

Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus

Von Friedo Ricken, S. J.

I

Ein Versuch, den philosophiegeschichtlichen Hintergrund des Homousios von Nikaia (und das setzt voraus: den des Arianismus) zu erhellen¹, muß ausgehen von der Tatsache, daß das spätantike Seinsverständnis gekennzeichnet ist durch die Frage nach dem Transzendenten. Sie bestimmt das System der valentinianischen Gnosis ebenso wie das Denken Plotins und die ihm unmittelbar vorausgehende, in das erste Jahrhundert vor Christus zurückreichende Schultradition des sogenannten mittleren Platonismus. Negative Gottesprädikate finden sich im hellenistischen Judentum, im Corpus Hermeticum und bei den christlichen Theologen seit dem 2. Jahrhundert².

Man darf annehmen, daß zu Beginn des vierten Jahrhunderts die verschiedenen Strömungen, die zur Ausbildung der negativen Theologie geführt haben, weitgehend vermischt und darum die für die einzelnen Richtungen jeweils typischen Konturen nur noch unscharf zu erkennen sind. Wenn im folgenden versucht wird, die Transzendenzaussagen des Areios in die Schultradition des Mittelplatonismus ein-

¹ Der folgende Vortrag wurde gehalten auf der Arbeitstagung der „Arbeitsgemeinschaft katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen“, die vom 2. bis 5. Januar 1969 unter dem Thema „Die Christologie von Nizäa – Chalkedon und die moderne Exegese als Aufgabe für die Dogmatik heute“ in Untermarchtal stattfand. Der Text wurde für die Veröffentlichung überarbeitet und ergänzt. Wichtige Hinweise zu Teil V verdanke ich R. Hübnner (Bonn). – Abgekürzt zitierte Literatur: C. Andresen, Justin und der mittlere Platonismus, in: ZNW 44 (1952/53) 157–195; V. C. de Clercq, Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian Period (Washington 1954); J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles (Tournai 1961); H. Dörrie, Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus (Les sources de Plotin. Entretiens sur l'antiquité classique, 5 [Genf 1960 1957]) 193–223; M. Elze, Tatian und seine Theologie (Göttingen 1960); A. J. 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); J. Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité 2 (Paris 1927) 635–647; Pb. Merlan, Greek Philosophy from Plato to Plotinos (The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, ed. by A. H. Armstrong [Cambridge 1967] 14–132); A. Orbe, Hacia la primera teología de la procesión del Verbo (Estudios Valentinianos I, 1–2 [Rom 1958]); G. L. Prestige, God in Patristic Thought (London 1956); F. Ricken, Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mittelplatonismus, in: ThPh 42 (1967) 341–358; G. C. Stead, The Platonism of Arius, in: JTS 15 (1964) 16–31; M. Wiles, In Defence of Arius, in: JTS 13 (1962) 339–347.

² Vgl. A. Orbe, a. a. O. 3–99; H. Dörrie, a. a. O.; H. J. Krämer, a. a. O. 63–119. 223–292; A. J. Festugière, a. a. O. 1–140; J. Daniélou, a. a. O. 297–313 (auch zum folgenden Abschnitt). – Für eine Gesamtdarstellung der Periode des mittleren Platonismus vgl. jetzt Pb. Merlan, a. a. O. 53–106.

zuordnen, so kann es sich dabei also nur um den Nachweis eines überwiegenden Traditionstranges handeln³. Wir gehen dazu aus von dem Thaliafragment, das uns Athanasios in De syn. 15, 3 überliefert hat. Die für unseren Zusammenhang wichtigen Verse lauten: „Gott selbst also, insofern er ist, ist allen unaussprechlich (ἄρρητος)“ (p. 242, 9 Opitz). „Ungezeugt (ungeworden [ἀγέννητον]) aber nennen wir ihn dessentwegen, der der Natur nach gezeugt (geworden [γεννητόν]) ist. Ihn besingen wir als ursprungslos (ἀναρχόν) dessentwegen, der einen Ursprung (ἀρχήν) hat. Als Ewigen (ἀίδιον) aber verehren wir ihn dessentwegen, der in den Zeiten geworden ist“ (p. 242, 11—13 Opitz). „Hinreichend aber ist der Beweis, daß Gott unsichtbar (ἀόρατος) ist für alle. Für die durch den Sohn (Gewordenen) und den Sohn selbst ist unsichtbar derselbe“ (p. 242, 19 f. Opitz). „Kurz gesagt: Für den Sohn ist der Vater unaussprechlich (ἄρρητος). Denn er (der Vater) ist für sich selbst, was er ist; das heißt: (er ist) unsagbar (ἄλεκτος), so daß der Sohn keine der Aussagen, die (Gottes Wesen) erfassen, auszusprechen weiß. Denn es ist für ihn unmöglich, den Vater aufzuspüren, der in sich ist“ (p. 243, 14—17 Opitz).

Das Gottesprädikat ἄρρητος begegnet uns dreimal bei Albinos in dem berühmten zehnten, dem theologischen Kapitel seines Didaskalikos, der eine systematisierende Übersicht über die Schultradition des kaiserzeitlichen oder mittleren Platonismus gibt (p. 164, 7.28; 165, 4 Hermann). Albinos beruft sich, wo er das Wort zum ersten Mal gebraucht, ausdrücklich auf Platon (vgl. Ep. 7, 341c: ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν). Man wird kaum fehlgehen, wenn man in den Versen der Thalia, die von der Unaussprechlichkeit Gottes handeln, auch einen Einfluß der im Mittelplatonismus häufig zitierten Stelle Tim. 28c⁴ vermutet: „Den Urheber (ποιητήν) und Vater (πατέρα) dieses Weltalls aufzufinden, ist schwer; nachdem man ihn aber auffand, ihn allen zu verkünden, unmöglich.“ Auf dieselbe Tradition verweist ἀγέν[ν]ητος (vgl. auch Opitz, Urk. p. 12, 4). Es steht im Lehrgedicht des Parmenides (28 B 8, 3) als Prädikat des unteilbaren, unveränderlichen Seins. Ebenso gebrauchen es der platonische Timaios (52a) und der Neupythagoreer und Mittelplatoniker Numenios⁵ (F 16 Leemans). Auch ἀναρχος (vgl. auch Opitz, Urk. p. 3, 4; 12, 4; 13, 8) geht auf Parmenides zurück (28 B 8, 27). Das Wort findet sich bei Albinos nicht, dafür aber die Aussagen, für Gott gebe es kein πρότερόν τι αὐτοῦ (Didask. 10 p. 165, 30 Hermann); er sei ἀρχικός (ebd. p. 166, 6 Her-

³ Zur neueren Diskussion über den Gottesbegriff des Areios vgl. T. E. Pollard, The Origins of Arianism, in: JTS 9 (1958) 103–111 (104–106, 108); M. Wiles, a. a. O. (Anm. 1) 341; G. C. Stead, a. a. O. (Anm. 1) 19; E. Bouларand, Aux sources de la doctrine d'Arius, in: BLE 68 (1967) 3–19.

⁴ Vgl. J. Daniélou, a. a. O. (Anm. 1) 104–106; A. J. Festugière, a. a. O. (Anm. 1) 94, 109.

⁵ Vgl. F. Ricken, a. a. O. (Anm. 1) 345 unter Anm. 43.

mann). Bei dem Platoniker Kelsos heißt es: ἐξ οὐδενός ὁ θεός (6, 65 p. 135, 17 Koetschau). ἀίδιος (vgl. auch Opitz, Urk. p. 12, 4) findet sich im theologischen Kapitel des Albinos (Didask. 10 p. 164, 28 Hermann) und unter den Aussagen, die Numenius (F 14; 16; 17; vgl. F 24 Leemans) dem Sein beigelegt. Maximus von Tyros schreibt in seiner elften Rede, die eine popularisierende Darstellung der Gotteslehre des Mittelplatonismus bietet: „Das Göttliche ist unsichtbar (ἀόρατον; vgl. Tim. 52 a) den Augen, unaussprechlich (ἄρρητον) der Stimme, unberührbar (ἀναφές) dem Fleisch, unerfahrbar dem Ohr, nur dem ... reinsten und geistigsten ... Teil der Seele ... sichtbar“ (Or. 11, 9 d Hobein). Wiederum für Numenius (T 30 p. 91, 8 Leemans) und das ihm nahestehende System der Chaldäischen Orakel (p. 15 Kroll) ist das von Areios für Gott gebrauchte Wort μονάς (Athan., De syn. 15, 3 p. 243, 1 Opitz; vgl. Opitz, Urk. p. 12, 12; 13, 12)⁶ bezeugt. Mit βασιλεύς, das sich bei Asterios, der ebenfalls der ersten Generation der Arianer angehört, als Gottesprädikat findet (F 21 a Bardy), sind wir auf ein weiteres der für den Mittelplatonismus maßgebenden Platonzitate⁷ verwiesen, auf Ep. 312 e: „Den König aller umgibt Alles, und Alles ist seinetwegen, und in ihm liegt der Grund alles Schönen.“

Wenn wir für den Gottesbegriff der Thalia einen Einfluß des kaiserzeitlichen Platonismus aufweisen, so ordnen wir Areios damit zugleich einer christlichen theologischen Tradition zu. Neuere Forschungen haben gezeigt, wie sehr die Apologeten des zweiten Jahrhunderts sich der mittelplatonischen Terminologie bedienen⁸. Daß diese Einwirkung über Origenes hinausreicht, dürfte die Theologie des Eusebios von Caesarea zeigen (s. u. S. 339 f.). Alle aus der Thalia zitierten Gottesprädikate finden sich auch bei den Apologeten und in der alexandrinischen Tradition⁹. Aber Areios übersteigert die ihm über-

⁶ Zur Interpretation vgl. *G. C. Stead*, a. a. O. (Anm. 1) 18 f.

⁷ Vgl. *J. Daniélou*, a. a. O. (Anm. 1) 106–108; vgl. *F. Ricken*, a. a. O. (Anm. 1) 343; Anm. 13; 346, Anm. 46.

