

II.

Die Hypotyposen des Theognost.

Aus Zanettis Catalog der Marciana (1741) p. 264 wusste man, dass in dem Cod. gr. 502 saec. XIV ein Theognost-Fragment enthalten sei. Routh (*Reliq. Sacrae* III² f. 422) erinnerte daran; ich wiederholte diese Erinnerung (*Gesch. der altchristl. Litt.* I S. 439) und sprach dabei die Vermutung aus, dass es sich um einen anderen Theognost handle; denn weder war es wahrscheinlich, dass sich in einer Handschrift des 14. Jahrhunderts ein Bruchstück des Werkes des vornicänischen Lehrers erhalten, noch war es glaublich, dass im Laufe von 150 Jahren niemand Zanettis Angabe geprüft habe. Meine Vermutung ist dennoch unrichtig gewesen. Diekamp hat als erster Zanettis Angabe untersucht, und ein unzweifelhaft dem alten Alexandriner gebührendes Fragment war der Lohn seiner Bemühungen (Fol. 254 des Codex). Er hat dasselbe in der *Theolog. Quartalschrift* (1902 H. 4 S. 481—494) publiciert und mit einem gelehrten Commentare versehen. Leider lässt sich aus der Handschrift für die Überlieferungsgeschichte des Stückes nichts entnehmen. „Mit dem sonstigen Inhalte des Codex steht das Stück in keinem Zusammenhange. Die bedeutend kleinere und engere Schrift dieses und des unmittelbar folgenden Basilius-Fragments macht es wahrscheinlich, dass der Schreiber diese Texte zur Ausfüllung eines leeren Raumes von fast anderthalb Seiten nachträglich eingeschoben hat. Ähnliches zeigt sich noch an anderen Stellen der Handschrift.“ Ob dem Schreiber noch die Hypotyposen Theognosts im ganzen Umfang vorgelegen haben, lässt sich also nicht sicher entscheiden. Wahrscheinlich ist es nicht; vielmehr liegt die Annahme näher, dass das Stück längst aus dem Text des Ganzen ausgegliedert war und für sich (in einer dogmatischen Catene)

existierte.¹ Dagegen spricht auch nicht die Vorbemerkung des Schreibers: *Σημειωτέον ὅτι ἐν ἄλλοις πολλοῖς οὗτος βλασφημίας λέγει περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὡσαύτως καὶ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*, denn diese ist, wie Diekamp mit Recht bemerkt, aus Photius (Cod. 106 Bibl.) geflossen. Der nicht ganz richtig wiedergegebene Titel aber (*Ἡ τῶν δογμάτων ὑποτύπωσις* statt *Ὑποτυπώσεις*, wie Athanasius und Photius überliefern), der die unbestimmte Aufschrift, welche der Autor selbst gegeben hat, verdeutlicht, spricht gegen die Annahme eines direkten Excerptes.

Fragmente der alexandrinischen Lehrer aus der Zeit zwischen Dionysius und Athanasius gehören bekanntlich zu den Seltenheiten. Das spärliche Material ist inbezug auf Pierius und Petrus in den letzten Jahren durch de Boor und Karl Schmidt etwas vermehrt worden. Diesen Entdeckungen reiht sich die Gabe Diekamps in erfreulicher Weise an. Dogmenhistorisch betrachtet ist sie wichtiger als jene Entdeckungen. Ich möchte den Dank für sie dadurch bezeugen, dass ich das, was wir jetzt über die Theologie des Theognost wissen, zusammenstelle und dogmengeschichtlich zu würdigen versuche.²

Der Bericht des Photius.

Photius (Cod. 106 Biblioth.): *Ἀνεγνώσθησαν Θεογνώστον Ἀλεξανδρέως λόγοι ἐπτά· οὗ ἡ ἐπιγραφή· Τοῦ μακαρίου Θεογνώστον Ἀλεξανδρέως καὶ ἐξηγητοῦ Ὑποτυπώσεις.*

Ἐν μὲν οὖν τῷ πρώτῳ λόγῳ διαλαμβάνει περὶ τοῦ πατρὸς καὶ ὅτι
 5 *ἔστι δημιουργὸς ἐπιχειρῶν δεικνύναι, καὶ κατὰ τῶν ὑποτιθέντων συναΐδιον ἔλην τῷ θεῷ.*

Ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ τίθησι μὲν ἐπιχειρήματα, δι' ὧν δεῖν φησὶ τὸν πατέρα ἔχειν υἱόν... υἱὸν δὲ λέγων κτίσμα αὐτὸν ἀποφαίνει καὶ τῶν λογικῶν μόνον ἐπιστατεῖν, καὶ ἄλλ' ἅττα ὥσπερ Ὁριγένης ἐπιφέρει τῷ υἱῷ,
 10 *εἴτε ὁμοίως ἐκείνῳ ὁσσεβεία ἐλωκῶς εἴτε, ὡς ἂν τις εἴποι, ἐκβιασάμενος τὴν ὑπὲρ αὐτοῦ ἀπολογία, ἐν γυμνασίας λόγῳ καὶ οὐ δόξης ταῦτα προτιθεῖς, ἣ καὶ πρὸς τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ἔξιν καὶ ἀσθένειαν, ἀμνήτου παντελῶς, εἰ τύχοι, ὄντος τοῦ τῶν χριστιανῶν θειασμοῦ καὶ μὴ δυναμένον δέξασθαι τὴν τῆς θρησκείας ἀκρίβειαν, ἐποκατασπώμενος τῆς ἀληθείας*

1) Ein Fragment des Theognost in einer Bibelcatene durch Vermittelung des Athanasius s. u.

2) Die früher bekannten Fragmente habe ich in meinem Lehrbuch der Dogmengeschichte (3. Aufl.) I S. 733f. kurz behandelt.

καὶ τὴν ὁπωσδήποτε γνῶσιν νιῶ τῆς παντελοῦς ἀνηκούας καὶ ἀγνωσίας
 λησιστελεστέραν νομίζων εἶναι ἀκροατῇ. ἀλλὰ διαλέξει μὲν ἡ τοιαύτη
 καταφυγὴ τοῦ μὴ λέγειν ὁρθῶς καὶ ἀναχώρησις οὐκ ἂν ἀπίθανος οὐδὲ
 ὑπόγον ἐχόμενη δόξη (τὰ πολλὰ γὰρ τῇ τοῦ προσδιαλεγομένου γνώμῃ καὶ
 δόξῃ καὶ ἰσχύϊ διαπράττεται), ἐγγράφον δὲ λόγον καὶ κοινῶς προκεισθαι 5
 μέλλοντος νόμον τοῖς πᾶσιν εἴ τις τῆς ἐν αὐτῷ βλασφημίας τὴν προειρη-
 μένην εἰς ἀθώωσιν ἐπιφέρει ἀπολογία, εἰς ἀσθενῇ κατέδραμε συνηγορίαν.

Ὡσπερ δὲ ἐν τῷ δευτέρῳ οὕτω καὶ ἐν τῷ τρίτῳ λόγῳ περὶ τοῦ ἁγίου
 πνεύματος διαλαμβάνων τίθησι μὲν ἐπιχειρήματα, τὴν τοῦ παναγίου πνεύ-
 ματος δεικνύειν ὑπαρξίν ἀποπειρώμενος, τὰ δ' ἄλλα ὥσπερ Ὁριγένης ἐν 10
 τῷ Περὶ ἁρχῶν οὕτω καὶ αὐτὸς ἐνταῦθα παραληρεῖ.

Ἐν δὲ τῷ τετάρτῳ περὶ ἀγγέλων καὶ δαιμόνων ὁμοίως ἐκείνῳ κενο-
 λογεῖ καὶ σώματα αὐτοῖς λεπτά ἀμφιέννυσιν.

