

Gottesglaube und Staatsauffassung – ihre Interdependenz bei Celsus und Origenes

Von Theofried Baumeister

Das Verhältnis von Kirche und Staat ist nicht allein eine Sache der praktischen Handhabung von Konkordaten und der Rechtsprechung im Rahmen des bestehenden Staatskirchenrechts. Die andauernde Diskussion über die gesellschaftlichen Grundwerte¹ hat erneut deutlich gemacht, daß dieses Verhältnis wesentlich bestimmt ist durch das Selbstverständnis der Kirche und des Staates, also durch Theologie und Staatstheorie. Eine Geschichte der Beziehungen zwischen Staat und Kirche darf sich deshalb nicht damit begnügen, das faktische Geschehen nachzuzeichnen, sondern sie muß stets auch nach den die Fakten bedingenden Ideen fragen, die selbst natürlich nicht losgelöst von der jeweiligen Zeitsituation betrachtet werden können. Da die ersten Weichenstellungen immer von entscheidender Bedeutung für spätere Entwicklungen sind, ist ein Blick auf die Alte Kirche besonders wichtig. Dabei darf man sich nicht auf die konstantinische Zeit beschränken. Die Gedanken über die Bedeutung der Kirche und des Staates, die seit der sogenannten konstantinischen Wende geäußert worden sind, haben eine Vorgeschichte, die jene erst ermöglicht hat. Einem Abschnitt aus dieser Vorgeschichte gelten diese Ausführungen².

Die Sicht der Kirche ist abhängig vom Gottesglauben, der wiederum auch die Auffassungen über das menschliche Zusammenleben im Staat beeinflusst. Bei Origenes sind Gottesglaube und Staatsauffassung eng miteinander verknüpft. Wir werden jedoch sehen, daß eine solche Abhängigkeit nicht ein Spezifikum christlicher Theologie ist. Origenes setzt sich mit dem Christengegner Celsus auseinander, für den seine Theorie des menschlichen Zusammenlebens und sein Bild der göttlichen Welt in einer selbstverständlichen Interdependenz stehen.

¹ Vgl. etwa *K. Lehmann*, Grundwerte in Staat und Gesellschaft. Eine Zwischenbilanz zur bisherigen Diskussion = *HerKorr* 31 (1977) 13/8.

² Zur Fragestellung vgl. vor allem *St. Otto* (Hrsg.), *Die Antike im Umbruch*. Politisches Denken zwischen hellenistischer Tradition und christlicher Offenbarung bis zur Reichstheologie Justinians (München 1974); *Fr. Dvornik*, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background I–II* (Washington 1966) = DOS IX; *A. A. T. Ehrhardt*, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin I–III* (Tübingen 1959–1969); *E. Peterson*, *Der Monotheismus als politisches Problem = ders.*, *Theologische Traktate* (München 1951) 45/147; *W. Enßlin*, *Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden* (München 1943) = *SBAW*, Phil.-hist. Abt., 1943, 6.

Celsus, ein uns nicht näher bekannter mittelplatonischer Philosoph, hatte seine Streitschrift gegen das Christentum, über die er den Titel „Alethes Logos“ setzte, in den sechziger oder siebziger Jahren des 2. Jahrhunderts geschrieben³. Über ein Menschenalter später übersandte Ambrosius, der reiche Gönner des Origenes, diesem die polemische Schrift zur Widerlegung. Origenes konnte dem Freund und Mäzen, der sein Schreibbüro finanzierte⁴, die Bitte nicht abschlagen und machte sich, wahrscheinlich kurz vor 248 an die ungeliebte Arbeit⁵. Er übernahm abschnittsweise den Text des Celsus, der nur so erhalten blieb, und setzte ihm jeweils seine Widerlegung entgegen⁶.

³ H.-U. Rosenbaum, Zur Datierung von Celsus' ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ = VigChr 26 (1972) 102/11, spricht sich vorsichtig für eine Abfassung kurz nach 160 aus. S. 102/4: forschungsgeschichtlicher Überblick. Meist entscheidet man sich jedoch für das siebte Jahrzehnt.

