeresibus (CPG-CPGS 8044)	83	118 *3; 135 *2 mit 136 *2 bis 138 *5
Demonstratio adversus Iudaeos (CPG 1914)	793 f.		86	21 *2
Hippolyt von Theben			100	439 f. *6; 440 *5; 446 und 447–449
Chronik		Oratio III contra imaginum calumniatores (CPG 8045)	91	515 *6; 522 *4; 579 zu *1–*2; 805 f.
Fragment 1	672 *3		125	698 *1
Recensio II	687 *7		133	510 f. *8; 794 *5–795 *1
Recensio IV	687 *4, *5	Sacra Parallela (CPG 8056)		
Honorius, Papst		Scholien	6 *4	
Epistula prima ad Sergium Constantinopolitanum (CPG-CPGS 9375)	232 *4	Sermo in nativitate domini (CPG-CPGS 8067)	8067	687 *8
Innozenz von Maroneia			6, 7–19	688 *1
Collatio cum Severianis (CPG 6846)	125 f.		7, 1–49	627 *4; 688 *2
26–27	126 *1		7, 17–21	688 *5
28–31	83 *3		8, 1–11, 24. 29–34	629 *1; 688 *3
Inschriften:			9, 16–17	689 *2
→ Aberkios-Inschrift			9, 21. 28	689 *3
Inschriften im Felsendom	359 *2; 360 *1		10, 4–5	689 *5
Inschriften im Katharinenkloster Ševčenko			11, 12–13	689 *5
Nr. 3	339 f. *1			
Nr. 4	339 f. *1			
Nr. 5	339 f. *1			
Nr. 6	506 f. *2			
Nr. 7	340 zu *1, *2; 396 *1			
Nr. 17	339 f. *1			
In der Apside vom Katholikon	340 f.			
→ Pektorios-Inschrift				
Iobios, Apollinarist				
Symbolum (CPG 3730)	308 f. *4			
Isidor von Pelusion (CPG-CPGS 5557)				

- | | | | |
|---|--------------------------|-----------------------------------|-----------------------------|
| 11, 25–29 | 689 *1 | VI | 410 *3 |
| Johannes von Ephesos | | VII | 410 *4; 411 *2 |
| Historia ecclesiastica | | XXVI | 416 *5 |
| II, 35 | 115 *1 | XXVII | 410 *5 |
| II, 45 | 117 *4; 122 *2 | Dubia | |
| III, 18 | 115 *1 | Ita dictus Prologus (CPG 7851) | |
| Johannes von Euboia | | Zur Edition | 382 *2 |
| Homilia in sanctos innocentes (CPG 8136) | | Liber ad Pastorem (CPG 7853) | |
| 1504 D 5–1505 A 2 | 687 *8 | Zur Edition | 382 *2 |
| Johannes Grammatikos von Kaisareia | | Johannes Kyparissiotos | |
| Apologia concilii Chalcedonensis (CPG 6855) | 39 f.; 81 f.; 84; 300 *1 | Theologiae elementaris expositio | |
| in Doctrina patrum | 163 *4 | I, 1 | 184 *8 |
| I, 1, 72–177. 216–233 | 48 *3 | II, 2 | 184 *8 |
| I, 1, 114–116 | 69 *3 | VI, 4. 5. 7 | 791 *5 |
| I, 1, 140–148 | 71 *3 | VIII, 10 | 184 *7 |
| I, 1, 188–190 | 61 *3; 301 *3 | Johannes Lydos | |
| I, 1, 206–215 | 69 *6 | De mensis | 769 *2 |
| I, 2 = IV, 1–6 | 82 *1 | Johannes Malalas | |
| I, 2, 20–22 | 69 *3 | Chronik | 672 *6 |
| I, 2, 36–79 | 48 *3 | Johannes Moschos | |
| I, 2, 189–195 | 71 *3; 82 *6 | Pratum spirituale (CPG-CPGS 7376) | 398 zu *7; 427 *2; 522 *4 |
| I, 2, 193–195 | 83 *1 | Prolog | 432 *4 bis 435 zu *1 mit *6 |
| I, 2, 196–200 | 82 *2 | 3 | 414 *2 |
| I, 2, 196 | 83 *2 | 15 | 414 *2 |
| I, 2, 198–199 | 82 *6 | 22 | 414 *2 |
| I, 2, 203–205 | 82 *2 | 66 | 407 *2 |
| I, 2, 205–211 | 69 *6 | 67 | 407 *2 |
| I, 2, 205–207 | 301 *3 | 102 | 432 *5 |
| I, 2, 217–247 | 48 *4 | 115–121 | 413 *1 |
| I, 2, 217–220. 242–247 | 69 *5 | 122 | 397 *1; 413 *1 |
| Capita (CPG-CPGS 6856) | | 127 | 394 *8; 413 *2 |
| Zum Werk | 181 *4 | 134 | 407 *2 |
| 1–11 | 779 | 139 | 412 *7 |
| 3 | 300 *3 | Appendix (Garitte 1966) | |
| 6–7 | 61 *3 | 19–20 | 474 *4 |
| 12–17 | 779 | 19 | 489 *4 [1] |
| Johannes Klimakos | | Johannes von Nikiu | |
| Epistula ad Iohannem Raiithensem (CPG 7850) | 408 zu *4; 410 zu *5 | Chronik (CPG 7967) | 429 f. *6 |
| Zur Edition | 382 *2 | 89 | 41 *6 |
| Scala paradisi (CPG-CPGS 7852) | 398 zu *6 | 92 | 20 *3 |
| Zur Edition | 382 *2 | 94 | 20 *3 |
| I | 388 *2 | 107–110 | 6 *3 |
| IV-V | 416 *4 | 116 | 20 *3 |
| IV | 411 *1 | 119 | 378 *3 |

- 120 55f. *2; 378 *2; 380 *1
- 121 153 *1
- Johannes Philoponos 61 *2; 112; 114; 116; 121; 122 *2; 132 *2
- De officio mundi (CPG-CPGS 7265)
- VI, 17 273 *7
- Contra Themistium (CPG-CPGS 7269) 165 *5
- De trinitate (CPG-CPGS 7268) 165 *5
- De theologia (CPG-CPGS 7270) 165 *5
- Diaitetes seu Arbitrator (CPG 7260) 165 *5; 177 mit *4
- IV (= 16) 135 *1
- VII (= 21–29) 135 *1 mit 135–138
- Zusatz in Johannes von Damaskos, De haeresibus (CPG-CPGS 8044), 83 118 *3; 135 *2
- überliefert in Doctrina patrum (CPG-CPGS 7781), 36, I-III 135 *2
- VII (27–28) 135 *2
- Epistula ad Iustinianum imperatorem (CPG 7264) 138 *6
- Johannes von Raithu
- Epistula ad Iohannem Climacum (CPG 7850) 408 zu *4
- Zur Edition 382 *2
- 624 A 14-B 9 388 *3
- Johannes von Skythopolis
- Scholia in corpus Areopagiticum (CPG-CPGS 6852) 169f. zu 169 *4; 184 zu *4
- Prolog, S. 97–109 125 *4
- 220, 2–26 169 *4
- 220, 18 169 *4
- 220, 25–26 169 *4; 170 *2
- 221, 43–44 146 *4
- 221, 46–224, 7 146 *5
- 224, 7–20 169 *4
- 224, 12 169 *4
- 224, 16–19 169 *6
- Jüdische Apokalypse, hrsg. v. Lévi 1914 361 zu *4
- Jüdische Apokalypse, hrsg. v. Lewis 1949/1950 364 *1; 489f. *4 [7]
- Julius Africanus
- Chronographia (CPG 1690) 143 *1; 612 *1
- Justinian I.
- Constitutio contra Anthimum, Severum aliosque (CPG 6877)
- ACO, S. 121, 22–29 41 *5
- Edictum in damnationem trium capitulorum (CPG 6881) 247 *5
- Epistula contra tria capitula (CPG 6882) 247 *5
- Novellen
- 6 396 *5
- 42 41 *5
- 123 396 *5
- Justinian II.
- Epistula ad Iohannem V papam (CPG-CPGS 9442) 780 *5
- Ps.–al-Kindī
- Brief eines unbekanntenen Nestorianers 452 zu *6, *7
- Klemens von Alexandrien
- Quis dives salvetur (CPG 1379)
- 42, 1–15 344 *3
- De providentia dei (CPG 1390) 193 *3
- Fragm. 37–40, 42 193 *3
- Konstans II., Kaiser
- Typos (CPG-CPGS 7621; 9401, 2) 232 *7–8
- Konzilien
- Konzil von Alexandrien (362) 43 *6
- Konzil von Antiochien (268)
- Epistula Hymnaei et aliorum (CPG 1705) 103 zu *7
- Acta de Paulo Samosateno siue disputatio inter Paulum et Malchionem (CPG 1706) 143 *1; 175 zu *9; 179
- Fragm 22 175f. *9
- Fragm. 23 175f. *9
- Fragm. 36 175 *9
- Epistula synodica (CPG 1707) 143 *1
- Fragm. 30 175f. *9
- Fragm. 33 175f. *9
- Konzil von Chalkedon (451) 217 *4; 243 *4; 692; 780f.
- Actio I: ACO II, 1, 1, S. 55–196 (CPG 9000)
- 271 309 *6

- Actio III (siue II): ACO II, 1, 2, S. 69–84 (CPG 9001)
 25 257 *2
 26 257 *4
 29 247 *3
- Actio V: ACO II, 1, 2, S. 121–130 (CPG 9005)
 Definitio fidei 14; 42; 48; 58; 66;
 67; 70; 82; 96 *4;
 115 mit *5; 162; 164;
 166; 183; 188f.; 198;
 200; 207; 211f.; 217
 *5; 222–242,
 bes. 222 *1, 223 *5,
 228f., 231f., 240;
 243–246; 264f.;
 269; 281; 291f.; 299
 *3; 300–302; 305;
 321; 328; 331
 S. 127, 1–7 222 *2
 S. 129, 11–16 222 *2; 229f.
 S. 129, 30–33 216 *2; 217 *3
 S. 129, 30–31 217 *5
- Konzil von Ephesos (431) 15; 53 zu *8; 216
 *2; 222 *2; 229f.;
 244; 245 *2; 247 *5;
 308 zu *4
- Collectio Atheniensis 219 *1; 249 *2
 Collectio Palatina 67 *2; 219 *1; 249 *2
 Collectio Vaticana 219 *1; 249 *2
 Excerpta Ephesina 308f. *4
 Gesta Ephesina, Actio I (CPG 8675)
 S. 36, 16–25 (zu CPG 5317) 247 *6
- Konzil von Ephesos (449) 309
 Konzil von Konstantinopel (381) 43 *6
 Konzil von Konstantinopel (382)
 Epistula synodalis (CPG 8602) 43 *6; 81
 *2
- Konzil von Konstantinopel (553) 36f.; 96
 *4; 780f.
- Anathematismus VII 90 *2
 Konzil von Konstantinopel (680/ 681) 17;
 24; 26; 31; 65; 166f.;
 224; 225 *3; 227;
 229; 241; 780; 781
- Actio IV (CPG-CPGS 9423)
 Florilegium
 S. 92, 10–19 172 *2
 Actio VIII (CPG-CPGS 9427)
 S. 252, 1–11 172 *2
 Actio X (CPG-CPGS 9429)
 Testimonia haereticorum
 11–14 111 *3
 16 112 *3
 17 112 *1
 18 112 *3
- Actio XVIII
 Sermo prosphonicus ad imperato-
 rem (CPG-CPGS 9437, 2) 775
 Konzil im Lateran (649) 25 *1; 26 *2; 111
 *3; 225 *3; 247 *5
 Secretarius V (CPG-CPGS 9402)
 (2) Testimonia patrum
 S. 302, 19–27 172 *2
 Konzil von Neokaisareia (a. 319?)
 Canones (CPG 8504)
 11 396 *5
 Konzil von Nikaia (325) 43; 121; 132 *1;
 214; 222 *2
 Konzil von Nikaia II (787) 19 *4; 775f.
 Konzil von Rimini (359) 72f. mit 72 *5–*7;
 74f.; 75 *1
 Damnatio blasphemiae Arrii (CPG 8583) 75
 *1
 Konzil von Serdika (342 oder 343) 74
 Expositio fidei (CPG 8561) 74 *1; 75 *1,
 *3
 Konzil im Trullo, Quinisextum genannt
 (691/ 692) 65
 Canones (CPG 9444)
 14 396 *5
 82 698 *4
 Synode Justinians II. (nach 17. Febr. 687,
 vor 691) 11 *1; 36 *4; 780
 Konzil von Zypern (634) 224 *1
- Kosmas der Indienfahrer
 Topographia christiana (CPG-CPGS
 7468) 104 *6; 273 *7; 635
 *3
- Kyrrill von Alexandrien
 De adoratione in spiritu et veritate (CPG
 5200)
 IX, 597 B 14–15 53 *7; 67 *2
 Commentarii in Iohannem (CPG 5208)

- S. 155, 5–24 (PG 74, 737 C) 177 *2
- Dialogus de s. trinitate (CPG 5216)
I, 700 A 2–3 51 *3; 53 *7; 249 *4
- De recta fide ad Theodosium (CPG 5218)
16 131 *3
- Apologia XII anathematismorum contra Ori-
entales (CPG 5221) 53 *7
20 185 *6
22–26 258 *5
26 258 *5
33 185 *6
34 185 *8
35–37 256 *4
36 218 *6
42 185 *7
45 218 *6
75 326 *3
94 185 *8
106 248 *2
- Ad Pulcheriam et Eudociam augustas ora-
tio (CPG 5220)
28 220 *7
44 220 *8
45–46 220 *9
- Apologia XII anathematismorum contra
Theodoretum (CPG 5222) 42 zu *3; 53
*7; 82 *2; 243 *3;
246 zu *6
24 246 *5
33–34 250 *2
36 62 *5; 218 *6; 250
*2
37–41 250 *2
90 295 *4
- Scholia de incarnatione (CPG 5225)
11 67 *2; 68; 82 *2
- De incarnatione Unigeniti (CPG 5227) 177
*1
- Sermo ad Alexandrinos de fide (CPG
5265) 53 *7
1, 5 217 *2
- Epistula ad monachos (CPG 5301) 182 *2;
220 *6
12 177 *2; 313 *3
16 185 *5
18 60 *5; 243 *3
23 177 *2
- Epistula ad Caelestinum papam (CPG
5310) 182 *2
- Commonitorium ad Posidonium diaconum
(CPG 5311) 182 *2
- Epistula secunda ad Nestorium (CPG
5304) 216 *2; 222 *2;
229 f.; 233; 303 *1
- Epistula tertia ad Nestorium (CPG
5317) 115 *5; 184 *12; 216
*2; 222 *2; 224 *2;
229 f.; 233; 245 *2;
247 zu *1, *6; 248
*1; 294 *3
3–4 303 *1
8 218 *6; 250 *2
11–12 303 *1
12 82 *5; 248 *4
Anathem. I 248 *5
Anathem. II 303 *1
Anathem. III 53 *7; 67 *2; 82 *2,
*5; 83 *3; 108 *1;
185 *3; 246 *4, *8;
248 *4
Anathem. IV 53 *7; 66 *4; 108 *1;
185 zu *7; 233 *4;
246 *4; 247 *7
(Text); 248 *5; 250
zu *1; 257 *5
Anathem. XII 248 *2
- Epistula ad Acacium Beroeensem (CPG
5333) 249 *6
- Epistula de pace (CPG 5339) 53 *7; 99;
108 *1; 110 zu *3;
151 *2; 173 *5; 216
*2; 219 *3; 221 *6;
222 *2; 229 f.; 233
zu *5; 247; 248 *1;
264 *1; 290 f.; 294
219 *2
3 219 *2
5 50 *4; 250 *6; 258 *1
4–9 50 *4
8 258 *1, *4
10 219 *1
11 219 *1
20 594 *2

- Epistula ad Acacium Melitenum (CPG 5340) 51 *1; 53 *7; 108 *1; 151 *2; 219; 230 *1; 247
- 3 249 *6
- 12 90 *2
- 14–15 94 *6
- 15 90 *2
- 16–17 251 *4; 258 *2
- 16 99 *2; 219 *6; 236 *4; 258 *3, *4
- 17 258 *3
- 20 219 *7; 220 *1, *3, *4, *5
- 21 219 *1
- Epistula ad Eulogium (CPG 5344) 51 *1; 53 *7; 108 *1; 151 *2; 219 *6; 249 *1; 250 f.; 294 zu *2
- S. 36, 3–4 219 *1
- S. 36, 6–7 63 *1
- S. 36, 22–37, 2 221 *6; 251 *2
- S. 37, 11–12 219 *1
- Epistula prima ad Succensum (CPG 5345) 218 *1
- 6 60 *5; 62 *4
- 7 68 *5
- 11 219 *1
- Epistula secunda ad Succensum (CPG 5346) 53 *7; 218 *1, zu *5
- 2 292 *1
- 3 62 *4; 217 *3
- 4 220 *10
- 5 90 *2; 220 *11–*12
- Epistula ad Valerianum ep. Iconii (CPG 5350) 60 *5
- 4 60 *5
- Epistula ad monachos Orientales (CPG 5355) 53 *7; 249 *5
- Florileg auf dem Konzil von Ephesos (431) 219 *1; 249 *2; 308 f. *4
- Fragmenta in epistula ad Hebraeos (CPG 5209, 3) 53 *7
- Ps.-Kyrill von Alexandrien
- Expositio de incarnatione verbi dei (CPG 5430) 53 *7; 90 *2; 91 *5
- Kyrrillisches Florileg zur Verteidigung von Chalkedon 40 f.
- 6 217 *3
- 102 67 *2
- Kyros von Phasis, Patriarch von Alexandrien
- Epistula ad Sergium Constantinopolitanum (CPG-CPGS 7611) 434 *4
- Leo I. Papst
- Tomus Leonis (CPL 1656, CPG 8922) 58 *4; 79 *2; 81 f.; 84; 100 *2; 115 *5; 217 mit *3; 218 *1, *2; 222 *2; 223 *1–*4; 224; 228; 234 zu *4; 239 *2; 240 *1; 247 zu *3; 257; 267 f.; 299 *3; 331
- 3 216 *2; 217 *3; 228 *1; 257 *3
- 4 224 *2; 257 *4; 267 *4
- Epistula ad concilium Chalcedonense (CPG 8993) 224 *2
- Leontios von Byzanz
- Contra Nestorianos et Eutychianos (CPG 6813)
- I, 1 304 *2
- I, 7 170 *2
- III 175 f. *9
- Epilysis (CPG 6815) 307 *1
- 1917 B10-D 9 307 *2
- 1917 D 1–3 307 *3
- 1944 C-1945 A 61 *2
- Leontios von Jerusalem
- Contra Nestorianos (CPG 6918)
- I, 20 307 *6
- II, 13 66 *1
- II, 14 61 *5; 307 *6
- II, 23 300 *1
- V, 28 61 *5; 300 *1
- Leontios von Konstantinopel
- Homilia in Mespentecostem (CPG-CPGS 7888)
- 343–370 785

- Leontios Machairas
Chronik Zyperns 566 *3
- Leontios von Neapolis
Vita Iohannis Eleemosynarii (CPG-CPGS 7882) 433 *4
Contra Iudaeos orationes (CPG-CPGS 7885) 697 *6; 801f.
Z. 15–21 696 *3
Z. 18–19 795 *4
Z. 149 696 *3
Z. 180–181 696 *3
- Leontios Scholastikos
Liber de sectis (CPG-CPGS 6823) 82 *2; 116 *3, *4
Actio V, 1232 D 11–1233 B 6 116 *5
In Doctrina patrum (CPG-CPGS 7781), 24, XV 246 *2
- Liber de sectis → Leontios Scholastikos
- Liberatus
Breviarium (CPL 865)
S. 56, 2–4 234 *10
- Lukian von Samosata
De Dea Syria 630
- Lukios von Alexandrien
Sermo in pascha (CPG-CPGS 2535) 176 *1
- Marcianus imperator
Epistula ad Macarium episc. et archimandritam ceterosque monachos Sinaitas (CPG 9040) 387 *1
- Mar Aba
Traktat über die zwei Katastasen 273 *7
- Marius Victorinus
Adversus Arium (CPL 95)
II, 4, 51–53 78 *3
III, 4, 38–39 78 *3
- Ps.-Maron von Edessa
Contra Severum Antiochenum (CPG-CPGS 6986)
Viae dux, XIII, 10, 98–111 105 *3
Viae dux, XXII, 5, 1–25 105 *3; 186f. zu *10; 248 *5
- Martin I., Papst
Epistulae
CPG 9407 26 *8
CPG 9411 26 *8
- Martyrologium Romanum 13
- Maurikios, Kaiser
Mauricii Strategicon
XII, B 16, 40–43 708 *3
XII, B 24, 15–16 708 *3
- Maximos der Bekenner
Quaestiones ad Thalassium (CPG-CPGS 7688)
64 692 *1
Capita de caritate (CPG 7693)
II, 29 118 *2
Opusculum in Mt 26,39 (CPG 7697, 6)
68 A 1-D 7 291 *2
Tomus ad Marinum (CPG 7697, 7)
77 B 2–6 236 *2
80 C 7–81 A 14 291 *2
Diffloratio ex epistula ad Petrum illustrem (CPG 7697, 12) 434 *1
142 A 3–4 233 *1
143 C 11-D 5 233 *1; 237 *1; 238 *3
Tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum (CPG 7697, 20) 264 *2
Disputatio cum Pyrrho (CPG-CPGS 7698)
332 B 6–333 B 8 233 *1
Epistula ad Iohannem presbyterum (CPG 7699, 8)
Schluss nach 445 B 13, ed. Devreesse 691 *5
Epistula ad Petrum illustrem (CPG 7699, 14)
540 A 13–541 B 3 692 *1
Epistula ad Cosmam diaconum Alexandrinum (CPG 7699, 15)
557 A 9-B 5 307 *4
Epistula ad Pyrrhum higumenon (CPG 7699, 19) 232 *3
Scholia in corpus areopagiticum (CPG 7708) 169f. zu 169 *4; 205 *4
PG 4, 60 C 4–D1 184 *2
PG 4, 533 C 6–D 10 147 *2
PG 4, 536 A 1–13 148 *1
- Ps.-Maximos der Bekenner
Diversarum definitionum collectio (CPG 7697, 27) 195 *5
- Meliton von Sardes

De Pascha (CPG-CPGS 1092)		X, 6	608 *1; 611 *8
	336 zu *4	XI, 1–3	348 *10
8	356 *1	XI, 1	607 *4–*5; 608 *1
46	356 *1	XI, 2	607 *7
96	356 *1; 773 *2	XI, 3	607 *7; 608 *1
Ps.-Meliton von Sardes		XIII, 21	609 *3
De incarnatione Christi (CPG 1093, 6) 94		XIV, 2–6	610 *1
	*8–*10	XIV, 2	611 *2, *4
Menologien	13f.; 392 *6; 398 *8	XIV, 9	611 *1
Methodios von Olympos		XIV, 10	610 *5
Fragmenta incerta (CPG 1826)		XIV, 13–14	610 *6
III, S. 521, 2–9	721 zu *2	Michael Glykas	
Ps.-Methodius		Annalen	767 *2; 768 *3
Apocalypsis (CPG-CPGS 1830) 349 *3;		Aporien	
	365f. *4; 602–617	11	767 *3, *4
	passim; 707 *2; 710	13	767 *5
	*3	48	768 *3
Versio graeca		61	768 *5
X, 1, 3–14	610 *7	79	94 *9
X, 2, 1	610 *9	Michael Psellos	
X, 4, 1–9	602f.	De omnifaria doctrina	
X, 4, 9–12	606 *4	18	766 *3
X, 5, 1–2	602f.; 604 *3	82–83	766 *3
X, 5, 1–7	604f.	Michael der Syrer	
X, 5, 3–4	606f. *6	Chronik	
X, 5, 4–7	604 *4; 606 *6	IX, II	439 *2; 505 *2
XI, 1–3	348 *10	IX, IV	691 *2
Versio latina		IX, xxx	117 *4
XI, 1–3	348 *10	X, xiv	112 *1; 159 *5
Versio syriaca		X, xxii	116 *7
V, 2–8	611 *9	X, xxvi-xxvii	44 *4
V, 8–9	612 *1	XI, vi	349 *1
VI, 1–VIII, 1	607 *3	XI, vii	489f. *4 [3]
VI, 1	613 *2	XI, viii	362 *1
VII, 1	613 *2	XI, xii	691 *2
VIII, 1	614 *1	XI, xvi	10 *4
VIII, 2	609 *4	XI, xx	10 *3; 26 *10; 65 *5
IX, 8	611 *3	Modestos von Jerusalem	
IX, 9	613 *3	Epistula ad Kunitam catholicum (CPG	
X, 1–3	609 *2	7874)	428 *4
X, 1	610 *7	Moshe bar Kepha	
X, 4–5	604 *4	„Against the Mhaggrâyê“	440 *2
X, 4	606 *2–*3; 613 *3;	Narsai	
	614 *4, *5	Homiliae	
X, 5–6	616 *8	34	273 *7
X, 5	604f.; 606 *1; 614	Ps.-Neilos von Ankyra	
	*4		

- Narrationes (CPG-CPGS 6044)
4, 1–5 506 f. *2
- Nemesios von Emesa
De natura hominis (CPG 3550) 177 *2
- Nestorios
Epistula secunda ad Cyrillum (CPG 5669)
7 295 *4
Epistula ad Theodoretum (CPG 5676)
7 251 *2
Liber Heraclidis (CPG-CPGS 5751) 177 *3
Sermo Nulla deterior (CPG 5697) 62 *2
Sermo Contumeliam quidem (CPG 5699) 251 *2
Sermo de inhumanatione (CPG 5708) 62 *2
Sermo de nativitate (CPG 5709) 62 *2
Sermo cum prius concionatus esset Proclus (CPG 5716) 62 *2
Fragmenta (CPG 5730)
1 62 *2
2 62 *2
8 251 *2
- Nikephoros Kallistos Xanthopoulos
Historia ecclesiastica 389 *3
XVII, 29 14 *1
XVIII, 44 14 *1
XVIII, 47 135 *2
XVIII, 49 117 *4
XVIII, 56 14 *1
- Nikephoros I. von Konstantinopel
Breviarium
S. 4, 15–17 6 *3
S. 24, 19–21 379 *1
S. 24, 21–25, 8 377 *5
S. 26, 15–27, 3 378 *1
S. 29, 13–14 378 *3
Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815
59 3 *2
92 3 *2
- Nikephoros Uranos
Vita Symeonis Stylitae iunioris
192 389 *3
- Niketas Choniates
Thesaurus 184 *8
- Nonnos von Nisibis 439 f. *6; 452 *5
- Opusculum disputacionis ludeorum contra sanctum Anastasium abbatem
Zum Werk 104 *2; 583 f.; 805
1 803 *9
9 589 *3
10 588 *1
13 584 *6
- Orion von Theben
Etymologikon 197 zu *3
- Orlando Furioso → Ariosto, L.
- Pamphilos
Capitulorum diversorum solutio (CPG-CPGS 6920)
II, 24–26. 42–44 304 *2
- Paschalis Romanus
→ Opusculum disputacionis ludeorum contra sanctum Anastasium abbatem
- Paul von Beth Ukkāmē
Epistula synodica ad Theodosium Alexandrinum (CPG 7203)
S. 73, 20–23. 34–74, 17 112 *3
S. 73, 37–74, 6 118 f. *4
Epistula synodica ad Theodorum Alexandrinum (CPG-CPGS 7205)
S. 222, 7–11; 225, 30–33 112 *3
Epistula ad Iacobum Baradeum (CPG 7206)
S. 205 112 *3
- Paul von Emesa
Homiliae Alexandriae habitae (CPG 6365, 6366) 219 *1; 256 *4
Homilia prima (CPG 6365)
3 295 *4
Homilia secunda (CPG 6366) 219 *3
3 221 *2; 295 *4
5 221 *1, *2, *4; 256 *4
6 219 *1
- Pektorios-Inschrift 630 *3
- Peter von Kallinikon
Epistula synodalis ad Damianum Alexandrinum (CPG-CPGS 7251, 5) 165 *5
Aduersus Damianum Alexandrinum (CPG-CPGS 7252) 44 *3; 109 zu *5; 112 f.; 116 *7
- Philipp von Side
Historia Christiana (CPG 6026)