Ἐν δὲ τῷ πέμπτῳ καὶ ἕκτῳ περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ σωτῆρος
 διαλαμβάνων ἐπιχειρεῖ μὲν, ὡς ἔθος αὐτῷ, τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ νιῶ 15
 δυνατὴν εἶναι δεικνύναι, πολλὰ δὲ ἐν αὐτοῖς κενοφωνεῖ· καὶ μάλιστα ὅταν
 ἀποτολμᾷ λέγειν, ὅτι τὸν νιὸν φανταζόμεθα ἄλλοτε ἐν ἄλλοις τόποις περι-
 γραφόμενον, μόνῃ δὲ τῇ ἐνεργείᾳ μὴ περιγραφόμενον.

Ἐν δὲ τῷ ἑβδόμῳ, ὃν καὶ „Περὶ θεοῦ δημιουργίας“ ἐπιγράφει, εὐσε-
 βέστερόν πως περὶ τε τῶν ἄλλων διαλαμβάνει καὶ μάλιστα πρὸς τῷ τέλει 20
 τοῦ λόγου περὶ τοῦ νιῶ.

Ἔστι δὲ τὴν φράσιν ἀπείριτος καὶ βαθύς, καλλιλεξία τε ὥσερ [ὡς ἐν
 Cod.] Ἀττικῷ καὶ συνήθει χρώμενος λόγῳ καὶ τοῦ συνήθους οὐδ' ἐν ταῖς
 συντάξεσιν ἀναχωρηκῶς, τοῦ μὲν τοι μεγέθους δι' ἐνάργειαν καὶ ἀκρι-
 βειαν τῶν ῥημάτων οὐ καταφέρεται. ἤκμασε δὲ.... 25

Cetera desunt.

Fragment I.

Athanas., Epist. 4 ad Serap. c. 11: Σὺ ἐζήτεις, τί δῆποτε ἡ μὲν εἰς
 τὸν νιὸν βλασφημία ἀφίεται, ἡ δὲ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἔχει ἄφε-
 σιν; . . . παλαιοὶ μὲν οἶν ἄνδρες, Ὁριγένης, ὁ πολυμαθὴς καὶ φιλόπονος,
 καὶ θεόγνωστος, ὁ θαυμάσιος καὶ σπουδαῖος — τούτων γὰρ τοῖς
 περὶ τούτων συνταγματίοις ἐνέτυχον, ὅτε τὴν ἐπιστολὴν ἔγρα-
 ψας — ἀμφοτέροι γε [cod. γὰρ] περὶ τούτου γράφουσι, ταύτην εἶναι τὴν
 εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημίαν λέγοντες, ὅταν οἱ καταξιοθῶντες ἐν τῷ
 βαπτίσματι τῆς δωρεᾶς τοῦ ἁγίου πνεύματος παλινδρομήσωσιν εἰς τὸ
 ἡμαρτάνειν· διὰ τοῦτο γὰρ μηδὲ ἄφεσιν αὐτοῖς λήψεσθαι φασί, καθὼ καὶ
 ὁ Παῦλος ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους λέγει· ἀδύνατον γὰρ τοῖς ἑπαξ φωτισθέν-
 τας κτλ. ταῦτα δὲ κοινῇ μὲν λέγουσι, καὶ ἰδίαν δὲ ἕκαστος προστίθῃσι
 διάνοιαν. ὁ μὲν γὰρ Ὁριγένης κτλ., ὁ δὲ θεόγνωστος καὶ αὐτὸς
 προστιθείς φησι ταῦτα·

Ὁ πρῶτον παραβεβηκὼς ὅρον καὶ δεύτερον ἐλάττορος ἂν
 ἀξιοῖτο τιμωρίας· ὁ δὲ καὶ τὸν τρίτον ὑπεριδὼν οὐκέτι ἂν
 συγγνώμης τυγχάνοι.

Πρῶτον δὲ ὅρον καὶ δευτερόν φησι τὴν περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ κατῇ-
 5 χησιν· τὸν δὲ τρίτον, τὸν ἐπὶ τῇ τελεώσει καὶ τῇ τοῦ πνεύματος μετοχῇ
 παραδιδόμενον λόγον, καὶ τοῦτο βεβαιῶσαι θέλων ἐπάγει τὸ παρὰ τοῦ
 σωτῆρος εἰρημένον τοῖς μαθηταῖς· Ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν, ἀλλ’
 οὐπω δύνασθε χωρεῖν· ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ ἅγιον πνεῦμα, διδάξει
 ὑμᾶς. Εἰπά γησιν·

- 10 Ὡςπερ τοῖς μηδέπω χωρεῖν δυναμένοις τὰ τέλεια διαλέ-
 γεται ὁ σωτὴρ συγκαταβαίνων αὐτῶν τῇ μικρότητι, τοῖς δὲ
 τελειουμένοις συγγίνεται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ οὐδὴπου τις
 ἐκ τούτων ἂν φαίη τὴν τοῦ πνεύματος διδασκαλίαν ὑπερβάλ-
 λειν τῆς τοῦ υἱοῦ διδαχῆς, ἀλλ’ ὅτι ὁ μὲν υἱὸς συγκαταβαίνει
 15 τοῖς ἀτελέσι, τὸ δὲ πνεῦμα σφραγίς ἐστι τῶν τελειουμένων —
 οὕτως οὐ διὰ τὴν ὑπερβολὴν τοῦ πνεύματος πρὸς τὸν υἱὸν
 ἄφικτός ἐστι καὶ ἀσύγγνωστος ἢ εἰς τὸ πνεῦμα βλασ-
 φημία, ἀλλ’ ὅτι ἐπὶ μὲν τοῖς ἀτελέσιν ἐστὶ συγγνώμη, ἐπὶ
 δὲ τοῖς γευσσαμένοις τῆς οὐρανίου [al. codd. ἐπουρανίου]
 20 δωρεᾶς καὶ τελειωθείσιν οὐδεμία περιλείπεται συγγνώμης
 ἀπολογία καὶ παραιτήσεις.

7f. Joh. 16, 12. 13. — 17f. Matth. 12, 31. 32. — 19f. Hebr. 6, 4.

Fragment II.

Athanas., Epist. de decret. Nic. Synod. 25: Οἱ μὲν οὖν ἐν τῇ Νικαίᾳ
 συνελθόντες ταύτην ἔχοντες τὴν διάνοιαν, τοιαύτας καὶ τὰς λέξεις ἔγραψαν.
 ὅτι δὲ οὐχ ἑαυτοῖς πλάσαντες ἐπενόησαν ταύτας — ἐπειδὴ καὶ τοῦτο προ-
 φασίζονται —, ἀλλ’ ἄνωθεν παρὰ τῶν πρὸ αὐτῶν παραλαβόντες εἰρήκασι,
 φέρε καὶ τοῦτο διαλέγωμεν, ἵνα μὴδὲ αὐτῶν ἢ πρόφασις περιλεί-
 πηται· μάθετε τοίνυν, ὧ χρηστόμαχοι Ἀρειανοί, ὅτι Θεόγινωστος μὲν,
 ἀνὴρ λόγιος, οὐ παρητήσατο τὸ Ἐκ τῆς οὐσίας εἰπεῖν· γράφων
 γὰρ περὶ υἱοῦ ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν Ὑποτιμώσεων οὕτως εἴρηκεν.