⁸ Es seien hier nur genannt: *C. Andresen*, *M. Elze*, *J. Daniélou*; *N. Hydahl*, Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins (Kopenhagen 1966).

⁹ Zu ἄρρητος vgl. *J. Daniélou*, a. a. O. (Anm. 1) 304–306; Origenes, De princ. 4, 4, 1 p. 349, 20 Koetschau; *F. Ricken*, a. a. O. (Anm. 1) 344, Anm. 30; 347, Anm. 63. Zu ἀγέννητος vgl. *J. Daniélou* 303 f.; *J. Lebreton*, a. a. O. (Anm. 1) 643–647. – Zu ἀναρχος vgl. *J. Daniélou* 303; Clem. Alex., Strom. 4, 25 p. 320, 16; F 37 p. 219, 17 Stählin; Method., Creat. 11 p. 499, 14 Bonwetsch; Euseb. Caes., Praep. ev. 7, 12, 2 p. 386, 11 Mras; Eccl. theol. 2, 7, 1 p. 104, 5 Klostermann. – Zu ἀίδιος vgl. Athenag., Suppl. 10, 2; Clem. Alex., F 37 p. 219, 17 Stählin. – Zu ἀόρατος vgl. *J. Daniélou* 305–307; vgl. ebd. 299 f.; Aristid., Apol. 4, 1; Tatian, Or. 4, 1; Athenag., Suppl. 10, 1. – Zu μονάς vgl. Athenag., Suppl. 6, 1 f.; Origenes, De princ. 1, 1, 6 p. 21, 13 Koetschau; *F. Ricken* 343, Anm. 16. – Zu βασιλεύς vgl. oben Anm. 7. – Vgl. auch *W. Pannenberg*, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, in: ZKG 70 (1959) 1–45.

kommene negative Theologie. Klemens von Alexandrien, wohl der ausgeprägteste Vertreter der negativen Theologie unter den frühen Vätern, schließt seine Ausführungen über die Unerkennbarkeit Gottes (Strom. 5, 77—82), in deren Verlauf er die bekannten Platonstellen Ep. 7, 341cd und Tim. 28c zitiert und Gott als ἀόρατος und ἀρρητος bezeichnet, mit dem Satz: „Es bleibt demnach nur übrig, daß wir das Unerkennbare (τὸ ἄγνωστον) durch göttliche Gnade und allein durch den von ihm ausgehenden Logos erfassen.“¹⁰ In den erhaltenen Texten des Areios findet sich kein Hinweis auf eine gnadenhafte Gotteserkenntnis. Die Kluft zum transzendenten Gott ist unüberbrückbar, weil auch der Sohn Gott nicht erkennt, wie er in sich ist, sondern nur so, wie seine endliche Erkenntniskraft ihn erreichen kann (vgl. Athan., De syn. 15, 3 p. 242, 22 f.; 243, 14—23; 36, 4 p. 263, 17 Opitz; Opitz, Urk. p. 16, 6 f.).

II

Die mittelplatonische Schultradition hat zusammen mit der Terminologie des Parmenides und des Platon auch deren philosophische Problematik übernommen. Die Erkenntnis des ungewordenen, unteilbaren Seins ließ Parmenides die Vielheit und das Werden leugnen. Der platonische Gedanke der Teilhabe (μέθεξις), die Dialektik des Einen und Vielen im Parmenides, die Frage nach dem Nichtseienden im Sophistes: sie alle kreisen um das Problem von Einheit und Vielheit, Sein und Werden. In der mittelplatonischen Schule tritt an die Stelle des sachbezogenen philosophischen Fragens der Schulstreit um die Auslegung des Tradierten. Die Problematik des Einen und der Vielheit wird behandelt anhand eines Kanons bestimmter Platonstellen¹¹, neben denen sich eine auf Platons mündliche Lehrtätigkeit zurückgehende Schultradition behauptet¹². Den größten Einfluß wird man dem Bericht von der Weltentstehung im Timaios (27a bis 52b) zuschreiben dürfen. Das heißt aber, daß dem Kosmologischen in diesem Denken ein entscheidender Platz zukommt. Im zehnten Kapitel (p. 164, 35—165, 4) des Didaskalikos des Albinos begegnet uns ein oberster, transzendenter Gott, der nach Aristoteles, Met. A 9, sich selbst denkender Nus ist. Er trägt in Anlehnung an Tim. 28c den Titel πατήρ, weil er Ursache von allem ist. Seine Ursächlichkeit wird

¹⁰ Vgl. E. F. Osborn, The Philosophy of Clement of Alexandria (Cambridge 1957) 25—37; J. Daniélou, a. a. O. (Anm. 1) 313—316.

¹¹ Vgl. H. Dörrie, a. a. O. (Anm. 1) 194 f.; J. Daniélou, a. a. O. (Anm. 1) 103—122.

¹² Vgl. Ph. Merlan, From Platonism to Neoplatonism (Den Haag 1960); H. J. Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie (Heidelberg 1959); K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule (Stuttgart 1968); H. J. Krämer, a. a. O. (Anm. 1); Ph. Merlan, a. a. O. (Anm. 1).

näherhin so beschrieben, daß er entsprechend seinem Willen (βούλησις; vgl. Tim 41b) alles mit sich erfüllt, die Weltseele weckt und sie zu sich und seinen Gedanken hinwendet. So wird der erste Nus Ursache eines kosmischen Nus, der in der Weltseele wurzelt, und er verleiht ihm unablässige Tätigkeit und Ordnung. Der so vom Vater geordnete (κοσμηθεὶς; vgl. Tim. 53ab) kosmische Nus ordnet (διακοσμεῖ; vgl. Tim. 75 d) seinerseits die gesamte Physis in der sichtbaren Welt. Die Mittelstellung, die bei Albinos der Weltseele des Timaios zukommt, überträgt Numenius auf den platonischen Demiurgen, den er als „zweiten Gott“ bezeichnet.

Der gänzlich unbekannte (F 26 p. 141, 11 f. Leemans) „erste Gott ist, in sich seiend, einfach, da er, gänzlich mit sich zusammenseiend, niemals gespalten werden kann; der zweite und dritte Gott indes ist einer; vereinigt aber mit der Hyle, die Dyas ist, eint er sie zwar, wird aber von ihr gespalten, die ein begehrlisches Wesen hat und fließend ist. Dadurch nun, daß er nicht beim Noeton ist – denn dann wäre er bei sich selbst –, weil er nach der Hyle schaut, um sie sich kümmernd, wird er seiner selbst nicht achtend. Und er berührt das Sichtbare, befaßt sich mit ihm und führt es überdies zu seinem eigenen Wesen, nach der Hyle verlangend“ (F 20 Leemans).

Dieser Text aus Numenius, Περὶ τὰ γὰ θεοῦ, kennzeichnet gut die Problematik des Zwischenbereiches. Der zweite Gott gehört einmal dem intelligiblen Bereich an. Wenn er beim Noeton verweilt, ist er bei sich selbst. F 27 Leemans vergleicht ihn mit einem Steuermann, der anstatt auf die Sterne auf den ersten Gott schaut. Aus F 25 Leemans erfahren wir, daß er Hersteller seiner eigenen ἰδέα ist. Zugleich erscheint er als formendes Prinzip der fließenden Hyle, das sich in diesem Prozeß selbst in die Vielheit verliert. Was in dem zitierten F 20 Leemans in die Begriffspaare Einheit – Gespaltenheit, Noeton – Aistheton gefaßt ist, drückt Numenius an anderer Stelle aus mit Hilfe der Kategorien von Ruhe und Bewegung (F 24 Leemans), Usia und Genesis (F 25 Leemans). Das gegenseitige Verhältnis der beiden göttlichen Hypostasen ist verschieden dargestellt. F 21 Leemans nennt den ersten Gott in Anlehnung an Tim. 28 c Vater des Demiurgen. Die Fragmente 28 und 29 Leemans arbeiten mit dem Teilhabeschema. Der zweite Gott ist durch die Metusia am ersten Gott gut. Die Teilhabe bewirkt eine Analogie im Gottsein des ersten Gottes und des Demiurgen.

„Analog zu ihm (sc. dem ersten Gott) ist der Demiurg Gott, sein Nachahmer seiend, analog zur Usia das Werden, das dessen Bild und Nachahmung ist. Wenn aber der Demiurg des Werdens gut ist, dann wird gewiß doch der Demiurg des Seins (das) Gute selbst (αὐτοάγαθον) sein, das zusammengewachsen ist mit der Usia“ (F 25 Leemans).

Wenn wir nun anhand weniger Beispiele zu zeigen versuchen, daß die vornizänische Theologie Kategorien des platonischen Zwischenbereiches auf den johanneischen Logos übertragen hat, so lassen wir dabei die Frage offen, ob und inwieweit die Apologeten und Alexan-

driner die dieser Begrifflichkeit innewohnende Tendenz durch andere Aussagen korrigiert haben. Es kommt uns darauf an herauszustellen, daß sie das kosmologische Seinsverständnis des Mittelplatonismus übernommen haben und damit die ständige Gefahr gegeben war, daß das zur Deutung des Kerygmas herangezogene Denkschema die ihm innewohnende Dynamik entfalte und die christliche Heilsbotschaft entstelle.

Der Einfluß des kaiserlichen Platonismus auf die Logoslehre Justins darf seit dem Aufsatz von *Carl Andresen*, Justin und der mittlere Platonismus (1952/53), als Tatsache gelten.

