

Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mittelplatonismus

Von Friedo Ricken, S. J.

Wer sich mit der Theologie des Eusebios von Caesarea befaßt, dem fällt die Bedeutung auf, die der Lehre vom Logos als kosmischem Mittler in ihr zukommt¹. Die Herkunft dieser Logosvorstellung ist

¹ Wir zitieren die benutzten Werke des Eusebios:

DE = Demonstratio evangelica, ed. I. Heikel (GCS Eusebius, 6 [Leipzig 1913]).

HE = Historia ecclesiastica, edd. E. Schwartz und Th. Mommsen (GCS Eusebius, 2, 1 und 2 [Leipzig 1903 und 1908]).

LC = Laus Constantini, ed. I. Heikel (GCS Eusebius, 1 [Leipzig 1902]).

PE = Praeparatio evangelica, ed. K. Mras (GCS Eusebius, 8, 1 und 2 [Berlin 1954 und 1956]).

TE = De ecclesiastica theologia, ed. E. Klostermann (GCS Eusebius, 4 [Leipzig 1906]).

Th = Theophanie, Die griechischen Bruchstücke und Übersetzung der syrischen Überlieferung, ed. H. Gressmann (GCS Eusebius, 3, 2 [Leipzig 1904]).

Paralleltexte der Th und der LC (siehe die Übersicht in der Ausgabe von Gressmann, a. a. O. XVII; vgl. Schwartz, a. a. O. 1429 f.) sind nach der LC zitiert, da dort der griechische Text erhalten ist.

Die Epitome des ALBINOS ist zitiert nach der Kapiteileinteilung von P. Louis, Albinos Epitomé (Rennes 1945) und nach Seite und Zeile der Ausgabe von C. F. Hermann, Platonis Dialogi, 6 (Leipzig [Teubner] 1902). Die CHALDAÏSCHEN ORAKEL sind zitiert nach W. Kroll, De Oraculis Chaldaicis (Breslauer philol. Abhandlungen, 7, 1 [1894]). Testimonia und Fragmente des NUMENIOS sind zitiert nach der Ausgabe von E.-A. Leemans, Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten (Brüssel 1937). – Alle von uns benutzten Fragmente sind in der PE überliefert; die Fundstellen siehe bei Mras, a. a. O. 2, 452.

Abgekürzt zitierte Literatur und Hilfsmittel:

C. Andresen, Justin und der mittlere Platonismus (ZNW, 44 [1952/53] 157–195); H. Berkhof, Die Theologie des Eusebius von Caesarea (Amsterdam 1939); R. Beutler, Numenius (PW, Suppl. 7 [1940] 664–678); E. Brébier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie (Études de philosophie médiévale, 8 [Paris 1925]); J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles (Bibliothèque de théologie, 2 [Tournai 1961]); E. R. Dodds, Numenius and Ammonius (Les sources de Plotin, Entretiens sur l'antiquité classique, 5 [Genève 1960, 1957] 3–32); H. Dörrie, Die Frage nach dem Transszendenten im Mittelplatonismus (Les sources de Plotin) 193–223; R. P. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste, 4 (Le dieu inconnu et la Gnose [Paris 1954]); H. J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin (Amsterdam 1964) (Literatur zum Mittelplatonismus); C. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexikon (Oxford 1961); J. Leisegang, Philonis Alexandrini opera quae supersunt, edd. L. Cohn et P. Wendland, 7, 1 und 2: Indices (Berlin 1926 und 1930); K. Mras, Einleitung und Indices zu Eusebius, Praeparatio evangelica (siehe oben); A. Orbe, La unión del Verbo (Estudios Valentinianos, 3 [AnalGreg, 113] Rom 1961); M. Pohlenz, Die Stoa, 2 Bde. (Göttingen 1964); K. Praechter, Die Philosophie des Altertums (Ueberwegs Grundriß, 1 [Berlin 1926]); J. Sirinelli, Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période pré-nicéenne (Univ. de Dakar, Publications de la section de langues et littératures, 10 [Dakar 1961]); W. Theiler, Demiurgos

noch ungeklärt. *H. Berkhof*² hat hingewiesen auf Philon, die Grundlagen des Neuplatonismus und den Origenismus, dessen Einfluß auch *J. N. D. Kelly*³ betont. Demgegenüber spricht *A. Orbe*⁴ von stoischen (so auch *A. Weber*⁵) und letztlich arianischen Einflüssen. Eine über diese mehr allgemein gehaltenen Hinweise hinausgehende, auf einer Analyse der Texte aufbauende Untersuchung liegt m. W. noch nicht vor. Sie soll auf diesen Seiten versucht werden. Wir gehen dabei von folgenden methodischen Vorüberlegungen aus: 1. Die Frage nach dem ideengeschichtlichen Hintergrund der eusebianischen Lehre vom Logos als kosmischem Mittler darf nicht in sich isoliert betrachtet werden. Wir wollen versuchen, das Lehrstück zusammen mit anderen Besonderheiten der Theologie des Kirchenhistorikers auf einen gemeinsamen Ursprung zurückzuführen. 2. Es liegt nahe, bei unserer Untersuchung auszugehen von der Gedankenwelt der Autoren, die Eusebios im elften Buch der *Praeparatio evangelica* heranzieht⁶, um (dem

(*RAC*, 3 [1957] 694–711); ders., *Forschungen zum Neuplatonismus* (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, 10 [Berlin 1966]); ders., *Philo von Alexandria und der Beginn des kaiserzeitlichen Platonismus* (Parusia, Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus, Festgabe für J. Hirschberger, hrsg. von K. Flasch [Frankfurt a. M. 1965] 199–218); ders., *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (Problemata, 1 [Berlin 1930]); *J. H. Waszink*, *Porphyrus und Numenius* (Porphyre, Entretiens, 12 [1966, 1965] 35–78); *A. Weber*, *APXH*, Ein Beitrag zur Christologie des Eusebios von Cäsarea (Rom 1965) (Literatur zu Eusebios); *H. A. Wolfson*, *Philo*, 2 Bde. (Cambridge, Mass. 1948).

Vgl. *H. G. Opitz*, Euseb von Caesarea als Theologe (Z^{NW}, 34 [1935] 1–19; 17): „Eusebs Logosauffassung . . . ist von einem starken kosmologischen Interesse bestimmt. Er weiß sich also im besonderen Maß den Rücksichten auf die wissenschaftliche Theologie verpflichtet. Hierdurch unterscheidet er sich grundlegend von Origenes, der die soteriologische und kosmologische Bedeutung des Logos in seinem dialektischen System zu vereinen gewußt hatte“; Berkhof, a. a. O. 91: „Kein Lehrstück kommt so oft, so ausführlich und in solchen lyrischen Worten zur Sprache, wie dieses“; *H. de Riedmatten*, *Les actes du procès de Paul de Samosate* (Paradosis, 6 [Fribourg 1952] 73 f.); *J. N. D. Kelly*, *Early Christian Doctrines* (London 1960) 225: „his overriding interest is cosmological rather than soteriological“; Orbe, a. a. O. 592, spricht von der „extension documental del tema estoico del Verbo salvador del Kosmos“; *H. Sirinelli*, a. a. O. 284–289; *A. Dempf*, *Der Platonismus des Eusebios, Victorinus und Pseudo-Dionysius* (SBA, phil.-hist. Kl. [1962] 3,7): die zweite Hypostase ist „mehr der Schöpfer der Welt und Weltordnung als der Erlösergott“; vgl. auch Weber, a. a. O. 91–93.

² A. a. O. 22–38.

³ A. a. O. (siehe Anm. 1) 225: „Eusebius . . . reflects Origen in his most subordinationist mood.“

⁴ A. a. O. 590: „La acción del Verbo — a la manera del Logos estoico — se extiende a todas las cosas, y lo penetra y rige todo“; ders., 592: „Pero yendo a enjuiciar el sacerdocio del Verbo según Eusebio, y pese a la extensión documental del tema estoico del Verbo salvador del Kosmos, la razón última hay que ir a buscar en el arrianismo“; vgl. jedoch auch dens., 639: „Asimilaron (sc. s. Justino y s. Ireneo... [y] los que luego recogieron análogos ideas) ideas ambientales, muy bien formuladas por Filón, y las aplicaron al Verbo cristiano.“

⁵ A. a. O. 92, Anm. 1 zu DE 4,2 p. 152, 7–18: „Stoisches Gedankengut kommt hier reichlich zum Vorschein.“

⁶ PE 11,9–25; vgl. die überlieferten Kapitelüberschriften p. 3 f.

Anliegen des Buches entsprechend⁷⁾ die Übereinstimmung der griechischen Philosophen mit den Logia der Hebräer in der Hypostasenlehre zu zeigen. In diesem Zusammenhang verdient die Feststellung von K. Mras Beachtung, daß in der von Eusebios benutzten bischöflichen Bibliothek von Caesarea die Originalschriften der Stoiker wohl gefehlt haben⁸⁾. 3. Bei der reichen Belesenheit des Eusebios⁹⁾ muß es von vornherein ein aussichtsloses Unterfangen sein, eine bestimmte literarisch faßbare Quelle seiner Logosvorstellung aufweisen zu wollen. Wir müssen uns daher im wesentlichen damit begnügen, die Schultradition aufzuweisen, der sein theologisches Grundschema entnommen ist. 4. Der Genauigkeit der Analyse sind zudem Grenzen gesetzt durch den predigtartigen Stil, in dem der wenig gedankenreiche Eusebios in seinen theologischen Werken aufgegriffene Elemente ausweitet und miteinander verbindet¹⁰⁾.

Die Logoslehre des Eusebios hat ihren systematischen Ort innerhalb seiner Hypostasenspekulation.

I. Transzendenter Gott und Materie

Oberste Hypostase ist der erste Gott (ὁ πρῶτος θεός)¹¹⁾. Er ist die anfangslose und ungewordene Wesenheit (ἄναρχος καὶ ἀγέννητος οὐσία)¹²⁾, der König (βασιλεύς, παμβασιλεύς)¹³⁾, der eine Vater (εἷς πατήρ)¹⁴⁾, die göttliche Monas (αὐτὸ τὸ ἓν oder αὐτὸς ὁ εἷς¹⁵⁾; μονάς und ἑνάς¹⁶⁾). Nur er ist der wahrhaft Seiende (ὁ ὢν καὶ μόνον ἀληθῶς ὢν)¹⁷⁾, das erste, vermögende und allein wahre Gute (τὸ πρῶτον καὶ κύριον καὶ μόνον ἀληθῶς ἀγαθόν)¹⁸⁾, der πανάγαθος¹⁹⁾, das αὐτοαγαθὸν τὴν

⁷⁾ PE 11 prooem. p. 5,15 f.