- Fragmente nach Heyden 2006 (Bringel 2007) 637 *3; 686 *5
- 3.1 (11–13) 627 *4
- 3.2 (19–30) 629 *1
- 3.2 (84) 637 *1; 639 *1
- Fragmenta dubia
- 3.3 (52) 633 *3, *4
- 3.4 (32) 632 *2, *3
- Philon, Geschichtsschreiber
- Historia ecclesiastica (CPG 7512) 104 *4–*6; 478 *1; 481 *4; 787 *3; 789 *4
- Philon von Karpathios
- In Canticum Canticorum (CPG-CPGS 3810) 104 *6
- Philoxenos, Grammatiker aus Alexandrien 197 zu *4
- Phokas Bar Sergius von Edessa
- Prolog zur Übersetzung des Corpus Dionysiacum 184
- Photios von Konstantinopel, Patriarch
- Bibliothek
- cod. 35 638 *1
- cod. 227 238 *3
- cod. 230 61 *7; 116 *6–117 *2
- Platon
- Charmides 175 zu *3
- Kratylos
- 428 e 1–2 197 *1
- Parmenides 127 *3; 129; 192 *2
- 138 b 2–3 192 zu *1; 278 *4
- Theaitetos
- 176 b 750
- Plotin
- Enneaden
- VI, 9, 5–6 192 *1
- Porphyrios
- In Parmenidem Platonis
- XII, 5–9 143 *1
- XII, 22–27 127 *3; 143 *1
- Probos, Konvertit, Bischof von Chalcedon 775 *6, *7
- Epaporemata 117 *4
- Proklos Diadochos
- Elementa theologica 130 *2
- Prop. 1 127 *5
- Theologia platonica 130 *2
- I, 25 144 *2
- Proklos von Konstantinopel
- Homilia de laudibus s. Mariae (CPG 5800) 2 53f. *8; 86 *1; 249 *5
- Oratio de dogmate incarnationis (CPG-CPGS 5822) 310 *1
- Prokop von Gaza
- Epitome in Octateuchum (CPG-CPGS 7430) 125 B 9-D 3 273 *7
- Prokop von Kaisareia
- Bellum Gothicum
- V, 14, 6 27 *2
- Bella Persica
- II, 21, 9 709 *1
- De aedificiis
- V, 5–6 339f. *1
- V, 8, 7 457 *5
- V, 8, 9 426 *2
- „Publizistische Sammlung“ von 482 103 zu *4
- Rabbulas von Edessa
- Epistula ad Andream Samosatenum (CPG 6495) 185 zu *9
- Religionsgespräch am Hof der Sassaniden (CPG 6968) 617–690
- Lemma 617f.
- Zur Edition von E. Bratke 617 *3, *5; 618 *1; *3
- Zur Edition von P. Bringel 617 *3; 618 *3
- In vier Akten 619–621, bes. 619 *4
- Zur Datierung 685–690
1. Akt: S. 1, 1–21, 10 619 *1; 627–633
- S. 1, 6–8 619 *2
- S. 1, 6–7 622 *1
- S. 2, 1–2 625 *6
- S. 2, 3–3, 15 619 *3
- S. 2, 3–3, 6 622 *2
- S. 2, 21 626 *6
- S. 2, 22–23 665 *5
- S. 3, 4–6 626 *4
- S. 3, 7–10 622 *4
- S. 3, 10–15 620 *2
- S. 3, 15–17 622 *3
- S. 3, 18–4, 7 625 *6
- S. 3, 24–4, 1 625 *6

- S. 4, 8 640 *2
 S. 4, 21–5, 10 627 *2
 S. 5, 6 627 *3
 S. 5, 11–9, 5 627 *1, *4
 S. 6, 10–7, 1 688 *4
 S. 6, 10–11 627 *4
 S. 8, 7–9 627 *4
 S. 8, 19–9, 5 627 *4
 S. 9, 7–9 627 *1, *4
 S. 9, 12–13 627 *3
 S. 9, 15–21 628 *2
 S. 9, 21–10, 1 628 *3
 S. 10, 1–3 628 *4
 S. 10, 3–8 628 *5
 S. 10, 10–11 628 *6
 S. 10, 11–18 624 *2; 628 *6
 S. 11, 3–19, 9 623 *2; 628–633
 (629 *1)
 S. 11, 3. 6–7 629 *2
 S. 11, 5–6 629 *3
 S. 11, 9–19, 3 629 *1
 S. 11, 12–13 629 *3
 S. 11, 13–16 629 *5
 S. 12, 2–20 630 *1
 S. 12, 7–8 625 *7
 S. 13, 11–19 631 *1
 S. 13, 15 689 *2
 S. 13, 19–20 631 *3
 S. 13, 20 689 *3
 S. 13, 23–14, 12 631 *2
 S. 14, 2 631 *3; 689 *3
 S. 14, 6–8 632 *4
 S. 14, 12–15, 20 631 *3
 S. 14, 12–13 625 *7
 S. 14, 14–15, 20 662 *1
 S. 15, 4–5 662 *2
 S. 15, 18–20 625 *7
 S. 15, 21–19, 9 631 *4
 S. 15, 21–22 689 *5
 S. 15, 24 629 *3
 S. 17, 19–20 687 *5
 S. 17, 23–18, 4 631 *4
 S. 18, 2–4 633 *1
 S. 18, 3 689 *5
 S. 19, 5–6 631 *5
 S. 19, 10–21 632 *1
 S. 19, 15–17 632 *1
 S. 19, 25–20, 1 632 *2
 S. 20, 1–21, 6/ 10 632 *3
 S. 21, 8 620 *4
 2. Akt: S. 21, 11–22, 3 619 *4; 634 f.
 S. 21, 18–19 620 *1
 S. 21, 21–24 620 *2
 S. 21, 23–24 635 *1
 3. Akt: S. 22, 4–27, 23 620 *3; 635–637;
 641–643
 S. 22, 8–9 620 *5; 636 *3
 S. 24, 7–18 635 *3
 S. 24, 18–25, 4 636 *1
 S. 25, 8–10 620 *5; 636 *2
 S. 25, 9–10 627 *2
 S. 27, 19–23 621 *1
 4. Akt: S. 27, 24–44, 3 621 *2, *3; 633 f.;
 644
 1. Tag: S. 27, 24–37, 20 619 *4; 621 *3
 S. 27, 24–28, 6 621 *4
 S. 28, 4–11 633 *2
 S. 28, 5–6 621 *5
 S. 28, 11–12 626 *1
 S. 28, 15–19 626 *5
 S. 28, 20–21 633 *5
 S. 28, 26–27 621 *5
 S. 29, 7–11 635 *2
 S. 29, 14–17 621 *5; 645 *5
 S. 29, 14–15 646 *1
 S. 29, 16–30, 4 645–652
 S. 29, 18–31, 22 617 *5
 S. 30, 1–31, 4 652–664
 S. 30, 6–9 650 *3
 S. 30, 8. 9 650 f.
 S. 31, 4–7 653 f. *2; 661 *1
 S. 31, 17–19 661 *3
 S. 31, 27–28 633 *4
 S. 31, 28–33, 7 627 *4; 633 *3
 S. 33, 7–18 634 *1
 S. 33, 8–14 624 *3
 S. 33, 11–12 634 *2
 S. 33, 17–18 634 *3
 S. 33, 18–25 664 *3
 S. 33, 26–34, 6 664 *4
 S. 34, 5–19 617 *5; 664 *1
 S. 34, 6–10 665 *3
 S. 34, 10–13 665 *4
 S. 34, 14–19 666–669

- S. 34, 20–37, 3 617 *5; 669 *1
 S. 34, 20–36, 11 669 *3
 S. 34, 20 645 *1
 S. 34, 26–27 634 *2; 669 *3
 S. 34, 27–35, 5 670f.
 S. 35, 9–12 671 *2 zu 671f.
 S. 36, 1–3 676 *2
 S. 36, 3–14 675 *4
 S. 36, 8–11 672 *4
 S. 36, 11–20 673 *1
 S. 36, 11–18 675 *6
 S. 36, 20–37, 3 673–676
 S. 36, 21–22 674 *1
 S. 37, 1–3 674 *2
 S. 37, 3–14 624 *4; 675 *4
 S. 37, 5–11 675 *7
 S. 37, 5–6 675 *2
 S. 37, 7–11 647 *3
 S. 37, 11–18 675 *6
 S. 37, 11–13 675 *8
 S. 37, 13–14 676 *1
 2. Tag: S. 37, 21–43, 17 619 *4; 621 *3
 S. 37, 21–41, 22 624 *4
 S. 37, 26–38, 8 662 *4
 S. 40, 4–6 647 *3; 675 *7
 S. 40, 26–41, 22 690 *2
 S. 41, 5–8 690 *4
 S. 41, 6 690 *3
 S. 41, 20–22 690 *5
 S. 43, 4–5 640 *3
 S. 43, 5–7 624 *1
 S. 43, 7–12 624 *4
 S. 43, 12–44, 3 690 *1
 S. 43, 12–20 624 *4
 S. 44, 1 624 *4
 Scholien: S. 45, 1–22
 (1) S. 45, 1–4 637 *1
 S. 45, 2–4 643 *1
 S. 45, 4–9 637f. (638 *1)
 S. 45, 1–9 639; 644
 (2) S. 45, 10–22 639 *3
 S. 45, 10–12 641 *1
- Rufin von Aquileia
 Historia ecclesiastica (CPG-CPGS 3495; CPL
 198°)
 X, 30 80 *5
- Sa'īd ibn Baṭrīq
 Annalen
 Alexandrinische Rezension 380 *3
 lacuna 10 *2; 379 *5
 253 387 *2
 253–254 427 *1
 266 344 *4, *7; 345 *1
 270–271 428 *3
 276 431 *4; 441 *6
 278–279 347, bes. *5
 279 347 *6
 280 362 *2; 367 *4; 489
 *1, *2, *4 [2]
 283–285 379f. (380 *1)
 284–285 441 *4
 285 379 *5; 441 *6
- Antiochenische Rezension
 1071 A 12–1072 C 7 427 *1
 1072 C 7–D 5 427 *1
 1072 A 3 387 *2
 1079 A 3–1080 A 11 344 *4
 1082 C 4–8 380 *3
 1084 D 9–1085 B 6 428 *3
 1089 D 2–5 428 *3
 1093 A 8 431 *4
 1093 B 2–1094 C 11 441 *6
 1096 C 7–1097 B 8 347 *5
 1097 C 2–7 347 *6
 1097 D 12–1098 A 3 362 *2
 1099 B 3–1100 C 8 367 *4; 489 *4 [2]
 1099 B 13–C 14 367 *4
 1099 D 8–1100 A 2 367 *4
 1100 A 9–B 8 489 *2
 1100 B 10–C 3 489 *1
 1100 C 4–8 489 *4 [2]
 1102 C 14–D 14 380 *1
 1103 C 10–1107 C 5 380 *1
 1104 B 11–D 2 441 *4
 1106 A 8–D 12 441 *6
 1106 B 5–8 441 *4
 1107 C 5 10 *2; 379 *5
 1112 B 2–14 379 *6
 1112 B 6–10 380 *3
 1116 C 6–D 2 36 *4; 780 *7
 1117 D 15–1118 A 4 358 *2
 1119 B 10–C 2 10 *2
 1119 D 6–13 358 *2

- Schatzhöhle 608 *4
- Ps.-Sebeos
 Geschichte Armeniens 6 *4; 363f.; 428 *4;
 438f.; 488f.; 489f.
 *4 [6]; 505 *2
 24 Macler (34 Thomson) 429 *3
 26 Macler (38 Thomson) 424 *1
 30 Macler (42 Thomson) 432 *3
 30 Macler (38 Thomson) 439 *1; 443 *3;
 505 *2
 31 Macler (43 Thomson) 363 *3
 36 Macler (50 Thomson) 424 *1
- Sergios von Konstantinopel
 Epistula ad Honorium papam (CPG-CPGS
 7606) 434
 zur Datierung 232 *3; 233 *1
 538, 8–9 434 *2
 538, 15–540, 3 238 *1
 540, 4–19 434 *4
 540, 5–6 237 zu *2
 540, 19–546, 16 (Psephos) 232 *3; 242;
 434 *4
 544, 16–23 232 *2
 544, 16–19 434 *3
- Severian von Gabala
 In cosmogoniam homiliae (CPG-CPGS
 4194) 733
 Fragmentum 11 (CPG 4295) 160 *2
- Severos von Antiochien
 Oratio 1 ad Nephaliu (CPG 7022) 39 *1;
 182 *1, *3
 Philalethes (CPG 7023) 40f.
 S. 105, 23–24 40 *4
 Contra impium Grammaticum (CPG
 7024) 40f.
 II, 24 82 *2
 II, 28 131 *1
 II, 33 71 *3; 82 *2
 III, 39 131 *2
 Epistula 1 ad Sergium (CPG 7025)
 S. 60, 29–33 231 *1
 S. 60, 33–61, 9 110 *3; 230f.; 239f.
 S. 61, 9–62, 7 231 *1
 Apologie des Philalethes (CPG 7031)
 S. 12, 25–14,1 41 *3
 Epistulae (CPG 7070)
 (2) S. 215, 7–9 120 *1
- Epistula 3 ad Iohannem Higumenon (CPG
 7071, 28)
 S. 309, 22–25 111 *1
 S. 310, 1–5 111 *1
 S. 310, 3–5 178 *3
 Epistula ad Iohannem, Theodorum et Iohannem (CPG 7071, 33) 120 *1
 Severus ibn al-Moqaffa
 Geschichte der Patriarchen
 I, xiv 55 *2; 153 *1; 377 *5;
 429 *5
 I, xv 10 *1
- Ps.-Shenute, Vision
 S. 340f. 153 *1
- Sokrates
 Historia ecclesiastica (CPG-CPGS 6028)
 VII, 26, 5–27, 8 637 *2
 VII, 27, 4 638 *1
 VII, 27, 6 638 *2
 VII, 32 182 *4
 VII, 35, 1 637 *2
- Sophronios von Jerusalem
 Epistula synodalis (CPG-CPGS 7635) 24 *6;
 118 *1; 232–239,
 bes. 233 *1, *2; 248
 *1; 267f.; 435 *1;
 774f.
 414, 9–12 26 *5
 424, 4–19 114 *2
 424, 19–426, 9 235 *7
 430, 4–5 233 *3
 430, 11–432, 7 235 *4
 430, 13–18 235 *4
 432, 4–5 235 *4
 432, 12–20 62 *1
 434, 21–22 234 *1
 434, 22–436, 9 235 *1
 436, 9–20 234 *2
 436, 19–20 94 *6
 436, 20–438, 11 235 *1
 438, 6–7 235 *1
 440, 8–9 234 *1
 440, 11–12 234 *2
 440, 15–442, 20 234 *5; 267 *3
 440, 15–17 234 *2
 440, 20–442, 2 234 *3
 442, 8–14 237 *7

442, 20–444, 20	235 *1	II, 2–7	429 *2
444, 2–20	241 *2	IV, 6–8	429 *2
444, 4–6	234 *4; 241 *2; 267 *5	V, 10–12, 19	429 *2
444, 10–13	234 *4	Anhang	
444, 13–456, 18	235 *2	9–11, 13	525 *3
444, 13–18	234 *4; 268 *1	Symphonia	627 *4
444, 13–16	241 *2	29, Lilla	688 *6
446, 2–3	235 *3	Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae	13 *1; 391 *5; 392 *6; 398 *8
446, 13–15	234 *3	Synaxarium Iacobitarum, versio optica	112
446, 16–448, 2	235 *8; 268 *2	Thalassios Abbas	
448, 3–9	236 *1	Centuriae de caritate et continentiae (CPG 7848)	382 *1
448, 9–15	235 *1	Themistios, Agnoet	
448, 15–452, 10	236 *2	Contra Colluthum (CPG-CPGS 7286)	100 *1
450, 8–19	236 *2	Ad Marcellinum et Stephanum (CPG-CPGS 7287)	100 *1
452, 10–456, 5	236 *3	Theodor von Alexandrien, Patriarch	
454, 12–14	236 *3	Epistula synodica ad Paulum Antiochenum (CPG-CPGS 7236)	165 *5
456, 5–13	236 *4	S. 211, 10–12; 214, 27–30	112 *1
456, 10–18	268 *2	Theodor Anagnostes	
456, 13–18	236 *5	Epitome historiae ecclesiasticae (CPG 7503)	309 *5
460, 15–22	235 *5	324	637 *2
466, 18–470, 14	245 *2	Historia tripartita (CPG-CPGS 7502)	
472, 1–2	245 *2	II, 69	74 *1
472, 15–474, 3	233 *5; 245 *2	Theodor von Mopsuestia	
474, 15–19	233 *5; 245 *2	In Genesis (CPG 3827)	
476, 10–484, 13	25 *4	Fragm.	273 *7
480, 14–18	114 *2	Theodor von Raïthu	
482, 5–6	114 *2	Praeparatio (CPG 7600)	224 *1; 225 *3; 225–227
482, 12–13	20 *2	S. 200, 19–22	226 *3
482, 19	25 *4	Theodoret von Kyros	
Epistula ad Arcadium Cypriensem (CPG 7636)	64 *7; 435 *1	Epistula ad Iohannem Aegaeatem (CPG 6278)	246 *3
Vita des Johannes des Barmherzigen (CPG 7647)	64 *7; 433 *4; 434 *5	Historia ecclesiastica (CPG-CPGS 6222)	
Stephan von Bostra		II, 8, 38	74 *1
Contra Iudaeos (CPG-CPGS 7790)	697 *3	II, 21, 7	72 *6
Stephan von Dor		II, 22, 1–23, 9	72 *8
Brief an die Lateransynode (CPG-CPGS 9399, 1)	26 *2, *9	V, 9, 11	43 *6
38, 27	233 *1	Impugnatio XII anathematismorum Cyrilli (CPG 6214)	245 *3; 246 *1, *5; 250 *2; 295 *4
40, 11–38	26 *6		
46, 5–8	26 *7		
46, 24	233 *1		
Strategios			
De Persica captivitate (CPG 7846)	6 *4; 428 *1		

- Quaestiones in Octateuchum (CPG-CPGS
 6200)
 20 273 *7
- Theodosios von Alexandrien
 Enzyklika (CPG-CPGS 7135) 118 f.
 S. 22, 23–24, 4 (S. 146 f.) 119 *1
 S. 23, 17–18 (S. 146, 27) 119 f. *3
 S. 23, 20–24 (S. 146, 29–32) 120 *1
 Prosphonesis sive Apologia 109 *5; 119 *3;
 120 *1
- Tomus ad Theodoram augustam (CPG-CPGS
 7133) 100 *1; 284 *1
 Fragmente 111 *3
- Tractatus theologicus (CPG-CPGS
 7137) 109–113 passim;
 118–150 passim;
 158; 163 *4; 166 zu
 *5
 I, S. 28, 28–29, 23 (S. 224, 69–225,
 96) 119 *3
 I, S. 28, 36–29, 8 (77–84, S. 224) 120
 *1
 I, S. 28, 32–36 (74–77, S. 224) 109 *5
 I, S. 30, 4–7 (112–115, S. 225) 119 *1
 I, S. 30, 31–33 (135–136, S. 226) 111
 *5; 145 *2
 I, S. 35, 6–32 (282–307, S. 230 f.) 120
 *1
 II–IV, S. 35, 33–44, 17 (S. 231–240) 119
 *2
 II, S. 38, 19–39, 3 (96–116,
 S. 234 f.) 109 *5
 II, S. 39, 6–14 (118–126, S. 235) 120 *1
 V 109 *5
 V, S. 44, 18–28 (120, S. 241) 120 *1
 V, S. 44, 24–26 (6. 16–18, S. 241) 120
 *2
 V, S. 45, 8–25 (37–53, S. 242) 121 *1
 V, S. 45, 26–50, 32 (54–222, S. 242–
 247) 121 *2
 (60–62, S. 242) 120 *2
 V, S. 46, 25–29 (87–91, S. 243) 120 *1
 V, S. 48 15–18 (141–144, S. 245) 120 *1
 VI, S. 50, 34–35 (8–9, S. 247) 123 *1
 VI, S. 50, 35–52, 3 (9–44, S. 247 f.) 132
 *1
- VI, S. 52, 3–13 (45–53, S. 248) 123 *3;
 134 *2
 VI, S. 52, 3–11 (45–51, S. 248) 167 *3
 VI, S. 52, 8–9 (49, S. 248) 124 *1
 VI, S. 52, 14–20 (54–58, S. 248 f.) 131
 *1; 133 *4
 VI, S. 52, 18 (56–57, S. 248) 133 *3
 VI, S. 53, 2–9 (74–80, S. 249) 140 *2
 VI, S. 53, 9–12 (80–83, S. 249) 133 *4
 VI, S. 53, 13–14 (83–84, S. 249) 140 *1
 VI, S. 53, 14–17 (80–83, S. 249) 140 *3
 VI, S. 53, 14–19 (84–88, S. 249) 132 *3
 VI, S. 53, 14–16 (84–86, S. 249) 133 *2
 VI, S. 53, 16–18 (86–88, S. 249) 132 *1
 VI, S. 53, 21–30 (91–99, S. 249 f.) 143
 *1; 171 *4
- Ps.-Theodosios von Alexandrien
 Tractatus theologicus ratio et scopus (CPG
 7136) 119 *3
 S. 24, 21–34 120 f. *2
 S. 24, 35–25, 9 122 *2
- Theodosius diaconus
 Urkundensammlung 74 *1
- Theodosius diaconus
 De situ terrae sanctae (CPL 2328)
 7 707 *1
- Theognostos
 Thesaurus
 XIV, 116–185 781 *5
 XVII, 409–415. 434–513 786 *3
 XVII, 516–588 788 *4
- Theon von Alexandrien
 Progymnasmata
 10 334 *4
- Theophanes
 Chronik 330 *4; 347 f.; 348
 *9; 349 *3; 363 zu
 *1; 437; 490 *1 [5];
 741 *3
 a. 6094 380 *3
 a. 6095 380 *3
 a. 6101 6 *3
 a. 6121 25 *1, *2; 330 *4;
 347 zu *9; 432 *1
 a. 6123 431 *3
 a. 6124 431 *4
 a. 6125 348 *1

- a. 6126 348 *2, *3; 378 *3;
379 zu *2
- a. 6127 361 *1; 489f. *4 [3],
[4]
- a. 6135 362 zu *1; 489f. *4
[5]
- a. 6145 377 zu *3
- a. 6183 10 *3
- Theophylaktos Simokattes
- Historia oecumenica
- IV, 11 709 *1
- V, 15, 6 424 *1
- V, 15, 8–11 775 *6
- VIII, 8 380 *3
- VIII, 9–10 6 *2
- VIII, 13 380 *3
- Theosophica
- Ed. Erbse 627 *4; 688 *7
- Timotheos von Konstantinopel
- De receptione haereticorum (CPG 7016)
- 44 A 5–10 117 *3
- 44 B 6-C 4 187 *2
- 45 A 10–13 21 *5
- 53 B 5–6 117 *4
- 53 B 10–13 117 *3
- 53 C 12-D 1 187 *2
- 56 A 14-B 5 117 *3
- 56 B 7–8 117 *4
- 56 C 3–57 A 6 91 *4
- 57 A 7-B 5 187 *2
- 57 B 11-D 5 117 *4
- 60 D 4–64 D 3 117 *3
- 65 A 1–15 117 *4
- Tropaia von Damaskos (CPG 7797) 451 *2;
537 *2
- Dialogus contra Monophysitas (CPG
7798) 102 *6–*8; 103 *2;
244 *1; 449 zu *6
- II, II, 2–III, 2 784 *2
- II, III, 4 784 *2
- II, VIII, 2 616 *4
- III, I, 1 616 *6
- III, VII, 8–9 103 *1
- IV, II, 1-iii, 8 103 *1
- IV, V, 2 585 *1; 589 *3
- IV, V, 4 588 *1
- Unionen
- Union von 433 50; 60 *5; 62f.; 90;
99; 108 *1; 110 zu
*3; 147; 151; 173 *5;
189 zu *6; 205; 211;
216 *2; 217–222 *2;
229f.; 236; 247–
251; 258f.; 29294;
1f.; 295 *4; 314; 319;
323; 329; 331
- Johannes von Antiochien, Epistula ad
Cyrillum Alexandrinum de pace (CPG
6310)
- Kyrill von Alexandrien, Ep. de pace
(CPG 5339)
- ders., Epistula ad Acacium Melitensem
(CPG 5340)
- ders., Epistula ad Eulogium (CPG 5344)
- Union von 581 238 *3
- Union von 616 44 mit *4; 112f.
- Unionsverhandlungen von 629 741
- Union von 633 57; 65; 96f.; 189 zu
*1; 226 *4; 233 *1;
237; 238 *3; 242;
264 *2; 268f.; 322
*5; 331; 433f.
- Formula unionis (CPG-CPGS 7613) 96
*4; 233 *1; 434 *4
- 3 237 *5
- 7 96 *4; 237 *3
- Unterredung des Patriarchen Johannes mit
einem Emir 443 *4; 444–446
- 5 439 *4; 444 *6
- 6 439 *4
- Vita des hl. Auxibios
- 13 514 *3
- Vita des Kosmas Melodos 10 *3
- Vita des Maximos des Bekenner
- Recensio Mosquensis (BHG 1233 m) 25
*2; 330 *4; 741 *3
- Syrische Vita 26 *11
- 8–9 65 *4; 435 *1
- 10–14 65 *2
- 13–14 435 *1Vita des Sche-
nute 360f.
- Vita des Styliten Symeon des Jüngeren 389 *3

204	13 *1; 389 *3	Ps.-Zacharias Rhetor	
Zacharias von Jerusalem, Patriarch		Historia ecclesiastica (CPG 6995)	
Epistula ad Hierosolymitanos (CPG 7825)	428 *1	IX, 15	126 *1
		Zenon, Kaiser	→ Henotikon (CPG 5999)

B. Wortregister

Eine Auswahl griechischer Termini, insbes. aus Bekenntnisformeln und deren Kontext¹

ἀγαθοειδής	142 f. *3	ἀκίνητος	712
ἀγαθοπρεπής	142–146	ἀκοινώνητος	275 zu *5; 278 *6
ἀγαθότης	140 f.	ἀκουσίως	236 *2
ἀγαθουργία	144 *3	ἀκρίβεια	237 f. mit 238 *1, *3; 252 f.
ἀγαπώμενον, τὸ	265	ἀκριβής	146; 602; 618; 655
ἀγνώριστος	718 zu *5	ἀκριβεστέρως	99; 148 *1; 173; 253; 255 f. mit 256 *3; 320
ἀγνωστος	124; 142; 278; 726	ἀκυρίευτος	272
ἀδιάβλητος	94; 95 *1; 97; 170 *4; 252 *2; 308 *3; 322 *1	ἀκυροῦν	287 zu *1
ἀδιάβλητα πάθη	284 *2	ἀληθής	ἀληθές πράγμα → πράγμα
ἀδιάδοχος	613; 654; 656 f.; 661 *1	ἀληθῶς	78 zu *3; 96 *1; 99; 295 f. *5; 328; 587 *6; 673
ἀδιαίρετος	67; 89; 169 *4; 170 *2; 281; 283 *3; 290 *7; 291; 321 f.	ἀλήθεια	42; 123 *2; 337; 602; 624; 634 *2; 680 *6
ἀδαίρετος κοινωνία	297	ἐν ἀληθείᾳ	37
κοινὸς καὶ ἀδαίρετος	275	τὸ κατὰ ἀλήθειαν ὑπάρχον	305
ἀδιαίρετως	96 *4; 217 *5; 220; 243; 282; 290; 295; 321 f.	ἀλλοίωσις	322 *7
ἀδιάστατος	256 mit *2	ἀμαρτάνειν	353
ἀδιαστάτως	98 *2	ἀμαρτία	98; 289 *3; 298; 342; 587 *6; 714; → ὑπνος
ἀδιατήρητος	169 *4	ἀμάρτυρος	512 *2
ἀδιάφθορος	654; 661 *1	ἀμνησικακία	476*1; 477; 571 *2
ἀδιαφόρως	83 *3; 137 zu *3	ἀμφύπαρκτος	60; 180; 255 *5; 303 *2; 312; 768 *3
ἀδιορίστως	68 zu *2	ἀναγκάζειν	531; 553 *1; 634 *2
ἀθανασία	337; 723 f. *5; 728	ἀναγκάσιος	487 *1; 519 *4; 521; 721 *2; 761 *1
ἀθάνατος	64; 254; 293 *5; 295 f. *5; 777	ἀναγκαστῶς	236 *2
ἀθελής ψυχή	315	ἀνάγκη	95 *1; 316; 318; 518; 761 *1
αἰγυπτιάζειν	159 f.		
αἰτία	70; 83; 124; 140 mit *1; 141; 192 *2; 285; 287 *6; 761 zu *4		

¹ Das Zeichen # dient dazu, eine Unterscheidung zwischen zwei Termini einzuführen, die im Text meist als ein Gegensatz aufgefasst sind, der ausschließt, dass einer der beiden Begriffe auf den gemeinten Sachverhalt so zutrifft, dass er von diesem mit dem Anspruch auf „Richtigkeit“, d. h. als „wahr“, ausgesagt werden kann.

