

# Die armenische Version und der griechisch-lateinische Text des pseudathanasianischen Dialogus de s. trinitate IV \*

von

Christoph Bizer

Der armenische, im Florileg des Sigillum fidei überlieferte Text des pseudathanasianischen sog. vierten Dialoges »Über die heilige Trinität« (dial. IV) ist bisher zu Untersuchungen an diesem Dialog nicht herangezogen worden, obwohl er schon seit 1914 in einer freilich schwer zugänglichen und auch wenig befriedigenden Ausgabe<sup>1</sup> vorliegt. Nachdem P. Jungmann jetzt eine kritische Edition der armenischen Version veröffentlicht<sup>2</sup>, kann deren Bedeutung für den griechischen Dialogtext — zunächst an einzelnen Beispielen — erörtert werden.

Die von mir erfassten griechischen Zeugen der Überlieferung dieses Dialoges tradieren einen relativ einheitlichen Text, der auf einen Archetypus zurückgeht. Diesem steht die Handschriftengruppe der Kodizes Athous Vatop. 236 saec. XI (ρ), Paris. gr. 1301 saec. XIII (π), Vatic. gr. 402 anno 1383 (ν) und Vatic. gr. 504 (ζ) am nächsten<sup>3</sup>. Gegenüber diesem Text sind jedoch Vorbehalte angebracht. Das zeigen einmal meine Kollationen zum Hauptteil<sup>4</sup> des jetzigen Dialogus de s. trin. II, dessen erste Abschnitte<sup>5</sup> neben

---

\* PG 28,1249-1265. Verweise auf den griechischen Text gebe ich ohne Angabe des Bandes nur in Kolumnen- und Zeilenzahlen nach Migne. Der zitierte Text selbst beruht auf eigenen Kollationen.

<sup>1</sup> Karapet Ter-Mekerttschian, *Sceau de la foi de la sainte église universelle de nos saints pères orthodoxes et inspirés, composé aux jours du catholicos Komitas* (armenisch). Etschmiadsin 1914. Titel nach J. Lebon, *Les citations patristiques grecques du «sceau de la foi»*, in: *Rev. d'hist. eccl.* XXV (1929) 5-32.

<sup>2</sup> Vgl. den vorangehenden Beitrag in diesem Heft. Jgm. mit folgender Zahl verweist auf die Zeile des armenischen Textes. Um die Benutzung zu erleichtern, füge ich Verweisen auf den griechischen Text die Zeilenangabe nach Jungmann an.

<sup>3</sup> Von den übrigen Handschriften, für die ich bis zum Erscheinen meiner Bonner Dissertation auf meinen Beitrag in der Jubiläumsschrift der Mechitharisten in Venedig verweise, ziehe ich im Folgenden noch den cod. Genev. gr. 30 saec. XI (?) (β) heran, der durch die Erstausgabe der fünf Dialoge durch Th. Beza (1570) auch für die nachfolgenden Editionen die Grundlage abgab. Von den oben genannten Kodizes hat Montfaucon für die Mauriner Ausgabe Lesarten von π, möglicherweise auch von ν benutzt.

<sup>4</sup> Es handelt sich um den Dialog gegen den Anhomöer Aëtios (PG 28,1173,7-1201,30), der als selbständiger Dialog konzipiert worden ist.

<sup>5</sup> PG 28,1173,7-1181,25.

den Kodizes mit dial. IV konkurrierend noch weitere Tradenten<sup>6</sup> darbieten. Ferner kann hier der Text der Häretikervoten anhand einer äusseren Bezeugung noch des 4. Jhdts<sup>7</sup> kontrolliert werden. Ein Vergleich mit diesen Instanzen erweist den von  $\rho$   $\pi$   $\nu$   $\zeta$  und  $\beta$  überlieferten Text als weniger zuverlässig. Zum andern ist dial. IV (bis 1264,9) im Rahmen eines corpus athanasianum, dessen Schriftenordo in Grundzügen schon für das Ende des 5. Jhdts. nachweisbar ist<sup>8</sup>, durch die altlateinische Version des cod. Laurent. (S. Marco) 584 saec. IX/X (Lat.)<sup>9</sup> überliefert. Diese Übersetzung hat sich eng an ihre griechische Vorlage angeschlossen und ist für die Herstellung des griechischen Textes von besonderem Wert: in nicht wenigen Fällen sind von Lat. vorausgesetzte Lesarten den griechischen Zeugen vorzuziehen. In der armenischen Version (Armen.) liegt nun eine weitere Kontrollmöglichkeit für den griechisch überlieferten Text vor. Die folgenden Abschnitte führen die Konfrontation an ausgewählten Lesarten durch.