⁸⁾ A. a. O. 1, LVII f.: „In dieser (sc. der bischöflichen Bibliothek von Caesarea) fehlten zwar Tragiker, Komiker und Lyriker, desgleichen wohl auch die Originalschriften der Stoiker und Epikureer, dafür aber war sie sehr reich an Werken der Historiker und späterer Platoniker“; vgl. Pohlenz, a. a. O. 1, 429; „Unter den vielen Autoren, deren Schriften er auszieht, befindet sich kein Stoiker.“

⁹⁾ Vgl. das meisterhafte Stellenregister christlicher und nichtchristlicher Schriftsteller bei Mras, a. a. O. 2, 439–465.

¹⁰⁾ Vgl. Mras, a. a. O. 1, LVIII; Schwartz, a. a. O. 1430; vgl. ebd. 1388 die treffende Charakterisierung der Begabung des Eusebios: sie bestand darin, „für wenige und einfache Gedanken emsig gelehrtes Material heranzuschleppen“.

¹¹⁾ DE 5,4 p. 225,30; vgl. DE 4,2 p. 152,10; 153,8; DE 4,3 p. 153,20. 28; DE 5,2 p. 219,11; DE 5,4 p. 224,29.

¹²⁾ DE 4,3 p. 153,24; vgl. DE 4,1 p. 150,5 f.; DE 4,6 p. 158,26; 159,25; DE 5 prooem. p. 202,6 f.; DE 5,1 p. 211,20. – Eusebios verwendet ἀγέννητος und ἀγέννητος unterschiedslos; vgl. Weber, a. a. O. 34, Anm. 5.

¹³⁾ DE 4,1 p. 150,6 f.; DE 4,3 p. 153,29; DE 4,6 p. 160,15; DE 4,7 p. 161,2 f.; DE 4,8 p. 161,24; 162,5; LC 1 p. 196,16; LC 3 p. 201,27.

¹⁴⁾ DE 4,5 p. 158,8; vgl. DE 4,6 p. 158,29.

¹⁵⁾ DE 4,3 p. 153,19; vgl. ebd. Z. 15–25; LC 3 p. 201,24–27.

¹⁶⁾ DE 4,6 p. 158,21; TE 2,6 p. 103,9 f.; vgl. LC 6 p. 210,1–4.

¹⁷⁾ LC 7 p. 212,24 f.

¹⁸⁾ DE 5,1 p. 214,15 f.; vgl. TE 3,18 p. 179,11 f.

¹⁹⁾ LC 11 p. 227,15 f.

οὐσίαν²⁰. Der allein Gute ist Ursache und Quelle alles Guten (ἀγαθοῦ τε παντὸς ἀρχὴ καὶ πηγὴ)²¹, Ursache alles Seienden (το πάντων αἰτιον)²² und Erhalter (σωτήρ) des Alls²³. Deutlich werden Transzendenz und Unerkennbarkeit des ersten Gottes hervorgehoben. Er ist jenseits des Alls (ἐπέκεινα τῶν ὄλων)²⁴, getrennt von jeder körperlichen Wesenheit (πάσης κεχωρισμένον σωματικῆς οὐσίας)²⁵, ja jenseits und weit über aller Wesenheit (πάσης ἐπέκεινα καὶ ἀνωτάτω οὐσίας)²⁶. Er wohnt in unzugänglichem Licht (vgl. 1 Tim 6, 16)²⁷. Der Mensch kann den transzendenten Gott ohne Vermittlung ebensowenig schauen, wie er die Sonne aus allzugroßer Nähe erblicken kann, ohne zu erblinden²⁸. So ist der erste Gott unfassbar (ἀχώρητος)²⁹, unsagbar (ἄρητος) und unaussprechlich (ἀνεκφραστός)³⁰. Eusebios vergleicht ihn mit dem unsichtbaren Geist des Menschen (ἀόρατος καὶ ἀφανὴς ἐν ἡμῖν νοῦς)³¹. Der jenseitige Gott übt die Herrschaft über die Welt allein durch die Macht seines Willens aus³². Jeder Verwaltungsdienst ist ihm fremd (πάσης ἀλλότριον ὑπηρετικῆς οἰκονομίας)³³.

Dieses in Umrissen gezeichnete Bild des ersten Gottes bei Eusebios weist nun unübersehbar Züge auf, die dem Mittelplatonismus entlehnt sind.

Bevor wir das im einzelnen aufzeigen, bedarf die Verwendung dieses Sammelbegriffes³⁴ einer Erläuterung. Wir bezeichnen entsprechend dem üblichen Gebrauch des Wortes als Mittelplatonismus die auf Antiochos von Askalon (gest. etwa 68 vor Chr.)³⁵ oder Eudoros von Alexandrien (2. Hälfte des 1. Jhs. vor Chr.)³⁶ zurückgehende und bis in die Zeit der Verbreitung des Neuplatonismus wirk-

²⁰ LC 12 p. 230,2.

²¹ DE 4,1 p. 150,19; vgl. TE 2,7 p. 106,23.

²² LC 12 p. 229,30; vgl. DE 4,1 p. 150,6.

²³ DE 4,6 p. 158,29; vgl. DE 4,1 p. 151,11.

²⁴ LC 1 p. 196,18; vgl. LC 12 p. 231,28; DE 4,7 p. 161,16; TE 2,14 p. 115,16,19; TE 2,17 p. 120,24 f.

²⁵ LC 12 p. 229,26; vgl. TE 2,9 p. 108,29–109,2 (Unveränderlichkeit); TE 2,14 p. 115,15 f. (Einfachheit).

²⁶ LC 11 p. 227,7.

²⁷ LC 12 p. 229,29; TE 1,20 p. 82,1–3.

²⁸ Vgl. DE 4,6 p. 159,10–20.

²⁹ DE 4,6 p. 158,26; 159,25.

³⁰ DE 4,6 p. 159,21; vgl. TE 2,14 p. 115,15; PE 7,12 p. 386,12 f.; LC 12 p. 229,20.

³¹ LC 12 p. 230,6–15; vgl. Th, Griech. Frg. 1 p. 3,2 f.; TE 2,17 p. 120,35–121,26.

³² LC 12 p. 229,30; vgl. HE 1,2 p. 12,18.

³³ LC 12 p. 229,26 f. – Zum Ganzen vgl. auch Berkhof, a. a. O. 65–67; Weber, a. a. O. 29–38.

³⁴ Vgl. Dörrie, a. a. O. 194.

³⁵ Theiler, Vorbereitung; ders., Demiurgos 699; ders., Philo 203; Praechter, a. a. O. 541; zur Diskussion vgl. Krämer, a. a. O. 92 f., Anm. 232.

³⁶ Vgl. Krämer, a. a. O. 92; Waszink, a. a. O. 52, Anm. 1.

same³⁷ Schultradition, die trotz Übernahme stoischer und peripatetischer Lehren immer als Platondeutung auftritt und in ihrem Grundgerüst vor allem an den Timaios (und wohl auch an altakademisches Gut) anknüpft³⁸. In unserem Zusammenhang ist entscheidend, daß für die Theologie dieser Tradition die Zweistufigkeit des göttlichen Bereiches sich vorgängig zu allen Differenzierungen als grundlegende Gemeinsamkeit erweist³⁹. Sie erscheint beim Gaioschüler Albinos, in dessen Didaskalikos wir eine systematisierende Übersicht über die Schultradition erblicken dürfen⁴⁰, in der Gestalt des ersten transzendenten Gottes, dem als zweite göttliche Hypostase die mit einem Nus ausgestattete, dem Kosmos immanente und ihn ordnende Weltseele zugeordnet ist⁴¹. Durch diese Zweistufigkeit unterscheidet sich der Mittelplatonismus vom dreistufigen System (ἐν - νοῦς - ψυχή) Plotins.

Daß wir auch Philon als Zeugen für die mittelplatonische Tradition heranziehen, ist berechtigt durch die Ergebnisse *Festugières*, *Krämers* und *Theilers*⁴². Einem Urteil über andere bei Philon vorliegende Einflüsse ist damit nicht vorgegriffen. Ebenso darf man annehmen, daß die Philosophie des Numenios, der sich der pythagoreischen Tradition verpflichtet glaubt, hauptsächlich in der Problematik des Mittelplatonismus wurzelt⁴³.

³⁷ Vgl. die Beiträge von H. Dörrie, J.-H. Waszink und W. Theiler in: *Entretiens*, 12; J.-H. Waszink, *Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt*, *Recherches sur la tradition platonicienne* (*Entretiens*, 3 [1955] 139-179; 158): „der leichter zugängliche und weniger hohe Anforderungen an das Verständnis stellende mittlere Platonismus [hat] noch immer seinen Einfluß auf die christliche Gedankenwelt ausgeübt . . ., als der Neuplatonismus sich längst in den gebildeten Kreisen sowohl der Heiden als der Christen verbreitet hatte. Sehr belehrend ist hier der Fall des Chalcidius“.

³⁸ Vgl. Krämer, a. a. O. 92 f.; Dörrie, a. a. O. 194-199; Waszink, a. a. O. 39 f.

³⁹ Vgl. Dörrie, a. a. O. 218: „Diese Zweistufigkeit des Göttlichen ist wohl die allgemeinste Grundlage des Mittelplatonismus“; Krämer, a. a. O. 66-83; 94-97; 102-15; 115 f. Auf die Frage: Leitet diese Zweistufigkeit sich her von dem bei Augustinus, *De civ. dei* 7,28 für Varro nachweisbaren Ursachenschema θεός - παράδειγμα - ὄλη (dazu siehe Theiler, *Vorbereitung*, 18 f.; dens., *Demiurgos* 699.701; dens., *Philo* 203 f. 215; Dörrie, a. a. O. 205-213; Waszink, a. a. O. 40 f.; vgl. Krämer, a. a. O. 265, Anm. 261; 281, Anm. 338) oder aus der Zwischenstellung der Seele und der μαθηματικά bei Platon und in der älteren Akademie (dazu siehe *Ph. Merlan*, *From Platonism to Neoplatonism* [Den Haag 1960]; *K. Gaiser*, *Platons ungeschriebene Lehre* [Stuttgart 1963]; Krämer, a. a. O. 21-126); oder anders gestellt (falls die aufgestellte Alternative sich nicht als solche erweisen läßt): Welcher Zusammenhang besteht zwischen dem παράδειγμα auf der einen und dem Bereich Seele - μαθηματικά auf der anderen Seite, braucht in unserem Zusammenhang nicht eingegangen zu werden.