ἀναγωγή		ἀπερίεργος	183
πνευματική ἀ.	714 *3; 716 *1; 721–769 passim	ἀπεριόριστος	323 zu *7
ἀναρῖν	238; 356 *1; 713	ἀπόδειξις	→ πραγματικός
ἀνακαθαίρειν	93 *3; 94 *4	ἀποθνήσκειν	293 *4; 309 zu *5
ἀναλαμβάνειν	102 *5; 285 *5; 302 *1; 662	ὁ ἀποθανών	254 zu *6; 293 *5
ἀναμάρτητος	94 zu *4	ἀποκατάστασις	284 *3
ἀνάμνησις	696 *3; → ὑπόμνησις	ἀποτελεῖν	265 *1
ἀναμφισβήτητως	334 *4	ἀποτέλεσμα	144 f.; 157 *4; 198 mit *4; 262 f. *5; 264–269; 280 f.; 318 *5: → ἐνέργεια: ἔ. als ἀποτέλεσμα; → ἐνέργημα
ἀνάπλασις		ἀπροσπαθῶς	47 *4
οὐσιώδης ἀ.	107 *1; 272; 284; 285 *1; 321; 327	ἀπροσωπολήπτως	47 *4
ἀνατρέπειν	255 zu *3	ἀπρόσωπος	οὐκ ἐνὶ φύσιν ἀπρόσωπος 52; 66 mit *1, *2; → ἀνυπόστατος
ἀνατροπή	328	ἀργεῖν	714; → καταργεῖν
ἀναφέρειν	324 mit *1, zu *2; 739	ἀρετή	271; 632 mit *2; 680–683
ἀ. und θεωρεῖν	204 *1	ἀριστοτελικῶς	52 *3; 191 zu *4
ἀνελλιπής	89; 743 mit *5	ἄρρητος	313 *2; 143; 738; → ἄφραστος
ἀνεμπόδιος	271 f.	ἀρχαῖος	512 mit *2; 521 zu *2; 624 *4; 761 *1
ἀνεέργητος	723 f. *5	ἀρχή	(1) 284 *3; 433 *2; 519 *3; 629 *2; 644; 794; (2) 600 zu *6; 654; 660; (3) 631; 695 zu *2; 699 zu *1
ἀνερμήνευτος	255 zu *5	μία ἀ.	235
ἀνθρωπολογεῖν	254; 295 *5	ἀρχικός	734 *2; → ἐναρχικός
ἀνθρωποπρεπής	→ φωνή: ἀνθρωποπρεπεῖς φωναί	ἀσκόπως	569 zu *2
ἀνοίκειος	624 zu *2	ἄσπορος	630
ἀνόμοιος	115 *4; 723 *4; 731 *6	ἀσπόρως	60; 312
ἀνούσιος	76; 301	ἀσύγχυτος	141 *5; 217 *5; 243; 282; 297 f.; 312; 321 f.; → ἕνωσις
ἀντεισάγειν	80 zu *1	ἀσυγχύτως	ἀσύγχυτος 628 *3
ἀντίρρησις	→ πραγματικός	ἀσύμφωνος	290 *2; 727
ἀνύπαρκτος	76	ἀσύστατος	628 *4; 646 f.
ἀνυπόστατος		ἀσφαλής	190 *6; 653
οὐκ ἔστιν φύσιν ἀνυπόστατος	66 mit *2; 138 mit *1; 300 f.; 305; → ἀπρόσωπος	ἄστομον, τὸ	116; 135–137; 300; → ὑπαρξίς: ἄτομος ὕ.
ἀνώνυμος	47; 124; 278		
ἀόρατος	718 zu *2; 735 *3		
ἀόριστος δυάς	192 *2		
ἀπάθεια	106 f.; 284 *3		
ἀπαθής	96 *4; 191; 295 *5; 718 *3		
ἀπερίγραπτος	160; 191 f.; 262; 266 mit *1; 280 *5; 323 *7; 325 mit *3		
ἀπεριγρόπτως	278 zu *1; 279		
ἀπεριγραψία	323 zu *7; 326 zu *1		

ἀτρέπτως	217 *5; 321f.		
αὐθεντία	734		
αὐθεντία κοινή	258 *5	γιγνώσκειν	
αὐθεντικός		γινῶναι θεόν: γινῶθι σαυτόν	175 zu *2
αὐθεντικὸν θέλημα	89f. *7	ἐκ τῶν καθ' ἡμᾶς γινῶναι τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς	274 *1; 555 mit *4
αὐθύπαρκτος	313; 768 *3	→ γινῶσις: γ. θεοῦ ἐξ ἔμοῦ	
αὐτεξούσιος		γνώμη	377 zu *5; 457 *5
αὐ. προαίρεσις	270 *7; 271; 327; 761 *1	ἐκούσιος γ.	761 *1
		→ δῖγνωμος	
αὐτεξουσιότης	271; 316	γνωμικός	
αὐτοσχεδίως	28f.; 33; 34 *2	πολλὰ γνωμικὰ θελήματα	270 *7
ἀφαίρεσις	206 zu *1; 270 *1	γνωρίζειν	46; 96f. *4; 162 zu *1; 192; 216; 228; 281f.; 305 mit *5; 356; 476 mit *2; 620 mit *2; 635; 681 *4; 778
ἀφανίζειν	287 zu *1; 288 zu *2; 589 *1; 646; 700 *4; → ἐξαφανίζειν	γνωρίζω	534f. *3; 549 *1
ἀφανισμός	357 mit 1; 599 *3; 615 *3; 649	γνωριστικός	283 *3
ἀφελής	334 *5; 515; 521	γνώσις	γ. θεοῦ ἐξ ἔμοῦ
ἀφθαρσία	106; 284 mit *3; 723f. *5; 728	γραφή	653; 681 *2; 747 zu *4; 756 *5
ἄφθατος	86 *1; 187 *4; 613; 654; 656f.	γραφαί	519 *1; 520 zu *7; 597 zu *4; 797
ἀφθάρτως	86 *1	γραφικός	9 (→ χρήσις); 56 *3
ἀφοριστικός	196 *1, zu *6; 307 zu *2	γυμνασία	619
ἄφρατος	185 *4; 248 *4; → ἄρρητος	γυμνός	727; 735 *3
ἀχώριστος	161; 170; 281; 283 *3; 287; 291; 302	δευτεράριος, ὁ	340f. *2
ἀχώριστως	96f. *4; 217 *5; 290; 321f.	δευτερεύων, ὁ	340f. *2
ἄψυχος	175f. *9	δευτέρωσις	39 zu *11
βούλεσθαι	175 zu *2; 236 2; 316 zu *4–317 *2; 477; 553 *1	διαγράφειν	717 *1
βουλευτικῶς μεσιτεύειν	327 zu *4	διαζωγραφεῖν	337
βούλη, ἡ	171 zu *6; 286 zu *4; 317 zu *3	διαίρειν	50; 71 *3; 82 *5; 248 mit *4; 250; 257; 258 *3; 303 *1; 310 zu *1
βούλησις	101 *4; 235 *4; 326 *3	δ. ὡς ἐπὶ δύο φύσεων # κοινοποιεῖν ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου	257 zu *5
μία β. und μία → θέλησις (→ φύσις)	235 zu *7	→ ἰδίᾳ καὶ ἀνά → μέρος	303 *1
ἐνέργεια und β.	316 *5; 318 *3	λέξις διηρημένη	334 *5
εὐδοκία καὶ β.	146	διαίρεσις	117; 136 *2; 163f.; 185 *4; 201 *3; 208; 230; 231 *1; 243; 245; 247–251; 268
lectio varians: ὁμοβουλία	142 *3; 145; 235 *4	διακρατεῖν	127 *2

διακρίνειν	96 f. *4; 168	ζωτική ενέργεια	280 *1
διάκρισις	143; 168	λόγος καὶ ζωή	273 *7
διάλεξις	54 mit *1; 106 *1; 182 zu *1; 186 f.; 593 f.; 616	δυνάμεις καὶ → ιδιότητες	286 mit *3
διαμαρτύρειν	600 *2; 650 f.	ἀγγελικαὶ δυνάμεις	568 f.; 570 mit *4
διανέμειν	247 *7	ἀόρατοι δυνάμεις	735 *3
διαφθεΐρειν	599 zu *1; 653; 660; 663	δ. τοῦ ὀνόματος	197 zu *2; → 236
διαφορά, ἡ	80; 90 *2; 230	δ. τῶν ῥημάτων	696 zu *2
δ. ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ	94 mit *6; 117 *4; 289; 450 mit *4	σημεῖα καὶ δυνάμεις	519 *1; 795
διάφορος	74 *1; 75 *3; 157 *4; 230; 718 f.; 743; 778	ἔγγραφος	631 zu *3
διαφόρως	137 *3	ἔγκριτος	169 *4; 170 zu *3
δίγνωμος	517 *3	εἰκονόθεος ψυχῇ	287 *6
διορατικός		εἰκῶν	(1) Glosse: 19 f.; 87 *1; (2) 600; 613; 652 f.; 656; 701 *6; 718 f.; 722; 731; 735 *3; 795 *4; 801
ὄμματι διορατικῶ	412 zu *7	εἰκῶν # ἀνόμοιος	731 *6
διόρθωσις	35; 212; 285 zu *1; 321 zu *2	εἰκῶν καὶ ὁμοίωσις	735 *3
διορίζειν	743 zu *1	ἐν εἰκόνι ψυχῆς	315 *6; → 717 *1
δόκησις	90; 194	εἰ. τῆς θεοῦ οὐσίας	717 *1
δυάς # μονάς	192; → ἀόριστος	εἰ. τυπικῇ	174; 191 *6; 272 f.
δύναμις	238 *3; 265 zu *4; 355; 457 *5; 570 *3; 712	# φυσικῇ ἰσότης	174
μία δ. μία οὐσία, φύσις, ἐνέργεια κτλ.	145; 159; 235; 326 *3	εἰ. καὶ τύπος	744 f.; → 735 *3
τῇ τοῦ ἐπικρατούντος δυνάμει	288 *6; → ἐνέργεια: κατα- κρατοῦσα ἔ.	κατ'εἰκόνα	275; 276 *2, *3; 277; 285 zu *7; 715 f.; 720; 723 zu *1; 729 f.; 731 zu *5; 734 *2; 735 *3; 741; 761 zu *4
δ. τοῦ Χριστοῦ	531; 553 *1	κατ'εἰ. καὶ ὁμοίωσιν	276 *2, *3; 285 zu *7; 715 f.; 723 zu *1; 734 *2; 735 *3
δ. und βούλησις	326 *3	κατ'εἰ. # καθ'ὁμοίωσιν	750
δ. und ἐνέργεια	195 f.; 264 mit *3; 265–268; 270; 273; 280 f.; 326 *3	κατ'εἰ. (τυπικῆν) # κατ'ἰσότητα (φυσικῆν)	175 *1; 311 *3
φυσικῇ δ. καὶ ἐνέργεια	323 f.	κατ'εἰ. τυπικῶς	721 zu *2
ἐνεργητικῇ δ.	285 *7; → δυνάμεις τῆς ψυχῆς	κατ'εἰ. Χριστοῦ	737 f.
θελητικῇ δ.	285 *7; → δυνάμεις τῆς ψυχῆς	→ ἐξεικονίζειν	
θεουργικῇ δ. und πίστις	144	εἰλικρινεῖα	477 *1
κινητικῇ δ. (τῆς ψυχῆς)	327 *3	εἰλικρινής	343
φυσικῇ δ. # → ἀποτέλεσμα	262 f. *5; → ἐνέργεια: ἔ. als φ. δ.	εἰλικρινῶς	47 *4
δυνάμεις τῆς ψυχῆς		ἔκκρισις	206 zu *1; 270 *1
		ἔκκριτος	14 zu *1; 169 *4; 170 mit *3
		ἐκνίκησις	→ κρεῖττων

έκούσιος	57 *2; 169 *6; 234 zu *8; 235 *4; 677 zu *7; 714; 761 *1	233 *1; 234 *3; 237; bes. 326 *3; 434 *3
έκστασις	339; 723 f. *5; 727 f.	μία έ. und μία θέλησις 315 zu *4
έκστατικώς	339	μία έ. und μία φύσις 108; 145; 159; 235 gegen δύο ένεργειαί 157; 166 *3; 434 *3
έκτύπωμα	18 f.; 86 *5; 101 *1	δύο ένεργειαί 198 *3
έλευθεροῦν	93 *3; 94 *4; 495 zu *4; 553	διττή τις έ. τοῦ Χριστοῦ 315
Έλληνες	515; 589 *1; 590 mit *3; 601 *5; 616 *4; 618 mit *4; 619 mit *2; 620 *1; 622 *1; 624 *1; 632 *2; 634; 636; 654 f.; 700 *4	μία ή έ. ως ένός ένεργοῦντος → ένεργειν: εἶς κτλ.
έλληνικός/ Έλληνικός		μία → Θεανδρική έ.
έλληνικώς # πατρικώς	743 zu *1	μία σύνθετος έ. 111; 146; 178 *1, *3; 265 *6; 290 *2; 319; 326
→ Χρησμοῦδια Έλληνικαί		ένεργειαί (διάφοροι) 157 *4; 194; 239; 261 *7; 262; 275
έλλητισμός	125; 450; 732	άνθρωπινος ένεργεια 201; → θεόσδοτος έ.
έμπαθής	289 *3	έ. und → βούλησις 316 *5; 318 *3
έμποδίζειν	532 *3	έμπαθής έ. 289 *3
έμφανώς # όπισθοφανώς	338	έπεισακτος ένεργεια 289 *3
έμφασις	→ όριστική έ.	→ έπεισακτόν τι
έμφυτος	270 *6	ζωοποιός έ. 196 *5; (203 *5); 287 *6; 315; 735 zu *4
ένανθρωπεῖν	89 f. *7	ζωτική έ. (203 *5); 205 *2; 269 *4; 280 *1; 289 *3; 327 mit *1
ένανθρώπησις	144 *3; 744 f.; → σάρκωσις	Θεανδρική έ. 96; 99 *2; 204–206; 264; 280 f.; im Plural: 261 *7
έ. τοῦ ένός τῆς τριάδος	123 zu *1; 735 *	καινή τις ή θ. έ. 96 mit *2; 111 *1; 117 *2; 148; 204 *3; 236 f.; 262
έναντίος		μία θ. έ. 96; 319; 326
έναντία ούσιαί	179 zu *3; 191 *6; 255 zu *4; 313 f.	μία σύνθετος θ. ε. 265 *6
προσβολή έναντία	271	έ. als άποτέλεσμα 262 f. *5
έναντία φύσις	191 zu *6; 204 *3	έ. # άποτέλεσμα → άποτέλεσμα
έναντίως		έ. # ένεργημα → ένεργημα
ιδιότητες έ. έχοντες	281 zu *2	έ. # έργον → έργον, τó
έναργής	789 *5	έ. als (φυσική) δύναμις 262–264, bes. 262 f. *5, 264 *3; 266; 270; 273; 285 *7; 323 f.
ένάρτεος	519 *4; 750	άχώριστος → κοινωνία 170
έναρχικός	168 *5	θεόμοιος έ. 288 zu *2
ένδεια	206 zu *1; 270 *1	θεόσδοτος/ θεόκτιστος έ. 203; 205; →
ένδιάθετος	→ λόγος: λ. ένδιάθετος	άνθρώπινος έ.
ένδοξος	600; 654; 657	έ. als → ιδιότης 286 *3; 286 f.
ένέργεια	99; 101 *4; 198–210 passim	
μία ένεργεια	57 *2; 100; 110 mit *3; 111; 139–142; 145; 188; 228; 230;	

κατακρατοῦσα ἔ.	318 *5; → ἐπικρατεῖν, → κατακρατεῖν	ἐνθυμήσεις ἔννοια	351 63; 90 mit *2; 194 *1; 624 zu *2; 625 *6
κοινοπρεπῆς ἔ.	204 zu *3; 206; 261; 263	ἔ. κοινή ἐνότης ἐνοῦν/ ἐνοῦσθαι	177 mit *2; 191 zu *1 124; 164 *1 53 *4; 106 f.; 168 *5; 199 *6; 248 *2; 310 zu *1; 316 *5
→ ἐνεργεῖν: κοινοπρεπῶς ἔ.		ἐνούσιος	76 *4; 77 *4; 301 (300–302); 304 f.
μικτὴ ἔ.	147; im Plural: 261 *7	ἐντάσσειν/ ἐντάττειν ἐντάξαι	365 zu *4; 487 *1 305 *3
νοερά ἔ.	288 zu *2	ἐνύπαρκτος ἐνυπόστατος	64 *1; 66 *1; 77 *4; 82 *4; 300–302; 304 f.; 314; → παράστασις; → πράγμα
οὐσιώδης ἔ.	196 (→ 198 *3); 278 mit *2; 279; 290 *1	ἐνωφιστάναι ἔνωσις	300 *1 57 *3; 59 f.; 91; 96 *4; 131; 136; 141 *5; 244; 281; 307
ἔ. und οὐσία	189 *5; 198; 290 *1	ἄκρα ἔνωσις	93 *3; 187 *4; 286 f.; 290 mit *1, *7
ἔ. und → ῥοπή	316 *5; 318 *3	ἔ. ἀνθρωποειδῆς ἔνωσις ἀσύγχυτος (μία → φύσις/ → ἐνέργεια/ → θέλησις) μετὰ τὴν ἔνωσιν	176 177 *2 3; 49; 71 *3; 82 *5; 96 f. *4; 110; 131 *3; 185 *4; 186 zu *1; 237 zu *2; 248 *4
σαρκικὴ ἔ.	285	καθ' ὑπόστασιν ἔ. # κατὰ φύσιν ἔ. ἔνωσις κατ' οὐσίαν ἔνωσις οὐσιώδης	255; 312 150; 303 *1 324 f.; → 266 *1 175 f. *9; 324
ἔ. φυσικὴ	198 *3	ἐξαφανίζεῖν	599 zu *3; 646– 649; 651
φωνή und ἔ.	235; 268; 281	ἔξεικονίζεῖν ἔξιστάναι ἔξομολόγησις	795 339; 723 f. *5; 727 f. 285 zu *1; 341 zu *2; 343 mit *5; 345
ἐνεργεῖν	89 f. *7; 96 *4; 175 *5; 194; 196 f.; 236 *2; 265 *1; 267; 272; 570 mit *2, *3	ἔξουθενοῦν ἔξουσία	647 *2 89 f. *7; 593 *1; 733 *1
εἷς ὁ ἐνεργῶν/ τοῦ αὐτοῦ (τὰ ἐνεργή- ματα)	89 f. *7; 111 zu *4; 112 *3; 178 *3; 224 *1; 236 *2; → θαῦμα, → πάθημα, → Henoti- kon (CPG 5999)	ἔ. # ἐπίνοια ἔξουσιαστής, ὁ ἔξουσιαστικός	734 794
ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου	96 *1; 98; 147 *2; 149; 172		
θεανδρικῶς ἔ.	281		
κοινοπρεπῶς ἔ.	204 zu *2; 260 zu *2; 261; 281; 314		
κοινῶς ἔ.	260 zu *2; 261 zu *7; 281; 292; 308; 318		
κοινῶς ποιεῖν	263 f.		
σωματοψυχῶς ἔ.	175 *5; 281; → 278; 315 zu *2		
ψυχανδρικῶς ἔ.	175 *5; 281		
ἐνέργημα	205 zu *4; 263 f.; 265 *1		
ἐνεργητικός	194		
ἐνεργητικὴ δύναμις	285 *7		
προσηγορία ἐνεργητικά	194 mit *4		
φύσεις ἐνεργητικά	230 f.; 239		
ἐνεργητικῶς μεσιτεύειν	327 zu *2		
ἐνεργούμενος, ὁ	107		
ἔνθεος	144; 283 f.; 321 *2		

ἐξουσιαστική θέλησις	315; 735	ἡ εὐ. τῶν ἔχθρῶν	512 *4; 516; 540 *3
τὸ ἐξουσιαστικὸν τοῦ ἀνθρώπου	734 *2;	εὐσέβεια	17
	736	εὐσεβής	346; 589 *5; 695 *1;
ἐξουσιαστικῶς	236 *2		699 zu *2; 703 zu *5
ἐπανάστασις	433 *2	εὐ. σκοπός	282; 297–299; 320;
ἐπεισακτὸν τι	750		328
→ ἐνέργεια: ἐπίσακτος ἔ.		εὐσεβῶς	80 *2; 253; 256 *2;
→ ἰδίωμα: παρείσακτα; προσγενόμενα			297 mit *4; 316; 742;
ἔπειξις	270 *6		778
ἐπέκτασις	723 f. *5	# δυσσεβῶς	200; 297; 742
ἐπιθυμεῖν	519 *1; 795	εὐσύστατος	628 *3
ἐπιθυμητικός		ἔφεις	271
ἐπιθυμητικὸν μέρος	270 *3	ἐφικτός	
ἐπιθυμία	287 *6	κατὰ τὸ ἡμῖν ἐφικτόν	716 *3; 729 zu *4
ἐπικρατεῖν	288 *6; →		
	κατακρατεῖν	ζωγραφία	698 zu *4; →
ἐπίνοια	195*6; 733–735		διαζωγραφεῖν
ἐ. # → ἐξουσία	734	ζωποιοῖς	203 *5; → ἐνέργεια:
ἐπίσημος	600; 654; 657		ζωποιοῖς ἔ.
ἐπισκιάζειν	358 zu *1; 712	ζωποιοῦν	718 *3
ἐπισκιάσις	162 zu *4; 567 *4;	ζωτικός	203 *5; → ἐνέργεια:
	587 mit *4		ζωτική ἔ.
ἐπισφραγίζειν	780		
ἐργάτης	285	ἡγουν # ἦ	43 zu *4; 66 *4
ἔργον, τὸ	(1) 99; 260; τὰ ἔργα:	ἦ./ ἦτοι	45 *5; 66 zu *4
	239; 266 f.; (2) 340	ἦθοποιΐα	324 *4
ἔ. # ἐνέργεια	230 f.; 268; 280 f.; →		
	ἀποτέλεσμα, →	θανατολογεῖν	254; 295 *5
	ἐνέργημα	θάνατος	141 zu *4; 356; 698
ἔργω	641		*4; 700 *5
ἐρμηνεύειν	681 *4	θανατοῦν	342
ἔρωσ	144	θαῦμα	566 *2
ἔσοπτρον, τὸ	174 f.; 555 *1 (→	θαύματα	602
	273 f.; 278 *3; 284	τοῦ αὐτοῦ (τοῦ ἐνός) τὰ θ. καὶ τὰ παθή-	
	*4; 338 f.)	ματα (πάθη)	89 f. *7; 111 zu *4;
ἐτεροουσία	180 *4		224 *1; 234 zu *8;
ἐτεροούσιος			236 *2; 237 *5; →
ἐκ δύο ἐτεροουσίων	311; 723 *4; 745		Henotikon (CPG
εὐαγγελικός	→ φωνή: εὐαγγελικαὶ		5999); → ἐνεργεῖν:
	φωναί; → χρήσις		εἷς ὁ ἐνεργῶν
εὐδοκεῖν	89 f. *7; 716	θαυμάζειν	519 *1; 795
εὐδοκία	146; 162; 171 zu *2,	θαυμάσιος	411 *4
	zu *6; 716 mit *3; →	τὰ θαυμάσια	511; 551
	συνευδοκία	τὰ τεράστια καὶ θ.	453 *5; 482 *3; 494
εὐ. und συναίσεις	162; 171 zu *6		mit *2; 496; 507;
εὐημερία	513; 526 f. *6; 565;		516; 523; 543 *1; 577
	578		