Andresen geht aus von Apol. 1, 60, 1: „Was bei Platon im Timaios naturphilosophisch von dem Sohn Gottes ausgesagt ist, wenn er schreibt: ‚Wie ein Chi hat er ihn im All ausgegossen‘, das hat er (sc. Platon) ... von Moses genommen“ (übersetzt von Andresen 188 f.). Justin verbindet hier, wie Andresen zeigt, zwei Aussagen des Timaios, um sie auf den Logos zu übertragen. Aus Tim. 36b übernimmt er den Gedanken von dem Chi der Weltseele, aus Tim. 34b die Vorstellung, daß der Demiurg die Weltseele „durch das Ganze ausstreckte“ (ἐτεινε). In demselben Kapitel nennt Justin den Logos „die Kraft (δύναμις) nach dem ersten Gott“. Die Benennung „erster Gott“ begegnete uns bereits bei Albinos (Didask. 10 p. 164, 19.27 Hermann) und Numenius (F 20; 21; 22; 24; 25 Leemans). Sie findet sich ebenso bei Plutarch (Is. Os. 374f; vgl. 352 a; 372 f; 374 d; 382 d). Mit dem Wort ‚Dynamis‘ bezeichnet der Mittelplatoniker Attikos die Weltseele (F 8 Baudry = Euseb., Praep. ev. 15, 12, 3 p. 375, 17–19 Mras). Der Sprache, die Albinos für die Weltseele gebraucht, bedient sich Justin, wenn er in Apol. 2, 6, 3 schreibt: „Der Sohn ... der Logos, der vor aller Schöpfung in ihm (sc. dem Vater) war und der gezeugt wurde, als er im Anfang alles durch ihn schuf und ordnete (ἐκόσμησε), wird Christus genannt, weil er gesalbt wurde und Gott durch ihn alles ordnete (κοσμήσαι)“.

Auch Tatian (Or. 4, 2—5, 3) schreibt dem Logos die Aufgabe zu, die von Gott geschaffene, dem Logos aber vorgegebene Materie nach den ebenfalls von Gott geschaffenen und dem Logos vorgegebenen „Schemata“ zu ordnen (διακοσμεῖν 5, 2). *M. Elze* (79—83) hat die platonischen Voraussetzungen dieses Denkens aufgezeigt. Athenagoras, Suppl. 10, geht über Justin und Tatian insofern hinaus, als sein Logos nicht nur ordnendes Prinzip der Materie ist, sondern zugleich wie die Weltseele des Albinos und der Demiurg des Numenius dem Bereich des Noeton angehört. „Der Sohn Gottes ist der Logos des Vaters ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ“ (10, 1 f.). Athenagoras erklärt diesen Satz: Nach dem Vorbild des Logos und durch seine Vermittlung ist alles geworden. Der Sohn ist Nus und Logos des Vaters, der aus dem Vater hervorgeht, um in der Gesamtheit der noch ungeordneten Hylika als Weltseele die in ihm seienden Urbilder abzuprägen (ἐπ’ αὐτοῖς ἰδέα καὶ ἐνεργεία εἶναι 10, 3). Auch Klemens von Alexandrien beschreibt den Logos in der Sprache des Albinos und des platonischen Timaios. Der Logos hat das All geordnet (ἐκόσμησεν Protr. 1, 5, 1). „Das ungemischte Lied (sc. der Logos), Stütze des Ganzen und Harmonie des

Alls, von der Mitte zu den Grenzen und vom Äußersten zur Mitte gespannt (διαταθέν), hat dieses zusammengefügt . . . nach dem väterlichen Willen (βούλησιν) Gottes“ (ebd. 1, 5, 2)¹³. Daß bei Origenes die Vorstellung von der zwischen dem intelligiblen Bereich und der Materie vermittelnden Weltseele noch anklingt, zeigt sich etwa bei seiner Deutung von Joh 1, 1. Er fragt, ob man das ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος so verstehen könne, „daß nach der Sophia und den Typoi der im Logos verbundenen Gedanken das All wird . . . Und man muß sagen, daß Gott, um es so auszudrücken, eine beseelte Weisheit schuf und ihr auftrag, von den Typoi in ihr her den Seienden und der Hyle die Formung und die Eide zu geben“ (In Ioan. 1, 19, 22 p. 23, 32 — 24, 10; vgl. 1, 34, 39 p. 43, 16—26 Preuschen; De princ. 1, 2, 2 p. 30, 2—8 Koetschau). Deutlicher ist die Zwischenstellung des Logos bei Origenes ausgedrückt in der Begrifflichkeit des Einen—Vielen und der Analogie, die uns bei Numenios begegnet. Gott ist für ihn πάντη ἐν . . . καὶ ἀπλοῦν (In Ioan. 1, 20, 22 p. 24, 23 Preuschen) und ὑπερέκεινα τῆς οὐσίας (ebd. 19, 6, 1 p. 305, 16 Preuschen), wie es in Anlehnung an die vielzitierte Formulierung von Platon, Staat 509b (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) heißt. Im Logos hat der Schritt von der Einheit zur Vielheit bereits stattgefunden. „Er ist einer, bestehend aus mehreren Theoremata, wobei jedes Theorema Teil des ganzen Logos ist“ (In Ioan. 5, 5 p. 102, 30 f. Preuschen). Die Worte außerhalb des Logos oder Autologos (In Ioan. 2, 3 p. 55, 20 Preuschen) sind nicht Logos, sondern Logoi, „denn in ihnen findet sich weder die Monas noch das Symphonon und das Hen . . . Sie sind Zahlen und vielleicht unendliche Zahlen“ (In Ioan. 5, 5 p. 102, 29—103, 1 Preuschen). Die Aussagen, die von Christus im Singular (ἐνικῶς) gemacht werden, werden von den (erlösten) Vernunftwesen im Plural (πληθυντικῶς) und analog gemacht (In Ioan. 6, 6, 3 p. 114, 19—115, 20 Preuschen). Origenes stellt die Gleichung auf: Wie Gott sich zum Logos verhält, so verhält der Logos sich zu den Vernunftwesen. Präziser kann die Mittelstellung des Logos wohl kaum ausgedrückt werden. Entsprechend dieser Analogie kennt Origenes eine Stufung des Göttlichen. Der Vater ist ὁ θεός, der Sohn θεός; ihm folgen die θεοί (In Ioan. 2, 2—3)¹⁴.

III

Das Seinsverständnis des Mittelplatonismus mußte, einmal von der vornizänischen Theologie übernommen, notwendig dort in die

¹³ Vgl. J. Daniélou, a. a. O. (Anm. 1) 334 f.

¹⁴ Die Ausführungen im Text geben ein vereinfachtes Schema eines differenzierten Zusammenhanges, der anthropologische, soteriologische und kosmologische Aspekte umfaßt. Vgl. A. Orbe, La Epinoia (Rom 1955); G. Gruber, ZΩH. Wesen, Stufen und Mitteilung des Lebens bei Origenes (München 1962).

Krisis führen, wo seine kosmologische Ausrichtung nicht ständig von den soteriologischen Sohnesaussagen der Schrift her korrigiert wurde. Denn die biblische Kosmologie, das Schöpfungsdenken, beruht auf der vollständigen Disjunktion zwischen „geschaffen“ und „ungeschaffen“. Wer die Logosaussagen einseitig kosmologisch auffaßte, dachte konsequent, wenn er, vom Schöpfungsdenken her vor die Alternative gestellt, den platonischen Mittelbereich dem Geschöpflichen zuwies. Das gilt schon für die mittelplatonischen Aussagen über den Logos als Träger der Ideen. Die vornizänische Theologie hatte sie in zwei Formen rezipiert:

1. Bei den Apologeten gibt Gott, der seit Ewigkeit *logikos* ist, vor der Welterschöpfung aus freiem Willensentschluß dem Logos eine eigene Subsistenz¹⁵. Damit stellte sich die Frage nach der genauen Unterscheidung zwischen der Weise, in der Gott die Urbilder der Dinge im Logos, und der, in der er die Dinge selbst hervorbringt. Eine mögliche Antwort war die, daß man den Hervorgang der Urbilder, also des Logos, als ein erstes Stadium des Schöpfungsprozesses ansah. Sie lag dem Denken des beginnenden vierten Jahrhunderts um so näher, als der Mittelplatonismus die Ideen als Gedanken Gottes gedeutet und das am Bild des Künstlers erläutert hatte, der sein Werk zunächst in seinem Geiste konzipiert¹⁶.

2. Origenes hatte demgegenüber die ewige Zeugung des Logos gelehrt. Dessen kosmologischen Bezug hatte er jedoch nicht aufgegeben. Er wird besonders deutlich aus dem Argument, das Origenes aus der Bezeichnung Gottes als Schöpfer für die Ewigkeit des Logos führt. Wenn Gott von Ewigkeit her Schöpfer ist, muß es von Ewigkeit her Geschöpfe geben. Daß die reale Schöpfung wie Gott ewig sei, lehnt Origenes ab. Gott ist jedoch von Ewigkeit her Schöpfer, weil die Geschöpfe in ihrem idealen Sein immer im Logos waren (De princ. 1, 4, 3 f.). Der Logos muß von Ewigkeit her bestehen, weil Gott von Ewigkeit her einen Bezugspunkt braucht, auf den er in seinem Schöpfersein bezogen ist. Es bedurfte nur einer Vereinfachung dieser origenistischen Spekulation, um die Grenze Schöpfer — Geschöpf zwischen Gott und dem Logos anzusetzen¹⁷.

Noch näherliegender war die Verweisung des Logos in den Bereich

¹⁵ Vgl. Justin, Dial. 61, 1; Tatian, Or. 5, 1; Athenag., Suppl. 10, 2 f.; Theophil., Ad Autol. 2, 22.

¹⁶ Vgl. *W. Theiler*, Die Vorbereitung des Neuplatonismus (Berlin 1930) 15–17; vgl. auch Origenes, In Ioan. 1, 19, 22 p. 24, 3–7 Preuschen.