⁴⁰ Vgl. etwa Praechter, a. a. O. 541.

⁴¹ Daß der zweite Nus des Albinos keine getrennte Hypostase, sondern eine Funktion der Weltseele darstellt, wurde nachgewiesen von *J. H. Loenen*, *Albinus' Metaphysics* (*Mnemosyne*, IV, 9 [1956] 296-319; 10 [1957] 35-56; 9 [1956] 304-310); zustimmend Dörrie, a. a. O. 211 f.; Krämer, a. a. O. 73; 102.

⁴² *Festugière*, a. a. O. 4, 19-25; Krämer, a. a. O. 266-281; Theiler, *Philo*; vgl. dens., *Demiurgos* 705; *R. Holte*, *Logos Spermatikos* (*Stud. Theol.*, 12 [1958] 109-168) 120, Anm. 36; Waszink, a. a. O. 51 f.

⁴³ Vgl. etwa Beutler, a. a. O. 669-674; *Festugière*, a. a. O. 4, 123-132; Krämer,

Wie bei Eusebios, so trägt auch im Mittelplatonismus der erste Gott (πρῶτος θεός)⁴⁴ die Prädikate ἀγέννητος⁴⁵, βασιλεύς⁴⁶, πατήρ⁴⁷, ἕν⁴⁸, μονάς⁴⁹, οὐσία καὶ ὄν⁵⁰, ἀγαθόν⁵¹, αὐτοάγαθον⁵², παντὸς ἀγαθοῦ αἴτιος⁵³, νοῦς⁵⁴ und αἴτιος πάντων⁵⁵. Von ihm geht die Erhaltung des

a. a. O. 63–92; Waszink, a. a. O. 39 f. Zu den orientalisierenden Einflüssen auf Numenius siehe etwa Dodds, a. a. O. 4–11.

⁴⁴ Z. B. Philon, Post. Caini 183; Migr. Abr. 181.194; Abr. 75.88.115; Vita Mos. 2,205; Decal. 59; Plutarch, Is.Os. 374f; vgl. 352a; 372f; 374d; 382d; Albinos, Epit. c. 10,2.3 L = p. 164,19.27 f. H; Numenius, F 20;21;22;24;25 L; Test. 24 L; vgl. F 28 L; vgl. auch Justin, Apol. 1,60,5 (dazu Andresen, a. a. O. 190); vgl. Platon, Ep. 2, 312 d.

⁴⁵ Z. B. Philon, Leg. Alleg. 1,51; Cher. 44.52; Sacrif. 101; Gig. 42; Immut. 56; Heres 206; Vita Mos. 171; Numenius, F 16 L; vgl. Platon, Timaios 52a. Man beachte jedoch auch den Gebrauch von ἀγέννητος und ἀγέννητος bei den vornizänischen Vätern; dazu siehe J. Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité, 2 (Paris 1928) 635–647; A. Grillmeier in: Schol 29 (1954) 109 f.; Lampe, s. v.

⁴⁶ Z. B. Philon, passim; siehe Leisegang, s. v. 2. sensu metaphoric; Maximus v. Tyros, Orat. 11,12bd Hobein; Numenius, F 21 L; Platon, Ep. 2,312e (und die bei Beutler, a. a. O. 670 angeführten Platonstellen), zitiert in PE 11,20 p. 46,11–15; vgl. PE 13,13 p. 207,17–208,1; PE 11,17 p. 39,22 f. Zum Gebrauch von Ep. 2,312e bei den vornizänischen Theologen siehe Daniélou, a. a. O. 106–108; vgl. ferner Waszink, a. a. O. 40, Anm. 3. Vgl. jedoch auch Origenes, In Io. 13,58 p. 288,28 f.; ebd. 19,7 p. 307,1 f. Preuschen; De martyrio 28 p. 24,26 Koetschau; E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem, jetzt in: Theologische Traktate (München 1951) 45–147.

⁴⁷ Z. B. Plutarch, Is.Os. 373bf; 374d; Albinos, Epit. c. 9,1 L = p. 163,12 H; ebd. c. 10,3 L = p. 164,35 H; Maximus v. Tyros, Orat. 11,12a Hobein; Numenius, F 21 L; Test. 24 L; Chald. Orakel p. 12.14.15.18.21.23.24.25.27 Kr; vgl. Platon, Timaios 28c (dazu PE 13,13 p. 200, 14 f.; Daniélou, a. a. O. 104–106); 37c, 41a; Staat 506e; Ep. 6,323d; vgl. jedoch auch 1. Clem. 35,3; Justin, Dial. 7,3; Athenag., Suppl. 27,2; Clem. Alex., Strom. 4,13,92 p. 288,26 Stählin-Früchtel; 8, 9, 29 p. 99,1 f. Stählin.

⁴⁸ Z. B. Philon, Cher. 87; Leg. Alleg. 2,2.3; ebd. 3,48; Abr. 122; Numenius, F 28 L.

⁴⁹ Z. B. Philon, Leg. Alleg. 2,3; Fuga 164; Numenius, Test. 30 p. 91,8 L: singularitas; Chald. Orakel p. 15.18 Kr.

⁵⁰ Numenius, F 15 L; vgl. Philon, passim; siehe Leisegang, s. v. εἶναι: ὄν; Plutarch, Is.Os. 352a; 372f; 373a; Albinos, Epit. c. 10,3 L = p. 164,30 H; Numenius, F 16; 22; 26 L.

⁵¹ Z. B. Philon, passim; siehe Leisegang, s. v. ἀγαθός: τὸ ἀγαθόν, ἀγαθόν; Plutarch, Is.Os. 372f; 373a; 374d; Albinos, Epit. c. 10,3 L = p. 164,30 H; Numenius, F 11; 28; 29 L; vgl. Platon, Staat 508e (dazu PE 11,21 p. 47,20 f.); Timaios 29e (dazu PE 11,21 p. 47,9–12; vgl. Attikos in PE 15,6 p. 362,10; Attikos bei Proklos, In Tim. 1,305,6–10; Albinos, Epit. c. 12,1 L = p. 167,11 H; vgl. auch Justin, Apol. 1,10,2; dazu Andresen, a. a. O. 164).

⁵² Z. B. Numenius, F 25; 29 L.

⁵³ Z. B. Albinos, Epit. c. 10,3 L = p. 164,32 f. H; vgl. auch Platon, Ep. 2, 312e (dazu siehe oben Anm. 46).

⁵⁴ Z. B. Philon, passim; siehe Leisegang, s. v. II 1. deus est mens; Albinos, Epit. c. 10,2.3 L = p. 164,16–27 H; Maximus v. Tyros, Orat 11,8h; 9ab Hobein; Numenius, F 25; 26; 29 L; Test. 25 L; Chald. Orakel p. 12.13.14.18.21.23.25.27 Kr. – Zu LC 11 p. 230,6.16 f.; Th, Griech. Frg. 1 p. 3,2 f. (der Logos als Bote des unsichtbaren Nus, der Vater des Logos ist) vgl. besonders Philon, Cher. 7; Mut. nom. 69.

⁵⁵ Z. B. Albinos, Epit. c. 9,1 L = p. 163,12; vgl. ebd. c. 10,3 L = p. 164,32 f. 35 f. H.

Alls (σωτηρία . . . εἰς τὰ ὅλα)⁵⁶ aus. Auch er wohnt weit entfernt von der Erde (ἀπωτάτω τῆς γῆς)⁵⁷ im unsichtbaren (ἐν τῷ ἀοράτῳ καὶ ἀφανεῖ)⁵⁸ Bereich der Transzendenz (ἐπέκεινα)⁵⁹. Der jenseitige Gott ist unkörperlich (ἀσώματον)⁶⁰. Er wird mit der Sonne verglichen, die man nicht anschauen kann, ohne geblendet zu werden⁶¹. In Anlehnung an Timaios 28c⁶² gilt er als der ἄρρητος⁶³. Zwar gehen Ordnung (τάξις), ewige Dauer (ἡ μονὴ ἢ αἰδῖος) und Erhaltung (σωτηρία) der Welt auf den ersten Gott zurück⁶⁴, doch braucht er nicht zu schaffen (οὔτε δημιουργεῖν ἐστὶ χρεῶν τὸν πρῶτον). Er genießt vielmehr eine von allen Werken freie Muße (τὸν μὲν πρῶτον θεὸν ἀργὸν εἶναι ἔργων ἑυμπάντων)⁶⁵.

Es ist ebenso der Wortschatz des Mittelplatonismus, dessen Eusebios sich bedient, um das vom ersten Gott durch einen unendlichen Abstand getrennte⁶⁶ Prinzip der Materie zu beschreiben: εἰ μία τοῖς πᾶσιν ὑπόκειται οὐσία, ἣν δὴ καὶ πάνδοχον καὶ μητέρα καὶ τιθήνην τοῖς περὶ ταῦτα δεῖνοῖς ὀνομάζουσιν φίλον, ἀμορφὸς τε καὶ ἀνειδὸς αὐτῇ πάντα τε ἄψυχος καὶ ἄλογος . . .⁶⁷. Wie die Mittelplatoniker gebraucht Eusebios hier die Sprache des Timaios (49a; 50d; 51a), wenn er die Materie formlos (ἀμορφος), alles aufnehmend (πάνδοχον) Mutter (μήτηρ)

⁵⁶ Numenius, F 24 L.

⁵⁷ Plutarch, Is.Os. 382f.

⁵⁸ Plutarch, Is.Os. 376c.

⁵⁹ Z. B. Maximus v. Tyros, Orat. 11,10c Hobein; Chald. Orakel p. 13 Kr; vgl. Platon, Staat 509b, zitiert in PE 11,19 p. 47,23–48,4; vgl. auch Origenes, Contra Cels. 7,38 p. 188,11 f. Koetschau.

⁶⁰ Z. B. Albinos, Epit. c. 10,7 L = p. 166,1,6 H; ebd. c. 11,2 L = p. 166,26,32 H; Apuleius, De Platone 1,5 p. 86,12 Thomas: incorporeus; Numenius, F 15; 16 L; vgl. Plutarch, Is.Os. 382f.

⁶¹ Z. B. Kelsos 6,66 p. 136, 15–18 Koetschau; vgl. Festugière, a. a. O. 4, 13 f.; vgl. Platon, Staat 515c–516a.

⁶² Zitiert in DE 3,6 p. 136,4 f.; vgl. PE 13,13 p. 200,14 f.; Kelsos 7,42 p. 192,25 f. Koetschau; Apuleius, De Platone 1,5 p. 87,1 Thomas; Clem. Alex., Strom. 5,12 p. 377,25 f. Stählin-Früchtel; vgl. auch Andresen, a. a. O. 167; Festugière, a. a. O. 4,109.