τὸ τεράστιον κτλ.	537; 543; 544; 549; 553	τὸ θελητόν # τὸ θελητικόν	265
θαυμαστός	105; 391	θεογονωσία	337–340; 591 zu *5; 681 *4
θαυμαστοῦν	554	θεοκίνησις	230 *2; 240 f.; 285 *5; 315–329
θαυματουργία	455; 510; 512; 521	θεόκτιστος	94; 203; 205; 270 *6
θαυματουργός 520		θεολογεῖν	254; 295 mit *5
θεανδρικός		θεολογία	59; 130 *2; 141; 146 zu *6; 168
θεανδρική ἐνέργεια → ἐνέργεια: θ. ἐ. μία φύσις τε καὶ ὑπόστασις θεανδρική	146	# οἰκονομία	146 zu *4; 158
θεανδρικῶς	98 *2	θεολογικός	
θ. ἐνεργεῖν	281	Λόγος θ.	109; 123 *3; 126; 130; 151; 158; 166; 171
θεάνθρωπος	98 *2	θεολογικαὶ στοιχειώσεις	95 mit *3; 129; 130 *2
θεαρχία	124; 125 *2; 126; 140 mit *1; 141	θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις	130 *2
θεαρχικός	129; 266 zu *5	θεολογικῶς	52 *3; 191 zu *3
θέλημα		θεόλογος	50; 130 *2
θ. # θέλησις	265 *3	θεόμοιος	288 zu *2
ἀνθρώπινον θ.	201; → 270 *6	θεοπρεπής	→ φωνή: θεοπρεπεῖς φωναί
ἀύθεντικόν θ.	89 f. *7	τὰ θεοπρεπῆ # τὰ ἀνθρώπινα	96 *4; 258 *3
γνωμικόν θ.	→ γνωμικός	θεοπρεπῶς	731
ἐν θέλημα	188; 228	θεόπτῆς, ὁ	388 zu *1
ἐν ἀπλοῦν καὶ ἀσύνθετον θ.	290 *2	θεοπτία	
θ. θεϊκόν	265 *3; 778	τυπική θ.	338
θεόσδοτον θ.	288 zu *2	θεός	
σαρκικόν θ.	778	Χριστὸς ὁ θ. ἡμῶν	92 *2; 100; 297 f.; 355; 517 *3; 533 *1
φιλόζων θ.	270 *5	→ γιγνώσκειν	
θ. φυσικόν ἀνθρώπου	270 *6	→ γνῶσις: γ. θεοῦ	
θέλησις	265; 284–287; 327 mit *3; 735	θεόσαρκος	510 zu *7
μία θ. und μία → φύσις, ἐνέργεια	108; 145; 157; 159; 235; 315	θεόσδοτος	203; 205; 288
μία θ. und μία → βούλησις	235	θεοσεβής	530 *7
gegen δύο θελήσεις	108; 157; 166 *3	θεοσημεία, ἡ	146 zu *5
κοινή θ. als μία θ.	171 f.	θεόσοφος	58
κοινή θ.	162	θεοὑπόστατος	313 *8
ἡ θ. θεότητος μόνη	101 *4	θεουργία	142–151 passim; 169 *4; 170 f.
θ. # θέλημα	265 *3	θεοῦσθαι	316
δεσποτική θ. (τῆς ψυχῆς)	735	θεοφόρος, ὁ	68
ἐξουσιαστική θ. (τῆς ψυχῆς)	315; 735	θεωρεῖν	453 *6; 587 *2; 588; 653; 694
als → ιδιότης	286 *3; 286 f.	θ. und ἀναφέρειν	204 *1
νοερὰ θ.	735 zu *4	θεωρεῖσθαι	
θ. und φύσις	290 *1		
→ ἐνέργεια, μία ἐ.			
θελητικός			
θελητική δύναμις	285 *7		
τὸ θελητικόν # τὸ θελητόν	265		
θελητός			

ἀνά μέρος θ.	→ μέρος; ἀνά μ. θ.	216; 217 *3; 228; 315
ἐν δύο φύσεσιν (γνωρίζεσθαι)	96 *4; → θεωρία: θεωρία μόνη	mit *2, *3
ἰδικῶς θ.	→ ἰδικός; ἰδικῶς θ.	ἰ. καὶ → δύναμις 286 f.
ἰδιοσυστάτως θ.	→ ἰδιοσύστατος; ἰ. θ.	→ ἐνέργεια als ἰ. 286 *3; 286 f.
κοινοπρεπῶς θ.	204	→ θέλησις als ἰ. 286 *3; 286.
φυσικῶς θ.	204 zu *1	κοινή ἰ. 164 zu *5
θεωρία	120; 388; 718 zu *2	σωζομένης τῆς ἰδιότητος → σώζειν ἰδιότητες
θεωρία μόνη/ μόνον	(1) 90 *2; (2) 96 *4	ἰ. ἐναντίως ἔχοντες 281 zu *2
θέωσις	93; 199; 217; → θεω- θείς; 316	ἰ. οὐσιώδεις 115 *5
θνητός	734; 777	ὑποστατικά ἰ. 306
ἰᾶσθαι	295 *4	ἰ. τῆς φύσεως 15
ἴασις	249 *6	χωρισταὶ ἰδ. # συναπταὶ ἰ. 286 *3
ἰδίᾳ	→ ἴδιος	ἰδῶμα 69; 91 *3; 93 mit *3;
ἰδιάζειν	69; 306 f.; 326 *3	263 *5; 289; 306 f.;
τὸ ἰδιάζον καθ'ἑαυτὸ πρόσωπον	69 zu *10; 303; 306 *4	731
ἰδικός		ἰ. συνθετώτερον 307
οὐσία ἰδική	164; 178 *1	τὸ ἐν τῇ ὑποστάσει γνωριζόμενον ἰ. 305 zu *5
ἰδικὸν πρόσωπον	158 *1	χαρακτηριστικὸν ἰ. 69 zu *11; 117 *2;
τις οὐσία ἰδική	115 f.	306
ἰδικὴ ὕπαρξις	137	ἰδιώματα
ἰδικὴ ὑπόστασις	138; 304 *1	ἀφοριστικά ἰ. 307 zu *2
φύσις ἰδική	114; 164 – 167; 173, 300; 304 mit *1	ἰ. κρείττονα 289; → κρείττων
ἰδικόν, τὸ		οὐσιώδη ἰ. 285
τὸ ἰ. # τὸ καθολικόν	42	παρεΐσακτα ἰ. 93 *3; 289 *3; → ἐνέργεια: ἐπέισα- κτος ἔ.; → ἐπέισα- κτόν τι
τὸ ἰ. # τὸ κοινόν	42; 51 f.; 69 zu *9; 194; 303 *1; 306	προσγενόμενα ἰ. 93 *3; 205 *2; 289 *3
ἰδικῶς εἶναι # κοινῶς εἶναι	82	ἰ. ὑποστατικά # ἰ. φυσικά 306
ἰδικῶς	251; 258 *5; 301 f.;	ἰ. φυσικά 90 *3; 164
	303; 304	ἰδιώτης (τῷ λόγῳ) 27 *1; 54 *1
ἰδικῶς θεωρεῖσθαι	163; 258 mit *5	ἰσότης
ἰδικῶς νοεῖσθαι	247 *7; 250	ἰ. φυσική # → εἰκὼν τυπική 174; 175 *1; 178 zu *1; 181 zu *1; 311 *3, *4
ἴδιος	136; 138 *6; 140 *2; 170 *2; 171; 236 *2; 267; 275; 279 – 281; 284 *3; 286 mit *3; 295 *5; 570	ἰστορεῖν 638
ἰδίᾳ	258 *5; 303 *1	ἰστορία 104 *4; 638 *1; 643
ἰδιοσύστατος		ἱστορία 620; 627 mit *2; 634; 636 – 641
ἰ. ὕπαρξις	136 *2; 137 f.	ἰστοριογράφος 104 *4; 641; 643
ἰδιοσυστάτως θεωρεῖσθαι	61 *3	
ἰδιότης	90; 91 *3; 93; 107; 140 *2; 163; 202;	

καθ'ἑαυτό/ ἑαυτόν	119 zu *2; 300 zu *2; 304	κίνησις νοερά	270 *3
τὸ ἰδιάζον καθ'ἑαυτὸ	πρόσωπον 69 zu *10; 303 mit *1; 306 *4	φυσικαὶ κινήσεις	236 *2
καθολικός	54 *1; 756 *5; 783	→ θεοκίνησις	
τὸ κ. # τὸ ἰδικόν	42 mit *2	κληρονομεῖν	287 zu *7; 683f. *3
καθολικῶς	196 zu *1	κληρονομία	683 mit *3; 712
καινός	→ ἐνέργεια: θεαν- δρική ἐ., → κοινωνία: καινή τις κτλ.	κοινοποιεῖν	50; 250f.; 257f.
καινοτομεῖν	98 zu *3	κ. ὡς ἐφ'ένδῳ προσώπου # διαιρεῖν ὡς	
καινοτομία	242	ἐπὶ δύο φύσεων	257 zu *5
καινοφωνία	116 zu *1	αἱ κοινοποιηθεῖσαι φωναί	251; 258
κακία, ἡ	271	κοινοπρεπής	→ ἐνέργεια: κ. ἐ.
κακοπαθεῖν	513 *1	κοινοπρεπῶς	→ ἐνεργεῖν: κ. ἐ.; → θεωρεῖσθαι: κ. θ.
καλλιγραφεῖν	33 *3	κοινός	
κάρος, ὁ	727	κοινόν, τὸ # τὸ ἰδικόν	42; 51f.; 69 zu *9; 194; 303 *1; 306
καταδέχεσθαι	κ. und → οἰκειοῦσθαι 285 *5; 295 *4	τὸ κοινόν als πρόσωπον	279 – 283
καταθύμιον, τὸ	265; 271; 272	τὸ κοινόν als φύσις	269 – 279
κατακρατεῖν	263 zu *5; 318 zu *2, zu *5; 324 zu *1; → ἐπικρατεῖν	αὐθεντία κοινή	258 *5
κατάλεξις	103	τὰ κοινὰ γένη/ εἴδη	136 *2
καταπονεῖν	615 zu *1; 694 (*2), *4; 699 mit *4	κοινῶς	162 *9; 257 zu *1; 264 zu *5; → ἐνεργεῖν: κ. ἐ.
καταργεῖν	286f.; 288 zu *6; 525 *2; 535 *4; 585; 589 *4; 592 zu *2; 596 zu *7; 615 zu *1; 693 zu *2; 695 *4; 700 zu *3; 701 *4, *6; 801 zu *6	κ. ἐν τῷ ἅμα	261 zu *7
κατασκευή	(1) 132; 174; 311f.; 716 *7; 717 *1; 742 *1; 744f.; (2) 599; 646 – 649; 651; 685 *1	κ. κατὰ τὴν προσωπικὴν ὀλότητα → ὀλότης	
κατασφραγίζεσθαι	528	ὁμοῦ, i. e. κ.	292
καταφορά, ἡ	727	→ ἰδικῶς εἶναι # κ. εἶναι	
καταχρηστικός	254	κοινωνεῖν	123 *2; 145 zu *3, *4; 167 *3; 169 *4, *6; 171 zu *6
καταχρηστικῶς	254 zu *3; 282 zu *5; 296 *6	κοινωνία	(1) 191; 234 zu *4; 250; 257f.; 260; 267 zu *4; 279; 281; 292; 307; 314; (2) 525 *2; 544 *3
κατόρθωμα	475; 476 *1	ἀδαιρέτος κ.	297
κινεῖν	233 *1; 236 *2; 741 *4, *6	κοινὸς καὶ ἀδαιρέτος	275
κίνησις	296f.; 741	ἀχώριστος κ. τῆς φύσεως καὶ τῆς ἐνεργείας	170
		ἐν κοινωνίᾳ	51
		καινή τις ἡ κ.	281f.
		κ. εἰδῶν	177 *2
		κραταιός	712
		κραταιοῦν	554
		κρατεῖν	93 *2; 339; 549; 624 zu *3; 655

κράτος, τὸ	598; 602; 633 *1; 649; 653 *2	μεταστοιχειοῦν	263 *5
κρεῖττων		μετασηματίζειν	567 *4
ἐπὶ τὸ κρεῖττον	93 *3	μερικός	→ οὐσία: μερική οὐ.; → ὑπαρξίς: μερική ὑ.; → φύσις: μερική φ,
τῆ τοῦ κρεῖττονος ἐκνικήσει	241 *1; 288 zu *5; 315 zu *7; 318 zu *5; 319	μέρος	
→ ἰδιώματα κρεῖττονα	289	ἀνὰ μέρος θεωρεῖσθαι	61 *3; 258 mit *5; διελείν: 303 *1
κύκλος	768 *2	ἐπιθυμητικὸν μέρος	270 *3
κυριακὸς ἄνθρωπος	296 mit *2; 297 f.; 321 *2	μαιφονία	677 *7
κυρίευσις	271 f.	μικτός	→ ἐνέργεια: μικτή ἔ.
κυρίως	254; 271; 296 *6; 310 mit *7; 717 *1; 718 f.	μνησικακία	351
κ. καὶ → ἀληθῶς	328	μοναδικός	→ πρόσωπον: μονα- δικὸν π.; → ὑπόστα- σις: μοναδική ὑ.; → φύσις: μοναδική φ. σύνθετος
κυριώτατοι ἰδιότητες	315 *3	μονάς	124; 142; 192; 721 631; 689 mit *3
λέξις	328; 334 *5	μονοθεΐα	689 mit *3
λογικός	312 f.; 768 *2; → νοε- ρός: v. # λογικός	μονοκρατορία	202 mit *4; 207 f. 3 *3
λόγος		μονοφυΐς	
λ. ἐνδιάθετος # λ. προφορικός	717 zu *1; 718 zu *4-*5	μονοφυσίτης	
→ τριαδικός: τριαδική τῆς ψυχῆς θεωρία		νεῦσις	316; 319
μαγαρίζειν	538 *1	νοερός	
μαγαρίτης, ὁ	537 mit 538 *1	νοερά ἐνέργεια	288 zu *2
μαργαρίτης	510 f. *8; 795	νοερά θέλησις	735 zu *4
μεσιτεύειν	327	κίνησις νοερά	270 *3
μεσίτης	529 (478; 522 *4; 529; 536 f.; 538 zu *4; 572 *7; 575 zu *4; 787 *1)	νοερά ὄμματα	339
μέσος	→ φωνή: φωναὶ μέσσην ἔχουσαι τάξιν	τοῖς νοεροῖς ὄμμασι	334; 338; 342
μέσαι ἐνέργεια	262 zu *5	νοερά ὄρεξις	270 *6
μέσως πως	253; → ὀριστική ἔμφασις	νοερά ψυχῆ	217 zu *1; 272; 285 mit *7; 287; 327 *3;
ἐν μέσῳ τῆς γῆς	355; 367 mit *2; 611 *3; 694 zu *4; 792	δυνάμει νοερά: 273 τὸ νοερὸν τῆς ψυχῆς	273 *1; 276 *3
μεταγράφειν	29 *1	νοερός # λογικός	
μεταλαμβάνειν	256 *2; 294	οὐσία νοερά καὶ λογική	271
μεταποιεῖν	263 mit *5; 265 zu *4; 318 zu *5	ψυχὴ λογικὴ τε καὶ νοερά	132
μεταποίησης	263 *5	νοερώτατος κόσμος	735 *3
		νουθετεῖν	549 *1; 580 *4
		νοῦς	169 *4; 745 zu *2
		v. # διάνοια	120; 745 *2
		v. # ξηραὶ λέξεις	328
		v. ὁρῶν τὸν θεόν	338 *1; 681 *4
		νοῦ φαντασίαι	63; 90
		αἰγυπτιάζοντες τὸν νοῦν	159 f.

→ τριαδικός: τριαδική ... θεωρία		ὄ. κατ'οὔσιν	72 zu *4
ξενοφωνηθεῖς	741 *6 (742)	ὁμοίως	80 *2; 83 2; 95 *1; 187 *4; 204 *3; 238 *3; 293 *5
ὁδηγός	(17); 50 zu *2; 210 *3	ὁμοιότης	
ὁδηγοί	190 mit *6; 570	καθ'ὁμοιότητα	8; 98
οἰκεῖος	140 *2; 196 *5; 236 *2; 248 *2; 334 *4; 778	ὁμοίωμα	696 *3
τὰ τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν οἰκεῖα	287 zu *8	ὁμοίωσις	→ εἰκόν: κατ'εἰκόνα καὶ καθ'ὁμοίωσιν
οἰκειοῦσθαι	102 *5; 218f.; 220f.; 284 mit *1; 285 *5; 295 mit *4, *5; 319 mit *1; 323; 544 *3	ὁμολογεῖν	51; 90 *2; 96 *4; 182 *7; 237 *5; 297 *4; 541; 778; 794
οἰκεῖωσις	295 *4; 322 *7; 323	ὁμόνοια, ἡ	626
οἴκοθεν: οὐκ οἶ.	49 *3–50 *2; 752; 756 mit *4–*5	ὁμοούσιος	44; 48; 72 mit *8; 78; 107f.; 114; 722; 743; 779
οἰκονομεῖν	57 *2; 71 *2; 517	ὁμοουσιότης	138 *6; 743 mit *5
οἰκονομία		ὁμοπαθής	106 *4
ἡ οἶ. τοῦ Χριστοῦ	52 zu *5; 146; 150; 158; 310; 328; 517 mit *4; 664	ὁμοῦ	220; 258; 292; → κοινός: κοινῶς
θεῖαί τινες οἰκονομία	738	ὁμόχρονος	
οἶ. # θεολογία	146 zu *4; 158	ὁ. σύνθεσις	313 zu *2
οἶ. als kirchliche Handlungsnorm	53 *4; 57 *2, *3; 63; 71; 232; bes. 237f.; 242; 256 *6; 268f.	ὁμοχρόνως	313
→ συγκατάβασις		ὄμως	204 *3; 320; 512 *2; 551 *2; 778
→ συγχώρησις		ὁμῶς	551 *2
οἰκονομικῶς	57 *2; 295 *5; 728	ὄνομα	40 *5; 78 zu *3; 79 zu *4; 80 zu *5; 193; 196; 198 *3; 278 *6; 340; 342; 624 *1; 629 *2; 655; 712
ὀλικός	158 *1; 164 zu *1	ἡ δύναμις τοῦ ὀνόματος	197 mit *2; → 236
ὀλικῶς	123 *2; 142; 167 *3; 168 zu *3	ὀνομάζειν	288 zu *2; 530 *5, *7; 531 zu *3; 695 *5
ὄλως ὀλικῶς	339	ὀνομασία	194 *4; 196 mit *3
ὀλόθεος	283 *3	ὀντότης	164 zu *1
ὀλότης		ὀπισθοφανῶς # ἐμφανῶς	338
ἡ ὄ. τοῦ Χριστοῦ	89 *7; 257; 308	ὀπτάνεσθαι	338
προσωπικὴ ὄ.	205; 252; 263f.; 269; 281–283; 291; 293; 314	ὀπτασία	337; 455; 477; 511; 567 *4; 568 *4
ὀμαδικῶς	161f. mit 162 *9; 252	ὄ. τυπικὴ	174; →θεογνωσία; → θεοπτία
ὄμμα, τὸ	→ διορατικός, → νοερός	ὄρεξις	
ὀμόθεος	283 *3	νοερὰ ὄ.	270 *6
ὀμοιοπαθής	106 *5	ὀθόδοξος	91; 232 zu *8
ὄμοιος		ὀρθός	
		ὀρθὰ δόγματα	237f.

ὀρθῶς	45 *5; 46; 276 *3; 742	προσηγορία οὐσιῶδεις # προσηγορία ἐνεργητικάί 194
ὀρθότης	197	οὐσιῶδῶς 157 zu *4; 320; 727f.
ὀρθοτομία	434 *3	→ ἀνάπλασις: οὐσιῶδης ἄ.
ὀρίζειν	66 *2; 297 *4; 698 *4; → διορίζειν	→ ἐνέργεια: οὐσιῶδης ἔ. → ἔνωσις: ἔ. οὐσιῶδης
ὀριστικός		οὐσιωθῆναι 96 *1; 142; 143 *1; 145; 170; 175f. *9; 324
ὀριστικὴ ἔμφασις	253–256; 282 zu *6; 295 zu *3; (295– 299); 307; 310 *7; 320	οὐσιῶσθαι 143 *1; 175f. *9
ὀριστικῶς	254 zu *2; 295f. *5; 304 *4; 310 *7; 320; 328	οὐσίωσις 286; 324
ὄρος		πάθημα παθήματα 89f. *7; 93 *3; 205 *2; 289 zu *3
eines Konzils	14; 46; 57; 96 *4; 221; 222–242 pas- sim; 295; 298; 302	τοῦ αὐτοῦ τὰ θαύματα καὶ τὰ π. → θαῦμα: θαύματα
Definition/ Begriff		ἰδιώματα καὶ π. 205 *2 → ἰδίωμα: παρείσακτα; προσγενόμενα → ἐπεισακτόν τι
ὄρος	52; 255	παθολογεῖν 254; 295 *5
ὄροι	52 *3; 60 zu *4; 189 *2; 190 mit *6; 198; 214 zu *4; 253 zu *2; 254f.; 688; 743 zu *3	πάθος 95 *1; 293 *5; 356 *1; 453 *6; 698 *4; 713; 761 *1; 792
ὄ. τῶν οὐσιῶν (= αἱ ἐνέργειαι)	198	π. τῆς πορνείας 474 zu *2; 573 zu *1
ὑπόθεσις τῶν ὄρων	189 *2; 190 *6	πάθη, τὰ 106; 199; 234 zu *8; 237 *5; 295 *5; 526 *4; 718 *3; 761 *1; 792 *5
οὐσία		τοῦ αὐτοῦ τὰ θαύματα καὶ τὰ π. → θαῦμα: θαύματα
οὐ./ φύσις	45	ἀδιάβλητα π. 284 *2
οὐ. # ὑπόστασις	43–45	παιδεία
οὐσίας αἰτία ὑπερούσιος	192 *2	ἐγκύκλιος π. 638
ἐναντία οὐσίαι	179 zu *3; 191 *6; 255 zu *4; 313f.	παιδεύεσθαι 513 *1; 590; 699 zu *4; 700f. *5
μερική οὐσία	115 zu *6; 136 *1; 178 *1; → ὕπαρξις: μερική ὕ., → φύσις: μερική φ.	παιδεύειν 700
→ ἐνέργεια: ἔ. und οὐσία		παιδευσις 190 *7
→ ἔνωσις: ἔ. κατ'οὐσίαν		παιδοσφαγία 670
→ ἰδικός: οὐσία ἰδική		παλαιοῦν 589 *1; 700 *4
→ ὄρος: ὄροι τῶν οὐσιῶν		παντοτοπία, ἡ 326 zu *1
οὐσιαρχία	129	παντοτοπία, ἡ παραγράφεσθαι
οὐσιολογεῖν	174	τοὺς νόμους π. 624; 634
οὐσιοποιός	124 zu *4	παραδείγμα
οὐσιῶδης		τὸ τοῦ ἀνθρώπου π. 174; 276 zu *1*2; → ὑπόδειγμα
ἰδιότητες καὶ ποιότητες οὐσιῶδεις	115 *5	
οὐσιῶδη ἰδιώματα	285	

παράδοξος	255 zu *5; 510; 522 *2; 807 *2	πλήρωμα	160; 344 *1; 733
παράλληλος		πόθος	493
ἐκ παραλήλου	137 mit *3	ποθούμενον, τὸ	265; 271
παρασημειοῦν	494; 550 *1	ποῖος	89 *5; 293 *4; 527 *7; 552 *4; 587 *6; 616 *6; 628; 654; ὁποῖος 711
παραστάσις	→ πραγματικός	ποιότης	
ἐνυπόστατος π.	64 *1	ποιότητες οὐσιώδεις	115 *5
παρεῖναι	190 *6; 528 *1; 535 *4; 725 *2	ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ	94 mit *6; 117 *4; 289; 450 mit *4
παρερμηνεύειν	173 mit *3	πολιτεία	424 *1; 519 *4; 698 *4; 750
παρουσία	56f. *6; 158 *1; 325; 476; 517 *2, *3; 598 *6; 670; 687; 702 *5	ἢ κατὰ νόμον π.	682 mit *1; 683
πάσχα, τὸ	714	πολιτεύειν	96 *1; 143 zu *3
πάσχειν	96 *4; 236 *2; 251 *3; 502 zu *1; παθεῖν: 145 zu *1; 171 zu *5; 248 *2; 677 zu *7; 714; 761 *1; 778	πρᾶγμα	42; 76 *4; 77 *5; 177; 193f.; 197 *1; 201 *2; bes. 243 *2; 253f.; 283; 290 *7; 304f.; 320–322; 329; 343; 552 *7; 629; 632 *2; 760 *3; 770 *1
ὁ παθών	64; 293	ἀληθές π.	90; 201; 243f.; 301f.
παθών τὰ θεῖα	130 *2; → 554	ὑφιστάμενον π.	58
π. τὴν ἕκστασιν	723f. *5	πράγματα	80; 196; 201; 242 243 *3; 253; 282; 312; 334 *4; 527; 552; 563f.; 588; 682; 723*4; 778; 795
πατερικός		ἐνυπόστατα π.	305 *3
πατερικαὶ χρήσεις	9 zu *4	ὄντα καὶ πεφυκότα π.	78
πατρικῶς		ὑφιστάμενα π.	78; 186
π. # ἑλληνικῶς	743 zu *1	φυσικὰ π.	94; 96 *1; 173
π. καὶ συνοδικῶς	51f.	π. τε καὶ ἐνεργήματα	205 zu *4; 263f.; 265 *1
περίγραπτος	262	π. # ῥήματα	238 zu *3; 242; → 563f.; 587
π. παρουσία	325	ἐκ δύο πραγμάτων	243 *3; 723 *4; → φύσις; ἐκ δύο φύσεων
περιγράφειν	768 *2	πραγματεία	725 *2
περιγραφή	191f.	πραγματικός	
περιεκτικός	192	πραγματικὴ ἀντίρρησης	85f.
περιεκτικώτατοι ιδιότητες	315 *3	πραγματικὴ ἀπόδειξις	95; 187
περίεργος	183	πραγματικὴ παράστασις	63f.; 85f.; 594 zu *6
περιέχειν			
τὸ περιέχον # τὸ περιεχόμενον	192		
περιφερής	768 *2		
περιχωρεῖν	168 *5		
περιχώρησις	168 *5		
πλήρης			
ἐκ πλήρους	357		
πληροῦν	327 *3; 564 zu *1; 597 zu *4; 653f.; 677; 763 *3		
πληροφορεῖν	510; 565		
πληροφορία	564		

πραγματικοὶ ὄροι	190	→ ὀλότης: προσωπική ὁ.
τῶ πράγματι # τοῦ πράγματος	193 *6	ὑπόστασις προσωπική
πραγματικῶς	86 zu *4; 89 f.	φύσις προσωπική
προαίρεισις	518	πρόσωπον
αὐτεξούσιος π.	270 *7; 271; 327; 761 *1	π./ ὑπόστασις
προαιρετικόν τι	750	π. # οὐσία
προασφαλίζεσθαι	210 zu *8; 211	π. # φύσις
προβάλλειν	127 *2; 235 f.; 240; 645 mit *1; 669	53
προγράφειν		κοινοποιεῖν ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου # διαί-
ὡς προέγραπται	464 *2; 465 f.; 542 *1	ρεῖν ὡς ἐπὶ δύο φύσεων
προδιάγνωσις	190 *7	τὸ κοινὸν als π.
προδιαγράφειν	722 *4; 725 *2; 735 *3; 738 zu *3; 761 *1	279–283; → φύσις; τὸ κοινὸν als φ.
προδιάγραψις	741	οὐκ ἔστιν ἀνώνυμον π.
προδιάπλασις	47 *1; 59–62 mit 60 *4, *5, 61*5; 133 *2; 138 mit *2, *3; 180 zu *7; 185 mit *2, *9; 186 mit *9; 286 *2; 301 *3; 303 *3; 314 mit *1	μοναδικὸν π.
προδιατυποῦν	338; 722 f. *4	98 *2; 256 zu *2, *3; 260; 281; 290 f.; 294; 308; 517 *5
προδιατύπωσις	311; 722 *4; 735 *3; 741; 757; → προτύπωσις	σύνθετον π.
πρόθεσις	682 mit *3	→ ἰδιάζειν
προθεωρία	189 *2; 190 *1; 743	→ ἰδικός: ἰδικὸν πρόσωπον
προϊέναι	235; 240	→ καθ' ἑαυτό/ ἑαυτόν
προκατάληψις	190 *7	προσωποποιᾶ
προκρίνειν	624	324 *4
προμηθεῖν	682 zu *3	προτυπικῶς
προμορφοῦν	185 *2	337 f.
προσβολή	271; 316	προτυποῦν
προσαγορεύειν	74 *1; 680 zu *6	738 zu *3
προσηγορία	193 f. mit 194 *4, *6; 195 *6; 196 mit *3, *5; 198 *3	προτύπωσις
π. und οὐσιώδης ἐνέργεια	196; → 198 *3	737 f.; → προδιατύπωσις
προσηγορίαὶ ἐνεργητικαὶ # προσηγορίαὶ οὐσιώδεις	194	προϋφιστάναί
προσκυνητήριον	363	47 zu *1; 60 zu *1; 138 *2; 185 *2
προσλαμβάνειν	137 zu *2; 275	προφανής
προσληπτόν τι	750	734 zu *1
προσφώνησις	109 5; 119 *3	προφανῶς
προσωπικός		353
		προφέρειν
		236 zu *3; 240
		προφορικός
		→ λόγος: λ. ἐνδιάθετος
		πτωχός
		282
		τὰ ὑψηλὰ καὶ πτωχὰ
		241; 267; 292
		ῥῆμα
		80; 97; 196 f.; 563 f.
		ἡ δύναμις τῶν ῥημάτων
		696 zu *2
		→ πράγμα: πράγματα # ῥήματα
		ῥοπή
		316 *5; 318 *3; 319
		σαρκικός
		285; 337; 733 *1; 778
		σαρκικῶς
		236 *2
		σαρκοῦσθαι
		(1) 93 *3; 97 *3; 258 *3; 260 *4; 275 zu *5; → φύσις: μία φ. ... σεσαρκωμένη; (2)