¹⁷ Vgl. Origenes, De princ. 1, 2, 10 p. 41, 7–42, 10; 3, 5, 3 p. 273, 1–14 Koetschau. — *A. Lieske*, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes (Münster 1938) 186: „Wird . . . die Welt als *notwendig* geforderter Ausfluß Gottes betrachtet und der Logos zugleich als dessen welt schöpferisches Prinzip aufgefaßt, dann besteht doch unleugbar die größte Gefahr, auch dem Sohn nur *die* Notwendigkeit und Ewigkeit zuzuschreiben, die die Welt besitzt“ (Hervorhebungen des Originals). — Vgl. *A. Orbe*, a. a. O. (Anm. 1) 166–178. 393–396.

des Geschaffenen von den Aussagen her, die ihn als Weltseele ansprechen. Ein immanentes Prinzip der Form, der Bewegung und der Ordnung gehört nicht dem Bereich des transzendenten Schöpfergottes an.

Die aufgewiesene Problematik spiegelt sich in dem Wort ἀγέννητος.

G. L. Prestige¹⁸ und J. Lebreton haben gezeigt, daß die strenge Unterscheidung zwischen ἀγέννητος (ungezeugt) und ἀγένητος (ungeworden) sich erst mit Athanasios durchsetzt. Für griechisches Denken beziehen beide Wörter sich auf dieselbe Sache: das ungewordene, unvergängliche und ideale Sein, dem die Welt des Entstehens, Vergehens und der Doxa entgegengesetzt ist. Die Apologeten folgen diesem philosophischen Gebrauch. Für sie geht es darum zu zeigen, daß allein der transzente Vatergott ἀγέννητος, d. h. ohne Ursprung und unvergänglich ist. Das Wort bezeichnet bei ihnen das Absolute im Gegensatz zum Gewordenen¹⁹. Es scheint, daß derselbe Sprachgebrauch noch bei Origenes vorliegt²⁰.

Durch die ausschließliche Verwendung des Wortes für den Vater mußte sich die Frage nach dem Sein des Sohnes stellen. Wer in den Kategorien des Timaios dachte, mußte den Sohn in den Bereich der γεννητά (vgl. Tim. 28 c; 34 b; 37 cd; 40 d; 41 a) verweisen. Was dieser Begriff jedoch besagte, war im Mittelplatonismus ungeklärt. Das beweist der Schulstreit über die ewige und zeitliche Entstehung des Kosmos²¹. Es ist eine durchaus vertretbare Hypothese, daß zusammen mit dem christlichen Schöpfungsdenken diese Diskussion einer der Faktoren war, die die Krisis des altchristlichen Platonismus zu Beginn des vierten Jahrhunderts ausgelöst haben. Nach dem Zeugnis des Albinos (Didask. 14 p. 169, 26—31) gab es zwei Auslegungen für das γεννητόν des Timaios. In der einen besagt es, daß einmal eine Zeit war, in der es keinen Kosmos gab (ὅτος ποτὲ χρόνου, ἐν ᾧ οὐκ ἦν κόσμος). Nach dieser Auffassung hat Gott die Weltseele gemacht. Die entgegengesetzte Deutung verstand unter γεννητόν etwas, das eine ursprünglichere Ursache seines Bestandes (τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως ἀρχικώτερόν τι αἴτιον) hat. Wer nur den Vater als ἀγέννητος bezeichnete und sich der zuerst genannten Schulrichtung anschloß, konnte eine christliche Schöpfungstheologie entwickeln. Die Frage war, ob er mit diesen Kategorien auch den Sohnesaussagen der Schrift gerecht zu werden vermochte.

IV

Die mit der kosmologischen Ausrichtung des mittelplatonischen Seinsverständnisses gegebene, seit den Apologeten latent vorhandene Gefährdung des christlichen Kerygmas tritt mit dem Arianismus in ihr

¹⁸ ἀγέν[ν]ητος and γεν[ν]ητός, and Kindred Words, in Eusebius and the Early Arians, in: JTS 24 (1923) 486–496; ders., a. a. O. (Anm. 1) 37–54.

¹⁹ Vgl. J. Lebreton, a. a. O. (Anm. 1) 643–647.

²⁰ Vgl. P. Stiegele, Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts (Freiburg 1913) 20–22; G. L. Prestige, a. a. O. (Anm. 1) 51.

²¹ Vgl. C. Andresen, Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum (Berlin 1955) 276–291; Ph. Merlan, a. a. O. (Anm. 1) 39. 63. 68. 71. 76.

akutes Stadium. Es gilt darum, auch für die Logoslehre aufzuzeigen, daß der Arianismus (wir beschränken uns dabei auf Areios und Asterios) eine seit den Apologeten vorhandene Tendenz der Theologie aufgreift und sie durch Elemente, die er aus dem zeitgenössischen Platonismus übernimmt, verstärkt.

Das Anliegen des Areios, den Sohn einem Mittelbereich zuzuweisen, zeigt sich in der dialektischen Formulierung seines Briefes an Alexander von Alexandrien: „vollkommenes Geschöpf (κτίσμα) Gottes, aber nicht wie eines der Geschöpfe, Erzeugung (γέννημα), aber nicht wie eines der Erzeugten (γεγεννημένων)“ (Opitz, Urk. p. 12, 9 f.). Die Thalia (Athanas., De syn. 15, 3 p. 242, 20 Opitz) unterscheidet zwischen dem Bereich Gottes, dem des Sohnes und dem der durch den Sohn gewordenen Wesen. Nach p. 243, 4 ist der Sohn dem Bereich Gottes und dem der Welt fremd. Wie der Vater, so trägt auch der Sohn die Prädikate „unwandelbar“ und „unveränderlich“ (ἀτρέπτος καὶ ἀναλλοίωτος Opitz, Urk. p. 12, 6.9). In der Thalia (p. 243, 4.13) und im Brief an Eusebios von Nikomedien (Opitz, Urk. p. 3, 2) nennt Areios ihn θεός, jedoch wird er im Unterschied zum Vater nicht als ὁ θεός (Athanas., De syn. 15, 3 p. 242, 9.16.18.f.22; p. 243, 14 Opitz) bezeichnet.

Versucht man den Zwischenbereich des Areios philosophie- und theologiegeschichtlich einzuordnen, so erhält man durch γεννητός, das in der Thalia (p. 242, 11) vom Sohn ausgesagt wird, zunächst nur einen sehr allgemeinen Hinweis auf die Sprache des Timaios. Weiter führt Thalia p. 243, 1: „Wisse, daß die Monas war, die Dyas aber nicht war, bevor sie ins Dasein trat.“ G. C. Stead (19) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß Dyas hier nicht „die zwei“, also Vater und Sohn (entsprechend dem Gebrauch von Trias) bedeutet, sondern „die Zahl Zwei“. Stead zeigt, daß Areios hier auf den Logos einen Terminus anwendet, mit dem die Chaldäischen Orakel (p. 14 Kroll) den bei dem ersten Nus verweilenden, dem Bereich der Noeta und der Aisthesis angehörigen zweiten Nus bezeichnen. Ähnlich nennt Numenius (F 25 Leemans) den zweiten Gott διττός (vgl. Stead ebd.). Vielleicht entstammt demselben Bereich die für Asterios überlieferte Vorstellung, der Logos habe das δημιουργεῖν von Gott, dem Lehrer und Technites, gelernt (F 9 Bardy). Bei Numenius ist der zweite Gott μιμητής (F 25 Leemans; vgl. Tim. 41 c) des ersten und blickt beim Ordnen der Materie auf ihn (F 27 Leemans). In den Chaldäischen Orakeln (p. 14 Kroll) übergibt der Vater die von ihm hervorgebrachte ideale Welt dem zweiten Nus, der die Materie verwaltet. Der kosmische Nus des Albinos erhält die Ordnung, die er auf die Welt überträgt, vom Vater (Didask. 10 p. 164, 37—165, 4 Hermann). Wenn dem Logos der Arianer eine ähnliche Zwischenstellung zwi-

schen den Noeta und dem Sichtbaren zukommt wie der zweiten Hypostase bei Albinos, Numenios und in den Chaldäischen Orakeln, läßt sich Asterios F 3 Bardy gut einordnen:

„Er ist das erste der Gewordenen und einer der intelligiblen Naturen. Und wie die Sonne im sichtbaren Bereich nur einer der leuchtenden Körper ist, aber der ganzen Welt leuchtet nach der Anordnung dessen, der sie gemacht hat, so scheint und leuchtet auch der Sohn, der einer unter den intelligiblen Naturen ist, allen im Noetos Kosmos.“

Die weltbildnerische Funktion des Logos wird deutlich aus dem unter den Namen des Areios und Asterios überlieferten F 4 (Areios) Bardy:

„Als Gott die gewordene Physis schaffen wollte und sah, daß sie nicht teilhaben könne an der starken Hand des Vaters und dem von ihm ausgehenden Schaffen, macht und schafft er zuerst einen allein und nennt diesen Sohn und Logos, damit, da er der Mittlere geworden sei, so dann auch das All durch ihn ($\delta\iota' \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$) werden könne.“

Es fällt auf, daß hier noch die Vorstellung mitschwimmt, die gewordene Physis, die die Hand des Vaters nicht ertragen kann, sei beim Schöpfungsprozeß bereits vorhanden gewesen. Man darf darum einen Einfluß der mittelplatonischen Lehre von der Schwäche (Numenios F 12 Leemans), Veränderlichkeit (Plutarch, Is. Os. 369 d; Maxim. Tyr., Or. 11, 8 a Hobein), Zerstörbarkeit und zerstörender Kraft (Plutarch, Is. Os. 369 a; 373 d; 375 bc) der ewigen Materie vermuten. Eine der des arianischen Logos ähnliche Rolle kommt bei Attikos (F 4 Baudry = Eus., Praep. ev. 15, 6, 7) der Dynamis des Demiurgen zu, durch die ($\delta\iota' \eta\zeta$) er den vorher nicht seienden Kosmos schafft. In F 8 Baudry (= Eus., Praep. ev. 15, 12, 3) setzt Attikos diese Dynamis der Weltseele gleich. Wenn Areios die Bedeutung des Wollens Gottes für die Entstehung des Logos hervorhebt (Athan., De syn. 15, 3 p. 243, 3.11.19 Opitz; Opitz, Urk. p. 3, 1; 12, 9; 13, 4), so weist das ebenfalls in die Nähe des Attikos²². Dieser beruft sich auf das Wollen Gottes in dem Schulstreit über die Ewigkeit oder den zeitlichen Anfang der Welt. Nach seiner Ansicht ist die Welt geworden, aber unvergänglich. Gegen den Einwand, wenn etwas nicht vergehen solle, müsse es notwendig $\acute{\alpha}\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\eta\tau\omicron\upsilon$ sein, wendet er sich mit dem Argument: Wie die Dinge durch das Machen und Wollen Gottes entstanden sind, so können sie auch durch das Wollen Gottes einen unvergänglichen Bestand erhalten (F 4 Baudry = Eus., Praep. ev. 15, 6, 8.11.13).