⁶³ Z. B. Philon, Somn. 1,67; Mut. nom. 14 f.; Kelsos 7,42 p. 193,1 Koetschau; ders. 6,65 p. 135,26 Koetschau; Albinos, Epit. c. 10,3,4 L = p. 164,28; 165,5 H; Apuleius, Apol. 64 p. 73,4 f. Helm: paucis cogitabilis, nemini effabilis; ders., De deo Socr. 3 p. 9,15–17 Thomas; ders., De Platone 1,5 p. 86,16–18 Thomas: indictum, innominabilem . . . cuius naturam invenire difficile est, si inventa est, in multos eam enuntiari non posse; Maximus v. Tyros, Orat. 11,9d Hobein; Numenius, F 21 L. Vgl. auch Justin, Apol. 2,12,4; Dial. 126,2; Clem. Alex., Strom. 5,12 p. 377,25–381,13 Stählin-Früchtel; Origenes, De princ. 4,4 p. 349,20 Koetschau; ferner Numenius, F 11 L (dazu Festugière, a. a. O. 4,131 f.); F 26 L.

⁶⁴ Numenius, F 24 L.

⁶⁵ Numenius, F 21 L; vgl. F 24 L: τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ στάσις φημι εἶναι κίνησις σύμφυτον; Apuleius, Apol. 64 p. 73,1–3 Helm: assiduus mundi sui opifex, sed enim sine opera opifex, sine cura sospitor, sine propagatione genitor. – Zum Ganzen vgl. auch Festugière, a. a. O. 92–140.

⁶⁶ Vgl. DE 4,6 p. 158,25–28; LC 11 p. 227,9–15.

⁶⁷ LC 11 p. 227,28–31.

und Amme (τιθήνη) nennt⁶⁸. Ebenso finden sich die Begriffe: zugrunde liegen (ὑποκειῖσθαι)⁶⁹, ohne Gestalt (ἀνείδεος)⁷⁰, ohne Seele (ἄψυχος)⁷¹, ohne Logos (ἄλογος)⁷² in der mittelplatonischen Schulsprache wie auch die Auffassung, die Körperwelt befinde sich in einem ständigen Fluß (τὴν βρυστὴν τῶν σωμάτων οὐσίαν)⁷³, sie sei ohne Ordnung⁷⁴, vielgestaltig, vielartig, aufgrund ihrer Schwäche unendlichem Wechsel unterworfen (πολυειδοῦς ... καὶ πολυτρόπου τῆς τῶν γενητῶν μελλούσης ὑποστήσεσθαι οὐσίας, μυρίαίς τε καὶ ποικίλαις ἄλλοτε ἄλλαις μεταβολαῖς δι' οἰκείαν ἀσθενείαν ὑποκεισομένης)⁷⁵ und vergänglich (φθαρτή)⁷⁶.

II. Der Logos als Weltseele

A. Es bedarf nach Eusebios des zweiten Gottes (θεὸς δεύτερος)⁷⁷, des Logos als *Mittlers* zwischen dem ungewordenen Gott und der οὐσία des Gewordenen, um diese an den Gütern des ersten Gottes teilhaben zu lassen: χρῆν ... τὸν πανάγαθον πατέρα ... μέσσην τιὰ παρεμβάλλειν τὴν τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ ... θεῖαν καὶ πανακατῆ ... δύναμιν⁷⁸; μετὰ τὴν ἀναρχον καὶ ἀγένητον τοῦ θεοῦ τῶν ὄλων οὐσίαν, ἄμικτον οὔσαν καὶ ἐπέκεινα πάσης καταλήψεως, δευτέραν οὐσίαν καὶ θεῖαν δύναμιν, ἀρχὴν τῶν γενητῶν ἀπάντων πρώτην τε ὑποστᾶσαν καὶ τοῦ πρώτου αἰτίου γεγεννημένην, εἰσάγουσι⁷⁹. Der subsistierende⁸⁰ Logos ist Demiurg (δημιουργός)⁸¹, Statthalter (ὑπαρχος)⁸², Gehilfe (ὑπουργός)⁸³,

⁶⁸ Z. B. Plutarch, Is.Os. 372c; 374a; Albinos, Epit. c. 8,2,3 L = p. 162,26.29.31; 163,3 f. 6 H; Apuleius, De Platone 1,5 p. 87,4-6; Numenius, Test. 30 p. 93,7 L: informis; ebd. p. 95,6 L: nutrix.

⁶⁹ Z. B. Albinos, Epit. c. 8,2,3 L = p. 162,27; 163,5 H.

⁷⁰ Z. B. Albinos, Epit. c. 8,2,3 L = p. 162,31; 163,5 H; vgl. Platon, Timaios 50e-51a.

⁷¹ Z. B. Philon, Ebr. 132; Heres 160; Vita cont. 4.

⁷² Z. B. Plutarch, Is.Os. 371b; vgl. 380c; vgl. Krämer, a. a. O. 95.

⁷³ LC 11 p. 227,9 f.; vgl. Maximus v. Tyros, Orat. 11,8a Hobein; Albinos, Epit. c. 11,2 L = p. 166,27 H; Numenius, F 12; 20 L; Test. 30 p. 92,18 L: fluidam; ebd. p. 94,8 f. L: quae licet incondite fluctuet; Test. 45 L; vgl. Platon, Timaios 43a.

⁷⁴ Vgl. LC 11 p. 227,31 f.; Plutarch, Is.Os. 372a.

⁷⁵ DE 4,6 p. 158,21-24; vgl. Philon, Op. mundi 22; Plutarch, Is.Os. 369d; 372c; Maximus v. Tyros, Orat. 11,8a Hobein; Numenius, F 12 L: ἀρρωστία τοῦ μένειν.

⁷⁶ LC 11 p. 227,22; vgl. Philon, Heres 160; Ebr. 132; Plutarch, Is.Os. 369a; 373d; 375 bc; 382f.

⁷⁷ DE 5,1 p. 215,25; vgl. HE 1,2 p. 14,20; PE 7,12 p. 386,13; PE 11,14 p. 34,20; DE 4,3 p. 153,11.15; DE 4,6 p. 159,7; DE 5 prooem. p. 202,4 f.; DE 5,3 p. 219, 12-14; DE 5,4 p. 225,8 f.; DE 5,6 p. 230,6 f.

⁷⁸ DE 4,6 p. 158,28-159,3; vgl. LC 11 p. 227,15-17. ⁷⁹ PE 7,12 p. 386,11-14.

⁸⁰ Es ist das Anliegen der TE, gegenüber Markell die Subsistenz des Logos zu verteidigen; vgl. etwa TE 1,8 p. 66,17-25; Berkhof, a. a. O. 68-75.

⁸¹ DE 4,5 p. 155,31; 158,1; DE 4,10 p. 167,33; TE 1,9 p. 67,19; TE 2,7 p. 105,31; vgl. HE 1,2 p. 18,14; PE 11,14 p. 34,23; DE 4,5 p. 155,10.19 f.; DE 5,1 p. 212,31; TE 2,14 p. 117,9.

⁸² LC 3 p. 202,2; vgl. Philon, Agric. 51, zitiert in PE 7,13 p. 389,16-18.

⁸³ DE 4,10 p. 167,33; DE 5,1 p. 212,32; vgl. HE 1,2 p. 12,21; Theophilus, Ad Aut. 2,10.

untergeordnetes, dienendes Wesen (ὕπηρετικόν)⁸⁴ und lebendiges Werkzeug (ὄργανον ἐμψυχον καὶ ζῶν)⁸⁵. Seine Mittlerstellung drückt der Vergleich mit einem Steuermann aus. Der Logos steht auf dem Schiff der Welt und führt das Steuerruder nach dem Wink des Vaters, zu dem er aufblickt⁸⁶. So führt er die gewordene οὐσία zum Ungewordenen hin zusammen: οἷα κοινὸς ἀπάντων σωτῆρ διακυβερνᾷ, μεσεύων ἀμηγέπη καὶ συνάγων πρὸς τὸν ἀγέννητον τὴν γεννητὴν οὐσίαν⁸⁷. Als Mittler hat der zweite Gott teil an der Einheit⁸⁸ und dem Gutsein⁸⁹ des ersten. Er steht in innigstem Austausch mit dem Vater und ist eingeweiht in dessen unaussprechliche Geheimnisse: ἀκριβέστατα μὲν καὶ ὅτι μάλιστα ἐγγυτάτω τῷ πατρὶ προσομιλοῦσαν, ἴσως τε αὐτοῦ τῶν ἀπορρήτων ἀπολαύουσαν⁹⁰. Er erblickt die Ideen in den Gedanken des Vaters: τὰς ἀρχετύπους ἰδέας ἐκ τῶν πατριῶν λογισμῶν ἀπολαμβάνων⁹¹; ἔργων ἀρχετύπων ἐν ἀπορρήτοις τοῦ πατρὸς λογισμοῖς προϋφισταμένων, ἀ δὴ βλέπων...⁹². Der Logos scheidet die jenseitige Idee von unserer Welt: διεϊργον τῆς τῶν γεννητῶν οὐσίας τὴν ἀναρχον καὶ ἀγέννητον ἰδέαν⁹³. Zugleich überschreitet er jedoch die von ihm selbst gesetzte Grenze und durchdringt das von der Himmelswölbung umschlossene All (τά... εἶσω οὐρανοῦ πάντα)⁹⁴, um sich gewissermaßen der niederen Schöpfung gleichförmig zu machen: χρῆν... παρεμβάλλειν τὴν τοῦ μονογενοῦς... δύναμιν... ὅπως γε μὴν συσχηματιζομένην τοῖς τῆς ἀκρας ἀπολιμπανομένοις⁹⁵. So ist er die eine, für alles zuständige *welterschaffende Kraft* (μία... ἡ καθόλου κοσμοποιὸς δύναμις), die das All lenkt⁹⁶. Er schaut auf die Ideen in den Gedanken des Vaters, um sie in den Dingen abzubilden⁹⁷. Der Allherrscher hat die schaffenden Logoi, die Samen (σπέρματα), Kräfte (δυνάμεις) und Ideen (ἰδέαι) aller Dinge in ihn hineingelegt⁹⁸. Eine besondere Aufgabe kommt dem Logos zu gegenüber den *vernunftbegabten Geschöpfen*, weil er ihnen, die nach seinem Bild geschaffen sind, die

⁸⁴ TE 1,20 p. 81,17; TE 2,14 p. 116,2. Vgl. Justin, Dial. 61,1.