- Οὐκ ἔξωθεν τίς ἐστιν ἐφευρεθεῖσα ἢ τοῦ υἱοῦ οὐσία οὐδὲ
 ἐκ μὴ ὄντων ἐπαισῆχθη· ἀλλὰ ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἔφν,
 ὥς τοῦ φωτὸς τὸ ἀπαύγασμα, ὥς ὕδατος ἅτμις· οὕτε γὰρ τὸ
 ἀπαύγασμα οὕτε ἡ ἅτμις αὐτὸ τὸ ὕδωρ ἐστὶν ἢ αὐτὸς ὁ ἥλιος οὕτε
 5 ἀλλότριον, καὶ οὕτε <ἡ τοῦ υἱοῦ οὐσία> αὐτός ἐστιν ὁ πατὴρ
 οὕτε ἀλλότριος ἀλλὰ ἀπόρροια τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, οὐ
 μερισμὸν ὑπομεινάσης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας· ὥς γὰρ μένων
 ὁ ἥλιος ὁ αὐτὸς οὐ μειοῦται ταῖς ἐκχεομέναις ὑπ’ αὐτοῦ ἀγαῖς,
 οὕτως οὐδὲ ἡ οὐσία τοῦ πατρὸς ἀλλοίωσιν ὑπέμεινεν, εἰκόνα
 10 ἑαυτῆς ἔχουσα τὸν ὅλον.

Das Stück findet sich auch in der Catene zum Hebräerbrief (Cod. Paris. 238, Cramer T. VIII p. 361), jedoch nicht ganz vollständig; es

fehlen die Worte Z. 3ff. ὡς ὕδατος bis οὐτε ἀλλότριον und Z. 6 οὐ μερισμὸν bis οὐσίας. Dagegen bietet die Catene die Worte Z. 5f. καὶ οὐτε αὐτός ἐστιν ὁ πατήρ οὐτε ἀλλότριος, welche in den Ausgaben des Athanasius fehlen, aber unentbehrlich sind. Aber auch so ist die Stelle noch lückenhaft; es muss notwendig vor αὐτός ἐστιν Z. 5 ἡ τοῦ υἱοῦ οὐσία eingeschoben werden. Dass das Catenen-Fragment den Werken des Athanasius entnommen und nicht etwa selbständig excerpiert ist, beweist die Einführung: Λέγει δὲ πον καὶ Θεόγνωστος, ἀνὴρ λόγιος.

Fragment III.

Gregorius Nyss., Lib. III c. Eunom., orat. III: Καὶ οὐ μόνος ἐν τούτῳ πεπλάνηται κατὰ τὴν ἀτοπίαν τοῦ δόγματος ὁ Εὐνόμιος, ἀλλ' ἔστι καὶ ἐν τοῖς Θεογνώστον πεπονημένοις τὸ ἴσον ἐρεῖν, ὅς φησι·

Τὸν θεὸν βουλόμενον τόδε τὸ πᾶν κατασκευάσαι πρῶτον τὸν υἱὸν οἷόν τινα κανόνα τῆς δημιουργίας προὔποστήσασθαι.

Fragment IV.

Codex Marc. gr. 502 saec. XIV. fol. 254.

Θεογνώστων Ἀλεξανδρέως ἐκ τῆς τῶν δογμάτων
ὑποτυπώσεως.

Σημειωτέον ὅτι ἐν ἄλλοις πολλοῖς οὗτος βλασφημίας λέγει περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὡσαύτως καὶ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

Λόγον καὶ σοφίαν τὸν υἱὸν ὀνομάζουσιν αἱ γραφαί· λόγον μὲν οἷα δὴ 〈ἐκ τοῦ〉 νοῦ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων ἐξιόντα· τὸ γὰρ κάλλιστον γέννημα τοῦ νοῦ τὸν λόγον εἶναι 〈σαφές〉. ἔστι δὲ ὁ λόγος καὶ εἰκὼν· μόνος γὰρ οὗτος τῶν ἐν τῷ νῷ τυγχανόντων νοημάτων τὴν ἔξω φορὰν ἐγκυρίζεται. ἀλλ' οἱ 5 μὲν ἐν ἡμῖν λόγοι ἐν μέρει καὶ τὰ δυνατὰ ἐξαγγέλλουσι, τινὰ δὲ καὶ ἀπόρρητα ἀπολείπουσιν ἐν τῷ νῷ μόνῳ ἀποκείμενα· τὸν δὲ οὐδωδὴ τοῦ θεοῦ λόγον ἀπάντων..... διὸ καὶ σοφίαν αὐτὸν εἶπον, ὥς μᾶλλον τούτου τοῦ ὀνόματος τὸ πληθους τῶν ἐν αὐτῷ θεωρημάτων ἐνδείκνυσθαι δυναμένον. 10

Καὶ ἐν αὐτῷ οἰκεῖν φασὶ τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος πάσης, οὐχ ὥς ἐτέρου μὲν ὄντος αὐτοῦ, ἐτέρας δὲ ἐπισιούσης

1 Joh. 1, 1; Prov. 8, 22; I Kor. 1, 24. — 4 Coloss. 1, 15; II Kor. 4, 4. — 11 Koloss. 2, 9.

2 ἐκ τοῦ + Harnack. — 3 σαφές + Diekamp. — 8 Im Ms. ist Raum für 7—8 Worte freigelassen; Diekamp ergänzt τῶν τοῦ θεοῦ θεωρημάτων ἐκμηρία λέγειν εἰκότος.

ἐν αὐτῷ τῆς θεότητος, ἀλλ' ἑαυτῷ δὴ τούτῳ τῆς οὐσίας αὐτοῦ συμπεπληρωμένης τῆς θεότητος. ἔχων τὴν ὁμοιότητα τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν οὐσίαν ἔχει ἂν καὶ κατὰ τὸν ἀριθμόν. διὸ καὶ εἷς λόγος καὶ μία σοφία· ἄλλης γὰρ οὐκ ἔδειτο ὁ πατήρ, 5 οὐδὲ ἄλλο τι ἐκμαγεῖον αὐτῷ ἔσεσθαι τῆς οὐσίας ἔμελλεν ὥσπερ ἐνδεὼς ἔχοντος τοῦ πρώτου. οὕτω γὰρ ἔμελλε πλήρη τὴν ὁμοιότητα ἔχειν, εἰ μὴδὲ τοῦ ἀριθμοῦ ἀπολείποιτο. εἷς δὲ ὢν καὶ τὴν τοῦ ἐνὸς ὁμοιότητα σώζων ἀκριβῆ ἀναλλοιώτως ἂν εἴη ἀναλλοιώτου πατρὸς μίμημα ὢν· ἀδύνατον γὰρ μετα- 10 βολῆς ἐν πείρᾳ γενέσθαι τό γε ἀκριβῶς πρὸς τὴν τοῦ ἐνὸς ὁμοιότητα νενενχός.

Λέγεται δὲ καὶ ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ θεοῦ καὶ κάτοπτρον ἀκηλίδωτον, ἅπερ ἐν κύκλῳ περιμόντα πολλοῖς ὀνόμασι τὸν τῆς εἰκόνης λόγον διατηρεῖ.

Testimonia.

1. Philippus Sidetes, wie ein anonym er Compiler im Cod. Bodl. Boroc. 142 fol. 216 mitteilt, hat in seiner „Christlichen Geschichte“ behauptet, Theognost sei der Nachfolger des Pierius in der Leitung der alexandrinischen Katechetenschule gewesen (cf. Dodwell, Dissert. in Iren., App. p. 488ff.).

2. Stephanus Gobarus (bei Photius, Bibl. Cod. 282) hebt es hervor, dass Athanasius den Origenes und Theognost lobend erwähnt habe [das bezieht sich wohl auf die Fragmente I und II].

3. Georgius v. Corcyra (saec. XII fin., s. über ihn Krumbacher, Gesch. d. byzant. Litt.² S. 91. 770) rechnet den Theognost zu den kirchlichen Lehrern in folgender Reihenfolge: der alex. Dionysius, Methodius von Patara, Clemens Stromateus, Pierius, Pamphilus, Theognost, Irenäus und Hippolyt, der Schüler des Irenäus (s. Allatius, Diatrib. p. 320f. und meine Litt.-Gesch. I S. 476).