Daß die Anlehnung an den zeitgenössischen Platonismus den Arianern dazu dient, eine bereits in der theologischen Tradition vorhandene kosmologische Logosdeutung zu verschärfen und zu vereinseitigen, zeigt die Notiz bei Epiphän., Haer. 69, 12, die Irrlehre des

²² Auf diese Gemeinsamkeiten hat G. C. Stead, a. a. O. (Anm. 1) 31 hingewiesen.

Areios habe ihren Ausgang genommen von der Interpretation der Stelle Prov. 8, 22: κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ (LXX)²³. Das Zeugnis wird bestätigt durch die Anspielungen auf diese Schriftstelle in den erhaltenen Schriften des Areios (Athan., De syn. 15, 3 p. 242, 14 Opitz; Opitz, Urk. p. 3, 3; vgl. Eus. v. Nik. Opitz, Urk. p. 16, 11 f.). Bezeichnenderweise begegnet uns Prov. 8, 22 bei Justin an der berühmten Stelle Dial. 61, 1, wo er davon spricht, Gott habe als ἀρχή vor allen Geschöpfen aus sich eine δύναμις λογική (vgl. Attikos F 8 Baudry = Eus., Praep. ev. 15, 12, 3 f.) hervorgebracht. Auch Athenagoras benutzt in Suppl. 10, 3 Prov. 8, 22 als Schriftbeweis für seine mittelplatonische Logoslehre. Origenes (In Ioan. 1, 19, 22 p. 23, 15—23 Preuschen) zieht die Stelle heran zur Deutung von Joh 1, 1. ἀρχή kann verstanden werden als ὑφ' οὗ und bezieht sich dann auf Christus, insofern er Demiurg ist. Demiurg aber ist Christus, insofern er Sophia ist, Sophia wiederum, insofern er die idealen Urbilder des Alls in sich trägt. Die Apologeten versuchen dabei, durch ihre Zwei-Stadien-Lehre die durch das „ἔκτισε“ der LXX und die kosmologische Funktion gegebene Gefährdung der Gottheit des Logos auszugleichen. Der in die Welt eingehende Logos ist der, der zugleich ewig in Gott ist. Das kommt bei Justin zum Ausdruck in der Formulierung, Gott habe den Logos „aus sich“ (ἐξ ἑαυτοῦ Dial. 61, 1) hervorgebracht, deren Aussage von ihm durch zwei Vergleiche verdeutlicht wird: Der Logos, den wir aussprechen, mindert nicht den Logos in uns; ein Feuer, an dem ein anderes angezündet wird, bleibt selbst ungeschmälert (Dial. 61, 2). Für Athenagoras ist der Sohn, der Form- und Bewegungsprinzip der Materie ist, Nus und Logos des Vaters, der in ihm und mit ihm eins ist und durch den der Vater ewig λογικός ist (Suppl. 10, 2). — Auch die Arianer kennen, wohl durch Vermittlung der Alexandriner²⁴, dieses Theologumenon. Aber sie verändern es in einer für sie kennzeichnenden Weise. In der Formulierung der Thalia (Athan., De syn. 15, 3 p. 243, 5 Opitz) scheint die Lehre des Areios sich von der der Apologeten nicht zu unterscheiden: „Die Weisheit kam als Weisheit ins Dasein durch das Wollen des weisen Gottes.“ Danach scheint Gott

²³ Zur arianischen Exegese von Prov. 8, 22 vgl. *A. Martínez Sierra*, La prueba escriturística de los Arrianos según S. Hilario de Poitiers, in: *Miscellanea Comillas* 41 (1964) 293–376; 42 (1965) 43–153 (304–333); *M. Simonetti*, Studi sull'Ariancismo (Rom 1965) 9–87 (auch zum Folgenden).

²⁴ Vgl. *Clem. Alex.*, Strom. 5, 3, 16, 5; *Paed.* 1, 9, 88, 2; *Exc. ex Theod.* 19, 1 f.; *F* 23 p. 202, 18–22 *Stählin*; vgl. dazu *J. Daniélou*, a. a. O. (Anm. 1) 335–338; *Origenes*, *De princ.* 1, 2, 9 p. 40, 1–11 *Koetschau*; vgl. *A. Orbe*, a. a. O. (Anm. 1) 404–406. — Zur Diskussion über Herkunft und Interpretation der Lehre von der doppelten Sophia bei den Arianern vgl. *T. E. Pollard*, a. a. O. (Anm. 3) 106–109; *H. A. Wolfson*, *Philosophical Implications of Arianism and Apollinarism*, in: *DOP* 12 (1958) 17; *M. Wiles*, a. a. O. (Anm. 1) 341–343; *W. Marcus*, *Der Subordinationismus als historiologisches Phänomen* (München 1963) 106 f.; *G. C. Stead*, a. a. O. (Anm. 1) 19–22.

bei einem bestimmten Anlaß durch seinen Willen die ewig in ihm seiende Weisheit zu eigener Subsistenz aus sich zu entlassen. Aber wenn wir einer gut bezeugten Überlieferung Glauben schenken dürfen, dann besteht zwischen beiden Sophiai nicht mehr dasselbe Ursprungsverhältnis wie bei den Apologeten. Die mit den Termini ἀγέννητος-γεννητός und κτίζειν gegebene Spannung wird einseitig im Sinne einer Schöpfungstheologie aufgelöst. Das wird bereits im Brief des Areios an Alexander deutlich: „Der Sohn aber, zeitlos hervorgebracht (γεννηθεῖς) vom Vater und vor Aionen geschaffen und gegründet (vgl. Prov. 8, 22), war nicht, bevor er hervorgebracht wurde, sondern zeitlos vor allem hervorgebracht, erhielt er allein vom Vater das Dasein“ (Opitz, Urk. p. 13, 8—10). Es ist bezeichnend, daß Areios (Opitz, Urk. p. 13, 1) den etwa von Justin (Dial. 61, 2; 128, 4) und Tatian (Or. 5, 2) gebrauchten Vergleich mit dem Anzünden des Feuers an einem anderen ablehnt. Alexander, Athanasios und Markell von Ankyra berichten, Areios habe gelehrt, der Sohn sei, da Ktisma und Poiema, nicht wahrhaft und von Natur Logos des Vaters und nicht seine wahre Sophia, sondern er werde nur in einem uneigentlichen Sinn (καταχρηστικῶς) Logos und Sophia genannt, da auch er geworden sei durch den Gott eigenen Logos und die Sophia in Gott, in der Gott das All und ihn geschaffen habe (Opitz, Urk. p. 7, 19—8, 2; Areios F 16 Bardy).

Bezeichnend ist auch die Umprägung, die die Lehre vom Hervorgang des Sohnes aus dem Willen des Vaters erfährt. Bei Origenes, der sie ebenso wie einige Apologeten vertritt, dient sie als Ausdruck dafür, daß der Sohn auf rein geistige Weise und nicht als materiell zu verstehender Teil aus dem Vater hervorgegangen ist²⁵. Dieses Motiv scheint noch anzuklingen im Brief des Areios an Eusebios von Nikomedien (Opitz, Urk. p. 2, 10 — 3, 2), wo der Hervorgang des Sohnes aus dem θέλημα und der βουλή des Vaters dem Hervorgang als Teil (μέρος) und dem aus einem Substrat (ὑποκείμενον) entgegengesetzt wird. Anders lautet Thalia p. 243, 3 Opitz: Daß der Sohn aus der θέλησις des Vaters hervorgeht, bedeutet, daß er vorher nicht war. Vollends klar ist das Ziel, das nach Athanasios die Argumentation des Asterios verfolgt: Entweder bringt Gott keines oder er bringt jedes der Geschöpfe als Wollender hervor; ist das letztere der Fall, dann ist auch das πρῶτον γέννημα aus dem Willen Gottes (F 6; 15 Bardy).

V

Die Frage nach dem philosophiegeschichtlichen Hintergrund und der Aussage des Homousios von Nikaia muß ausgehen von dem mittel-

²⁵ Vgl. Justin, Dial. 61, 1; 128, 3 f.; Tatian, Or. 5, 1; vgl. Theophil., Ad Autol. 2, 22; Clem. Alex., Strom. 5, 1, 6, 3; *A. Orbe*, a. a. O. (Anm. 1) 681.

platonischen Seinsverständnis des zweiten und dritten Jahrhunderts, das für die christliche Theologie im Arianismus in seine Krisis geführt wird. Dies muß um so mehr betont werden, als man vereinfachend die Behauptung wagen darf, daß die Erforschung der Homousios seit hundert Jahren stark unter dem Einfluß der Fragestellung steht, die *Theodor Zahn* in seinem Buch „*Marcellus von Ancyra*“ (Gotha 1867) aufgeworfen hat²⁶.

Zahns These ist bekannt. Das Homousios von Nikaia besagt die numerische Einheit eines in sich Geschlossenen, eines nur einmal existierenden Einzelwesens (vgl. Zahn, 22). Die Gleichsetzung des Homousios mit ταύτούσιος und ἁμαούσιος durch die Semiarianer trifft die ursprüngliche Aussage der Lehrentscheidung (vgl. ebd. 23 f.). Die Formel von Nikaia siegt jedoch, wenigstens im Osten, in einem anderen Sinn. Bei Basileios von Caesarea ist an die Stelle der Wesenseinheit vollständig die Wesensgleichheit getreten, „und nicht die Losreißung des Sohnes von Gott, nicht die polytheistische Tendenz ist als Grundfehler des Arianismus erkannt, sondern die nicht ausreichende Würdigung des Sohnes“ (ebd. 87).

