

ZWEITE ABTHEILUNG:  
AUFsätze UND UEBERSETZUNGEN



**Die Panoplia dogmatica des Euthymios Zigabenos.**

Untersuchung ihrer Anlage und ihrer Quellen,  
ihres Inhaltes und ihrer Bedeutung.

Von

**Dr. Jacob Wickert.**

---

ERSTES KAPITEL

LEBENS- UND ZEITVERHÄLTNISSSE DES EUTHYMIOS ZIGABENOS.

VERANLASSUNG ZUR ENTSTEHUNG DER PANOPLIA.

So entsprechend es auch wäre, zu Beginn vorliegender Abhandlung ein umfassendes Lebensbild des Euthymios zu entwerfen, ihn von der Stätte seiner Geburt durch seine Studien zu begleiten bis zur Höhe jener Geistesbildung und theologischen Gelehrsamkeit, durch die er als der bedeutendste byzantinische Theologe des beginnenden zwölften Jahrhunderts gefeiert wurde, so bieten doch die bis jetzt erschlossenen Quellen dazu so gut wie kein Material und lassen nur Vermutungen übrig. Am meisten Aufschluss über seine Persönlichkeit sollte man wohl von seinen eigenen Schriften erwarten; aber in ihnen tritt der Verfasser meist ganz in den Hintergrund, und Angaben, die seiner Person gelten, sind äusserst selten. Ganz persönlich ist zwar eine kleine Schrift gegen die Bogomilen gehalten, worin Euthymios von einer Reise nach Jerusalem erzählt, auf der er mit einem bogomilischen Mönch zusammentraf, aber auch hier erfahren wir, zumal diese Schrift nur zum Teil auf uns gekommen ist, nur wenig über seine Lebensumstände. Anna Komnena, die Tochter des byzantinischen Kaisers Alexios, tut in ihrem Geschichts-

werk des Euthymios rühmlich Erwähnung<sup>1</sup>, und ihre Worte bilden zugleich das einzige Zeugnis über ihn von seiten seiner Zeitgenossen. So kommt es, dass insbesondere das Vorleben des Euthymios für uns in völligem Dunkel liegt und dass wir uns nicht einmal den Beinamen, den er trägt, zuverlässig erklären können. Euthymios wird in den Handschriften sowohl Zu[ι]γαβηνός wie Zu[ι]γαδηνός genannt. Matthäi, der einige seiner Werke herausgegeben hat, denkt dabei an eine Zusammensetzung aus ζυγός und βαίνω bezw. δέω — demnach hiesse also Ζυγαβηνός oder Ζυγαδηνός der unter dem Joch Einerschreitende bezw. der an das Joch Gefesselte und deutete wohl auf das klösterliche Leben des Euthymios — und gibt aufgrund der Handschriften der Lesart Ζυγαδηνός den Vorzug<sup>2</sup>. Ullmann hingegen hält es für wahrscheinlich<sup>3</sup>, dass die Bezeichnung Zygadenus auf einen etwaigen Ort Zygados zurückzuführen sei, wo, wie er meint, Euthymios entweder geboren wurde oder die ersten Jahre seines klösterlichen Lebens verbrachte. Aber auch diese Ansicht wird durch keine Gründe gestützt und kann nur als eine reine Vermutung gelten, solange wir nicht durch die etwaige Auffindung neuer Quellen über das Vorleben des Euthymios genauer unterrichtet werden. Dem bis jetzt vorliegenden Quellenmaterial lässt sich bezüglich der Lebensumstände unseres Theologen nur zweierlei mit Gewissheit entnehmen; zunächst, dass seine Blütezeit in die letzten Dezennien der Regierung des Kaisers Alexios Komnenos (1081-1118) fällt und dass demnach seine Geburt in die zweite Hälfte

<sup>1</sup> Migne 131, 1176 B. — So oft im Folgenden die Patrologia Mignes zitiert wird (M.), ist immer die series graeca gemeint.

<sup>2</sup> Für die Lesarten, die in der ersten Silbe statt ο ein ι haben, hält Matthäi eine etymologische Deutung für ausgeschlossen. Vgl. seine Vorrede zum Evangelienkommentar des Euthymios, abgedruckt M. 129, 14.

<sup>3</sup> *Theol. Studien und Kritiken*, Hamburg 1833, Bd. 6, S. 663.

des elften Jahrhunderts zu setzen ist<sup>1</sup>. Ferner sagt uns Euthymios in der bereits erwähnten Schrift gegen die Bogomilen, dass er *μόναχος ἀπὸ τῆς σεβασμίας μονῆς τῆς Περιβλέπτου* gewesen ist, also ein Mönch jenes berühmten der Gottesmutter geweihten Klosters, das bei Konstantinopel in der Nähe des Meeres von dem Kaiser Romanos Argyros (1029–1034) gegründet und von Nikephoros Botaniates (1078–1081) erneuert worden war<sup>2</sup>. Hier mag Euthymios wohl den grössten Teil seines Lebens verbracht haben, um in seiner stillen, einsamen Zelle an der Hand

<sup>1</sup> Bei Nik. Kalogeras, *Euthymii Zigabeni Commentarius in XIV epistolas Sancti Pauli et VII catholicas*, 2 Bde, Athen 1887 ist in der Vorrede gesagt (S. 14), schon im Jahre 1083 (μεθ' ἐν ἀπὸ τῆς βασιλείας αὐτοῦ ἔτος) habe Alexios, da damals die Sekte der Bogomilen aufgetaucht sei, den Euthymios in seinen Verkehr gezogen und ihn mit der Abfassung der *Panoplia* beauftragt. Er beruft sich dafür (S. 16) auf die Worte der Anna Komnena (M. 131, 1168 B): « Μετὰ ταῦτα τοῦ ἔτους διηπεύοντος τῆς βασιλείας αὐτοῦ μέγιστον ἐπεγείρεται νέφος αἰρετικῶν (Βογομίλων) ». Wäre dieses Argument stichhaltig, so müsste die Geburtszeit des Euthymios weit in die erste Hälfte des elften Jahrhunderts hinaufgerückt werden, da er, wie Kalogeras mit Recht annimmt, doch wohl schon gereiften oder vielleicht schon vorgeschrittenen Alters war, als er zum Kaiser in Beziehung trat. Aber es ist mir unverständlich, wie Kalogeras aufgrund der zitierten Worte Annas auf das Jahr 1083 kommen kann. Denn abgesehen davon, dass Anna von einem (!) Jahre seit dem Regierungsantritt des Alexios nichts sagt, führt der Zusammenhang ihrer Worte unzweideutig zu einer ganz anderen Zeitbestimmung für das Auftauchen der Bogomilen. Vorher erzählt nämlich Anna von dem grossen Kriege ihres Vaters gegen die Türken, der im Jahre 1117 mit dem Frieden in Akroinon endigte. « Nach diesen Vorgängen » wird ihrem Bericht zufolge die Sekte der Bogomilen entdeckt, also nicht zu Anfang, sondern vielmehr gegen Ende der Regierung des Alexios. Auch der Bericht des Chronisten Zonaras erweist die von Kalogeras gegebene Zeitbestimmung als zu früh angesetzt. Zonaras spricht im achtzehnten Buch seines Geschichtswerkes von der Eroberung der Städte Nikaia, Antiocheia und Jerusalem durch die Kreuzfahrer (1099) und fährt dann fort: « Αἴρεσις δέτις κατὰ τοὺς χρόνους τούτους ἀναπέφηνε μυσσάρά, ἡ τῶν βογομίλων » (M. 135, 305 B). Aus diesen beiden Berichten, von denen der Annas wegen seiner grösseren Ausführlichkeit ohne Frage der genauere ist, ergibt sich mit Sicherheit, dass erst nach 1100 jene Vorgänge sich abgespielt haben, die Euthymios an den Hof des Kaisers führten.

<sup>2</sup> Nähere Angaben über dieses Kloster macht Kalogeras a. a. O. S. 15 u. 18.

der Kirchenväter dem Sinne der hl. Schriften nachzuforschen. Denn dass die Exegese sein eigentliches Arbeitsfeld war, dafür zeugt sein litterarischer Nachlass, der nach Inhalt und Umfang überwiegend der Erklärung der hl. Schrift gilt. Euthymios hat Kommentare geschrieben zu den Psalmen, den Evangelien, den Paulusbriefen und zu zehn Liedern der hl. Schrift, und es unterliegt keinem Zweifel, dass diese Werke für die Exegese in der damaligen Zeit einen hohen Aufschwung bedeuteten. Mit welcher Liebe sich Euthymios dieser Art von Beschäftigung widmete, mag man seiner Vorrede zum Psalmenkommentar entnehmen. Das begeisterte Lob, das er hier den Psalmen Davids spendet, die hohe Bedeutung, die er ihnen für alle Lebenslagen beimisst, der reiche Inhalt, den er in ihnen aufgespeichert findet, endlich der sorgfältige Fleiss, mit dem er bei ihrer Erklärung zu Werke gehen will, um ihren vollen Sinn zu erfassen: das alles lässt uns Euthymios als einen Mann erkennen, der die Erklärung der hl. Schrift als Haupt- und Lieblingsbeschäftigung pflegte und ihr seinen ganzen Fleiss zuwandte. Deshalb mag man es denn auch als eine wohlverdiente Ehre erachten, dass seine Leistungen auf diesem Gebiete bis auf den heutigen Tag anerkannt und teilweise mit hohem Lobe bedacht worden sind. So sagt z. B. Schröckh in seiner Kirchengeschichte<sup>1</sup>: « Zu einer Zeit, da die gelehrte und gründliche Auslegung der hl. Schrift in beiden Kirchen schon so sehr gesunken war, machen zween griechische Exegeten eine angenehme Ausnahme in diesem ihrem Schicksal » und als ersten derselben nennt er dann Euthymios. Von seinem Evangelienkommentar sagt Richard Simon unter Berufung auf Maldonat: « Il y a peu de Commentateurs Grecs, qui ayent interprété le texte

---

<sup>1</sup> *Christliche Kirchengeschichte*, Leipzig 1768-1803, Bd. 28, S. 305.

des Evangiles avec autant d'exactitude et de jugement que l'Auteur, qu'on nomme ordinairement Euthymius »<sup>1</sup>. Dieses Urteil hat zu Beginn des vorigen Jahrhunderts Rosenmüller<sup>2</sup> vollauf bestätigt, und ein Blick in exegetische Werke der neuesten Zeit wie die von Bisping, Knabenbauer, Schanz u. a. zeigt, dass man auch heute noch den Arbeiten des Euthymios auf dem Gebiete der Exegese Anerkennung zollt.

Aber nicht bloss als bedeutender Exeget steht Euthymios in den Annalen der griechischen Kirche verzeichnet, sondern bei seinen Zeitgenossen besass er auch den Ruf eines tüchtigen Grammatikers und Rhetorikers und, was uns am meisten interessiert, eines unübertroffenen Dogmatikers. Dieses Lob spendet ihm Anna Komnena im fünfzehnten Buch ihrer *Alexias*, wenn sie ihn nennt: « γραμματικῆς δὲ εἰς ἄκρον ἐληλακότα καὶ ῥητορικῆς οὐκ ἀμελέτητον ὄντα καὶ τὸ δόγμα ὡς οὐκ ἄλλος τις ἐπιστάμενον »<sup>3</sup>. Indessen kann man wohl sagen, dass Euthymios, falls er den Regungen seines eigenen Herzens überlassen geblieben wäre, wohl nie zur Feder gegriffen hätte, um ein grösseres dogmatisches Werk zu schreiben. Denn nicht eigene Initiative, sondern lediglich fremde Einwirkung ist es gewesen, die ihn auf dieses neue Feld litterarischer Betätigung führte. Kein Geringerer als der Kaiser Alexios hat ihn dazu bestimmt, jene *Δογματικὴ Πανοπλία* zu verfassen, in der er seine gerühmten Kenntnisse in der Glaubenslehre niederlegen und der Intention des Kaisers entsprechend zum Nutzen für Mit- und Nachwelt verwerten sollte. Weil dieses dogmatische Werk des Euthymios, das Gegen-

<sup>1</sup> *Histoire critique des principaux Commentateurs du Nouv. Test.*, abgedruckt bei M. 129, 17.

<sup>2</sup> *Historia interpretationis librorum sacrorum*, Lipsiae 1813, Pars IV, p. 325 s.

<sup>3</sup> M. 131, 1176 B.

stand vorliegender Abhandlung sein soll, mit der damaligen Gestaltung der Verhältnisse im byzantinischen Kaiserreiche in engem Zusammenhang steht und sie gleichsam zum Ausgangspunkt und Hintergrunde hat, so wird es zum besseren Verständnis von Nutzen sein, auf die damaligen Zeitverhältnisse kurz einzugehen.

Zur Zeit des Alexios wucherte in den nördlichen Provinzen des Reiches, namentlich in Thrakien, ein vielgestaltiges Sektenwesen, das teils offen, teils versteckt Tendenzen verfolgte, die nicht weniger das Wohl des Staates wie das der Kirche mit Gefahr bedrohten. Als diejenige Sekte, die damals am stärksten im byzantinischen Kaiserreich vertreten war, haben jedenfalls die Paulikianer zu gelten. Diese Sektierer hatten sich seit der Entstehung ihrer Sekte im siebten Jahrhundert allmählich über Syrien, Mesopotamien und Armenien verbreitet, gewannen aber im weiteren Verlauf ihrer Geschichte auch in den nördlichen Gegenden des byzantinischen Reiches Boden, da nach dem Berichte der griechischen Geschichtschreiber zu wiederholten Malen Paulikianer nach Trakien verpflanzt wurden. So erzählt der Chronograph Theophanes <sup>1</sup>, dass schon der Kaiser Konstantin Kopronymos (741-775) Paulikianer in Thrakien angesiedelt habe, und zwar tat er es, wie wir von Kedrenos hören <sup>2</sup>, weil die Bevölkerung Thrakiens durch eine Seuche grosse Einbusse erlitten hatte. Zum zweitenmal wurden Paulikianer nach Thrakien verpflanzt durch den Kaiser Tzimiskes (969-976). Nach dem Berichte Zonaras' <sup>3</sup> gaben ihm dazu die Bitten des Patriarchen Theodoros von Antiochia Veranlassung, da dieser der weiteren Verbreitung der Sekte entgegenarbeiten wollte. Anna Komnena hingegen nennt mehr politische Ziele, die Tzimiskes

---

<sup>1</sup> M. 108, 865 A.

<sup>2</sup> M. 121, I, p. 885-889 C.

<sup>3</sup> M. 135, II, p. 133 C.

dabei verfolgte. Sie erzählt <sup>1</sup>, Tzimiskes habe die Paulikianer um Philippopolis angesiedelt, um durch sie die Hämusgrenze zu schützen und den dort andrängenden Skythen einen Menschenschlag gegenüberzustellen, der ihnen an Kraft und Urwüchsigkeit nicht nachstehe. Denn nach Annas Schilderung waren die Paulikianer fanatische und rohe Gesellen, die am Kriegshandwerk ihre besondere Freude hatten, für ihre eigene Person die Gefahren verachteten und gegen andere eine blutdürstende Grausamkeit an den Tag legten. Von Anna hören wir aber auch, dass diese thrakischen Paulikianer sich nicht als ein Segen für das byzantinische Reich erwiesen. Sie gewannen nämlich, da sie ihre Lehre geschickt zu verteidigen wussten, nach und nach einen bedeutenden Anhang und benutzten dann ihre Macht, um das Reich zu schädigen. In Verbindung mit den Armeniern und Jakobiten, die nach Annas Angabe ebenfalls in Philippopolis ansässig waren, raubten und plünderten sie in den angrenzenden Gebieten, ohne sich irgendwie um die Befehle des Kaisers zu kümmern. Einen weiteren Beweis ihrer reichsfeindlichen Gesinnung gaben sie, als Alexios sich zu einem Zuge gegen Robert Guiscard rüstete. Er wollte sich auch der Hülfe der Paulikianer bedienen; aber 2500 von ihnen verliessen mit ihren Führern Xantas und Kuleo sein Heer, und obwohl ihnen Alexios Geschenke und Ehrenstellen versprach, so kehrten sie doch nicht mehr zu ihm zurück. Ueber ihre Lehre erfahren wir von Anna nichts Genaueres. Wenn aber die Vermutung Karapets zutrifft <sup>2</sup>, diese thrakischen von Anna geschilderten Paulikianer seien dieselben, von denen uns als erster Petros Hegumenos Nachricht gibt, so wären wir

---

<sup>1</sup> M. 131, 1097 B.

<sup>2</sup> Karapet Ter-Mkrtschian, *Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien*, Leipzig 1893, S. 121.

zu der Annahme berechtigt, dass ihre Lehre in der Verwerfung der Hierarchie und des ganzen äusseren Kultes der Kirche gipfelte, und dass ihr Leben bedenklicher Ausschweifung und Unsittlichkeit ergeben war.

Neben den Paulikianern, Armeniern und Jakobiten hauste, wenigstens in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts, die Sekte der Euchiten oder Enthusiasten, über die wir allein von Michael Psellos dem Jüngeren (1018–1079) in seiner Schrift *Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων* näheren Aufschluss erhalten. Ihrer Lehre nach eine Art Manichäer, trieben diese Sektierer einen ausgesprochenen Dämonenkult, zu dem ihnen grauenhafte mystische Gebräuche dienten. Um sich die Dämonen geneigt und zutraulich zu machen und mit ihrer Hülfe höhere Kräfte und Kenntnisse zu erlangen, genossen sie menschliche Exkremente und feierten im Dunkel der Nacht ein mystisches Opfer, das in blutschänderischer Unzucht bestand. Nach neun Monaten kamen sie wieder zusammen, töteten und verbrannten die Kinder, die ihrer Unzucht entsprossen waren, und bereiteten aus ihrem Blut und der gewonnenen Asche ein Mahl, von dem sie selber genossen und auch anderen gaben, die sie für ihre Sekte gewinnen wollten<sup>1</sup>. Da wir bei den späteren Schriftstellern nichts Genaueres mehr von ihnen hören, so ist kaum anzunehmen, dass sie zur Zeit des Alexios noch als besondere Sekte bestanden in der Form, in der Psellos sie uns schildert; vielmehr berechtigen triftige Gründe zu der Annahme, dass sie nach und nach ihre Gestalt in etwa änderten und zu Beginn des zwölften Jahrhunderts einen Bestandteil der neuen Sekte der Bogomilen bildeten, die damals auf thrakischem Boden in Erscheinung

---

<sup>1</sup> M. 122, 832 A. — Die Glaubwürdigkeit dieses Berichtes darf man wohl mit Recht bezweifeln. Vgl. dazu die S. 9 zitierte Abhandlung von Schnitzer, S. 179.

trat. Jene Gründe legt J a k o b i kurz dar, wenn er sagt: « Die wesentliche Gleichheit der letzteren Euchiten (der von Psellos geschilderten) mit den Bogomilen des Euthymius Zigadenus im 12. Jahrhundert darf als anerkannt betrachtet werden. Die Zeit, der Ort, der Dualismus, die Verehrung des bösen Geistes Satanael auch bei den Bogomilen sprechen dafür, so dürftig auch die Schilderung des Psellus ist »<sup>1</sup>.

Was nun diese bogomilische Sekte des näheren angeht, so feiert es Anna als ein Verdienst ihres Vaters, sie aus ihrem Versteck ans helle Tageslicht gefördert zu haben. Sie ist der Ansicht, die Sekte der Bogomilen habe schon vor der Zeit ihres Vaters bestanden und nur infolge der ihr eigenen Verstellung und Heuchelei sei es ihr gelungen, unentdeckt zu bleiben. « Denn », sagt sie, « diese Sippe der Bogomilen ist äusserst geschickt darin, sich den Schein von Tugend zu geben, und weltlich aufgeputztes Haar dürfte man wohl nicht bei ihnen finden, aber das Unheil

---

<sup>1</sup> *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, B. 9, S. 513. — Vgl. die Abhandlung Schnitzers in den « *Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs* », Stuttgart 1839, Bd. 11, S. 183 ff. Schnitzer ist der Ansicht, die von Psellos geschilderten Euchiten seien nicht als eine Fortsetzung der Euchiten des vierten Jahrhunderts zu betrachten, sondern von ihnen wesentlich verschieden. Zum Beweise nun, dass die Bogomilen mit den Euchiten des Psellos verwandt seien, führt er ausser den allerdings unleugbaren Uebereinstimmungen in der Lehre auch das Zeugnis des Euthymios an, der die Bogomilen nenne μέρος ὄσα τῶν Μασσαλιανῶν, und meint, der Name Messalianer sei von Euthymios infolge einer Verwechslung von den älteren Euchiten (Messalianer) auf die des Psellos übertragen. Dieser Beweisgrund ist aber hinfällig. Denn dass Euthymios bei den erwähnten Worten an eine Verwandtschaft der Bogomilen mit den älteren Euchiten denkt, geht mit Sicherheit daraus hervor, dass er unmittelbar vorher (*Panoplia*, tit. 26) die Lehre letzterer behandelt hat. Seiner Annahme folgend suchen deshalb auch Wolf, *Historia Bogomilarum*, Wittenb. 1712 (p. 9) und Engelhardt, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, Erlangen 1832 (S. 191 ff.) die Lehren der Bogomilen auf die Euchiten des vierten Jahrhunderts zurückzuführen.

ist unter dem Mantel und der Kapuze verborgen. Finsterschaut der Bogomile aus und ist bis zur Nase eingemummt; er geht gebückt einher und flüstert mit dem Munde, innerlich aber ist er ein dräuender Wolf<sup>1</sup> ». Auf ihre Lehre, die sie sich als eine Mischung aus Manichäismus (Paulikianismus) und Messalianismus erklärt, will sie nicht näher eingehen, weil die Scham sie daran hindere — sie denkt dabei wahrscheinlich an die manichäische Schöpfungslehre, die die Bogomilen in ein nicht gerade gefälliges Gewand kleideten — und verweist deshalb auf die *Panoplia* des Euthymios. Das Material, das er uns zur Kenntnis der Bogomilen liefert, ist um so höher anzuschlagen, weil es wohl zum grössten Teil durch seinen persönlichen Verkehr mit ihnen gewonnen ist. Er charakterisiert ihre Lehre als einen durch eigene Zutaten erweiterten Messalianismus und nennt deshalb die Bogomilen auch Messalianer<sup>2</sup>. Wie seine Darstellung zeigt, waren sie von einer tiefwurzelnden Abneigung gegen die Kirche beseelt und glaubten ihre ausgearteten Lehren und Gebräuche durch ein reineres Christentum ersetzen zu müssen, weshalb sie insbesondere die Taufe und Eucharistie, die kirchlichen Gebete, die Verehrung der Heiligen, des Kreuzes und der

<sup>1</sup> M. 131, 1168 B.

<sup>2</sup> Nach Euthymios ist der Name Bogomil die bulgarische Bezeichnung der Sektierer und bedeutet soviel als « Herr erbarme dich ». Die Bogomilen selbst, sagt er, nannten sich Χριστοπολιται. Schmidt, *histoire et doctrine de la Secte des Cathares*, Paris 1849, t. 2, p. 284 hält indes diese Deutung des Namens Bogomil, wie sie Euthymios gibt, für irrig, da Bogomil « Gottesfreund » bedeute. Eine dritte Erklärung gibt Jirecek, *Geschichte der Bulgaren* (1876), S. 175. Er leitet den Namen ab von dem Popen Bogomil, der um die Mitte des zehnten Jahrhunderts den Paulikianismus in Bulgarien reformieren wollte. Seine Anhänger, sagt er, wurden nach ihm Bogomilen genannt.

Ueber die Bogomilen vergleiche Hergenröther - Kirsch, *KG*. Bd. II<sup>4</sup>; S. 550 ff. (1904); Düllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte*, Bd. I, S. 1-51 (1890); auch Vacant, *Dictionnaire*, Vol. II, p. 926 ss.

Bilder verwarfen. Sie kleideten sich als Mönche, um dadurch, wie Euthymios es sich deutet, in ihrer Umgebung eher Zutrauen zu wecken und für ihre Worte Gehör zu finden. Wie sie bei ihren eifrig betriebenen Bekehrungsversuchen zu Werke gingen, beschreibt er folgendermassen: « Anfangs lehren sie die zu ihnen Uebertretenden in harmloser Weise, an den Vater, Sohn und hl. Geist zu glauben, auch anzuerkennen, dass Christus Mensch geworden sei und den Aposteln das hl. Evangelium gegeben habe; sie ermahnen sie auch zur Beobachtung der evangelischen Gebote, zu Gebet, Fasten, zum Meiden jeglicher Unreinheit, zu Armut, Sanftmut, Demut, Wahrhaftigkeit und gegenseitiger Liebe, kurz, alles Gute tragen sie ihnen vor, indem sie durch ihre treffliche Lehre zu schmeicheln suchen, bald aber Nachstellungen bereiten und unvermerkt zum Verderben führen. Denn nach und nach mischen sie auch Unkraut unter den Weizen. Und wenn sie die Unseligen sich ergeben und gefügig gemacht und in ihr Netz gelockt haben, dann reichen sie ihnen den Giftbecher dar, indem sie unverhüllt lästern und die Lehren des Teufels ihnen offenbaren »<sup>1</sup>. Für Zeiten der Verfolgung galt es den Bogomilen als Grundsatz, mit allen Mitteln und Verstellungskünsten ihren Verfolgern zu entgehen. Zur Rechtfertigung desselben beriefen sie sich auf das Herrenwort, das in ihren Evangelien stehe: « Auf jede Weise sorget für euer Heil ». Offenbar war das Bestreben, für ihre Lehre immer grösseren Anhang zu gewinnen, von recht gutem Erfolge begleitet. Denn nach der Angabe Annas « war das Uebel in die vornehmsten Häuser (εις οικίας μεγίστας) eingedrungen und hatte eine grosse Menge erfasst »<sup>2</sup>, und Euthymios

<sup>1</sup> M. 130, 1320 D.

<sup>2</sup> M. 131, 1176 D.

sagt: « Die vielnamige Häresie der Messalianer d. i. der Bogomilen tritt jetzt in jeder Stadt, in jedem Land, in jeder Provinz zu Tage »<sup>1</sup>.

Wir sehen also, dass in der Tat um die Wende des elften Jahrhunderts sich mehr und mehr Bestrebungen im byzantinischen Reiche geltend machten, die wohl geeignet waren, die Aufmerksamkeit der Herrscher auf sich zu lenken. Und Alexios gerade war am allerwenigsten der Mann, der sich damit hätte begnügen können, mit verschränkten Armen ihrem Treiben zuzusehen. Er, der es verstand, wie Anna sagt, « die Barbaren mit den Waffen zu besiegen und die Gottlosen mit Worten sich gefügig zu machen »<sup>2</sup>, hatte vielmehr den festen Entschluss gefasst, diesem Sektenwesen ein Ende zu machen, und wir sehen ihn eifrig tätig, seinen Entschluss zu verwirklichen. Als er anlässlich eines Feldzuges gegen die Kumanen zu einem Aufenthalt in Thrakien genötigt war, disputierte er Tage lang mit den Paulikianern vom frühen Morgen bis in die Nacht hinein, und es gelang ihm, wie Anna in überschwenglichen Worten uns erzählt, wohl an 11000 zu gewinnen, die er dann teils durch Verleihung von ehrenvollen Aemtern im Heere, teils durch Länderverteilung und Ansiedelung in der neu erbauten Stadt Alexiopolis dauernd an sich zu ketten suchte. Einige aber, wie Kuleon, Kusinos und Pholos, wanderten, da sie auf ihrer Lehre hartnäckig bestanden, nach Konstantinopel ins Gefängnis. Schärfer ging Alexios gegen die Bogomilen vor. In listiger Weise entlockte er ihrem damaligen Führer Basileius ihre Lehren und verurteilte ihn, da auch er allen Bekehrungsversuchen einen unbeugsamen Widerstand ent-

---

<sup>1</sup> M. 131, 41 A.

<sup>2</sup> M. 131, 1100 C.

gegensetzte, unter Zustimmung der gesamten Geistlichkeit zum Feuertode. Diejenigen von den Bogomilen, die ihre Häresie um keinen Preis aufgeben wollten, wurden ins Gefängnis geworfen und bis zu ihrem Tode in Gewahrsam gehalten. Es ist nicht zu leugnen, dass dieses Vorgehen des Alexios gegen die Häretiker seine Persönlichkeit in einem nicht gerade günstigen Lichte erscheinen lässt. Denn so sehr auch Kalogeras bemüht ist<sup>1</sup>, den Kaiser zu rechtfertigen und seine Beschäftigung mit theologischen Fragen als geziemend und zeitgemäss darzustellen, so hat man doch entschieden die Empfindung, dass Alexios als theologischer Disputator und als Richter der Rechtgläubigkeit den Häretikern gegenüber eine Rolle spielte, die ihm nicht zukam und die er der geistlichen Behörde hätte überlassen müssen. Aber andererseits erscheint mir doch auch die Kritik, die Ullmann<sup>2</sup> an Alexios geübt hat, durchaus nicht gerechtfertigt, da nach seiner Darstellung das Einschreiten des Alexios gegen die Häretiker lediglich als ein Ausfluss seiner « unwürdigen Neigung zu dogmatischer Polemik und seiner Verfolgungssucht » zu beurteilen wäre. Wenn man aber bedenkt, dass das byzantinische Reich zu seiner Zeit in Trümmern lag, dass gerade der Norden besonders bedroht war, dass die Sektierer, die hier zusammenwohnten, trotz ihrer Zugehörigkeit zum Reiche ihm feindlich gegenüberstanden, dann darf man mit gutem Grunde annehmen, dass Alexios nicht zum wenigsten zur Sicherung seiner Stellung nach aussen sich bewogen fühlte, mit den lästigen und zweifelhaften Elementen innerhalb des Reiches aufzuräumen. Und wenn er dabei auch List und Gewalt nicht scheute, so mochte er diese Mittel durch die Hartnäckigkeit und listige Ver-

---

<sup>1</sup> a. a. O. S. 21.