## I.

a) Armen. führt den Dialog als eine theoria »des heiligen Bischofs Basileios und des Häretikers Apolinarios«<sup>10</sup>. Der Herausgeber von 1914 (oder dessen Manuskript?) gab dem Bischof — sei es in Anlehnung an die griechische Tradition, die einen »Orthodoxos« disputieren lässt, sei es in Analogie zur superscriptio des Dialogus de s. trin. V, die den »Bischof Gregorios« so bezeichnet<sup>11</sup> — das Attribut »orthodox« bei. Hier dürfte ein kleines, aber

<sup>6</sup> Die wichtigsten Vertreter dieser Überlieferung sind cod. Athous Vatop. 6 (K) und 7 (W), vgl. H. G. O p i t z, *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius (Arbeiten zur Kirchengeschichte XXIII)*, Berlin/Leipzig 1935, 37-42, 18-20.

<sup>7</sup> Epiphanius, Haer. 76.11.12 ed. K. Holl Bd. III (GCS XXXVII), 351-360. Vgl. M. T e t z, *Zur Theologie des Markell von Ankyra I*, in: *Zeitschr. f. Kirchengesch.* LXXV (1964), 242 Anm. 126.

<sup>8</sup> Der Beweis kann über die Sammlung Athanasianischer und pseudathanasianischer Schriften im cod. Vatic. gr. 1431 (Z, vgl. H. G. O p i t z *a.a.O.* 80 f.) geführt werden, deren Schriftenordo gegenüber Lat. insofern sekundär ist, als die Epistula ad Jovianum (PG 28,532), ein überarbeiteter Auszug aus dial. IV, hier bereits den Dialog ersetzt hat.

<sup>9</sup> Vgl. G. M e r c a t i, *Codici Latini Pico Grimani Pio (Studi e Testi LXXV, 1938)*, 186-196. Von den weiteren Zeugen dieser Überlieferung habe ich die Kodizes Vatic. Urbinas lat. 46 und Laurent. Fiesol. 44 verglichen. »Athanasianische« Schriften in Lat. hat zuletzt M. T e t z behandelt. Vgl. *Zur Edition der dogmatischen Schriften des Athanasius*, und *Zur Theologie des Markell von Ankyra I*, in: *Zeitschr. f. Kirchengesch.* LVII (1955/56) 3 Anm. 10 und S. 18 ff. bzw. LXXV (1964) 243.

<sup>10</sup> »Apolinarios« im Widerspruch zum Dialogtext selbst. Vgl. 1264,47 (Jgm. 193). Die gleiche Diskrepanz liegt in  $\rho$   $\pi$   $\nu$   $\zeta$   $\beta$  vor.

<sup>11</sup> Vgl. PG 28,1265 Anm. 23 (nach  $\beta$ ).

bezeichnendes Beispiel für die Beeinflussung von Armen(K). durch griechische Texte vorliegen<sup>12</sup>.

In der Zuweisung des einen Dialogpartes an Basileios wird Armen. durch das »Florilegium Edessenum anonymum«<sup>13</sup> bestätigt. Ein zweites syrisches Testimonium<sup>14</sup> sowie die mir bekannte restliche Überlieferung nennt hier Athanasios. In Übereinstimmung mit den griechischen Dialoghandschriften<sup>15</sup>, die im Text selbst einen anonymen Orthodoxos disputieren lassen, führt jedoch Lat. in der superscriptio Athanasios als den *Verfasser* des Dialoges. Die widersprüchlichen Befunde in den Überschriften lassen sich weder zugunsten einer Priorität der armenischen, noch der griechisch-lateinischen Überlieferung deuten; vielmehr bietet sich als Hypothese an, dass ein ursprünglich namenloser Orthodoxos durch entsprechende Überschriften hier mit Athanasios, dort mit Basileios identifiziert wurde. Diese Hypothese bewährt sich auch an anderen pseudathanasianischen Dialogen.

b) Die Übersetzung der christologisch-anthropologischen Begriffe durch Armen. ist insofern unproblematisch als der zugrundeliegende griechische Text jeweils eindeutig zu erschliessen ist. Die Wiedergabe dieser Termini ist für die Frage der Rezeption griechischer Theologie im armenischen Sprachraum interessant und kann hier ausgeklammert werden. Anders verhält es sich bei armenischen Lesarten, die einen modifizierten griechischen Text voraussetzen und entsprechende Änderungen des Textes erwagen lassen.

Eine der wichtigsten Wendungen, die es dem Orthodoxos ermöglichen, seinem Gegner standzuhalten und eine eigene Position zu entwickeln, ist die Formel  $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$  —  $\omicron\iota\kappa\nu\nu\omicron\mu\iota\acute{\alpha}$   $\acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\epsilon\omega\varsigma$ <sup>16</sup> und deren Abwandlungen. Armen. liest das zweite Glied in allen Fällen, wo mit dem vollen Wortlaut der Formel argumentiert wird, stets  $\acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\epsilon\iota$   $\omicron\iota\kappa\nu\nu\omicron\mu\iota\acute{\alpha}\varsigma$ . Die Dialog-»Regie« stellt die Verbindlichkeit dieser Formel für den Apolinaristen bereits zu Beginn der Verhandlung her; schon mit seiner dritten Antwort anerkennt der Apoli-

<sup>12</sup> Die schmale handschriftliche Basis sowie die zu vermutende Eigenwilligkeit des Editors von 1914 schränken den Wert der Erwägungen Lebons, *a.a.O.* (vgl. Anm. 1) 10 zu den Introduktionsformeln des Sigillum fidei ein.