²⁶ Für die Literatur sei verwiesen auf *V. C. de Clercq*, a. a. O. (Anm. 1) 258, Anm. 188; *A. Grillmeier*, Homousios (LThK V [2 1960] 467 f.); dort noch nicht verzeichnet sind: *H. Kraft*, ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ, in: ZKG 76 (1954/55) 1–24; *A.-M. Ritter*, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol (Göttingen 1965) 270–293 (Literatur!); *A. Tuilier*, Le sens du terme ὁμοούσιος dans le vocabulaire théologique d'Arius et de l'École d'Antioche (Studia Patristica 3 = TU 78 [Berlin 1961]) 421–430; vgl. auch die folgende Anmerkung. – Die Schwierigkeiten, die *V. C. de Clercq*, 264 f. vorbringt, die Tatsache, daß das Wort sich im arianischen Streit zum ersten Mal in den Texten des Areios und Eusebios von Nikomedien findet (ebd. 265), sowie die Ergebnisse *A. Orbes* scheinen mir gegen die These zu sprechen, die Einfügung des Homousios sei Einflüssen westlicher Theologie zuzuschreiben. Sie ist in letzter Zeit von *H. Kraft* (ebenso von *A.-M. Ritter*) mit gewichtigen Argumenten vertreten worden. Die Annahme *H. Krafts* (a. a. O. 8 f.), die ausdrückliche Verwerfung des Homousios durch Areios (Opitz, Urk. p. 12, 11 f.) und die stillschweigende durch Alexander (Opitz, Urk. p. 27, 5 f.) richte sich gegen die abendländische Trinitätslehre („der Esel unter dem von beiden geschlagenen Sack ist die abendländische Trinitätslehre“), scheint mir von den Ergebnissen *A. Orbes* her gesehen nicht ohne Schwierigkeiten zu sein. Wollte man diese Interpretation vertreten, müßte man konsequenterweise annehmen, alle Parteien des arianischen Streites verbürgen ihre wahren Ansichten hinter einer scheinbaren Polemik gegen die Gnosis, die sich zudem stets auf die technische Terminologie der Gnosis bezieht. Aber das dürfte doch wohl unwahrscheinlich sein. Die Annahme *Krafts* (a. a. O. 13), daß das Wort Homousios nicht die Frage betraf, „um die man sich bis dahin gestritten hatte“, schließt als Folge in sich, daß das Homousios von Nikaia keine Antwort auf die Bestreitung des Homousios durch die Arianer gewesen ist. Freilich bleibt Opitz, Urk. 19 ein gewichtiges Argument für die These von *Kraft* (vgl. auch *A.-M. Ritter*, a. a. O. 277, Anm. 3). Aber es dürfte schwierig sein, aus den erhaltenen Berichten über die Vorgänge in Nikaia zu beweisen, daß die *Konzilsväter* das Homousios in dem Sinn verstanden haben, wie es der Gebrauch von οὐσία in den Fragen des *Ossius* in *Antiochien* nahelegt. Die Zurückhaltung des Ostens gegenüber dem Homousios läßt sich vielleicht hinreichend erklären mit dem gnostischen Klang des Wortes und den damit gegebenen materialistischen Vorstellungen. Nikaia hätte dann das Wort nur aus der Notlage heraus, seine Gegenstellung gegen Areios eindeutig zu fixieren, aufgenommen, dabei jedoch während der Verhandlungen immer wieder betont, daß es nicht im Sinne der valentinianischen Gnosis materialistisch zu verstehen sei. Ein Gebrauch des Homousios ohne beigefügte Erläuterung, wie es *nicht* zu verstehen sei, mußte im Osten als gefährlich erscheinen.

Zahns Gegenüberstellung von numerischer oder Wesenseinheit auf der einen und Wesensgleichheit auf der anderen Seite birgt die Gefahr in sich, bei der Deutung des dem Homousios zugrunde liegenden Usia-Begriffes von der aristotelischen Philosophie auszugehen. Nikaia hätte dann (mir ist nicht bekannt, daß Zahn selbst diese Terminologie gebraucht hätte) durch das Homousios von Vater und Sohn eine numerische Identität im Sinne der ersten Substanz des Aristoteles ausgesagt, während Basileios die Aussage im Sinne der zweiten aristotelischen Substanz verstanden hätte. Es geht in die Richtung dieser Deutung, wenn man mit Berufung auf den Streit der beiden Dionysioi und den Bericht des Hilarius über die Synode von Antiochien im Jahre 268 dem Homousios eine sabellianisierende Tendenz zuschreibt.

Die Forschung ist seit Zahn weitgehend von der genannten Alternative bestimmt. Ob sie für ein systematisches theologisches Denken berechtigt ist, soll hier nicht gefragt werden. Daß sie und die ihr zugrunde liegende Begrifflichkeit geeignet ist, die Aussageabsicht von Nikaia zu erfassen, kann man mit *I. Ortiz de Urbina* und *G. C. Stead*²⁷ mit Recht bezweifeln. Daß die Frage der numerischen Identität von Vater und Sohn in Nikaia zur Diskussion gestanden hat, dürfte sich schwerlich beweisen lassen²⁸. Der Grundfehler des arianischen Systems ist nicht, wie Zahn annimmt, der Polytheismus. Oben wurde zu zeigen versucht, daß sein Ansatz vielmehr gerade in der starken Betonung der Transzendenz und Einzigkeit Gottes liegt. Der entscheidende Vorwurf der Gegner des Areios ist vielmehr der, daß er den Sohn auf die Seite des Geschaffenen verwiesen habe²⁹. Die Väter von Nikaia wollten im Homousios nicht den Gottesbegriff der Offenbarung durch einen philosophisch-technischen Usia-Begriff überlagern. Es ging ihnen um eine Klärung der Sohnesaussagen der Schrift.

Wir können, um das zu zeigen, nicht die ganze Diskussion über die Bedeutungsgeschichte des Homousios und den Weg, auf den es ins Symbol gekommen ist, entfalten. Entscheidend scheint mir, daß das Wort noch bei den Arianern und in den Verhandlungen des Konzils, wie *A. Orbe* (660—662) gezeigt hat, deutlich die Zeichen seiner Herkunft aus der Gnosis an sich trägt. Dort besagt es die Gleichgeartetheit des Seins, die Zugehörigkeit zu derselben Seinsart oder Seinsstufe.

Im Brief des Ptolemaios an Flora (Epiphan., Haer. 33, 7, 8 p. 457, 8—13 Holl)

²⁷ *I. Ortiz de Urbina*, El símbolo Niceno (Madrid 1947) 202—208; *G. C. Stead*, The Significance of the Homousios (Studia Patristica, 3 = TU, 78 [Berlin 1961]) 397—412; vgl. *G. L. Prestige*, a. a. O. (Anm. 1) 213; *J. N. D. Kelly*, Early Christian Doctrines (London 2 1960) 236.

²⁸ Das schwerwiegendste Argument für die Diskussion der numerischen Einheit dürfte Opitz, Urk. 19 sein. Vgl. oben Anm. 26.

²⁹ Vgl. Athan., C. Ar. 1—3 passim, besonders die Behandlung von Prov 8, 22 in C. Ar. 2, 44—82. Bezeichnenderweise wird in C. Ar. 3, 15 der Vorwurf des Polytheismus mit der Aussage der Arianer begründet, der Sohn sei Geschöpf.

ist die Frage gestellt, wie von dem einen ungewordenen und unvergänglichen Ursprung des Alls her die Naturen der *φθορά* und der *μεσότης*, die dem Ursprung gegenüber *ἀνομοούσιοι* seien, ihren Bestand erhalten könnten, da das Gute (das höchste Prinzip) doch die Natur habe, *ὁμοούσια* hervorzubringen. Nach Irenaeus, Haer. 1, 1, 9 p. 42, 2–8 Harvey ist für die Valentinianer Pneumatisches mit Pneumatischem und Psychisches mit Psychischem *ὁμοούσιον*. Das Verhältnis des *ὁμοούσιου* besteht auch zwischen einer Hypostase und ihrer Emanation: Das Hen als Dynamis der Monas ist mit ihr *ὁμοούσιον* (Iren., Haer. 1, 5, 2 p. 104, 8–11 Harvey). Nach Exc. ex Theod. 50, 1–2 p. 123, 9–14 Stählin ist die erdhafte und stoffliche Seele des Menschen der der Tiere *ὁμοούσιος*; der Mensch, der dem Demiurgen *καθ' ὁμοίωσιν* ist, ist dagegen der, dem dieser durch Engel ein *ὁμοούσιον* mit sich eingehaucht hat. Ähnlich lesen wir bei Iren., Haer. 1, 1, 10 p. 49, 7–9 Harvey, daß der *ὕλιος ἄνθρωπος* nicht *ὁμοούσιος τῷ θεῷ* ist. Dieser Sprachgebrauch findet sich auch bei Plotin. Die *συγγένεια* und das *ὁμοούσιον* mit dem Göttlichen bewirken, daß etwas am Göttlichen teilhat und dadurch selbst göttlich ist (Enn. 4, 7 [2] 10, 65). Enn. 4, 4 [28] 28, 140 bezeichnet die beiden „Seelen Spuren“ Begierde und Zorn als *ὁμοούσια* mit der Begründung, wer der einen nicht zugeneigt sei, verhalte sich der andern gegenüber ebenso. Origenes, In Ioan. 4, 25 p. 249, 1 Preuschen gebraucht in der Auseinandersetzung mit Herakleon *ὁμοούσιος* als Synonym für *τῆς αὐτῆς φύσεως*. Im Fragment zu Hebr 1, 3 (Lommatzsch 5, 299 f.) wird die *communio substantiae* von Vater und Sohn aus dem Begriff *aporrhoea* aufgewiesen. Sie ist *ὁμοούσιος* mit dem Körper, dem sie entstammt. Auch Dionysius von Alexandrien, den Athanasios (De decr. 25, 3) als Traditionszeugen für den kirchlichen Gebrauch des *ὁμοούσιος* anführt, weicht in seinem Verständnis des Wortes nicht von den Gnostikern ab. *ὁμοούσιος* bedeutet für ihn dasselbe wie *ὁμογενής* (Athanas., De sent. Dionysii 18, 2 p. 59, 11 Opitz), was durch das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern verdeutlicht wird, oder *ὁμοφυής* (ebd. 18, 3 p. 60, 1 f. Opitz), wofür er das Beispiel Samen (Wurzel) – Pflanze bringt. *A. Orbe* (617–621) hat gezeigt, daß sich im Brief des Dionysios eine Fülle von Beispielen und Termini findet, die der valentinianischen Gnosis entstammen. Auf die Diskussion über die Bedeutung des *ὁμοούσιος* bei der Verurteilung des Paul von Samosata brauchen wir hier nicht einzugehen. In den Auseinandersetzungen der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts hat sich keine der Parteien auf die Synode von Antiochien berufen³⁰.