<sup>2</sup> a. a. O. S. 667 ff.

schlagenheit auf seiten der Sektierer als notwendig und geboten erachten. Jedenfalls darf Ullmann nicht, wie er es tut, zur Stütze seiner Kritik auf Wolf's Geschichte der Bogomilen verweisen. Denn was wir hier lesen, kann man eher als eine Apologie des Alexios bezeichnen. Dass er den Basilius verbrennen liess, tadelt Wolf zwar als ein ungerechtfertigtes Mittel, aber von seinen übrigen Massnahmen sagt er: « Quia quidem in re haecenus (scl. usque ad combustionem Basili) nihil suscepit Imperator nisi quod cum antiquioris Ecclesiae institutis et disciplina consentit. Nam et illa in reducendis in viam veritatis illis, qui ab ea recesserant, nunc argumentis et rationibus ex doctrina coelesti depromptis usa est, nunc, ubi nihil se proficere hoc modo videbat, severius rem agere consuevit »<sup>1</sup>.

Diesem eifrigen Kampfe des Alexios gegen die Häretiker hat nun Euthymios es zu verdanken, dass sich ihm die Pforten des kaiserlichen Palastes öffneten und dass auch er zu der stattlichen Zahl jener auserlesenen Theologen hinzugezogen wurde, die, wie er selbst bezeugt, beständig am Hofe verkehrten. Denn gerade ihm, dem gelehrten Mönche, hatte Alexios eine wichtige Aufgabe zugedacht. Seine Disputationen mit den Häretikern hatten in ihm den Entschluss gereift, ein umfangreiches dogmatisches Werk verfassen zu lassen, in dem alle Häresien mit der Lehre der Kirchenväter widerlegt werden sollten. Zu diesem Zwecke liess er « durch die damaligen weisen und erfahrenen Männer » die Aussprüche der Väter sammeln, und Euthymios erhielt den Auftrag, « sie zusammenzustellen und zu einem passenden und logischen Ganzen zu ordnen »<sup>2</sup>. Nach diesem Worten des Euthymios könnte es zwar scheinen, als habe seine Aufgabe lediglich

---

<sup>1</sup> a. a. O. S. 29.

<sup>2</sup> M. 130, 24 A.

darin bestanden, dass er das Material, das andere gesammelt hatten, nach bestimmten Gesichtspunkten zusammenstelle, sodass also jede eigene produktive Geistesbetätigung ausgeschlossen gewesen wäre. Dass er indes nach dem Willen des Kaisers doch wesentlich mehr zu leisten hatte, geht aus den Worten hervor, mit denen Anna über die Entstehung der *Panoplia* berichtet<sup>1</sup>. Sie sagt nämlich, Euthymios habe die Weisung erhalten, alle Häresien, jede für sich, auseinanderzusetzen (*ἐκθέσθαι*) und bei jeder die Widerlegungen der Väter hinzuzuschreiben. Daraus zu schliessen sollte er also zuerst die Lehren jeder einzelnen Häresie, die er behandelte, übersichtlich darstellen und sie dann mit der Lehre der Väter widerlegen. Was sodann die Sammlung geeigneten Materials aus den Schriften der Väter betrifft, so darf man wohl annehmen, dass dieselbe nicht ausschliesslich von den anderen Männern besorgt wurde, von denen Euthymios spricht, sondern dass auch er dabei tätig und massgebend gewesen ist. *Δογματικὴ Πανοπλία* wollte der Kaiser das Werk genannt wissen. Denn in ihm sollten wie in einer Rüstkammer die Waffen aufgespeichert werden, die es ermöglichten, so oft in Zukunft wieder ein Kampf mit den Häresien notwendig sei, sie siegreich zu Boden zu strecken. Es besteht indes kein Zweifel, dass Alexios nicht allein mit Rücksicht auf die Zukunft die Abfassung der *Panoplia* anregte, sondern dass er sich von diesem Werke auch eine Vervollständigung des Sieges über die zeitgenössischen Häretiker versprach, der ihm ja, wenigstens den Bogomilen gegenüber, mit den Waffen des Geistes nicht zur Befriedigung gelungen war und deshalb mit gewaltsamen Mitteln von ihm erzwungen werden musste. Denn Anna erwähnt aus-

---

<sup>1</sup> M. 131, 1176 B.

drücklich, dass auch die Sekte der Bogomilen nach dem Wunsche des Kaisers eine ausführliche Behandlung durch Euthymios erfahren sollte.

Wie sehr Euthymios die Auszeichnung zu schätzen wusste, die ihm durch den Auftrag des Kaisers zuteil geworden war, zeigt so recht seine Vorrede zur *Panoplia*. Denn hier bekundet er seinen Dank, indem er nach echt byzantinischer Art die glanzvolle Regierung des Alexios feiert und sein Feldherrngeschick, seine Erfindungsgabe, seine diplomatische Klugheit, vor allem aber seine theologische Bildung und seinen Glaubenseifer mit masslosen Lobsprüchen überschüttet. Ob er sich aber des ihm gewordenen Auftrages mit Geschick zu entledigen wusste, wird sich erst aus der folgenden genauen Prüfung seines Werkes ergeben.

## ZWEITES KAPITEL.

### ANLAGE UND QUELLEN DER PANOPLIA.

Die ganze *Panoplia*<sup>1</sup> des Euthymios umfasst 28 an Umfang sehr ungleiche Titel, die in den Handschriften öfters in zwei Teile geteilt sind, von denen der erste mit

---

<sup>1</sup> Matthäi hat aus den Moskauer Handschriften der *Panoplia* eine grössere Anzahl von Versen mitgeteilt, die der Vorrede der *Panoplia* vorausgehen (Siehe Matthäis Vorrede zur Ausgabe des Evangelienkommentars des Euthymios, bei M. 130, 10 ss.). Dieselben Verse gibt Neumann, *Griechische Geschichtsschreiber und Geschichtsquellen im 12. Jahrhundert*, Leipzig 1888, S. 32 ff. aus einer vatikanischen Handschrift. Dass auch diese Verse von Euthymios stammen, dafür sprechen zunächst äussere Gründe; sie werden nämlich in den Handschriften und ältesten Ausgaben der *Panoplia* dem Euthymios beigelegt. Aber auch ein innerer Grund springt besonders in die Augen; denn in diesen Versen weht so ganz derselbe Geist wie in der Vorrede der *Panoplia*, da auch sie ein überfliessendes Lob enthalten einerseits auf Alexios, andererseits auf die siegreiche Lehre der Väter, die in der *Panoplia* niedergelegt sei. — Die litterarischen Notizen über Ausgaben und Uebersetzungen der *Panoplia* finden sich bei Ullmann a. a. O. S. 665 f. und Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2. A. München 1897, S. 84.

dem 11. Titel schliesst. Diese Einteilung der *Panoplia* ist indes eine rein äusserliche und entspricht nicht der Anordnung, die Euthymios selbst seinem Werke gegeben hat. Wie er sich seine Anlage dachte, sagt er uns in seiner Vorrede mit den Worten: « Da jede Rede..... doppelter Natur ist, indem sie einerseits das Eigene behandelt, andererseits das Entgegenstehende zurückweist, so werden auch wir, nachdem wir erst unseren eigenen (Glauben) auseinandergesetzt haben, dann die Lehren der Gegner zu widerlegen versuchen »<sup>1</sup>. Er will also im ersten Teile seines Werkes eine positive Erörterung der Glaubenslehren geben, um dann im zweiten Teile in die Polemik einzutreten. Der ersten Aufgabe widmet Euthymios 7 Titel und behandelt in ihnen die Lehre von Gott, von der Dreifaltigkeit, der Schöpfung und Menschwerdung. Der dreifach grössere Teil, die übrigen 21 Titel, entfällt auf die Polemik gegen die Häresien, was deshalb um so weniger befremden kann, als ja die *Panoplia* ihrer Hauptbestimmung nach ein dogmatisch-*polemisches* Werk sein sollte. Ueber die Auswahl, die Euthymios nun unter den Häresien selbst getroffen hat, sagt er: « Die älteren von ihnen, die ja schon längst verwest und vollständig zerfallen sind, haben wir übergangen; die wichtigeren aber und diejenigen, deren Flamme zwar erloschen ist, deren fortglühende Kohlen aber noch die Kirche schädigen, diese haben wir uns zum Ziele gesetzt, um sie zu treffen und mit Pfeilen zu durchbohren »<sup>2</sup>. Er beginnt seine Polemik mit den Juden, widerlegt kurz die Gnostiker und Manichäer und behandelt dann mit massloser Weitschweifigkeit sämtliche Häresien, die von den Tagen des Areios bis in die Zeit der Bilderstürmer dem griechischen Boden entsprossen

<sup>1</sup> M. 130, 24 C.

<sup>2</sup> *ibid.*

sind. Erst mit dem 23. Titel kommt E u t h y m i o s zu den zeitgenössischen Häretikern und bekämpft als solche die Armenier, Paulikianer, Messalianer und Bogomilen. Dass die Häresie der Bogomilen eine eingehende Behandlung in der *Panoplia* erfahren sollte, hebt Anna besonders hervor mit den Worten: « Καὶ γὰρ, μόναχόν τινα Ζυγαδηνὸν καλούμενον... ὁ αὐτοκράτωρ μεταπεμφάμενος ἐπέταξεν ἀπάσας τὰς αἵρέσεις ἐκθέσθαι ἐκάστην ἰδίᾳ... καὶ αὐτῶν δὴ τῶν Βογομίλων τὴν αἵρεσιν καθὼς ὁ ἀσεβῆς ἐκεῖνος Βασιλεῖος ὑφηγήσατο » (M. 131, 1176 B). E u t h y m i o s schliesst sein Werk mit einer Polemik gegen den Islam. Damit, dass er seine geistigen Waffen auch gegen die türkische Macht richtete, glaubte er wohl dem Kaiser noch einen besonderen Gefallen zu erweisen, da die Türken gerade um die Zeit des Alexios immer drohender vom Osten her gegen das byzantinische Reich anstürmten.

Was die Quellen der *Panoplia* betrifft, so mussten dieselben gemäss dem Plane des Alexios der Hauptsache nach die Werke der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller sein. Uns interessiert es nun zunächst, welche Kirchenväter E u t h y m i o s in seinem Werke zu Wort kommen lässt. Wenn wir erst nach der negativen Seite unsere Beobachtung machen, so sehen wir, dass E u t h y m i o s genau dieselben Wege geht, auf denen schon seit Jahrhunderten die byzantinische Theologie wandelte, indem auch er die lateinischen und vornikänischen Väter so ziemlich vollständig ignoriert. Denn von Vornikänern finden sich in der *Panoplia* nur winzige Zitate von Justin dem Märtyrer, Gregorios Thaumaturgos (beide: M. 130, 1077 s.), Ignatios von Antiochia und Melito von Sardes (beide: M. 130, 1097), und von Lateinern zwei Zitate von Papst Julius I (ibid.) und von Ambrosius (M. 130, 1079). Aber auch diese wenigen Stellen sind mehr zufällig in die *Panoplia* hineingekommen. Sie sind nämlich nicht aus erster Quelle geschöpft, sondern teils aus einem Florileg des

Johannes von Damaskos am Schlusse seiner Schrift *Contra Jacobitas* (M. 94, 1485), teils aus der Schrift *Viae duae* des Anastasios Sinaites (M. 89, 196) herübergenommen. Dass Euthymios insbesondere den Vätern der abendländischen Kirche keinen Platz in seinem Werke einräumte, kann uns nicht wundern. Denn abgesehen davon, dass man in der griechischen Kirche von jeher die lateinische Theologie wenn auch nicht vollständig<sup>1</sup>, so doch wenigstens grösstenteils<sup>2</sup> unberücksichtigt liess, so mochte sich Euthymios dazu noch besonders bewegen fühlen durch die offene Gegnerschaft, die seit der Zeit des Photios Morgen- und Abendland von einander trennte. Die Berechtigung, auch dieses Moment bei Euthymios in Anschlag zu bringen, beweist der 13. Titel der *Panoplia*, wo er die Lehre der lateinischen Kirche vom Ausgang des hl. Geistes mitten unter den Irrlehren aufzählt und mit der Schrift des Photios bekämpft. Es sind also lediglich griechische Autoritäten der nachnikänischen Zeit, die Euthymios das Material für seine *Panoplia* geliefert haben. Oft und ausgiebig sind Athanasios, die drei Kappadokier, Kyrillos von Alexandria, Chrysostomos, Dionysios Areopagites, Maximos, Johannes von Damaskos und Photios benutzt; die übrigen Gewährsmänner, Leontios von Byzanz, Leontios von Neapolis, Anastasios Sinaites, Theodoros Studites, die Patriarchen Germanos und Nikephoros von Konstantinopel werden nur selten herangezogen.

Bevor nun im einzelnen die Schriften aufgeführt werden, die für die *Panoplia* benutzt sind, sei erst die Frage erledigt, wie Euthymios das seinen Gewährsmännern entlehnte Material in seinem Werke verwertet und zur Darstellung bringt. Man braucht nur einige Seiten der

<sup>1</sup> Vgl. Junglas, *Leontius von Byzanz*, Paderborn 1908, S. 27 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Krumbacher *a. a. O.* S. 40.

*Panoplia* mit prüfendem Blick zu durchmustern, um zu erkennen, dass er sich seine Arbeit ziemlich leicht gemacht hat. In den weitaus meisten Fällen zitiert er die aus seinen Vorlagen ausgewählten Stellen wörtlich und reiht sie, ohne sie selbst in einen inneren Zusammenhang zu bringen, einfach aneinander, sodass die *Panoplia* bis zum 23. Titel eine regelrechte dogmatische Katene darstellt. Sein Verfahren ist gewöhnlich folgendes: zu Beginn eines Titels gibt er im positiven Teile der *Panoplia* (Titel 1-7) zunächst den Gegenstand an, mit dem sich der jedesmalige Titel beschäftigt. So leitet er den 2. Titel ein mit den Worten: Περὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος διακεκριμένη ἅμα καὶ ἠνωμένη Θεολογία (M. 130, 45 A); den 4. mit den Worten: Περὶ τοῦ ἀκατάληπτου εἶναι τὴν θεϊαν φύσιν (M. 130, 156 B). Diese Aufschrift kehrt dann im weiteren Verlaufe des Titels öfters wieder, insbesondere so oft ein neuer Autor herangezogen wird (Vgl. M. 130, 177 A, 185 D). Im polemischen Teile der *Panoplia* (Titel 8 ff.) nennt E u t h y m i o s am Anfang der einzelnen Titel die Gegner, gegen die seine Polemik gerichtet ist, und macht des öfteren zugleich Angaben über den Ursprung der in Frage stehenden Häresie oder zählt ihre wichtigsten Lehrsätze auf (für letzteres vgl. M. 130, 1105 C). So trägt der 16. Titel die Ueberschrift: Τοῦ μεγάλου Ἀθανασίου κατὰ τῶν λεγόντων μίαν σύνθετον φύσιν γεγονέναι τὸν Χριστόν. Εἰ γὰρ ὕστερον ἐπὶ Εὐτυχοῦς καὶ Διοσκόρου τῶν Μονοφυσιτῶν ἡ αἵρεσις ἤκμασεν, ἀλλ' ἦσαν τινες καὶ πρότερον οἱ τοῦ πονηροῦ τούτου δόγματος τὰ σπέρματα καταβάλλοντες. Ὁ δὲ ἅγιος Μάξιμος σπορέα ταύτης τὸν Ἀπολλινάριον γεγονέναι λέγει (M. 130, 1012 A). Wenn E u t h y m i o s in der dargelegten Weise den Gegenstand des jedesmaligen Titels angegeben hat, beginnt er mit der Zitation der Zeugnisse seiner Gewährsmänner. Bei dem ersten Zitat nennt er gewöhnlich den Namen des Autors sowie die Schrift, aus der das Zitat entnommen ist; alle übrigen Zitate aus demselben Autor

und derselben Schrift überschreibt er dann mit Wendungen wie: τοῦ αὐτοῦ, ἐκεῖθεν καὶ τοῦτο, ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου u. ä. Wenn vorher gesagt wurde, dass Euthymios in den weitaus meisten Fällen das Material seiner Gewährsmänner wortgetreu wiedergebe, so ist damit schon angedeutet, dass er in einer Reihe von Fällen von dieser Regel abweicht. Zuweilen bedient er sich nämlich einer freieren Form. So lesen wir im 12. Titel (M. 130, 856 D) vor den Zitaten aus dem Thesaurus des Kyrillos die Bemerkung: Ἐκ τοῦ Θεσαυροῦ δὲ αὕτη (συλλογὴ) μετεγράφη πλὴν σποράδην καὶ κατ' ἐπιλογὴν (Vgl. M. 130, 932). Ebenso hält es Euthymios für notwendig, die aus der Schrift des Areopagiten « *De divinis nominibus* » herangezogenen Stellen zu paraphrasieren, um sie so für seine Leser verständlicher zu machen (M. 130, 124 C). Aber auch an manchen anderen Stellen, wo er von einer freieren Zitierweise nichts erwähnt, gibt er seine Vorlagen epitomatisch wieder, indem er bald diese, bald jene Stelle weglässt und längere Ausführungen seiner Autoren zu einer kürzeren Darstellung zusammenschweisst. So verfährt er durchgängig im 11. Titel bei den Zitaten aus den Büchern des Athanasios gegen die Arianer. An zwei Beispielen sei dieses Verfahren veranschaulicht:

Das Zitat bei Euthymios M. 130, 360–365 besteht aus folgenden Teilen: M. 26, 128 A 7–C 12, 129 B 14–132 B 13, 133 B 13–136 A 7, 137 A 3–B 10, 141 C 8–144 A 13; das Zitat M. 130, 365–369 besteht aus diesen: M. 26, 149 B 13–152 B 2, 152 C 6–153 B, 153 B 4–C 9, 156 A 7–C 12, 157 B 6–B 12, 157 C 13–160 B 10, 160 C 6–161 A 14. Endlich verdient zur Charakterisierung der Zitierweise des Euthymios auch der Umstand noch Erwähnung, dass er seine Zitate zuweilen mitten im Satze abbricht (siehe M. 130, 836; 846; 985).

Wie bereits erwähnt, gibt Euthymios selbst seine Quellen an, indem er meistens nicht bloss den Autor, sondern

auch die bestimmte Schrift nennt, die er benutzt hat. Diese Angaben lassen jedoch oft an Deutlichkeit und Klarheit manches zu wünschen übrig und machen eine nähere Nachprüfung nicht überflüssig. Es wird deshalb im Folgenden eine Aufstellung der in der *Panoplia* benutzten Schriften der einzelnen Autoren gegeben sowie der Zitate, die ihnen entnommen sind:

### A t h a n a s i o s .

1. *Libri V contra Arianos* (M. 26, 12). — E u t h y m i o s zitiert also nicht vier, sondern fünf Bücher des Athanasios gegen die Arianer. Er folgt darin dem Vorgehen des Photios, der im 140. Kodex seiner Bibliothek (M. 103, 420 B) das Werk des A t h a n a s i o s πεντάβιβλος nennt, weil er die Enkyklika an die Bischöfe von Aegypten und Libyen mithinzurechnet (vgl. die Abhandlung von Stülken in: *Texte und Untersuchungen* von Gebhard und Harnack (N. F. Bd. IV, S. 43). Ebenso macht es E u t h y m i o s und zwar setzt er die Enkyklika an vierte Stelle, sodass das Buch des A t h a n a s i o s , das wir als viertes zählen, bei ihm als fünftes erscheint. Die Zitate sind folgende <sup>1</sup>:

*lib. I.*

348-365 Εἰ μὴ-φαντάζονται (8 Zitate).

*lib. II.*

365-408 Μὴ ὄντος-ζωῆν (9 Zt.).

*lib. III.*

408-457 Ἡρξαντο-γνώρισμα (7 Zt.).

*lib. IV* (Enzyklika M. 25, 537):

332-337 Ὁ μακάριος-αὐτοῦς.

*lib. V.*

337-348 D 8 Ἐκ θεοῦ-αὐτοῦ (7 Zt.).

<sup>1</sup> Die Zahlen im Folgenden bedeuten die Seitenzahl der *Panoplia* (M. 130).

2. *Epistula de synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauriis celebratis* (M. 26, 681):  
457-492 Ἐπειδὴ-ἀμὴν (2 Zt.).
3. *Epistula de sententia Dionysii* (M. 25, 477):  
492-497 Οἱ πάλαι-φρόνησιν.
4. *Epistula I. ad Serapionem* (M. 26, 529):  
688-724 Ἐγραψας-λαβεῖν (5 Zt.).
5. *De incarnatione et contra Arianos* (M. 26, 984):  
685-688 Ὅταν-ἅγιον.
6. *Sermo maior de Fide* (M. 26, 1262):  
1077 D 12-D 15 Τῶν γὰρ-γέγονε.

Zweifelhafte bez. unechte Schriften des Athanasios:

7. *Dialogus II. adversus Macedonianum* (M. 28, 1329):  
876-884 Οὐ μόνον-συνήγαγε.
8. *Testimonia s. Script. de naturali communione similis essentiae inter Patrem et Filium et Spiritum sanctum* (M. 28, 29):  
49-53 Ἀπερ-ἐδήλωσεν (von Euth. frei zusammengestellt).
9. *Passus est impatibiliter* (M. 28, 1357):  
1097-1100 Πρὶν-ἠτοίμασται.
10. *Passus est ut ipse voluit* (M. 28, 1360):  
1100-1101 Μῆ-Λόγον.
11. *Passus est Deus Verbum carne* (M. 28, 1365):  
1101-1104 Πάλιν-σαφῆς.

Was Euthymios contra Valentinum (M. 130, 309) und contra Monophysitas (M. 130, 1012-1021 B) zitiert, findet sich in den uns bekannten Schriften des Athanasios nicht (vgl. M. 26, 1224). Auch das Zitat contra Manichaeos (M. 130, 305-308) habe ich nicht auffinden können.

Gregorios von Nazianz.

1. *Oratio in Heronem philosophum* (M. 35, 1197):  
65-68 Ὅριζου-διώκοντα.

2. *Oratio II. de pace* (nach unserer Zählung or. III. d. P. M. 35, 1152):  
68–69 Τριᾶς-ὄνομα.  
596–597 Ἀλλὰ-κτίσαντος.
3. *Oratio apologetica magna* (M. 35, 408):  
176–177 Οὐρατὸς-κλέπτεισθαι.
4. *Oratio de dogmate et constitutione Episcoporum* (M. 35, 1065):  
64–65 Προσκυνοῦμεν-ιδιότητος.  
592–596 Πατρός-φοβούμενος.
5. *Oratio theologica II.* (M. 36, 25):  
25–28 C 9 Τοῦ μὲν-θεός (2 Zt.).  
29 C 10–C 13 Αἴμασι-τιμάς.  
157–160 Θεὸν-εἰδέναι.  
160–173 Τίς-ἄνθρωπος (4 Zt.).
6. *Oratio I. de Filio* (M. 36, 73):  
61–64 Ἡμῶν-χρόνος.  
557–576 Πῶς-ἄνθρωπος (2 Zt.).
7. *Oratio II. de Filio* (M. 36, 104):  
192–197 Τὸ θεῖον-ἀριστεύοντας.  
213 B 5–B 6 Εἰ γὰρ-συνόδῳ.  
576–592 Ἔστι-ὑψηλοτέραν (2 Zt.).  
1080 A 14–B 2 Σημεῖον-ὀνόματα.
8. *Oratio in sacra Lumina* (M. 36, 336):  
30 A 12–C 7 Οὐ γὰρ-προσκυνούμενα (2 Zt.).  
30 D–D 12 Δαιμόνων-ἡμέτερον.  
72 A–B 11 Θεοῦ-ἀμήν.  
72 C–D ὁ Πατήρ-ἔφαμεν.  
200 C 5–C 9 Ἐπεὶ-εἰκόνη.  
212–213 A 12 Ὁ υἱὸς-φύσεως (2 Zt.).  
213 B 8 Καὶ-θεός.  
841 B 5–C Εἰ-προσαγορεύεται.
9. *Oratio in diem natalem Christi* (M. 36, 312):  
69 D 3–D 9 Θεοῦ-εὐρίσκεται.  
156–157 Θεὸς-διάστημα.

- 197 A 12-C 5 Οὕτω-πρόξενοι.  
 197 C 9-D 10 Οὕτω-ἀκίνητοι.  
 200 A-C 1 Νοῦς-ὑψηλότερον.  
 200-201 Τοῦτον-γάλακτος.  
 209-212 Ἐπεὶ-χείρονος.
10. *Oratio in s. baptisma* (M. 36, 360):  
 72-73 D Ταύτην-Πνεύματος (2 Zt.).  
 213 C-C 11 Ὅλον-παχύτητος (3 Zt.).  
 1249-1252 Διπτῶν-φιλανθρωπίας.
11. *Oratio in Aegyptiorum adventum* (M. 36, 241):  
 73-80 Δύο-ἀμήν.
12. *Oratio contra Arianos et de se ipso* (M. 36, 213):  
 80-81 Αὐτοὶ-κατάληψις.
13. *Supremum Vale coram 150 episcopis* (M. : 6, 457):  
 81-84 Τὰ-ἀτιμότερον.
14. *Oratio de Spiritu sancto* (M. 36, 133):  
 84-85 Ὡς-ἀτοπώτερον.  
 820 B 8-844 Εἰ-φύσεσιν (8 Zt.).
15. *Oratio in Pentecosten* (M. 36, 428).  
 844-849 Τὸ Πνεῦμα-λεγόμενον (3 Zt.).
16. *Oratio II in Pascha* (M. 36, 624):  
 213 B 10-B 12 Καὶ-ὁμόθεον.  
 598-600 Ταῦτα-θεότητα. Diese Stelle steht sowohl  
 in der erwähnten Rede (M. 36, 660 A 15) als auch  
 in der *oratio in Theophania* (M. 36, 328 B 9).
17. *Oratio de moderatione in disputationibus servanda*  
 (M. 36, 173):  
 173-176 Τί-δύναμιν.
18. *Epistula ad Nectarium* (M. 37, 329):  
 896-897 Ἐμοὶ-διαναστῆναι.
19. *Epistula I ad Cledonium* (M. 37, 176):  
 213 B 2-B 3 Τὰ-θεωθέντος.  
 884-893 C 6 Μῆ-δύναμιν (4 Zt.).
20. *Epistula II ad Cledonium* (M. 37, 193):  
 849 A 14-B 9 Ἡμεῖς-γιγνώσκοντας.

893-896 Οὔτοι-δοκίσεως.

1080 A 12-A 13 Φύσεις-ἄνθρωπος.

Gregorios von Nyssa.

1. *Oratio catechetica* (M. 45, 9):
  - 33-41 Ὅταν-λόγος.
  - 201 A 10-D 11 Τὸ νῦν-προελομένη.
  - 201-204 Ὅτι-ἔχει.
  - 213-229 Τίς-βίον (4 Zt.).
  - 1252-1253 Ἄλλὰ-ἀμφιβάλλοντες.
  - 1261-1265 Ὡσπερ-φύσιν.
2. *Oratio de fide ad Simplicium* (M. 45, 136; von Euth. zitiert als *oratio II de Filio*):
  - 600-604 Κελεύει-γεννήσεως.
  - 849-852 Περὶ-ἁγίῳ.
3. *Oratio de Deitate Filii et Spiritus sancti* (M. 46, 553):
  - 604 C 11-605 Λέγουσι-ἄτμητον (2 Zt.).
  - 605 A 9-D 12 Φασὶν-ἔσμεν.
  - 852 B 14-D 14 Φασὶν-ἀποδείκνυσιν.
4. *Oratio in diem luminum* (M. 46, 577; von Euth. zitiert als *oratio de baptismo*):
  - 853 C 14-D 7 Βαπτίζοντες-δεχόμενος.

Aus derselben Rede will Euthymios auch die Stelle 853-856 Φησὶ-κηρυσσότων entnommen haben; diese Stelle steht aber vielmehr in der *oratio de Spiritu sancto* (M. 46, 700 A 12).
5. *Oratio III de oratione Dominica* (M. 44, 1148).
  - 853 A-C 12 Ὁ μὲν-ὀνομάζειν (3 Zt.).
6. *Oratio adversus Apollinarem ad Theophilum Alexan.* (M. 45, 1269).
  - 897 B 8-C 4 Οἱ-ἐναγόμεθα (2 Zt.).
7. *Oratio adversus Apollinarem* (M. 45, 1124).
  - 897 C 7-905 D 8 Εἰ-οἶεται (26 Zt.).

Zweifelhafte bezw. unechte Schriften des Gregorios:

8. *Epistula ad Evagrium de Divinitate* (M. 46, 1101. Vgl. *Patrologia* von Otto Bardenhewer, Freiburg i. B. 1901, S. 267; ebenso die Anmerkung bei M. 46, 1101):

88 A 10-C 8 Ὡσπερ-καθεσγήχασιν (2 Zt.).

9. *Epistula ad Eustathium* (M. 32, 684. Vgl. Bardenhewer *a. a. O.* S. 260):

856 B 8-D 5 Ἐντελλόμενος-ἀπεξένωται (3 Zt.).

Von verlorenen Schriften zitiert Euthymios zunächst ein Werk des Nysseners *De cognitione Dei*. Allerdings ist ihm selbst die Autorschaft des Gregorios v. Nyssa zweifelhaft. Denn er sagt (M. 130, 257): ἐκ τῆς λεγομένης εἶναι τοῦ Νύσσης βιβλίου κτλ. Die Zitate sind folgende:

28-29 Εἶπερ-λέγοιντο.

257-276 Ὁ νόμος-ἅπαντα.

312-317 Καὶ σκότος- ὁδοποιήσις (10 Zt.).

Ausserdem zitiert Euthymios 85-86 ein Stück aus der Schrift des Gregorios an Ablabios, *Quod non sit putandum dici oportere tres esse Deos*, welches sich in der uns erhaltenen Rede nicht findet. (Vgl. Cave, *Historia litteraria Scriptorum ecclesiasticorum*, Basel 1741-1745, p. 155).

#### Basileios.

1. *Libri adversus Eunomianos* (M. 29, 497):

lib. I.

500-509 Εὐρίσκομεν-λόγος (4 Zt.).

lib. II.