⁸⁵ DE 4,4 p. 155,2.

⁸⁶ Vgl. TE 1,13 p. 73,16–18; LC 12 p. 231,26 f.; DE 4,2 p. 152,6 f.; LC 6 p. 209,8 f.; LC 11 p. 227,8 f.; TE 1,20 p. 86,5; TE 2,17 p. 121,19 f.

⁸⁷ LC 12 p. 231,13–15.

⁸⁸ DE 4,3 p. 152,20.21.23; 153,19.25; DE 4,4 p. 154,25; DE 4,5 p. 155,8–10; 156,16; 158,9; DE 4,6 p. 158,16.17.20 f.; LC 3 p. 201, 27–31; LC 12 p. 232,5.

⁸⁹ LC 12 p. 230,23; 231,29; DE 4,3 p. 153,23–25. – Grundsätzlich zur Teilhabe (μετουσία, κοινωνία) des zweiten Gottes am ersten: DE 5,4 p. 225,7–14.

⁹⁰ DE 4,6 p. 159,3 f.; vgl. LC 11 p. 227,18 f.

⁹¹ TE 3,3 p. 155,12 f.

⁹² TE 3,3 p. 155,24; vgl. ebd. p. 155,29; DE 5,1 p. 215,15–22.

⁹³ LC 1 p. 198,29.

⁹⁴ LC 1 p. 198,31 f.

⁹⁵ DE 4,6 p. 158,28–159,6.

⁹⁶ DE 4,5 p. 155,8–158,12; Zitat p. 155,9 f.

⁹⁷ TE 3,3 p. 155,12–26.

⁹⁸ DE 4,5 p. 158,3–5; DE 5,1 p. 215,15–22; DE 5,5 p. 228,12–14.33 f.; LC 12 p. 232,5 f.

Geistbegabung schenkt: διὸ δυνάμει νοερᾶ καὶ λογικῇ τὰς »κατ' εἰκόνα« τὴν αὐτοῦ »καὶ ὁμοίωσιν« πεποιημένας ψυχὰς νοερὰς καὶ λογικὰς ἀπειργάζετο⁹⁹. Durch seine λογικὰ καὶ σωτηριώδη σπέρματα macht er die Seinen λογικοὺς ἅμα καὶ τῆς τοῦ πατρὸς βασιλείας ἐπιστημονικοὺς¹⁰⁰. Er ist Mittler der Gotteserkenntnis¹⁰¹. Aber die Teilhabe am Logos bleibt bei Eusebios nicht auf die Vernunftwesen beschränkt. Vielmehr *durchdringt* der Logos *alles* und ist überall mit seiner Kraft anwesend: διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν κηδεμονικῇ διήκων προνοία¹⁰²; δραστηρικῇ δυνάμει τοῖς πᾶσιν ἐπιπαρών¹⁰³; αὐτῇ τε ἐνθέρω καὶ λογικῇ δυνάμει μονονουχὶ ἐπιὼν τὰ πάντα, καὶ διὰ πάντων χωρῶν πάντων τε ἐφαπτόμενος¹⁰⁴; ἦκων δι' ὅλης τῆς τῶν στοιχείων καὶ αὐτῶν δὴ τῶν σωμάτων ὕλης¹⁰⁵; ἀναμιξ τὸδε τὸ πᾶν ὑπελήθων¹⁰⁶. Er durchwandert den gesamten Bereich des Sichtbaren und Unsichtbaren: ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ὄρωμένοις τε καὶ ἀφανέσιν ἐπιπορευόμενος τοῦ θεοῦ λόγος¹⁰⁷. Der Logos ist das Band, das das All zusammenbindet: δεσμός τις οὗτος ἀρραγῆς θεοῦ λόγος μέσσοις τυγχάνει συνδέων τὰ διεστῶτα¹⁰⁸. Unkörperlich spannt er sich aus in alle Dimensionen: ἄνω τε πρὸς ὕψος καὶ κάτω πρὸς βάθος ἑαυτὸν ἀσωμάτως ἐκτείνας¹⁰⁹. Beweis für seine Allgegenwart ist die *Ordnung* der Welt: das harmonische Verhältniß der Elemente (ἢ πρὸς ἄλληλα τῶν στοιχείων φιλία)¹¹⁰, der Wechsel von Tag und Nacht, Kommen und Gehen der Jahreszeiten, der Kreis der Jahre und der Gang der Gestirne¹¹¹. Indem der Logos die Materie durchdringt, prägt er ihr die λόγοι auf (ἀποσφραγίζεται), verleiht er dem Seelenlosen Leben, dem vom Natur aus Gestaltlosen Form (τῷ . . . ἀμόρφῳ ὄντι καὶ ἀζειδεῖ τὴν φύσιν μορφὴν ἐναποτυπούμενος), gibt er dem seiner Natur nach Seelen- und Bewegungslosen harmonische Bewegung, führt er alles aus Unordnung zur Ordnung: κινῶν δὲ τὰ τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἄψυχα καὶ ἀκίνητα . . . πάνσοφόν τινα καὶ παναρμόνιον κίνησιν, καὶ τὰ πάντα ἐξ ἀκοσμίας κοσμῶν¹¹².

B. 1. Wir beginnen unsere Untersuchung nach der Herkunft der Logosvorstellung mit einigen sprachlichen Beobachtungen. Wenn Eusebios den Logos δεσμός nennt und von ihm sagt, er spanne sich

⁹⁹ TE 1,20 p. 81,31–33; vgl. LC 4 p. 202,32; LC 6 p. 209,13 f.; DE 4,5 p. 157,31 f.

¹⁰⁰ LC 2 p. 199,21; vgl. LC 4 p. 202,30–203,6.12.

¹⁰¹ TE 2,21 p. 131,20–23; Sirinelli, a. a. O. 255–300.

¹⁰² TE 2,17 p. 121,23; vgl. DE 4,5 p. 157,20; DE 4,13 p. 171,4–6.

¹⁰³ DE 4,5 p. 157,19 f.

¹⁰⁴ DE 4,13 p. 171,12–14.

¹⁰⁵ DE 4,13 p. 171,4 f.

¹⁰⁶ LC 11 p. 227,22 f.

¹⁰⁷ LC 1 p. 198,33–199,1; vgl. LC 12 p. 231,11 f.; LC 11 p. 227,22 f.

¹⁰⁸ LC 12 p. 231,16 f.; vgl. DE 4,2 p. 152,18 f.; LC 6 p. 209,11 f.

¹⁰⁹ LC 11 p. 228,18 f.

¹¹⁰ DE 4,5 p. 155,31 f.

¹¹¹ DE 4,5 p. 156,9–17; LC 11 p. 227,25–229,9.

¹¹² DE 4,13 p. 171,4–15.

aus (ἐκτείνας), so benutzt er Ausdrücke, die der Timaios gebraucht, wo er von der Proportion der Elemente im Kosmos (31c: δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν γίγνεσθαι) und der Weltseele (34b: ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θείας διὰ παντός τε ἔτεινεν) spricht. Derselben Sprache bedienen sich die Mittelplatoniker bei ihren Aussagen über die Weltseele¹¹³. Bei ihnen begegnen uns auch die Bezeichnung δεύτερος θεός¹¹⁴ und die Vorstellung, die zwischen dem transzendenten Gott und der Materie vermittelnde Größe präge dieser die Logoi oder Eide wie Siegel (σφραγιδες) ein¹¹⁵. Vielleicht hat die bei Eusebios auffallend häufige Bezeichnung des Logos als σωτήρ im Sinne von „Erhalter“¹¹⁶ ihre Wurzeln im gleichen Bereich. Bei Plutarch wird σωτήριος verschiedentlich gebraucht im Zusammenhang mit dem Wirken der Isis, die bei ihm die Züge der Weltseele trägt¹¹⁷. Daß Eusebios auch den ursprünglich stoischen Begriff διήκειν¹¹⁸ bereits im mittelplatonischen Sprachschatz vorfand, zeigt etwa das PE 15, 12 p. 375, 7—376, 8 überlieferte Fragment des Attikos.

2. Allgemein mittelplatonisch ist auch (damit gehen wir von der sprachlichen zur mehr an der Sache ausgerichteten Betrachtung über)

¹¹³ Z. B. Philon, Plant. 8–10 (zitiert in PE 7,13 p. 389,20–390,8); Heres 188 (vgl. ebd. 23: Gott als δεσμός); Fuga 112; Albinos, Epit. c. 14,4 L = p. 170,3,5 f. H (vgl. auch ebd. c. 12,2 L = p. 167,25 f. H); Attikos in PE 15,12 p. 375,7–376,8; vgl. auch Justin, Apol. 1,55; 1,60,1; dazu Andresen, a. a. O. 188–192. – Timaios 34b ist zitiert in PE 13,18 p. 241,23–25.

¹¹⁴ Z. B. Numenius, F 20; 24; 25; 28 L; Test. 24 L; vgl. auch Justin, Apol. 1,60,7; Origenes, De princ. 1,3,5 p. 56,3 f. Koetschau; Contra Cels. 5,39 p. 43,22 f. Koetschau.

¹¹⁵ Z. B. Philon, Fuga 12; Plutarch, Is.Os. 373a; Albinos, Epit. c. 12,1 L = p. 167,3 H; siehe auch Theiler, Philo 215; vgl. Plutarch, Is.Os. 372 f.; 373c.

¹¹⁶ Vgl. Berkhof, a. a. O. 92: „Der wichtigste und gebräuchlichste Name ist: σωτήρ... Der Zusammenhang bei Eusebius entscheidet... zweifellos, daß ‚der allen gemeinsame σωτήρ‘, oder der ‚σωτήρ alles Vernünftigen‘, (häufig in dieser Verbindung) den Logos als Erhalter und Lenker der Welt bezeichnet... Das Substantiv σωτήρ bedeutet daher bei Eusebius ‚Erhalter‘ und nicht ‚Erlöser‘... Nur ganz selten ist diese letztere Übersetzung richtig.“ Orbe, a. a. O. 591: „Entre los muchos predicados del Logos mediador, figura como el más capital y el más traído y llevado, el de σωτήρ. Ambiguo en sí, el término significa para Eusebio ‚conservador‘, antes que ‚redentor‘. Igualmente σωτηρία denota raras veces ‚redención‘. Casi siempre equivale a σόσταισις, una salvación física, y aun cósmica, de tonalidad estoica, emparentada con la diakosmesis.“ – σωτήρ in der eben beschriebenen Bedeutung passim, z. B. (vgl. Berkhof, a. a. O. 92, Anm. 2) Th 1,23 p. 46,20; 47,12; Th 1,27 p. 49,25; 50,5; Th 1,35 p. 53,14,20; Th 1,68 p. 70,21 f.; Th 1,72 p. 72,34; Th 2,82 p. 119,2; Th 2,83 p. 119,7; TE 1,13 p. 73,11; TE 2,7 p. 105,31,33; TE 3,2 p. 142,8; LC 2 p. 199,13,26; LC 12 p. 232,27.