	510 f.; 523; 539 f.;	συγκατάβασις	53 *4; 57 mit *2;
	542 *1; 544 *2		(63); 71 mit *2; 78; →
σάρκωσις	158 *1; 159; 171; 312;		οικονομία
	725 *2; 727; 735 *3;	συγκαταβατικῶς	57 *2
	738 zu *3	συγχωρεῖν	80; 236 *2; 520 *1;
σημαίνειν	64 zu *2; 68 zu *2;		590 *3; 700 *5
	77 *1; 85 *2; 137 zu	συγχώρησις	238 *3; 343; 544;
	*3		549 *4
σημαντικός	196 *1, zu *6; 283	συμφωνία	52
	*3; 716 *7	Συμφωνία	627 *4
σημεῖον	(1) 453 *6; 482 *3;	συναίνεσις	162; 171 zu *2, zu *6;
	510 zu *5; 514 f.; 518		716 *2; → εὐδοκία
	*5; 519 *1, *3, zu *4;	συναπτός	
	520 *1; 522 *2; 602;	χωρισταὶ ἰδιότητες # συναπταὶ (σύνθεοι)	
	642; 672 *4; 674;	ἰ.	286 *3
	696; 713; 795; 799;	συναρμόζειν	(216 *2); 222 *2
	(2) 680 zu *6; 701 f.;	συνάφεια	82 *5; 185 zu *9; 258
	708; 801		*5
ἐν σημείοις	494 mit *2; 550 *1	συνδρομή	69 zu *11; 131;
σημειοφόρος, ὁ	520		306 f.; → συντρέχειν
σκιαγραφία		ἀμφύπαρκτος συνδρομή	60; 180; 255 *5;
σ. τυπική, οὐ φυσική	174 f.		303 *2; 313 f.; 768 *3
σκιαγραφοῦν	722 f. *4	συνεργάζεσθαι	146 zu *5
σκιογραφία	174 *4	συνέργεια, ἡ	235 mit *3; 709 *2
σκιογραφοῦν	722 f. *4	συνεργία, ἡ	161 f.
σκιώδης		συνεσθηκός, τὸ	599 *5; 600 *2; 612
τυπικαὶ καὶ σκιώδεις θεοπταίαι	338		zu *2; 650 zu *3;
σκιωδῶς			652; 663
τυπικῶς καὶ σ.	174 mit *4	συνευδοκία	235 *4
σκοπεῖν	487 *1; 522; 590;	σύνθεος	283 f.; 286 *3; 321
	602		*2
σκοπός	64 *2; 92 *1; 253 zu	σύνθεον σῶμα	321
	*7; 293 *4; 295 –	σύνθεσις	131; 140 *1; 178; 181
	299; 316; 328; 477;		*1; 234; 313 *2; 777
	480; 515; 523; 725	σ. ἀνθρωποειδῆς	176
	*2; 745	ὁμόχρονος σύνθεσις	313
εὐσεβῆς σ.	282; 297 – 299; 320;	σύνθεσις οὐσιώδης	175 f. *9
	328; → εὐσεβῶς	σύνθεσις φυσική	178 *1
σ. τιμητικός	253 *6; 282 *4; 297	σύνθετος	312; 735 *3; 777
	*3	κοινὸς ἢ σύνθετος	265 *6
→ ἀσκόπως		→ ἐνέργεια: μία σ. ἔ.	
σταθμογραφεῖν	643	→ ὑπόστασις: μία ὑ. σ.	
συγγραφεὺς	585 *1; 640; 672 *4;	→ φύσις: μία φ. σ.	
	713 mit *4	συνοδικός	
συγγραφή	104 *4; 515	ἐπίστολαὶ συνοδικαί	222 *2; 233
		πατρικῶς καὶ συνοδικῶς	51 f.
		συνσαρκοῦν	164

συντάσσειν/ -τάττειν	491; 494 zu *2; 569 mit *2	τριάς, ἡ	78; 116; 124; 136; 138 *6; 161; 168 *5; 716 *7
συντείνειν	257; 308; 494; 512	εἷς τῆς τριάδος	96 *4; 113; 119; 122f.; 124; 157 *1; 158 *1; 159 *6; 167 zu *1; 250 *5; 735 *3
συντιθέειν	127 *5; 176 *1; 763 *5; → σύνθετος	εἷς ἐκ τῆς τριάδος	157 *1
συντρέχειν	15; 216; 228	τ. und → μονάς	721
συσσώμωσ	286	πάντα τὰ ἐν τῷ Χριστῷ κτλ.	152 *2; 172 zu *1
σφραγίς	701	τριεὶς φύσεις ἰδικαί, μία κοινή	167 zu *2
σχέδος	28–30; 33–34	τρισυπόστατος τριάς	115 zu *6; 158 *1; → 124 zu *4
σχηματίζειν	570 *3	→ φύσις ἰδική (οὐσία ἰδική)	
σώζειν	(1) 144; (2) 345 *4; διασώζειν: 495	τρισυπόστατος	→ τριάς
σωζομένης (1) τῆς ιδιότητος	15; 216; (228)	τρόπος	77 mit *6; 150; 169 *6; 171; 187 *4; 298; 506
σῶμα	718 *1	τρόπος τῆς ὑπάρξεως	82; 272 *1; 321
ἄψυχον σ.	175f. *9	τυπικός/ τυπικῶσ	721f.
ἐνθεον σ.	773 *1	# φυσικός/ φυσικῶσ	174f.; 311; 555 *1
σύνθεον σ.	283 *3; 321	τ. ἐν τινι ἐσόπτρῳ	174f.; 555 *1
σ. θεοῦ	60 zu *4	τυπικαὶ καὶ σκιῶδεις θεοπταίαι	338
σωματοψυχῶσ	175 *5; 278; 281; 315 zu *2	τυπικῶσ καὶ σκιωδῶσ	174 zu *4
σωτήρ	175f. *9; 296 *2; 726	→ εἰκῶν (τυπική)	
σωτηρία	57 *2; 238 zu *3; 242; 285; 337; 340; 351 zu *4; 355; 367; 454; 511 zu *2; 526 *4; 540 *2; 695 zu *2; 699	→ ἐκτύπωμα	
σωτήριος	698 *4; 761 *1	→ προτυπικῶσ	
τάξις	→ φωνή: φ. μέσην ἔχουσαι τάξις	→ σκιαγραφία	
τάυτοβουλία	202; 207f.	τύπος	86 *5; 517 *3; 535 *4; 678; 718f.; 735 *3
ταύτολογία	35; 212	τύποι	179; 337; (517 *3); 739
ταύτοπραξία	202; 207f.	→ εἰκῶν (καὶ τύπος)	
τετράδιον, τὸ	213 *6	→ προδιάγραφισ, → προ(δια)τύπωσις	
τετράς, ἡ	28–30; 33; 165; 210; 212; 216; 754; 755 *3	→ τριαδικός: τριαδικὴ ... θεωρία	
τιμητικός	→ σκοπός: σ. τ.	ὑπαρξίς	58; 76; 77 mit *5, *6; 78; 81 *2; 82f.; 136 *2; 143; 168 *5; 186; 745 *2
τριαδικός		ὑ./ οὐσία	71 *3; 304; 570 *3; (745 *2)
τριαδικὴ ἐνότης	164 *1	ὑ./ οὐσία und ὑπόστασις	71 *3; 77 *6; 82 zu *2
τριαδικὴ ὄνότης	164 zu *1		
τριαδικὴ τῆς ψυχῆς θεωρία	718 zu *2; → 723 zu *1		
(ψυχῆ, λόγος, νοῦς)	715–720; → εἰκῶν: κατ'εἰκόνα; → οἰκεῖος: τὰ τοῦ θεοῦ κτλ.; → τύπος		

ἄτομος ὤ.	137 mit *2; → ἄτο- μον, τὸ	ὑπνοῦν	723 f. *5; 727
μερική ὤ.	135 f.; → οὐσία: μερι- κή οὐ., → φύσις: με- ρική φ.	ὑπόδειγμα	179; 276 *2; 280 *5; → παράδειγμα
μερικωτάτη ὤ.	136 *2; 137 zu *2, *3	ὑπόθεσις	189 *2; 190 *6
→ ἰδικός: ὕπαρξις ἰδική		ὑποτιθέναι	143 *1
→ ἰδιοσύστατος: ἰ. ὕπαρξις		ὑπομνήματα	669 (669–673)
→ τρόπος: τ. τῆς ὑπάρξεως		ὑπόμνησις	482 *3; 494; 550 *1; 696 *3; 698 mit *4
ὑπάρχειν	56 *3; 71 *3; 76; 82 zu *2; 352; 391 *5; 395 *4; 481; 497; 517 *3; 534 f. *3; 549 *1; 680 *7; 683 f. *3; 699 *2; 763 *3, *5	ὑπόστασις	
τὸ ὑπάρχον	304 f.	μία ὤ. θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη	218 *6
ὑπὲρ mit Akkusativ	342; 541; 589 *5	μία φύσις τε καὶ ὤ. θεανδρική	146
ὑπὲρ ἄνθρωπον		μία ὤ. ἀμφοτέρων φύσεων	61 *2
ὤ. ἄ. τὰ ἀνθρώπου	96 zu *1; 147 *2; 149 zu *2; 172 zu *5	μία κοινή ὤ.	61 *5
οὐ πάντα κτλ.	98 zu *1; 172 zu *4– 173 zu *4	τὸ κοινὸν als πρόσωπον/ ὤ.	279–283
ὤ. ἄ. καὶ ὑπὲρ φύσιν	98 zu *3	μία ὤ. σύνθετος	111 *1; 138 *6; 178 *1; 225; 228; 230; 233; 234 *3; 235; 240 f.; 308–310; 314
ὑπὲρ ἀριθμόν	515	ὤ./ πρόσωπον	15; 43–52 passim
ὑπὲρ ἡμᾶς	317 zu *3; → γι- γνώσκειν: ἐκ τῶν καθ' ἡμᾶς κτλ.	ὤ. # οὐσία	43–45
ὤ. ἡ. ἔπραττε καὶ ἔπασχε	251 *3	ὤ./ οὐσία als → ὕπαρξις	71 *3; 76; 82 f.
ὤ. ἡ. ὑπερέχων	95 *3; 148 *1	ὤ. # φύσις	15; 43;
ὑπὲρ τοὺς ὄρους	60 zu *4	μοναδική ὤ.	192; 235 mit *2; 267
ὑπὲρ τὸ πᾶν	160	προσωπική ὤ.	52 zu *1; 58
ὑπὲρ πᾶσαν ὑποταγήν	316	ὤ. χαρακτηριστική	69 zu *5
ὑπὲρ φύσιν	→ ὑπὲρ ἄνθρωπον; → φύσις: ὑπὲρ φύσιν	→ ἔνωσις: καθ' ὑπόστασιν ἔ. # κατὰ φύσιν	ἔ. 150; 303 *1
ὑπεραναβαίνειν	628 zu *6	→ ἰδικός: ὑπόστασις ἰδική	
ὑπερέχειν	95 *3; 148 *1	ὑποστήναι	→ ὑφίστάναι
ὑπερηφανία	475 zu *1	ὑποταγή	316; 733
ὑπέρθεος	168 *5	ὑποτάσσειν	316 f.
ὑπερουράνιος	532 *3	ὑφίστάναι	60 zu *4; 78 zu *1; 186 zu *3; 286 mit *2; 314; → προϋφίστάναι
ὑπερούσιος	95 *3; 140 mit *1; 120; 124; 129; 143 *1; 168 *5; 278	ὑψηλός	
οὐσίας αἰτία ὤ.	192 *2	τὰ ὑψηλὰ καὶ πτωχὰ	241; 267; 292
ὑπερουσιῶς	140 mit *1	φαντάζεσθαι	778
ὑπεροχή	120	φαντασία	63; 90; 194
ὑπερφυῆς	95 *3; 124	φθορά	287 f.; 289 *3; 718 *3
ὑπὸς	270 *1; 723 f. *5; 727	φιланθρωπία	143; 144 *3
		φιλάνθρωπος	123 *2; 125; 140 f.
		φιλόζωος	→ θέλημα: φιλόζων θ.
		φιλολογεῖν	747

φιλοσοφία	125; 144	φ. ἀνυπόστατος	
φιλόσοφος	104 *5; 106 *1	οὐκ ἔστιν φ. ἄ.	138
φονεύειν	309 *4; 356 *1; 677 *7; 713	ἐνέργεια als τῆς φύσεως δυναμις	264 *3; → δύναμις; φυσική δ.
φόνος	309 *5	φύσις ἰδική	→ ἰδικός; φύσις ἰδική
φόρος	655; 662	φύσεις	
φυλακτήριον	426 f. zu *2-*3; 510 zu *8	ἀμφοτέροι φ.	61 *2
φυσικός	95 *1; 97; 768 *2	ἀνόμοιοι φ.	115 *4
φυσικῶς	204–206; 235 f.; 236 *2; 240 f.; 268 *1	ἐκ δύο φύσεων	46; 90 *2; 136; 233 f.; 309 zu *6; → ἑτεροούσιος; ἐκ δύο ἑτεροουσίων; → πρᾶγμα: ἐκ δύο πραγμάτων
φυσικῶς καὶ → ἀληθῶς	295 f. *5	ἐν δύο (δυσὶ) φύσεσιν	46; 96 *4; 216; 228; 281 f.
→ ἀδιάβλητος		ἐν δ. φ. # ἐκ δύο φύσεων (46)	
→ δύναμις; φυσική δ.		ἐκ δύο φύσεων καὶ ἐν δυσὶ φύσεσιν	234 *1
→ ἐνέργεια: ἐ. φυσική		φ. ἐνεργητικά	→ ἐνεργητικός; φ. ἐνεργητικά
→ θέλημα: θ. φυσικὸν ἀνθρώπου		κατὰ φύσιν	
→ θεωρεῖσθαι: φυσικῶς θ.		κ. φ. ἔνωσις	→ ἔνωσις; κ. φ. ἔ. # καθ' ὑπόστασιν ἔ.
→ κινήσις; φυσικαὶ κινήσεις		ἐκ τοῦ κ. φ.	270 *5
→ τυπικός/ τυπικῶς # φυσικός/ φυσικῶς		ὑπὲρ φύσιν	98 zu *3; 263 *5; 767 *5; → ὑπὲρ
φυσιολογεῖν	174	πρὸς τὸ ὑπὲρ φύσιν	270 *6
φυσιολογία	175; 191 zu *1	φωνή	(1) 338; 355; 711
φύσις	101 *4	(2) 68 *3; 70 mit *4; 85 zu *5; 237 zu *; 238 *3; 293 *5; 297 zu *4; 716 *7; 742; → χρῆσις	
μία φ. τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένου (39)		φωναί	119; 134; 173; 239; 674
μία φ. τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη (3);		εὐαγγελικαὶ φ.	50; 99; 110; 145; 147; 148 *1; 173; 189 zu *2; 205 f.; 219; 230; 240; 247; 258–260; 268; 281; 294; 299; 308; 314; 319; 321 f.; 329
62 *1; 97; 114; 133;		θεοπρεπεῖς φ. # ἀνθρωποπρεπεῖς φ. #	
136; 145 mit *2; 146;		φ. μέσην ἔχουσαι τάξιν	99 f.; 219–221; 230
158; 166; 218		θεοπρεπεῖς φ.	247 *7; 250
μία φ. μετὰ τὴν ἔνωσιν 3; → ἔνωσις		μέσην ἔ. τάξιν	230 *1; 239
μία φ. τε καὶ ὑπόστασις θεανδρική	146		
μία φ. σύνθετος	110; 111 *1; 136; 138 *6; 176 *1; 178 mit *1; 201 *3; 234; 239; 241; 265 *6		
μοναδική φ. σ.	234 *3		
μία φ. und μία ἐνέργεια/ μία θέλησις	108; 145; 159; 235		
φ./ οὐσία	45		
ἐναντία φ.	191 zu *6; 204 *3		
μερική φ.	178 *1; → ὕπαρξις; μερική ὕ., οὐσία: μερική οὐ.		
φ. προσωπική	47		
φ. # ὑπόστασις/ πρόσωπον	15		
τὸ κοινόν als φ.	269–279; → πρόσωπον: τὸ κ. als π.		
κοινοποιεῖν ὡς ἐφ' ἐνὸς προσώπου #			
διαίρειν ὡς ἐπὶ δύο φύσεων	257 zu *5		

(πάντες) εἰρημέναι παρ' ἐνὸς καὶ αὐτοῦ	108 *1; 185; 218 *6; 250 f.; 257 f.; 268 *2; 294	χωρισμός	203
κοινοποιεῖν ὡς ἐφ' ἐνὸς προσώπου # διαίρειν ὡς ἐπὶ δύο φύσεων	257 zu *5; → διαίσεις, διαίρειν, → κοινοποιεῖν	χωρισταὶ ἰδιότητες # ἰ.	συναπταὶ (σύνθεοι) 286 *3
αἱ κοινοποιηθεῖσαι φ.	251; 258	ψιλανδρικός	283; 320
φωνή und ἐνέργεια	235; 239; 268; 281	ψιλάνθρωπος	98 *2; 170 *4; 173; 207 *4; 252 *1, zu *2
χαρακτήρ	698 *4; 795 mit *4	ψιλός	90 *2; 98 *2; 207 mit *4; 252 *1; 271; 298; 302 *2; 304; 321; 518
χαρακτηριστικός		ψυχανδρικῶς	
χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα	69 zu *11; 117 *2; 306 f.	ψ. → ἐνεργεῖν	175 *5; 281
ὑπόστασις χαρακτηριστή	69 zu *5	ψυχή	132 zu *1; → νοερός; νοερά ψυχή; → τριαδικός; τριαδική ... θεωρία
χρηματίζειν	633 *1	ἀθελῆς ψ.	315 zu *6
χρῆσις	40 mit *5; 84 *1; 628 *6; 778; 779	σύνθεος ψ.	283 *3
εὐαγγελικαὶ ... χρήσεις	9; → φωνή	ψ. θεοῦ	60 zu *4
χρησμός	662	ψυχικῶς	175 *5; 278
χρησμοδία	670		
Χρησμοδία Ἑλληνικαί	627; 632; 634		
χωρίζειν	302 zu *3; 517 *3; 726 *5		

C. Personenregister

I. Personen aus der Vergangenheit¹

'Abd Allāh ibn al-Zubayr	358, bes. *2; 443; 710 *3	Alexander II. von Alexandrien, Patriarch	113 *1
'Abd al-Azīz, Gouverneur	9	Alexander, Sohn Simons von Kyrene	671 *2
'Abd al-Malik, Kalif	9; 11; 358 – 360; 361 mit *4, *5; 364; 367 mit *4; 427 *1; 441 zu *2; 443; 446 zu *1; 449; 455; 487; 507; 508; 592; 603 mit *2; 704 f.; 705 *3; 706; 707; 710 *3	al-Kindī	452 zu *6
'Abd al-Rahmān, Chef der Werft von Klyma	11; 581	al-Walīd I., Kalif	358 *2
Abraham	5; 359; 364; 438 – 449 passim; 505; 591; 607 *8; 679 – 685; 693; 707 *1	al-Wāqidī	348 *9
Abū Bekr, Nachfolger Mohammeds	379 *7; 425 *2; 431	al-Ya'qūbī, Historiker	358
Adam, Urvater	93; 205 *2; 272; 276; 284 – 289; 311 f.; 319; 324; 326 f.; 340; 608 *4; 716; 721 – 729; 733 f.; 736 – 739; 746; 750; 759 f.; 763 *5; 809	Ambrosius von Mailand	53 *8; 249 *2
Aetios von Antiochien	202 *1	'Ammār al-Baṣrī	453 *1; 454 zu *2
Agathon von Alexandrien, Patriarch	9; 23 f.; 152 f.; 154	Ammonios von Alexandrien	100 *4; 102 – 105; 106 f.; 212 *5
Akakios von Berrhoia	79 *4; 249 *6	Amphilochios von Ikonion	51; 53 *8
Akakios von Melitene	51 *1; 53 *7; 90 *2; 94 *6; 99 *2; 108 *1; 151 *2; 184 *10; 219 f.; 230 *1; 236 *4; 247; 249 *6; 251 f.; 257; 258	'Amr ibn al-'Āṣ	152 zu *6; 378; 379; 431 mit *6; 435; 441 zu *6; 445
Alexander d. Gr.	598; 604 *4; 605; 608 *3; 609 *1, *4; 612 – 614; 627 zu *4	Anastasios von Alexandrien, Patriarch	44 *4
		Anastasios I. von Antiochien	3 *2; 12 – 14; 115 f.; 240; 264 *1, *2; 288 *5; 389 mit *3; 618 *1; 686 *4; 783
		Anastasios II. von Antiochien	13; 14 *1; 389 *3
		Anastasios, Augustalis	55 *2
		Anastasios, Higumenos des Sinai	
		Zeugnis der Narrationum Collectio I sive	
		A	12 *1; 382 f.; 385 f.; 386; 388 f.; 398; 414 *4; 462 zu *6
		Weitere Zeugnisse	12
		Anastasios Melodos	797 f.
		Anastasios Monachos	
		Verfasser der Narrationum Collectio I sive	
		A?	382 f.; 389 *7; 423; 435; 438; 462 zu *7 – 463 *1
		identisch mit Anastasios I. von Antiochien?	389
		identisch mit Anastasios Sinaites?	12 *5; 374; 390 zu *3; 409 *2, zu *4

¹ Fiktive Namen werden mit einem Asteriskus * gekennzeichnet.

Verfasser der Narrationum Collectio II sive BC	462 f.	zu *2; 71–85; 101 *4; 132 *1; 190 zu *4; 273 zu *6; 295 *4; 313 *1
Identisch mit Anastasios Sinaites	462 f.	
Andreas von Samosata	90 *2; 184–186; 218 *6; 248 *4, *5; 256 *4; 258 *5	Athanasios I. Gammala von Antiochien, Patriarch 44 *4; 741
Antiochos IV. Epiphanes	365 *1	Athanasios, Notarios am Diwan 9 f.; 41; 53 *5; 581
Antiochos Monachos des Sabaklosters	428 *1; 429 f. *6	Augustinus 29 *1; 223 *1
Antiochus Dux	428 *1; 436 zu *7; 783 *4	Augustus, Kaiser 600 zu *6; 601; 612 f.; 657–661
Antipater von Bostra	270 *5	Βαάνης (Baanes), General 347–349
Antoninus aus Piacenza	→ Pilger aus Piacenza	Bähān, General → Βαάνης
Antonios der Wüstenvater	413	Bahīrā (Sargīs Bahīrā) 441 *2; 449
Aphrodisianos* der Perser	671 f.	Barsanuphios 21 zu *3; 54 *1
Aphroditianos*, Mundschenk	619 ff. passim, bes. 619 zu *3; 622 f.; 624–627; 628 f.; „Erzählung des A.“; 628–633; 636; 639; 641–644; 645 f.; 648; 650 f.; 652; 673; 687 zu *5	Basileios von Kaisareia 51; 182 zu *3; 270 *5; 306 *1; 397
Apollinarios von Laodikeia	176 *1; 176 f.; 220 zu *8; *12; 315 zu *6–*7	Benjamin I., Patriarch 21; 32; 56; 97; 113 zu *1; 152 f.; 361 *1
Ardaxšir III., Schah	430 *4	Bileam, Prophet 688
Areopagit	→ Ps.-Dionys vom Areopag	Bizes, Gast zu Kana (<i>Ioh</i> 2) 671
Arios	39 mi *2; 46; 73; 119; 132 *1; 163 f.; 176 *1; 200 *4; 201 *3; 202 *1; 243	Bonosos, General 6 *3
L. Ariosto	427 *2	Chilon, Weiser 688 zu *7
Ariston von Pella	104 zu *2	Chorikios von Gaza, Rhetor 593
Aristoteles	52; 119; 121; 178 *1; 192 *3; 252 *1; 304 *2; 741 *2	Chosrau I., Schah 685 f.
Arkadios von Konstantia	64 *7; 65 *3; 433 *4; 435 *1; 483 *1; 486; 528 zu *4; 571; 573 *1	Chosrau II., Schah 380 *3; 424; 430 *4; 686; 709 *1, *2; 775 *6
Arrinatos*, Schah	617	Coelestin I., Papst 596 *6
Athanasios von Alexandrien	43 *6; 63 zu *4; 68; 70 mit *1, *6; 71	Damaskenos von Adrianopel, Ko- pist 499 f.
		Damaskios, Neuplatoniker 130 *2; 642
		Damasus, Papst 72 *8
		Damian von Alexandrien 44 *3, *4; 112 zu *2; 112 f.; 113 *1; 116 *7; 123 *3; 159 *5; 161 *3; 165 *5
		Daniel von Raïthu 338 *1; 381; 382 *2; 387 f.; 389 *6; 391 *4; 392 *3, *6; 395; 398 zu *8; 402 *2; 415 *2; 416 *2, zu *4–*5; 420 f.