509-533 B 4 Ἐπι-τοιαῦτα (7 Zt.).

lib. IV. (bezüglich der Echtheit vgl. Bardenhewer, *a. a. O.* S. 241):

533 B 6-552 C 8 Εἰ-ὑπερέχων (61 Zt.).

- 724-741 Ὡσπερ-λαλήσω (17 Zt.; nach unserer Zählung aus dem 5. Buch gegen Eun.).  
1105 A-B 10 Εἰ-λογιστέον.
2. *Liber de Spiritu sancto ad Amphiloichium* (M. 32, 68):  
60-61 Εἰς-φυλασσομένου.  
556-557 Οὐ-ὁμολογοῦμεν.  
741-557 Ἦδη-παρεχόμενος (18 Zt.).  
1248-1249 Πῶς-παρουσίας.
3. *Homilia II in Hexaemeron* (M. 29, 28):  
309-312 Καί-ἐπιμετροῦσαι.
4. *Homilia de Fide* (M. 31, 464):  
53-57 Διαδραμῶν-ἀπολιμπάνειν.
5. *Epistula ad Gregorium fratrem de discrimine essentiae et hypostasis* (M. 32, 325):  
57-60 Ἐπι-καταλήψεως.
6. *Epistula ad Maximum philosophum* (M. 32, 268):  
552-553 Ἐγὼ-τίθεμαι.
7. *Epistula ad canonicas* (M. 32, 392):  
553-556 Ἐν-θεός.
8. *Epistula ad Eustathium Sebastiae Episcopum* (M. 32, 545):  
556 B-D 11 Προσθήκει-λόγον.  
808-809 Αναθεματίζεσθαι-Πνεύματος.

Das Zitat 1080 A 7-A 10 aus dem Briefe an die Sozopoliten findet sich in dem uns erhaltenen Briefe dieses Namens (M. 32, 968) nicht.

### Dionysios Areopageites.

1. *De divinis nominibus* (M. 3, 585):  
45 B 5-D 5 Ὅτι-ἐξήρηται (3 Zt.).  
48 A 8-49 Ἐπι-ἐστί (2 Zt.).  
124-141 Τὸ θεῖον-ῶν (28 Zitate mit Ausnahme von 125 B 8-C u. 125 D-D 9).  
189-192 Τοῦτο-ὄντων.  
208 B 9-D 2 Φιλάνθρωπον-φυσιολογίας (2 Zt.).

2. *De mystica theologia* (M. 3, 997):  
 45-48 Ἐν-ἀνεκφοίτητα.  
 125 B 8-C Ὅτι-στέρησιν.  
 125 D-D 9 Ὁ θεός-εἰσίν.
3. *De ecclesiastica hierarchia* (M. 3, 369):  
 209 C 7-C 13 Ἡ δὲ-καλῶν.
4. *De coelesti hierarchia* (M. 3, 119):  
 209 D-D 9 Ἀνανεύσω-διατυπώσεσιν.
5. *Epistula ad Gajum medicum* (M. 3, 1072):  
 208-209 Πῶς-πεπολιτευμένος.

Unter den Zitaten aus den Schriften des Dionysios finden wir noch eine Schrift *theologica elementa* erwähnt (209 B 7-C 2). Sie stammt von einem gewissen Hierotheos, den Dionysios des öfteren seinen Lehrer nennt und aus dessen Schrift er das in Frage stehende Zitat in seine eigene Schrift *De divinis nominibus* herübergenommen hat (M. 3, 648 D).

#### Kyrillos von Alexandria.

1. *De recta fide ad Theodosium* (M. 76, 1134):  
 325 A-C 2 Τὸ ἀποστολικόν-ἐλπίς.  
 912-924 Εἰσι-συνδούμενος.
2. *Thesaurus* (M. 75, 24):  
 626-645 Εἶπερ-ἀνέξεται (20 Zt.).  
 649-666 C 7 Ἀλλὰ-δεχόμενος (30 Zt.).  
 670 B 11-684 Ἴνα-ἀγέννητον (17 Zt.).  
 856-876 Ὁ κολλώμενος-θεός.  
 932-960 Τοῦ-Κύριον.
3. *Quod unus sit Christus* (M. 75, 1254):  
 960-977 Γεγέννηκε-δάκρυον.
4. *Oratio II ad Reginas* (M. 76, 1336):  
 924-925 Νῦν-Χριστός.
5. *De recta fide ad Reginas* (M. 76, 1201):  
 992-997 Εἰ-νοεῖται.  
 956-960 Γιγνώσκειται-Κύριον.

6. *Explicatio XII capitum* (M. 76, 293):  
984 B-C 8 Εἰ-ἀνθρωπίνως.
7. *Epistula ad Nestorium* (M. 77, 44):  
984-985 Οὐ-ὑπόστασιν.
8. *Epistula ad Eulogium* (M. 77, 224):  
985-986 Ἐπιλαμβάνονται-Χριστόν.
9. *Epistula ad Ioannem Antiochenum* (M. 77, 173):  
989-992 Ὁμολογοῦμεν-ναόν.
10. *Epistula ad Acacium* (M. 77, 181):  
988-989 Οὐκοῦν-ἐνί.
11. *Epistula ad eundem de capro emissario* (M. 77, 102):  
1093-1096 Τοῦτο-ζῶντος.
12. *Epistula ad monachos Aegypti* (M. 77, 9):  
997-1005 Γεγέννηται-Θεοτόκον.
13. *Epistula II ad Succensum* (M. 77, 237):  
1080 D 10-1081 B Μετὰ-φύσει (2 Zt.).
14. *Commentarii in s. Ioannis Evangelium* (M. 73, 9 und  
74, 9):  
328-332 Εἰ-φθάσασα.  
620-625 B 7 Τι-τόπον.  
645-649 Ἐτερον-δευτέρου.  
665-669 Εἰ-Πατρός.
15. *Commentarii in epist. ad Hebraeos* (M. 74, 954):  
1081 B 12-C 6 Καὶ-φύσεις (2 Zt.).

Unechte Schriften des Kyrillos (vgl. Bardenhewer  
a. a. O. S. 319):

16. *Liber de Trinitate* (M. 75, 1148):  
88-96 Πιστεύομεν-μία.
17. *De incarnatione Domini* (M. 75, 1420):  
905-912 Ὁ τὸν-τεταγμένη (2 Zt.).  
926-928 Ταῦτα-κεκτημένων (3 Zt.).  
989 B 10-D 8 Ὑποκλέπτειν-κηρύγμασιν.

## Verlorene Schriften:

18. *Homilia ad Alexandrinos* (vgl. M. 77, 1116):  
1092-1093 Ἐτεκεν-φωνήν.
19. *Sermo ad Alexandrinos de fide* (vgl. M. 77, 1113):  
1081 B 3-B 10 Ἡ μὲν-διαίρεθαισῶν (2 Zt.).

Auch das Zitat aus der *homilia de uno Filio* 981-984 habe ich nicht gefunden.

## Johannes Chrysostomos.

1. *De incomprehensibili Dei natura* (M. 48, 701):  
177 B-185 D 4 Μέγα-γεγεννημένον (13 Zt.).
2. *Orationes adversus Hebraeos* (M. 48, 843):  
276 C 8-292 Εἰ-γεγόνασιν (16 Zt.).
3. *Homiliae in Genesin*:  
II (M. 53, 26): 320-321 Κἄν-δυνήσεται.  
III (M. 53, 32): 321 A 6-B 7 Ἄλλὰ-σκότος.  
VIII (M. 53, 69): 608 A 4-A 9 ἐνταῦθα-ὁμοιότητα.  
XIV (M. 53, 111): 608 A 12-B 11 εὐθέως-ὀρθότητι.  
XXXIX (M. 53, 360): 301-304 Τίνος-ἐξεπέσετε.
4. *Homiliae in Matthaeum*:  
VII (M. 57, 73): 320 A 12-B Αἰσχυνέσθω-ῆν.  
XVI (M. 57, 237): 324 A 4-D 10 Ἐρωτήσωμεν-ὠμότητος.  
XXXIX (M. 58, 495): 321 B 9-C 6 Καί-κρατεῖν.  
LI (M. 58, 509): 321 C 10-324 A 2 Τοῦτο-περιέλκων.  
LXXXII (M. 58, 737): 320 A 5-A 10 Ἐπειδὴ-ἐκείνης.
5. *Homiliae in Ioannem*:  
III (M. 59, 37): 608 B 14-612 Τὸ-ἔθηκεν (2 Zt.).  
IV (M. 59, 45): 612-616 Ἦκουσα-κτίσαντα (2 Zt.).  
V (M. 59, 53): 616-617 Εἰ-ὑποκειμένης.  
XV (M. 59, 97): 617-620 Ὁ Εὐαγγελιστῆς-ταπεινόν.

## Leontios von Byzanz.

1. *Capita XXX contra Severum* (M. 86, II 1901):  
1068-1073 Εἰ-πιστώσασθαι (15 Zt.).

2. *De sectis* (M. 86, I 1193):

1084–1088 Λέγουσι-ἀνθρωπότητος (die aus dem Chalcedonense herangezogenen Sätze 1085–1088 scheinen Zutat des Euthymios zu sein, da sie sich bei Leontios nicht finden).

1088–1089 Οἰ-σημαινομένων.

## Leontios von Neapolis.

Wie aus den Akten des zweiten Konzils zu Nikäa (787) ersichtlich ist, hat Leontios von Neapolis fünf Reden gegen die Juden verfasst. Wir finden dort nämlich ein grösseres Fragment ἐκ πέμπτου λόγου ὑπὲρ τῆς Χριστιανῶν ἀπολογίας κατὰ Ἰουδαίων unter dem Namen unseres Autors zitiert (siehe Mansi, *S. Conciliorum Collectio*, Florenz 1767, t. XIII, p. 44). Ein zweites grösseres Fragment dieser für uns verlorengegangenen Reden bietet Euthymios in der *Panoplia* 292–295 (der lateinische Text dieses Fragmentes bei M. 93, 1609).

## Anastasios Sinaites.

1. *Viae dux* (M. 89, 36):

1073–1081 Σευῆρος-ἀλλόκοτε (7 Zt.).

1096–1097 Εἰ-θνητόν.

2. *Scholia* (nicht gefunden):

932 A–B 4 Συκοφαντοῦσι-ἀνωμολόγησεν.

## Maximos Homologetes.

1. *Capita theologica et oeconomica* (M. 90, 1083):

96 C–100 B Εἰς-ἅγιον (6 Zt.).

141 A 5–150 D 9 Ἠγείσθω-ἐπιτρέπει (23 Zt.).

204 C 9–208 B 4 Πρῶτον-λαμβάνουσι (10 Zt.).

232–233 D Τὸ-θεός (8 Zt.).

2. *De duabus unius Christi voluntatibus* (M. 91, 184):

1124–1136 Εἰ-μερῶν.

3. *Quod Patres, qui duas in Christo voluntates dixerunt, naturales leges significarunt, non voluntates ex sententia* (M. 91, 46):  
1109-1113 Θέλημα-κατακρίναντες (2 Zt.).
4. *Disputatio cum Pyrrho* (M. 91, 287):  
1137-1145 Β Θεός-άνθρωπος.
5. *De duabus Christi naturis* (M. 91, 145):  
1036 C 13-1037 C 12 Ἐπι-Τριάδος.
6. *Responsio LXII ad Thalassium* (M. 90, 648):  
1033-1036 C 11 Ὁ Κύριος-Λόγος.
7. *Orationis dominicae expositio* (M. 90, 872):  
100 B-D Ὄνομα-ἅγιον.
8. *In verba: Pater si fieri potest etc.* (M. 91, 65):  
1136-1137 Εἰς-ἔχων.
9. *Epistula ad Nicandrum Episcopum* (M. 91, 89):  
1113-1120 Οὐδέ-ἡμῶν καί.
10. *Epistula ad catholicos per Siciliam constitutos* (M. 91, 112):  
1120-1124 Φύσει-οὐδέν.
11. *Epistula ad Ioannem cubicularium* (M. 91, 460):  
1021-1032 D 12 Τοὺς-προσηγορίαί.  
1041-1045 Εἰ-συνόδῳ (2 Zt.).
12. *Epistula ad Petrum illustrem adversus dogmata Severi*  
(M. 91, 509):  
1032 D 14-1033 Εἰ-δύο.  
1037 C 15-1041 Εἰ-γέννημα (3 Zt.).
13. *Adversus eos, qui dicunt unam esse in Christo operationem* (M. 91, 64):  
1145-1148 Πρῶτον-προσμιγεῖσαν.  
1148 B-C 2 Εἰ-λέγοντες.

## Johannes von Damaskos.

1. *Libri IV de orthodoxa Fide* (M. 94, 789).*lib. I:*

- 41 C-D 8 Πᾶν-διεξάγοντος.  
 44-45 Ὁ θεός-Χριστοῦ (4 Zt.).  
 100-116 Πιστεύομεν-Πνεύματος.  
 116 B-C 9 Θεός-ἕτερα.  
 152-156 Ἐπει-καταλήψει (3 Zt.).  
 185-189 Θεόν-ἐννοῆσαι (2 Zt.).

*lib. III:*

- 233 D-245 A 12 Ἄγγελος-ἀπέθανε.  
 684-685 Δεῖ-ἀπόκρυφοι.  
 929 A-D 8 Θεόν-θεότητος.  
 1005-1009 Θεότοκον-αὐτῷ (3 Zt.).  
 1045-1053 Ἀτρέπτως-σάρκωσιν (3 Zt.).  
 1056-1061 Εἰ-Πνεύματος (3 Zt.).  
 1064 A 4-D 5 Ὅτι-παράδειγμα (2 Zt.).  
 1089-1092 Τὸ-Ἀπόστολος.  
 1148 C 5-1160 Τέλειον-ἐνέργειαν (8 Zt.).

*lib. IV:*

- 245 B 3-B 10 Πατὴρ-ιδιότητος.  
 296-300 Σάββατον-γίνεσθαι.  
 304-305 Ἡ περιτομή-κεκήρυκται.  
 325-328 Ὅτι-γέγονε.  
 1053-1055 Τὸν-θεόν.  
 1061-1064 Φύσεως-θεότητος.  
 1172-1173 Ἐπειδὴ-κατέχευε.  
 1244-1248 Ὁ λόγος-ὑμῶν.  
 1253-1260 Ὁμολογοῦμεν-χρηματίζομεν.  
 1265-1273 Ἀγαθός-χρηματίζοντες.

2. *Contra Iacobitas* (M. 94, 1436).

Am Schlusse dieser Schrift steht, wie bereits erwähnt, ein Florileg von Väteraussprüchen über die zwei Naturen

in Christus. Ein ähnliches gibt Euthymios in der *Panoplia* 1077 ss., und zwar hat er dafür ausser der Schrift *Viae dux* des Anastasios auch das Florileg des Damaskeners benutzt, da nicht weniger als 10 Zitate (1080 A 11-D, 1081 A-A 9, 1081 B 3-B 10) mit denen des Damaskeners übereinstimmen.

Akten des 7. Konzils, Theodoros Studites, Germanos und Nikephoros von Konstantinopel.

Dieser vierfachen Quelle erklärt Euthymios abgesehen von einem Zitat von Johannes von Damaskos und einem nicht näher genannten Autor das Material für den Titel gegen die Bilderstürmer (tit. 22) entnommen zu haben, ohne aber im einzelnen seine Vorlagen anzugeben. Wie die Nachprüfung ergibt, arbeitet Euthymios in diesem Titel selbständiger, indem er die obersten Leitsätze aus seinen Vorlagen zusammenstellt und nur an verhältnismässig wenig Stellen bald wörtlich bald freier an seine Vorlagen sich anschliesst. Folgende Uebereinstimmungen lassen sich nachweisen:

Akten des 7. Konzils (zitiert nach Mansi, *Conc. Collect.*, Florenz 1767, t. 13).

M. 130, 1169 B-B 6 = M. 225 A 2 ss. (frei wiedergegeben).  
 » » B 6-C = » 44 D ss. »  
 » » D 8-D 13 = » 45 A ss. »

Theodoros Studites.

1. *Antirrhethici adversus Iconomachos* (M. 99, 328):

M. 130, 1165 D-D 8 = M. 99, 341 C ss.  
 » 1169 D 3-D 7 = » 404 D 8 ss.  
 » 1165 C 6-C 7 = » 405 A 10 ss.  
 » 1168-1169 A 4 = » 433 B 7 ss.

2. *Epistula ad Platonem archimandritam de cultu s. imaginum* (M. 99, 500):

M. 130, 1165 A 6-B 10 = M. 99, 501 B 6 ss.

» 1168 A 7-C = » 504 C 8 ss.

» 1169 C 2-C 4 = » 505 A 16.

3. *Quaestiones propositae Iconomachis* (M. 99, 477):

M. 130, 1169 C 5 = M. 99, 484 D 5 (frei wiedergegeben).

Germanos.

*Epistula ad Ioannem Episc. Synadensem* (M. 98, 156).

M. 130, 1168 C 2-C 5 = M. 98, 160 C 4 ss. (frei wiederg.).

Nikephoros.

*Antirrheticus I adversus Constant. Copr.* (M. 100, 205).

M. 130, 1164 D 7-1165 A 5 = M. 100, 277 A ss.

» 1165 D 9-1168 A 2 = » 277 C 8 ss.

## Photios.

Im 13. und 24. Titel folgt Euthymios als einzigem Gewährsmann dem Patriarchen Photios. An erstgenannter Stelle gibt er eine kleine Abhandlung des Patriarchen wieder, die in gedrängter Kürze die Argumente für den Ausgang des hl. Geistes aus dem Vater allein zusammenstellt (M. 102, 392). Ob aber dieses Schriftchen, das Euthymios dem Photios zuschreibt, wirklich von diesem herrührt, ist schon längst in Zweifel gezogen worden. Die Gründe für und wider die Autorschaft des Photios hat Hergenröther dargelegt in der Vorrede zu dem von ihm herausgegebenen Werke des Photios *De Spiritus s. mystagogia* (M. 102, 265 ss.). Im 24. Titel exzerpiert Euthymios die vier Bücher des Photios gegen die Manichäer (M. 102, 16). Für einen Teil des ersten Buches hat Karapet in seiner Abhandlung *Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien*, Leipzig, 1893 die Autorschaft des Photios

geleugnet. Karapet meint (a. a. O. S. 8), Euthymios habe nur den kürzeren geschichtlichen Teil über die Paulikianer dem Photios entlehnt, während seine folgende Polemik gegen die Manichäer bei Photios keine Parallele habe. Tatsächlich ist aber diese Polemik des Euthymios weiter nichts als ein regelrechter Auszug aus den drei letzten Büchern des Photios, und Karapet konnte nur anderer Meinung sein, weil er die Ausführungen des Euthymios mit den genannten Büchern des Photios nicht verglichen hat.

An sieben Stellen der *Panoplia* (M. 130, 116; 245; 296; 1064; 1092; 1160; 1173) lesen wir bei Euthymios ganz allgemeine Quellenangaben wie ἐτέρου, ἐτέρων, διαφόρων Πατέρων. Trotz langer Nachforschung habe ich nicht feststellen können, woher dieses Material im einzelnen entlehnt ist, und muss deshalb die Lösung dieser Frage einem anderen überlassen bleiben.

Eine besondere Besprechung bezüglich ihrer Quellen erfordern nun noch einige Titel gegen Schluss der *Panoplia*, in denen Euthymios ebenfalls entweder höchst ungenaue oder überhaupt keine Angaben darüber macht, welche Schriften er zu den betreffenden Titeln herangezogen hat. Auf den ersten Blick möchte man diese Titel als die eigene Geistesarbeit des Euthymios betrachten. Denn wenn er in den früheren Partien seines Werkes regelmässig angibt, dass er von anderen abhängig ist und ihre Schriften exzerpiert, so sollte man glauben, er habe es auch in den letzteren Teilen getan, wenn er dort fremdes Material geboten hätte. Aber wenn er auch in den in Frage kommenden Titeln durchweg eine grössere Selbständigkeit zeigt als vorher, so darf man doch nicht überall sein Schweigen über die Benutzung einer Vorlage ohne weiteres als die Erklärung seiner eigenen Autorschaft betrachten. Dies zeigt der letzte Titel (tit. 28 adv. Saracenos), in dem Euthymios über die Benutzung einer Vorlage kein

Wort verlauten lässt, obwohl er dort, wie wir sehen werden, offenbar aus den Schriften früherer Theologen geschöpft hat. Diese Beobachtung macht auch für die übrigen Titel, in denen E u t h y m i o s anscheinend seine eigene Arbeit bietet, seine Autorschaft sehr zweifelhaft und fordert auch für sie eine genaue Nachprüfung. Dennoch habe ich für die Titel, die gegen Origenes (Titel 20) und gegen die Armenier (Titel 23) gerichtet sind, keinerlei Abhängigkeit des E u t h y m i o s von irgend einem anderen Kirchenschriftsteller feststellen können, sodass ich darauf hin der Ansicht bin, dass diese beiden Titel tatsächlich von E u t h y m i o s selbständig verfasst sind. Was zunächst den Titel gegen Origenes angeht, so ist es auch schon leicht zu glauben, dass er aus der Feder des E u t h y m i o s selbst geflossen ist. Denn für die Widerlegung, wie sie E u t h y m i o s hier den origenistischen Lehren zuteil werden lässt, brauchte er wahrlich nicht noch besondere Vorlagen zu benutzen. Seine auch an Umfang sehr knappe Polemik ist nichts weniger als tiefgehend und gründlich; er stellt vielmehr den Lehren des Origenes die allergewöhnlichsten Gegenbeweise gegenüber, die sich einem auch nur halbwegs geschulten Theologen ohne weiteres darbieten mussten. Dass ferner auch der Titel gegen die Armenier das Geistesprodukt des E u t h y m i o s ist, findet, wie ich glaube, in dem Umstand seine nähere Begründung, dass E u t h y m i o s hier wenigstens für den grössten Teil des Titels zu selbständiger Arbeit genötigt war. Hätte er den Monophysitismus der Armenier bekämpfen wollen, so hätte ihm dafür zwar aus älterer und jüngerer Vergangenheit ein reichliches Hilfsmaterial zur Verfügung gestanden. Aber er geht über die monophysitischen Anschauungen der Armenier sehr rasch hinweg, indem er auf den Titel gegen die Monophysiten (Titel 16) verweist und die dort angeführten Argumente in einigen knappen Sätzen rekapituliert. Dann aber wendet er sich im grösseren Teile des 23. Titels gegen die Missbräu-

che der Armenier auf dem Gebiete der Disziplin und Liturgie. Diese letzteren Streitpunkte waren bis dahin in der Polemik gegen die Armenier, wenigstens soweit uns bis jetzt die einschlägige byzantinische Litteratur bekannt geworden ist, noch nicht berührt worden, sodass E u t h y m i o s hier eigene Wege gehen musste<sup>1</sup>. Um sich über die Geschichte, die Lehren und Gebräuche der armenischen Kirche zu unterrichten, scheint er sich in den Büchern der Armenier selbst umgesehen sowie auch mündliche Erkundigungen eingezogen zu haben. Er verweist nämlich an einer Stelle ausdrücklich auf die Bücher der Armenier (M. 130, 1189) und macht über ihre Evangelien und vor allem über ihre rituellen Gebräuche die genauesten Angaben. Andererseits erzählt er, um eine Erklärung von dem grossen Fasten der Armenier zu geben, das, was er, wie er sagt, darüber gehört habe (ibid.).

Im 26. Titel der *Panoplia*, der gegen die Sekte der Messalianer gerichtet ist, lesen wir zwar eine kurze Quellenangabe, ohne dass es aber dadurch klar würde, welche Schrift E u t h y m i o s als Vorlage gedient hat. Er sagt nämlich, die Lehren der Messalianer, die er sich zur Widerlegung ausgewählt habe, seien dem Buche der Messalianer entnommen. Welches Buch aber damit gemeint ist, ist schwer zu sagen. Wie aus dem 52. Kodex der Bibliothek des Photios ersichtlich ist, gab es ein sogenanntes βιβλίον ἀσκητικόν, das die βλάσφημα καὶ αἰρετικὰ κεφάλαια der Messalianer enthielt und auf dem Konzil von Ephesos (431) verdammt wurde. Ob dieses Buch sich etwa trotzdem durch die Jahrhunderte erhalten hatte, sodass E u t h y m i o s es zur Hand haben und benutzen konnte? Es wäre immerhin denkbar, dass es sich in der Sekte der Bogomilen, die

---

<sup>1</sup> Da einige polemische Abhandlungen gegen die Armenier noch nicht veröffentlicht sind (vgl. Krumbacher a. a. O. S. 15), so ist es nicht ausgeschlossen, dass sie eine Abhängigkeit des E u t h y m i o s auch für den 23. Titel erweisen werden.

ja E u t h y m i o s selbst als eine Weiterbildung der alten messalianischen Sekte erklärt, tatsächlich noch vorgefunden hätte. Da aber jegliche zuverlässigeren Anhaltspunkte dafür fehlen, so ist diese Annahme doch auch wieder so unwahrscheinlich, dass man mit ihr nicht sonderlich rechnen darf. Zudem glaube ich aus den Worten des Euthymios selbst mit Sicherheit schliessen zu können, dass er weder das erwähnte βιβλίον ἀσκητικόν noch auch irgend ein anderes Buch der messalianischen Sekte benutzte. Er sagt nämlich über die von ihm angeführten Lehrsätze der Messalianer: ἀνελήφθησαν γὰρ ἐκ τῆς αὐτῶν βίβλου καὶ πᾶσι τότε προετίθησαν εἰς τὸ καταπτύεσθαι <sup>1</sup>. Er behauptet also zunächst nicht, dass er selbst die Lehren der Messalianer aus einem ihrer Bücher zusammengestellt habe, sondern dadurch, dass er die passive Form ἀνελήφθησαν gebraucht, sagt er bloss, die erwähnten Lehren seien dem Buche der Messalianer entnommen; ob von ihm selbst oder von einem anderen, lässt er zweifelhaft. Dass er es aber nicht selbst gewesen ist, der den besagten Auszug machte, zeigen die folgenden Worte καὶ πᾶσι τότε προετίθησαν. Denn es wäre doch ein höchst verschrobener Gedanke, wenn er sagen wollte, « er » habe die Lehren der Messalianer ihrem Buche entnommen und « damals » habe man sie allen bekannt gegeben, damit sie die gebührende Verachtung fänden. Einen vernünftigen Sinn erhalten die Worte des E u t h y m i o s nur dann, wenn man die Zeitpartikel τότε sowohl zu ἀναλαμβάνειν wie προτιθέναι bezieht und diese beiden Handlungen dadurch mit der vorher von E u t h y m i o s dargelegten Geschichte der Messalianer in Verbindung bringt, sodass meines Erachtens der Sinn des Satzes ist: damals, als die Sekte der Messalianer bekannt wurde und die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich lenkte, hat man aus ihrem Buche ihre Lehren

<sup>1</sup> M. 130, 1273.

zusammengestellt und sie allen zum Verachten vorgelegt. Nach dieser Erklärung der Worte verweist also E u t h y m i o s auf früher gemachte Auszüge aus dem Buche der Messalianer und deutet zugleich, besonders wenn man die bei ἀνελήφθησαν stehende Partikel γὰρ berücksichtigt, an, dass ihm der eine oder andere dieser Auszüge für seinen 26. Titel vorgelegen habe. Aber welche kommen denn in Frage? Nach meiner Ansicht sind es die Schriften des Johannes von Damaskos und des Presbyters Timotheos. Da E u t h y m i o s fast in jedem Titel der *Panoplia* Johannes von Damaskos als Gewährsmann heranzieht und seine Schriften in ausgiebigem Masse verwertet, so ist es schon von vorneherein im höchsten Grade wahrscheinlich, dass er auch für den Titel gegen die Messalianer in den Werken des Damaskeners Umschau hielt und sie ausschrieb, wenn er in ihnen etwas über diese Sekte fand. Johannes von Damaskos handelt von den Messalianern in seiner Πηγὴ γνώσεως unter der Aufschrift: « Κεφάλαια τοῦ τῶν Μασσαλιανῶν δυσσεβοῦς δόγματος ἀναληφθέντα ἐκ βιβλίου αὐτῶν » (M. 94, 729). Schon diese Aufschrift ist ein Beweismoment dafür, dass E u t h y m i o s von Johannes von Damaskos abhängig ist, da ihre Worte ja nur zu deutlich an die des E u t h y m i o s ἀνελήφθησαν ἐκ βιβλίου αὐτῶν erinnern. Ferner lesen wir sowohl bei dem Damaskener als bei E u t h y m i o s einen geschichtlichen Bericht über die Messalianer, der der Kirchengeschichte des Theodoretos (lib. IV, c. XI) entnommen ist. Dass aber E u t h y m i o s auch hier den Damaskener und nicht Theodoretos selbst vor Augen hatte, zeigen gleich die ersten Worte seines Berichtes. Während nämlich Theodoretos mit den Worten κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον beginnt, ändert Johannes von Damaskos diese allgemeine Zeitbestimmung in die genaueren Worte um: κατὰ τοὺς χρόνους τοῦ Οὐάλεντινῶς καὶ Οὐάλεντος (M. 94, 736 A 11). Mit derselben Aenderung beginnt nach seinem Vorgang auch E u t h y m i o s. Endlich deckt sich

auch die Darstellung, die Johannes von Damaskos von den Lehren der Messalianer gibt, in der Hauptsache mit der des Euthymios und zwar so, dass sich bei beiden durchgängig nicht bloss die auffallendste Aehnlichkeit, sondern oft genau dieselben Ausdrücke finden. Aber wenn auch aus diesen Gründen an der Abhängigkeit des Euthymios von Johannes von Damaskos kaum zu zweifeln ist, so kann doch der Bericht des Damaskeners über die Messalianer nicht die einzige Quelle gewesen sein, die Euthymios benutzte. Denn Euthymios führt zwei Lehrsätze der Messalianer an, die wir bei Johannes von Damaskos nicht lesen, nämlich dass sie Vater, Sohn und hl. Geist für Eine Person hielten und der göttlichen Natur die denkbar grösste Veränderlichkeit beilegten. Aber diese Lehrsätze finden sich bei dem Presbyter Timotheos, der uns ebenfalls unter der Ueberschrift *De Marcianistis* (M. 86, I 45 C) die Sekte der Messalianer beschreibt. Aus seinem Bericht scheint Euthymios den des Damaskeners ergänzt zu haben. Denn die besagten Lehren, die wir bei letzterem vermissen, lesen wir, wie aus der folgenden Textesgegenüberstellung ersichtlich ist, bei Euthymios und Timotheos in solch' übereinstimmender Fassung, dass nur ganz unerhebliche Abweichungen festzustellen sind.

## Euthymios:

Λέγουσιν, ὅτι αἱ τρεῖς ὑποστάσεις Πατρὸς Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος εἰς μίαν ὑπόστασιν ἀναλύονται (M. 130, 1273 D).