An über 30 Stellen des Dialoges legen Lesarten von Karapet (= Armen(K).) den Verdacht nahe, dass sein Text anhand einer griechischen Fassung überarbeitet wurde. Als Vorlage scheiden aber die griechischen Drucke mit grosser Wahrscheinlichkeit aus.

<sup>13</sup> Ed. I. Rucker, Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Abt., 1933,5 frgmt. 78.

<sup>14</sup> Das nestorianische »Florileg mit Gregorscholien« im cod. Vatic. Borg. syr. 82, Nr. 27. Ich verdanke den Hinweis L. Abramowski.

<sup>15</sup> Mit Ausnahme von  $\rho$ , das durchgängig im Dialogtext den »Orthodoxos« durch »Athanasios« ersetzt hat.

<sup>16</sup> Vgl. 1253,46 (Jgm. 262). 1256,3 (Jgm. 272). 1261,1 (Jgm. 99).26 (Jgm. 125).49 (Jgm. 146). 1264,1 (Jgm. 150). Zur Fassung der Formel in Armen. s. oben im Text.

narist die Alternative im Blick auf den Leib Christi, der nicht *φύσει*, sondern *ένώσει τῆς οἰκονομίας* göttlich sei. Im griechischen Text formuliert der Orthodoxos anschliessend als erstes Ergebnis: *τῆ δὲ οἰκονομία θεϊκόν*. Lat. setzt hier die Lesart *τῆ δὲ ένώσει οἰκονομικόν* voraus, letzteres wahrscheinlich eine Korruptel aus *οἰκονομίας θεϊκόν*, da der Dialog diesen Adjektiv-Stamm sonst nur für das Adverb gebraucht. Ist diese Rekonstruktion richtig, dann spricht für den von Lat. vorausgesetzten Text, dass so die orthodoxe Zusammenfassung dem apollinaristischen Zugeständnis korrespondiert und nicht — wie in den griechischen Handschriften — die Alternative von »gemäss der Natur - gemäss der Einigung« auf »gemäss der Natur - gemäss der Ökonomie« verschoben wird. Auch Armen. stützt hier Lat. insofern, als dem *φύσει* ein *τῶ ένοῦν* (Jgm. 10) entspricht.

Auf die Eingangsstelle nimmt der Dialog noch einmal (1253,2 Jgm. 219) Bezug: »Wie wir am Anfang der Rede gesagt« ist der Leib Christi »gemäss der Natur menschlich, gemäss der Ökonomie aber Gottes« Leib. Zum Abschluss des Gedankengangs wird dieses Ergebnis noch einmal unter explizitem Rückbezug verwandt: »Und wiederum sage ich, wie der Leib gemäss der Natur menschlich, gemäss der Einigung der Ökonomie aber göttlich« ist, so ... (1253,11 Jgm. 227). In diesem Kontext ist der handschriftliche Befund im wesentlichen einheitlich. Textkritisch ist also durch den ersten — übereinstimmend bezeugten — Rückbezug die griechische Fassung der Dialogeinleitung gegen Lat. Armen. gesichert. Zugleich zeigt diese Stelle in ihrem Zusammenhang, dass der Orthodoxos im Duktus des Dialoges die Formel so aufgefasst wissen will, dass die beiden Fassungen ihres zweiten Gliedes miteinander identifiziert werden. Theologisch signalisiert dieser schillernde Sprachgebrauch die Arbeitstechnik des Verfassers. Nach Ausweis der griechisch-lateinischen Überlieferung spricht der Orthodoxos weit überwiegend von der »Ökonomie der Einigung«. Die umgekehrte Formulierung »Einigung der Ökonomie«<sup>17</sup> ist nur benutzt, um die Argumentation für den Apollinaristen<sup>18</sup> stringent zu machen und um ihn gleichsam »abzuholen«. Faktisch denkt der Verfasser des Dialoges nicht von den beiden Aspekten *φύσει-ένώσει* her, die den Gott-Menschen als geeint voraussetzen, sondern er geht vom Logos vor der Inkarnation aus und betrachtet primär die Einigung — attributiv — als Modus, wie die Ökonomie selbst, an der sich sein Denken

<sup>17</sup> Die Stellen sind: 1249,36 und 1253,13. Hierher gehört auch der Schlusssatz, der die Formel rhetorisch umschreibt: 1265,19.