- David, König 37f. *4; 38; 49; 168; 341f.; 357 *1; 361 zu *5; 554; 595–597; 609; 615; 649; 664f.; 676; 678f.; 696; 744
- Demetrios Kydonos 791
- Didymos der Blinde 245; 313 zu *4
- Dio Cassius 598f. *5
- Diodor von Tarsos 200 zu *4; 202 *1; 245
- Diokletian, Kaiser 425
- Dionys von Alexandrien 103; 175f. *9; 179 *1; 182 *4; 183f.
- Ps.-Dionys vom Areopag 21; 37f. *4; 95–102; 122–130; 139–151; 165; 166 zu *2; 167–173; 184; 189 *6; 192 *2; 202 *2; 236f.; 251 *3; 252 zu *3; 261–263
- Dionys von Tell-Maḥrē, Patriarch 10; 349 *2; 362 *1, *2; 362f.; 439 zu 3*; 489f. *4 [3]; 505 *2
- Dionysaros*, Historiker 619; 627; 636
- Dioskur von Alexandrien, Patriarch 244f.; 309 *5
- Doros, Freund des Damaskios 642
- Doulas, Híumenos des Sinai 339f. *1; 387 *2
- Doulas, Protos des Sinai 387 *2–*4
- Elias, Chef der Werft von Klysmā 11; 539; 581
- Elias, Prophet 339; 599f.; 649–653
- Ephrām 797
- Ephrām von Amid 270 *5
- Epiphānios aus dem Kloster τῶν Καλλι-
στράτων 671f.; 687 *4
- Epiphānios von Salamis 20f.; 178 *6; 514
- Esau 682
- Eudoxios von Konstantinopel 176 *1
- Eulogios von Alexandrien 36 *2; 57 *2; 61 mit *7; 79 mit *2; 81f.; 84; 116f.; 163 *4; 238 *3
- Eulogios, Apokrisiar Kyrills von Alexandri-
en 51 mit *1; 63 zu *1; 151 *2; 219 mit *6; 221 *6; 249 *1; 250f.; 294 mit *2
- Eunomios von Kyzikos 192 *3; 195 *6; 202 *1
- Eusebios von Dorylaion 179 *2; 182 *2
- Eusebios von Kaisareia 75 *3; 94 *8; 261 *2; 344 *3; 672 *6; 713 *5, *6; *8
- Eustathios von Antiochien 44; 132 *1; 176 *1
- Eustratios von Konstantinopel 570
- Eustratios (alias Strategios) vom Sabaklos-
ter 428 *1
- Euthymios Zígabenos 330
- Eutyches 176 *1; 244; 450
- Eutychos von Alexandrien, Patriarch 10 mit *2; 36 *4; 347; 358 mit *2; 367 *4; 380 *3; 413 *1; 427 mit *1; 428 *3; 489 *4; 780 (→ Saʿīd ibn Baṭrīq)
- Eutychos von Konstantinopel, Patriarch 114f.
- Eva (nach *Gen* 2–3) 276; 720–730 pas-
sim; 739; 746; 759; 809
- Evagrius Pontikos 245; 313 zu *4
- Evagrius Scholastikos 61 *6; 89f. 7; 234 *8; 412 *7; 436
- Flavian von Konstantinopel, Patriarch 59; 244; 309f.
- Flavius Josephus 357; 584 *6; 672 zu *6; 676 zu *4; 713 (4), (5) *5–*6, (6) *8
- Gaianos, Aphthartodoket 20; 63; 187; 771
- Gaius (Caligula), Kaiser 365 *1
- Georg Arsealites, Sinai 410 zu *5; 414 *5; 435f.
- Georg von Pisidien 709f. *2
- Georg von Rešʿaina 65; 435 *1
- Georg Sinaites, Híumenos 394; 397
- Georg von Skythopolis 184
- Germanos II. von Konstantinopel 792; 796

- Goliath 37f. *4; 49; 168
- Gregor I., Papst 3 *3; 13; 245 *2; 389; 392 *2; 395; 398 f.; 400–402; 406 f.; 416; 418–423 passim; 456 f.; 458; 462
- Gregor von Antiochien, Patriarch 412 *7; 436
- Gregor, Híumenos der Laura von Pharan 412 *7
- Gregor von Nazianz 53f. *8; 79; 84; 238 mit *3; 241 *1; 312 *2
- Gregor von Nyssa 175 zu *1–*2; 192 *3; 195 f.; 198 zu *1; 236 *2; 255; 264 *3; 273 f.; 298 zu *2; 312 *2; 313 *3; 315 *4; 317 *1; 555 *4; 720; 777
- Gregor Thaumaturgos 274 zu *1; (555 *4); 777
- Hadrian, Kaiser 261; 365 *1; 488 zu *5; 579; 584 *6; 606 *4
- Hagar, Mutter Ismaels 363 f.; 440; 448 *1; 516; 538 *1; 590; 611; 683
- Harpokration von Alexandrien 805 *4
- Herakleides, Erzbischof von Zypern 514
- Herakleios, Kaiser 6 *3; 25 *1; 26; 55; 57f. *3; 89f. *7; 241f.; 322 *5; 347f.; 377; 424 *1; 430; 438 f.; 448 *1; 450 zu *8; 525 *3; 598 *5; 608 mit *3; 610 *1; 611; 612f. ; 639 *5; 686; 691f.; 705 *3; 706; 707f.; 708 *5; 709 *1, *2; 741
- Herakleios Neos Konstantinos, Mitkaiser 706
- Heraklonas, Kaiser 378 zu *3; 706 (als Mitkaiser)
- Hermeia, Presbyter 249 zu *4
- Hermogenes von Tarsos 334 *4
- Herodes d. Gr. 670f.
- Herodes Antipas 713
- Hesychios aus Alexandrien, Grammatiker 630 *6
- Hesychios der Chorebit, Sinai 410 zu *3; 411
- Hieronimos von Jerusalem 697f.
- Hieronimos Monachos 478 *1
- Hierotheos, Lehrer des Areopagiten 95; 130
- Himerios, Rhetor 593
- Hippolyt von Rom 793f.
- Hippolyt von Theben 672 *1–*3; 687 *3–*7; 689f.
- Honorius, Papst 231f.; 233 *1; 242; 434 zu *2; 774f.
- Horikatos* → Orikatos*; 620 *5
- Hormizd IV., Schah 685f.
- Hypatios von Ephesos 125f.
- Ibas von Edessa 105 *3; 246
- Ignatios von Antiochien 254
- Innozenz von Maroneia 83 *3; 126 *1
- Isaak, Sohn Abrahams 359; 439; 442 mit *1, *2; 448 *1; 591; 608 *4; 680 *4; 682–684; 693
- Isaak, Katholikos 330
- Isaak, koptischer Patriarch 56 *1
- Isauros (der Isaurier), Híumenos des Sinai 398 zu *4; 405f.; 406 f.; 408 *4
- Isidor von Pelusion 53 *8
- Isidor, Scholastikos 788f. *4
- Ismael 360f.; 438–442 passim; 443; 448 *1; 591f.; 607; 611; 680 *4; 682–684; 693f.; 710 *3
- Jakob, Sohn Isaaks 337f.: 367 zu *4; 442 *1; 586; 590f.; 681–683; 693
- Jakob Bürde'anā 110; 112 *1; 139
- Jakob von Edessa 440 *2
- Jakobus, Apostel 339
- Jeremias, Prophet 677; 679, 770
- Jesaja, Prophet 677; 681 mit *2
- Jesus ben Chananja, Prophet 713 *8

- Jezid II., Kalif 363 zu *1
 Johannan bar Penkaye 710 *3
 Johannes, Apostel 339
 Johannes III., Papst 406 *1
 Johannes IV., Papst 89 f. *7
 Johannes V., Papst 780
 Johannes III. von Alexandrien 9; 22–24; 32;
 34 *6; 151–160,
 bes. 152 f., 154
 Johannes von Antiochien, Patriarch 50 *4;
 249 *6; 445 *1
 Johannes I. (bzw. III.), jakobitischer Patriarch
 von Antiochien 445 *1
 Johannes Ἀσκοτζάγγελος 118 *4
 Johannes der Barmherzige, Patriarch 344 *4;
 433 *4; 434 *5
 Johannes aus Bostra, Chartularios am Diwan
 in Damaskos 486; 552
 Johannes Chrysostomos 357 *1; 637; 638 zu
 *3; 790; 792 *1; 797;
 799; 800
 Johannes von Damaskos 6 *4; 10 *3; 21 *2;
 118 *3; 135–138;
 439 f. *6; 440; 446;
 447 f.; 510 *8; 515;
 522; 579; 627 *4;
 687–690; 698 *1;
 794 f.; 798 zu *4;
 806 f.
 Johannes von Ephesos 114 f. zu 115 *1; 117
 *4; 122 *2
 Johannes von Euboia 687 *8
 Johannes Eukratas → Johannes Mo-
 schos; 432 *5
 Johannes Grammatikos von Kaisareia 39 f.;
 48; 69; 131 *2; 163
 *4; 181 *4; 300 *1;
 301 zu *2, *3; 314
 Johannes IV. Kalekas, Patriarch 793; 797
 Johannes Klimakos 8 *3; 12 *1; 341 zu
 *1; 374 f.; 381; 382–
 384; 385–422;
 423 f.; 435 f.; 456–
 461; 462; 581; 790
 Johannes Kyparissiotis 184; 791
 Johannes Lydos 598 f. *5; 769 *2
 Johannes Malalas 672 *6
 Johannes Moschos 394; 397 *1; 399;
 407 f.; 414; 421 mit
 *4; 422; 427 *2;
 432 f. mit 433 *1, *4;
 434 *5; 435; 461;
 522 *4
 Johannes Philoponos 61 *2; 112; 114; 116;
 117 zu *1; 118; 121;
 122 *2; 132 *2; 135–
 139; 165 zu *5; 177;
 273 *7
 Johannes Sabaites 383 zu *5; 391 (6),
 (7); 394; 396; 410 f.;
 411 *3 bis 412 *7;
 413 *2; 418 *5; 419;
 478 *1
 Johannes von Skythopolis 125; 128; 146; 147;
 184
 Johannes Zonaras 330
 Joseph von Arimathäa 266; 671
 Josua, Nachfolger v. Moses 602; 678; 683 *3
 Jovian, Kaiser 79; 80 *5; 313 *1
 Julian Apostata, Kaiser 365 f. *4; 637 f.; 703
 Julian von Halikarnass 20; 63; 91 *3; 93 f.;
 102; 103; 263 *3;
 289
 Julius Africanus 143 *1; 261 *2; 612
 *1
 Justin II., Kaiser 61
 Justin der Märtyrer 442 *1
 Justinian I., Kaiser 3 *1; 41; 55; 61 *4 ;
 125 f.; 138 *6; 157 *1;
 227; 228; 233; 247
 zu *5; 267; 339 f. *1;
 396 f.; 410 *3; 413
 *1; 424–426; 427
 *1; 508; 625 *5; 686;
 704 *4; 706
 Justinian II., Kaiser 11 *1; 36 *4; 603 *2;
 704 zu *4; 705 *3;
 706; 708; 710 *4;
 780
 Kaiaphas, Hohepriester 675 f.
 Kallisthenes 627 *4
 Kassandros 627 *1, *4
 Kavād II. Šīroo, Schah 430 *4; 709 *1, *2

- Kettura, Nebenfrau von Abraham 680 *4;
682–684.; 693
- Khālid ibn al-Walīd 362 *2; 431 *6
- Klemens von Alexandrien 193; 344 *3
- Kolluthos der Sophist 106 *1; 594 *4
- Konon, Papst 780
- Konon der Kilikier 413 f.; 417 f.
- Konon aus Penthoukla 414 *2; 417 f.
- Konstans II., Kaiser 11; 25 *1; 362; 424
*1; 706 *2; 708; 710
- Konstantin IV., Kaiser 11; 57 f. *3; 242; 706
*2; 710
- Konstantios, Kaiser 514
- Kornelius (Act 10) 672; 673
- Kosmas Indikopleustes 104 *5; 273 *7
- Kosmas Melodos 10 *3
- Krum. Khan der Bulgaren 703
- Kūšyat, Tochter von → Pīl 609 *4; 613–615
- Kyrill von Alexandrien 3; 22 mit *2; 35–71
passim; 82–84; 90
mit *2; 91 *2, *5; 94
*6; 96 f. *4; 99;
107 f.; 110 f.; 113–
115; 131 f.; 145; 148
*1; 149; 173; 177 zu
*3; 180; 184–187;
205 f.; 211; 216 *2;
217–222; 224;
229 f.; 234 zu *2;
242–246, bes. 243
*3; 244; 245 *5;
246–252, bes. 249
*6; 270 *5; 295 *4;
296 *4; 303 *1; 313
*3; 319 f.; 322 *2;
323 *6; 329; 330;
331; 594; 638 *3
- Kyros, Gründer des Persischen Reiches 632
- Kyros von Alexandrien, Patriarch 7 *1; 32; 42;
55 f.; 57 f.; 96 f.; 101
*3; 153 *1; 189; 211;
232 f.; 233 *1; 238
*1; 242; 245 *2; 246;
247 *2; 269 zu *1;
322 *5; 377–380;
434 *1, *4; 435 f. *6;
753
- Leo I., Papst 177; 222 f.; 224 *2;
247 *5; 249 *6; 257;
309; → auch Register
der Quellen: Tomus
Leonis)
- Leon III., Kaiser 603 *2
- Leon Kinnamos, Kopist 19 *4; 775 f.
- Leontios von Byzanz 61; 170 *2; 177 *2;
304 zu *2; 307 zu
*1–*3; 314 zu *3;
324
- Leontios von Jerusalem 61 *5; 66 *1; 296 *4;
300 *1; 305 *7; 307
zu *6; 326 *1
- Leontios von Konstantinopel 785
- Leontios von Neapolis 433 *4; 491; 576;
696 *3; 697 zu *6;
795 *4; 801 f.
- Leontios Scholastikos 82 *2; 116 *3–*4
- Liber de sectis → Leontios Scholas-
tikos
- Longinos, Higumenos des Sinai 340 f.
- Lukios von Alexandrien 176 *1
- Māhān, General → Βαάνης
- Makarios von Antiochien 172 *2
- Malachias, Prophet 599
- Malchion 143 *1; 175 zu *9;
179
- Mani 106; 176 *1; 209;
287
- Mansūr b. Sargūn 10 *3; 362 *2
- Manuel, Augustalios bzw. General 379
- Mar Aba, Katholikos 273 *7
- Maria, Mutter Jesu 47; 209; 260; 300;
623 *4; 630; 671;
672 *3; 687 *5
- Maria Magdalena 86 *3
- Marianos, General 377 f.; 379 *4
- Marinos, General 378 f.
- Markell von Ankyra 75 *3; 141 *6
- Markian, Kaiser 387 *1
- Maron von Edessa 105 *3; 186 f.; 248 *5
- Martin I., Papst 25 *1; 26
- Martyrios, Epistates des Johannes Klima-
kos 385 f.; 392 f. *6; 393;

- 394 zu *7; 396; 397;
399; 412–418; 420
- Maurianos, General 377; 378
- Maurikios, Kaiser 6; 344–347; 380 zu *3; 388; 459 f.; 491; 529; 575; 576; 708; 709 *1; 775 *6
- Maximos der Bekenner 25; 26 zu *11; 118 *2; 147; 178; 184; 224 *1; 225 *3; 226 *4; 230 *2; 231 f.; 232 *3; 233 *1; 236, *2; 237 *1; 238; 264 *2; 272 *1; 291 zu *2; 307; 382 *1; 393 *3; 434 *1; 691 *5; 692 *1
- Maximos von Tyros 593
- Melchisedek 608 *4
- Meliton von Sardes 94 *8, *9, *10; 254; 336; 773 *2
- Menas von Alexandrien, Gaianit 20 *2
- Micha, Prophet 677
- Michael Glykas 330 *4; 762 zu *1; 767 f.
- Michael Psellos 750 *6; 758 *1; 762 *1; 766 f.
- Michael der Syrer, Chronist 10 *4; 26 *10; 44 *4; 65 *5; 112 *1; 116 *7; 117 *4; 159 *5; 349; 362 *1; 439 *2; 489 f. *4 [3]; 505 *2; 691 zu *2
- Mithrobades*, Sohn von Arrinatos* 662
- Mnason, Apostelschüler 103 *7
- Mo'āwija I., Kalif 360; 361 zu *4; 424 *1; 490; 583; 603 *2; 705; 707; 710 *3; 711
- Modestos von Jerusalem 26; 428 *4; 485 f. *2; 525 f., bes. 525 *3; 546 zu *2; 549 *6; 562 *4; 580 *1
- Mohammed 5; 359; 360; 364; 367; 379 *7; 423; 430 f.; 437–445; 448 f.; 452 f.; 454;
- 505; 509; 513; 516; 520; 523; 538 *1
- Moses 3 *1; 106 *1; 336–339; 375; 386–388; 391; 439 *4; 444; 453; 459; 461; 514; 519; 597 *3; 598; 674; 676–678; 696; 770
- Moshe bar Kephar 440 *2
- Muqaqwis 379 f.
- Narsai 273 *7
- Nastās, General 347 zu *7
- Nathanael, Zeitgenosse Jesu 671
- Nebukadnezar 600 f.; 605; 612; 613; 652–664 passim; 664; 694; 697; 702; 711
- Nemesios von Emesa 177 *2
- Nephalios 182 zu *3
- Nestorios 36; 39; 46 f.; 58–61; 62 *2; 67 zu *4–*5; 70; 79 *4; 82 f.; 83 *3; 103; 177 mit *3; 179 mit *2; 180 f. mit *8; 182 *2; 200 *4; 200–208 passim; 243–245; 251 zu *2; 252 *2; 257; 295 *4; 308 f.; 450; 776
- Nikephoros I., Kaiser 703
- Nikephoros I. von Konstantinopel 3 *2; 377
- Nikephoros Kallistos Xanthopulos 14 *1; 117 *4; 135 *2; 389 *3
- Nikephoros Uranos 389 *3
- Niketas Choniates 184 *8; 330
- Niketas Seides 330 *4
- Nikodemos, Zeitgenosse Jesu 266; 671; 745
- Noët von Smyrna 254 zu *7; 255 *3
- Nonnos von Nisibis 439 f. *6; 452 *5
- 'Omar I., Kalif 361; 363; 365; 367; 379; 442; 445; 489 f.; 541
- 'Omar II., Kalif 362 f.

- Origenes 29 *1; 176 *1; 245; 261 *2; 296 *4; 313 zu *4 620; 622; 627; 634 f.: 636; 638 f.; 641
- Orikatos*, Oberhaupt der Magier 620 f.; 635–637; 641; 642 f. Philipp von Side, Historiker 619–644 passim, bes. 627 *4; 629 *1; 632 *2, *3; 633 *3, *4; 637–640; 642; 643 f.; 686 mit *5
- Orion von Theben 197 zu *3; 330 *2
- ‘Othmān, Kalif 379
- Pachomios 397
- Palladius, Presbyter vom Sinai 400 *2
- Pamphilos 304 *2
- Parmenides 127 *3; 129; 278 *4
- Paschalis Romanus 104 *1; 583 f.; 584 *6; 588 *1; 589 *3; 802; 803 *8; 805
- Paul von Beth Ukkāmē 112 *1; 112 f.; 118 f. *4; 123 *3
- Paul von Emesa 218 f.; 221; 250 *6; 256 zu *4; 260 *1, *2; 295 *4; 323 *3, zu *5
- Paul von Samosata 103 mit *6–*8; 143 *1; 175 f. *9; 176 *1; 178 *6; 179 mit *1–*3; 180 *8; 182 mit *2; 252 *2; 257; 772
- Paulinos von Antiochien 78 f. *3; 79 *4; 80 *5
- Paulus, Apostel 98; 108; 126; 142; 172 f.; 591; 679–681 passim; 772
- Peter von Kallinikon, Patriarch 44 *3, *4; 109; 112 f.; 116 *6, *7; 165 *5
- Peter (oder Samuel) von Reš’aina 118 *4
- Petros II., Patriarch von Alexandrien 387 *1
- Petros III. Mongos, Patriarch von Alexandrien 21; 91 *4; 772 *2
- Petros IV. von Alexandrien 112 *1; 123 *3
- Petros von Jerusalem, Patriarch 394; 413 zu *2; 413 f. mit 414 *2; 417 f.; 422; 461
- Petrus, Apostel 59; 338 f.; 672 f.; 772
- Philipp, König Makedoniens 609 *4; 688
- Philipp, Historiker in CPG 6968 619–644 passim, bes. 619;
- Philon von Alexandrien 103 f.; 726 *5; 767 *3
- Philon, Autor einer Kirchengeschichte 104 *5; 478 *1; 481 *4; 788 *2
- Philon, Geschichtsschreiber 104 *4; 787 *3; 789 *4
- Philon von Karpathios 104 *6
- Philoxenos von Alexandrien 197 zu *4
- Phlegon von Tralleis 261
- Phokas, Kaiser 6 *3; 14 *1
- Phokas Bar Sergius von Edessa 184
- Photios von Konstantinopel, Patriarch 61 *7; 116 f.; 238 *3; 638 *1
- Pīl, König der Kūšiten 609 *4; 615 zu *4
- Pilatus 610 *4; 713
- Pilger aus Piacenza 425 zu *1, *6; 426 *2; 436 zu *5; 457 *5; 508 zu *9
- Platon 124 f.; 127 *3; 129; 175 zu *3; 192 zu *1; 192 *2; 197 *1; 278 *4; 688 zu *7; 750
- Plotin 129; 144; 175 zu *3; 192 *1
- Porphyrios, Neuplatoniker 127 *3; 143 *1; 177 zu *2
- Probos, Konvertit, Bischof von Chalkedon 117 *4; 775 *6, *7
- Proklos Diadochos 124; 127 f.; 129; 130 *2; 144; 168 *4
- Proklos von Konstantinopel, Patriarch 53 f. *8; 86 *1; 245 *5; 249 zu *5; 309 f.
- Prokop von Gaza 273 *7; 593
- Prokop von Kaisareia 27 *2; 339 f. *1; 426 *2, *3; 457 *5; 709 *1

- Pyrrhos von Konstantinopel, Patriarch 232
*3; 233 *1
- Rabbulas von Edessa 184–186
- Rebekka 683
- Rhodon, Augustalis 55
- Romanos Melodos 797f.
- Sabellios 46; 119; 161; 163;
243
- Sabinus, Mailänder Diakon 80 *5
- Saʿīd ibn ʿAmir, Gouverneur von Ḥomṣ 445
- Saʿīd ibn Baṭrīq 10 mit *3; 344; 347;
349; 358; 362 *2;
367 mit *4; 379f.;
387 *2; 413 *1; 426f.
*3; 427 zu *1; 428
*3; 431 *4; 441 mit
*4–*6; 489 mit
*1–*2, *6; 508; 780
- Salomon, König 63; 359; 362f.
- Samuel (oder Peter) von Rešʿaina 118 *4
- Šanas, General 347 zu *8
- Sara, Frau Abrahams 440; 590; 682–684
- Sargīs Baḥīrā → Baḥīrā
- Ps.-Sebeos, Historiker 6 *4; 363f.; 424 *1;
428 *4; 429 *3; 432
mit *3; 438f.; 443
*3; 488f.; 489f. *4
[6]; 505 *2
- Sergios von Joppe 26
- Sergios von Konstantinopel, Patriarch 20;
57f. *3; 232; 233 *1;
237f.; 242; 245 *2;
267; 433f.; 435 *1,
*2
- Sergios Mansur, Notarios am Diwan 10
- Seth, Sohn v. Adam und Eva 35 *4; 722f.;
739
- Severian von Gabala 160–163 passim;
733; 735f.
- Severos von Antiochien 9; 20; 36; 38–41;
45; 46; 71 *3; 93f.;
96 *3; 110f.; 114; 115
*5; 130–132; 134;
139; 145f.; 147; 176
- *1; 177; 178–180;
182; 182 *4; 187 zu
*1; 187f. zu 188 *1,
*2; 201 *3; 211 *4;
230f.; 239; 244f.;
262 *5; 263 *3; 296
*4; 309 *1; 313 zu
*5; 450; 771
- Severus ibn al-Moqaffaʿ 9; 10 *1; 113
- Sextus Julius Africanus → Julius Africanus
- Šahrbarāz, General und Usurpator 430; 450
mit *8
- Sibṭ ibn-al Jawzī, Historiker 358 *4
- Simon von Alexandrien, Patriarch 9 *6
- Simon der Kananäer 671 *2, zu *3
- Simon von Kyrene 671 *2
- Simplicius Sinaita → Simplikios, Sinait
- Simplicius, Bischof von Paris 405 *1
- Simplikios, Sinait 400 *2; 405 mit *1
- Skythische Mönche 64; 247
- Sokrates, Kirchenhistoriker 182 *4; 637f.
- Solon, Gesetzgeber 688 zu *6
- Sophokles 774
- Sophronios von Jerusalem, Patriarch 20 *2;
26; 64f.; 114; 224 *1;
231f.; 232–242; 243
*1; 245 *2; 262 *5;
267f.; 269 zu *3; 361
*1; 367 mit *4; 432–
434; 435 *1; 488 *6;
489; 522 *4; 774f.
- Stephan von Ayla (Eilat, Aqaba) 339f. *1
- Stephan von Bostra 697 zu *5
- Stephan von Dor 226 *4; 233 *1
- Stephan in der Eliasmulde, Sinait 410 zu *4;
411 *2
- Stephan der Kappadokier, Sinait 394–397;
399f.; 412f.; 416;
417; 418; 461 *2
- Stephan der Zypriot, Sinait 409 *3; 411 *2
- Strategios vom Sabakloster, Autor (CPG
7846) 6 *4; 428 *1; 429 zu
*2; 525 *3; 428 *1;
429 zu *2; 525 *3
- Strategios, Rekluse auf dem Sinai 386; 391
- Symeon der Jüngere, Stylist 12f. *6; 389 *3
- Symeon, Khan der Bulgaren 784

- Synesios von Kyrene 598 f. *5
- Thalassios (7. Jh.) 382 *1
- Themistios, Agnoet 100 *1
- Theodor, Augustalis 55 f. *2
- Theodor I., Papst 26; 233 *1
- Theodor von Alexandrien, Patriarch 112; 153 *1; 165 *5
- Theodor Anagnostes 74 *1; 309 *5
- Theodor, Heiliger 522 f.; 524
- Theodor von Mopsuestia 200 zu *4; 245; 273 *7
- Theodor von Pharan 57 *3; 224 *1; 226
- Theodor, Presbyter des Sinai 340 *2
- Theodor von Raïthu 224 *1; 225–227
- Theodora, Kaiserin 339 f. *1
- Theodoret von Kyros 42; 72 *6, *8; 74 *1; 245 *2; 246; 247 *2; 273 *7; 274 *3; 295 *4
- Theodosios I., Kaiser 703
- Theodosios II., Kaiser 596 *6; 610 *1; 686; 708 *5
- Theodosios von Alexandrien 46; 63; 100 *1; 109–113 passim; 117 *4; 118–151 passim; 158; 163 *4; 155–168; 171; 172; 284 *1; 717
- Theodosios, Sohn von Kaiser Maurikios 380 *3; vgl. 459 zu *5
- Theodosios diaconus 707 *1
- Theognostos, 13. Jh. 781; 786; 788
- Theon von Alexandrien 334 *4
- Theophanes, Chronist 6 *3; 10 *3; 25 *1; 330 *4; 347 f.; 347 zu *9; 348 *1–*3; 349 *3; 361 *1; 362 zu *1; 363 zu *1; 377 zu *3; 378 *3; 379 zu *2; 380 *3; 431 *3, *4; 432 *1; 437; 490 *1 [3], [5]
- Theophylaktos Simokattes, Historiker 6 *2; 380 *3; 424 *1; 709 *1; 775 *6
- Tiberios I. Konstantinos, Kaiser 432 *5; 705 f. *3; 706; 708 *2, 708 vor *5
- Timotheos Ailuros 224 *2
- Timotheos von Konstantinopel 21 *5; 91 *4; 117
- Titus, Kaiser 585 *4; 606 *4; 614; 713
- Thomas, Apostel 516–518; 521; 794
- Thomas von Aquin 126 f.
- Thomas von Edessa 428 *1
- Thomas, Jakobit, vermutlich Verfasser der Chronik zum Jahr 724 430 *5
- Tychikos, Apostelschüler 514
- Ursacius von Singidunum (Belgrad) 74
- Valens, Kaiser 703
- Valens von Mursa (Essag) 74
- Valerius Harpokration 805 *4
- Vahräm VI., Schah 709 *1
- Vespasian, Kaiser 585 *4; 606 *4; 614; 713
- Vigilius, Papst 781
- Wahân, General → Βαάνης
- Zacharias von Jerusalem, Patriarch 427 f.; 485 f. *2; 525 *3; 532 zu *2; 533; 549 zu *5
- Zacharias, Prophet 678
- Zenon, Kaiser → Henotikon (CPG 5999)

II. Zitierte Autoren und Editoren

- L. Abramowski 44 *2; 78 *3; 175 f. *9; 177 *2; 184 *10; 258 *5
- R. Abramowski 439 *3
- W. J. Aerts 348 f. *10; 585 *4; 602 *1, *2; 603 *3; 604 *3, *4; 606 *4, *6; 607 zu *2; 610 *9; 616 *2; 617 *2
- K. Aland 113 *1
- M. Albert 64 *7

- J. Aldama 790 *5; 797 *2; 799
A. Alexakis 19 *4; 89 f. *7; 697 *5; 775 f.
- P. J. Alexander 602 *2
L. Allatius 570 *2
P. Allen 3 *3; 25 *2; 100 *3; 109 *5; 111 *3; 118 – 151 passim; 167 f. *3; 171 *4; 284 *1; 776; 785
W. S. Allen 197 *4
P. Allix 808
K. Alpers 37 *4; 41 *8; 54 *2; 197 *3; 313 *7; 776 mit *8
- B. Altaner 393 *2
F. Altheim 153 *1
K. Amantou 12 *1
E. Amélineau 56 *1; 153 *1; 361 *1
P. Ananian 115 *1
Y. de Andia 127 *3; 129 zu *2; 168 *4, *5
- G. de Andrés 800 *1
C. Andresen 259 *1
P. Andrist 104 *3; 801; 802
H. Arens 216 *2; 257 *3
L. Ariosto 427 *2
C. B. Armstrong 78 *3
M. Arranz 790 *3; 796 *5
I. S. Assemani 797 *8
M. Aubineau 774; 790 *4; 796 *6; 799 *5
- I. Aulisa 802 mit *2
- J. D. Baggarly 8 *3; 89 *4; 105 *2; 581 zu *5; 714 zu *4; 715 *1, *3; 716 *7; 717 *1; 737–762 passim, bes. 749 f.; 754 *2; 757 *4–758 *1; 765; 766 f.; 769 *1, *2; 777; 808–810
- P. und G. Ballerini 27 *2
H. U. von Balthasar 169 zu *2, *3; 184 *5; 307 zu *5
- A. M. Bandini 736 mit *5; 778
- M. Bandini 428 *1; 436 *9; 783 *4
- O. Bardenhewer 32 *2
G. Bardy 102 *8–103 *2; 244 *1; 450 *3, zu *6; 585 *1; 588 *1; 589 *3; 616 *4; 784 *2
- J. Basnage 790 *2
M. L. Bates 704 *6; 705 *2; 707 *3
- F. W. Bautz 13 *2
H.-G. Beck 392 f. *6; 394 zu *4; 415 zu *5; 617 *4; 638 *3; 671 *4; 809 *3
- H. I. Bell 11 *3; 56 *1
H. Belting 87 *6
Ch. Belting-Ihm 87 *6
(→ auch Ch. Ihm)
- V. Benešević 339 f. *1; 340 *1; 341 *1; 389 *3; 392 f. *6; 394 zu *6–397 (mit *2); 410; 412; 413 *2; 417; 421; 436 *6; 461 *1
- A. Di Bernardino 393 *3, *4
P. L. Berger 16 zu *2
J. Bernardi 81 *1; 238 *2
M. V. Bibikov 784 *4
J. Bidez 61 *6; 436 *6
W. A. Bienert 184 *6
A. Binggeli 7 *2; 8 *1, *3; 11 *2–*4; 12 *5; 13 *1; 24 *1; 32 *5; 34 *6; 56 *1; 104 *5; 154 *1 und 155 *2 (mit 154–157); 346 f. *4; 353 *1–*3; 359 *2; 365 *1, *4; 366 *2; 368–577 passim, bes. 368 *2, *3; 369 *3; 370 *7; 371 *1, 371; 373 *1–374 *4; 376 *1, *4; 377 *3, *4, *5; 382 *1; 383 *2–*4; 384 f.; 385 zu *4; 389 *7; 392 f.