Λέγουσιν, ὅτι τρέπεται καὶ μεταβάλλεται ῥαδίως ἡ θεία φύσις πρὸς ὃ ἂν βούλοιο, ἵνα συγκραθῇ ταῖς ἀξίαις αὐτῆ ψυχᾶς (M. 130, 1276 A).

## Timotheos:

Λέγουσιν ὅτι τρεῖς ὑποστάσεις Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος εἰς μίαν ὑπόστασιν ἀναλύονται καὶ μεταβάλλονται καὶ ὅτι ἡ θεία φύσις τρέπεται καὶ μεταβάλλεται εἰς ὅπερ ἂν ἐθέλη καὶ βούλεται, ἵνα συγκραθῇ ταῖς ἑαυτῆς ἀξίαις ψυχᾶς (M. 86, I 49 A).

Es ist ja auch zu verstehen, dass Euthymios, wenn er die Sekte der Messalianer schildern wollte, sich nicht mit dem Berichte des Damaskeners begnügte, sondern auch noch andere Autoren heranzog, um dadurch nach einer bestimmten Seite hin eine grössere Vollständigkeit seines eigenen Berichtes zu erzielen. Denn jedenfalls kam ihm darauf recht viel an, von der Sekte der Bogomilen, für die man damals wegen der Neuheit ihrer Erscheinung ein ganz besonderes Interesse hatte, ein möglichst erschöpfendes Bild zu entwerfen. Da er aber, wie wir hörten, die Lehren der Bogomilen als eine Weiterbildung der messalianischen Lehrsätze erklärt, so ergab es sich für ihn von selbst, dass er auch die Lehren der Messalianer möglichst genau darzustellen und aus mehreren Berichten gerade diejenigen Punkte zusammenzutragen suchte, die geeignet waren, die Verwandtschaft beider Sekten zu beweisen, wozu ihm die von Timotheos entlehnten Lehrsätze nicht wenig dienen konnten. Was Euthymios endlich zur Widerlegung den messalianischen Lehren entgegenhält, ist offenbar von ihm selbst verfasst, da die von ihm benutzten Vorlagen ihm hierzu kein Material boten und auch der persönliche Ton der Darstellung den Verdacht einer Entlehnung ausschliesst.

Im 27. Titel behandelt Euthymios die Sekte der Bogomilen, über die er sich auf mehrfachem Wege auf's beste unterrichten konnte. Zunächst konnte er über ihre Lehren durch den Kaiser Alexios genauen Aufschluss erhalten. Alexios hatte ja, wie Anna erzählt, den Führer der Bogomilen, Basileios, durch listige Verstellung dahingebraucht, seine Lehren ausführlich darzulegen, und sie gleichzeitig durch einen Schnellschreiber, der hinter einem Vorhang verdeckt sass, aufzeichnen lassen. Dadurch war für das Lehrsystem der Bogomilen eine recht zuverlässige Quelle gewonnen, die dem Euthymios ganz gewiss mit grösster Bereitwilligkeit zur Verfügung gestellt wurde, als

er den Auftrag zur Abfassung der *Panoplia* erhielt. Aber Euthymios war doch auf dieses Schriftstück nicht allein angewiesen, sondern hatte reichlich Gelegenheit, auch durch persönlichen Verkehr mit den Bogomilen alles nur Wissenswerte über ihre Sekte zu erfahren. Wie bereits erwähnt, traf er auf seiner Reise nach Jerusalem mit einem bogomilischen Mönche zusammen, mit dem er sich in eine Disputation einliess, und nach der Rückkehr in sein Kloster traf er dort vier andere bogomilische Mönche, von denen er unter dem Schein der Wissbegierde und des Interesses Kenntniss ihrer Lehren zu gewinnen suchte. Als dann die Verfolgung der Bogomilen begann, wurden Basileios und mit ihm viele seiner Anhänger in Konstantinopel eingekerkert, und Euthymios mag wohl diese Gefangenen des öfteren aufgesucht haben theils zu Bekehrungsversuchen, theils zu immer genauerer Information über ihre Lehre. So erzählt er selbst, dass er den Basileios einmal wegen der Fälschungen der hl. Schrift zur Rede gestellt habe<sup>1</sup>. Während demnach der erste Teil des 27. Titels, in dem Euthymios das Lehrsystem der Bogomilen im Zusammenhang darstellt, theils auf das erwähnte Schriftstück des Kaisers, theils auf seine persönlichen Erkundigungen zurückzuführen ist, ist das Material des zweiten Theiles aus den biblischen Kommentaren der Bogomilen geschöpft. Euthymios will nämlich zeigen, mit welcher Willkür die Bogomilen bei der Erklärung der hl. Schrift zu Werke gingen und führt zu diesem Zwecke als Proben eine Reihe ihrer Erklärungen zum Matthäusevangelium an. Offenbar haben ihm aber auch Kommentare zu den übrigen von den Bogomilen anerkannten biblischen Schriften vorgelegen. Denn er sagt ausdrücklich, es sei eine lange Arbeit, die Erklärungen aller ihrer Schriften wiederzugeben und des-

---

<sup>1</sup> M. 130, 1317 A-B.

halb wolle er sich auf das Matthäusevangelium beschränken. In seiner kleineren Schrift gegen die Bogomilen, die den Titel trägt *Confutatio et eversio impiae et multiplicis execrabilium Massalianorum sectae, qui et Phundaitae et Bogomili nec non Euchitae, Enthusiastae, Enkratitae et Marcionitae appellantur* (M. 131, 40), erfahren wir auch, wen wir uns als Verfasser dieser biblischen Kommentare zu denken haben. E u t h y m i o s erwähnt dort nämlich einen gewissen Tychikos unter den Stiftern der Sekte und sagt von ihm, er habe alle Schriften verkehrt ausgelegt, insbesondere aber das Matthäusevangelium entstellt<sup>1</sup>.

Es erübrigt nun noch die Quellen festzustellen, aus denen der letzte Titel der *Panoplia*, der Titel gegen die Sarazenen geflossen ist. Wie bereits bemerkt, macht E u t h y m i o s hier nicht die geringste Andeutung darüber, dass er irgend eine Schrift gegen die Sarazenen aus früherer Zeit benutzt habe. Tatsächlich aber hat er das Material, das er im letzten Titel bietet, zum grossen Teil aus früheren polemischen Schriften gegen den Islam zusammengetragen. In der Aufschrift des Titels erklärt er die einzelnen Namen der Sarazenen und gibt dann als Einleitung in einigen kurzen Zügen die Geschichte Mohammeds. Diesen Teil hat er einer kleinen Streitschrift *Contra Muhammed* (M. 104, 1448) entnommen, deren Verfasser uns unbekannt ist<sup>2</sup>. Er folgt ihr zumeist wörtlich; nur hat er einige Sätze, die ihm überflüssig erschienen, weggelassen. Auch in der Darlegung der Lehre Mohammeds über das jüngste Gericht, die Bestrafung der Israeliten und Christen, die Zulassung der Mohammedaner zum Paradiese ist E u t h y m i o s von dieser Schrift abhängig. Man vergleiche insbesondere folgende Stellen:

M. 130, 1332 D 11 ss. u. M. 104, 1448 B ss.  
 » 1353 B 12 ss. u. » 1456 C 4 ss.

<sup>1</sup> M. 131, 41 D.

<sup>2</sup> Vgl. Krumbacher *a. a. O.* S. 78.

Als zweite Vorlage hat Euthymios den Abschnitt benutzt, den Johannes von Damaskos in seiner Schrift *De haeresibus* den Sarazenen widmet (M. 94, 764 A). Ihm folgt Euthymios bald wörtlich bald freier, wo er die Anschauungen Mohammeds über Gott, Christus, die Verehrung des Kreuzes und seine Berufung zum Propheten bespricht. Auch die Erzählung von dem grossen Kamele sowie die Bestimmungen Mohammeds über Beschneidung und Weingenuß sind dem Damaskener entlehnt. Zur Beurteilung dieser Abhängigkeit vergleiche man die Stellen:

M. 130, 1333 D 6 ss.	u.	M. 94, 765 A 9 s.
» 1337 A ss.	u.	» 768 C 4 ss.
» 1340 C 10 ss.	u.	» 768 D 5 ss.
» 1352 D 10–11	u.	» 773 A 1–5
» 1353 A 3 ss.	u.	» 769 D 8 ss.

Als dritter Autor, von dem Euthymios im letzten Titel der *Panoplia* abhängig ist, ist Niketas von Byzanz zu nennen, ein jüngerer Zeitgenosse des Photios. Von ihm besitzen wir drei Schriften gegen den Islam<sup>1</sup>; die ausführlichste derselben: *Confutatio falsi libri, quem scripsit Mohamedes Arabs* (M. 105, 669) ist für die *Panoplia* benutzt. Euthymios hat von ihr einen recht ausgiebigen Gebrauch gemacht und eine ganze Reihe von Stellen meist wortgetreu in seine Polemik hinübergewonnen. Folgende seien hier gegenübergestellt:

M. 130, 1341 D 3 ss.	u.	M. 105, 745 C 9 ss.
» 1344 D 9 ss.	u.	» 765 A 13 ss.
» 1345 B ss.	u.	» 772 B 8 ss.
» 1345 D 11 ss.	u.	» 717 D 9 ss.
» 1348 A 11 ss.	u.	» 720 A 15 ss.
» 1349 A 10 ss.	u.	» 720 D 6 ss.
» 1349 B 8 ss.	u.	» 721 B 6 ss.

<sup>1</sup> Vgl. Krumbacher *a. a. O.* S. 79.

Demnach ist der letzte Titel zum grösstenteil als fremdes Material anzusehen, das E u t h y m i o s mit nur geringen Veränderungen zusammengestellt hat, während nur ein kleiner Bestandteil von ihm selbst herrührt. Für diesen Teil hat E u t h y m i o s den Koran selbst benutzt und aus verschiedenen Suren noch einige besondere Punkte zur Widerlegung herausgegriffen. Er zitiert nämlich die Worte des Koran nicht bloss wörtlich, sondern gibt auch des öfteren genau die Sure an, in der die angezogenen Worte oder die bekämpften Lehren Mohammeds zu finden sind. An einer Stelle erwähnt E u t h y m i o s auch, was ihm durch mündliche Mitteilung von den Mohammedanern bekannt geworden ist. Er berichtet nämlich von einem Mohammedaner, der zum Christentum übergetreten sei und ihm erzählt habe, wie die Mohammedaner nach Weisung ihres Propheten ein steinernes Götzenbild in einem ihrer Gebetshäuser verehrten <sup>1</sup>.

Ueberschauen wir nun am Schlusse dieses Kapitels noch einmal die ganze *Panoplia*, so ergibt sich, wenn wir sie auf die eigene produktive Tätigkeit des E u t h y m i o s prüfen, nach den vorausgegangenen Ausführungen als Resultat: Im weitaus grössten Teil der *Panoplia*, etwa in drei Vierteln des ganzen Werkes, bietet E u t h y m i o s lediglich fremdes Material, das er teils ohne jede Aenderung zusammenstellt, teils in kaum nennenswerter Weise umgestaltet; selbständig hat er die Titel gegen Origenes, die Armenier und die Bogomilen verfasst, während er in den Titeln gegen die Messalianer und die Sarazenen sowie in dem Titel über die Bilderverehrung teils fremde Vorlagen benutzt, teils sich selbständig betätigt hat.

---

<sup>1</sup> M. 130, 1341 A.

## DRITTES KAPITEL

## DER DOGMATISCHE GEHALT DER PANOPLIA.

I. - Ihre positive Darstellung  
der Glaubenslehre.

## § 1.

*Die Lehre von Gott im allgemeinen.*

(Vorrede der *Panoplia*; Titel 1, 3, 4, 5).

---

Mit Gregorios von Nazianz unterscheidet E u t h y m i o s drei bezüglich der Gottheit herrschende Meinungen: die erste lehrt, es gebe überhaupt keinen Gott; die zweite, es gebe viele Götter, die dritte endlich, es gebe nur einen Gott, der das Weltall erschaffen habe und es beständig lenke und leite. Dass die erste Ansicht irrig ist, beweist E u t h y m i o s aus der Ordnung und Zweckmässigkeit, die sich im Weltall offenbart. Wie eine kunstvoll gearbeitete Zither durch ihre zweckmässige Gestalt und den Wohlklang ihrer Saiten sofort an den Künstler erinnert, der sie geschaffen hat, so weist die sichtbare Welt durch ihr Dasein und die in ihr bestehende unverbrüchliche Ordnung mit Notwendigkeit auf einen Gott hin, der als Schöpfer und Leiter über ihr tront.

Auch die zweite Ansicht, es gebe viele Götter, bezeichnet E u t h y m i o s als vernunftwidrig. Denn wenn wirklich mehrere Götter existierten, so müsste irgend ein Unterschied zwischen ihnen bestehen. Das ist aber unmöglich; denn unter der Gottheit denken wir uns ein Wesen, das in jeder Beziehung unendlich vollkommen ist. Würden die einzelnen Götter dieser Bedingung entsprechen, so wären sie unter sich vollständig gleich, und es fehlte mithin an einem ausreichenden Grunde, der ihre Unterscheidung vor

der Vernunft rechtfertigte. Zudem müsste ja auch die Annahme mehrerer Götter notwendig zur Begrenzung der einzelnen führen, da an dem Orte, wo der eine existiert, zugleich nicht auch ein anderer existieren könnte. So bleibt also als die allein richtige Ansicht nur die dritte übrig, die das Dasein eines einzigen Gottes lehrt.

Die Leitsätze, in denen *Euthymios* an der Hand seiner Gewährsmänner (es sind die drei grossen Kappadokier, Athanasios, Kyrillos, Dionysios Ar., Maximos, Johannes Dam. und andere nicht näher genannte Väter; zu den einzelnen Schriften vergleiche in diesem und den folgenden Paragraphen das vorhergehende Kapitel) die Lehre von Gott darlegt, sind wesentlich folgende:

Das Dasein Gottes können wir mit unsern natürlichen Kräften erkennen. Aber so sicher seine Existenz für uns ist, so unerforschlich ist für uns sein Wesen. Als Geist ist Gott unsern Sinnen völlig unzugänglich, und als unendlich vollkommener Geist ist er auch für unseren begrenzten Verstand unerfassbar. Zwar hat er uns durch die Schöpfung einigermaßen einen Blick in sein Wesen gestattet, aber auch den geschaffenen Dingen lässt sich von dem eigentlichen Wesen Gottes, wie es in sich ist, kein Bild abgewinnen. Alle Vollkommenheiten, die sie zur Schau tragen, wie Sein, Leben, Schönheit, Weisheit u. s. w., müssen wir auch Gott als ihrem Urheber beilegen, aber mit demselben Recht können wir sie auch von ihm verneinen, weil sie in ihm auf eine viel erhabeneren Weise (*ὑπερουσίως*) existieren. Zudem sind die einzelnen Vollkommenheiten Gottes nicht etwa als Teile seines Wesens oder als von einander verschiedenen aufzufassen. Denn Gott besitzt die denkbar grösste Einfachheit, die jede Zusammensetzung ausschliesst. Infolgedessen fliessen in ihm alle Vollkommenheiten zur völligen Einheit zusammen. Kann Gott wegen der Geistigkeit und Einfachheit seines Wesens klein genannt werden, so ist er durch seine Unendlichkeit doch auch wieder unermesslich

gross. Er kennt nicht die Grenzen der Zeitlichkeit, sondern ist ohne Anfang und ohne Ende. Mit seinem Wesen ist er an allen Orten zugegen und durchdringt alle Dinge, sodass er ganz in den Dingen ist, ohne aber mit ihnen selbst vermischt oder von ihnen umschlossen zu werden. Mit seiner Macht beherrscht er alle geschaffenen Wesen und verleiht ihnen die Kräfte, die sie zu ihrer eigenen Betätigung bedürfen. Mit seinem unendlichen Verstande erkennt er auch alles. Er allein begreift sein Wesen durch die klare Anschauung seiner selbst, und in seinem Wesen erkennt er auch alle ausser ihm existierenden Dinge, bevor sie noch geschaffen waren. Die Erkenntnis hingegen, die wir von Gott haben, ist nur ein kleiner Strahl jener Lichtfülle, wie sie in Gott wohnt, und einen klareren Begriff von seinem Wesen werden wir erst dann erlangen, wenn unser Geist zu ihm, seinem Urbilde, emporgestiegen ist.

Da Gott alle Vollkommenheiten in sich vereint, so kann er auch mit den mannigfachsten Namen benannt werden; da er aber andererseits über all' unsere Begriffe erhaben ist, so gibt es keinen Namen, der sein ganzes Wesen zum Ausdruck brächte; er ist also zugleich vielnamig (*πολυώνυμος*) und namenlos (*ἀνώνυμος*). Die Namen, die Gott beigelegt werden, teilt Euthymios in zwei Klassen: in absolute, die ihn nach seinem Wesen benennen, und relative, die ihn zu den geschaffenen Dingen in Beziehung setzen. Die treffendste absolute Bezeichnung Gottes ist nach ihm *ὁ ὢν* (der Seiende), während er den Namen *θεός*, mag man ihn nun von *αἴθειν* (brennen) oder *θέειν* (laufen) ableiten<sup>1</sup>, schon mehr als

<sup>1</sup> Diese beiden Deutungen des Namens *θεός* entlehnt Euthymios dem Gregorios von Nazianz, der sie mit folgenden Worten begründet: *Ἡ μὲν γὰρ (κλήσις) τοῦ Θεοῦ, κτὴν ἀπὸ τοῦ θέειν ἢ αἴθειν, ἡτυμολόγηται τοῖς περὶ ταῦτα κομψοῖς διὰ τὸ ἀεικίνητον καὶ ἀπανητικὸν τῶν μοχθηρῶν ἕξεων...* (M. 130, 192). Ausser den genannten gibt Euthymios noch eine dritte Erklärung von *θεός*, indem er mit Gregor von Nyssa auch seine Ableitung von *θεῖσθαι* (schauen) als möglich hinstellt (M. 130, 85). Alle drei Ableitungen erwähnt auch Johannes von Damaskos

zu der Klasse der relativen Bezeichnungen Gottes gehörig betrachtet. Bei diesen letzteren unterscheidet er wieder zwei Arten: zunächst solche, die seine Macht bezeichnen, wie der Allmächtige, der König, der König der Zeiten, der Heerscharen u. s. w.; dann solche, die die Weltregierung Gottes kennzeichnen, wie Gott des Friedens, des Heiles, der Gerechtigkeit, der Rache u. s. w.

## § 2.

### *Die Lehre von der Trinität.*

(Titel 1 u. 2).

Mit dem Glaubenssatze von der Einheit Gottes ist, wie *Euthymios* des öfteren mit den Vätern (denselben wie in § 1) hervorhebt, aufs engste der Glaubenssatz von seiner Dreipersonlichkeit zu verbinden. Denn durch die Lehre von der Trinität nimmt die christliche Religion die rechte Mittelstellung ein zwischen Heidentum und Judentum und beseitigt diese beiden Häresien so, dass sie sich von jeder nimmt, was brauchbar ist: von dem Judentum die Einheit Gottes, von dem Heidentum den realen Unterschied der göttlichen Personen.

Als die beiden Angelpunkte, in denen sich die rechte Lehre von der Trinität und zugleich das in ihr liegende Geheimnis bewegt, bezeichnet *Euthymios* mit seinen Gewährsmännern die vollständigste Einheit neben vollständigster Verschiedenheit. Die nicht bloss spezifisch, sondern auch numerisch *eine* göttliche Natur ist mit ihren gesamten Vollkommenheiten sowohl dem Vater wie auch dem Sohne und dem hl. Geiste eigen, und dadurch stellen die drei göttlichen Personen eine Einheit dar, wie sie grösser nicht

---

(*De fide orthodoxa.*, I, 9): sie stammen ursprünglich von *Plato* (*Cratyl.* c. 16, p. 397 D). Zur Sache s. *Pohle*, *Lehrb. d. Dogmatik*, Bd. I<sup>2</sup>, S. 71 f. (Paderborn, 1908).

gedacht werden kann und weder in der Körper- noch in der Geisterwelt ihresgleichen findet. Als Personen hingegen sind Vater, Sohn und hl. Geist vollständig von einander verschieden, weil der Vater ein ganz anderer ist als der Sohn und der hl. Geist. Daraus, dass jeder der drei Personen der Vollbesitz der göttlichen Wesenheit zukommt, ergibt sich, dass der Grund für ihre persönliche Verschiedenheit nicht etwa in ihrer Natur liegen kann. Er ist vielmehr zu suchen in den persönlichen Proprietäten der drei Personen (*χαρακτηριστικά, ἀφοριστικά, ιδιότητες*), da der Vater gekennzeichnet ist als der Erzeuger, der Sohn als der Gezeugte, der hl. Geist als der Ausgehende. Diese drei Proprietäten der Vaterschaft, Sohnschaft und des Ausganges (*πατρότης, υἱότης, ἐκπόρευσις*) haben in Gott eigene Subsistenz (*ιδιότητες καθ' ἑαυτὰς ὑφ' ἑστῶσαι*) und begründen den Personenunterschied, da die Vaterschaft nur dem Vater, die Sohnschaft nur dem Sohne, und der Ausgang nur dem hl. Geiste eigen ist.

Die einzelnen göttlichen Personen finden wir in der *Panoplia* folgendermassen charakterisiert:

a) Nicht in übertragenem, sondern im wahrsten und eigentlichsten Sinne des Wortes wird die erste Person in der Gottheit Vater genannt. Selbst ursprungslos ist er der Schöpfer aller Dinge, die Wurzel des Lebens, die Quelle der Gottheit, aus der ein doppelter Strom sich ergiesst. Von Ewigkeit zeugt er auf eine die menschliche Fassungs-gabe übersteigende Weise den Sohn und sendet den hl. Geist, ohne dadurch irgend eine Veränderung zu erleiden oder vom Sohne und hl. Geist getrennt zu werden. Er wird in der heiligen Schrift grösser als Sohn und Geist genannt, nicht etwa, weil er zeitlich eher wäre oder durch seine Natur irgend einen Vorrang vor ihnen hätte, sondern einzig deshalb, weil er ursprungslos ist, während die beiden anderen göttlichen Personen in ihm ihren Urgrund (*ἀρχή, αἰτία*) anerkennen müssen.

b) Von Ewigkeit aus dem Vater gezeugt ist der Sohn das vollkommenste Ebenbild des Vaters, sein lebendiges Wort, sein Siegel, das sein Bild aufs genaueste zum Ausdruck bringt, die ewige Weisheit Gottes. Er ist nicht geschaffen, sondern selbst Schöpfer, da der Vater alles durch ihn gemacht hat; er ist dem Vater ebenbürtig an Macht, gleich an Güte, der Genosse seiner Glorie. Durch seine Zeugung aus dem Vater ist er der ganzen Fülle der Gottheit teilhaftig und hat mit dem Vater alles gemeinsam mit Ausnahme seiner Ursprungslosigkeit und Vaterschaft.

c) Auch der hl. Geist ist wahrer Gott und hat mit dem Vater und Sohne unterschiedslos alles gemeinsam, nur die Ursprungslosigkeit, die Vater- und Sohnschaft ausgenommen. Wie der Sohn stammt auch er vom Vater, aber nicht durch Zeugung, sondern auf eine wesentlich andere Art, die als Ausgang bezeichnet wird. Aus dem Sohne ist er aber nicht, sondern wird nur der Geist des Sohnes genannt<sup>1</sup>. Wenn er auch vom Vater und Sohne wie ein Diener gesandt wird, so handelt er doch überall kraft eigener Gewalt. Als die wesenhafte Heiligkeit Gottes sucht er auch die Menschen zur Heiligkeit zu führen. Deshalb teilt er sich allen mit und spendet allen seine Gnade aus.

Die Wahrheit von dem einen Gott in drei Personen gilt Euthymios als ein unerforschliches Geheimnis, demgegenüber unser Verstand vollständig versagt, da wir völlig ausserstande sind, das innerste Wesen der Trinität zu durchschauen und irgend welche Gründe dafür beizubringen. Doch versucht Euthymios mit mannigfachen Analogien der Väter

<sup>1</sup> Diese Lehre legt Euthymios dar mit den Worten des Johannes von Damaskos (M. 94, 832 B): « Τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ἐκ τοῦ Πατρὸς λέγομεν καὶ Πνεῦμα Πατρὸς ὀνομάζομεν. Ἐκ τοῦ Υἱοῦ δὲ τὸ Πνεῦμα οὐ λέγομεν, Πνεῦμα δὲ Υἱοῦ ὀνομάζομεν ». (M. 130, 113) Wie man auch immer diese Worte im Sinne des Damaskeners erklären mag: dass Euthymios damit den Ausgang des hl. Geistes aus dem Sohne leugnen wollte, beweist zur Genüge der 13. Titel der *Panoplia*. Zur Sache vgl. Pohle, *Lehrb. d. Dogmatik*, Bd. I<sup>4</sup>, S. 317 (1908).

dieses Geheimnis dem Verstande in etwa näher zu bringen. Er vergleicht die drei göttlichen Personen mit drei Lampen, deren Licht zu einer Lichtfülle sich vereint; mit dem Regenbogen, der in verschiedenen Farben schillert; mit dem Ursprung der Quelle, der Quelle und dem Strom; mit der Sonne, dem Sonnenstrahl und Sonnenlicht; mit dem menschlichen Geiste, der im Gedanken ein geistiges Wort erzeugt, das dann als Hauch im gesprochenen Wort seinen Ausdruck findet. Dass aber diese Analogien nicht im mindesten an die Wahrheit heranreichen und dass keines von den geschaffenen Dingen uns einen Schlüssel für das Geheimnis der Trinität bieten kann, bekennt Euthymios mit den Worten des Gregorios von Nazianz, der von sich sagt (M. 36, 169 A): « Als ich mit geschäftigem Geiste mancherlei bei mir erwog und überall meinen Geist hinlenkte, um ein Gleichnis für diese grosse Sache zu suchen, da fand ich nichts unter den geschaffenen Dingen, womit man die göttliche Natur vergleichen könnte. Denn wenn etwas in geringem Masse sich ähnlich erweist, so ist es doch zum grössten Teile unähnlich und zieht mich mit dem Gleichnis in die Tiefe<sup>1</sup> ».

### § 3.

#### *Die Lehre von der Schöpfung.*

(Titel 6).

Die Schöpfungslehre, wie sie Euthymios in Zitaten aus Gregorios v. Nazianz, Gregorios v. Nyssa und Maximus darlegt, lässt sich in folgende Sätze kleiden: der Ratschluss der Schöpfung ist zurückzuführen auf die Güte

<sup>1</sup> M. 130, 84. - Im Anfang dieses Zitates lesen wir bei Euthymios: πολλά διασκεψάμενος... τῇ φιλοπραγμοσύνῃ τοῦ Υἱοῦ...; die richtige Lesart fordert aber, wie der Text des Gregorios beweist (M. 36, 169 A 3), statt τοῦ Υἱοῦ die Worte τοῦ νοῦ. Nach dieser Lesart ist deshalb auch die Uebersetzung gegeben.

Gottes. Wie nämlich das Gute überhaupt das Streben in sich trägt sich mitzuteilen, so ist es vor allem der unendlichen Güte Gottes eigen, die ihm innewohnenden Vollkommenheiten auch nach aussen auszustrahlen. Das hat Gott getan durch die Schöpfung. Den Plan für die zu schaffenden Dinge fand er in sich selbst. Denn die klare Erfassung seines eigenen Wesens zeigte ihm die Formen und Grundzüge der Dinge, die sich durch die Schöpfung verwirklichen liessen. Nach diesen von Ewigkeit in ihm existierenden Formen (θεῖοι λόγοι, προορισμοί, τὰ τῶν ὄντων παραδείγματα) hat er alle sichtbaren und unsichtbaren Dinge aus dem Nichts hervorgebracht. Zunächst schuf er eine ihm verwandte Natur, die geistige Natur der Engel. Aus ihrem Verweilen in Gottes Nähe sollte man schliessen, sie seien unempfänglich für das Böse (ἀκινήτους πρὸς τὸ κακόν) und nur dem Guten zugetan (μόνην ἔχοντας τὴν τοῦ καλοῦ κίνησιν) gewesen. Aber der Fall Lucifers und seines Anhanges zeigt, dass die von Gott geschaffenen Geister die freie Wahl hatten, sich für das Gute oder Böse zu entscheiden.

Um zu zeigen, dass er nicht bloss eine ihm verwandte, sondern auch eine ihm heterogene Natur hervorzubringen vermöge, schuf Gott an zweiter Stelle die materielle Welt, Himmel und Erde samt den Dingen, die zu ihrem Schmucke dienen. Dieser Teil der Schöpfung ist in der Tat ein bededtes Zeugnis für die Macht und Weisheit Gottes sowohl wegen der Schönheit und Planmässigkeit, die die einzelnen Dinge zur Schau tragen, als auch wegen der wundervollen Harmonie, in der sich alle zu einem wohlgeordneten Ganzen zusammenschliessen.

Den grössten Beweis seiner Allmacht, Weisheit und Güte hat Gott indes geliefert durch die Erschaffung des Menschen. In ihm hat er die schärfsten Gegensätze, Materie und Geist, kunstvoll vereint und die Niedrigkeit gepaart mit würdevoller Grösse. Durch seinen Leib ist der Mensch

mit dem Staub der Erde verwandt, durch seine Seele Gottes Ebenbild; er ist zugleich sterblich und unsterblich, zugleich Untertan und König. Wie die Engel im Himmel, so sollte der Mensch auf Erden das Lob Gottes verkünden; aber auch er hat seinen freien Willen missbraucht und durch die Uebertretung des göttlichen Gebotes sich dem Bösen zugewandt. Zur Strafe dafür ist er nun den vielfachen Mühseligkeiten und Leiden des Lebens preisgegeben, die ihm, wenn er im Guten verharret hätte, vollständig erspart geblieben wären. Gott sah zwar diese Hinwendung des Menschen zum Bösen von Ewigkeit voraus, aber er hat ihn dennoch geschaffen, weil er wusste, dass er durch Busse wieder zum Guten zurückkehren werde.

#### § 4.

##### *Die Lehre von der Menschwerdung.*

(Titel 7).