⁴ Vgl. Euseb., KG VI 23, 1 f. (GCS 9, 2, 568, 22/570, 7 Schwartz).

⁵ Zur Datierung vgl. M. Borret in der Einleitung zu seiner Ausgabe von Contra Celsum: Origène, Contre Celse I (Paris 1967) = SC 132, 15/21. Die Einleitungsfragen jetzt ausführlich im Bd. V dieser Edition; vgl. die genaueren Angaben in der folgenden Anm. 6.

⁶ Die grundlegende kritische Ausgabe stammt von P. Koetschau: Origenes Werke I 56/374; II 1/293 (Leipzig 1899) = GCS 2 u. 3. An diese Edition schloß sich ein heftiger Streit über die Superiorität der direkten handschriftlichen Überlieferung (P. Koetschau, J. A. Robinson) oder der indirekten Tradition in der Philokalie (P. Wendland, E. Preuschen, A. Winter, O. Stählin) an. K. blieb bei seiner Entscheidung, übernahm jedoch in seiner Übersetzung eine ganze Reihe der von seinen Gegnern vorgeschlagenen Textverbesserungen: Des Origenes acht Bücher gegen Celsus I u. II (München 1926 u. 1927) = BKV 52/3. Auf der Ausgabe von K. basiert – bei Berücksichtigung der seither geführten Diskussion – die engl. Übers. von H. Chadwick: Origen: Contra Celsum. Translated with an Introduction and Notes by H. Chadwick (Cambridge 1953). Die neueste Ausgabe von M. Borret konnte darüberhinaus die Tura-Papyri, unter denen sich ein Exzerpt aus den ersten zwei Büchern von Contra Celsum befindet, verwenden: Origène, Contre Celse I–IV. Introduction, Texte critique, Traduction et Notes; Tome V: Introduction générale, Tables et Index par M. Borret (Paris 1967–1976) = SC 132, 136, 147, 150, 227. In der Einleitung I 22/56 Überblick über die Geschichte der Überlieferung und der Textkritik; vgl. auch V 141/82: Bibliographie critique. – Rekonstruktionen des Alethes Logos bei: Th. Keim, Kelsos-Celsus, Wahres Wort. Älteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christentum vom Jahr 178 n. Chr. (Neudruck der Ausgabe Zürich 1873, Aalen 1969); O. Glöckner, Celsi alethes Logos excussit et restituere conatus est (Bonn 1924) = Kl. Texte für Vorlesungen und Übungen 151; R. Bader, Der Alethes Logos des Kelsos (Stuttgart-Berlin 1940) = TBAW 33. C. Andresen, Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum (Berlin 1955) = AKG 30, 2, hebt die nur teilweise veröffentlichte Arbeit von H. O. Schroeder hervor: Der Alethes Logos des Celsus. Untersuchungen zum Werk und seinem Verfasser mit einer Wiederherstellung des griechischen Textes und Kommentar (Habil.-Schr. Gießen 1939). Vgl. auch bei C. Andresen selbst das 1. Kap. des 1. Teils: Die textliche Grundlage (S. 8/43) und A. Wißstrand, Die wahre Lehre des Kelsos = Arsberättelse 1941–1942. Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund (Lund 1942) 391/431. – Hier wird nach der Ausgabe von M. Borret zitiert (Bandangabe, Seitenzahl, Zeile in Klammern). Deutsche Zitate sind meist der Übersetzung von Koetschau, die ich an der Ausgabe Borret's überprüft habe, entnommen. Die beiden Bände der Übersetzung Koetschau's werden als I u. II bezeichnet.