- *6; 398 *1; 401 *2,
*3; 403 *1; 404 *1;
405 *1–406 *1; 409
zu *3–*4; 418 *5;
436 zu *4; 437 *1, zu
*3; 446 *2; 456 zu
*5; 457 zu *3, *4;
458 zu *1; 459 *3;
466 *2; 467 *1;
467–474; 475 zu *2;
478 f.; 480 *4–*5,
*7; 482 *2; 483 *1;
484; 485 zu Anm. c,
g; 493; 494 *1, *2;
495 *1; 496 *1; 497
*1, *5; 500 *4; 501
zu *2, mit *3; 502 *1;
509 f.; 510 *1, *3; 513
*6; 515 *1; 519 *2;
522 *4; 524 f.; 527 f.
*7; 533 *4; 538 *1;
544 *3; 545 *3; 546
*1; 550 zu *3; 551 *2;
556; 566 *3; 568 *1;
573 *1; 581 *6; 768
*5; 786 *4, *6, *7;
787 *1, *2; 788 *2–
789 *3, *5; 797 *7;
806; 807 f.
- Ch. Bizer 300 *1
Sh. S. Blair 359 *2
Ph. Blaudeau 91 *4
G. G. Blum 186 *1
Th. Böhm 195 *6
A. Bontschew 392 *4, *5
N. Bonwetsch 6 *3; 102 *6; 103 *3,
*7; 244 *1; 364 *1;
432 *1; 450 *5; 579
*5; 691 *4; 793 mit
*4
- C. de Boor 6 *2, *3; 10 *3; 25
*1; 348 *1–*3; 361
*1; 362 *1; 377 *3,
*5; 378 *1, *3; 379
*1, *2; 380 *3; 431
*3, *4; 432 *1; 489 f.
- *4 [3], [4]; 637 *2;
709 *1; 775 *6
798 *1, *2
25 *2
187 *2
617–690 passim,
bes. 617 *3; 618 *1,
*3; 623; 625 zu *2;
627 *4; 629 *1; 633
*3; 636 zu *5; 637
*1; 639 f.; 642;
644 f.; 650 f.; 662;
671 *3, *7; 672 *6;
685, 685 f.; 687 *8;
688 *5
72 *5, *7; 74 f. zu 75
*1; 75 *3; 77 *2; 78
*3; 234 *6
10 *2, *3; 344 *4 mit
*7 und 345 *1; 347
*5; 362 *2; 367 *4;
379 *5; 380 *1, *3;
427 *1; 428 *1, *3;
431 *4; 441 *4, *6;
489 *1, *2, *4 [2]
617 *3; 618 *3; 627
*4; 629 *1; 632 *2;
633 *3; 637 *1; *3;
639 *1; 662 *3
26 *10, *11; 65 *2,
*4, *5; 348 *10; 603
zu *1
129; 140 f.; 144 *1,
*3
112 *4; 115 *1; 117
*4; 120 *1; 122 *2;
126 *1
104 *3; 804
393 *3
608 *3
335 *2
361 *3; 489 *1;
489 f. *4 [8]
56 *1; 97 *2; 378 *4;
379 *6, *7
- E. Bouvy
R. Bracke
H. Brakmann
E. Bratke
H. Ch. Brennecke
M. Breydy
P. Bringel
S. Brock
B. Brons
E. W. Brooks
J. E. Bruns
W. Buchwald
E. A. W. Budge
R. Bultmann
H. Busse
A. J. Butler

- L. Caetani 10 *3; 347 *4,
*6–*9, *11; 348 zu
*6, *7, *8; 349 *1;
358 zu *4
- J. F. Callahan 317 *1
- A. Cameron 6 *1
- P. Canart 8 *3; 368 zu *1; 369
zu *5, *6; 384 *5;
412 *2–*4; 463 f.;
474 *2, *4; 524 f.;
572 *2; 766; 768 *5;
798 *4; 806; 807
- H. Canisius 790; 796
- P. Caranicolas 104 *6
- F. Carcione 297 *1
- C. Carta Paolucci 111 *2
- V. G. Cave 27 *3
- A. Ceresa-Gastaldo 118 *2
- E. Cerulli 427 *2; 428 *1
- J.-B. Chabot 10 *1, *4; 26 *10; 44
*4; 65 *5; 109 *5;
112 *2, *3; 116 *7;
117 *4; 118–151 pas-
sim; 159 *5; 167 f. *3;
171 *4; 348 *9; 349
*1, *2; 360 *5; 362
*1, *2; 430 *5; 439
*2; 450 f. *8; 489 f.
*4 [3]; 490 *3; 691
*2; 705 *2
- H. Chadwick 135 *1; 138 *6; 243
*3; 309 *5; 352 *3;
408 zu *1, *3; 427
*2; 429 f. *6; 432 *5;
433 *3, zu *4; 435
*1; 777
- R. H. Charles 6 *3; 20 *3; 41 *6;
55 *2; 153 *1; 378 *2
mit *3; 380 *1; 429 f.
*6
- L. Cheikho → L. Scheicho
- S. Chialà 393 *3
- D. Chitty 393 *3
- V. Christides 56 *1
- E. K. Chrysos 27 *3; 389 *3; 598 f.
*5; 709 *2
- J. Chryssaugis 393 *3, *4
- F. Combefis 342 *4; 387 *1, *2,
*3; 413 *1; 426 *1;
790
- J. Combès 130 *2
- F. Conca 506 f. *2
- P. Cook 5 f. *7; 360 *1; 364
*1, zu *2; 430 *1;
438 *1; 439 zu *5;
440 *1, *2; 440 f. mit
441 *2; 442 *1, *2;
444 zu *7; 445 *1, zu
*9; 683 *2; 693
- B. Cordier 169; 184 zu *2
- E. Corsini 143 *1
- G. Couilleau 393 *2; 400 *2; 416
*4
- M. Coune 791 *1
- A. Couret 427 *3
- Y. Courtonne 51 *3; 69 *2; 79 *4;
81 *4; 182 *3
- L. Cremaschi 393 *3
- P. Crone 5 f. *7; 360 *1; 364
*1, zu *2; 430 *1;
438 *1; 439 zu *5;
440 *1, *2; 440 f. mit
441 *2; 442 *1, *2;
444 zu *7; 445 *1, zu
*9; 683 *2; 693
- W. E. Crum 112 *2; 113 *1
- F. Cumont 769 *2
- G. Dagrón 332 *4; 428 *2, *4;
432 *1; 570 *1, *2,
*3; 691 *4
- G. Dahan 583 f.; 584 *6; 588
*1; 589 *3; 595 zu
*1; 802 *2; 803 *9;
805
- U. Dahari 339 f. *1; 410 *3; 413
*1; 426 *2; 427 *1;
431 *5; 508 *2, *7,
zu *9–*10
- B. E. Daley 177 *2; 307 *6
- Y. Dan 6 *1
- J. Daniélou 29 *1
- J. Darrouzès 776
- C. Datema 785

- J. H. Declerck 117 *4; 132 *1; 274 *2; 775 *7; 777
- M. DelCogliano 195 *6
- H. Delehay 13 *1; 14 *1; 391 *5; 392 *6
- C. dell'Osso → Osso
- K. A. De Meyier → Meyier
- G. T. Dennis 708 *3
- V. Déroche 6 *3; 64 *7, *8; 106 *1; 364 *1; 428 *3, *4; 432 *1, *5; 433 *3, *4; 434 f. *6; 446 *1; 451 *1; 451; 483 *1; 537 *2; 621 *6; 623; 691 *4; 696 *3; 697 *6; 783 *4, *6 (784); 795 *4; 802 mit *1; 802 zu CPG 7796; 804 *10
- R. Devreesse 273 *7; 387 *1; 426 *1; 506 f. *2; 691 *5
- F. Diekamp 21 *1; 25 *4; 35 *2, *4; 81 *3–82 *2, *4, *6–83 *2; 90 *2; 111 *1; 135 *2 mit 136 *1–138 *5; 176 *1; 178 *3; 195 *3, *5; 226 *3; 246 *2; 264 *2; 310 *2; 332 *1; 671 *5, *6; 672 *1, *3; 687 *3–*7; 780 zu *3
- H.-M. Diepen 247 *2; 248 *3
- W. Dilthey 228 zu *4
- L. Dindorf 344 *3; 380 *3; 709 *1
- A. Dmitrievskij 790 *3
- E. von Dobschütz 806
- C. H. Dodd 365 *1
- E. R. Dodds 127 *5; 130 *2; 144 *1
- F. J. Dölger 630 *3, *4; 687 *8
- F. McG. Donner 348 *9; 431 *6; 438 *1; 538 *1
- H. J. W. Drijvers 360 *4; 443 *4; 445 *7, *11
- C. Du Cange 538 *1
- L. Duchesne 187 *2
- G.-M. de Durand 51 *3
- É. Dürkheim 15
- R. Dussaud 510 *1; 522 *5
- Y.-M. Duval 75 *1
- A. Eastbourne 627 *4; 629 *1; 632 *2, *3; 633 *3; 637 *1; 639 *1; 662 *3
- R. Y. Ebied et alii 44 *3; 110 *1; 116 f. *7; 118 *4
- A. Ehrhard 392 f.; 394 zu *4; 671 *5; 790 *4, 792 *2–793 *2; 796 *3, *4, *6; 797 *1
- A. Elad 358 *3, zu *4; 359 *1, *6; 361 zu *5
- W. Elert 224 *1; 226 mit *4; 435 *1
- P. Eleuteri 618 *4; 799 *9; 801 *2
- S. L. Epifanovič 25 *2
- H. Erbse 627 *4; 688 *7
- S. Eustratiades 94 *9; 767 f.
- B. Evetts 10 *1; 55 *2; 153 1; 377 *5; 379 *7; 429 *5
- P. Évieux 184 *10
- J. A. Fabricius 22 *7; 27 *1, *3; 793; 794 *3
- O. Faller 249 *2
- C. Faraggiana di Sarzana 369 *3, *5; 370 zu *1–*5, *7; 371; 464 *1, (464 f.) *3; 465 f.; 492 *4; 497 *2, *6; 500 zu *1, *2; 501 mit *1; 581; 806; 807
- L. Favre 538 *1
- J. M. Featherstone 3 *2; 396 *5; 697 *6; 698 *4
- N. Fernández Marcos 273 *7
- G. Ficker 793
- B. Flusin 6 *4; 7 *2; 8 *2, *3; 359 *2; 365 *4; 368–577 passim, bes. 368 *2, *3; 369

- *2, zu *7; 370 zu *6;
371; 376 zu *3; 377
*3; 381 *2; 385 f.,
bes. zu *2; 387 *1;
393 *3, *4; 426 *3;
428 *1; 457; 459 *3;
464 f.; 466 f.; 479 *3;
480 *6; 483 *1; 488
*5; 489 *4 [1]; 490
*3; 492 zu *1; 493
*1; 498 zu *1; 524 f.;
550 zu *3; 568 *1;
571 *1; 579 *2;
805 f.; 807 f.
339 f. *1
- M. Folkerts
G. H. Forsyth
Fronton du Duc
- L. Früchtel
- R. Gahbauer
G. Galavanis
A. Galland
P. Gallay
P. Galtier
- E. Gamillscheg
G. Garitte
- J.-M. Garrigues
P. Gautier
M. Geerard
- P. Geyer
- Ph. Gignoux
D. Golan
R. Gottheil
P. Goubert
G. Graf
P. T. R. Gray
R. A. Greer
H. Grégoire
- J. Gretser
- Ph. Grierson
S. H. Griffith
- A. Grillmeier
- J. Grosdidier de Matons
P. Grossmann
- V. Grumel
I. Guidi
A. Guillou
- Ch. Haas
P. Hadot
Th. Hainthaler
- J. F. Haldon
- F. Halkin
St. G. Hall
- 706 *1, *2; 708 *1
5 *1; 360 *4; 362 *2;
439 f. *6; 440 *2, *3;
442 *4; 443 *4; 444
*2, zu *3; 445 zu *8,
*9, *11; 449 zu *2;
452 *5–453 *1; 454
*2
20 *4, *5; 48 *7, *8;
61 *5; 69 *4; 71 *3;
86 *3; 91 *3, *4; 96
*1; 101 *1; 109 zu *2,
*4; 111 *2, *3; 124
*2; 125 *2; 128; 129
*2; 140 *4; 141 zu
*2, *6; 142 *1; 143
*1; 144 *3; 145 *1;
147–151; 177 *2; 220
*12; 222 *1; 223 *4;
243 *3; 247 *4; 251
*2; 296 *2; 305 *7;
776
797 f.
3 *1; 410 *3; 426 *1;
431 *5; 508 zu
*4–*5
430 *5; 525 *3
443 *3; 607 *8
6 *5; 336 *6; 338 *2;
340 f. *2; 388 *1;
390 *3; 393 *4; 394
*3; 791 mit *5
56 *1; 91 *4
78 *1; 127 *3; 143 *1
3 *3; 20 *5; 106 *2;
112 *1, *2; 113 *1; 115
*1; 117 *4; 124 *2;
135 *1; 138 *6; 238
*3
5 *1; 12 *1; 57 f. 3;
332 *4; 425 *4; 436
*9
463 *2; 474 *2; 486
*2; 573 *1; 791; 806
94 *8; 356 *1
- 175 f. *9; 330 *4
87 *6
104 *6; 793; 794 *3
91 *2; 238 *3
66 *3; 80 *5; 177 *3;
217 *3
708 *3
336 *2; 428 *1; 429
*2; 474 *4; 489 *4
[1]; 525 f. *3
94 *6
790 *3
368 zu *2; 784; 794;
810
425 *1, *5, *6; 426
*2; 457 *5; 707 *1
273 *7
365 *1; 606 *4
449 *1–*3
389 *3
792 *1
246 *3
108 *2
5 *3, *7; 339 f. *1;
439 *6
3 *4; 18 *1; 33 *1; 87
*6; 102 *1; 774; 782

- A. de Halleux 44 *2; 74 *1; 77 *2;
78 f. *1; 79 *4; 80 *5;
216 *2; 217 *3; 219
*1; 247 *6
- G. Ch. Hansen 74 *1; 309 *5; 637 *2
- I. Hardt 382 *2
- G. Ch. Harles 22 *7; 27 *1, *3
- A. Harnack 630 *2; 793 *5
- L. M. Hartmann 392 *2; 398 *5; 400
*2
- Ch. H. Haskins 583 *3; 805
- J. Haury 339 f. *1; 426 *2; 457
*5
- G. Heil 96 *1; 140 *4; 141
*4; 143 *2; 146 *1;
172 *5; 184 *1; 256
*6; 262 *2, *5
- F. Heinzer 307 *7; 314 *3; 776
- S. Helmer 231 zu *2; 234 *1
- P. Henry 78 *1
- R. Henry 61 *7; 116 *6–117
*2; 238 *3; 637 *1
- Th. Hermann 112 *4
- G. Hervet 717 *1; 765 *7; 808
- R. Hespel 40 *3, *4, *6, *7; 41
*3; 67 *2; 217 *3
- K. Heyden 617–644 passim,
bes. 617 *3, *4; 618
*1; 619 *3, *4; 623
*2; 625 *3–*5; 627
*4; 628–633; 637
*1, *2, *3; 638 *2;
639 *1, *2; 640 *3;
642 *7; 643 *2, *3;
686 *3–687 *1; 689
*1
- I. Hilberg 80 *5
- G. Hofmann 786
- K. Holl 178 *6
- E. Honigmann 110 *2; 640 *3
- J. Howard-Johnston 363 *2; 424 *1; 428
*1; 429 *3; 432 *3;
439 *1; 443 *3
- R. Hoyland 3 *4; 5 *1; 8 *3; 9
*6; 10 *1, *2; 56 *1;
152 *7; 153 *1; 332
*3; 348 *9; 359 *2,
- *3; 360 *5; 361 zu
*2, *4; 376 zu *5;
377 *5; 378 *1, *4;
379 *3, *4, *7; 393
*3; 408 *2; 439 *1;
443 *2, *3; 444 *1;
446 zu *5–447;
489 f. *4 [1], [8]; 490
*3; 585 *1; 691 *4;
701 *5; 705 *2; 710
*3; 801 *3; 804 *10
55 *1
- H. Hübner 254 *7; 293 *5; 356
*1
- R. M. Hübner 775 *2
- E. Hulshoff Pol 594 *1; 800 *1
- H. Hunger 338 *2
- Ch. Ihm 243 *3
- W. Jaeger 273 *7
- T. Jansma 5 *3; 21 *5
- J. Jarry 396 *5
- P.-P. Joannou 87 *6
- C. Jolivet-Lévy 22 f. *7; 56 *1
- A. Jülicher 25 *1; 347 *3, *9,
*10; 348 zu *5, *7;
425 *4; 430 *5, *6;
431 *2, *6; 432 *1;
439 *1; 441 zu *5;
585 *4; 602 *2; 616
*3; 701 *1, *5, *6;
704 *5, *6; 705 *2,
*3; 706 *1, *2; 708
*1; 730 *2; 784 *2
- W. E. Kaegi 782
- E. D. Kakoulidi 88 *6–89 *1, *3, *4;
100 f. *6
- E. Kalthoff 71
- Ch. Kannengiesser 87 *6
- A. D. Kartsonis 335 *4; 517 *1, *5
- J. Kecskeméti 336 *2
- S. Kekelitzè 359 *2
- C. Kessler 791 *1
- A. Khater 767 *1
- W. Kinzig 226 *3
- W. Klein

- M. Kmosko 349 zu *3; 585 *4;
607 *8; 611 *3; 701
*5
- G. A. A. Kortekaas 348 f. *10; 585 *4;
602 *1, *2; 603 *3;
604 *3, *4; 606 *4,
*6; 607 zu *2; 610
*9; 616 *2; 617 *2
- B. Kotter 21 *2; 118 *3; 135 *2
mit 136 *1–138 *5;
393 *2; 439 f. *6;
440 *5; 448 *1; 510 f.
*8; 522 *4; 627 *4;
687 *8; 698 *1; 794
*5; 805 *2
- J.-M. Kötter 234 *6
- D. Krausmüller 570 *2, *3
- W. Kroll 41 *5; 396 *5
- C. A. Kuehn 8 *3; 89 *4; 105 *2;
581 zu *5; 715 *1, *3;
716 *7; 717 *1; 737–
762 passim, bes. 757
*4–758 *1; 765; 769
*1, *2; 808–810
- A. Külzer 583 *1; 584 *3; 585
*4; 794 *1–*3; 801
*3; 804 *10
- J. B. Kumpfmüller 27 *3; 389 *3
- H. Kyoung Song 797 *7
- W. Lackner 25 *2; 777; 799 *3,
*4
- G. Lafontaine 79 *1; 81 *4
- C. Laga 691 *5; 692 *1
- P. A. de Lagarde 793
- J. Lallot 197 *4
- E. Lamberz 19 *4
- H. Lammens 445
- J. C. Lamoreaux 99 *2; 125 *4; 147
*2–148 *1, *4; 184
*6
- G. W. H. Lampe 29 *1
- U. M. Lang 116 *4; 175 f. *9; 177
*1, *4; 225 *3
- Ch. Lange 224 *1
- H. Langerbeck 313 *3
- P. Lanssel 169; 184 zu *2
- J. Lebon 71 *3; 82 *2; 110 *3;
131 *1, *2; 231 *1
- J. Lebourlier 86 *3
- H. J. Lehmann 27 *2; 585 *4
- O. Lendle 29 *1
- F.-M. Léthel 291 *2
- G. Levi della Vida 12 *4
- I. Lévi 361 *4
- E. Lévinas 278 f. *8
- B. Lewis 361 *4; 364 *1;
489 f. *4 [7]
- J. Liébaert 177 *3; 182 *2; 220
*6; 243 *3; 295 *4
- S. Lilla 274 *1; 627 *4; 688
*6; 776 *7
- E. Littmann 379 *7
- F. Loofs 61 zu *1, *5; 62 *2;
74 *1; 116 *4; 251 *2;
300 *1
- R. Lorenz 175 f. *9
- A. Louth 144 zu *3
- N. Luhmann 16
- G. Luongo 184 *10
- C. Macé 436 *9; 696 *3; 783
*6 (784)
- F. Macler 363 *3; 424 *1; 429
*1; 432 *3; 439 *1;
443 *3
- A. Mai 583 f.; 650 *1; 667 zu
*1; 731; 742 *1; 778;
779; 785; 800; 801
- P. Maiberger 339 f. *1; 506 f. *2
- S. Maleci 197 *3
- C. Mango 6 *3; 10 *3; 25 *1,
*2; 348 *1; 361 *1;
362 *1; 377 *3; 378
*3; 379 *2; 380 *3;
427 *3; 428 *1, *2;
430 *4, *5; 431 *3,
*4; 432 *1; 450 f. *8;
488 *5; 489 *3;
489 f. *4 [3]; 525 *3
- K. Mannheim 16
- J.-L. Marion 278 f. *8
- Ch. Markschies 74 *1; 76 *1; 79 f. *4;
313 *3

- H. I. Marrou 29 *1
 Ch. Martin 310 *1
 H. Martin 118 *4; 135 *1; 165 *5
 J. Maspéro 6 *5; 12 *5; 32 zu *6; 44 *4; 187 *2; 348 *8; 379 *7
 L. C. Mateo-Seco 317 *1
 Ph. Mayerson 387 *1, *2; 424 *3; 425 *2–*4, *6; 426 *1, *3; 427 *1; 430 *6; 431 *2, *5; 433 *3; 436 zu *2; 506 f. *2; 508 zu *8
 A. C. McGiffert 104 *2; 583 f.; 584 *5, *6; 586 *6, zu *7; 589 *3; 590 *3; 593 *1; 598 *3; 695 *1; 699 *2; 700 *5; 701 *5; 784 *2; 802–804
 K. McNamara 246 *3
 G. Mercati 104 *4, *5, *6; 526 *1; 697 *5; 787 *3; 789; 789 f. *5
 K. A. De Meyier 775 *2
 A. M. Micciarelli Collesi 197 *3
 G. C. Miles 704 *6; 705 *3
 A. Mingana 273 *7
 E. Mioni 427 *2
 Ch. Moeller 226 *1; 233 *2
 Th. Mommsen 80 *5
 B. de Montfaucon 793; 799 mit *6
 G. Moravcsik 616 *3
 C. Moreschini 91 *2; 238 *3
 C. Morrisson 704 *6; 705 *2, *3; 706 *2, *3; 707 *3; 707 f.
 J. Mossay 79 *1; 81 *4
 J. Moutsoulas 195 *5; 776 *4
 A. Müller 382 *2; 387 *5; 392 f. *6; 394 *9; 395 *2; 396 *5; 397 *1, zu *2; 399; 402 zu *3; 410–419 passim, bes. 411 *3, *4; 412 f. *7; 414 *2; 415 zu *2–*3; 418 zu *2–*3, *5; 419 *1; 421; 432 *5; 436 zu *3; 457 *4; 461 *1; 507 zu *3
 C. D. G. Müller 10*1; 20 *5; 97 *2; 113 *1; 153 *1
 W. M. Müller 187 *2
 J. A. Munitiz 3 *4; 8 *2, *27 *1; 32 *3; 54 *1; 64 *1; 104 *4, *6; 175 *1; 193 *3, *7; 332 *4, *5; 333 *3; 336 f. *6; 341 *2; 344 *2; 352 *3; 353 *1, *3; 390 *3; 479 *1; 483 *1; 495 *6; 505 *1; 513 *1, *2; 525 *2; 527 f. *7; 567 *4; 571 *1; 585 *3; 753 *7; 781 *5, *6; 782–790 passim; 797 *4, *7
 F. Nau 8 *1, *3; 368–577 passim, bes. 368 *3; 369 *4, zu *6; 371; 377 *3; 379 *7; 380 *2–382 *1; 383, bes. zu *5; 388–397; 399; 406 *1; 409 zu *2; 418 *5; 419 *1; 439 *4; 444 zu *4–445 zu *1; 457; 459 *3; 463 *2; 476 *2; 492 *5, *6; 691 *4; 788; 788 f. *4; 789; 789 f. *5; 805; 807
 P. Nautin 777; 793 f. mit *6
 G. Nedungatt 396 *5; 698 *4
 E. Nestle 526 *1
 B. Neuschäfer 259 *1
 B. Niese 672 *6; 713 *5, *6, *8
 D. Norberg 392 *2; 398 *5; 400 *2
 E. Norden 336 *3, zu *5