¹¹⁷ Plutarch, Is.Os. 372a; 375c; 376b; zur Gleichsetzung Isis-Weltseele siehe Krämer, a. a. O. 95 f. Vgl. auch Numenius, F 24 L; Plotin IV 7,8 f.; zu prüfen wäre die Beziehung zum Gebrauch Philons. – Zum Gebrauch der Wortgruppe im allgemeinen s. Foerster, σόζω und σωτηρία im Griechentum, in: ThW 7 (1964) 967–970; ders., σωτήρ im Griechentum, ebd. 1005–1012.

¹¹⁸ Vgl. etwa SVF 2,416; 441; 473; 1027.

der Gedanke, Gott wirke in der Welt nur vermittelt seiner *Kraft* (δύναμις)¹¹⁹. Wohl am ausgeprägtesten begegnet er uns bei Numenios, T 26 L: Περὶ δὲ ἀπάντων τῶν κατευθυνόντων τὴν γένεσιν θεῶν λέγωμεν, ὡς οὔτε τὴν οὐσίαν ἔχουσι τῇ ὕλῃ συμμεμιγμένην, . . . , οὔτε τὴν μὲν οὐσίαν ἔχουσιν ἀμικτῆ πρὸς τὴν ὕλην, τὰς δὲ δυνάμεις καὶ τὰς ἐνεργείας ἀναμειγμένας πρὸς αὐτήν, ὡς οἱ περὶ Νουμήνιον λέγουσιν. Die *Ordnung* der ungeordneten Bewegung ist im Timaios (30a)¹²⁰ Werk des göttlichen Demiurgen¹²¹. Auch bei Plutarch, Is. Os. 371ab geht sie letztlich auf Osiris, den transzendenten Gott zurück: ἐν δὲ γῆ καὶ πνεύματι καὶ ὕδατι καὶ οὐρανῷ καὶ ἄστροις τὸ τεταγμένον καὶ καθεστηκὸς καὶ ὑγιαῖνον, ὥραις καὶ κρᾶσεσι καὶ περιόδοις Ὅσιριδος ἀπορροή καὶ εἰκῶν ἐμφαινόμενη. Zugleich aber ist die erhaltende, gute und vernünftige Bewegung des Kosmos (ἡ σωτήριος καὶ ἀγαθὴ καὶ λόγον ἔχουσα τοῦ κόσμου κίνησις) von der die Weltseele darstellenden Isis hervorgebracht¹²². Die Weltseele des Albinos kann die Ordnung der Welt übernehmen, da der erste Gott sie geweckt, zu sich gewendet und geordnet hat: κατὰ γὰρ τὴν ἑαυτοῦ βούλησιν ἐμπέπληκε (sc. ὁ πρῶτος θεός) πάντα ἑαυτοῦ, τὴν ψυχὴν τοῦ κόσμου ἐπεγεύρας καὶ εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέψας, τοῦ νοῦ αὐτῆς αἴτιος ὑπάρχων · ὅς κοσμηθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς διακοσμεῖ σύμπασαν φύσιν ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ¹²³. Ähnlich ist es bei Attikos¹²⁴ die Weltseele, die alles ordnet, durchdringt, verwaltet und zusammenfügt (διακοσμεῖν, διήκειν, διοικεῖν, συναρμόζειν). Der Demiurg des Numenios, den man als Weltseele ansprechen darf¹²⁵, bindet die Materie in Harmonie zusammen (F 27 L: τὴν ὕλην . . . ἁρμονία ξυνηδυσάμενος). Der καλὸς κόσμος ist bei ihm Nachahmung (μίμημα) der οὐσία des zweiten Gottes, d. h. des Demiurgen (F 25 L). Auch die Lehre von der *Mittlerstellung* des Logos zwischen dem transzendenten Gott und der Welt des Werdens findet im Mittelplatonismus deutliche Entsprechungen. Im Anschluß an Timaios 29e heißt es bei Philon,

¹¹⁹ Z. B. Plutarch, Plat. quaest. 1001b; Apuleius, De Platone 1,9 p. 92,4–7 Thomas: caelestem animam optimam et sapientissimam virtutem (vgl. den Apparat bei Thomas) esse genetricem, subservire etiam fabricatori deo et praesto esse ad omnia inventa eius; Attikos in PE 15,12 p. 375,7–376,8; ders. in PE 15,6 p. 359,14 363,5, bes. p. 360,17; vgl. auch Numenios, Test. 30 p. 92,12–16 L: cumque illi (sc. Stoici) quod natura sit immensum non posse ad ordinem atque modum redigi censeant, Pythagoram solius hanc dei fore virtutem ac potentiam adserere; ebd. p. 96,4 f.: deus itaque silvam magnifica virtute comebat; Justin, Dial. 61,3; 105,1 (dazu Andresen, a. a. O. 192); Origenes, De princ. 2,1,3 p. 108, 13–16 Koetschau: sicut corpus nostrum unum ex multis membris aptatum est et ab una anima continetur, ita et universum mundum velut animal quoddam immensum atque immane opinandum puto, quod quasi ab una anima virtute dei ac ratione teneatur.

¹²⁰ Zitiert in PE 14,16 p. 300,7 f. (im Zitat von Ps. - Plutarch) und in PE 15,6 p. 360,4–6 (im Zitat von Attikos).

¹²¹ Vgl. Albinos, Epit. c. 12,2 L = p. 167,12–14 H.

¹²² Plutarch, Is. Os. 376b; vgl. 375c; 376cd.

¹²³ Albinos, Epit. c. 10,3 L = p. 164,37–165,4 H.

¹²⁴ In PE 15,12 p. 375,7–376,8.

¹²⁵ Mit Krämer, a. a. O. 72–75; abweichend Waszink, a. a. O. 40 f., bes. Anm. 4.

Opif. mundi 21, der Vater und Schöpfer sei gut, und darum habe er seine ἀρίστη φύσις nicht der οὐσία vorenthalten wollen, die aus sich nichts Schönes hat, aber alles werden kann. Die Nähe zur Aussage des Eusebios in DE 4, 5 p. 158, 28—159, 1: χρῆν . . . τὸν πανάγαθον πατέρα . . . ὡς ἂν μὴ παντελῶς ἢ τῶν ἄρτι γενησομένων φύσις ἔρημος οὕσα τῆς αὐτοῦ κοινωνίας τῶν μεγίστων ἀγαθῶν στεροῖτο . . ., ist schwer zu übersehen. Doch Gott selbst darf die Materie nicht berühren (Spec. Leg. 1, 329). Darum bedarf es des Logos als μέσος τῶν ἄκρων (Heres 206), der auf der Grenze stehend das Gewordene vom Schöpfer scheidet (Heres 205). Eine ähnliche Mittlerstellung findet sich auch bei der die Züge der Weltseele tragenden Isis des Plutarch. Sie ist von liebendem Verlangen zum Ersten und Guten be-seelt: ἔχει δὲ σύμφυτον ἔρωτα τοῦ πρώτου καὶ κυριωτάτου πάντων, ὃ τἀγαθῷ ταῦτόν ἐστι κάκεινο ποθεῖ καὶ διώκει (Is. Os. 372f). Weil sie mit der transzendenten Gottheit zusammen ist, kann sie das Gute und Schöne dem Diesseits mitteilen: οὐ (sc. Ὀσίριδος) τὴν Ἴσιν . . . συνοῦσαν ἀναπιμπλάναι τὰ ἐνταῦθα πάντων καλῶν καὶ ἀγαθῶν, ὅσα γενέσεως μετέσχηκε (Is. Os. 383 a). Von der Hinwendung der Weltseele bei Albinos zum ersten Nus und der zu ordnenden Welt haben wir bereits gesprochen. In den chaldäischen Orakeln vermittelt zwischen dem Vater, dem „ersten Feuer“, und der Materie ein zweiter Nus:

οὐ γὰρ ἐς ὕλην

πῦρ ἐπέκεινα τὸ πρῶτον ἔην δύναμιν κατακλείει
 ἔργοις ἀλλὰ νόῳ · νοῦ γὰρ νοῦς ἐστὶν ὁ κόσμου
 τεχνίτης πυρίου (p. 13 Kr).

Der Vater schafft die idealen Urbilder und übergibt sie dem zweiten Nus zur Verwirklichung in der Welt:

πάντα γὰρ ἐξετέλεσσε πατήρ καὶ νῦ παρέδωκε
 δευτέρῳ, ὃν πρῶτον κληῖζετε πᾶν γένος ἀνδρῶν (p. 14 Kr).

Dieser zweite Nus wird auch als Weltseele bezeichnet:

μετὰ δὴ πατρικὰς διανοίας
 ψυχὴ ἐγὼ ναίω θέρμη ψυχούσα τὰ πάντα (p. 28 Kr).

Auch der Demiurg des Numenios ist Mittler zwischen dem Bereich des Intelligiblen und Sichtbaren: ὁ μὲν οὖν πρῶτος περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ δεύτερος περὶ τὰ νοητά καὶ αἰσθητά¹²⁶.

3. Blicken wir kurz auf das Ergebnis der bisherigen Untersuchung zurück: Wir finden in der Theologie des Eusebios von Caesarea ein System vor, das einen obersten, transzendenten, die Ideen denkenden

¹²⁶ Numenios, F 24 L; vgl. F 20; 21; 25; 27 L.