Die Autoren, denen Euthymios in der Lehre von der Menschwerdung folgt, sind Dionysios, die beiden Gregorios, Maximos, Johannes Dam., dazu andere nicht näher genannte. Der dogmatische Gehalt des 7. Titels ist kurz folgender: Der Mensch hatte gesündigt. Aber statt des Glückes, das die Sünde ihm bringen sollte, war unsägliches Elend seinem Ungehorsam auf dem Fusse gefolgt. Vertrieben aus dem Garten der Wonne, der Freundschaft Gottes beraubt, der Knechtschaft Satans verfallen, ging er einer traurigen Zukunft entgegen; die Erinnerung an sein früheres Glück weckte in ihm das Verlangen nach Erlösung.

Gott hatte auch Erbarmen mit der Menschheit und beschloss, sie in ihren früheren Zustand zurückzusetzen. Aber seine Weisheit gebot ihm doch, nicht gleich nach dem Falle das Erlösungswerk an dem Menschen zu vollziehen, sondern es auf Jahrtausende zu verschieben. Wie die Ärzte

ein Geschwür, das sich am Körper gebildet hat, nicht gleich entfernen, sondern erst dann, wenn alle unreinen Säfte sich in ihm zusammengezogen haben, so wollte auch Gott vorgehen bei der Heilung der menschlichen Seele vom Krankheitsstoff der Sünde. Erst sollte die Sünde nach allen ihren Gattungen in der Menschheit sich auswachsen, und wenn dann jede Art der Bosheit von dem Menschen versucht und das Elend bis zum Höhepunkt gesteigert sei, dann wollte Gott eingreifen und durch die Erlösung eine vollständige Heilung von der Krankheit der Sünde an der Menschheit vollziehen.

Von den mannigfachen Mitteln und Wegen, die ihm zur Verfügung standen, um das beschlossene Erlösungswerk zur Ausführung zu bringen, wählte Gott die Menschwerdung einer der drei göttlichen Personen. Dass gerade die zweite Person für diese Aufgabe sich bereit erklärte, war besonders entsprechend. Denn da ja der Logos der Sohn des Vaters von Ewigkeit war, so war es für ihn am passendsten, dass er nun auch in der Zeit der Menschensohn werde. Er stieg deshalb, als der für die Erlösung bestimmte Zeitpunkt gekommen war, in den Schoß Mariens hinab, bildete sich in ihm einen menschlichen Leib, belebte ihn mit einer menschlichen Seele und verband diese volle menschliche Natur auf's engste und unzertrennlichste mit seiner göttlichen Person. Diese Einigung vollzog der Sohn Gottes zur selben Zeit, da die menschliche Natur grundgelegt wurde, sodass diese auch nicht einen Augenblick existierte, ohne die Natur des Logos zu sein. Die Art der Vereinigung war eine substantielle (*ένωσις ούσιώδης*) im Gegensatz zu einer bloss äusserlichen Aneinanderfügung der beiden Naturen (*ένωσις κατά παράθεσιν*). Aber auch diese substantielle Vereinigung ist nicht etwa so aufzufassen, als sei die göttliche Natur in die menschliche oder die menschliche in die göttliche verwandelt oder schliesslich aus beiden eine dritte (gemischte) gebildet worden; vielmehr blieben Gottheit

und Menschheit gänzlich unversehrt fortbestehen und wurden ohne jede Veränderung (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως) auf's engste mit einander vereint in der einen Person des Logos (ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν)<sup>1</sup>. Daraus folgen die beiden Grundwahrheiten, die bei dem Geheimnis der Menschwerdung vor allem im Auge zu behalten sind: Da nämlich einerseits die menschliche Natur in Christus keine eigene Subsistens hat (οὐκ ἰδιοὑπόστατος), sondern in der Person des Logos subsistiert (ἐνυπόστατος), so gibt es in Christus nur *eine* Person; da aber andererseits Gottheit und Menschheit auch nach der Vereinigung mit allen Proprietäten unversehrt fortbestehen, so ist Christus Träger zweier vollkommener Naturen, zugleich wahrer Gott und wahrer Mensch.

Ausser diesen Folgerungen aus der hypostatischen Union behandelt die *Panoplia* noch insbesondere zwei:

a) Das Ineinanderwohnen der beiden Naturen (περιχώρησις). — Dasselbe geht aus von der göttlichen Natur, indem diese die menschliche vollständig durchdringt, sie mit ihren eigenen Prärogativen ausstattet und dadurch vergöttlicht (θείωσις). Dagegen wird die göttliche Natur nicht von der menschlichen durchdrungen, sondern bleibt von den Regungen und Affekten des Fleisches vollständig frei, ähnlich wie die Sonne mit ihren Strahlen die Dinge durchdringt, ohne aber von ihnen selbst durchdrungen oder irgendwie verunreinigt zu werden.

b) Den gegenseitigen Austausch der göttlichen und menschlichen Attribute (ἀντιδόσις τῶν ἰδιωμάτων). — Wie weit ein solcher zuzugeben ist, wird bestimmt durch die beiden

<sup>1</sup> Ueber die Prägung und Bedeutung dieses Ausdruckes lesen wir bei Euthymios: « Ἡ δὲ καθ' ὑπόστασιν (ἔνωσις) ἐπὶ μόνῃς λέγεται τῆς ἐν Χριστῷ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος. Ἐδογμάτισε δὲ ταύτην πρῶτος ὁ ἐν ἁγίοις Κύριλλος; Νεστορίου γὰρ κατὰ σχέσιν γενέσθαι τὴν ἔνωσιν τῶν ἐν Χριστῷ δύο φύσεων διδάσκοντος, αὐτὸς ἀντικαθιστάμενος τῇ τοιαύτῃ βλασφημίᾳ τὴν καθ' ὑπόστασιν εἰσήγαγε δηλοῦσαν, ὅτι κατὰ μίαν ὑπόστασιν ἦγγουν εἰς ἓν πρόσωπον ἠνώθησαν ». (M. 130, 250).

erwähnten Grundwahrheiten von der Verschiedenheit der Naturen und der Einheit der Person in Christus. Da auch nach der Vereinigung die Gottheit vollständig verschieden ist von der Menschheit, so können die Attribute der einen Natur nicht auch der anderen beigelegt werden, sodass es also unstatthaft ist zu sagen: die Gottheit hat gelitten, oder: Die Menschheit ist unerschaffen. Da aber andererseits beide Naturen in der einen Person des Logos subsistieren, so können dieser Person, mag man sie nun nach der einen oder anderen Natur benennen, die Attribute beider Naturen beigelegt werden. Man kann also sagen: Gott hat gelitten, dieser Mensch ist unerschaffen.

Aus der Natur des Erlösungswerkes, das durch das Leiden und Sterben des Sohnes Gottes vollbracht werden sollte, ergibt sich der Schluss, dass der Logos die menschliche Natur im Zustand der Leidensfähigkeit annehmen musste. Deshalb war die menschliche Natur Christi all' denjenigen Affekten unterworfen, die sich aus der menschlichen Natur von selbst ergeben und frei von Sünde sind (*πάθη φυσικά και ἀδιάβλητα*), während die sündhaften Affekte (*πάθη διάβλητα*) vollständig von ihr ausgeschlossen bleiben, da diese eben auf dem freien Willen, nicht auf der Natur als solcher beruhen.

Was die *Panoplia* in der Behandlung der Lehre von der Menschwerdung über Maria sagt, lässt sich in folgende Sätze zusammenfassen: Von Ewigkeit war Maria, die Jungfrau aus dem Geblüte Davids, von Gott zur Mutter seines Sohnes ausersehen. Nachdem sie ihre Zustimmung zu der ihr angetragenen Würde gegeben hatte, stieg der hl. Geist in sie hinab, reinigte sie dem Leibe und der Seele nach und verlieh ihr die Kraft, den Sohn Gottes zu empfangen und zu gebären. Sie ist die ganzheilige und allzeit unversehrte Jungfrau (*ἡ παναγία, πανένδοξος παρθένος, ἀειπαρθένος*) und im wahren und eigentlichen Sinne Gottesmutter (*κυρίως και κατ' ἀλήθειαν θεοτόκος*).

## II. Die Polemik der Panoplia gegen die Häretiker.

### § 1.

#### *Die Juden.*

(Titel 8).

Zwei Thesen will E u t h y m i o s im Anschluss an Gregorios v. Nyssa, Chrysostomos, Basilios, Leontios von Neapolis und Johannes Dam. den Juden gegenüber beweisen: *a)* dass schon im Alten Testament die Wahrheit von der hl. Dreifaltigkeit enthalten und *b)* dass Christus der im Alten Testament verheissene Messias ist.

Die erste Stufe in der Offenbarung des Geheimnisses der hl. Dreifaltigkeit findet E u t h y m i o s mit seinen Gewährsmännern darin, dass an verschiedenen Stellen des Alten Testaments allgemein eine Mehrheit von göttlichen Personen angedeutet wird, so bei der Schöpfung des Menschen (Gen. 1, 26), beim Sündenfall (Gen. 2, 22) und beim Turmbau zu Babel (Gen. 11, 7). An diesen Stellen wird der eine Gott sprechend eingeführt, jedoch so, dass er seine Worte an eine Mehrheit von göttlichen Personen richtet. Denn die Annahme, die betreffenden Worte seien von Gott zu den Engeln gesprochen, ist deshalb unzulässig, weil sie nirgends in der hl. Schrift eine Stütze findet. Doch nicht bloss eine Mehrheit im allgemeinen, sondern auch die Dreizahl der göttlichen Personen wird im Alten Testamente gelehrt, wenn in der Geschichte Abrahams die Erscheinung Gottes als eine Erscheinung von drei Männern erzählt wird (Gen. 18, 1 ff.), und wenn Isaias berichtet, in seiner Vision das dreimal Heilig als Lobpreis auf Gott

vernommen zu haben (Is. 6, 3). Auch die Stellen Gen. 19, 24 u. Deut. 6, 4 beweisen ihm die Dreizahl.<sup>1</sup> Noch deutlicher tritt endlich die Lehre von der Trinität im Alten Testamente dadurch hervor, dass die drei göttlichen Personen auch als Vater, Sohn und Geist gekennzeichnet werden. Es ist die Rede von einer ewigen Zeugung des Sohnes (Ps. 2, 7; 109, 3; Sprichw. 8, 25), die mithin einen ewigen Vater voraussetzt; die Schöpfung wird geschildert als von Gott durch sein Wort und seinen Geist vollbracht (Ps. 32, 6); Wort und Geist werden als vom Vater gesendet bezeichnet (Ps. 103, 30; 106, 20).

Die zweite These, dass in der Person Christi der verheissene Messias erschienen ist, wird bewiesen aus den Weissagungen der Propheten; denn nur in Christus ist alles in Erfüllung gegangen, was die Propheten über den Messias geweissagt haben. Der Messias ist vorausverkündet als der Menschensohn (Is. 9, 6; Dan. 7, 13), der Sohn der Jungfrau (Is. 7, 14), der in Bethlehem geboren werden soll (Mich. 5, 2): in Christus sehen wir es erfüllt. Er ist vorhergesagt als der Sündenlose (Is. 7, 15), als Wundertäter (ebend. 35, 5 ff), als Gott (ebend. 9, 6): in Christus ist es verwirklicht. Das Reich des Messias, das einen ewigen Bestand haben (Dan. 7, 13 f.) alle Stämme und Völker umfassen (Ps. 2, 8; Is. 35, 1, f; 51, 4) und einen neuen Namen tragen soll (Is. 65), ist in der Kirche Christi in Erscheinung getreten. Die Leiden des Messias (Ps. 21, 17 ff; 68, 22; Is. 50, 6), sein schimpflicher Tod (Is. 53, 7) und seine Auferstehung (Ps. 15, 10 f.) sind in Christus zur Tatsache geworden. Zu der von Daniel geweisagten Zeit ist er gekommen, und seine Ankunft bedeutet das Ende des jüdischen Kultes (Dan. 9, 24). Die Zerstö-

<sup>1</sup> Es ist aber mehr eine Behauptung als ein Beweis, wenn zu Gen. 19, 24, gesagt wird: Τῶν δύο μὲν τοῦτο προσώπων ἐμφαντικόν... τοῖς δύο δὲ καὶ τὸ τρίτον συνεισάγεται διὰ τὸ ἀχώριστον καὶ περάλληλον· und zu Deut. 6, 4: Τὸ μὲν γὰρ Κύριος καὶ Θεὸς καὶ Κύριος τὰς τρεῖς ὑποστάσεις ὑπερφαίνει. Siehe M. 130, 264.

rung des Tempels in Jerusalem hat die jüdischen Opfer unmöglich gemacht, da solche nach göttlicher Anordnung nur in Jerusalem dargebracht werden durften; an ihre Stelle ist das Opfer des Fleisches und Blutes Christi getreten, an die Stelle des Gesetzes der Knechtschaft das Gesetz der Freiheit, an die Stelle der Beschneidung die Taufe, an die Stelle des Sabbates endlich der Sonntag. Demnach haben die Juden kein Recht, sich auf ihre alttestamentlichen Schriften zu berufen, wenn sie Christus als den Messias verwerfen oder die Trinität leugnen, sondern stehen dadurch mit ihren eigenen Schriften in Widerspruch.

## § 2.

### *Die Gnostiker und Manichäer.*<sup>1</sup>

(Titel 9).

Aus dem System der Gnostiker und Manichäer bekämpft Euthymios die Sätze: Neben dem guten Gott gibt es noch einen zweiten bösen Gott, der ebenfalls ewig und aus sich selbst ist und das wesenhafte (αὐτὸ τὸ κακόν) Böse darstellt; von ihm ist die sichtbare materielle Welt, die in sich böse ist, geschaffen, das Böse hat mithin eine eigene Wesenheit (τὸ πονηρὸν ὄν, ὑπόστασις τοῦ κακοῦ); das Alte Testament ist von dem bösen Gott eingegeben und deshalb zu verwerfen.

<sup>1</sup> Den 9. Titel hat Euthymios überschrieben: « Κατὰ Σίμωνος τοῦ Σαμαρείως, καὶ Μαρκιῶνος τοῦ Ποντικῶ, καὶ τοῦ Πέρσου Μανέντος καὶ τῶν Μανιχαίων ». Die Lehren dieser Häretiker kommen in den Stellen der Väter, die in den Titel aufgenommen sind, sehr unklar und unvollständig zum Ausdruck, Simon Magos wird darin überhaupt nicht erwähnt. In einem Scholion, das sich in einer Moskauer Handschrift der *Panoplia* vor dem 9. Titel findet (siehe M. 130, 305), wird er als einer der ersten Begründer des Dualismus und Doketismus bezeichnet. Im Verlaufe des Titels polemisiert Euthymios auch noch gegen Valentinus, da dieser in den meisten Punkten mit den vorher genannten Häretikern übereinstimme. Der 9. Titel wird durch den 24. einigermaßen ergänzt, und deshalb seien die dort gegen die Manichäer geltend gemachten Beweismomente schon hier berücksichtigt.

Gegenüber diesen Irrlehren verteidigt die *Panoplia* als christliche Glaubenssätze:

a) Neben dem guten Gott kann nicht noch ein zweiter böser Gott existieren. – Dieser Satz wird bewiesen einerseits aus dem Zeugnis der hl. Schrift, die die Wahrheit von der Einheit Gottes besonders betont (Deut. 6, 4; Marc. 12, 19), andererseits aus den Ungereimtheiten, die sich aus der gnostisch-manichäischen Lehre ergeben. Wenn nämlich ein guter und böser Gott existierten, so müssten sie irgend einen gemeinschaftlichen Ursprung (ἀρχή) haben; denn die Zweiheit (δύας) kann nicht das Ursprüngliche sein, sondern die Einheit (μονάς) ist vielmehr der naturgemässe Ausgangspunkt für eine Mehrheit. Ferner: zwischen dem guten und bösen Gott müsste wegen der gänzlichen Verschiedenheit ihrer Naturen ein beständiger Kampf herrschen. In diesem Kampfe ständen sie sich entweder mit gleichen Kräften gegenüber, dann müssten sie sich gegenseitig aufreiben. Oder der eine wäre dem anderen überlegen: dann müsste wenigstens der eine von ihnen dem Untergang verfallen. Zudem müsste der andauernde Kampf zwischen diesen beiden feindlichen Mächten schon längst auch in die Welt die grösste Unordnung hineingetragen und ihre gänzliche Zerrüttung herbeigeführt haben; aber gerade die wundervolle und unverbrüchliche Ordnung, die das Weltall beherrscht, ist der beste Beweis dafür, dass nur ein Urheber und ein Lenker und Leiter über ihm tront.

b) Die ganze Schöpfung, auch die sichtbare, materielle Welt, stammt von dem einen, guten Gott. – Mit einer reichlichen Auslese von Schrifttexten (Titel 24) tut Euthymios nach dem Vorgang des Photios dar, dass der eine Gott, den die hl. Schrift kennt, von ihr nicht bloss allgemein als der Schöpfer und unbeschränkte Herr Himmels und der Erde bezeichnet wird (Matth. 11, 25; Joh. 1, 10; Eph. 4, 6; Kol. 1, 16), sondern dass ihr zufolge

auch die sichtbaren, materiellen Dinge als sein Werk und sein Eigentum anzusehen sind. Die Welt ist sein Acker und die auf ihr lebende Menschheit sein Same (Matth. 5, 44); der Himmel ist sein Tron, die Erde der Schemel seiner Füße, Jerusalem seine heilige Stadt (ebend. 5, 34). Christus lässt sich mit Wasser taufen, wobei zugleich der Himmel sich öffnet und eine Taube den hl. Geist versinnbildet; er speist die Hungernden in der Wüste mit der Frucht der Erde, heilt den Blinden mit Erde und Speichel und hält auf dem Füllen einer Eselin seinen Einzug in Jerusalem; einen solchen Gebrauch hätte Christus von den materiellen Dingen nicht gemacht, wenn sie einem bösen Gott ihr Dasein verdanken. — Dass insbesondere auch der menschliche Leib nur von dem guten Gott geschaffen sein kann, begründet E u t h y m i o s ebenfalls an der Hand des Photios damit, dass der Leib dem Ansturm des Bösen sich entgegensetzen und in den mannigfachsten Tugenden das Gute üben kann; dass er in der hl. Schrift heilig genannt (1 Kor. 1, 14) und seine Gestaltung Gott beigelegt wird (Matth. 19, 6 u. 8), dass Gottes Vorsehung auch für den Leib des Menschen sorgt (Matth. 6, 25) und dass Paulus seinem kranken Schüler Timotheos empfiehlt, durch Genuss von Wein seinen Körper zu kräftigen (1. Timoth. 5, 23); endlich, dass Christus gerade zum Besten des Körpers so viele Wunder gewirkt hat (Matth. 11, 4).

c) Es gibt kein *geschaffenes* Böses. — Nach der Analogie, dass die Finsternis sich darstellt als der Mangel des Lichtes, definiert E u t h y m i o s mit Zitaten der Väter das Böse als den Mangel des Guten (στέρησις τοῦ ἀγαθοῦ, διάθεσις ἐν ψυχῇ ἐναντίως ἔχουσα πρὸς ἀρετήν). Daraus folgt, dass es weder in Gott existieren noch von ihm geschaffen sein kann. Der eigentliche Urheber des Bösen ist vielmehr der Mensch, indem dieser in seinem Geiste das Gegenteil des Guten ersinnt und es mit seinem freien Willen

erstrebt.<sup>1</sup> Der Mensch kann demnach das Böse meiden. Wäre es aber etwas Geschaffenes und wirklich Seiendes und inhärierte es als solches dem menschlichen Willen, dann wäre es für den Menschen eine reine Unmöglichkeit, ihm aus dem Wege zu gehen; unvernünftig wären alsdann die Gesetze und völlig ungerecht die Strafen für ihre Uebertretung.

d) Auch das Alte Testament ist heilig, weil von Gott eingegeben. - Den für diesen Satz von E u t h y m i o s beigebrachten Beweisen (Titel. 24) liegt der Gedanke zugrunde, dass Christus das Alte Testament, falls es das Werk eines bösen Gottes wäre, hätte missbilligen und verwerfen müssen. Er hat aber sowohl in eigener Person als auch durch die Apostel das gerade Gegenteil getan. Denn er sagt ausdrücklich, er sei nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzuheben, sondern zu erfüllen (Matth. 5, 17 f.). Deshalb verweist er seine Zuhörer auf das alttestamentliche Gesetz, schärft seine Sittenvorschriften auf's neue ein (ebend. 15, 3-6; Luc. 16, 29) und verspricht denen, die sie erfüllen, Rechtfertigung und ewiges Leben (Röm. 2, 13; Luc. 10, 25 ff.). Um sich als den verheissenen Messias zu erweisen, beruft er sich auf die Propheten, da diese, durch Gottes Geist erleuchtet, von ihm geschrieben hätten (Luc. 4, 21; Joh. 5, 46). Das alttestamentliche Gesetz wird überdies ausdrücklich demselben Gott zuerkannt, von dem das Neue Testament herrührt (Hebr. 1, 11) und wie dieses heilig, gerecht und gut genannt (Röm. 25); als heilig hat es sich auch erwiesen in seinen Früchten (Luc. 1, 6; 1, 69 f.; Matth. 8, 11).

---

<sup>1</sup> Auf die Frage *πόθεν τὸ κακόν*; gibt E u t h y m i o s im Anschluss an Basileios (M. 29, 37 D, 40 A) deshalb zur Antwort: « Μὴ τοίνυν ἔξω μὲν τὸ κακὸν περισκόπει μηδὲ ἀρτέγονόν τινα φύσιν πονηρίας παντάζου, ἀλλὰ τὴν ἐν αὐτῷ κακίας ἕκαστος ἑαυτὸν ἀρχηγὸν γνωρίζεται » M. 130, 312.

## § 3.

*Sabellios.*

(Titel 10).

Die Irrlehre des Sabellios bestand, wie Euthymios kurz angibt, darin, dass er die drei göttlichen Personen zu einer machte (τὰ τρία πρόσωπα συναϊσῶν εἰς ἓν) und wie eine Natur, so auch eine Person (ἓν πρόσωπον καὶ μίαν φύσιν) in Gott lehrte.

Dass aber Vater und Sohn<sup>1</sup> als verschiedene Personen aufzufassen sind, beweist Euthymios - er folgt dabei dem Kyrillos von Alexandria - zunächst aus ihren Namen: Denn der Vater verdient nur dann diese Benennung, wenn er einen anderen gezeugt hat; der Sohn ist nur dann wahrhaft Sohn, wenn er von einem anderen gezeugt ist. Ausserdem zitiert Euthymios auch einige Stellen aus dem Alten (Gen. 17, 24; Ps. 42, 3) und Neuen Testamente (Joh. 10, 30; 16, 28; Phil. 2, 6), in denen die persönliche Verschiedenheit des Vaters vom Sohne klar zum Ausdruck kommt.

## § 4.

*Die Arianer.*

(Titel 11).

Mit Athanasios (M. 25, 537) characterisiert Euthymios die Lehre der Arianer wie folgt: Nicht immer war Gott Vater, da der Sohn nicht immer gewesen ist. Wie nämlich alles aus dem Nichts geschaffen wurde, so ist auch der

---

<sup>1</sup> Nur diese beiden göttlichen Personen werden von Euthymios in seinen Argumenten berücksichtigt; einen Beweis für die Persönlichkeit des hl. Geistes liefert er nicht.

Sohn zu der Zeit, wo es Gott gefiel, von ihm geschaffen worden; er ist also wie alles andere ein Geschöpf Gottes (*κτίσμα καὶ ποίημα καὶ ἔργον*). Von Natur aus ist auch er veränderlich (*τρεπτός*), sodass er sich dem Bösen hätte zuwenden können; da aber Gott voraussah, dass er im Guten verharren werde, so verlieh er ihm schon von Anfang an die Würde, dass er Sohn und Gott genannt wurde. Er ist aber nicht wahrer Gott (*ἀληθινὸς θεός*), da er ganz anderer Wesenheit ist wie der Vater (*ξένος καὶ ἀλλότριος τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας*), sondern wird nur in uneigentlichem Sinne (*μετοχῇ*) Gott genannt.

Als Geschöpf kann der Sohn den Vater nicht sehen und nicht vollständig erkennen; er erkennt ihn nur soweit, als es seinen geschaffenen Kräften entspricht. Der Sohn ist geschaffen um der übrigen Schöpfung willen, die durch ihn hervorgebracht werden sollte; denn da die Kluft zwischen dem unendlichen Schöpfungsakt Gottes und der endlichen Natur der zu schaffenden Dinge so gewaltig ist, dass die Dinge eine derartige Einwirkung Gottes nicht in sich aufnehmen können, so schuf Gott zunächst den Sohn, um dann durch ihn als Mittelglied alles übrige hervorzubringen. Weil nun unter den geschaffenen Dingen auch mit Vernunft begabte Naturen (*λογικά*) sind, so kann der Sohn um ihretwillen auch selbst Logos genannt werden; aber von dem in Gott existierenden Logos ist er wesentlich verschieden.

Der Arianismus wird in der *Panoplia* bekämpft mit Zitaten aus Athanasios, Basileios, Gregorios v. Nazianz, Gregorios v. Nyssa, Chrysostomos, Kyrillos und Johannes v. Damaskos. Die Gegenbeweise bewegen sich in folgenden Sätzen:

a) Es ist willkürlich, zwischen dem Logos Christus und dem in Gott existierenden Logos einen Unterschied zu machen. Wenn die hl. Schrift Christus den Logos des Vaters nennt, dann deutet sie nicht im geringsten einen derartigen Unterschied an; da aber andererseits Christus

selbst des öfteren die innige Gemeinschaft hervorhebt, kraft deren er im Vater und der Vater in ihm ist (Joh. 14, 11; 10, 30; 17, 21), so folgt daraus, dass der Logos Christus mit dem in Gott existierenden Logos identisch ist.

b) Der Sohn ist wahrer Gott. — Als wahrer und natürlicher Spross (γνήσιος καὶ φύσει γέννημα) ist der Sohn von Ewigkeit aus der Substanz des Vaters gezeugt; dadurch ist er dem Vater nicht bloss wesensähnlich (ὁμοιος κατ'οὐσίαν), sondern wesensgleich (ὁμοούσιος). Die hl. Schrift bezeugt diese Wesensgleichheit Christi mit dem Vater und mithin seine Gottheit besonders klar, wenn sie von Christus sagt, dass er in der Gestalt Gottes und ihm gleich (Phil. 2, 6), dass er der Abglanz der Herrlichkeit Gottes und das Ebenbild seines Wesens (Hebr. 1, 3), dass er im Schosse des Vaters ist (Joh. 1, 18). Anerkannt wird Christus als Gott vom himmlischen Vater, der ihn seinen Sohn nennt (Matth. 3, 17); von den Engeln, die ihn anbeten (Hebr. 1, 6); von den hl. Schriftstellern, die ihn ausdrücklich Gott und wahren Gott nennen (Joh. 1, 1; 1. Joh. 5, 20). Christus selbst bekennt seine Gottheit, wenn er das Besitztum (Joh. 16, 15; 17, 10), die Werke (Joh. 10, 37), die Erkenntnis des Vaters (Joh. 10, 15) in gleichem Masse auch sich zuschreibt; wenn er sagt, dass die Erkenntnis seiner selbst auch die Erkenntnis des Vaters ist (Joh. 14, 7; u. 9); dass er mit dem Vater eins ist (Joh. 10, 30).

Gegenüber diesen Beweismomenten für die Gottheit Christi beriefen sich die Arianer einerseits auf die menschlichen Schwächen und Leiden, denen Christus unterworfen war, andererseits auf die Worte Christi, in denen er erklärt, er habe alles vom Vater empfangen (Matth. 18, 18; Joh. 17, 7; Phil. 2, 9), der Vater sei sein Gott (Mark. 15, 34) und grösser als er (Joh. 14, 28). Der erste Einwand wird gelöst mit dem Hinweis, dass Christus nicht seiner göttlichen, sondern seiner menschlichen Natur nach die Schwächen und Leiden des Lebens ertragen habe und zwar, um

uns dadurch im Glauben an seine wahre Menschheit zu bestärken. Auch in dem Bekenntnis Christi, er habe alles vom Vater empfangen, liegt keine begründete Schwierigkeit. Denn diese Worte Christi können entweder von seiner Zeugung aus dem Vater verstanden werden, durch die er eben alles vom Vater erhielt, oder aber von den Gnadengaben (χαρίσματα), die Christus für sein Mittleramt vom Vater verliehen wurden, damit er sie durch die Erlösung an die Menschheit austeile. — Dass Christus den Vater seinen Gott nennt, ist auf die Menschheit Christi zu beziehen; dass er ihn als grösser anerkennt, erklärt sich aus der Ursprungslosigkeit des Vaters. — Auf den Einwurf der Arianer, wenn der Sohn aus dem Vater gezeugt sei, müsse er doch naturgemäss jünger sein als der Vater, ist zunächst allgemein zu erwidern, das es überhaupt unstatthaft ist, die Zeugung des Sohnes aus dem Vater mit der menschlichen Zeugung zu vergleichen und menschliche Begriffe mit ihr zu verbinden. Dass aber der Sohn aus dem Vater gezeugt und ihm doch gleich ewig sein könne, veranschaulicht die Analogie des Lichtes, das zwar aus dem Feuer, aber nicht nach dem Feuer ist.

c) Der Sohn ist im Besitze der vollen Gotteserkenntnis. — Christus beansprucht die Erkenntnis des Vaters als sein ganz besonderes Vorrecht (Matth. 11, 27) und stellt die Erkenntnis, die er vom Vater hat, mit der Erkenntnis, die der Vater von ihm hat, auf gleiche Stufe (Joh. 10, 15). Wären also dem Erkennen des Sohnes Grenzen gesetzt, so wäre auch die Erkenntnis des Vaters nur unvollkommen.