I. Celsus

Celsus läßt seine Position als mittelplatonischer Philosoph deutlich erkennen. Heinrich Dörrie hat dem Abschnitt über die philosophische Gotteslehre eine eindringende Interpretation gewidmet, in der er zeigt, daß Celsus zwischen Albinos und Plotin steht⁷. In einer Auswertung des Sonnengleichnisses Platons⁸ wird das Höchste mit der Sonne im Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren verglichen und als *causa efficiens* für den gesamten Bereich des Erkennens und Seins bestimmt⁹. Kurz klingt auch die im späteren Platonismus breiter behandelte Bestimmung des höchsten Grundes als der *causa finalis*, als des Worauffhin des Erkennens an¹⁰. In der Transzendierung des Höchsten geht Celsus einen Schritt über Albinos hinaus. Für Celsus ist das höchste Prinzip nicht mehr das höchste Denkbare, sondern als Grund des Erkennens und der Denkobjekte jenseits dieser Wirklichkeit. Es ist über allem und wird durch eine gewisse unaussprechliche Kraft erkannt¹¹. Es ist ein überseiender Seinsgrund, ohne wie später bei Plotin als das Eine gänzlich aus dem Bereich des Seins herausgenommen zu sein. Mit dieser hochstehenden platonischen Theologie verbindet Celsus nun in einem über Plutarch noch hinausgehenden Bildungs- und Kulturbewußtsein eine totale Anerkennung aller Formen der antiken Religiosität. Seine philosophische Gotteslehre führt ihn nicht zur Kritik an volkstümlichen Formen der Götterverehrung. Er findet vielmehr einen Weg, Philosophie und Bejahung der polytheistisch geprägten Frömmigkeit der Alten Welt miteinander zu verbinden. Das geschieht dadurch, daß er in einer dem Hellenismus geläufigen Weise¹² unterschiedliche Götternamen der Völker als volksbedingte Bezeichnungen ein und derselben göttlichen Wirklichkeit ansieht und indem er davon ausgeht, daß es zwischen Gott und irdischer Welt eine Vielfalt von göttlichen Wesen gibt, die im Auftrag Gottes tätig sind. Als Beispiel für das erstgenannte Vorgehen diene folgendes Zitat: „Nach meiner Meinung macht es keinen Unterschied, ob man Zeus als Hypsistos bezeichnet oder Zen oder Adonaios oder Sabaoth oder Amun, wie die Ägypter, oder Papaioi, wie die Sky-

⁷ H. Dörrie, Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie auf Grund von Origenes C. Celsum 7, 42 ff. = *ders.*, *Platonica Minora* (München 1976) = *Studia et Testimonia Antiqua* 8, 229/62 (erstmalig 1967 in den Nachrichten der Ak. d. Wiss. Göttingen veröffentlicht). Vgl. auch *Platonica Minora*, 263/74.

⁸ Staat 6, 508 A–511 E.

⁹ VII 45 (IV 120, 12/122, 34).

¹⁰ ... καὶ νοήσει τοῦ δι' αὐτὸν εἶναι καὶ ἐπιστήμη τοῦ δι' αὐτὸν γινώσκειν ... VII 45 (IV 122, 22 f.). Vgl. H. Dörrie, Die platonische Theologie des Kelsos, 251.

¹¹ ... πάντων ἐπέκεινα ὄν, ἀρρητῶ τινὶ δυνάμει νοητός. VII 45 (IV 122, 24 f.).

¹² Vgl. M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion (München 1961) = HAW 5, 2, 294.

then.“¹³ Die andere Vorstellung, daß Gott sich einer Fülle untergeordneter göttlicher Wesen bediene, soll etwas breiter dargestellt werden.