Gott kennt, dem ein zweiter Gott zugeordnet ist, der zwischen dem jenseitigen Gott und der gestaltlosen Materie vermittelnd diese durchdringt, formt und ordnet. Es zeichnen sich also in der Theologie des Caesareners die Grundlinien der mittelplatonischen Hypostasenlehre ab. Ihre Anwendung auf das Vater-Sohn-Verhältnis des christlichen Glaubens bringt notwendig die Gleichsetzung von Logos und Weltseele mit sich. Daß Eusebios sie vollzogen hat, dürfte aufgrund des vorgelegten Vergleichsmaterials kaum zu bezweifeln sein. Es kommt hinzu, daß Eusebios unsere Folgerung ausdrücklich bestätigt, wenn er schreibt, der jenseitige Gott habe der vernunftlosen φύσις den Logos gleichsam als Seele für einen seelenlosen Körper gegeben: ὁ τῶν ὄλων ἐπέκεινα θεός... τῷδε τῷ κόσμῳ μέγιστον ἀγαθὸν ἐδωρήσατο, ἅτε ψυχὴν ἀψύχῳ σώματι, τῇ τῶν σωμάτων ἀλόγῳ φύσει τὸν αὐτοῦ λόγον ἐμβάλων, καὶ τὴν ἄμορφον... ἀψυχὸν τε... οὐσίαν θεία δυνάμει λόγου... ψυχώσας¹²⁷. Gegen die Bezeichnung des Logos als φύσις τοῦ παντός, ἢ καθ' ὄλου ψυχὴ oder εἰμαρμένη¹²⁸ hat Eusebios nichts einzuwenden. Er verwahrt sich einzig gegen dessen Gleichsetzung mit dem transzendenten Gott: οἱ δ' αὐτὸν εἶναι τὸν ἐπέκεινα τῶν ὄλων θεὸν οὐκ οἶδ' ὅπως τὰ πορρωτάτω διστῶτα μιγνύντες ἀπεφῆναντο, αὐτὸν τὸν πανηγεμόνα καὶ τὴν ἀγέννητον καὶ ἀνωτάτω δύναμιν κάτω βάλλοντες ἐπὶ γῆν, καὶ σώματι ὕλη τε φθαρτῆ συμπλέξαντες, ζῶων τε ἀλόγων καὶ λογικῶν θνητῶν τε καὶ ἀθανάτων μέσον εἰλεῖσθαι φήσαντες¹²⁹.

4. Einige Hinweise erlauben es, dieses vorläufige Ergebnis genauer zu fassen. Zuvor sei jedoch festgestellt, daß sich die Vermutung bestätigt hat, Eusebios' Hypostasen- und Logoslehre lasse sich nicht auf eine einzige literarisch faßbare Quelle zurückführen. Der Einfluß Philons ist kaum zu bestreiten¹³⁰. Dabei darf man jedoch den

¹²⁷ LC 12 p. 231,28–232,2.

¹²⁸ LC 11 p. 229,12 f.; zur Weltseele als φύσις vgl. etwa Attikos in PE 15,12 p. 375,7–376,8, bes. p. 375,9; als εἰμαρμένη etwa Ps.-Plutarch, De fato 572f–574c (dazu W. Theiler, Ammonios der Lehrer des Origenes [Forschungen 1–45] 8); zum Problem: Schicksal – Weltseele im Mittelplatonismus siehe Beutler, a. a. O. 670; Waszink, a. a. O. 65–67.

¹²⁹ LC 11 p. 229,13–18.

¹³⁰ Vgl. besonders oben Anm. 54, 82, 113; dazu die Vorstellung vom „bewässernden Logos“ (z. B. LC 12 p. 230,24–26; TE 2,17 p. 121, 13–15) mit Philon, Somn. 2,245–247. Durch Philon vermittelt dürfte auch die Vorstellung sein, daß der Logos viele Kräfte in sich schließt (siehe oben Anm. 98): vgl. z. B. Philon, Somn. 1,62; Fuga 101. – Möglicherweise sind auch die Elemente der neupythagoreisch-akademischen arithmologischen Traktate, die sich in LC 6 finden, von Philon übernommen. Vgl. besonders LC 6 p. 210,22–33 (Bild von der Zahlenrennbahn mit der Dekas als Wendepunkt) mit Philon, Op. mundi 47; Plant. 75 f. Allgemeingut dieser Traktate ist: Tetras als potentielle Dekas ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$) und Symbol der vier Elemente (LC 6 p. 207,12–16; vgl. Philon, Op. mundi 47,52); Monas als Prinzip und Element der Zahlen (LC 6 p. 209,28,30 f.; 210,3–9; vgl. Philon, Heres 190); Dekas als vollkommene Zahl (LC 6 p. 210,20–22; vgl.

entscheidenden Unterschied nicht übersehen, daß bei Eusebios im Gegensatz zu Philon auch der erste Gott, und nicht nur sein Logos, die Ideen denkt¹³¹. Anderes, wie die immer wieder betonte besondere Beziehung des Logos zu den *vernunftbegabten Geschöpfen*, die Lehre von seinen *σπέρματα*¹³², die *αὐτο*-Bezeichnungen des Logos¹³³ und das Lehrstück vom Menschen als *κατ' εἰκόνα* des Logos¹³⁴, weist deutlich auf Origenes. Was von mittelplatonischer Lehre und Sprache aus dem alexandrinisch-caesarenischen Schulbetrieb stammt und was auf unmittelbare Kenntnis der in der PE ausführlich benutzten mittelplatonischen Autoren zurückgeht, dürfte sich schwerlich sauber scheiden lassen. Wir möchten darum im folgenden lediglich auf einige besondere Akzente im Logosbild des Eusebios und auf ihre mutmaßliche Quelle hinweisen. Eusebios unterscheidet sich vom fast gesamten mittleren Platonismus dadurch, daß er nicht wie dieser ausschließlich den ersten¹³⁵, sondern vor allem den zweiten Gott als *δημιουργός* bezeichnet. Darin trifft er sich mit Numenius, dem mit diesem chronologisch und sachlich eng verwandten System¹³⁶ der chaldäischen Orakel und mit Plotin¹³⁷. Von letzterem unterscheidet sich Eusebios jedoch dadurch, daß bei ihm im Gegensatz zum Dreihypostasensystem (Hen — Nus — Psyche) Plotins nur eine Zweistufigkeit des göttlichen

Philon, Decal. 20–28). Abweichend von den Traktaten gilt LC 6 p. 207,10–12 die Trias (sonst die Tetras; vgl. Philon, Op. mundi 49) als Prinzip des dreidimensionalen Körpers und LC 6 p. 207,10 die Dyas als Prinzip des Eidos (sonst Prinzip der Linie; vgl. Philon, Op. mundi 49). – Zur Quellenfrage der arithmologischen Traktate siehe Krämer, a. a. O. 45–62; zu Philons Zahlenspekulation Krämer, a. a. O. 266–273.

¹³¹ Die Frage nach dem Verhältnis des philonischen Logos zum ersten Gott kann in unserem Zusammenhang offenbleiben. Zur Diskussion vgl. Bréhier, a. a. O. 69–82; 89–97; Wolfson, a. a. O. 1,200–217; 226–252; K. Bormann, Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandria, Eine Auseinandersetzung mit H. A. Wolfson (Diss. Köln 1955); J. Daniélou, Philon d'Alexandrie (Paris 1958), 153–167; vgl. auch Krämer, a. a. O. 74,276.

¹³² Grundsätzlich von Origenes behandelt in De princ. 1,3,5 p. 56,2 f.; 1,3,6 p. 56,19–58,6 Koetschau.

¹³³ Z. B. PE 7,10 p. 381,24–26; DE 4,2 p. 151,32–152,1; DE 4,13 p. 173,3; TE 1,8 p. 66,33–67,1 (für den Logos); TE 2,14 p. 115,16 f. (für den Vater); für Origenes vgl. etwa In Io. 1,9 p. 15,13 f.; 2,6 p. 60,25,29 f.; 6,6 p. 114,22; 115,1 f.; 32,28 p. 473,19 Preuschen.

¹³⁴ Z. B. LC 3 p. 202,11 f.; TE 1,20 p. 81,31 f.; für Origenes siehe H. Crouzel, Théologie de l'image de Dieu chez Origène (Théologie, 34 [Paris 1956] 143–179).

¹³⁵ Gott (im Unterschied zu Christus) als Demiurg: DE 1,1 p. 3,16; DE 1,5 p. 22,34; der Gott des Alten Testaments als Demiurg: DE 1,5 p. 20,35; DE 1,6 p. 27,34; 31,24 f.; DE 3,3 p. 110,13.

¹³⁶ Siehe Krämer, a. a. O. 27, Anm. 21; 66, Anm. 151; Theiler, Demiurgos 702; Waszink, a. a. O. 43 f.

¹³⁷ Siehe Krämer, a. a. O. 72; vgl. Theiler, Demiurgos 701 f., jedoch auch 699 f. Auf die von Theiler, Demiurgos 702, und Krämer, a. a. O. 72, angenommene Beziehung zwischen Numenius und der (valentinianischen) Gnosis kann hier nicht eingegangen werden. – Die Belege: Numenius, F 21; 22; 25; 27 L; Test. 24 L (vgl. jedoch auch die Bezeichnung des ersten Gottes als Demiurg F 25 L; Test. 24 L); Chald. Orakel p. 17,74; vgl. p. 13 Kr (τεχνίτης); die Stellen bei

Bereiches vorliegt und daß sein oberster Gott im Unterschied zum Hen Plotins Träger der Ideen ist. Wie Numenius¹³⁸ die Weltseele mit dem Demiurgen, so setzt Eusebios den Logos mit diesem gleich. Bemerkenswerte Ähnlichkeit zeigt auch der Vergleich des Demiurgen bzw. des Logos mit einem Steuermann bei Numenius und Eusebios¹³⁹:

NUMENIOS, F 27 L:

κυβερνήτης μὲν που ἐν μέσῳ πελάγει φορούμενος ὑπὲρ πηδαλίων ὑψίζυγος τοῖς οἶαξι διῦθνυει τὴν ναῦν ἐφεζόμενος, ὄμματα δ' αὐτοῦ καὶ νοῦς εὐθὺ τοῦ αἰθέρος ξυντέταται πρὸς τὰ μετάρσια... οὕτω καὶ ὁ δημιουργὸς τὴν ὕλην... ἁρμονίᾳ ξυνδησάμενος, αὐτὸς μὲν ὑπὲρ ταύτης ἴδρυται, οἷον ὑπὲρ νεῶς ἐπὶ θαλάττης, τῆς ὕλης... βλέπει τε ἀντὶ τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὸν ἄνω θεὸν προσαγόμενον αὐτοῦ τὰ ὄμματα, λαμβάνει τε τὸ... κριτικὸν ἀπὸ τῆς θεωρίας

EUSEBIOS

TE 1, 13 p. 73, 16—20: ὁ δ' οἶα σοφὸς κυβερνήτης τὸν κλῆρον παρὰ τοῦ πατρὸς ὑποδεδεγμένος, ἐπιβὰς τοῦ σύμπαντος κόσμου ἄνω τε πρὸς τὸν αὐτοῦ πατέρα βλέπων, ἄγει καὶ φέρει πηδαλιουχῶν τὸ πᾶν, οὐδὲ τὸ σμικρότατον τῶν δεομένων τῆς ἐξ αὐτοῦ χορηγίας παρορῶν οὐδ' ὑπερφρονῶν τῶν βραχυτάτων