<sup>18</sup> Aus den von H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea* (Tübingen 1904) gesammelten Fragmenten notiere ich als Belege für den Gebrauch einer *φύσει - ένώσει* - Formel: frgmt. 160 (S. 254,6 vgl. Valentinus S. 288,9). frgmt. 161 (S. 254,22-26 vgl. Timotheos S. 277,22). frgmt. 181 (S. 279,1 Timotheos). Das Substantiv *οἰκονομία* ist unspezifisch gebraucht und kommt im Zusammenhang mit der Formel nicht vor; doch vgl. frgmt. 109 (S. 233,5 *θεϊκῶς - οἰκονομικῶς*).

orientiert, im Inkarnationsvorgang bewerkstelligt wird<sup>19</sup>. Die Selbigkeit von Gott und Mensch<sup>20</sup> ist durch das Logos-Subjekt in seinem zeitlichen *prae* zur Inkarnation hergestellt und gewahrt. Die Akzentuierung der »Ökonomie« zuungunsten der »Einigung« ist demnach sachlich begründet. Wenn nun Armen. den Ansatz in der Dialogeinleitung festhält und im ganzen Verlauf des Dialoges konstant mit der »Einigung der Ökonomie« argumentieren lässt, so wird durch diese Sondertradition das theologische Profil der orthodoxen Position in dial. IV verwischt<sup>21</sup>.

c) Gegen alle griechischen Handschriften und Lat. lässt Armen. in zwei aufeinanderfolgenden Antworten des Basileios bei der Erörterung des Leidens Christi das Adverb »freiwillig« aus<sup>22</sup>. An beiden Stellen wäre das »Organ« für freiwilliges Leiden der »beseelte Leib«. Die armenische Textfassung leuchtet insofern ein, als durch sie die in der griechisch-lateinischen Überlieferung hier implizierte dichotomische Anthropologie vermieden ist; im Fortgang des Dialoges begründet der Orthodoxos die Freiwilligkeit des Leidens auf das (σῶμα ἐμφύχον) λογικόν<sup>23</sup> oder auf den νοῦς<sup>24</sup>. Gerade diese Stellen zeigen aber, dass sich die orthodoxen Antworten nicht in die »klassischen« Schemata einer Dicho- oder Trichotomie einfügen. Die Attribute ἐμφύχον λογικόν (zu σῶμα) können in ein und demselben Gedankengang durch ψυχή zusammengefasst werden<sup>25</sup>; τὸ συναμφότερον (des Menschen), das durch die Erlösung gerettet werden sollte, steht für σῶμα und νοῦς<sup>26</sup>. Im Grunde argumentiert der Orthodoxos auf dem Hintergrund einer Dichotomie, die ohne begriffliche Reflexion auf eine spezifische Anthropologie um die apolinaristischen trichotomischen Termini *ad hoc* erweitert wurde.

<sup>19</sup> Vgl. als instruktives Beispiel die Differenzierung zwischen einer Geburt »aus« und »durch« Maria (1260,31-47, Jgm. 80-96) und die häufig gebrauchten Zeitkategorien, etwa 1260,1 ff. (Jgm. 378 ff.).

<sup>20</sup> Die Formel »derselbe Gott und Mensch« wird von beiden Seiten pointiert ins Feld geführt. Orth.: 1252,40 (Jgm. 62).1260,16 (Jgm. 389).1265,4 (Jgm. 202).1265,18 (Jgm. 213). Apol.: 1264,20 (Jgm. 169). Vgl. auch Apolinarios selbst: Lietzmann *a.a.O.*, z.B. frgmt 9 (S. 206, 20). frgmt. 18 (209,24) und die für die Auseinandersetzungen mit Apolinaristen instruktive Stelle Contra Apol. II,4 (PG 26,1137 B), in der diese Formel als apolinaristisches Schlagwort kritisiert wird. Dial. IV ist als »orthodoxer« Versuch zu interpretieren, diese Formel gegenüber dem apolinaristischen Gebrauch zu behaupten.

<sup>21</sup> Als Motiv kommt die Tendenz zur Vereinheitlichung der Begrifflichkeit in Frage, wie sie mit der Aufgabe der Übersetzung gegeben ist. Auch Lat. übersetzt — jedoch nur vereinzelt — gegen den griechischen Text *unitione dispensationis* (1253,14.47).

<sup>22</sup> 1252,28, wo die Auslassung den ganzen Partizipialsatz (σώματι ἐμφύχῳ) τῷ δυναμένῳ παθεῖν ἐκουσίως καὶ συναστραφῆναι ἀνθρώποις) betrifft (vgl. Jgm. 52), und 1252,35 (vgl. Jgm. 57).

<sup>23</sup> 1252,20 (Jgm. 72).1253,31 ff. (Jgm. 248 ff.).

<sup>24</sup> 1257,26 (Jgm. 346).

<sup>25</sup> 1253,36 f. (Jgm. 254 f.).