§ 1. Allgemeines über das Werk des Theognost.

Die Zeit des Theognost darf nicht aus dem Excerpt aus der confusen „Christlichen Geschichte“ des Philippus Sidetes (s. oben

12 Hebr. 1, 3; Sap. Sal. 7, 26.

2 αὐτῷ δὴ τοῦτῳ Weyman (Cod. αὐτὸ δὴ τοῦτο), αὐτὸ δὴ τοῦτό (ἔστιν, ὃ καὶ ὁ πατήρ, καθ' ὁμοιότητα τοῦτον) τῆς οὐσίας Diekamp.

S. 78) festgestellt werden; denn dort ist die Reihenfolge der alexandrinischen Lehrer falsch wiedergegeben; sie ist vielmehr nach der Zeit des Dionysius Alex. und des Pierius zu bestimmen. Jener legte im J. 247/8 das Amt des Vorstehers der Katechetenschule nieder und wurde Bischof; dieser ist Lehrer, wahrscheinlich auch Vorsteher, der Katechetenschule in Alexandrien unter Diokletian gewesen. Da Eusebius über Theognost ganz schweigt, über Pierius' Amtsstellung sich nicht klar ausdrückt, so ist eine genauere Zeitbestimmung in bezug auf Theognost nicht möglich, zumal da nicht sicher ist, dass die Reihenfolge Dionysius, Theognost, Pierius vollständig ist. Die Feststellung muss genügen, dass Theognost zwischen 247/8 und dem Anfang der achtziger Jahre gewirkt hat. Vielleicht ist er die ganze Zeit hindurch Vorsteher der Schule gewesen, vielleicht nur während eines Teils dieses Zeitraumes.

Zur Zeit des Athanasius war Theognost ein von den Orthodoxen Alexandriens noch nicht preisgebener Lehrer, dessen Ketzereien man also übersah: „ὁ θαυμασιος καὶ σπουδαῖος“ wird er von Athanasius (s. oben S. 75 I) genannt (das „ἀνὴρ λόγιος“ — s. oben S. 76 II — besagt freilich wenig). Dagegen rückte Gregor von Nyssa bereits von ihm ab. In der Folgezeit schwankt das Urteil über „den Alexandriner und Exegeten“. Sehr merkwürdig ist das völlige Schweigen des Eusebius (Hieronymus) über ihn. Seine Theologie kann unmöglich dem Eusebius zum Anstoß gereicht haben. Ist lediglich die Unfertigkeit der letzten Bücher der Kirchengeschichte an der Auslassung Schuld?

Photius verdanken wir eine kurze Inhaltsangabe des Werkes. Wir erfahren, dass es sieben Bücher umfasste, und wir lernen das Thema jedes Buches kennen. Die Schlüsse aber, die Diekamp in bezug auf das 7. Buch aus der Regeste des Photius gezogen und die er dann für die geschichtliche Würdigung des von ihm entdeckten Stückes verwertet hat, vermag ich nicht für zutreffend zu halten. Er legt den Finger darauf, dass das 7. Buch einen Sondertitel getragen habe, dass es auf bereits erörterte Probleme zurückkomme und dass es „frömmere“ laute als die früheren. Er glaubt daraus schliessen zu dürfen, dass dieses Buch bedeutend später als die früheren verfasst sei und dass sich Theognost in ihm selbst corrigiert habe. „Während die ersten sechs Bücher den dogmatischen Stoff in streng systematischer Entwicklung

vorlegen, weicht das siebente Buch von dieser Methode ab und charakterisiert sich durch die erneute Behandlung schon erörterter Probleme als späteren Nachtrag. Da eine durchgängige Correctur früherer Ansichten stattgefunden zu haben scheint, so wird man wohl auf eine längere Zwischenzeit schliessen dürfen. Vielleicht ist die Vermutung nicht zu gewagt, dass das Lehrschreiben des römischen Dionysius (261/2) Anlass gab. (Wie Dionysius von Alexandrien selbst), so mag auch Theognost eine Gelegenheit benutzt haben, der römischen Doctrin entsprechend, die Lehre von dem Logos und seinem Verhältnis zur Schöpfung zu verbessern und namentlich das am meisten anstössige Wort *κτίσμα* zu vermeiden.“¹

Die drei Beobachtungen, auf welche Diekamp diese kühn ausgebaute Hypothese gründet, sind m. E. sämtlich hinfällig; denn (1) dass die vorangehenden sechs Bücher keinen Sondertitel getragen haben, lässt sich aus der Thatsache, dass Photius nur für das siebente einen solchen angiebt, mit irgend welcher Sicherheit nicht erschliessen. Es besteht nicht einmal eine gewisse Wahrscheinlichkeit für diese Annahme; denn die Angaben „*Περὶ τοῦ πατρὸς*“ (Buch I), „*Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*“ (Buch III), „*Περὶ ἀγγέλων καὶ δαιμόνων*“ (Buch IV), „*Περὶ τῆς ἐνανθροπύσεως τοῦ σωτῆρος*“ (Buch V und VI)² sind der Titelangabe „*Περὶ θεοῦ δημιουργίας*“ (Buch VII) ganz parallel. Nur bei dem zweiten Buche hat Photius in seiner Regeste den Titel nicht angegeben; aber die Parallele zu Buch I und III macht es gewiss, dass er gelautet hat: „*Περὶ τοῦ υἱοῦ*“. Dass Photius nur den Titel des 7. Buches in einem Nebensatz ausdrückt (ὅν καὶ „*Περὶ θεοῦ δημιουργίας*“ ἐπιγράφει), ist einfach eine stilistische Wendung, die sich daraus erklärt, dass er im Hauptsatz sofort etwas zur Charakteristik des Buches bringen will (ähnlich wie bei Buch II). Mehr daraus zu schliessen ist unerlaubt oder wäre nur dann erlaubt, wenn Diekamp mit der Annahme im Rechte wäre (ad 2), das 7. Buch kehre zu bereits erörterten Problemen zurück und stelle sich deshalb als ein Nachtrag dar, der früher

1) Diekamp setzt demgemäss und aus Gründen, auf die wir noch eingehen werden, die sechs ersten Bücher „mit einiger Wahrscheinlichkeit“ vor das J. 261, das siebente Buch nach 261, ja erst in die siebziger Jahre.

2) Ob diese beiden Bücher noch durch Untertitel abgegrenzt waren, lässt sich nicht ermitteln.

Gesagtes corrigieren sollte. Allein auch diese Annahme ist sehr precär, ja unrichtig: allerdings ist bereits im 1. Buch bei der Gotteslehre Gott als Schöpfer behandelt und sind die widerlegt worden, welche ihm eine gleich-ewige Materie zuordnen; von der Schöpfung selbst war jedoch noch nicht gehandelt. Das geschieht erst im 7. Buche. Es ist aber die Unterscheidung der Capitel „Gott als Schöpfer“ und „die geschaffene Welt“ keineswegs auffallend, vielmehr zu allen Zeiten etwas ganz geläufiges; dazu: eine vollständige Dogmatik konnte unmöglich ein Capitel über „die Welt“ entbehren. Nur das könnte man noch einwenden, dass das 7. Buch, wenn es kein späterer Nachtrag wäre, an der 5. Stelle stehen müsse (nach den Engeln und Dämonen und vor der Menschwerdung).¹ Allein auch dieser Einwurf ist nicht stichhaltig; denn es entspricht der religionsphilosophischen Conception, dass zuerst alles abgehandelt wird, was sich auf die Gottheit und die himmlische Welt bezieht. Die für die Alexandriner charakteristische Spekulation, die selbst die Menschwerdung vor der Schöpfungswelt zu behandeln vermag, tritt hier zwar frappierend, aber nicht befremdend hervor. Was aber endlich die Beobachtung betrifft, dass das 7. Buch frömmere laute wie die früheren (ad 3), so darf man auch daraus nicht auf eine veränderte Haltung des Verfassers und deshalb auf eine spätere Zeit und einen Nachtrag schliessen; denn es ergab sich ganz von selbst, dass in einem Buche über die Schöpfung und die Welt die Ketzereien — wie überhaupt, so speziell inbezug auf den Sohn — zurücktraten, die in der Ausführung über den Sohn an sich und in seinem Verhältnis zum Vater hervorgetreten waren.² Dass aber Photius dies ausdrücklich anmerkt, ist wiederum nicht auffallend; denn er ist hier³ und anderswo bestrebt, bei vorkonstantinischen Vätern, so gut er es vermag, alles zum besten zu kehren und „Ungenauigkeiten“ in der Lehre, die er anmerken

1) An der zweiten Stelle konnte es nicht stehen; denn dort hätte es den Zusammenhang „Vater, Sohn und h. Geist“ zerrissen.