- J. Noret 514 *4 393 *2; 394 *3; 406
A. Noth 441 *3 *1; 408 *4; 411 *2;
426 *3
- H. Ohme 238 *3; 396 *5; 510 *3; 698 *4 N. Pigulewskaja 187 *2
J. Piilonen 813
- D. Olster 429 *5; 447 zu *6; I. B. Pitra 779; 785; 797 *9
451 zu *2; 537 *2; M. Plathow 392 *4, *5
583 *5; 615 zu *2; E. Pocock 10 *2; 427 *1
691 mit *1, *4; 701 G. Podskalsky 596 *6; 598 *3; 600
*5; 783 *4; 784 *2; *3, *6; 601 mit *6;
804 *10 604 *1; 609 *1; 610
*8; 611 *3; 659 *1,
C. dell'Osso 225–227; 228 *4, *6; 660 *1; 686
*2
G. Ostrogorsky 6 *2; 24 f. *7; 424 *1, *2; 427 *4; 530 *3;
603 *1; 619 *2; 661 L. Politis 784; 808
*4; 703 *4; 704 *4; A. Possevino 793
706 *1; 709 *1, *2 B. Pottier 195 *6
G. Otranto 104 *3 B. Pouderon 638 *2
S. Otto 69 *7; 177 *2; 225 L. B. Puntel 127 *1, *4; 129 *3;
*1; 228 *4; 304 *2; 278 f. *8
307 *2, *7; 314 *3 P. E. Pusey 177 *3
- C. Oudin 27 *3
- Pachomios Monachos 799 H. Rabe 334 *4
S. Rabois-Bousquet 392 *1
A. Palmer 10 *1; 10 f. *4; 26 M. Rader 382 *2; 382 f.; 390 f.;
*11; 348 *9, *10; 349 392 f. *6; 395 *4;
*2; 360 *5; 362 *1, 399
*2; 430 *5; 439 *2, G. Reichardt 273 *7
*3; 451 *1; 489 f. *4 A. Reichert 507 zu *4–*8
[3]; 490 *3; 705 *2 G. J. Reinink 5 *5; 24 f. *7; 57 f. *3;
348 *10; 359 *2; 360
A. Papadopoulos-Kerameus 104 *5, *6; 370 zu *2; 394 *1, *2; *1, *4; 365 f. *4; 424
513 *2; 779 *3; 787 *1; 443 *4; 445
*1, zu *3 *4–*7, zu *10; 602
J. Paramelle 6 *4 *1, *2; 603 *2; 604
P. Parente 199 *8; 297 *1 *4; 606–617 pas-
sim; 710 *3
J. Pargoire 790
L. Parmentier 43 *6; 61 *6; 72 *6; R. Reitzenstein 197 *3, *4
74 *1; 436 *6 M. Restle 610 *1; 704 *4; 705 f.
*3; 706 *1, *2, *4,
P. Pattenden 397 *1; 413 *1; 776 *5; 707 *2
T. S. Pattie 526 *1
R. J. Penella 813 J. Reuss 106 *2
F. Pericoli-Ridolfini 185 *9 M. Richard 3 *4; 6 *1, *5; 7 *1;
22 *4; 23 *2; 24 *1,
A. Pertusi 774 *2 *5; 31 *1–*6, *8; 32
L. Petit 392 f. *6; 393 *4 zu *2–*6; 33 *3; 34
M.-J. Pierre (Pierre-Beylot) 387 *1, *2, *4; *6, *9; 48 *3, *4; 54
388 *1, *3; 392 f. *6;

- *2; 55 *2; 61 *3; 69
*3, *5, *6; 72 *8; 82
*1–*2, *4, *6–83
*2; 91 *3; 116 *3; 132
*1; 153 *3; 155 zu *1;
166 *3*; 175f. *9;
181*4; 243 *3; 246
*3; 249 *2; 300 *1;
301 *3; 304 *2;
308f. *4; 310 *1; 332
*3; 753; 767 *1; 779;
782 *1; 783 *2, *4;
785
M. Richard (t) 3 *4; 6 *1; 8 *2, *3;
27 *1; 54 *1; 64 *1;
104 *4, *6; 175 *1;
193 *3, *7; 332 *4;
336f. *6; 344 *2;
352 *3; 353 *1, *3;
390 *3; 479 *1; 483
*1; 495 *6; 505 *1;
513 *1, *2; 525 *2;
527f. *7; 567 *4; 571
*1; 585 *3; 753 *7;
782–789 passim
F. Ricken 776
R. Riedinger 25 *4; 774f.; 775 *3
H. de Riedmatten 175f. *9
A. Rigo 618 *4; 799 *9; 801
*2
A. Rippin 360 *4
J. M. Rist 177 *2
A. M. Ritter 44 *2; 77 *2; 96 *1;
140 *4; 141 *4; 143
*2; 146 *1; 172 *5;
184 *1; 256 *6; 262
*2, *5
S. Rizou-Couroupos 89f. *7
C. Römer 113 *1
M.-J. Rondeau 259 *1
P. Rorem 99 *2; 125 *4; 147
*2–148 *1, *4; 184
*6
M. Rosen-Ayalon 359 *5
H.-U. Rosenbaum 113 *1
G. Rotter 359 *2; 704 *6
M. J. Routh 143 *1
- K. Rozemond 336 *2
Ch. Ruelle 805 *4
D. T. Runia 104 *1; 105 *1, *2
- M. Sachot 791 *3, *8
A. Sáenz-Badillos 273 *7
H. D. Saffrey 96 *2; 130 *2; 144 *2
D. J. Sahas 10 *3, *4; 439f. *6;
440 *5; 448 *1, zu
*3–*6
S. N. Sakkos 14 *1; 27 *3; 115 *6;
197 *3; 389 *3; 390
*3; 722; 729 *3; 731
zu *2–*3; 738 *4;
746; 748; 749; 751;
757; 779; 780 zu *3;
791 *3, *5, *6, zu *7;
799
S. Salaville 392 *1
Kh. Samir 445 zu *3, zu *9
L. R. Sample 175f. *9
A. Sanda 13 *1, *2
E. P. Sanders 363 *5
A. de Santos Otero 160 *2
E. Sargologos 787
J.-M. Sauget 792 *1
H. Savile 799 *2, zu *5
L. Scheicho (bzw. Cheikho) 10 *2; 792
M. Scheler 16 zu *1
D. M. Schenkeveld 334 *5
Th. Schermann 103 *8
C. Schiano 802 mit *2
R. Schick 336f. *6; 363 *1;
424 *4; 428 *1, *2,
*3; 429 zu *5, *6;
430 *2, *6; 431 *1,
*2; 433 *3; 440 *6;
441 *3
B. Schleissheimer 273 *7
Th. Schmeller 335 *2
C. Schmidt 113 *1
O. Schmitt 55f. *2; 425 *2; 430
*3, *4; 431 *5
R. Schöll 41 *5; 396 *5
C. Scholten 135 *1; 138 *6; 273
*7

- Ch. von Schönborn 20 *2; 26 *8; 64 *7;
65 *3; 232 *1, *2;
233 *2; 235 *3, *4;
239 *2; 240 *1; 241
*1; 408 *2; 432 *5;
434 *5–(435) *6;
488 *6; 525f. 3*;
691 *5; 698 *3
- H. Schreckenbergr 698 *2; 713 *8
- R. Scott 6 *3; 10 *3; 25 *1,
*2; 348 *1; 361 *1;
362 *1; 377 *3; 378
*3; 379 *2; 380 *3;
431 *3, *4; 432 *1;
489f. *4 [3]
- W. Schubart 113 *1
- E. Schwartz 71 *3; 74 *1; 78 *3;
80 *5; 94 *8; 103 *4,
*5; 175f. *9; 179 *1;
234 *9, *10; 344 *3;
618 *1, *4; 619 *4;
620 *5; 624 *4; 625
*1; 637 *1; 639 *5;
642; 662 *5; 672 *6;
685f.; 687 *2; 713
*5, *6, *8; 793 *3,
*4; 794 *3
- K. Seibt 141 *6
- D. Serruys 35 *4
- I. Ševčenko 339f. *1; 340 *1, *2;
432 *5; 506f. *2
- I. Shahīd 187 *2; 440 *4; 709
*2
- A. Sharf 691 *3, *5
- P. Sherwood 169 *3
- H. J. Sieben 36 *3
- D. T. Sieswerda 784 mit *4
- C. Silva-Tarouca 216 *2; 224 *2; 257
*3; 267 *4
- M. Simonetti 78 *3; 175f. *9
- J. Z. Smith 359 *4, *5
- G. Sotiriou 12 *1; 87 *6; 338f.
*2; 340 *1, *2; 341
*1
- M. Sotiriou 12 *1; 87 *6
- T. Spáčil 811
- P. Speck 19 *4; 25 *1; 348 *1,
zu *4; 349 *2; 522
*4; 691f.; 776
- L. Spengel 334 *4
- T. Špidlik 393 *2
- R. Staats 44 *2
- O. Stählin 193 *3
- G. C. Stead 175f. *9
- H. Stickelberger 304 *2
- R. Stiehl 153 *1
- J. Stiglmayr 128
- A. von Stockhausen 63 *4; 71 *2, zu *5;
72 *1, *2; 73 *4; 76
*5; 77 *1; 82 *2
- E. Stommel 13 *2
- S. K. Stowers 335 *2
- A. N. Stratos 347 *11; 348 *8
- G. G. Stroumsa 367 *4
- A. Stuibler 393 *2
- B. R. Suchla 95 *3; 111 *1; 114 *1;
123 *2 mit 124 *2–
125 *1 (und 127 *2–
129 *1); 125 *3–*5;
129; 130 *2; 140
*2–*3; 141 *2; 142
*1; 143 *1; 144 *4,
*5; 162 *4; 166 *2;
167 *3 (mit 168 *3–
169 *1); 169 *4; 170
*3; 171 *3; 172 *2 mit
*4, *6; 183 *5, *7;
184 *3; 262 *1; 263
*3
- H. Suermann 439 *1, *4; 444 *4,
*6; 445 *1; 445
- N. Suworov 787
- R. F. Taft 510 *3
- P. Tannery 805 *3, *4
- I. Tarinus 777
- W. Telfer 74 *1
- M. Tetz 74 *1
- C. Theodoridis 197 *4
- F. J. Thomson 784 *3, *4
- R. W. Thomson 363 *3; 424 *1; 429
*1; 432 *3; 439 *1;
443 *3

- H. G. Thümmel 510 f. *8; 583 *1; 584 *2, *3; 585 *1, *4; 595 zu *2; 616 *4; 696 *3; 697 *5; 698 *2; 731 *1; 794 *4; 795 f.; 801 *3; 802 *1; 804 *10
- E. Tisserant 22 f. *7
- K.-P. Todt 397 *2
- F. Torres 793; → F. Turrianus
- U. Treu 159 *4
- A. S. Tritton 10 *1, *2, *3; 56 *1; 362 *2; 442 *3, *5
- D. G. Tsames 397 *1; 413 *1
- C. Turner 74 *1
- F. Turrianus 650 *1; 667 zu *2; → F. Torres
- A. Turyn 774 *2
- J. Ulrich 71 zu *4; 72 zu *3; 74 *1; 78 *1
- H. Usener 117 *4; 336 *3; 432 *4, *5 mit 433 *1–*3; 434 *5; 618 *4; 629 *1; 630 *6; 636 *5; 671 *5
- K.-H. Uthemann vor 1981: 116 *1; 193 *4
1981–1990: 4 *1, *2; 18 *2; 20 *7; 22 *6; 23 *2; 24 *1; 25 *2; 32 *5; 35 *1, *4; 36 *4; 37 *1, *4; 43 *1; 61 *2; 71 *3; 97 *1; 106 *5; 115 *6–116 *3; 117 *4; 141 *5; 153 *4; 177 *2; 181 *5; 183 *3; 187 *2; 194 *2; 200 *2; 213 *1; 214 *2; 225 zu *2, *3; 226 *1, *4; 228 *3; 231 *2, *3; 245 *3 mit *6; 272 *1; 291 *2; 298 *8; 308 *4; 309 *5; 330 *2, *4; 384 *3; 618 *3, *4; 715 *3; 719 *3–720 *1, *3, *4; 724 *1; 725 *2, *3; 729 *2; 730 *2; 731 *2; 732 *2; 737–762 passim; 766 *5; 774–781 passim; 809 *4
- 1991–2000: 6 *4; 19 *4; 26 *9; 41 *5; 61 *2–*5; 64 *4, *6; 82 *2, *3; 83 *3; 88 *3; 89 f. *7; 91 *4; 101 *2, *5; 103 *7; 106 *2; 111 *4; 117 *4; 135 *1; 157 *4; 160 *3; 175 *3, *9; 177 *1; 179 *1; 182 *2; 192 *3; 194 *7; 195 *6; 197 *3; 217 *3; 223 *5; 224 *1; 225 zu *2, *3; 226 *3, *4; 227 *2, *4; 228 *2; 231 *3; 234 *6, *8; 243 *1; 247 *2, *4, *5; 248 *1; 249 *6; 252 *1; 257 *2; 264 *2; 268 *4; 274 *1; 288 *5; 295 *4; 296 *4; 299 *3; 300 *1; 301 *3; 302 *2; 303 *1; 304 *2; 305 *7; 307 *7; 323 *2; 335 *1, *3–*5; 336 *3; 338 f. *2; 384 *3; 428 *1; 593 *2, *3; 697 *5; 698 *3; 720 *2, *4; 733 *3, *6; 775 *6; 776; 779 *2
- ab 2001 50 f. *4; 60 *6; 61 *2; 99 *2; 132 *1; 187 *2; 199 *8; 222 *1–223 *5; 224 *2; 226 *2; 229 *1; 232 *3; 248 *1; 254 *7; 259 *3; 297 *1; 323 *2; 335 *1, *4; 356 *1; 585 *4; 616 *2; 635 *3; 733 *4; 792

- | | | | |
|------------------|--|------------------|---|
| S. Vailhé | 339f. *1; 340 *1, *2;
396 *2; 408 *2;
429f. *6; 433 *4 | L. G. Westerink | 130 *2; 144 *2 |
| P. van den Ven | 13 *1; 389 *3 | A. Whealey | 800 |
| P. Van Deun | 570 *2, *3; 776 *2 | M. und M. Whitby | 380 *3; 709 *1 |
| J. L. van Dieten | 25 *2 | L. R. Wickham | 44 *3 (→ R. Y. Ebied
et alii) |
| M. Van Esbroeck | 116 *4; 274 *1; 777 | J. Wiesehöfer | 430 *4; 620 *5<, 686
*1 |
| J. van Ess | 359 *7; 360 *2–*3 | G. Wiet | 22f. *7 |
| M. van Parijs | 382 *1 | D. H. Williams | 72 *7 |
| A. Van Roey | 44 *3 (→ R. Y. Ebied
et alii); 100 *3; 109
*5; 111 *3; 116 *7;
117 *4; 118–151 pas-
sim, bes. 123 *3; 165
*5; 167f. *3; 171 *4;
284 *1 | F. Winkelmann | 25 *2; 26 *2,
*8–*10; 32 *5; 54
*2; 55 *1, *2; 64 *7;
65 *2, *5; 224 *1;
226 *3, *4; 232 zu
*1, *2–*4, *6–233
*1; 240 zu *3; 434
*1, *4, *5; 435 *1;
483 *1; 488 *6; 691
*5; 776 |
| L. Van Rompay | | D. W. Winkler | 111 *2 |
| O. Veh | 27 *2; 709 *1 | G. Wirth | 339f. *1; 426 *2; 457
*5 |
| O. Volk | 514 *2 | W. Wolska-Conus | 117 *4 |
| W. Völker | 394 *5 | P. Yannopoulos | 706 *1; 708 *1, *2Th.
Zahn 644; 731 *1 |
| G. Vossius | 799 | M. Zelzer | 334 *6 |
| Ch. Walter | 522 *5 | H. Zotenberg | 379 *7 |
| K. T. Ware | 393 *3 | | |
| M. Weber | 15 | | |
| G. Weiss | 13 *3 | | |
| K. Weitzmann | 87 *6; 427 | | |
| C. Wendel | 197 *3 | | |
| K. Wessel | 87 *6 | | |

D. Verzeichnis der erwähnten Handschriften

- Codex Andros Movῆ τῆς Ἀγίας 47 792 zu *2; 796 f.
- Codex Atheniensis B. N. gr. 217 791 *3
- Codex Atheniensis B. N. gr. 282 791 *3
- Codex Atheniensis B. N. gr. 327 791 *3
- Codex Atheniensis B. N. olim Hierosolymitanus 126 790 *7
- Codex Atheniensis B. N. olim Hierosolymitanus 145 779
- Codex Atheniensis Βιβλιοθήκη τῆς Βουλῆς 112 792 zu *2
- Codex Atheniensis M. Loberdon gr. 81 791 *3
- Codex Athonensis Dionysiu 596 19
- Codex Athonensis Iviron 329 720 zu *3
- Codex Athonensis Iviron 388 779
- Codex Athonensis Iviron 595 791 *3
- Codex Athonensis Iviron 1359 791 *3
- Codex Athonensis Karakallou 60 801
- Codex Athonensis Karakallou 251 370; 463–505, bes. 465 f.; 484 f.; 497 f.; 500–503; 508 f.; 543–577, bes. 548; 550 *3; 557–560; 572
- Codex Athonensis Kutlumusiu 11 790 *5
- Codex Athonensis Kutlumusiu 626 791 *3
- Codex Athonensis Laurae B 11 18 *2; 22 *6; 153 *4; 181 *5; 183 *3; 213 *1; 214 *2, *3; 774
- Codex Athonensis Laurae E 186 791 *3
- Codex Athonensis Laurae K 96 483 *1
- Codex Athonensis Philotheou 52 785
- Codex Athonensis Protatou (Politis) 86 791 *3
- Codex Athonensis Vatopedi 236 160 *2
- Codex Athonensis Vatopedi 594 35 *4
- Codex Beiruthensis Bibliothèque orientale 510 792 *1
- Codex Cantabrigiensis Bibl. Universitatis Add. 3049 (F.49) 213 *1
- Codex Cantabrigiensis Trinitatis 1317, I (O.5.36) 791 *3; 798
- Codex Constantinopolitanus Patr. Theol. Schule 41 791 *3
- Codex Florentinus Laurentianus I, 56 101 *1
- Codex Florentinus Laurentianus VII, 1 4 *2; 720 zu *1; 724 *1; 736–744; 746 f.; 762; 764
- Codex Florentinus Laurentianus IX, 8 193 *4
- Codex Gudianus gr. 102 190 *3
- Codex Hierosolymitanus Saba 408 12 *3; 394 zu *1-*3; 513 zu *2
- Codex Hierosolymitanus S. Sepulcri 113 7; 369 *3; 370–373; 376 *1; 383 *2; 384 f.; 401 *2, *3; 452 *2; 453 f.; 463–577, bes. 464 *3; 465 f.; 467–472; 479 f.; 481; 484 f.; 492; 497 f.; 500; 501 *1; 502 *2; 504; 509; 511–535 zu *1; 536; 547 f.; 555 f.; 557–560; 806; 807 f.
- Codex Hierosolymitanus S. Sepulcri 279 104 *5
- Codex Leidensis Bibl. Univers. B.P.G. 60 A 774 f.
- Codex Lesbos Leimonos 87 791 *3
- Codex Lipsiensis R.II.25 13
- Codex Londinensis Add. 28270 390
- Codex Londinensis Add. 32643 8 *3; 104 *5; 789 f.
- Codex Londinensis Add. 14461 348 zu *9
- Codex Matritensis B. N. 4669 774
- Codex Matritensis B. N. 4773 717 *1
- Codex Mediolanensis Ambrosianus gr. 192 (C 92 sup.) 791 *3
- Codex Mediolanensis Ambrosianus gr. 489 (L 88 sup.) 37 f. *4; 168 *2; 169 zu *5–*6
- Codex Mediolanensis Ambrosianus gr. 1041 (H 257 inf.) 274 *1; 776
- Codex Meteorensis Metamorph. 558 791 *3
- Codex Monacensis B. N. gr. 25 382 *2
- Codex Monacensis B. N. gr. 61 618 *4
- Codex Monacensis B. N. gr. 199 618 *4
- Codex Monacensis B. N. gr. 226 798
- Codex Monacensis B. N. gr. 275 793; 797
- Codex Monacensis B. N. gr. 66 190 *3
- Codex Monacensis B. N. gr. 297 382 *2; 382 f.; 390 *4
- Codex Monacensis B. N. gr. 467 18; 33; 213 *1; 214 *3; 618 *1, *3; 630 *1
- Codex Monacensis B. N. gr. 498 787 *1

- Codex Monacensis Bibl. Univers. 2 782
 Codex Mosquensis Bibl. Publicae V. I. Lenin
 131 59 *1
 Codex Mosquensis Musei Historici olim Bibl.
 Synod. 128 (Vl. 159) 517 *1
 Codex Mosquensis Musei Historici olim Bibl.
 Synodalis gr. 265 (Vladimir 197) 23 *2;
 197 *3; 618 *3; 666 *2; 689 zu *6
 Codex Mosquensis Musei Historici olim Bibl.
 Synod. 442 (Vladimir 258) 274 *2
 Codex Mosquensis Musei Historici olim Bibl.
 Synodalis gr. 443 (Vladimir 232) 19
 Codex Oxoniensis Auctarium E.3.8 799
 Codex Oxoniensis Baroccianus 147 793 *1
 Codex Oxoniensis Baroccianus 197 798
 Codex Oxoniensis Baroccianus 214 618 *1
 Codex Oxoniensis MS Marsh 289 358 *4
 Codex Oxoniensis Thomas Roe 22 18 *3;
 212f. *6; 213 *1; 775
 Codex Parisinus gr. 854 193 *4; 195 *5
 Codex Parisinus gr. 861 808
 Codex Parisinus gr. 1084 213 *1; 214 *1; 618
 *1, *3; 662 *3
 Codex Parisinus gr. 1111 583 *3; 584 *6; 586
 *6
 Codex Parisinus gr. 1115 19; 775 f.
 Codex Parisinus gr. 1173 618 *2
 Codex Parisinus gr. 1179 688 *5
 Codex Parisinus gr. 1247 274 *2; 720 zu *2
 Codex Parisinus gr. 1335 786
 Codex Parisinus gr. 1447 519 *2
 Codex Parisinus gr. 1538 618 *4
 Codex Parisinus gr. 1548 791 *3
 Codex Parisinus gr. 1596 373; 390 zu *1, bes.
 *2; 463 *2; 475; 492; 507; 508 zu *8
 Codex Parisinus Coislinianus 77 799
 Codex Parisinus Coislinianus 223 12
 Codex Parisinus Coislinianus 282 618 *3, *4;
 666 *2
 Codex Parisinus Coislinianus 296 797
 Codex Parisinus Coislinianus 299 103 *6
 Codex Parisinus Suppl. 480 796
 Codex Patmensis 17 369 zu *3; 377; 386;
 463 *1
 Codex Patmensis 254 184f. *10
 Codex Patmensis 263 193 *4; 330
 Codex Patmensis 379 791 *3
 Codex Patmensis 693 790 *7
 Codex Petropolitanus BAN 19 (Granstrom
 186) 776
 Codex Romanus B. N. Centrale, Gesuiti
 1226 779
 Codex Romanus Casanatensis 1357 195 *5
 Codex Scorialensis X.III.6 (384) 800
 Codex Scorialensis A.II.3 (566) 779
 Codex Sinaiticus gr. 451 413 *1
 Codex Sinaiticus gr. 1690 40
 Codex Sinaiticus, membra disjecta, MF
 6 373f.; 797 *5
 Codex Sinaiticus, membra disjecta, MF
 21 373f.; 797 *7
 Codex Sinaiticus arab. (ed. Maiberger
 1984) 427 *1
 Codex Taurinensis gr. 185 (200 Pasinus;
 B.IV.22) 618 *4; 801
 Codex Vaticanus gr. 470 785
 Codex Vaticanus gr. 504 691 *5
 Codex Vaticanus gr. 505 691 *5
 Codex Vaticanus gr. 555 688 *5
 Codex Vaticanus gr. 604 791 *4
 Codex Vaticanus gr. 662 37f. *4; 168 *2; 169
 zu *5-*6
 Codex Vaticanus gr. 719 800 f.
 Codex Vaticanus gr. 727 774
 Codex Vaticanus gr. 866 618 *4
 Codex Vaticanus gr. 1101 330 zu *3
 Codex Vaticanus gr. 1116 775
 Codex Vaticanus gr. 1142 195 *5; 776
 Codex Vaticanus gr. 1196 195 *5
 Codex Vaticanus gr. 1409 4 *1; 199 *3; 216
 zu *1; 274f.; 277 zu *8; 719 zu *6; 737
 zu *3; 740 zu *2; 742 *1; 746 f.; 778
 Codex Vaticanus gr. 1431 71 *3; 78 *3; 103
 mit *4-*7; 234 zu *9; 793
 Codex Vaticanus gr. 1524 377
 Codex Vaticanus gr. 1600 786
 Codex Vaticanus gr. 1608 618 *2
 Codex Vaticanus gr. 1671 791 *4
 Codex Vaticanus gr. 2200 25 *4; 35 *4; 627
 *4
 Codex Vaticanus gr. 2210 35 *4
 Codex Vaticanus gr. 2592 7 *2; 369 *3, *5, zu
 *5; 370 zu *1, zu *6-*7; 372f.; 383 *2;
 384 f.; 401 *3; 412; 419 zu *1; 453f.;

- 463–577, bes. 463 f.; 467–472; 474 f.
*5; 475; 484 f.; 492 f.; 500 f.; 536; 555 f.;
806; 807 f.
- Codex Vaticanus gr. 2658 274 *1; 776; 777
Codex Vaticanus Barberinianus gr. 70 197 *3
Codex Vaticanus Barberinianus gr. 400 793
*1
Codex Vaticanus Barberinianus gr. 516 791
*3
Codex Vaticanus Ottobonianus gr. 382 190
*3
Codex Vaticanus Ottobonianus gr. 14 796
Codex Vaticanus Palatinus gr. 4 618 *1
Codex Vaticanus Palatinus gr. 364 618 *1;
686 *4
Codex Vaticanus Palatinus gr. 378 722 zu *1
Codex Vaticanus Pii II gr. 11 603; 605
Codex Vaticanus Reg. gr. 49 793 *1
Codex Vaticanus syr. 623 369 f. mit 370 *1,
*6; 387 *4; 493 zu *1; 807
Codex Venetus Marcianus gr. 505 583 *3;
584 *6; 802
- Codex Venetus Marcianus gr. 575 799 f.
Codex Venetus Marcianus gr. II, 54 274 *2;
720 zu *3
Codex Venetus Marcianus gr. II, 87 792 *5
Codex Venetus Marcianus gr. II, 90 792 *5
Codex Venetus Marcianus gr. II, 97 792 *5
Codex Venetus Marcianus gr. II, 98 792 *5
Codex Veronensis LX 74 *1
Codex Vindobonensis hist. gr. 7 780
Codex Vindobonensis hist. gr. 63 799 f.
Codex Vindobonensis theol. gr. 33 787
Codex Vindobonensis theol. gr. 40 18 *4; 23
*2; 35 *1; 37 *4; 38 *1; 41 *8; 43 *1; 46 f.
*4; 48 *1; 54 *2; 197 *3; 214 *1; 215 *2;
313 zu *7, *8; 776 *8
Codex Vindobonensis theol. gr. 48 790
Codex Vindobonensis theol. gr. 166 105 *3
Codex Vindobonensis theol. gr. 305 787 *1
Codex Vindobonensis theol. gr. 307 618 *4;
801