<sup>26</sup> 1257,23 (Jgm. 344).

Dafür ist die unvermittelte Einführung des Nus in den Dialog<sup>27</sup> charakteristisch. Das Inkarnationsschema Logos - *σῶμα ἀνθρώπινον*<sup>28</sup>, das — als menschliches — beseelt und vernünftig sein muss, macht Überlegungen, wie sich nun *ψυχῆ, λογικόν* und *νοῦς* im einzelnen zueinander verhalten, entbehrlich. Wenn durch den Zusammenhang klargestellt ist, dass der »beseelte Leib« als menschlicher zu denken ist, kann das freiwillige Leiden unbefangen auf ihn bezogen werden. Der Textbefund in Armen. geht auf Streichungen zurück, die durch eine später abgeklärte Terminologie motiviert waren<sup>29</sup>.

## II.

Die bisher besprochenen, von der griechischen Tradition abweichenden Lesarten von Armen. standen zugleich gegen Lat.<sup>30</sup>. Diese Varianten mögen hier als Beispiel dafür gelten, dass Lesarten, die von Armen. allein dargeboten werden, als Sondertraditionen anzusprechen sind, denen die griechische Fassung im allgemeinen vorzuziehen ist<sup>31</sup>. Dagegen erweist Armen. seine

<sup>27</sup> 1252,51 (anders Armen., dazu s. übernächste Anmerkung). Der Nus kommt dial. IV nur in zwei thematisch abgegrenzten Abschnitten: 1252,51-1253,15. 1256,13-1257,20 vor. (1257,26 bezieht sich ausdrücklich auf den letztgenannten Abschnitt zurück). Der Begriff wird jedesmal durch eine Frage des Apolinaristen eingeführt.

<sup>28</sup> Vgl. 1252,32 ff. (Jgm. 55 ff.). 1256,52 ff. (Jgm. 322 ff.).

<sup>29</sup> Von diesen Streichungen her kann auch ein Schlaglicht auf die armen. Textfolge (1249-1252,50 + 1260,24 *ἐκ ψυχῆς λογικῆς* - 1265 + 1252,51-1260,24 *λογικῆς*<sup>1</sup>) fallen, die sicher sekundär ist, da 1. der griechische Dialogschluss rhetorisch ausgestaltet ist und 2. der armen. Dialogschluss abrupt abbricht, ohne dass auf ein vergleichendes *ὡς* ein *οὕτως* folgte. Falls man die Umstellung in Armen(BIM). nicht auf eine mechanische Ursache wie etwa Lagenvertauschung zurückführen möchte, was vielleicht Schwierigkeiten macht, da die erste Nahtstelle (1252,50/1260,24) einen verhältnismässig glatten Übergang ergibt, durch welchen die abrupte Einführung des Nus vermieden ist (1252,51 griech./lat.), so führt vielleicht folgende Beobachtung weiter: Durch diese Nahtstelle im armen. Text wird das freiwillige Leiden pointiert auf die »vernünftige Seele« bezogen. Durch die beiden Streichungen spricht Armen. an dieser Stelle zum ersten Mal vom Leiden als einem freiwilligen. Die restlichen Abschnitte, die sich mit diesem Thema befassen und im Zuge der Umstellung erst nach dem (griech.) Dialogschluss zu stehen kommen, mussten nicht mehr missverstanden werden. Man wird sich der Möglichkeit nicht verschliessen dürfen, dass auch mit derartiger Motivation für die armen. Textfolge zu rechnen ist.

<sup>30</sup> 1249,38 (Jgm. 10 s.o. S. 203) dürfte im Zuge der Übersetzung in beiden Überlieferungszweigen unabhängig voneinander zustande gekommen sein.

<sup>31</sup> Diese Feststellung berechtigt freilich nicht zu schematischem Verfahren. Insbesondere in Fällen, wo die übrigen Zeugen ausgefallen sind, können auch Armen. oder einzelne Handschriften von Armen. für die Konstitution des griechischen Textes bedeutsam sein. Vgl. 1256,5 (Jgm. 273 Apparat) »denn leidensfähig ist die Natur«. Auf »Natur« bezogen ist diese Aussage dial. IV befremdlich. Sie wird vertreten von π v ζ β und Armen(BI). Armen(K). liest: »... die Gottheit«. Sicherlich vorzuziehen ist Armen(M). : *φύσει*. Die anderen Handschriften haben hier Ausfälle durch Homoioteleuta.