Nach Platons Timaios¹⁴ lehrt Celsus, daß Gott nichts Sterbliches geschaffen hat, sondern daß nur die unsterblichen Wesen seine Werke sind, während von diesen das Sterbliche herrührt¹⁵. Die vom höchsten Gott geschaffenen Götter sind mit der Aufsicht über die Erde betraut. Celsus ist wie Plutarch und Apuleius Vertreter einer ausgeprägten Dämonologie. Im Unterschied zu den beiden genannten Autoren rechnet er jedoch nicht mit der Existenz böser Dämonen¹⁶. Gott weist den göttlichen Zwischenwesen ihren Machtbereich zu. „Ist nicht über die einzelnen Dinge gesetzt und mit Macht ausgestattet, wer immer dessen für würdig erachtet worden ist?“¹⁷ Die von Gott beauftragten göttlichen Wesen haben die Aufsicht über die irdischen Dinge, etwa das Wachsen der Früchte, das Wasser und die Luft¹⁸; sie sind zuständig für die Heilung des menschlichen Körpers¹⁹; sie haben es mit der Zeugung zu tun und bewirken die Vorhersage der Zukunft durch Orakel²⁰. Celsus vergleicht diese gesamte Dienerschaft Gottes mit der Beamtenhierarchie des persischen Königs und des römischen Kaisers²¹. So wie die Statthalter des Kaisers einzelne Teile des Imperiums in seinem Auftrag verwalten, so sind auch himmlische Diener Gottes über die einzelnen Völker und ihr Territorium gesetzt²².

Hier wird nun deutlich, wie bei Celsus politische und überirdische Wirklichkeit in einer wechselseitigen Abhängigkeit stehen. Der politische Bereich liefert Celsus ein Modell für seine Sicht der himmlischen Welt, die wiederum dazu dient, die vorgefundene irdische Ordnung metaphysisch zu sanktionieren. Diese Interdependenz wird klarer, wenn im folgenden kurz die Logos- und Nomos-Lehre des Celsus

¹³ V 41 (III 122, 13/5); Koetschau, BKV, II 62.

¹⁴ 40–42; 69 C, D.

¹⁵ IV 52 (II 318, 10/5).

¹⁶ C. Zintzen, Art. Geister (Dämonen): B. III. c. Hellenist. u. kaiserzeitl. Philosophie = RAC IX (1976) 640/68, hier 647. Zur Unterscheidung zwischen höheren und niederen Dämonen vgl. C. Andresen, Logos und Nomos, 62 f. In VI 42 (III 282, 52/61) spricht Celsus, gestützt auf ein Zitat des Pherekydes, vom Dämonensturz. Er läßt jedoch nirgendwo erkennen, daß er mit bösen Dämonen rechnet, die durch Seuchen etc. den Menschen Schaden zufügen. Aufzählung der Stellen zur Dämonenlehre des Celsus bei R. Bader, Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos, 193, Anm. 3.

¹⁷ VII 68 (IV 170, 10/172, 11); Koetschau, BKV, II 295.

¹⁸ VIII 28 u. 33 (IV 234, 9/13 u. 246, 2/6).

¹⁹ VIII 58 (IV 304, 34/306, 14).

²⁰ VIII 60 (IV 310, 3/12). Celsus beruft sich hier mit Vorsicht auf frühere weise Männer, denen man den Glauben nicht versagen dürfe.

²¹ VIII 35 (IV 250, 2/7).

²² V 25 (III 74, 7/76, 14).