2) Man darf annehmen, dass unter dem Titel „*Περὶ Θεοῦ δημιουργίας*“ der Sohn und der Geist nicht inbegriffen waren. Schon dieser Umstand musste seinen Inhalt der späteren Zeit annehmbarer machen als den Inhalt des 2. (u. 3.) Buches.

3) S. die Bemerkungen zum 2. Buch.

Texte u. Untersuchungen. N. F. IX, 3.

muss, zu beschönigen, zu erklären und durch Hervorhebung von Vorzügen zu verdunkeln.

Das methodisch an sich schon fragwürdige Unternehmen, aus dem kurzen Bericht des Photius auf eine innere Entwicklung des Theognost zu schliessen und das einheitliche Werk zu zerspalten, ist somit abzulehnen. Auf die kühne Hypothese aber, ein römisches Lehrschreiben habe die Veränderung des Theognost bewirkt, dürfen wir uns überhaupt nicht einlassen, da sie völlig in der Luft schwebt und eben deshalb geradezu peinlich wirkt.

Fragen lässt sich, ob das Werk in den sieben Büchern abgeschlossen war. Man vermisst ein Buch „Über den Menschen“, auch ein Buch „Über die Erlösung“ und ein weiteres „Über die heilige Schrift“. Allein vom Menschen kann im 7., von der Erlösung im 5. und 6. Buch gehandelt worden sein, und notwendig war ein Buch über die heilige Schrift nicht, wenn ihr auch Origenes ein solches in seinem dogmatischen Hauptwerk gewidmet hat. Da Photius nicht sagt, dass das Werk unvollendet sei, so liegt es näher, es in den sieben Büchern für abgeschlossen zu halten; ja man kann sagen, dass eben die Ausführung des Stoffes in sieben Büchern, von denen nur eines über die Schöpfung handelt, den Charakter und die Weise der alexandrinischen Religionsphilosophie besonders deutlich zum Ausdruck bringt.¹

Der Titel „Hypotyposen“, den Theognost seinem Werk gegeben hat, lässt ein Urteil über die Art der Behandlung so wenig zu wie das Beiwort „Exeget“ zu Theognost, welches Photius in der erweiterten Aufschrift des konstantinopolitanen Manuscripts des Werkes gefunden hat. „Exegeten“ waren alle christlichen Religionsphilosophen Alexandriens, und das Skizzenhafte, Unvollständige, welches dem Begriff „Hypotyposen“ anhaftet, braucht nicht eine skizzenhafte Methode der Darstellung anzudeuten, sondern kann von dem Verfasser hervorgehoben sein, weil die Grösse und Würde des Gegenstandes eine andere Zeichnung nicht

1) Worauf Zahn (Forschungen III S. 130) die Annahme gründet, das 7. Buch scheine eine Recapitulation der ganzen Dogmatik gewesen zu sein, weiss ich nicht. Auch die Meinung Krügers (Gesch. der altchristl. Litt. 1895 S. 133), das 7. Buch habe von „Gottes Weltregiment“ gehandelt, ist nicht richtig; denn *δημιουργία* heisst nicht Weltregiment.

gestattet. Die straffe Einteilung des Stoffes lässt vielmehr vermuten, dass derselbe wirklich systematisch behandelt war.

Die Einteilung ist eine besondere Eigentümlichkeit des Werkes. Sie unterscheidet sich von der des Origenes vollkommen und ist in ihrer Einfachheit und dem Fortschritt der Gedanken vorbildlich geworden.

Inhaltlich muss das Werk wesentlich mit dem des Origenes übereingestimmt haben. Bei dem 2. und 3. Buch hebt Photius das auch ausdrücklich hervor. Was er aus dem Werke erwähnt, ist alles im Sinne des Origenes — die Ablehnung der Gleichewigkeit der Materie, die Betrachtung des Sohnes als *πτόμα*, die Einschränkung desselben auf die „*λογικά*“, die parallel zur Lehre vom Sohne entwickelte Lehre vom Geiste, die besonderen Lehren von den Geistern und Dämonen und ihrer feinen Leiblichkeit, die Umschriebenheit des (incarnierten) Sohnes, der nur durch seine Energie allgegenwärtig zu sein vermöge.

Eine besondere Eigentümlichkeit des Werkes ergibt sich noch aus der von Photius beim 5. und 6. Buch gebrauchten Wendung: *ἐπιχειρεῖ, ὡς ἔθως αὐτῷ, τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ νόου δυνατόν εἶναι δεικνύναι* (vgl. auch die Regeste zum 2. Buch: *ἐπιχειρήματα, δι' ὧν δεῖν φησὶ τὸν πατέρα ἔχειν νόον*). Hier- nach haben wir anzunehmen, dass Theognost seinen biblisch-spekulativen Ausführungen stets eine deduktiv-dialektische Untersuchung über die Möglichkeit der betreffenden Thesen vorausgeschickt hat. Es könnte das auf aristotelischen Einfluss deuten, allein eine andere Annahme, auf die ich schon in meiner „Dogmengeschichte“ I³ S. 733 not. 4 hingedeutet habe, liegt näher. Theognost muss nach der Regeste des Photius auf die Widerlegung zweier (dreier) Ansichten besonderes Gewicht gelegt haben, nämlich dass die Materie ewig sei, dass Gott keinen „Sohn“ habe und dass die Menschwerdung eine Unmöglichkeit sei. Das sind aber die Thesen, welche die neuplatonischen Theologen der christlichen Wissenschaft entgegengehalten haben und in deren Behauptung im Grunde der ganze Unterschied zwischen Neuplatonismus und kirchlich-alexandrinischer Dogmatik besteht. Es ist sehr lehrreich zu sehen, dass schon am Ende des 3. Jahrhunderts der so fixierte Gegensatz deutlich hervorgetreten ist.

§ 2. Die Fragmente.

1. In dem Brief an Serapion lehnt Athanasius seine Darlegung über die Sünde wider den h. Geist an Ausführungen des Origenes und Theognost an. Er sagt dabei, dass sie in „*συνταγματικά*“ dieser Gelehrten enthalten seien. Es ist nicht leicht, unter diesen „*συνταγματικά*“ etwas anderes zu verstehen als eigene kleine Abhandlungen über den Gegenstand.¹ Dafür spricht auch die Mitteilung des Athanasius, dass er eben jetzt erst auf diese Schriftchen gestossen sei; die grossen Werke des Origenes und Theognost kannte er natürlich schon seit längerer Zeit. Origenes und Theognost gehen auch bei diesem Lehrpunkt zusammen beide beziehen die Sünde wider den h. Geist auf alle Getauften, die wieder in das Sündigen zurückfallen, und berufen sich auf die bekannte Stelle im Hebräerbrief. Aber Athanasius bemerkt, dass jeder von ihnen doch etwas eigentümliches habe. Theognost zieht die Lehre von den drei „*ὄροι*“ herbei², die auch Photius in seiner Regeste bei ihm bemerkt hat.³ Wer den Horos des Vaters und des Sohnes, die im Geschaffenen bez. im Logischen walten, überschreitet, wird geringer gestraft, wer aber den Horos des h. Geistes verachtet, erhält keine Vergebung. Der h. Geist waltet in dem Geheiligten. Wer zu diesem Kreise gehört, der hat nicht nur die natürlichen und moralischen Lehren empfangen, sondern ist in die vollkommene Erkenntnis eingeweiht, hat Anteil am h. Geist und alles das empfangen, was nach dem Worte Christi erst der h. Geist bringen sollte.⁴ Wird er rückfällig, so

1) Anders Krüger, a. a. O. S. 134: „(An dieser Stelle) eine Abhandlung über die Sünde wider den h. Geist zu finden — so Harnack — liegt kein Grund vor“.