Für die Annahme, daß es letztlich die Arianer waren, durch die das *Homousios* in das Symbol von Nikaia gelangte³¹, spricht vor allem die Tatsache, daß es die Thalia des Areios und dessen Brief an Alexander von Alexandrien sind, in denen sich im Verlauf des arianischen Streites das Wort zum ersten Mal findet. Im Thaliafragment (bei Athanas., De syn. 15, 3 p. 242, 17 f. Opitz) heißt es: „Er (der Sohn) trägt kein Charakteristikum (*ἴδιον*) Gottes an seiner individuellen Subsistenz (*καθ' ὑπόστασιν ἰδιότητος*), denn er ist ihm nicht gleich (*ἴσος*), ja auch nicht *ὁμοούσιος*.“ Was mit der Verneinung des *Homousios* ausgesprochen ist, wird aus den vorhergehenden Versen (p. 242, 10–14 Opitz) deutlich: Wie der Vater ist, so ist er allein. Er hat kein ihm Gleiches (*ἴσον*) noch ein Ähnliches (*ὅμοιον*) noch eines, dem dieselbe Ehre zukommt (*ὁμόδοξον*). Im Gegensatz zum Sohn ist er ungewor-

³⁰ Vgl. *J. N. D. Kelly*, Early Christian Creeds (London 1950) 247; *V. C. de Clercq*, a. a. O. (Anm. 1) 263.

³¹ Vgl. *V. C. de Clercq*, ebd. 265.

den, ohne Ursprung und ewig. Dem Sohn kommt also nicht im Sinne des gnostischen Terminus die Gleichgeartetheit des Seins mit dem Vater und die Zugehörigkeit zur Seinsstufe des Vaters zu. Er ist ein Mittelwesen, das einmal nicht war und durch den Willen Gottes sein Sein erhielt. Er ist nicht der eigentliche und eigene Logos Gottes, sondern er ist nur dem Worte nach (*καταχρηστικῶς*). Dieses Verständnis des Homousios geht auch hervor aus einer Bemerkung des Eusebios von Nikomedien, die uns bei Ambrosius, *De fide* 3, 15, 125 (Opitz, Urk. 21) überliefert ist: „Wenn wir ihn wahren Sohn Gottes und increatus nennen, dann beginnen wir, ihn als *ὁμοούσιος* mit dem Vater zu bekennen.“

Als Begründung für seine Ablehnung des *ὁμοούσιος* beruft sich Areios in seinem Brief an Alexander von Alexandrien (Opitz, Urk. p. 12, 10 f.; p. 13, 17—20) auf die Unkörperlichkeit Gottes. Der Sohn ist nicht nach manichäischer Vorstellung ein *μέρος ὁμοούσιον* des Vaters. Wenn man sich den Hervorgang des Sohnes aus dem Vater so denkt, als sei der Sohn ein *μέρος* des Vaters, der mit diesem *ὁμοούσιος* ist (*ὡς μέρος αὐτοῦ ὁμοουσίου*) und eine Emanation (*προβολή*), dann wäre der Vater zusammengesetzt, teilbar, veränderlich, Körper. Hier wird deutlich, daß man sich in den arianischen Streitigkeiten der gnostischen Herkunft des Homousios durchaus bewußt war. Areios verbindet es mit dem valentinianischen Begriff der *προβολή*, die auch von den Gegnern der Arianer nach Art einer animalischen Zeugung aufgefaßt wurde³². Aus dem Bericht des Eusebios an seine Gemeinde³³ geht hervor, daß auch den Konzilsvätern die Verbindung beider Begriffe bekannt war. In der Diskussion des Homousios mußte ausdrücklich herausgestellt werden, das Wort sei nicht körperlich (*κατὰ τὸν τῶν σωμάτων τρόπον*) aufzufassen, nicht nach Art sterblicher Lebewesen, nicht im Sinne einer Spaltung der *Usia* oder einer *ἀποτομή*; es sei damit kein Pathos, kein Wechsel (*τροπή*) und keine Veränderung der *Usia* und *Dynamis* des Vaters ausgesagt. Ob es sich bei der Berufung der Arianer auf die gnostische *προβολή* um eine echte Schwierigkeit oder nur um eine Taktik gegen das Homousios handelt, wird schwer zu entscheiden sein. Im Thaliafragment klingt sie nicht an. War die Schöpfung für die Arianer das einzige Modell, nach dem sie einen Hervorgang aus dem transzendenten Vater denken konnten? War die Teilhabe an einer *Usia* für sie nur im Bereich des Körperlichen denkbar?

In welcher Bedeutung hat Nikaia das Homousios gebraucht? Die Quellen, die uns hierüber berichten, sind bekanntlich der Brief, den

³² Vgl. *A. Orbe*, a. a. O. (Anm. 1) 661.

³³ Opitz, Urk. p. 45, 21—25; vgl. ebd. p. 44, 4—7; Socr., *H. E.* 1, 8 PG 67, 68 C; vgl. dazu *A. Orbe*, a. a. O. (Anm. 1) 660 f.

Eusebios unmittelbar nach den Verhandlungen an seine Gemeinde in Caesarea schreibt (Opitz, Urk. 22), und die Berichte des Athanasios in *De decretis Nicaenae synodi* 20 (350/51), *De synodis* 45 (359) und der *Epistola ad Afros* 6 (369). Wir werden von keiner eine unvoreingenommene Darstellung erwarten dürfen. Eusebios schreibt, um sich gegenüber seiner Gemeinde zu rechtfertigen. Athanasios muß es darum gehen, die Schriftgemäßheit des Homousios aufzuzeigen. Dennoch kann man als gemeinsame Grundlage beider Berichte erkennen, daß Nikaia das Kontraktorium zur arianischen Lehre aussagen wollte, daß also der Sohn bei der von den Arianern grundgelegten Zweiteilung des Seienden nicht dem Bereich der Geschöpfe zugehört. Wie das Sein Gottes, in dem eine solche Sohnschaft möglich ist, in philosophischer Begrifflichkeit zu fassen sei: diese Frage ist durch Nikaia gestellt, aber seine Formel will selbst keine begrifflichen Mittel an die Hand geben, um sie zu lösen.

Nach dem Brief des Eusebios besagt Homousios, „daß der Sohn Gottes keinerlei Ähnlichkeit zu den gewordenen Geschöpfen zeige, sondern allein dem Vater, der ihn gezeugt habe, auf jede Weise gleich sei und nicht aus einer anderen Hypostasis oder Usia sei, sondern aus dem Vater“ (Opitz, Urk. p. 46, 1—3). Dasselbe bezeugt Athanasios: Nach der Absicht der Väter von Nikaia, die sich im Anathem ausdrückt, sollen das *ἐκ τῆς οὐσίας* und das Homousion das „gottlose Gerede“ der Arianer „aufheben“. Wer die Aussagen der Arianer verneint, der bejaht damit die der Synode (*De decr.* 20, 6; vgl. *De syn.* 40, 5; *Ad Afr.* 9 PG 26, 1045 B). Das Homousios soll aussagen, daß der Sohn wahrer und eigentlicher Sohn ist (*τὸ γνήσιον . . . τοῦ υἱοῦ*) und daß die Geschöpfe mit ihm nichts gemeinsam haben (*De syn.* 45, 7 f. p. 271, 6—8 Opitz). Der Logos ist wahre Dynamis, Bild des Vaters, ihm ähnlich und vollkommen gleich (*ἀπαράλλακτος*) (*De decr.* 20, 1 p. 16, 27 f.). So weit stehen wir auf sicherem Boden. In der *Epistola ad Afros* beschränkt sich die Aussage des Athanasios über die Bedeutung des Homousios auf das bisher Gesagte. In *De decr.* 20, 1 p. 16, 29 Opitz und *De syn.* 45, 4 p. 270, 10 Opitz findet sich darüber hinaus für das Verhältnis von Vater und Sohn das Wort *ἀδιαίρετως*. Ob Athanasios damit noch berichtet oder bereits, die im Homousios ausgesagte Lehre von der Gottheit des Sohnes mit der von der Einheit Gottes zu verbinden suchend, interpretiert, ist schwer zu entscheiden. In *De decr.* 20, 1 unterstreicht das *ἀδιαίρετως* die im Anschluß an die johanneischen Immanenzformeln ausgesprochene Lehre, daß der Sohn im Vater ist. In *De syn.* 45, 4 dient es der Unterscheidung vom Gottesverhältnis der Menschen. Der Sohn ist nicht wie wir vom Vater getrennt, da er Sohn aus ihm ist. Es scheint demnach auch beim *ἀδιαίρετως* nicht um die sabellianistische Einheit einer ersten

Substanz zu gehen, sondern um das Ursprungsverhältnis im Sinne der Lehre von der ewigen Zeugung des Sohnes, die die Arianer ablehnten. Darum kann Athanasios das ἀδιαίρετως verdeutlichen durch das οὐδέποτε γὰρ οὐκ ἦν (De decr. 20, 1 p. 16, 29 Opitz) und das Verhältnis Licht—Abglanz (ebd. p. 16, 30; De syn. 45, 4 p. 270, 10 Opitz) und den Vater als Ursprung, Wurzel und Quelle des Sohnes bezeichnen (De syn. 45, 4 p. 270, 8 Opitz).