skizziert wird, deren zentrale Bedeutung für den Philosophen Carl Andresen nachgewiesen hat²³. Die philosophische Erkenntnis des höchsten Wesens und seines Einwirkens auf die Welt ist nach Celsus nicht eine neue Wahrheit. Der „wahre Logos“, das richtige Durchschauen und Verstehen dieser Welt im Aufstieg zu Gott ist ein alter Logos²⁴, der in ferner Vorzeit bereits hervorragenden Menschen zuteil geworden ist. Finder und Tradenten dieser Urweisheit sind etwa Linos, der Lehrer des Herakles, Musaios, Orpheus, Pythagoras, Homer, Heraklit²⁵. Die platonische Philosophie gilt als „Vollendung und Erbe einer älteren Tradition“²⁶; Platon hat dem alten Logos die gültige Form gegeben. Demjenigen, der es versteht, in allegorischer Weise die Mythen, Dichter, Philosophen und Gebräuche der verschiedenen Völker zu entschlüsseln, enthüllt sich die überzeitliche Wahrheit, die es zu tradieren gilt. Insofern diese Wahrheit den Anspruch der Verbindlichkeit enthält, ist sie der Nomos, das Gesetz, dem man sich nicht entziehen darf²⁷. Dieses gebietet, daß man sich nicht von dem Platz, der einem durch die Zugehörigkeit zu einem Volk zugewiesen ist, entfernt²⁸. In der Treue zu den ererbten Formen des Kultes und des menschlichen Zusammenlebens gehorcht man dem Nomos. Die nationalen Besonderheiten sind, auch wenn sie sich von Volk zu Volk unterscheiden oder sogar einander widersprechen, göttlichen Ursprungs, insofern den einzelnen Völkern jeweils ein göttlicher Aufseher zugeordnet ist. Die ererbten Bräuche und die überkommenen Formen des Kultes sind sinnvoll. Über das höchste Prinzip darf man nicht falsch denken, doch ehrt man Gott nicht dadurch, daß man die untergeordneten göttlichen Mächte vernachlässigt. Die über die Völker gesetzten göttlichen Wesen sollen Verehrung erfahren. Denn, so fragt Celsus, was ist es Schlimmes, „sich die Herrscher dieser Welt geneigt zu machen, die andern (d. h. die göttlichen Herrscher) sowohl als auch die über die Menschen herrschenden Fürsten und Könige, da auch diese nicht ohne dämonische Kraft ihre irdischen Würden erhalten haben?“²⁹ Hier wird nun wieder die Verbindungsstelle zwischen himmlischer und politischer Wirklichkeit sichtbar. Die auf Erden Herrschenden regieren in göttlicher Kraft. Sie üben eine Funktion aus, die der überirdischen Aufseher der Völker entspricht.

Grunddatum des politischen Weltbildes des Celsus ist das einzelne Volk, dessen Eigenarten, Traditionen, Formen der Gottesverehrung und Herrscher nach ihm metaphysisch begründet sind. Auch Rom ist

²³ C. Andresen, Logos und Nomos (vgl. Anm. 6).

²⁴ Vgl. IV 14 (II 216, 3 f.): Λέγω δὲ οὐδὲν καινὸν ἀλλὰ πάλαι δεδομένα.

²⁵ Vgl. I 14 (I 118, 30/3) u. C. Andresen, ebd., 118/31.

²⁶ Ebd. 129.

²⁷ Ebd. 189/208.

²⁸ V 25, vgl. Anm. 22.

²⁹ VIII 63 (IV 318, 26/9); Koetschau, BKV, II 378.

für Celsus zunächst ein Volk; darüberhinaus hat das Römische Reich jedoch die Weltherrschaft inne. Dem Kaiser ist die Herrschaft auf Erden verliehen und was man in diesem Leben empfängt, empfängt man von ihm³⁰. Auf den römischen Kaiser bezieht Celsus das Wort Ilias II 205: „Einer nur König, dem's schenkte der Sohn des verschlagenen Kronos.“³¹ Celsus scheint in der Zentralherrschaft des römischen Kaisers den Garanten des Friedens gegenüber gesetzlosen Barbaren³² gesehen zu haben, in deren Schutz die einzelnen Völker des Reiches in der Treue gegenüber den ererbten Bräuchen ruhig leben konnten.

Diesen Frieden stören nun nach Celsus Juden und Christen, indem sie sich nicht der normativen pluralistischen Ordnung einfügen und ihre Art des Gottesglaubens absolut setzen³³. Für die Juden bringt Celsus noch ein gewisses Maß an Verständnis auf, weil sie sich immerhin als Volk mit eigenen Gebräuchen konstituiert haben³⁴. Im Christentum jedoch sieht Celsus einen reinen Aufstand gegen die von ihm verteidigte Ordnung³⁵. Die Christen setzen sich über die nationale Aufteilung der Erde hinweg und lehnen die überlieferte Form der Gottesverehrung, in der auch die Anerkennung der Gott unterstellten Mächte einen Platz hat, ab. Sie bringen Aufruhr in die ererbte Kultur und übertragen ihre Gefühle der Überlegenheit und Absolutheit auf Gott. Dadurch gefährden sie das Römische Reich. Die Ablehnung des Kaiserkultes führt dann, wenn alle Christen werden würden, zur Schwächung der Zentralgewalt, die den Frieden des Reiches sichert. Die gesetzlosesten und wildesten Barbaren könnten sich des Reiches bemächtigen³⁶. Der jüdisch-christliche Gott schützt doch nicht die an ihn Glaubenden. Beispiel dafür ist die Vernichtung Jerusalems³⁷. Die Christen sind unsichere Staatsbürger, da sie den Kriegsdienst ablehnen und keine politischen Ämter übernehmen³⁸.