2) Sie stammt auch von Origenes.

3) S. die Bemerkung zum 2. Buch: *ὅτι ἀποκαταίρει τῶν λόγων μόνον ἐπιστατεῖν*.

4) Ob Athanasius die Verse Joh. 16, 12, 13 genau in der Fassung, die ihnen Theognost gegeben, citiert hat, ist nicht ganz sicher, da Ath. an dieser Stelle nur ein Referat mitteilt (doch vgl. wie Theognost im 4. Fragment Koloss. 2, 11 auch sehr eigentümlich citiert hat). Weder das „*ὅτι*“ noch das „*χωρεῖν*“ ist sonst in v. 12 bezeugt („*χωρεῖν*“ erklärt sich durch die Einwirkung verwandter Stellen); doch „*ὅτι*“ am Schluss des Verses fehlt auch im Sinaiticus (pr. man.). Im 13. Vers steht „*τὸ ἄγιον πνεῦμα*“ statt „*ἐξέινος, τὸ πνεῦμα τ. ἀληθείας*“ und statt „*ὁδηγήσει*“ steht „*διδάξει*“ — eine lateinische, durch cl und codd. ap. August. bezeugte („docebit“),

ist eine Vergebung nicht mehr möglich. Theognost hat selbst gefühlt, dass hier der falsche Schluss gezogen werden könnte, der h. Geist stehe höher als der Sohn; er bemerkt daher wörtlich: „Wie sich der Heiland mit seiner Rede an die wendet, die das Vollkommene noch nicht fassen können, zu ihrer Niedrigkeit herabsteigend, zu den Vollkommenen aber der h. Geist kommt, und niemand deshalb sagen wird, die Lehre des h. Geistes übertreffe die Lehre des Sohnes, vielmehr (dabei stehen bleiben wird), dass der Sohn zu den Unvollkommenen herabsteigt, der Geist aber das Siegel der Vollkommenen ist — so ist auch die Lästung inbezug auf den Geist nicht um der erhabenen Würde des Geistes über den Sohn willen unverzeihlich¹ und unvergebbar, sondern weil inbezug auf die Unvollkommenen eine Vergebung noch offen steht, es aber inbezug auf die, welche das himmlische Geschenk geschmeckt haben und vollendet worden sind, keine zur Vergebung führende Entschuldigung noch ein Abbitten mehr giebt.“ Theognost verbietet also, aus der auf die Sünde wider den h. Geist (und nur auf sie) gesetzten Strafe Schlüsse auf die höhere Würde des Geistes dem Sohn gegenüber zu ziehen; er verbietet es lediglich vermittels des Hinweises, dass doch auch die Lehre des Geistes nicht höher sei, obgleich sie sich an die Vollkommenen richte, die Lehre des Sohnes aber an die Unvollkommenen. Befriedigend ist diese Beweisführung nicht (sie schiebt nur den Streitpunkt zurück); denn mindestens der Schein bleibt bestehen, dass eine Lehre an die Vollkommenen höher sei als eine Lehre an Unvollkommene und dass darum auch jener Lehrer diesen übertreffe. Theognost selbst ist, wie Origenes, weit davon entfernt gewesen, den h. Geist dem Sohne überzuordnen; aber ihre Conception von den drei Kreisen weist an dieser Stelle eine Schwäche auf, die die Dogmatiker der Folgezeit mit Recht veranlasst hat, sie abzulehnen. Wohl wurde auch später noch die Lehre eingeteilt in *κατήχησις περὶ πατρός. κατήχ. περὶ υἱοῦ* und *κατήχ. περὶ ἁγ. πνεύματος*, aber es wurde nicht mehr behauptet, dass der Vater ausschliesslich die *φυσικά*, der Sohn die *λογικά*, der Geist die *ἡγιασμένα* beherrsche.

im Griechischen aber sonst gänzlich unbezeugte LA. Doch findet sich bei Eusebius und Cyrillus Hieros. „*δηγῆσται*“.

1) *ἄφροτος* ist hier eigentümlich gebraucht: nicht die *blasphemia spiritus* ist *ἄφροτος*, sondern die *poena blasphemiae*.

2. Aus dem 2. Buch der Hypotyposen hat Athanasius gegen die Arianer eine Stelle über den Ursprung des Sohnes hervorgehoben. Es ist ein ziemlich triviales Stück; denn es enthält kaum mehr, als was allgemein von den christlichen Theologen seit der Zeit der Apologeten über dieses Problem gesagt worden ist.¹ Indessen ist zu beachten — und das giebt der Ausführung eine gewisse Bedeutung —, dass Theognost nicht von dem Sohne, sondern von der *Usie* des Sohnes spricht. Augenscheinlich hat er dem Sohne eine besondere *Usie* beigelegt. In diesem Zusammenhang ist das Bild vom Wasser und vom Dampf charakteristisch: denn Wasser und Dampf haben in der That für den Augenschein (und der erschöpft hier das gewählte Bild) eine ganz verschiedene *Usie*, obgleich diese aus jener stammt. Um beides aber ist es dem Theognost zu thun gewesen: sowohl die volle Unterscheidung des Wesens des Sohnes von dem des Vaters zum Ausdruck zu bringen, als auch den Ursprung des ersteren aus dem letzteren. Dazu kommt aber noch das Interesse, welches am Schluss stark hervorgehoben ist, den Vater keine Veränderung noch eine Abschwächung oder Teilung erleiden zu lassen. In diesem Zusammenhang nennt er den Sohn „das Bild“ des Vaters, ein Ausdruck, der bekanntlich bei Origenes (mit dem Zusatz „unveränderlich“) eine grosse Rolle spielt. Eine tiefere Erkenntnis der theognostischen Lehre vom Sohne ermöglicht das Stück leider nicht. Der Hinweis, den Photius gegeben hat, dass Theognost den Sohn ein „*πρόμα*“ nennt und ihn lediglich mit den Logica als Herrscher in Beziehung gesetzt habe, ist wichtiger als dieses ganze Fragment.