Athanasios schreibt in De syn. 45, 7 und der Ep. ad Afr. 6, daß Nikaia mit dem Homousios nicht über die Schrift hinausgehen wollte. Das Anliegen der Väter war, die Aussageabsicht der Schrift eindeutig auszusprechen. Der Gang der Verhandlungen zeigte, daß dies allein mit den Worten der Schrift selbst nicht möglich war. Die Väter von Nikaia haben sich nach Athanasios des Homousios bedient als einer Vokabel, die ihre Stellung in einer kontroversen Frage des Schriftverständnisses unmißverständlich fixieren sollte.

VI

Ein Bemühen um den philosophie- und theologiegeschichtlichen Hintergrund des Homousios bliebe unvollständig, wollte man nicht wenigstens einen *flüchtigen* Blick auf die Theologie des Athanasios werfen. Wenn auch sein Einfluß bei den Verhandlungen in Nikaia nicht überschätzt werden darf, so bleibt doch die Tatsache, daß er es ist, der das Homousios (zumindest im Osten) durchgesetzt hat. Wer in der Theologie des Athanasios nach technischen Schemata der zeitgenössischen Philosophie sucht, wird (wenn man von dem nach einer verbreiteten Datierung³⁴ vor dem arianischen Streit anzusetzenden Doppelwerk der Oratio contra gentes und der Oratio de incarnatione Verbi absieht) enttäuscht. Das will nicht besagen, daß nicht auch für Athanasios durch die Sprache Kategorien griechischen Denkens vorgegeben wären. Aber die Sache, die er in diesen Kategorien auszudrücken sich bemüht, ist die soteriologische Botschaft des Neuen Testaments und nicht die Transzendenz-Kosmos-Problematik des mittleren Platonismus. Das wird besonders deutlich, wenn man seine Theologie vergleicht mit der des Eusebios von Caesarea, in der sich (das gilt auch für die nachnizänischen Schriften des Eusebios) der Typus der vornizänischen Theologie ausgeprägt darstellt.

Eusebios bleibt auch dort, wo er nicht als Apologet schreibt (wie in seinem Spätwerk De ecclesiastica theologia), der mittelpatonischen Gottes- und Logoslehre verhaftet. Gott west als ἀρρητον ἀγαθόν oder die ἀρρητος οὐσία wie der verborgene Nus im Bereich des ἐπέχεινα τῶν ὄλων (De ecll. theol. 3, 6 p. 164, 8–10; 1, 12 p. 71, 11; 2, 17 p. 121, 1–13 Klostermann). Bei ihm hat sich das origenistische

³⁴ Es werden folgende Datierungen vertreten: 318–323; 336; 362 oder 363. – Die Literatur siehe bei M. J. Rondeau, L'Épître à Marcellinus sur les Psaumes, in: VC 22 (1968) 176–197 (192, Anm. 42^{bis}).

Proportionsdenken erhalten. Der Vater ist im Sohn auf dieselbe Weise, wie der Sohn in uns sein will. Er gibt dem Sohn Anteil an seiner Doxa, wie der Sohn, in Nachahmung des Vaters, den Seinen Anteil gibt (ebd. 3, 19 p. 180, 23–27 Klostermann). Der Vater erdenkt die Ordnung des Kosmos. Der Sohn schaut auf seine Gedanken und führt sie aus (ebd. 3, 3 p. 154, 26–155, 1 Klostermann). Die Gottheit des Sohnes, der nicht δ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, sondern nur $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ist, scheint gebunden an seine Stellung als Demiurg und Erhalter der Schöpfung, in der er die Rolle der Pronoia übernimmt (ebd. 2, 7 p. 105, 28–33; 3, 2 p. 142, 13 Klostermann).

Auch bei Athanasios klingt der Gedanke an den Logos als Schöpfungsmittler in Or. c. gent. 41 an. Gott, der in der Sprache des Timaios (29e) als gut und neidlos beschrieben ist, gibt der gewordenen Physis, die im Zustand des Fließens und der Auflösung ist, Anteil an dem wahrhaft aus ihm seienden Logos, damit sie bestehen kann. Die Oraciones contra Arianos betonen den Gedanken, daß es der Vater ist, der durch den Logos in der Welt handelt. Der bloße Wille des Vaters reicht hin für die Erschaffung aller Dinge. Athanasios argumentiert, in der Schrift trete trotz der Existenz des Sohnes der Vater als schaffend auf (2, 29). Was der Logos wirkt, sind Werke des Vaters. Die *δημιουργία* ist eine. Was der Sohn schenkt, ist Geschenk des Vaters (3, 14). Die dritte Epistola ad Serapionem kann dann unter Einbeziehung des Geistes formulieren: δ $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\pi\alpha\tau\eta\rho$ $\delta\iota\acute{\alpha}$ $\tau\omicron\upsilon$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\omicron\upsilon$ $\pi\upsilon\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota$ $\kappa\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota$ $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ (Ep. ad. Serap. 3, 5 PG 26, 632B).

Die Trinitätslehre des Athanasios ist nicht wie die des Eusebios bestimmt von der Transzendenz-Immanenz-Problematik des Mittelplatonismus. Man wird (trotz der überspitzten Formulierung) im Grundsätzlichen dem Urteil Harnacks zustimmen müssen, daß Athanasios im Grunde keine Logoslehre mehr habe und Christologie sei. „Gott bedarf zur Welterschöpfung keiner Vermittlung. Also ist die Idee des Göttlichen, das die Menschen erlöst hat, von der Weltidee zu trennen . . . Der Logos-Sohn ist Heils-, nicht Weltprinzip.“³⁵

Die entscheidenden Beweise für die Göttlichkeit des Sohnes (und damit für das Homousios) entnimmt Athanasios dem Glauben an die Erlösung, wie er sich im Leben der Kirche ausdrückt. Das Gebet des Herrn richtet sich nicht an den $\acute{\alpha}\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\eta\tau\omicron\varsigma$, sondern an den Vater. Wir sind nicht getauft auf den Namen des $\acute{\alpha}\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\eta\tau\omicron\varsigma$ und des $\gamma\epsilon\nu\eta\eta\tau\omicron\varsigma$, sondern auf den des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes (C. Ar. 1, 34). Die Verbindung mit der Gottheit, die in der Taufe statthat, kann nicht durch ein Geschöpf bewirkt werden. Die Gnade, die der Vater verleiht, kann nur im Sohn geschenkt werden, der im Vater ist wie der Abglanz im Licht (ebd. 2, 41). Nur weil er anders ist als alle Geschöpfe, können wir den Sohn anbeten (ebd. 2, 23). Seine Auferstehung und sein Richteramt setzen seine Gottheit voraus (ebd. 1, 44; 2, 6). Ein Geschöpf hätte uns keine Hilfe bringen, uns nicht mit dem Schöpfer verbinden und uns die Sünden nicht nachlassen können, was allein Gottes Sache ist (ebd. 2, 67). Allein Gott selbst konnte die befreien, die dem Fluch verfallen waren (ebd. 1, 49).

Fassen wir zusammen:

Das Homousios von Nikaia ist nur von der mit dem Arianismus aufgeworfenen Fragestellung her zu verstehen. Im Arianismus ver-

³⁵ Dogmengeschichte (Grundriß 4, 3 [Tübingen 1922]) 217; vgl. F. Loofs, Leitfaden, 6. Aufl., hrsg. von K. Aland (Tübingen 1959) 187: „Die philosophische Logoslehre hat er im Prinzip überwunden; er argumentiert mit der Heilslehre.“

absolutiert sich ein mittelplatonisches Denkschema, das seit den Apologeten im Anschluß an neutestamentliche Aussagen zur Deutung des Vater-Sohn-Verhältnisses herangezogen wurde. Das kosmologische Logosverständnis führt unter dem Einfluß des christlichen Schöpfungsdenkens und des mittelplatonischen Streites um die Entstehung der Welt dazu, den Sohn dem Geschaffenen zuzuweisen. Der Arianismus stellt insofern eine erste Krisis des mittelplatonischen Denkens dar, als er herausstellt, daß es für den christlichen Glauben keine Stufung des Göttlichen und damit kein Drittes zwischen Transzendenz und geschaffener Welt gibt. Darin geht Nikaia mit Areios einig. Aber es korrigiert, von den Sohnesaussagen der Schrift herkommend, die Stellung des Logos. Homousios heißt: Der Sohn steht auf der Seinsstufe des transzendenten Gottes. Was wir vom transzendenten Gott aussagen, müssen wir auch vom Sohn aussagen³⁶. Nikaia bricht mit der naiven Rezeption des spätantiken Seinsverständnisses zur Deutung des christlichen Kerygmas. In diesem Sinne ist es das Ende des Zeitalters der Apologeten. Der Einschnitt des Jahres 325 hat bewirkt, daß die nachnizänische Theologie das triadische System Plotins, in dem der Mittelplatonismus aufgehoben ist, nicht als geeignet zur Interpretation der trinitarischen Aussagen ansah.

³⁶ Vgl. Athan., De syn. 49, 1: τὸ ἰσάζον ἔχει (ὁ υἱός) πρὸς τὸν πατέρα ταῖς ἐνοειδέσι φωναῖς καὶ τὰ ἐπὶ τοῦ πατρὸς λεγόμενα ταῦτα καὶ ἐπὶ τοῦ υἱοῦ λέγουσιν αἱ γραφαὶ χωρὶς μόνου τοῦ λέγεσθαι αὐτὸν πατέρα (p. 273, 11–13 Opitz).