Bedeutung für den Text des dial. IV da, wo seine Textfassung gegen die griechischen Handschriften mit Lat. übereinstimmt. Insgesamt handelt es sich um etwa 40 Stellen, von denen rund die Hälfte als Umstellungen oder andere kleinere Abweichungen — wie Einfügung oder Auslassung von  $\omicron\delta\nu$  und  $\kappa\alpha\iota$  — hier in Betracht dessen, dass Übersetzungen vorliegen, von geringerem Gewicht sind<sup>32</sup>. Die zweite Hälfte dieser Lesarten setzt einen Text voraus, der überwiegend der griechischen Tradition überlegen ist und dort entstandene Verderbnisse zu heilen erlaubt. Ich exemplifiziere wieder an einigen Beispielen, die für die Interpretation des Dialoges von Interesse sind.

a) Die einzige Monographie, die bisher den pseudathanasianischen Dialogen gewidmet wurde, hat A. G ü n t h ö r in der Absicht vorgelegt, die Autorschaft Didymos' des Blinden zu erweisen<sup>33</sup>. Eine der wenigen Stellen aus dial. IV, auf die sich G ü n t h ö r bezieht, soll als Anspielung zugleich auf Lk 15,4 und Lk 19,10 die Zusammengehörigkeit von Dialogus c. Maced. II, dial. IV einerseits und »Didymianischen« Schriften andererseits belegen<sup>34</sup>.

Die Stelle aus Dialogus c. Maced. II ist einhellig überliefert: Der Orthodoxos konstatiert, der Knechtsgestalt Christi, als vollkommener, komme auch Schmerz und Angst zu; dies sei das Schaf, das er  $\zeta\eta\tau\eta\sigma\alpha\varsigma$   $\kappa\alpha\iota$   $\epsilon\upsilon\rho\omega\acute{\nu}$  auf den Schultern trage<sup>35</sup>. Die Knechtsgestalt wird mit dem verlorenen Schaf gleichgesetzt; die kurze Andeutung verweist auf das Gleichnis. Lk 19,10 spielt hier keine Rolle<sup>36</sup>.

Der Text aus dial. IV<sup>37</sup> ist in verschiedenen Fassungen überliefert. Der Orthodoxos erklärt, dass der Logos sowohl einen menschlichen Nus als auch einen Leib »brauchte«. Und so  $\zeta\eta\tau\eta\sigma\alpha\varsigma$   $\kappa\alpha\iota$   $\epsilon\upsilon\rho\omega\acute{\nu}$   $\eta\gamma\omega\sigma\epsilon$   $\tau\acute{o}$   $\acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\omega\lambda\acute{o}\varsigma$  ( $\rho\pi\nu\zeta\beta$ , Beza). M o n t f a u c o n las nach anderer Tradition für  $\eta\gamma\omega\sigma\epsilon$  ein  $\epsilon\sigma\omega\sigma\epsilon$ . Nach ihm wäre eindeutig auf Lk 19,10 angespielt. Das bestätigen Lat. Armen.: *et sic querens et inveniens (+ per adunationem: Lat.) univit et salvavit quod perierat*. Die Tradition, auf welche sich M o n t f a u c o n stützte, dürfte die Angleichung an das Schriftzitat selbsttätig vorgenommen

<sup>32</sup> Da auch Armen. weithin seiner Vorlage getreu folgt, ist jedoch von Fall zu Fall zu erwägen, ob diese Lesarten in den Text aufzunehmen sind. Eindeutige Entscheidungen lassen sich hier selten treffen.

<sup>33</sup> A. G ü n t h ö r, *Die 7 pseudoathanasianischen Dialoge, ein Werk Didymus' des Blinden von Alexandrien (Studia Anselmiana XI)*, Rom 1941.

<sup>34</sup> A. G ü n t h ö r 94.

<sup>35</sup> Dialogus contra Macedonianos II, PG 28.1336,20-24.

<sup>36</sup>  $\zeta\eta\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$  kommt in der Matthäus-Fassung des Gleichnisses vor; aber auch abgesehen davon kann aus dem Gebrauch dieses einen Wortes nicht geschlossen werden, dass der Verfasser an Lk 19 gedacht habe, da die Verbindung von »suchen« und »finden« formelhaft vorgegeben ist. Vgl. *Lexicon Athanasianum*, ed. G. M ü l l e r, Berlin 1952, s.v.  $\epsilon\upsilon\rho\acute{\iota}\sigma\kappa\alpha$  2.

<sup>37</sup> 1257,27 (Jgm. 348).

haben. Lat. Armen. zeigen jetzt, dass damit an einer ursprünglichen Auslassung durch Homoioteleuta korrigiert worden ist. Dem Text der Versionen kommt die Priorität zu. Dial. IV formuliert also in Anlehnung an Lk 19,10 seinen eigenen Zielsatz. Das Gleichnis vom verlorenen Schaf liegt dabei nicht im Gesichtskreis. Den von Günthör konfrontierten Dialogstellen ist lediglich die formelhafte Wendung »suchend und findend« gemeinsam<sup>38</sup>, die wiederum in den von Günthör beigebrachten Belegen aus »Didymos« — durchweg Zitationen oder Anspielungen lediglich auf Lk 19,10 — fehlt. Eine Anspielung auf zwei kombinierte Schriftzitate liegt in keinem der angeführten Belege vor.