3. Gewiss haben auch die Kappadocier Theognost gekannt, aber nur Gregor von Nyssa hat ihn citiert, und auch er nur einmal. Das Citat, welches nach dem Stichwort „*δημιουργία*“ dem 7. Buch angehört zu haben scheint, umfasst nur sechzehn Worte. Doch ist über sie hinaus die Zusammenstellung Theognosts mit Eunomius lehrreich; sie beweist an sich, dass seine Lehre vom Sohn der des Arius verwandter gewesen sein muss, als man nach der freundlichen Erwähnung bei Athanasius (sowie nach dem 4. Fragment, s. unten) vermutet. Theognost bekundet

1) Bemerkenswert ist die ausdrückliche Ablehnung „*οὐδὲ ἐξ μὴ ὄντων*“ und die Constatierung „*ἐξ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας*“.

sich aufs neue als der Schüler des Origenes: Arianer und Orthodoxe vermochten sich auf ihn zu berufen. Die uns bei Gregor aufbehaltenen Worte („Als Gott dieses All bereiten wollte, hat er zuerst den Sohn als eine Art von Richtschnur für die Schöpfung zu Grunde gelegt“) beweisen nicht, dass er die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der ewigen Zeugung des Sohnes, wie sie Origenes vorgetragen, verworfen hat. Denn es handelt sich in den Worten des Theognost nicht um das Geschaffene überhaupt, sondern um unsere Welt („τόδε τὸ πᾶν“); auch sagt Theognost nicht, dass der Sohn damals erst, als unsere Welt geschaffen werden sollte, entstanden ist, sondern dass er „οἷον πανὸν τις τῆς δημιουργίας“ ihr zu Grunde gelegt worden ist. Dieser altapologetische Gedanke setzt freilich Sohn und Welt in eine Beziehung, die bei der Orthodoxie des 4. Jahrhunderts so nicht mehr anerkannt wurde; aber Theognost hat die Meinung der Apologeten, der Sohn sei erst zum Zweck der Verwirklichung dieser Welt aus Gott hervorgegangen, gewiss nicht geteilt.

4. Das uns von Diekamp geschenkte Fragment ist lehrreicher und wichtiger als die, welche wir bisher besaßen. Es stammt — so ist nach dem Inhalt zu schliessen — aus dem 2. Buch und hat sich wohl deshalb erhalten, weil es die orthodoxeste Ausführung enthält, die in dem ganzen Werk zu finden war. Eben deshalb darf es nicht als typisch angesehen werden.

Diekamp hat das Fragment mit einem gelehrten und aufklärenden Commentar begleitet; da ich aber über einige nicht unwichtige Punkte anders urteile, so gebe ich eine kurze Erläuterung, in welcher ich auf die von meinem Vorgänger erledigten Punkte nicht näher eingehen werde.

Mit den Worten: „Λόγον καὶ σοφίαν τὸν υἱὸν ὁνομάζουσιν αἱ γραφαί“ beginnt das Fragment. „Der Sohn“ ist also — wie auch nach der Regeste des Photius (Buch II) zu erwarten war — die eigentliche Bezeichnung für das zweite Wesen neben Gott; „Logos“ und „Sophia“ sind nur Namen. Diese verhängnisvolle, hauptsächlich durch Origenes herbeigeführte Wendung in der altkirchlichen Theologie (bei den Apologeten ist der Logos die Wesensbezeichnung) ist nur scheinbar eine Rückkehr zu einer älteren Stufe; denn der ursprünglich für das Verhältniß des geschichtlichen Erlösers zu Gott geltende Sohnesbegriff ist auf ein vorzeitliches Verhältniß übertragen. Die Eliminierung des Logos-

begriffes als Wesensbezeichnung hat freilich erst ermöglicht, dass die nicänisch-athanasianische Christologie überhaupt aufkommen konnte und mit ihr die volle Neutralisierung der alten Logoslehre; aber dieser Gewinn war teuer genug erkauft, sofern durch die Schöpfung der Vorstellung des ewigen Sohnes Gottes das ganze Problem nun in die sublimste Metaphysik gerückt war.

Theognost rechtfertigt nun die Bezeichnung „*λόγος*“ und „*σοφία*“ für den Sohn. Es ist lehrreich, dass er die Nötigung dazu empfunden hat: so stark stand der Sohnesbegriff im Vordergrund. Dass die beiden Bezeichnungen gleichwertig behandelt werden, war in jener Zeit ganz geläufig; auch der Antipode Theognosts, Paul von Samosata, thut das. Die Rechtfertigung für den Namen „*λόγος*“ wird doppelt gegeben: der Logos ist die vornehmste Hervorbringung des Nus, und der Logos ist die einzige Darstellung des Nus nach aussen und deshalb das Bild Gottes. Aus dem ersten Satze folgt, wie Diekamp richtig gesehen hat, dass Theognost *Πατήρ* = *Νοῦς* gesetzt hat¹; er hat also die beiden anderen Möglichkeiten (*Νοῦς* = *Λόγος* oder *Πατήρ*, *Νοῦς*, *Λόγος* drei verschiedene Grössen) abgelehnt, während die Mehrzahl der alten Apologeten den Nus und den Logos identifiziert hatten, im Neuplatonismus aber das letzte Prinzip vom Nus unterschieden wurde.

Dass der Logos die vornehmste Hervorbringung des Nus sei, bedurfte keiner weiteren Erörterung; wohl aber war eine kurze Ausführung darüber nötig, dass der Logos die einzige Darstellung des Nus nach aussen ist; denn es sollte durch sie der Begriff des Logos in den des Bildes übergeführt werden („der Logos ist auch Abbild“). Augenscheinlich war dem Theognost die Bezeichnung des Sohnes als des Bildes Gottes dogmatisch wichtiger als die des Logos. Das ist wiederum ganz im Sinne des Origenes; auch begegnete uns schon am Schlusse des 2. Fragments die Bezeichnung des Bildes für den Sohn bei Theognost.

Warum erschien aber dem Origenes und seiner Schule die Bezeichnung des Bildes für den Sohn dogmatisch wertvoller als die des Logos? Aus zwei Gründen: erstlich weil die Bezeichnung „Bild“ das Missverständnis, dass Gott eine Veränderung,

1) Der sicherste Beweis dafür ist, dass Th. einige Zeilen später den Menschen und den Nus des Menschen identifiziert hat.

Abschwächung, Zerteilung erleide, nicht oder nicht leicht aufkommen liess,¹ während die Bezeichnung „Logos“ stets zu einer solchen Annahme verführen musste; zweitens weil die Bezeichnung „Bild“ (Abbild) am sichersten den Inhalt und Ursprung ausdrückte, die man dem Sohne vindizierte.

Das Abbild stellt das Urbild nach aussen dar. Insofern fällt, meint Theognost, Logos und Bild zusammen. Aber während sich bei uns Menschen der Nus und der Logos nicht decken, weil wir nicht imstande sind, durch unseren Logos den ganzen Inhalt unseres Nus zur Darstellung zu bringen, deckt sich der göttliche Logos mit dem göttlichen Nus und bringt ihn zur vollkommenen Äusserung.² Bewiesen wird das freilich nicht, sondern nur behauptet; es müsste denn sein, dass der an dieser Stelle gewählte Ausdruck „ὁ οὐσιώδης τοῦ θεοῦ λόγος“ für den Beweis eintreten sollte. Οὐσιώδης wird der Logos genannt, weil er eine Usie hat und ist (s. den Anfang des 2. Fragments) im Gegensatz zu solchen Logoi, die nur Schall und Rede sind.

In einer kurzen Bemerkung wird nach dieser Ausführung über den Namen „Logos“ der Name „Sophia“ gerechtfertigt: der Sohn umfasst die Fülle der Theoreme, darum ist „Sophia“ die zweckentsprechende Bezeichnung.³

Wie sein Lehrer Origenes ist Theognost streng biblischer Theologe: es gilt die Namen, welche die Schrift dem Sohne giebt, festzustellen und wissenschaftlich zu bearbeiten. Neben den Namen Logos, Bild, Weisheit findet sich aber in der Schrift die Aussage inbezug auf den Sohn, dass in ihm die Fülle der ganzen Gottheit wohne.⁴ Natürlich wird dieses Wort ohne weiteres von Theognost auf den präexistenten Sohn bezogen. Sofort aber sucht er es als Missverständnis abzuweisen, dass der Sohn und

1) Man vgl. den Schluss des 2. Fragments: „die Usie des Vaters erleidet (durch das Hervorgehen des Sohnes) keine Veränderung, indem sie ja den Sohn als ihr Abbild hat“.

2) Diesen Schluss muss man ergänzen; das Ms. ist an dieser Stelle lückenhaft.

3) Vgl. dazu die Stelle aus Origenes in der Apol. Pamphili bei Routh, Reliq. Sacrae IV² p. 354.