LC 12 p. 231, 26 f.: ὁ δὲ τῶν ἡνίων ἐπειλημμένος εὐθείᾳ περαίνει, πατρικῶ νεύματι τὸ μέγα τοῦ σύμπαντος κόσμου πηδαλιουχῶν σκάφος

Vielleicht darf von diesen Gemeinsamkeiten aus auch der eine oder andere weniger charakteristische Einzelzug im Logosbild des Eusebios mit Numenius verglichen werden. Der zweite Gott des Numenius ist nur gut durch die Teilhabe am ersten: μετουσίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ ἀγαθός (F 29 L); ἀγαθός... ὁ δεύτερος οὐ παρ' ἑαυτοῦ, παρὰ δὲ τοῦ πρώτου (F 28 L)¹⁴⁰. Wie der Logos des Eusebios den Vater nachahmt (τὸν πατέρα μιμούμενος)¹⁴¹, so ist der zweite Gott des Numenius Nachahmer (μιμητής F 25 L) des ersten. Die Vorstellung von dem das All durchwandernden Logos berührt sich mit Numenius, F 21 L: τὸν δημιουργικὸν δὲ θεὸν ἡγεμονεῖν, δι' οὐρανοῦ ἰόντα; das Zusammenführen (συνάγειν) der οὐσία durch den Logos¹⁴² findet eine Entspre-

Plotin siehe Krämer, a. a. O. 75. – Zum Gebrauch Philons (Demiurg = der erste Gott) siehe Leisegang, s. v. – Man beachte jedoch, daß die patristische Literatur schon vor Eusebios auch Christus als Demiurgen bezeichnet: siehe Lampe, s. v. A 2c, und Theiler, Demiurgos 706–710.

¹³⁸ Vgl. oben, Anm. 125.

¹³⁹ Die Ähnlichkeit tritt besonders hervor auf dem Hintergrund des abweichenden Gebrauches des Bildes bei Philon, Migr. Abr. 6: Gott lenkt die Welt durch den Logos wie ein Steuermann sein Schiff durch [das Ruder; vgl. Op. mundi 46; Heres 301; Cher. 36; vgl. auch Leisegang, s. v. κυβερνήτης. Vgl. ferner (ebenfalls abweichend) Plutarch, Is. Os. 369c; 382c; Clem. Alex., Q. dives salv. 26 p. 177, 6–8 Stählin; dens., Paed. 1, 7 p. 122, 12 f. Stählin.

¹⁴⁰ Für Eusebios siehe oben, Anm. 89. Vgl. jedoch auch Origenes, In Io. 2, 2 p. 54, 29–55, 8 Preuschen.

¹⁴¹ TE 3, 19 p. 180, 27.

¹⁴² LC 12 p. 231, 14.

chung in F 20 L: συμπερόμενος δὲ τῇ ὕλῃ δυάδι οὐσῆ ἐνοῖ . . . αὐτήν. Bei Eusebios ist der Logos Mittler der Gotteseerkenntnis; bei Numenios ist nur der Demiurg den Menschen bekannt: τὸν μὲν δημιουργὸν γιγνώσκόμενον μόνον, τὸν μέντοι πρῶτον νοῦν . . . παντάπασιν ἀγνοούμενον παρ' αὐτοῖς (F 26 L). Auf andere Ähnlichkeiten wurde bereits hingewiesen¹⁴³.

Wir fassen zusammen:

Der kosmische Logos des Eusebios von Caesarea trägt deutlich die Züge der *mittelplatonischen Weltseele*. Dieses Ergebnis wird dadurch bestätigt, daß auch der dem Logos übergeordnete Gott und die vom Logos durchdrungene Materie in der Sprache des Mittelplatonismus beschrieben sind. Wieweit die von Eusebios übernommene mittelplatonische Lehre von der Weltseele ihrerseits von stoischen Einflüssen bestimmt ist, kann bei unserer Fragestellung, die auf die unmittelbare philosophische Vorlage zielt, offenbleiben¹⁴⁴.

Die Einzelzüge des in seinen Grundlinien unverkennbar mittelplatonischen Logosbildes (und Hypostasenschemas) sind bei Eusebios *verschiedenen Quellen* entnommen. Einige Gemeinsamkeiten rücken den eusebianischen Logos in eine gewisse Nähe zum zweiten Gott des *Numenios*.

Nicht nur als Apologet hat also Eusebios die mittelplatonische (und die neuplatonische) Hypostasenlehre herangezogen, um zu zeigen, daß christliche und platonische Gotteslehre miteinander in Einklang stehen. Der Theologe hat sich desselben Systems zur Deutung der Glaubensüberlieferung bedient¹⁴⁵. Von hierher bietet sich auch eine Erklärung für die auffallende Tatsache, daß die Lehre vom *Heiligen*

¹⁴³ Vgl. besonders oben Anm. 64.65.114.126. – Vergleichen könnte man eventuell noch die Zeitspekulation LC 6 p. 206,15–25 mit Numenios, F 14 L (man beachte jedoch die Geschichte und die Verbreitung dieser Spekulation; vgl. etwa *Stählin*, νῦν, in: ThW 4 [1942] 1099–1117; 1103, Anm. 35; vgl. z. B. auch Philon, Leg. Alleg. 2,42 f.) und LC 9 p. 220,31 f.: οὐ μὴν μόνος συνόντος δὲ καὶ συμπράττοντος αὐτῷ τοῦ μόνου mit Numenios, F 11 (dazu jedoch Dodds, a. a. O. 16 f.).

¹⁴⁴ Grundsätzlich zur Frage nach dem Verhältnis Stoa–Mittelplatonismus–Neuplatonismus: W. Theiler, Vorbereitung; ders., Plotin zwischen Plato und Stoa, jetzt in: Forschungen 124–139; ders., Philo 213; Pohlenz, a. a. O. 1,386–396. – Für den philonischen Logosbegriff vertritt eine stoische Interpretation *H. Leisegang*, Philon, in: PW 39 (1941) 1–50; ders., Logos, in: PW 25 (1926) 1035–1081; 1072–1078; vgl. auch *C. Colpe*, Philo von Alexandria, in: RGG³ 5 (1961) 341–346; ablehnend Wolfson, a. a. O. 1,327 f.; zur Einordnung Philons in den Mittelplatonismus siehe oben Anm. 42; Beachtung verdient in diesem Zusammenhang, daß bereits Bréhier, a. a. O. 109–111, darauf hingewiesen hat, daß sich viele Züge des philonischen Logosbildes bei Plutarch, Is. Os. finden.

¹⁴⁵ Zum Verhältnis von Apologetik und Theologie bei Eusebios siehe Berkhof, a. a. O. 62–64.

Geist in der Theologie des Kirchenhistorikers fast völlig zurücktritt¹⁴⁶, während ihr doch bei Origenes, in dessen Tradition der Caesarener steht, bereits eine feste Stelle zukommt¹⁴⁷. Die dritte göttliche Person fand in dem von Eusebios seiner Theologie zugrunde gelegten Hypostasenschema keinen Platz.

Es gehört nicht zu der diesen Seiten gestellten Aufgabe, auf die theologischen Fragen einzugehen, die sich aus dem beobachteten Einfluß des Mittelplatonismus auf das System des Eusebios ergeben. Das müßte geschehen im Rahmen einer umfassenderen Darstellung von dessen Christologie und Gotteslehre. Dort wäre zu untersuchen, ob der mittelplatonische Einfluß durch die Aussagen der Schrift (und der Glaubenssymbole) korrigiert worden ist oder ob umgekehrt das mittelplatonische Hypostasenschema die Auswahl der Schriftstellen weitgehend bestimmt hat¹⁴⁸. Man dürfte bei der Beurteilung des Eusebios nicht die Ansätze übersehen, die die ihm vorausgehende Tradition, insbesondere die Apologeten, für sein Logosbild bietet¹⁴⁹. Besondere Aufmerksamkeit wäre der Frage zu widmen, inwieweit bei Eusebios die Lehre von den göttlichen Personen noch theologische Lehre von Gottes Heilshandeln, seiner Oikonomia ist und in welchem Maße sie unter der philosophischen Sicht des den Mittelplatonismus beschäftigenden Immanenz-Transzendenz-Problems erscheint.

¹⁴⁶ Vgl. Berkhof, a. a. O. 87: „Daß die Pneumatologie keinen organischen Ort hat, geht z. B. aus der Tatsache hervor, daß der Heilige Geist in der ‚Evangelischen Beweisführung‘ und in der ‚Theophanie‘ kaum genannt wird . . . Es gibt nur eine Stelle, an der ausführlich und absichtlich vom Heiligen Geist geredet wird, nämlich wo Eusebios die ketzerische Pneumatologie des Marcellus bekämpfen will“ (sc. TE 3,4–6 p. 157,29–164,36).

¹⁴⁷ Von Origenes grundsätzlich behandelt in *De princ.* 1,3; besonders 1,3,5 p. 55,4–56,8; 1,3,7 p. 58,7–60,21 Koetschau.

¹⁴⁸ In der Arbeit Berkhofs tritt der Einfluß des Hypostasenschemas auf Eusebios' Denken deutlich hervor, dagegen kommen die biblischen Einflüsse in der straffen und systematisierenden Darstellung wenig zur Sprache. Weber ist weitgehend orientiert an der Schriftauslegung und dem Schriftgebrauch des Eusebios (besonders von *Prov.* 8,22–31), geht aber leider zuwenig auf die philosophischen und theologischen Abhängigkeiten ein – wie er a. a. O. 22 selbst schreibt –, so daß die von uns gestellte Frage nicht zur Sprache kommt, wenn man von den Andeutungen a. a. O. 163–165 absieht.

¹⁴⁹ Vgl. *L. Scheffczyk*, Schöpfung und Vorsehung (HDG, II 2a [1963] 38): „die von den Apologeten versuchte Angleichung der christlichen Logosidee an die mittelplatonischen Vorstellungen [führte] zur Subordination des Logos und zu einer Einschränkung seiner Bedeutung auf eine rein kosmologische Funktion“. Vgl. ferner etwa Andresen, a. a. O.; *M. Spanneut*, Le Stoïcisme des Pères de l'Église (Patrist. Sorb., 1 [Paris 1957], 296–301; 331–345); *C. Huber*, Logos III. Dogmengeschichtlich (LThK², 6 [1961] 1125–1128); *A. Grillmeier*, Christ in Christian Tradition (London 1965), 127–133.