b) In Konfrontation mit den Versionen treten innerhalb einer anthropologischen Aussage des Orthodoxos zwei Akzentverschiebungen durch Entstellung der griechischen Überlieferung zutage, die sachlich nicht ohne Gewicht sind. Der Apolinarist fragt: »Der beseelte Leib ist Mensch?«. Die orthodoxe Antwort präzisiert: »Nicht einfach der beseelte Leib ist Mensch, sondern der menschliche beseelte Leib ist Mensch« ( $\rho \pi \nu \zeta \beta$ )<sup>39</sup>. Lat. Armen. überliefern als ersten Teil der Antwort: »nicht einfach den beseelten Leib nenne ich einen Menschen«, was zum einen der dialogischen Form besser entspricht und das dreifache »... ist Mensch« vermeidet, zum andern aber gegenüber der griechischen Fassung auf die spezifisch theologische Wertigkeit hinweist, die dem Gebrauch von  $\lambda \acute{\epsilon} \gamma \epsilon \iota \nu$  durch den Orthodoxos zukommt<sup>40</sup>. Das zweite Kolon der orthodoxen Antwort heisst nach Lat.: *sed humanum corpus animatum existens homo est*. Armen(BIM). setzt für *animatum existens*  $\psi \nu \chi \omega \theta \acute{\epsilon} \nu$  voraus. Der den Versionen zugrundeliegende griechische Text dürfte  $\xi \mu \psi \nu \chi \omega \nu \delta \nu$  gelautet haben. Damit zeigt sich wieder, dass für den Orthodoxos das Attribut »menschlich« primär ist und aus diesem dann als Implikat die nähere Bestimmung »beseelt« folgt<sup>41</sup>.

c) Mit der Frage, ob der Logos dem aus Maria gezeugten Leib wie ein Lebewesen verbunden sei, steuert der Apolinarist die Problematik einer Unterscheidung zwischen Christus und den Heiligen an. Die orthodoxe Antwort war eine alte crux der Editoren. Den Text der griechischen Handschriften: »'Wie ein Lebewesen' ist nicht geschrieben, sondern 'in einem lebendigen Tempel'«<sup>42 43</sup> verbesserte Montfaucon durch die Ein-

<sup>38</sup> Damit sollen die zahlreichen Bezugspunkte zwischen dial. IV und gerade Dialogus c. Maced. II nicht bestritten werden. Die voreilig ins Spiel gebrachte Verfasserfrage hat jedoch Günthör nicht nur hier zu unkontrollierter Arbeitsweise verleitet.

<sup>39</sup> 1252,40-43 (vgl. Jgm. 63 ff.).

<sup>40</sup> Vgl. etwa 1260,15 (Jgm. 388).1265,16 (vgl. Jgm. 212).1264,25 (Jgm. 173).

<sup>41</sup> Vgl. oben S. 204 f.

<sup>42</sup> Vermutlich ist an Joh 2,21 gedacht.

<sup>43</sup> 1257,40 (Jgm. 362).

fügung eines  $\acute{\omega}\varsigma$  : »... sondern *wie* in einem lebendigen Tempel«. Diese Konjektur wird durch Lat. Armen. jetzt bestätigt und ergänzt : »... sondern *wie Gott* in einem lebendigen Tempel«. Nun kann Christus von den Heiligen derart unterschieden werden, dass in ihm — nach Kol 2,9 — die ganze Fülle der Gottheit wohnt, weil hier als Subjekt der Logos die Knechtsgestalt annahm, die Heiligen dagegen als zuvor konstituierte Subjekte die  $\mu\omicron\rho\phi\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$  erst nachträglich erreichten<sup>44</sup>.

Im selben Abschnitt ist in der griechischen Überlieferung die orthodoxe Argumentation mit dem  $\nu\alpha\omicron\varsigma$ -Begriff an einer zweiten Stelle verderbt. Zusammen »mit dem Nus« sei der Tempel aus Maria gezeugt<sup>45</sup>. Eine Bezugnahme auf den Nus ist aber in diesem Zusammenhang unmotiviert.  $\zeta$  und die Editoren korrigieren mit Grund  $\nu\omicron\upsilon$  in  $\nu\alpha\omicron\upsilon$ . So aber entsteht eine Tautologie : Der aus Maria gezeugte Tempel wurde gezeugt »mit dem Tempel«. Der Gedankengang lässt erschliessen, dass der Text ursprünglich  $\mu\epsilon\tau\grave{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\ \nu\alpha\omega$  gelautet hat. Lat. Armen. bestätigen diese Emendation mit der Lesart *cum inhabitante* nur dem Sinne nach. Die enge Anlehnung der beiden Versionen an ihre griechischen Vorlagen erlaubt nicht, *cum inhabitante* als freie Übersetzung des erschlossenen griechischen Textes zu interpretieren. Eine textkritische Entscheidung gegen eine dieser Lesarten ist hier schwer zu treffen<sup>46</sup>. Vielleicht ist für Lat. Armen. in Anschlag zu bringen, dass vom Zitat Kol 2,9 her die Aufnahme des Stammes  $\omicron\iota\kappa\acute{\epsilon}\omega$  nahelag.