4) Das Citat Koloss. 2, 9 ist bei Theognost ebenso eigentümlich wiedergegeben wie das Citat Joh. 16, 12. 13 in Fragment I. Er schreibt „οἰκεῖν“ (alle Zeugen κατοικεῖν) und „τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος πάσης“ (alle Zeugen πᾶν τὸ πλήρωμα τ. θεότητος).

die in ihm wohnende Gottheit als zwei Elemente unterschieden werden, vielmehr ist das Wesen des Sohnes als solches mit der Gottheit ganz erfüllt.¹ Dieses Erfülltsein mit der Gottheit bringt Theognost auf die Formel, der Sohn habe „τὴν ὁμοιότητα τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν οὐσίαν“. Es ist wichtig, dass uns diese nachmals so viel umstrittene Formel schon hier begegnet; aber auffallend ist es nicht. Sie ist echt origenistisch und wohl auch schon von Origenes geprägt worden.

Dagegen ist, wie Diekamp gesehen hat, ein anderes auffallend, nämlich der Nachdruck, den Theognost darauf legt, dass der Sohn „ὁμοιότης“ mit dem Vater auch „κατὰ τὸν ἀριθμὸν“ besitze und dass man daher bekennen müsse: „εἷς λόγος καὶ μία σοφία“²: „ἀλλης γὰρ οὐκ ἔδειτο ὁ πατήρ, οὐδὲ ἄλλο τι ἐκμαγεῖτον αὐτῷ ἔσεσθαι τῆς οὐσίας ἐμελλεν ὥσπερ ἐνδεῶς ἔχοντος τοῦ πρώτου. οὕτω γὰρ ἐμελλε πλήρη τὴν ὁμοιότητα ἔχειν, εἰ μὴδὲ τοῦ ἀριθμοῦ ἀπολείποιο. εἷς δὲ ὢν καὶ τὴν τοῦ ἐνὸς ὁμοιότητα σώζων ἀκριβῆς κτλ. Im 4. Jahrhundert ist die Polemik gegen zwei Logoi den Arianern gegenüber etwas ganz geläufiges, aber für das 3. Jahrhundert kannten wir sie bisher nur an versteckten Stellen. Dem Origenes ist vorgeworfen worden, dass er zwei „Christus“ lehre,³ und Paul von Samosata nahm neben Christus, dem er auch den Namen „Logos“ gab, noch einen ewigen und unpersönlichen Logos an. In dieser Annahme folgte ihm Lucian: der zweite Logos (Christus) war ihm ein unvollkommenes Bild des Vaters, weil er der Veränderung unterliegt und seine Vollendung durch ein Fortschreiten erreichen muss. Diekamp glaubt nun annehmen zu dürfen, dass Theognosts starke Betonung der Einheit des Sohnes sich gegen Lucian richte; er erinnert sich dabei, dass der alexandrinische Dionysius an den römischen einen Brief über einen Lucian geschrieben hat (Euseb., h. e. VII, 9, 6) — der Brief muss zwischen 259 und 263/4 geschrieben sein — und indem er diesen Lucian mit dem berühmten

1) Der Text ist auch hier verdorben; über den Sinn kann jedoch kein Zweifel sein. Diekamp's Ergänzung giebt ihn m. E. nicht ganz richtig wieder; doch ist es wohl möglich, dass eine grössere Lücke anzunehmen ist, in der bereits der Ausdruck „καὶ ὁμοιότητα τοῦ πατρὸς“ gestanden hat.

2) Vgl. auch bereits im ersten Teil des Fragments den Satz: „μὶνος οὗτος τῶν ἐν τῷ νῷ τυγχάνοντων νοημάτων τὴν ἔξω φορὰν ἐγχειρίζεται.

3) S. Apol. Pamphili bei Routh a. a. O. p. 367. 371.

identifiziert, schliesst er, dass der berühmte schon um das J. 260 bekannt war. Unmöglich ist diese Annahme nicht, aber unerweislich. Indessen, mag der Lucian des Dionysius der Antiochener sein (obgleich man ihn zunächst in Rom oder Alexandrien suchen wird), so ist es doch sehr kühn, die Ausführungen Theognosts als gegen ihn gemünzt zu bezeichnen. Die complicierte Christologie des Origenes legte das Missverständnis, wenn es ein solches war, dass es zwei Logoi gebe, nahe; man bedarf daher nicht der Annahme, dass Theognost gegen den antiochenischen Theologen geschrieben hat. Von hier aus erledigen sich dann alle die weiteren geschichtlichen Spekulationen, die Diekamp an diese Hypothese geknüpft hat und die wir zum Teil schon oben (S. 79 ff.) beseitigt haben.

Aus der vollkommenen *ὁμοιότης* des Sohnes mit dem Vater schliesst Theognost endlich auf die Unveränderlichkeit desselben. Auch hier zeigt er dasselbe Interesse wie Origenes; benutzt dieser mit Vorliebe die Bezeichnung „unveränderliches Ebenbild“, so schreibt Theognost „*ἀναλλοιώτως ἂν εἴη ἀναλλοιώτου πατρὸς μίμημα ὧν*“. Hier unterscheidet er sich mithin aufs bestimmteste von dem Arianismus, der auf die „Veränderlichkeit“ des Sohnes den grössten Nachdruck legte. Da die Zahl der Stellen sehr gering ist, in welchen in der vornicänischen Zeit die Unveränderlichkeit des Sohnes betont wird, so ist unsere Stelle nicht wertlos.

Schliesslich geht Theognost noch auf die beiden Bezeichnungen des Sohnes ein, welche der Hebräerbrief¹ und die Weisheit Salomos bieten, nämlich „Abstrahlung der Herrlichkeit Gottes“ und „Fleckenloser Spiegel“. Er hält sich aber nicht lange bei ihnen auf, weil er sie als Ausgestaltungen des Begriffes des „Abbildes“ deutet, das er schon behandelt hatte. —

Aus den Testimonien für Theognost lässt sich nichts lernen; sie sind so spärlich, weil Eusebius über ihn geschwiegen hat. Das Zeugnis des Philippus Sidetes beruht auf einer confusen oder später verwirrten Liste der Vorsteher der Katechetenschule — Schriften des Theognost hat er nicht gesehen. Auch Stephanus Gobarus hat keine gesehen; seine Kenntniss verdankt er der Lektüre des Athanasius; er erklärt es für ein Skandalon, dass Athanasius den Ketzler gelobt hat. Merkwürdig ist, dass ein so

1) Er ist auch im 1. Fragment citiert.

später Schriftsteller wie Georgius Corcyr. den Theognost überhaupt noch genannt hat. Er wollte mit vielen Namen prunken: seine Quellen waren wahrscheinlich auch nur die beiden Fragmente, die Athanasius überliefert hat.

Der Wert des neuen Fragments liegt darin, dass wir in Theognost nun einen Origenesschüler striktester Observanz kennen gelernt haben. Man konnte das freilich schon ahnen, sobald man die Regeste des Photius mit den Fragmenten bei Athanasius zusammenhielt; aber nun liegt uns die Thatsache urkundlich vor. Stünde über dem neuen Stück der Name des Origenes, so würde sich niemand wundern. Ist aber in Theognost, also zwischen 250 und 280, Origenes in Alexandrien noch oder wieder so korrekt repräsentiert gewesen, so versteht man die starke Reaktion, die um das J. 300 dort eintrat. In formeller Hinsicht war das Werk des Theognost dem dogmatischen Hauptwerk des Origenes überlegen, und durch die stärker ausgesprochene Polemik gegen die Thesen des Neuplatonismus muss es besonders zeitgemäss erschienen sein. Aber diese Vorzüge schützten es nicht vor dem Untergang, sobald die Ära der dogmatischen Stichworte hereinbrach.