Gegen das göttliche Erkennen des Sohnes im allgemeinen wandten die Arianer ein, dass Christus nach dem Zeugnis der hl. Schrift doch an Weisheit zugenommen (Luk. 2, 52), sich so oft durch Fragen erkundigt (Matth. 16, 13; Mark. 6, 38; Joh. 11, 18) und ausdrücklich erklärt habe, er wisse den Tag des Weltendes nicht (Mark. 13, 32). Der erste Einwand wird in der *Panoplia* damit gelöst,

dass ein wahres Zunehmen Christi an Weisheit gezeugnet und die betreffenden Schriftworte von einer immer deutlicheren Offenbarung seiner göttlichen Weisheit nach aussen erklärt werden. Der zweite wird entkräftet mit dem Bemerkten, dass eine Frage nicht notwendig Unwissenheit voraussetzt, sondern von anderen Beweggründen eingegeben sein kann, weshalb auch Gott des öfteren an die Menschen Fragen gerichtet hat. — Zur Lösung des dritten Einwandes wird unterschieden zwischen der göttlichen und menschlichen Natur Christi und gesagt, nur seiner Menschheit nach habe Christus den Tag des Weltendes nicht gekannt.<sup>1</sup>

d) Der Sohn ist nicht in der Zeit geschaffen. — Die Ansicht der Arianer, Gott habe des Sohnes zur Schöpfung bedurft, ist schon deshalb irrig, weil sie gegen die Allmacht Gottes verstösst, die auch zur Schöpfung keiner fremden Hülfe bedarf. Zudem hätte Gott, wenn er nicht unmittelbar schaffen kann, auch zur Schöpfung des Sohnes eines Mittelgliedes bedurft und zu dessen Schöpfung wieder eines anderen u. s. w. Demgegenüber bezeugt die hl. Schrift, dass der Sohn nicht in der Zeit geschaffen ist, indem sie ihn den wahren Sohn Gottes nennt (1. Joh. 5, 20) und ihm eine ewige Existenz zuschreibt (Joh. 1, 1; 17, 5).

Die von den Arianern entgegengehaltenen Worte « der Herr hat mich erschaffen » (Sprichw. 8, 22) werden in

<sup>1</sup> Während Euthymios mit Athanasios (M. 130, 437), Gregorios von Nazianz (ibid. p. 591) und Kyrillos von Alexandria (ibid. p. 631) unumwunden zugibt, Christus habe als Mensch den Tag des Weltendes nicht gekannt, sagt er mit Johannes von Damaskos über das menschliche Wissen Christi, seine menschliche Natur als solche sei zwar unwissend gewesen, aber durch die Vereinigung mit der Person des Logos habe die Seele Christi die Kenntnis der zukünftigen Dinge erlangt (ibid. p. 685). Interessant ist, dass hier Euthymios das Kap. 85 des Werkes *Contra Arianos* des Damaskeners κεφάλαιον πάνυ ἀναγκαϊότατον nennt, offenbar weil er auf die Vollendung des menschlichen Wissens Christi hohes Gewicht legt. Uebrigens hat Euthymios einen eigenen Titel 19: *Contra Agnoetas* (M. 130. 1106 A-B), der aber nur aus einem dürftigen Zitat aus Basileios besteht und für unsere Frage ausser dem Gesagten nichts Neues enthält.

der *Panoplia* von der menschlichen Natur Christi gedeutet. Ausserdem wird darauf hingewiesen, dass die hl. Schrift einerseits von Christus nie das Wort *ποίημα* gebraucht und ihn andererseits von den geschaffenen Dingen auch in der Wahl ihrer Worte deutlich unterscheidet; denn er wird im Vergleich zu den Engeln *κρείττων* genannt, was nach dem Sprachgebrauch der hl. Schrift immer eine Wesensverschiedenheit bezeichnet; dagegen wird der Vater, wenn er mit dem Sohne verglichen wird, nicht *κρείττων*, sondern *μείζων* genannt, ein Beweis, dass zwischen ihnen ein Wesensunterschied nicht besteht.

e) Der Sohn ist nicht veränderlicher Natur. — Um den Sohn als veränderlich zu erweisen, beriefen sich die Arianer auf die Worte: « Du hast die Gerechtigkeit geliebt und die Ungerechtigkeit gehasst » (Ph. 44, 8) und auf die Worte des Apostels: « Deshalb hat Gott ihn erhöht und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist ». (Phil. 2, 9). Darin fanden sie klar die Lehre ausgesprochen, dass der Sohn, obwohl er sich dem Bösen hätte hingeben können, infolge eigenen Entschlusses dem Guten treu geblieben ist und für diesen seinen Entschluss und die immer mehr gesteigerte Tugend seinen Lohn erhalten hat, indem er erhöht und durch die Namen « Sohn » und « Gott » ausgezeichnet wurde. Diese Beweismomente werden in der *Panoplia* entkräftet mit dem Hinweis, dass der Sohn nicht als wandelbarer Mensch aus freiem Entschluss, sondern als wahrer Gott notwendig die Gerechtigkeit liebt und das Unrecht hasst. Die Erhöhung sodann, die Christus zuteil geworden ist, ist nach der Deutung der Väter nicht die Berufung Christi zur göttlichen Würde, sondern die durch ihn bewirkte Erhebung der gefallenen Menschennatur zu der durch die Sünde verlorenen Würde der Gotteskindschaft.

## § 5.

*Die Apollinaristen.*

(Titel 14).

Nach der Darstellung des Euthymios, die sich im 14. Titel an Athanasios, die beiden Gregorios, Kyrillos und Anastasios anlehnt, gingen die Apollinaristen von der irrigen Anschauung aus, dass die Verbindung zweier Wesen zu einem einheitlichen Ganzen (ἡ πρὸς ἓν τέλειον σύνθεσις) nur aus unvollkommenen Teilen (μέρη ἀτελεῖ) erfolgen könne, da das in sich Vollständige (τὸ τέλειον καθ'ἑαυτό) der Vereinigung nicht bedürfe. Dieser Anschauung entsprechend glaubten sie, um bei der in Christus vollzogenen Vereinigung der beiden Naturen die Einheit der Person aufrecht zu erhalten, die Integrität der Menschheit Christi leugnen zu müssen, und lehrten daher, Christus habe nur die niedere sinnliche Seele (ψυχὴ αἰσθητικὴ, ζωτικὴ) gehabt, während die geistige vernünftige Seele (νοῦς, ψυχὴ λογικὴ) durch seine Gottheit ersetzt worden sei. Andere leugneten die Seele Christi überhaupt und sprachen demgemäss nicht von einer Menschwerdung (ἐνανθρώπησις), sondern von einer Fleischwerdung (σάρκωσις) Christi. Neben dieser Lehre wurden teilweise von den Apollinaristen auch die widersinnigsten Anschauungen bezüglich der Leiblichkeit Christi vertreten. Der Sohn Gottes, so sagten sie, habe nicht aus Maria menschliches Fleisch angenommen, sondern sei mit dem ihm wesenhaften Fleische, das er schon vor der Zeit besass (σὰρξ προαιώνιος καὶ συνουσιωμένη) durch Maria wie durch einen Kanal hindurch gegangen; mit diesem Leibe, den er vom Himmel mitbrachte, habe er Leiden und Tod ertragen und zwar so, dass auch die Gottheit zugleich mit dem Leibe dem Tode

erlegen und nach drei Tagen wieder zum Leben erstanden sei<sup>1</sup>.

Diese verschiedenen Lehren der Apollinaristen finden wir in der *Panoplia* widerlegt zunächst durch einen allgemeinen Beweis für die Integrität der Menschheit Christi, der der besonderen Veranlagung des Erlösungswerkes entnommen ist. Der Sohn Gottes wollte nämlich die Menschen nicht bloss erlösen, sondern ihnen die Erlösung auch auf die entsprechendste Weise zuteil werden lassen. Deshalb entschloss er sich zur Menschwerdung, um als Mensch den Menschen von der Sünde zu befreien (ὁμοιον ὁμοίῳ ἀγιάσας) und die menschliche Natur dadurch von neuem zu heiligen, dass er sie auf's engste mit seiner Gottheit verband. Aber dieser Heilsplan wurde nur dann verwirklicht, wenn der Sohn Gottes die ganze Menschennatur mit allen ihren Bestandteilen annahm, da das, was er nicht angenommen hätte, der Heilung hätte entbehren müssen.<sup>2</sup>

Den einzelnen häretischen Lehren der Apollinaristen stellt die *Panoplia* die Glaubenssätze gegenüber:

a) Christus hatte einen wahren menschlichen Leib, den er nicht vom Himmel mitbrachte, sondern im Schosse Mariens sich gebildet hat.<sup>3</sup> Diesen Satz beweist einerseits das Zeugnis der hl. Schrift, der zufolge Christus als Kind von Maria geboren wurde und allmählich zur vollen mensch-

<sup>1</sup> Obgleich diese Lehren evident gnostisch sind (Valentinus, Apelles), so werden sie doch in der *Panoplia* dem Apollinaris zugeschrieben. Es wird dort nämlich eine Stelle aus dem Briefe des Gregorios von Nazianz an Nektarios (M. 37, 329) zitiert, worin Gregorios erklärt, die betreffenden Lehren in einem Buche des Apollinaris gelesen zu haben (s. M. 130, 896).

<sup>2</sup> Dass nicht etwa ein Teil, sondern die ganze Menschennatur der Erlösung bedurfte, begründet Euthymios unter Heranziehung der Worte des Gregorios von Nazianz (M. 37, 184A) mit der Berufung auf die Sünde Adams: « Εἰ ἡμῖς ἐπταίσειν ὁ Ἀθάμ, ἡμῖς καὶ τὸ προσειλημμένον καὶ τὸ σωζόμενον. Εἰ ὅλος, ὅλω τῷ γεννηθέντι (θεῷ) ἦνωται καὶ ὅλος σώζεται (M. 130, 888).

<sup>3</sup> Da Euthymios denselben Satz noch einmal im 24. Titel gegen die Paulikianer verteidigt, so sind der Vollständigkeit halber seine dortigen Argumente schon hier verwertet.

lichen Reife gelangt ist (Luk. 2, 1-7; Gal. 4, 4); er hat mit den übrigen Menschen denselben Ursprung gemein, sodass diese als seine Brüder gelten (Hebr. 2, 11); er wird ihnen ähnlich und ihres Fleisches und Blutes teilhaftig genannt (ebend. 2, 14). Andererseits weist Euthymios mit einer Reihe von Zitaten aus den Schriften der Väter auf die unzulässigen Folgerungen hin, die sich aus der Lehre der Apollinaristen ergeben. Denn wenn der Logos schon im Himmel mit einer fleischlichen Natur umkleidet war, so hätte er auch im Himmel den menschlichen Schwächen wie Hunger, Durst, Müdigkeit und dgl. unterliegen müssen. Ferner wäre in diesem Falle sein Eintritt in die Welt keine Erniedrigung für ihn gewesen, sondern eine blosser Erscheinung dessen, was er früher war; endlich wäre der Logos, falls die fleischliche Natur zu seiner göttlichen Wesenheit gehörte, entweder nicht seinem Vater gleich, oder aber man müsste auch dem Vater eine fleischliche Natur zuerkennen.

Die Stellen, die die Apollinaristen als Beweis für den himmlischen Ursprung des Leibes Christi aus der hl. Schrift anführten (Joh. 3, 13; 1 Kor. 15, 47 f.), widerlegt die *Panoplia* mit dem Hinweis, dass Christus aufgrund der in ihm vollzogenen Vereinigung sowohl Gottes= als Menschensohn genannt werden kann und dass die hl. Schrift diese beiden Bezeichnungen des öfteren mit einander vertauscht. So sagt sie z. B., der Herr der Glorie sei gekreuzigt worden (1 Kor. 2, 8); mit demselben Recht kann sie auch sagen, der Menschensohn sei vom Himmel herabgestiegen.

b) Christus hatte eine Seele ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ). — Dass man in Christus zum allerwenigsten eine empfindungsfähige Seele annehmen müsse, folgt aus den Gefühlen der Furcht, des Ekels, der Traurigkeit und des sinnlichen Schmerzes, denen Christus unterlag und die als Subjekt unbedingt eine empfindende Seele in ihm voraussetzen, da weder die Gottheit noch der Leib ohne Seele dieser Gefühle fähig ist. Ausser-

dem zeugen für die Existenz einer Seele in Christus die mehrfachen Stellen der hl. Schrift, in denen Christus selbst seiner Seele Erwähnung tut (Matth. 26, 27; Luk. 24, 46; Joh. 12, 27).

Die Stelle « Das Wort ist Fleisch geworden » (Joh. 1, 14) erklärt sich aus der beliebten Redeweise der hl. Schrift, die menschliche Natur bald mit dem Worte « Fleisch » (Joh. 17, 2; Pl. 64, 3; 144, 21), bald mit dem Wort « Seele » (A. G. 7, 14; Pl. 104, 18) zu bezeichnen.

c) Christus hatte eine geistige, vernünftige Seele (νοῦς). — Aus zwei Gründen war die Annahme einer geistigen Seele besonders geboten für den Sohn Gottes. Zunächst konnte die geistige Menschenseele als der edelste Teil der menschlichen Natur am meisten Auspruch auf die Vereinigung mit der Gottheit erheben, und dann bedurfte sie auch am meisten dieser Vereinigung, weil sie gerade mit ihrem Verstand und freien Willen einst die Quelle der Sünde war und an ihren unseligen Folgen am schwersten krankte. Zur völligen Notwendigkeit aber wurde die Annahme einer geistigen Seele für den Sohn Gottes, wenn er wahrhaft Mensch werden wollte. Denn die Gottheit, mit dem Leibe vereint, begründet noch nicht die menschliche Natur, und ein Leib, der nur eine sinnliche, aber keine geistige Seele hat, ist ein Tier, kein Mensch. Dass Christus aber wahrhaft Mensch war, findet eine klare Bestätigung durch sein inniges Gemütsleben, dass sich nicht ausschliesslich in der niederen, sinnlichen Seele abspielen konnte, sondern vor allem im Affekt der Traurigkeit eine geistige Seele in Christus voraussetzt.

## § 6.

### *Die Nestorianer.*

(Titel. 15)

Dem Irrtum, den die Apollinaristen mit ihrer Lehre von der Unvollständigkeit der Menschheit Christi vermeiden

wollten, sind die Nestorianer wirklich verfallen, indem sie in Christus zwei Personen unterschieden. Soweit uns Euthymios, immer nach patristischen Quellen (Kyrillos und Johannes v. Dam.), ihre Irrlehre charakterisiert, lässt sie sich in die Sätze fassen: der Logos hat sich mit dem von Maria geborenen Christus vereint und in ihm wie in einem Tempel gewohnt; er hat ihm nach und nach einen immer grösseren Anteil an seiner eigenen Würde verliehen und ihn dadurch allmählich zum Leiden und Sterben für die Menschheit und zu der daraus folgenden Erhöhung vorbereitet; demnach sind Logos und Christus verschiedene Personen, Christus ist nur Gottesträger (Θεοφόρος) und Maria nicht Gottes-, (Θεοτόκος), sondern nur Christusgebärende (χριστοτόκος).

Die Unzulässigkeit dieser Lehren wird in der *Panoplia* dargetan an ihren Konsequenzen. Hätte der Logos in dem Menschen Christus nur wie in einem Tempel gewohnt, so könnte von einer wahren Menschwerdung keine Rede sein, oder aber, falls die Menschwerdung einer göttlichen Person nur ihr Wohnen in einem Menschen erfordert, müsste sie auch dem Vater und dem hl. Geiste zugeschrieben werden, da auch sie in den Menschen Wohnung nehmen. Eine weitere Folgerung aus der nestorianischen Lehre wäre die Unerlöstheit des Menschengeschlechtes. Denn wäre nur das Blut des Menschen Christus für uns geflossen, so dürften wir nicht glauben, von der Sünde erlöst zu sein, da ja Christus nicht weniger als die übrigen Nachkommen Adams der Erlösung selbst bedurft hätte.

Positiv begründet die *Panoplia* die Lehre von der Einpersönlichkeit Christi durch die klare Fixierung des Vorganges, wie er sich im Vollzuge der Menschwerdung des Logos abspielte. Der Logos hat sich nämlich nicht mit einem bereits existierenden Menschen vereint (οὐκ ἄνθρωπον προσλαβών), sondern im Schoosse Mariens sich selbst einen Leib gebildet und ihn, ausgestattet mit einer geistigen Seele, sich zu eigen gemacht (σῶμα λαβών ἐνεψυχωμένον νοε-

ρῶς καὶ ἴδιον ἀποφύνας). Schon daraus ergibt sich, dass in Christus nur von der Person des Logos die Rede sein kann. Aber auch in der hl. Schrift wird die Einpersönlichkeit Christi in zahlreichen Zeugnissen ausgesprochen. Denn einerseits erscheint Christus in der hl. Schrift, einerlei ob er Göttliches oder Menschliches tut, immer als ein- und derselbe; andererseits ist es aber unmöglich, Christus im Sinne der Nestorianer als eine menschliche Persönlichkeit aufzufassen, wenn er Wunder wirkt, Sünden nachlässt, das übernatürliche Leben spendet und schliesslich die volle Ebenbürtigkeit dem himmlischen Vater gegenüber von sich behauptet; demnach stellt Christus der hl. Schrift zufolge nur eine Person dar und zwar die göttliche des Logos.

Mit der Lehre von der Einpersönlichkeit Christi ist zugleich auch die andere erwiesen, dass Maria im wahren Sinne des Wortes Gottesgebälerin (*κυρίως Θεοτόκος*) ist. Dieser Titel muss ihr unbedingt zugestanden werden, weil eben der von ihr geborene Christus kein anderer ist als die göttliche Person des Logos. Die Gottheit des Sohnes stammt zwar nicht aus dem Schoosse Mariens, sondern aus dem des Vaters. Wer aber Maria daraufhin die Würde der Gottesmutter absprechen wollte, der müsste auch von den übrigen Müttern sagen, dass sie nur Fleisch, nicht aber einen Menschen gebären, da auch die Menschenseele nicht aus dem Mutterschoosse, sondern von Gott stammt.

## § 7.

### *Die Monophysiten.*

(Titel. 16).

In der Aufschrift des 16. Titels sagt Euthymios bezüglich der Geschichte der monophysitischen Irrlehre, dass es schon vor der Zeit des Eutyches und Dioskoros solche gegeben habe, die da behaupteten, Christus sei eine gemischte Natur (*μίαν σύνθετον φύσιν*), und dass nach der Ansicht des

Maximos als der erste Begründer des Monophysitismus Apollinaris zu gelten habe. Wie aus dem Titel selbst zu ersehen ist, gingen auch die Monophysiten von dem Bestreben aus, die Einpersönlichkeit Christi zu rechtfertigen. Hätte Christus zwei Naturen, dann schien ihnen die bereits verurteilte Lehre der Nestorianer unvermeidlich, da jede Natur auch Person sei. Als Beweisgang der Monophysiten berichtet Euthymios (sein Gewährsmann ist nicht näher genannt): « Εἰ δύο φύσεις ἐν Χριστῷ, δύο καὶ ὑποστάσεις ἔσονται. οὐ γὰρ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος καὶ οὕτω δύο πάντως ἴσοι ». <sup>1</sup> So lehrten sie ihrerseits denn, Christus bestehe wohl aus zwei Naturen (ἐκ δύο φύσεων), aber nicht in zwei Naturen (ἐν δύο φύσεσι), da infolge der Vereinigung Gottheit und Menschheit zu einer gemischten Natur (φύσις σύνθετος) geworden seien. Zur Veranschaulichung ihrer Lehre verwiesen sie auf die Verbindung von Leib und Seele zu der einen Menschennatur. Aber auch auf die Autorität der Väter glaubten sie sich berufen zu dürfen, indem sie missverständliche Ausdrücke derselben in ihrem Sinne deuteten, so die Worte des Athanasios: « Der Logos ist Fleisch geworden, damit das Fleisch zum Logos werde ». <sup>2</sup> Von Gregorios von Nazianz griffen sie die Worte auf: das Fleisch ist dasselbe geworden, was es gesalbt hat; ich habe den Mut zu sagen: « es ist zum Mitgott geworden ». <sup>3</sup> Noch verfänglicher war der von Gregorios von Nyssa angewandte Vergleich: Wie ein ins Meer geträufelter Tropfen Essig nicht mehr die Eigenschaft des Essigs hat, sondern umgewandelt und mit den Eigenschaften des Meerwassers vermischt wird, so hat auch jener hl. Leib, vermischt mit der Gottheit, nicht mehr die Eigenschaften des Fleisches ». <sup>4</sup>

<sup>1</sup> M. 130 1064.

<sup>2</sup> M. 130, 1073.

<sup>3</sup> Ibid. p. 1076.

<sup>4</sup> Ibid. (Diese Väterzitate stammen aus der Schrift des Anastasios Sinaites, *Viae duae* M. 89, 36).

Die *Panoplia* erwidert mit folgenden Ausführungen:

a) Die Verbindung von Leib und Seele zu der einen Menschennatur gestattet keinen Schluss auf die in Christus vollzogene Vereinigung von Gottheit und Menschheit. — Denn: 1) Leib und Seele sind unvollkommene Teile, die erst in ihrer gegenseitigen Vereinigung ihre Vollendung finden; Gottheit und Menschheit hingegen sind schon vor ihrer Vereinigung in sich vollkommene Naturen; 2) während Leib und Seele von Natur aus auf eine Vereinigung hingebunden sind, liegt eine solche natürliche Wechselbeziehung zwischen Gottheit und Menschheit nicht vor.

b) Der Satz: « οὐ γὰρ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος » kann nur mit einer Einschränkung zugegeben werden. — Das Wort ὑπόστασις kann zweierlei bedeuten: Existenz (ὑπόστασις ὑπαρκτική) und Person (ὑπόστασις προσωπική). Fasst man es im ersten Sinne, dann ist der obige Satz richtig; denn wie jede Natur, so haben auch Gottheit und Menschheit in Christus ihre eigene Existenz.<sup>1</sup> Wird aber ὑπόστασις im Sinne von Person gefasst, dann ist der Satz falsch; denn es ist sehr wohl möglich, dass zwei Naturen in einer Person vereinigt sind, indem die eine in der ihr eigenen Person subsistiert (ἰδιουπόστατος), während die andere in dieselbe Persönlichkeit hinübergezogen wird (ἐνυπόστατος).

c) Eine Vermischung von Gottheit und Menschheit ist unmöglich. — Wären in Christus Gottheit und Menschheit zu einer Natur zusammengefloßen, so hätte die Gottheit dadurch einen Zuwachs erhalten, der indes sowohl durch ihre unenendliche Vollkommenheit als auch durch ihre Unveränderlichkeit als vollständig ausgeschlossen gelten

<sup>1</sup> Die Worte, in denen die *Panoplia* auch der Menschheit Christi ihre eigene Existenz zuschreibt, lauten: « Ὅθεν ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ προσωπικὴν μὲν μίαν ὑπόστασιν φάμεν, ὑπαρκτικὰς δὲ καὶ δύο λέγειν οὐκ ἀκίνδυνον, ἵνα μὴ θατέραν τῶν ἐν αὐτῷ φύσεων ἀνυπαρκτον εἴπωμεν ». M. 130, 1065.

muss. Zudem wäre Christus infolge seiner aus Gottheit und Menschheit vermischten Natur weder Gott noch Mensch.

d) Christus ist Träger zweier vollkommener Naturen. — Diese Wahrheit erklärt sich aus der Art der Vereinigung, wie sie in Christus zwischen Gottheit und Menschheit stattfand. Beide Naturen wurden zwar substantiell mit einander vereint; aber ihre Vereinigung lief nicht darauf hinaus, beide mit einander zu verschmelzen, sondern das Ziel ihrer Vereinigung war die Person des Logos. Aus dieser hypostatischen Vereinigung ergibt sich, dass Gottheit und Menschheit zwar unzertrennlich mit einander verbunden sind, jedoch so, dass sie auch nach ihrer Vereinigung mit allen ihren Eigenschaften völlig unversehrt fortbestehen, da eben ihre Vereinigung in der Person keine Einbusse für ihren gegenseitigen Bestand bedingte. Demnach kann in Christus von einer φύσις σύνθετος nicht die Rede sein. Dagegen darf Christus ὑπόστασις σύνθετος genannt werden, aber auch das nicht in dem Sinne, als sei die Person Christi als solche zusammengesetzt, sondern mit Rücksicht auf die beiden Naturen, die Christus als eigene, integrierende Teile (ὡς ἴδια καὶ συμπληρωτικά μέρη) in sich schliesst.<sup>1</sup>

Bezüglich der oben zitierten Ausprüche der Väter, in denen die Monophysiten eine Bestätigung ihrer Lehre erblickten, sagt die *Panoplia*, dass sie keineswegs einer Vermischung der beiden Naturen in Christus das Wort reden sollen, sondern lediglich von ihrer engen Vereinigung zu verstehen sind, kraft deren die Menschheit unbeschadet ihrer naturgemässen Eigenschaften von der Gottheit ganz

<sup>1</sup> « Λέγομεν δὲ ἐκ δύο φύσεων μὲν τὴν ἕνωσιν γεγενῆσθαι, μίαν δὲ τὴν ἐξ αὐτῶν ὑπόστασιν ἀποτελεῖν τοῦ Χριστοῦ συνθετον, ἐκείνας αὐτάς ἐξ ὧν συνετέθη φύσεις, ὡς ὅλον ἴδια μέρη ἀνελλιπῶς μετὰ τῶν φυσικῶν ἰδιωμάτων, καὶ ἀτρέπτως φυλάττουσάν τε καὶ διασώζουσάν, καὶ ἐν αὐταῖς φυλαττομένην καὶ σωζομένην ὡς ὅλον ἐν μέρεσιν » M. 130, 1044 C.

durchglüht und durchdrungen wurde, ähnlich wie das Eisen durchglüht wird vom Feuer. Die Worte des Gregorios von Nyssa insbesondere beziehen sich nach der Erklärung des Euthymios bzw. seines Gewährsmannes Anastasios auf die Zeit nach der Auferstehung Christi, wo sein Leib den menschlichen Schwächen nicht mehr unterlag.

In dem Titel gegen die Monophysiten behandelt Euthymios auch die Frage, welche Verehrung der menschlichen Natur in Christus entgegenzubringen sei. Er beantwortet diese Frage unter Berufung auf die Väter mit einer Unterscheidung: betrachtet man die menschliche Natur Christi an und für sich, losgelöst aus ihrer Vereinigung mit dem Logos, so kann sie wegen ihrer Geschöpflichkeit auf den Kult der Anbetung keinen Anspruch machen. Durch ihre Vereinigung mit der Person des Logos hingegen wird sie anbetungswürdig und nicht getrennt, sondern in dem Logos durch ein und denselben Akt (*μία προσκυνήσει*) angebetet. Euthymios erläutert dies mit den Worten des Johannes von Damaskos (M. 94, 1105 A-B) « Wie der Purpur als blosser Purpur mit Füßen getreten und umhergeworfen, wenn er aber zum königlichen Gewand geworden ist, geehrt und geschätzt wird; und wie ein Stück Holz an und für sich wohl anrührbar, aber mit dem Feuer vermisch und zur Kohle geworden, unnahbar ist, so ist auch das Fleisch (Christi) seiner Natur nach zwar nicht anbetungswürdig, es wird aber angebetet in dem fleischgewordenen göttlichen Logos ».<sup>1</sup>

### § 8.

#### *Die Aphthartodoketen.*

(Titel 17).

Die monophysitische Sekte der Aphthartodoketen führt Euthymios mit Leontios von Byzanz (M. 86 I, 1193) auf

<sup>1</sup> 130, 1056 A.

Julianos aus Halikarnassos und Gaianos aus Alexandria zurück, die im Streit mit Severos aus Antiocheia behaupteten, der Leib Christi sei von Anfang an, da er über den Naturgesetzen gestanden habe, von jeder Korruption (φθορά) frei gewesen; Christus habe zwar die Schwächen und Affekte (πάθη) der menschlichen Natur ertragen, aber freiwillig (ἐκουσίως), nicht so, dass sie bei ihm ein Ausfluss natürlicher Notwendigkeit (ἐξ ἀνάγκης φυσικῆς) gewesen seien.

Um die kirchliche Lehre klar zu bestimmen, zergliedert Euthymios – er folgt dabei dem Johannes von Damaskos – die Korruption, die in der menschlichen Natur Platz greifen kann, in die Korruption der Seele und des Leibes. Die Korruption der Seele besteht in ihrem geistigen Tode, der Sünde; ihr war Christus nicht unterworfen. Die Korruption des Leibes ist eine doppelte: Die Verweslichkeit, die die Auflösung der Körperbestandteile herbeiführt, und die Leidensfähigkeit, durch die der Leib den Empfindungen von Hunger, Durst, Schmerz und dgl. unterliegt. Im ersteren Sinne war der Leib Christi inkorruptibel (ἀφθαρτον), da er der Verweslichkeit nicht unterlag. Im zweiten Sinne aber war er bis zu seiner Auferstehung korruptibel; denn wenn das Evangelium von ihm erzählt, dass er hungerte und dürstete, litt und starb, so ist damit ausgesprochen, dass die menschliche Natur Christi, wenn auch nicht aus Zwang, so doch kraft freien Entschlusses des Logos den Naturgesetzen unterlag und die naturgemässen Affekte wirklich empfand; andernfalls wäre das ganze Leiden Christi nur äusserer Schein und infolgedessen auch unsere Erlösung nur zum Schein vollbracht. Nach der Auferstehung war der Leib Christi über die menschlichen Schwächen vollständig erhaben, aber nicht von Natur (φύσει) sondern aus Gnade (χάριτι). Wenn deshalb Christus auch nach seiner Auferstehung noch mit den Jüngeren ass, so tat er es nicht, weil er hungerte, sondern um die Jünger von der Wahrheit seiner Auferstehung zu überzeugen.

## § 9.

*Die Theopaschiten.*

(Titel 18).

Schon die Apollinaristen, so hörten wir an früherer Stelle von Euthymios, hatten die Ansicht vertreten, Christus habe mit seiner Gottheit Leiden und Tod ertragen. Zur vollen Blüte gelangte sie indes erst durch den Monophysitismus und gab ihren Anhängern den Namen « Theopaschiten ».

Euthymios weist diese Irrlehrer an der Hand von Zitaten aus den Schriften des Kyrillos, Athanasios und Anastasios auf den grossen Unterschied hin, der zwischen den beiden Sätzen « Gott hat gelitten » und « Die Gottheit hat gelitten » besteht. Der erste Satz hat in Christus seine volle Wahrheit. Denn da die menschliche Natur Christi in der Person des Logos subsistiert, so wird alles, was ihr zukommt, mit Recht dem Logos beigelegt, mithin auch ihr Leiden. Dass dagegen der zweite Satz zu verwerfen ist, wird begründet mit den Worten des Kyrillos von Alexandria (M. 77, 1116 A): « Wenn auch der göttliche Logos die Leiden seines Körpers sich zu eigen gemacht und auf sich genommen hat, so blieb er doch selbst in den Grenzen der Leidenslosigkeit. Wenn du ihn deshalb sagen hörst: ich habe meinen Rücken den Geisselstreichen dargeboten und meine Wangen den Backenstreichen und mein Antlitz nicht abgewandt von dem hässlichen Speichel, so glaube nicht, dass er irgendwie in seiner eigenen Natur gelitten, sondern dass er sich vielmehr die Misshandlungen seines Leibes zu eigen gemacht habe ». <sup>1</sup> Ja, selbst wenn der Logos auch mit seiner göttlichen Natur hätte leiden wollen,

---

<sup>1</sup> M. 130, 1092.

so hätte dieser sein Wille, wie Euthymios nachweist, an der Unmöglichkeit scheitern müssen. Denn kein Wesen kann mit seinem Willen etwas zustande bringen, was über die Grenzen seiner Natur hinausgeht. Deshalb konnte auch der Logos seine göttliche Natur nicht leidensfähig gestalten, da sie mit Notwendigkeit unveränderlich ist.