### III.

Mit der eben diskutierten Divergenz ist die Frage gestellt, ob eine relevante, Lat. und Armen. gemeinsam vorausliegende Strecke ihrer Überlieferungswege angenommen werden kann, durch welche sich Übereinstimmungen zwischen den Versionen erklären. Die Frage ist auch jetzt, nach dem Vorliegen des kritischen Textes von Armen., nicht mit wünschenswerter Eindeutigkeit zu beantworten, da eine Reihe von Übereinstimmungen, die mit hinreichender Wahrscheinlichkeit als sekundär zu betrachten sind, unabhängig voneinander entstanden sein können<sup>47</sup> und ferner der Tat-

<sup>44</sup> Zu dem auch hier wieder bedeutsamen Denken in der Kategorie der Zeit vgl. noch 1256,50 (Jgm. 321).

<sup>45</sup> 1260,2 (Jgm. 375. Armen. liest den Satz wegen eines Textverlustes fälschlich als apolinaristische Aussage).

<sup>46</sup> 1260,12 (Jgm. 386) wird »der im Tempel« aufgenommen durch »der Einwohnende«.

<sup>47</sup> So wird die Angleichung des Zitates aus Gen 6,3 (1256,47 Jgm. 317) an Septuaginta neben Lat. Armen. auch von  $\nu$  vertreten und kann auf je verschiedenen Überlieferungssträngen unabhängig vorgenommen worden sein. Die Anlassung durch Homoioteleuta 1253,47-48 (vgl. Jgm. zu 264) bei Lat. Armen(BIM). hat wiederum auch  $\nu$  betroffen.

bestand, dass es sich um Übersetzungen handelt, zurückhaltende Beurteilung auferlegt<sup>48</sup>. Zu erwägen ist jedoch in diesem Zusammenhang die Korruptel 1253,37 (Jgm. 255) in der Überlieferung durch Lat. und Armen(BIM). Gegenüber dem glatten Text der griechischen Tradition : »... die Gottlosigkeit der Sprechenden, dass er eine Seele nicht hatte« liest Armen.<sup>49</sup> : »... die Gottlosigkeit der Sprechenden, *die sprechen, dass* er eine Seele nicht hatte«. Ein Vorstadium dieses Textes scheint Lat. : »... *impietas dicentium qui animam non habuit*« zu bieten ; Lat. setzt damit den Lesefehler *oî* anstatt *ὄτι* voraus. Armen(BIM). geht von demselben Textbestand aus und glättet ihn nachträglich durch Einfügung von *λέγουσιν ὄτι*. In diesen Varianten von Lat. Armen(BIM). liegt die einzige Abweichung vom griechischen Text vor, die mit einiger Sicherheit<sup>50</sup> als Bindefehler der Versionen anzusprechen ist. Ihr Gewicht darf gewiss nicht überschätzt werden, kann aber davor warnen, die von Lat. Armen. gegen die restliche Überlieferung gemeinsam bezeugten Lesarten schematisch in den griechischen Text einzutragen. Gleichwohl ist die Bedeutung der von P. J u n g m a n n bearbeiteten armenischen Dialogversion für die Konstitution des griechischen Textes zusammenfassend dahin zu charakterisieren, dass mit Armen. eine Instanz gegeben ist, durch welche die altlateinische Überlieferung des Dialoges kontrolliert und auf sicherer Grundlage textkritisch nutzbar gemacht werden kann.

---

<sup>48</sup> 1257,49 (Jgm. 372) wird der Optativ im Bedingungssatz in den Übersetzungen zum Indikativ. Kleine Umstellungen, Einfügungen von *ἔστω* o.ä. und selbst die Ergänzung des Textes um ein *ἐκουσίον* im Duktus von 1253,32 (Jgm. 249) müssen aus dem angegebenen Grund hier methodisch ausser Betracht bleiben.

<sup>49</sup> Armen(K). stimmt auch hier wieder mit den griechischen Zeugen überein.

<sup>50</sup> Folgende Unsicherheitsfaktoren sind dabei zu bedenken : Lat. gibt *ὄτι* mit nur einer Ausnahme (1261,14 Jgm. 113 *credidi quod*) durch *quia* wieder. So verbessert auch an der oben besprochenen Stelle *cod. Vatic. Urbinas lat. 46*. Ohne Kenntnis der armen. Variante würde *qui* als Lesefehler innerhalb der lat. Tradition beurteilt werden. — Die Verderbnis *oî* statt *ὄτι* könnte ursprünglich auch die griechische Überlieferung betroffen haben und hätte dann ohne Schwierigkeit wieder korrigiert werden können.