³⁰ VIII 67 (IV 330, 21/3): Δέδοται γὰρ τούτῳ τὰ ἐπὶ γῆς, καὶ ὁ ἑὶ ἂν λαμβάνῃς ἐν τῷ βίῳ, παρὰ τούτου λαμβάνεις.

³¹ VIII 68 (IV 330, 3); Koetschau, BKV, II 384.

³² Vgl. ebd. (IV 330, 4/9).

³³ Vgl. C. *Andresen*, *Logos und Nomos*, 146/88 u. 209/38.

³⁴ V 25 (III 74, 2/76, 14); V 41 (III 120, 18/122, 6). Nach Celsus geht das jüdische Volk auf einen Abfall von den Ägyptern zurück; vgl. I 23 (I 132, 1/5); III 5 (II 20, 1/22, 8); IV 31 (II 260, 3/5). Celsus kritisiert diesen Abfall, durch den sich nach ihm die Juden von der Überlieferung des ererbten Logos und Nomos getrennt haben, anerkennt jedoch, daß aus dem Widerspruch gegen die rechte Ordnung immerhin ein Volk mit eigenen Bräuchen entstanden ist.

³⁵ VIII 2 (IV 182, 7/9): Τοῦτο (die christliche Aussage, man könne nicht mehreren Herren = Gott und den Untergöttheiten dienen) δ' ὡς οἴεται, στάσεως εἶναι φωνῆν τῶν ὡς αὐτὸς ὠνόμασεν, ἀποτεριχίζόντων ἑαυτοὺς καὶ ἀπορρηγνύντων ἀπὸ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων. Vgl. den ganzen Abschnitt VIII 2 (IV 182, 7/24).

³⁶ VIII 68 (IV 330, 1/9), vgl. Anm. 31.

³⁷ VIII 69 (IV 334, 1/12).

³⁸ Vgl. VIII 73 (IV 344, 1/4) u. 75 (ebd. 350, 1/3).

Celsus vertritt einen religiös abgesicherten konservativen Pluralismus. Sein Gottesglaube soll den Bestand der von ihm geschätzten alten Kultur sichern. Dieses Ziel gibt das Kriterium ab für die rechte Gottesverehrung. Ein Gottesglaube, der den überlieferten Pluralismus stört, muß falsch sein. Wenn es möglich wäre, so Celsus, daß alle Völker tatsächlich nach ein und demselben Gesetz leben würden, daß die Volksunterschiede in den Bräuchen also fallen würden, dann könnte man über das Christentum reden. Doch eine solche Annahme ist nach Celsus utopisch³⁹.

II. Origenes

Origenes dagegen ist Anwalt der revolutionären Macht der Utopie. Er ist davon überzeugt, daß die utopische Zukunft schon in der Gegenwart begonnen hat. Was für Celsus Aufruhr gegen die geltende Ordnung ist, ist für Origenes Anfang einer neuen und besseren Ordnung, die sich gegen die Macht des Bestehenden durchsetzen wird, um in der Zukunft ganz an dessen Stelle zu treten. Dem *einen* Gott entspricht die unter *einem* Gesetz geeinte Menschheit, die zwar durch eigene Schuld ihre Einheit verloren hat, diese jedoch im christlichen Glauben wiedergewinnen kann.