Ausser dem Satze « Die Gottheit hat gelitten » verwirft Euthymios nach dem Vorgang des Athanasios auch die beiden folgenden: « Der Logos hat leidenlos gelitten (ὁ Λόγος ἔπαθεν ἀπαθῶς) » und « der Logos hat durch das Fleisch gelitten (ὁ Λόγος ἔπαθεν σαρκί) ». Den ersten verwirft er, weil leidenlos leiden in sich ein Widerspruch ist und die ganze Passion Christi mitsamt den dabei geübten Tugenden, falls jener Satz richtig wäre, nur Schein und Trug wäre. Bezüglich des zweiten Satzes lesen wir bei Euthymios bezw. Athanasios (M. 28, 1368 B) die Worte: « Wenn du sagst, Gott hat durch das Fleisch gelitten, dann sage mir genau, ob Gott und Fleisch der Natur nach dasselbe oder von einander verschieden sind. Wenn sie dasselbe sind, dann hat Gott durch sich gelitten; denn du sagst ja, das Fleisch sei dasselbe wie Gott. Sind sie aber verschieden, wie leidet dann dieses durch jenes, da doch jede Natur durch sich leidet, nicht durch eine andere? Ein Mensch leidet nicht durch ein Pferd, die Seele stirbt nicht durch das Fleisch, sondern das Fleisch löst sich auf und die Seele weicht ».<sup>1</sup> Deshalb lässt die *Panoplia* nur die Ausdrucksweise gelten. « Christus hat dem Fleische nach gelitten ἔπαθεν ὁ Χριστός κατὰ σάρκα) » und begründet dies folgendermassen (M. 28, 1368 A): « Sage, Christus habe gelitten, und du wirst das Wort Fleisch passend finden. Denn wer göttlicher Logos sagt, bezeichnet seine einfache Wesenheit; wer aber Christus sagt, bezeichnet die Verbindung der zwei Naturen. Und so kann

<sup>1</sup> M. 130, 1104.

er treffend sagen: Christus hat gelitten, weil dieser Ausdruck beides zugleich bezeichnet, sowohl den leidensunfähigen Logos als auch das leidensfähige Fleisch, das den Tod verkostet ». <sup>1</sup>

Die Behauptung der Theopaschiten, die Gottheit des Logos sei sogar gestorben, hält Euthymios mit Anastasios mehr des Mitleides als der Widerlegung wert. Folgte doch daraus, dass während der dreitägigen Grabesruhe Christi die Trinität zur Dualität geworden oder vielmehr, dass mit dem Logos die ganze Gottheit dem Tode verfallen sei.

## § 10.

### *Die Monotheleten.*

(Titel 21)

Wie Euthymios mit dem Zeugnis des Maximos (M. 91, 49 C) nachweist, rechtfertigten die Monotheleten ihre Lehre, in Christus sei nur *ein* Wille und *eine* Tätigkeit (ἐν θέλημα καὶ μία ἐνέργεια), mit dem Bemerkten: « Wir leugnen deshalb zwei. . . Tätigkeiten, weil sich daraus zwei Willen ergäben, woraus dann weiter eine Dualität von Personen folgte ». <sup>2</sup> Von den Beweismomenten, die sie für ihre Lehre beibrachten, nennt Euthymios ebenfalls nach Maximos (M. 91, 84 D-89 B) den von Dionysios Areopageites geprägten Ausdruck « gottmenschliche Tätigkeit (ἐνέργεια Θεανδρική) » sowie die Worte des Kyrillos « eine verwandte, durch beide Naturen vollbrachte Tätigkeit (μία τε καὶ συγγενῆς δι' ἀμφοῖν ἐπιδειγμένη ἐνέργεια) ».

Die dogmatischen Sätze und Beweise, mit denen er den Monotheletismus widerlegt, sind den Schriften des Maximos und Johannes von Damaskos sowie den Zeugnissen anderer

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> M. 130, 1110 D - 1111-A.

nicht näher genannter Väter entnommen. Sie sind wesentlich diese:

a) Die Einheit der Person Christi ist kein Grund für die Annahme auch nur eines Willens und einer Tätigkeit. — Nicht die Person, sondern die Natur ist massgebend, wenn es sich um Willen und Tätigkeit handelt. Denn da in der Natur die Kräfte wurzeln, die im Willen und in der Betätigung zum Ausdruck kommen, so muss als Grundsatz gelten: soviel Naturen, soviel Willen und Tätigkeiten. Die Richtigkeit dieses Grundsatzes wird auch bestätigt durch die Lehre von der Trinität. Denn wäre die Zahl der Willen und Tätigkeiten von der Zahl der Personen abhängig, so würde sich die unzulässige Konsequenz ergeben, dass in Gott wegen der Dreizahl der Personen auch drei Willen und drei Tätigkeiten sich fänden.

b) In Christus sind zwei Willen und zwei Tätigkeiten. — Weder die Gottheit noch die Menschheit hat durch ihre Vereinigung mit einander in Christus irgend eine Einbusse erlitten, sondern beide sind nach wie vor im Vollbesitz ihrer naturgemässen Eigenschaften und Fähigkeiten. Daraus folgt aber ganz von selbst, dass Christus einen göttlichen und einen menschlichen Willen in sich tragen muss, da Gottheit und Menschheit zu ihrem naturgemässen Bestande die Willensfähigkeit unbedingt erfordern. Zudem bezeugt es auch die hl. Schrift, dass in Christus ein doppelter Wille sich betätigt. Denn an einigen Stellen wird von Christus ein Wollen oder Nichtwollen ausgesagt, wo es sich um rein göttliche Tätigkeiten handelt, sodass nur der göttliche Wille dabei in Frage kommen kann (Matth. 13, 37; Joh. 5, 21); an anderen Stellen ist die Rede von Handlungen, die nur von seiner Menschheit verstanden werden können, als deren Prinzip mithin auch ein menschlicher Wille anzunehmen ist (Matth. 27, 33; Mark. 6, 48; 7, 24; 9, 29; Joh. 7, 4). Wenn ferner Christus in seinem Leiden zum Vater betet: « Nicht, was ich will, sondern dein Wille geschehe »

(Matth. 26, 39), so unterscheidet er selbst deutlich zwischen seinem Willen und dem seines Vaters. Diese Unterscheidung hat aber nur dann Sinn, wenn in Christus ausser dem göttlichen auch ein menschlicher Wille sich findet, da ja sein göttlicher Wille mit dem seines Vaters identisch ist.

c) Die beiden Willen Christi stehen mit einander nicht in Widerspruch. — Ihrer Natur nach waltete zwar zwischen dem göttlichen und menschlichen Willen Christi die denkbar grösste Verschiedenheit, aber deshalb waren sie doch in ihrer Willensäusserung (κατὰ γνώμην) nicht im mindesten einander entgegengesetzt. Ein Widerstreit zwischen ihnen war deshalb vollständig ausgeschlossen, weil der menschliche Wille dem göttlichen in allem unterworfen war und sich nur unter seiner höheren Leitung betätigte. Euthymios sagt darüber mit den Worten des Damaskeners (M. 94, 1076 C): « Die Seele des Herrn wollte zwar kraft freier Entschliessung, aber nur das wollte sie frei, was der göttliche Wille ihr zu wollen gestattete ». <sup>1</sup> Den anscheinenden Widerstreit zwischen den zwei Willen Christi zur Zeit seines Leidens erklärt er unter Berufung auf denselben Autor (M. 94, 1073 B) so: « Der menschliche Wille folgte dem göttlichen und war ihm unterworfen, da er nicht nach eigenem Ermessen sich betätigte, sondern das wollte, was der göttliche Wille ihm gestattete. Denn soweit der göttliche Wille es zuliess, unterlag der menschliche seinen natürlichen Regungen. Als er mit Bitten den Tod ablehnte, da gestattete es der göttliche Wille und gab es zu, und jener sträubte sich vor dem Tode, geriet in Todesangst und Entsetzen; als aber der göttliche Wille wünschte, dass der menschliche den Tod annehme, da unterzog dieser sich freiwillig dem Leiden. Denn nicht bloss als Gott hat er sich freiwillig dem Tode hingegeben, sondern auch als Mensch ». <sup>2</sup>

<sup>1</sup> M 130, 1157.

<sup>2</sup> Ibid. 1155.

d) Die göttliche und menschliche Tätigkeit Christi sind nicht von einander getrennt, sondern stehen in inniger Verbindung. — Dieser Gedanke hat den Dionysios Areopageites zur Prägung des Ausdruckes « ἐνέργεια Θεανδρικὴ » veranlasst. Denn unter gottmenschlicher Tätigkeit versteht er nicht etwa eine Handlung Christi, die teils aus seiner Gottheit, teils aus seiner Menschheit stammt, sondern eine göttliche und menschliche Handlung Christi, die aber infolge der Perichorese beider Naturen so eng mit einander verbunden sind, dass sie keine Trennung zulassen. Von derselben Erwägung geleitet, hat auch Kyrillos den Ausdruck geprägt « eine verwandte durch beide Naturen vollbrachte Tätigkeit ». Mit Recht konnte er von einer (μία) Tätigkeit Christi sprechen, weil der Handelnde der eine göttliche Logos ist; von einer verwandten (συγγενής) Tätigkeit konnte er sprechen, weil der Logos, nachdem er sich die menschliche Natur zu eigen gemacht, sie auch als Mitwirkerin zu den göttlichen Werken (συνεργάτις ἐν τοῖς Θείοις) heranzieht, sodass zu einer und derselben Handlung des Logos sowohl seine Gottheit als auch seine Menschheit sich betätigen und mitwirken. Als sehr zutreffende Analogie zur Erläuterung der doppelten Tätigkeit Christi und ihrer gegenseitigen innigen Verbindung gebraucht die *Panoplia* häufig das Beispiel eines vom Feuer durchglühten Schwertes, das infolge seiner Eisen- und Feuernatur sowohl schneidet als brennt, ohne dass jedoch das Schneiden vom Brennen getrennt werden könnte.

## § 11.

*Die Pneumatomachen.*

(Titel 12)

Gegenüber den Pneumatomachen, die den hl. Geist der Engelwelt einreichten und nur einen graduellen Unterchied zwischen ihm und den übrigen geschaffenen Geistern lehrten,

beweist E u t h y m i o s - hier sind seine Gewährsmänner Athanasios, Basileios, Gregorios von Nazianz, Gregorios von Nyssa und Kyrillos - die Gottheit des hl. Geistes mit folgenden der hl. Schrift entnommenen Argumenten:

a) Der hl. Geist wird in der hl. Schrift von den geschaffenen Dingen deutlich unterschieden. Nirgends wird er ein Geschöpf genannt, vielmehr schreibt ihm die hl. Schrift die Anteilnahme an der Schöpfung selbst zu (Ps. 32, 6), sodass diese anzusehen ist als das Werk des Vaters, das durch den Sohn im hl. Geiste vollbracht ist. Ferner ist auch die ganze Tätigkeit, die der hl. Geist an den Menschen vollzieht, ein klarer Beweis dafür, dass er unendlich über den geschaffenen Dingen steht. Denn den Menschen das übernatürliche Leben spenden, sie heiligen und der göttlichen Natur selbst teilhaftig machen, sind Wirkungen, deren ein geschöpfliches Wesen völlig unfähig ist.

Dass der Prophet Amos Gott  $\kappa\tau\iota\zeta\omega\nu$  πνεῦμα nennt (Amos 4, 13), ist kein Beweis für die Geschöpflichkeit des hl. Geistes. Denn das Wort πνεῦμα hat in der hl. Schrift eine mannigfache Bedeutung und wird, wenn es den hl. Geist bezeichnet, stets mit einem Zusatze wie Geist Gottes, Geist des Vaters u. s. w. oder wenigstens mit dem Artikel gebraucht.

b) Nach dem Zeugnis der hl. Schrift steht der hl. Geist zum Sohne in demselben Verhältnis wie der Sohn zum Vater. Der Sohn wird gesandt vom Vater; er selbst sendet den hl. Geist (Joh. 16, 7). Der Sohn hat alles vom Vater empfangen; er selbst überträgt, was er zu eigen besitzt, dem hl. Geist (ebend. 16, 14). Der Sohn verherrlicht den Vater; er selbst wird verherrlicht vom hl. Geist (ebend. 16, 4). Wenn nun aber der Sohn in anbetracht seiner engen Beziehung zu dem Vater als Gott anerkannt wird, dann muss in gleicher Weise auch der hl. Geist im Besitze der göttlichen Natur sein wegen seiner engen Beziehung zum Sohne.

c) Die Namen, die die hl. Schrift vom hl. Geiste gebraucht, zeugen für seine Gottheit. Er wird genannt: Geist, heiliger (Luk. 1, 35; Joh. 20, 22), guter (Ps. 142, 10), rechter Geist (Ps. 50, 12), Geist der Wahrheit (Joh. 15, 26), der Weisheit (Hebr. 1, 3), der Gotteskindschaft (1 Kor. 10, 4), Geist Gottes (ebend. 3, 16; 2, 11), Geist Christi (Röm. 8, 9; Gal. 4, 6; 6, 6); er wird Herr (2 Kor. 3, 17) und selbst Gott (A. G. 5, 4) genannt. « Wer, so fragt deshalb Euthymios mit Basileios (M. 32, 108 B), kann diese Bezeichnungen des Geistes hören, ohne seinen Sinn zu erheben und seine Gedanken zur höchsten Natur emporzulenken ».<sup>1</sup>

d) Die hl. Schrift stellt den hl. Geist mit dem Vater und Sohn auf gleiche Stufe; denn

α) er wird zugleich mit dem Vater und Sohn genannt, ohne dass irgend ein Unterschied angedeutet wird (Matt. 28, 19; 1 Kor. 12, 4-6; 2 Kor. 13, 13).

β) auch er ist göttlichen Ursprungs, da er vom Vater ausgeht (Joh. 15, 26).

γ) es werden ihm göttliche Eigenschaften beigelegt: er ist unveränderlich (Weish. 1, 15; 12, 1; 1 Petr. 3, 4), allgegenwärtig (Weish. 12, 1; Ps. 138, 7) und allwissend (1 Kor. 2, 10) und durchdringt selbst die Tiefen der Gottheit (ebend. 2, 11).

δ) er nimmt teil an allen göttlichen Werken. Mit dem Vater und Sohn ist auch der hl. Geist tätig bei der Schöpfung (Ps. 32, 6; 103, 29; 147, 18). Er wirkt mit zur Erlösung, da die Menschwerdung des Sohnes im Schoos Mariens durch ihn vollbracht wird (Luk. 1, 28 u. 31). Die Heiligung der Menschen wird ihm ganz besonders zugeschrieben: er reinigt die Menschen von ihren Sünden und spendet ihnen das übernatürliche Leben (Joh. 20, 23; 1 Kor. 6, 11), teilt ihnen nach seinem Ratschluss seine Gnaden aus (Joh. 3, 8;

<sup>1</sup> M. 130, 741-B.

1 Kor. 12, 11) und führt sie zur Würde der Gotteskindschaft (Gal. 4, 6). Auch in der Kirche wirkt der hl. Geist: die hl. Schrift ist von ihm eingegeben (A. G. 1, 16), er erleuchtet die Propheten (ebend. 20, 25 ff), lehrt und leitet die Apostel (Joh. 14, 26), verteilt die kirchlichen Aemter (A. G. 13, 2) und offenbart sich durch die Verleihung seiner Charismen. (1 Kor. 12, 8 ff).

## § 12.

### *Die Lateiner.*

(Titel 13)

Auf den gegen die Pneumatomachen gerichteten Titel lässt Euthymios eine kurze Abhandlung folgen, die die Aufschrift trägt: « Gegen die Anhänger des alten Rom, dass der hl. Geist vom Vater ausgeht und nicht zugleich auch vom Sohne ».

Die einzige Quelle, der Euthymios die Beweise für seine These entnimmt, ist die oben (S. 48) erwähnte kleine Abhandlung des Photios (M. 102, 392). Seine Beweise lassen sich in zwei Gruppen scheiden.

In der ersten Gruppe weist er auf die Widersprüche hin, an denen nach seiner bzw. des Photios Ansicht die Lehre der römischen Kirche leidet. Ginge nämlich der hl. Geist vom Vater und Sohn aus, so liessen sich drei Annahmen machen. Die Hervorbringung (*προβολή*) des hl. Geistes wäre entweder Vater und Sohn gemeinsam; in diesem Falle müsste sie als eine gemeinsame Proprietät des Vaters und Sohnes gelten, aber eine gemeinsame Proprietät ist ein Widerspruch in sich selbst. Oder die Tätigkeit des Vaters wäre der des Sohnes entgegengesetzt: alsdann würden sie sich gegenseitig zerstören. Endlich liesse sich der Ausgang des hl. Geistes vom Vater und Sohn so denken, dass

er teils vom Vater, teils vom Sohn ausginge: dann wäre er offenbar zusammengesetzter Natur, da er aus einem doppelten Prinzip stammte, oder man müsste, falls man an der Einfachheit seiner Natur festhielte, nach Art des Sabellios Vater und Sohn für eine Person halten. Zudem ist, da die Hervorbringung des hl. Geistes von seiten des Vaters vollkommen ist, eine Mitwirkung von seiten des Sohnes überhaupt überflüssig. Wäre aber trotzdem dem Sohne eine Teilnahme an der Hervorbringung des hl. Geistes einzuräumen, dann müsste auch dem hl. Geiste eine Teilnahme an der Zeugung des Sohnes, ja sogar an seiner eigenen Hervorbringung zugestanden werden, weil sonst seine Gleichheit dem Vater und Sohne gegenüber nicht gewahrt würde.

Die zweite Gruppe von Argumenten schöpft Photios aus der Tradition. Er gibt zwar zu, dass Ambrosius, Hieronymus und Augustinus gelehrt haben, der hl. Geist gehe auch vom Sohne aus, aber darauf ist nach seinem Dafürhalten kein besonderer Wert zu legen. Entweder haben sie, so erklärt er diese Tatsache, aus Gründen der Klugheit mit ihrer wahren Ueberzeugung hintangehalten, oder die Pneumatomachen haben ihre Schriften gefälscht, oder falls diese Annahmen nicht zutreffen, haben sie eben einen offenbaren Irrtum begangen. Denn das griechische Glaubensbekenntnis hat auf allen sieben Konzilen seine Bestätigung gefunden. Die Päpste haben es nicht bloss anerkannt, sondern ausdrücklich erklärt, es dürfe ihm weder etwas zugefügt noch etwas davon weggenommen werden. Ferner hat Gregor der Grosse in seinen Dialogen klar gelehrt, der hl. Geist gehe nur vom Vater aus, und der Papst Zacharias, der 165 Jahre später seine Dialoge ins Griechische übertrug, hat ihm beigepflichtet. Die Päpste Leo (III) und Benediktus (III) haben vorgeschrieben, dass auch in den Kirchen des Abendlandes bei der hl. Messe das griechische Symbolum gebetet werde und bis in die Zeit des Patriarchen

Sergios von Konstantinopel<sup>1</sup> haben die Päpste bei ihrem Amtsantritt Bekenntnisbriefe gesandt, die das griechische Symbolum ohne jeden Zusatz enthielten.<sup>2</sup>

### § 13.

#### *Origines.*

(Titel 20)

Dass sich die *Panoplia* auch mit den Lehren des Origenes beschäftigt, begründet Euthymios am Schlusse des 20. Titels damit, dass Origenes vom fünften Konzil als Häretiker verurteilt worden sei. Als origenistische Lehren zählt er auf: der Mensch war vor dem Falle unkörperlich, erst nach dem Falle wurde er mit dem Fleische umkleidet; die Seele existiert vor dem Leibe und geht mit vielen Leibern Verbindungen ein; nach der allgemeinen Auferstehung haben die Strafen ein Ende, sodass die bösen Geister in ihren früheren Zustand zurückversetzt und auch die sündigen (verdammten) Menschen gerechtfertigt werden; die Leiber der Verstorbenen werden nicht auferstehen, und das Reich Christi wird einmal ein Ende haben.

Der Erwiderung des Euthymios lässt sich als dogmatischer Gehalt entnehmen:

a) Die Präexistenz der Seele ist widernatürlich; denn Leib und Seele stehen zu einander in so enger Wechselbeziehung, dass die Existenz des einen die des andern fordert. Sie steht auch mit der hl. Schrift in Widerspruch; denn dass der Mensch nicht erst nach dem Sündenfalle ein körperliches Leben begann, geht aus den Worten hervor, die Adam vor

<sup>1</sup> Gemeint ist Sergios II um die Mitte des elften Jahrhunderts.

<sup>2</sup> Alle hier von Photios angeführten Argumente hat Hergenröther eingehend widerlegt in seinen « *Animadversiones historicae et theologicae in librum de Spiritu Sancti mystagogia* ». (bei M. 102, 399 ff.).

dem Falle zu Eva sprach: « Das ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch (Gen. 2, 23). Wenn aber Leib und Seele nicht vor oder nach einander existieren, und wenn ferner nach dem einstimmigen Zeugnis der hl. Schrift jede Seele nur zu einem Leibe gehört, dann erweist sich damit auch die Lehre von der Seelenwanderung als Fabel.

b) Die Auferstehung des Leibes wird uns in den Evangelien und vor allem in den Paulusbriefen nicht bloss ausdrücklich verheissen, sondern ist auch eine Forderung der Gerechtigkeit. Wenn nämlich der Leib zum Guten oder Bösen mit der Seele zusammenwirkte, so muss er mit ihr auch teilnehmen am Lohne oder an der Strafe. Wie der Sohn, so werden aber auch nach dem klaren Wort Christi die Strafen ewig sein (Matth. 25, 46; Mark. 9, 44), und deshalb haben weder die bösen Geister noch die verdammten Menschen Hoffnung auf Erlösung.

c) Das Reich Christi ist von ewiger Dauer; denn als solches wird es in der hl. Schrift dargestellt (Dan. 7, 14; Luk. 1, 33) und auch im Symbolum bekannt.

Ausser den in der Aufschrift des Titels erwähnten origenistischen Lehren bekämpft Euthymios als irrige Anschauung des Origenes auch noch die, dass Gott durch den Uebergang vom Nichtschaffen zum Schaffen sich geändert habe.<sup>1</sup> Er erwidert darauf: « Wir aber sagen, dass er sich nicht der Natur nach änderte, sondern der Tätigkeit nach (κατὰ τὴν ἐνέργειαν); oder vielmehr: auch nicht der Tätigkeit nach. Denn er hatte immer die Macht zu schaffen und zu

---

<sup>1</sup> Ob Euthymios mit Recht dem Origenes diesen Irrtum zuschreibt, darf wohl sehr in Frage gestellt werden. Denn es erscheint doch im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass Origenes, « der den Gedanken von der Unveränderlichkeit Gottes zur Norm seines Systems erhob » (Harnack, *Dogmengeschichte* B. 2 S. 612), durch die von Euthymios ihm zugeschriebene Lehre sich schnurstracks in Widerspruch mit seinem eigenen System gesetzt hätte. Vgl. dazu Pohle, a. a. O. I 147, Paderborn (1902).

bilden; es betätigte sich aber diese Macht, als es am Platze war». <sup>1</sup>

#### § 14.

#### *Die Armenier, Paulikianer, Messalianer, Bogomilen und Sarazenen.*

Was Euthymios den hier genannten Sekten im einzelnen entgegenhält, kann an dieser Stelle vollständig übergangen werden, da es, soweit sein dogmatischer Gehalt in Frage kommt, nur aus Wiederholungen des früher Gesagten oder aus blossen Verweisen darauf besteht. Eine eigene Darstellung erfordern nur seine Ausführungen über die Verehrung der Bilder und des Kreuzes, über die Taufe und Eucharistie, die gegen die hier genannten Häretiker gerichtet sind.

#### *Die Bilderverehrung.*

(Titel 22)

Das Bild (εικόν) wird von Euthymios (zu seinen Quellen für diesen Titel vgl. S. 46 f.) definiert als die Nachahmung eines Urbildes (ὁμοίωμα ἀρχετύπου), die seine Gestalt (εἶδος) in Aehnlichkeit wiedergibt (διὰ τῆς ἐμφερείας) und sich von ihm nur der Materie nach (κατὰ τὴν ὕλην) wesentlich unterscheidet. Demnach liegt dem Bilde seinem Wesen nach eine Beziehung (σχέσις) zu seinem Urbilde zugrunde, indem es auf dasselbe hinweist und von ihm als seiner Exemplarursache (παράδειγμα) abhängig ist. Euthymios unterscheidet ein natürliches (φυσική) und ein künstliches (μιμητική) Bild. Ersteres weist seinem Urbilde gegenüber nicht einen Unterschied in der Natur, sondern in

<sup>1</sup> M. 130. 1108.

der Person auf, wie z. B. in der Gottheit der Sohn gegenüber dem Vater. Umgekehrt unterscheidet sich das künstliche Bild von seinem Urbilde der Natur nach, nicht aber nach der Person, da diese vielmehr bei beiden die gleiche ist. Das künstliche Bild soll die Gestalt des Urbildes wiedergeben; es setzt also ein sinnenfälliges, sichtbares Urbild voraus, und deshalb ist es nach dem Urteil des Euthymios bzw. des Johannes von Damaskos die grösste Torheit, Gott im Bilde darzustellen, der doch unkörperlich und gestaltlos ist.<sup>1</sup>

Da das Bild naturgemäss auf das Urbild hinweist und mit ihm dieselbe Person gemeinsam hat, so geht auch die Verehrung, die dem Bild erwiesen wird, stets auf das Urbild über und ist für beides nur eine. Aber dennoch darf dem Bilde nie der latreutische Kult erwiesen werden, auch wenn sein Urbild (Christus) Anbetung verdient. Die *Panoplia* sagt darüber: « Die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit wird von den Rechtgläubigen der hl. Dreifaltigkeit dargebracht; den hl. Bildern aber wird keineswegs Anbetung erwiesen, sondern Verehrung, Gruss und Hochschätzung. Denn wenn auch die Verehrung des Bildes auf das Urbild übergeht, so gebührt doch die Anbetung allein der hl. Dreifaltigkeit, nicht aber den Bildern, damit wir nicht als Kreatur- und Stoffanbeter erscheinen... Wer also dem Bilde Christi den latreutischen Kult erweist, der betet offenbar eine Vierheit (τετράς) an und rechnet zur hl. Dreifaltigkeit auch das Bild ».<sup>2</sup>

Die *Panoplia* verteidigt die Bilderverehrung als einen durchaus begründeten und frommen Brauch. Sie hat mit Götzendienst nichts gemein. Denn die Götzenbilder sind Darstellungen fingierter und falscher Götter, während uns in den christlichen Bildern wahre Persönlichkeiten, Christus

<sup>1</sup> Zur Sache s. Pohle, a. a. O. II 3 325 (1907).

<sup>2</sup> M. 130. 1168.

und die Heiligen, entgegnetreten, die wegen ihrer Heiligkeit geehrt zu werden verdienen. Schon im Alten Bunde wurde die Bilderverehrung bis zu einem gewissen Grade geübt durch die Errichtung und Verehrung des hl. Zeltens und des Tempels als Abbilder des Himmels sowie die Cherubim auf dem Deckel der Bundeslade. Aber damals hielt sich die Bilderverehrung noch in engen Grenzen, weil Gott noch nicht in sichtbarer Gestalt erschienen war. Erst als der Sohn Gottes in Menschengestalt über die Erde gewandelt war und sein inhaltreiches Leben vollbracht hatte, da war nicht bloss ein reichlicher Stoff für bildliche Darstellung geboten, sondern ihre Anfertigung erwies sich jetzt auch als besonders nützlich. Denn da nicht alle durch die Schrift sich das Leben, Leiden und Sterben des Sohnes Gottes vergegenwärtigen konnten, so war es angebracht, ihnen im Bilde wichtige Momente daraus vorzuführen. Aehnlich werden auch wichtige Begebenheiten aus dem Leben der Heiligen im Bilde dargestellt, um dadurch die Erinnerungen an sie zu wecken und zur Nachahmung ihrer Tugenden zu begeistern. Ueber Beweggründe zur Bilderverehrung überhaupt lesen wir bei Euthymios (im Anschluss an das 7. Konzil, s. MANSI *l. c. t.* 13, p. 225 A) « Wir verehren die Bilder nicht als Götter, setzen nicht die Hoffnung unseres Heiles auf sie und erweisen ihnen nicht göttliche Ehre; denn das tun die Heiden. Vielmehr wollen wir nur die Hinneigung und Liebe, die wir zu den Urbildern hegen, durch unsere Verehrung an den Tag legen... In Ehrfurcht und Wahrheit muss man zu den hl. Bildern hinzutreten und sie verehren, und man muss glauben, dass die göttliche Gnade, die Heiligung verleiht, zu ihnen hinzutritt ». (Der letzte Satz ist ein Zitat aus Theodoros Studites, s. M. 99, 505 A 16).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Zinus, von dem der lateinische Text bei Migne stammt, übersetzt: « credendum est divinam gratiam sanctitatis largitricem assiduam in illis esse ».

*Die Verehrung des Kreuzes.*

(Titel 25)

Das Kreuz, an dem Christus sich für die Menschen opferte, erklärt Euthymios – sein einziger Gewährsmann ist hier Johannes v. Damaskos – der höchsten Verehrung würdig einerseits, weil sich an ihm die Erlösung der Menschheit vollzog, andererseits, weil es durch die innige Berührung mit dem Leibe und Blute Christi in Wahrheit geheiligt wurde. Aber nicht bloss für das wahre Kreuz Christi, sondern auch für die Nachbildungen desselben fordert er Verehrung, weil diese nicht dem Stoffe, aus dem sie gefertigt sind, sondern Christus gilt. Die Würde und Bedeutung, die dem Zeichen des Kreuzes überhaupt zukommt, feiert Euthymios mit den Worten des Johannes von Damaskos (M. 94, 1129 B): « Das Kreuz wird uns als ein Zeichen auf die Stirne gebildet, wie an den Israeliten die Beschneidung vorgenommen wurde. Denn durch dieses Zeichen werden wir von den Ungläubigen geschieden und unterschieden. Es ist ein Schild, eine Waffe, ein Siegeszeichen gegen den Teufel. Es ist ein Siegel, damit der Verderber uns nicht antaste... Es ist die Erhebung der Daniederliegenden, die Stütze der Stehenden, der Stab der Schwachen, die Hirtenrute für die Schäflein, der Führer der Zurückkehrenden, die Vollendung der Voranschreitenden; es ist ein Hort für Leib und Seele, ein Schutz gegen alle Uebel, ein Förderungsmittel in allem Guten, die Tilgung der Schuld, die Pflanze der Auferstehung, der Baum ewigen Lebens ».<sup>1</sup>

(M. 130, 1170 B-C). Diese Uebersetzung (in illis esse) ist höchst missverständlich und entspricht nicht dem von Euthymios gegebenen Texte. Denn er gebraucht den Ausdruck ἐπιφοιτᾶν αὐτοῖς (zu ihnen hinzutreten), wodurch klar zum Ausdruck kommt, dass die Bilder nicht selbst als Träger von Gnaden gedacht werden, sondern dass Gott bei Gelegenheit der Bilderverehrung seine Gnaden spendet.

<sup>1</sup> M. 130, 1245 C-D.

## *Die Taufe.*

(Titel 25)

Aufgrund der Worte Christi (Matt. 28, 19) fordert Euthymios im Anschluss an Basileios als Bedingung zur Gültigkeit der Taufe, dass sie gespendet werde unter dem Bekenntnis der einen Gottheit in den drei Personen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes. Jeder, der nicht auf die hl. Dreifaltigkeit getauft ist, muss deshalb wiedergetauft werden. Die Worte der hl. Schrift: « Wir sind auf Christus und seinen Tod getauft » (Röm. 6, 3), sollen nicht irgendwie eine Taufformel zum Ausdruck bringen, sondern vielmehr die Taufe als eine Nachahmung des Todes Christi kennzeichnen. Wie nämlich Christus drei Tage im Grabe ruhte und dann zu neuem Leben sich erhob, so steigt auch der Mensch bei der Taufe dreimal ins Wasser hinab, um seinem früheren Leben abzusterben und als ein neuer, heiliger Mensch wieder emporzusteigen. Weil aber Christus nur einmal starb und nur einmal auferstand, deshalb darf auch der Mensch nur einmal getauft werden.

Der Zweck der Taufe ist die Reinigung des Menschen von seinen Sünden und seine Erweckung zu einem neuen, geistigen Leben. Da nun der Mensch sowohl körperlicher wie geistiger Natur ist, so ist es besonders angebracht, dass bei der Taufe auch ein materielles und ein geistiges Element wirksam ist: das Wasser und der hl. Geist. In dem Wasser erstirbt der Täufling seinen Sünden; von dem hl. Geiste empfängt er die Wiedergeburt (*παλυγενεσία*), das Siegel (*σφραγίς*), Schutz (*φυλακτήριον*) und Erleuchtung (*φωτισμός*). Die Sündenvergebung wird allen in gleichem Masse (*ὁμοίως*) zuteil, während die Gnade des hl. Geistes verliehen wird nach der Grösse des vorangehenden Glaubens und des Eifers der Vorbereitung (*κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως καὶ τῆς προκαθάρσεως*).

*Die Eucharistie.*

(Titel 25)

Taufe und Eucharistie stehen nach der Darstellung der *Panoplia* mit einander in enger Verbindung. Da mit der Taufe für den Menschen ein neues, geistiges Leben beginnt, so ist damit auch eine neue, geistige Speise für ihn gefordert. Für eine solche hat Christus Rechnung getragen, indem er am Vorabende seines Todes Brot und Wein in sein Fleisch und Blut verwandelte und es den Aposteln und in ihnen allen Gläubigen zum Genusse darbot. In diesem geheimnisvollen Mahl sind Brot und Wein nicht etwa ein Sinnbild (τύπος) des Leibes und Blutes Christi, sondern sein wahres mit der Gottheit vereintes Fleisch und Blut. Wie nämlich die Speise, die der Mensch genießt, durch die Kräfte der Natur in seine Substanz umgewandelt wird, so werden das eucharistische Brot und der eucharistische Wein durch die Anrufung (ἐπίκλησις) und das Nahen (ἐπιφοίτησις) des hl. Geistes auf übernatürliche Weise verwandelt (ὑπερφυῶς μεταποιῶνται) in das Fleisch und Blut Christi.

Zur Vorbereitung auf den Empfang der Eucharistie werden gefordert Glaube, Ehrfurcht, Verlangen, Reinheit des Leibes und der Seele. Alle, die würdig zu diesem göttlichen Mahle hinzutreten, erlangen dadurch Nachlassung der Sünden, Schutz für Leib und Seele, ewiges Leben, sie werden nicht bloss auf's engste mit Christus, sondern auch mit einander vereint und als Glieder dem mystischen Leibe Christi eingefügt.

Bezüglich der Materie der Eucharistie vertritt Euthymios entschieden die Ansicht (Tit. 23. Adversus Armenios: De Azymis M. 130, 1179 ss; vgl. zu diesem Titel S 51 f.), dass nur gesäuertes Brot zu verwenden sei. Denn wenn auch Christus ungesäuertes Brot benutzt haben sollte, so ist doch nach seiner Meinung durch die Praxis der Apostel und ihrer

Nachfolger allein der Gebrauch des gesäuerten Brotes als zurecht bestehend zu betrachten. Für wahrscheinlicher hält er es indes, dass auch Christus gesäuertes Brot angewandt habe, weil er nicht am 14., sondern am 13. Nisan das Pascha feierte, also an einem Tage, an dem der Gebrauch des gesäuerten Brotes noch gestattet war.<sup>1</sup> Ausser gesäuertem Brot ist als Materie der Eucharistie Wein zu verwenden, der mit Wasser gemischt sein muss. Dass auch Christus dem Wein Wasser beigemischt habe, beweist Euthymios aus den Liturgien des Apostels Jakobus und des Evangelisten Markus, worin es heisst: « Er nahm den Kelch, mischte ihn aus Wein und Wasser, dankte, segnete und reichte ihn dar u. s. w. ».<sup>2</sup>

#### VIERTES KAPITEL

##### BEURTEILUNG DER PANOPLIA.

Nachdem wir in den vorangegangenen drei Kapiteln dieser Abhandlung die *Panoplia* des Euthymios in ihrer geschichtlichen Veranlassung und ihrem Ziele sowie das darin enthaltene Material nach Anordnung, Ursprung und dogmatischem Gehalt uns vor Augen geführt haben, dürfte es uns nunmehr gestattet sein, unser Urteil über dieses dogma-

<sup>1</sup> Für diese Ansicht gibt Euthymios in der *Panoplia* keine nähere Begründung, aber in seinem Evangelienkommentar lesen wir zu den Worten des Matthäus 26, 17: Τῇ δὲ πρώτῃ τῶν Ἀζύμων..... folgendes: Πρώτην δὲ τῶν Ἀζύμων τὴν πρὸ τοῦ Πάσχα φασὶν (Ματθαῖος καὶ Μάρκος) ἡμέραν, τὴν τρισκαίδεκάτην μὲν τοῦ μηνός, πέμπτην δὲ τῆς ἐβδομάδος. Πρώτην ταύτην τῶν Ἀζύμων κατέσαντες ὡς προλαμβάνουσαν τὰ ἄζυμα τοῦ Πάσχα. Καὶ μάρτυς τοῦ λόγου σαφῆς Ἰωάννης εἰπὼν: Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ Πάσχα εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς, ὅτι ἐλήλυεν αὐτοῦ ἡ ὥρα, καὶ τὰ ἐξῆς, Ταύτην γὰρ τὴν ἡμέραν, ἣν Ματθαῖος καὶ Μάρκος πρώτην τῶν Ἀζύμων κεκλήμασιν, οὗτος πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ Πάσχα ὠνόμασεν ». (M. 129, 652).

<sup>2</sup> M. 130, 1184.

tische Werk des Euthymios zu fällen. Wie wir bereits hörten, hat Euthymios auf dem Gebiete der Exegese Arbeiten geleistet, die nicht bloss in seiner Zeit als hervorragend und verdienstvoll erscheinen, sondern die auch von der Nachwelt geschätzt und gewürdigt worden sind. Kann deshalb sein Ruf als tüchtiger Exeget als unbestritten gelten, so ist doch sein Ruf als Dogmatiker aufgrund der *Panoplia* um so mehr zerzaust worden. Denn die Beurteilung, die dieses Werk vor dem Richterstuhl der Zeit gefunden hat, ist nicht geeignet, das hohe Lob verständlich zu machen, mit dem einst Anna Komnena das dogmatische Wissen des Euthymios feierte. Und wenn Euthymios selbst in der Vorrede zur *Panoplia* die Ansicht auspricht, dass die vielgestaltigen Waffen, die er in seinem Werke niedergelegt habe, vollständig für jeglichen Kampf ausreichen, und wenn er dementsprechend in den früher erwähnten Versen die *Panoplia* eine Πανοπλία ἄρρηκτος ἀκράδαντος, ἀδαμαντίνη nennt,<sup>1</sup> so haben seine Kritiker in der Folgezeit so ziemlich einstimmig geurteilt, dass sie diese vielsagenden Epitheta nicht im geringsten verdient. Von ihnen allen hat wohl Ullmann die schärfste Kritik an Euthymios und seinem Werke geübt. Das Einzige, was er an Euthymios Anerkennenswertes findet, ist seine Belesenheit; von seiner Fähigkeit als Dogmatiker aber sagt er: « So wohlfeil wie er haben sich wenige, hat sich vielleicht niemand den Namen eines Dogmatikers erworben. Wer sich nicht durch den Augenschein überzeugt hat, möchte es kaum glauben. Aber in der Tat war es nicht viel mehr als blosser Fingertätigkeit, wodurch er bewirkt hat, dass man seinen Namen bis auf den heutigen Tag in der Geschichte der Dogmatik nennt ». <sup>2</sup> Diese vernichtende Kritik Ullmanns hat von seiten des Griechen Kalogeras

<sup>1</sup> M. 130. 18.

<sup>2</sup> Ullmann, *Studien und Kritiken*, Bd. 6. S. 664.

scharfe Widerrede gefunden. Kalogeras möchte nämlich gar zu gern auch den Ruhm des Dogmatikes Euthymios retten, und so tadelt er denn an Ullmann insbesondere, dass er die *Panoplia* als ein « καθαρώς ζιγαβήθειον ἔργον » ansehe.<sup>1</sup> Das darf man nach Kalogeras' Ansicht nicht, weil Euthymios ja nur die Auszüge aus den Werken der Väter und Kirchenschriftsteller in der *Panoplia* niedergelegt habe. Dieser Einwand gegen die Kritik Ullmanns ist aber offenbar wenig stichhaltig. Denn wenn die *Panoplia* auch noch so viel fremdes Material enthält, so ist doch die ganze Anordnung und Verwertung desselben auf die Rechnung des Euthymios zu setzen und deshalb die *Panoplia* in der Gestalt, wie sie uns vorliegt, doch ohne Frage das Werk des Euthymios. Noch weniger begründet ist der Einwand Kalogeras', wenn man den letzten Teil der *Panoplia* ins Auge fasst. Denn hier beschränkt sich ja Euthymios nicht darauf, lediglich fremdes Material zusammenzustellen, sondern ist auch, wie wir sahen, selbständig tätig, um seine Gegner zu widerlegen. Deshalb sind wir meines Erachtens wohl berechtigt, die *Panoplia* als ein ἔργον ζιγαβήθειον anzusehen und Euthymios selbst für die nicht unbedeutenden Mängel verantwortlich zu machen, die dieses sein Werk in der Tat aufweist.

Wenn wir uns daran erinnern, dass die *Panoplia* durch die haretischen Strömungen veranlasst war, die um die Wende des 11. Jahrhunderts im byzantinischen Reiche sich geltend machten, und dass sie mithin als eines ihrer wichtigsten Ziele verfolgen musste, diesen Strömungen entgegenzuarbeiten, so sollten wir wohl mit Recht erwarten, dass Euthymios gerade in dem Teile seines Werkes, den er den Sektierern seiner Zeit widmet, seine ganze Kraft entfaltet und sich um eine besonders gediegene und gehaltvolle

<sup>1</sup> N. Kalogeras, Ἀλέξυος ὁ Κ., Εὐθύμιος ὁ Ζ. καὶ οἱ αἰρετικοὶ Βογομίλοι, Ἀθήναιον 9 (1880) S. 277.

Polemik bemüht hätte. Denn hier hatte er es ja nicht wie in den früheren Partien seines Werkes mit Gegnern zu tun, über welche die Orthodoxie längst triumphiert hatte; hier stand er vielmehr mitten im vollen Leben und sah sich Häretikern gegenüber, die für ihre Sache die eifrigste Propaganda machten und immer weitere Kreise in den Zauberbann ihrer zum Teil neuen Ideen hineinzogen. Wenn also irgendwo, dann musste Euthymios gerade im letzten Teil seines Werkes seinen Wissensschatz in der Glaubenslehre vollauf verwerten und die von ihm vielgerühmten Waffen der *Panoplia* auch wirklich zu siegreichen Waffen zu gestalten suchen. Aber solche siegreiche Waffen sind gerade in den Schlusstiteln der *Panoplia* herzlich wenig zu finden. Auszunehmen ist der Titel gegen die Paulikianer, in welchem Euthymios, wie bereits erwähnt, die vier Bücher des Photios gegen die Manichäer exzerpiert und die gnostisch-manichäischen Lehren der Paulikianer durch ein ziemlich reiches Beweismaterial widerlegt. Aber in den übrigen Titeln, die Euthymios den Häretikern seiner Zeit widmet, stellt die *Panoplia* hinsichtlich ihrer Polemik ein recht ödes und geistesleeres Gebiet dar, für das sie eigentlich nicht mehr den Anspruch machen kann, eine dogmatische Rüstkammer zu sein. Das gilt insbesondere von den Titeln gegen die Armenier, Messalianer, Bogomilen und Sarazenen. Hier setzt Euthymios wohl mit ziemlicher Genauigkeit die Lehrsysteme seiner Gegner auseinander; er macht auch zuweilen noch den Versuch, in längeren Ausführungen dogmatische Fragen zu behandeln, so z. B. im Titel gegen die Armenier die Frage von dem Gebrauch des ungesäuerten Brotes, im Titel gegen die Messalianer die Frage von dem Einfluss der bösen Geister auf den Menschen, aber zu einer gehaltvollen dogmatischen Polemik gegen die genannten Häretiker vermag er sich nicht zu erheben. Durchgängig fertigt er — man lese einmal die oben angegebenen Titel — die Lehren seiner Gegner mit einigen knappen

Erwiderungen ab, die oft nur in der Zitation des einen oder anderen Schrifttextes bestehen oder kurze Wiederholungen dessen sind, was er in den früheren Titeln aus den Schriften der Väter dargelegt hat. Ein besonders klägliches und gehaltloses Machwerk ist der Titel gegen den Islam. Zwar darf man nicht, wie Ullman es in seiner Kritik tut, dem Euthymios den Vorwurf machen, er habe die Lehren Mohammeds entstellt. Denn einerseits können wir doch wohl nicht von ihm verlangen, dass er eine ebenso genaue und richtige Kenntnis des Mohammedanismus besitze wie wir heutzutage dank der unermüdeten wissenschaftlichen Forschung; andererseits kann aber auch Ullmann es nicht beweisen oder beweist es wenigstens tatsächlich nicht, dass Euthymios wider sein besseres Wissen die Lehren Mohammeds in einem Zerrbilde dargestellt habe. Dass die byzantinischen Theologen überhaupt, die gegen den Islam polemisierten, sich in manchen Punkten bezüglich seiner Lehre irrten, erklärt sich zum grossen Teil aus dem Umstande, dass sie die Sprache des Koran nicht genügend verstanden. Wenn Euthymios beispielsweise als Lehre Mohammeds ausgibt: Ὀλόσφυρον λέγει τὸν Θεὸν ἤτοι σφαιρικόν (M. 130, 1341 B) oder: Ἐκ βδέλλης ἀνθρώπων γίγνεσθαι λέγει (M. 130, 1349 A), so sind diese falschen Anschauungen offenbar auf die Unkenntnis des betreffenden arabischen Textes des Koran oder doch wenigstens auf falsche Uebersetzungen desselben zurückzuführen (vgl. die Anmerkung M. 105, 707). Derartige Irrtümer wurden bei den byzantinischen Polemikern gewissermassen traditionell. Denn Euthymios hat die oben erwähnten dem Niketas von Byzanz entlehnt (s. M. 105, 705 D, 708 A) und aus der *Panoplia* hat sie wieder Niketas Akominatos in seinen *Θησαυρὸς ὁρθοδοξίας* herübergenommen (s. M. 140, 132 C). Daraus also, dass Euthymios den Mohammedanismus mehr oder weniger unrichtig darstellt, kann ihm m. E. kein begründeter Vorwurf gemacht werden. Wenn er ihm dagegen

keine gediegenere und geistreichere Polemik entgegensetzen und ihm gegenüber die Wahrheit der christlichen Religion und die Erhabenheit ihrer Sittenlehre nicht überzeugender darzutun wusste, als er es in Wirklichkeit getan hat, so kann in dieser Hinsicht der letzte Titel der *Panoplia* nur als ein Armutszeugnis für seinen Verfasser angesehen werden. Offenbar hat Euthymios hier eine tiefergehende Polemik kaum für notwendig erachtet. Er sagt nämlich am Schlusse des 28. Titels: « Dieses fabelhafte Gerede des falschen Propheten Mohammed ist deshalb hier niedergeschrieben, damit die Christen, die es sehen, ihn und seine Schüler auslachen und ihren Irrtum und ihr Verderben verachten ». <sup>1</sup> Und doch steht das, was er auf die Lehren Mohammeds erwidert, hinter diesen oft wenig an Naivetät und Lächerlichkeit zurück. Man lese z. B. seine Entgegnung auf Mohammeds Ansicht, Christus sei der Sohn der Maria, der Schwester des Moses und Aaron, gewesen: « (Denn) wenn Christus der Sohn der Maria, der Schwester des Moses und Aaron war, so hätte er damals, als er zum Gerichte vor Pontius Pilatus hintrat, sehr alt und so eine Art Menschengeringe sein müssen, da er durch die Länge der dazwischen liegenden Zeiten beinahe aufgezehrt gewesen wäre ». <sup>2</sup> Ebenso überzeugend weist er die Anschauung zurück, Gott habe die Gestalt einer aus Stoff bestehenden Kugel: « Wenn nun Gott eine aus Stoff gebildete Kugel ist, so wird er weder hören noch sehen und gegebenenfalls in die Tiefe stürzen und ordnungslos einherrollen. » <sup>3</sup> Wenn man ferner seine Gründe dafür liest, dass es keine weiblichen Engel gebe oder dass, wenn es solche gebe, ein geschlechtlicher Verkehr zwischen ihnen und den Menschen unmöglich sei (M. 130, 1345 A-B); ferner dass die Erzählung Moham-

---

<sup>1</sup> M. 130, 1360.

<sup>2</sup> M. 130, 1340 A-B.

<sup>3</sup> M. 130, 1341 B.

meds von dem grossen und kleinen Kamel doch an grossen inneren Schwierigkeiten leide (M. 130, 1353 A-B), so kann man nur darüber staunen, dass ein Polemiker gegen den Islam nichts Besseres zu tun weiss, als an solche kleinliche Dinge Zeit und Mühe zu verschwenden. Soweit daher die *Panoplia* darauf berechnet war, die häretischen Strömungen der damaligen Zeit mit eindämmen zu helfen, kann man darin Ullmann nur beistimmen, dass sie ihrer Bestimmung ganz gewiss nicht gerecht geworden ist.

Eine zweite sehr dunkle Schattenseite, die der *Panoplia* anhaftet und ihren Wert bedeutend herabmindert, ist die Unklarheit und Unordnung in der Darstellung. Auch wenn Anna Komnena es nicht ausdrücklich erwähnte, Euthymios habe die einzelnen Häresien auseinandersetzen sollen, so würden wir doch bei einem so weitschichtig angelegten Werke, wie die *Panoplia* es ist, auch ohnehin die Anforderung an Euthymios gestellt haben, dass er, bevor er die Polemik gegen die einzelnen Häretiker beginnt, erst einen kurzen Ueberblick über ihre Geschichte und die wesentlichen Punkte ihrer Lehre gegeben hätte. Musste doch sonst für so manchen Leser der *Panoplia* ihre Polemik höchst unverständlich sein, wenn er kaum wusste, um welche Gegner und welches Lehrsystem es sich handle. Nun hat Euthymios zwar, wie eben erwähnt, die Geschichte und die Lehren der zeitgenössischen Häretiker ziemlich eingehend dargelegt, oft sogar mit solcher Breite, dass seine diesbezüglichen Ausführungen die Hauptsache bilden und die Polemik einen verhältnismässig knappen Raum einnimmt (tit. 26 adversus Messalianos, tit. 27. adversus Bogomilos). Aber ebenso ungenügend hat er bei den übrigen Häresien, die er in seinem Werke behandelt, die Aufgabe gelöst, den Leser mit den vorgenommenen Gegnern bekannt zu machen. In den meisten Titeln nennt er nur ihre Namen und beginnt dann gleich mit seiner Polemik. Hier und da macht er in der Aufschrift eine kurze Notiz

über die in Frage stehende Häresie, aber diese Notizen kann man auch nicht halbwegs als eine Charakterisierung derselben betrachten. So lesen wir als Aufschrift des 17. Titels (p. 1088): « Gegen die Aphthartodoketen, die von Julianos aus Halikarnassos und Gajanos aus Alexandria stammen ». Der 18. Titel ist überschrieben (p. 1092): « Gegen die Theopaschiten, welche lehrten, die Gottheit des Sohnes Gottes sei leidensfähig. Denn wenn später diese Irrlehre blühte, so gab es doch schon früher einige, die den schlechten Samen ausstreuten ». In diesem Stile sind durchgängig die Angaben des Euthymios gehalten, die er den einzelnen Titeln vorausschickt, sodass der Leser darauf angewiesen ist, die in der Polemik selbst zerstreuten Angaben sich zusammenzusuchen, um wenigstens einigermaßen ein Verständnis der gegnerischen Anschauungen und Lehren zu gewinnen. Schon dadurch ist die *Panoplia* in manchen ihrer Titel ein Konglomerat von Beweismaterial, von dem man nicht recht weiss, auf welches Ziel es denn eigentlich hinaussteuert. Aber dieser Mangel wird noch bedeutend gesteigert durch die Unordnung, mit der Euthymios innerhalb der einzelnen Titel die Exzerpte aus den Schriften seiner Gewährsmänner sich folgen lässt. Sachliche Gesichtspunkte kennt er dabei nicht; vielmehr arbeitet er durchweg so, dass er — und das gilt im allgemeinen auch von den ersten sieben Titeln — erst aus dem einen Autor alles zusammenschreibt, was ihm für den betreffenden Titel passend erscheint, um dann einen zweiten und dritten heranzuziehen und bei ihnen ebenso zu verfahren. Das ist die ganze Ordnung, die Euthymios in das Material der *Panoplia* zu bringen verstanden hat; aber es ist klar, dass diese Ordnung für den Gegenstand, der in dem jedesmaligen Titel behandelt wird, die denkbar grösste Unordnung bedeuten muss. Denn durch eine solche rein willkürliche Aneinanderreihung des Materials ist eine logisch voranschreitende Darstellung unmöglich gemacht, und so ist denn auch die

*Panoplia* in den meisten ihrer Titel ein derart buntes Gemisch von geschichtlichen Angaben, Begriffsbestimmungen, Beweisen und Einwänden, wie man es sich verschwommener kaum denken kann.

Während wir bisher die *Panoplia* mehr nach ihrer formellen Seite burteilten, kommen wir nunmehr zur Bewertung ihres dogmatischen Gehaltes. Nicht bloss die Betitelung Δογματικὴ Πανοπλία, sondern mehr noch die in der Vorrede ausgesprochene Erklärung des Euthymios, er wolle erst eine positive Darstellung der Glaubenslehren geben und sich dann der Widerlegung der Häresien zuwenden, lässt den Leser in der Erwartung an sein Werk herantreten, dort ein umfangreiches Gebiet von dogmatischen Fragen behandelt zu finden. Wie aber aus dem vorangegangenen Kapitel zu ersehen ist, bewegt sich der dogmatische Gehalt der *Panoplia* in einer verhältnismässig engen Bahn. Jener Glaubensbestand, wie er in der griechischen Kirche durch die Reihe der christologischen Kämpfe mit Einschluss des Bilderstreites endgültig festgelegt und durch die Autorität von sieben allgemeinen Konzilien bekräftigt war, das ist die Dogmatik, die in der *Panoplia* dargelegt ist. Nur in einem Punkte spiegelt sich in ihr auch die spätere Zeit wieder, nämlich in der Trinitätslehre, indem Euthymios hier auch den Patriarchen Photios zu Wort kommen lässt und seine These vom Ausgang des hl. Geistes aus dem Vater allein adoptiert. Gegenüber diesem Glaubensschatze verzichtet Euthymios auf jede eigene Forschung und erblickt, wie fast jede Seite der *Panoplia* bekundet, seine Aufgabe einzig und allein darin, das überkommene Erbe treu zu bewahren.

Er folgt damit ganz den Spuren eines Johannes von Damaskos, der auch nur Sammler, nicht selbständiger Forscher sein wollte, als er seine Πηγὴ γνώσεως schrieb, (damit soll er aber mit Euthymios keineswegs auf dieselbe Stufe gestellt werden), und es unterliegt keinem Zweifel, dass Euthymios sich gerade dieses Werk des Damaskeners,

das ja für die späteren Generationen das dogmatische Lehrbuch darstellte, zum Muster für sein eigenes Werk genommen hat. Wie jener sowohl eine *ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὁρθοδόξου πίστεως* gibt als auch *περὶ αἱρέσεων* handelt, so hat ja auch Euthymios, wie wir sahen, nach demselben Plane die *Panoplia* angelegt. Er hat auch ganze Abhandlungen in ununterbrochener Folge aus dem Werke des Damaskeners herübergenommen, so seine Ausführungen über die Trinität, über Kreuz, Taufe und Eucharistie, aber er bleibt doch in der positiven Darstellung der Glaubenslehren weit hinter Johannes von Damaskos zurück, da wir bei letzterem namentlich die Lehre von der Schöpfung, von den Engeln, von der Ausstattung des ersten Menschen und dem Sündenfalle viel ausführlicher behandelt finden als bei Euthymios, der die erwähnten Punkte eben streift. Dagegen ist Euthymios, wie es sich aus der ihm gestellten Aufgabe und den Verhältnissen, unter denen er die *Panoplia* verfasste, von selbst ergeben musste, in der Behandlung der Häresien über den Rahmen des Werkes des Damaskeners weit hinausgegangen, teils durch die eingehende Charakterisierung, die er den zeitgenössischen Häresien zuteil werden lässt, teils durch das umfangreiche Material, das er zur Widerlegung insbesondere der christologischen Irrlehren aus dem Werke der Väter beibringt. Aber trotz dieser ausgedehnten Polemik sehen wir doch bei Euthymios für das Gebiet der Glaubenslehren keine weitere Perspektive eröffnet als bei Johannes von Damaskos, sodass in dieser Beziehung ein Ertrag der *Panoplia* nicht zu verzeichnen ist.

Aus dem Gesagten erhellt, dass die *Panoplia* alle Eigenschaften entbehrte, um in ihrer Zeit als ein bedeutsames, epochemachendes Werk auf dem Gebiete der Dogmatik erscheinen zu können. Ihrer Form nach steif, unklar und verworren, ihrem Inhalte nach zumeist nur die geistlose Wiedergabe eines längst veralteten Materials, war sie in sich selbst ein

totes Gebilde, das wenig geeignet war, auf seine Umgebung befruchtend und neu belebend einzuwirken. Zwar sehen wir, dass Niketas Akominatos, der zwischen 1204-10 seinen *Θησαυρός ὁρθοδοξίας* schrieb, in diesem seinem dogmatischen Werke auf die *Panoplia* Bezug nimmt; dass aber auch er für ihre Mängel ein offenes Auge hatte, zeigen die Worte seiner Vorrede: « Das Buch, das *Δογματικὴ Πανοπλία* betitelt ist, hat zwar die alten Häresien kurz behandelt und mit dem Afrikaner Sabellios und einigen, die vor seiner Zeit lebten, begonnen; was aber von den Vätern zu ihrer Widerlegung gesagt ist, hat es in sehr vielen Punkten ausgelassen und auch gar keine Erwähnung getan, woher denn die Urheber dieser Häresien stammen und welches Leben sie geführt haben ». <sup>1</sup>

Aber trotzdem hiesse es ungerecht urteilen, wollte man an der *Panoplia* nur Mängel sehen und ihr jede Bedeutung absprechen. Denn ein Verdienst darf Euthymios aufgrund seines Werkes ganz gewiss für sich in Anspruch nehmen, nämlich einen schätzenswerten Beitrag geliefert zu haben zur Kenntnis der kätetischen Bewegungen seiner Zeit. Er ist der erste, der uns die eigenartige Sekte der Bogomilen geschildert hat, und die Ausführlichkeit, mit der er es getan, macht den 27. Titel der *Panoplia* zu einer der wichtigsten Quellen für das Studium der mittelalterlichen Sektengeschichte. <sup>2</sup>

<sup>1</sup> M. 139, I p. 1104.

<sup>2</sup> Da gerade im 27. Titel der *Panoplia* der Hauptertrag der von Euthymios geleisteten Arbeit liegt, so hätte es wohl in den Rahmen dieser Abhandlung hineingepasst, den erwähnten Titel inhaltlich ausführlich zu behandeln. Es ist aber hier davon Abstand genommen worden, weil bereits von Engelhardt, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, Erlangen 1832, S. 151 ff. das von Euthymios bezüglich der Bogomilen gebotene Material eine eingehende Bearbeitung gefunden hat.