Joseph Ratzinger hat in seinem Buch über die Einheit der Nationen als Vision der Kirchenväter die origenische Deutung der Geschichte vom Turmbau zu Babel in Gen 11 zum Ausgangspunkt seiner Origenesinterpretation gemacht⁴⁰. Origenes spielt dort in verhüllender Weise auf seine Lehre vom Fall der Seele an. Derzufolge hat Gott die Menschen als rein geistige Wesen geschaffen, die durch Auflehnung gegen ihn in die Fremde der irdischen Welt geraten sind, in der sie entsprechend ihrem unterschiedlichen Verhältnis zu Gott ihren Platz erhalten. Der Turmbau ist Ausdruck des Stolzes der Menschen, die sich gegen Gott wenden. Die Konsequenz dessen ist der Verlust der ursprünglichen gottgeschenkten Einheit, die Zersplitterung der Menschheit in einzelne Nationen. Die Menschen werden entsprechend ihrem unterschiedlichen Abstand zu Gott mehr oder weniger strengen Völkerregeln übergeben, unter deren Gesetz sie nun leben müssen. Origenes setzt der Lehre des Celsus von den göttlichen Völkeraufse-

³⁹ VIII 72 (IV 340, 1/5).

⁴⁰ J. Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter (Salzburg-München 1971) = Bücherei der Salzburger Hochschulwochen, S. 43 ff. Der Abschnitt bei Origenes: V 29–32 (III 84, 1/96, 31). Vgl. auch F. Dvornik, Early Christian and Byzantine Political Philosophy II 600/5; A. A. T. Ehrhardt, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin II 204/9; E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem, 78/84.

hern die aus dem Judentum stammende Idee der Völkerengel entgegen⁴¹. Was bei Celsus zu bejahende Weltordnung ist, erscheint bei Origenes als Ausdruck der Strafe.

Die ursprüngliche Einheit ist jedoch nach Origenes nicht gänzlich verlorengegangen. Israel hat die ursprüngliche Sprache der Einheit bewahrt und ist Anteil Gottes inmitten der Völker geblieben. Über Israel ist ein guter Geist und nicht einer der die Strafe sichernden Völkerengel gesetzt⁴². Das jüdische Volk fällt so aus dem Rahmen des Nationalen; es besitzt eine höhere Weisheit, in der es alle anderen Völker übertrifft⁴³. Im jüdischen Kult und Gottesglauben wurde das wahre Wissen von Gott weitergegeben. Gegen die vielstimmige Logostradition des Celsus behauptet Origenes eine einlinige Überlieferung der Wahrheit. Der Verbindlichkeit der Volksnomoi setzt er den Anspruch des einen göttlichen Nomos entgegen, der durch Israel tradiert worden ist. Ihm ist all das zuzurechnen, was in den Nomoi der einzelnen Völker gut ist. Allerdings hat das jüdische Volk nach Origenes schließlich seine Sendung verraten, als es sich der mit Christus beginnenden universalen Ausbreitung von Logos und Nomos widersetzt hat⁴⁴. Durch Christus sind nämlich nach Origenes die Archonten der Welt, die die Völker in nationaler Abgeschlossenheit gefangenhalten, grundsätzlich entmachtet. In seiner Gefolgschaft sammelt die Kirche, die ihren Ursprung im Judentum hat, die Menschen aus allen Völkern, die die Versklavung der Volksnomoi abschütteln⁴⁵. Die Kirche setzt die Sendung Israels in der neuen Dimension der Universalität fort. Sie knüpft dabei an dem Guten, das es in den einzelnen Völkern gibt, an⁴⁶. Die grundsätzlich entmachteten Archonten oder Völker-

⁴¹ Vgl. E. Peterson, Das Problem des Nationalismus im alten Christentum = ders., Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen (Rom-Freiburg-Wien 1959) 51/63.

⁴² V 31 (III 92, 8/10). – Zu Michael als dem Engel Israels vgl. W. Lucken, Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael (Göttingen 1898) 13/30.

⁴³ V 42 f. (III 124/6).

⁴⁴ V 43 (III 126, 15/22). Origenes verwendet die christlich verschärfte sog. deuteronomistische Tradition vom Prophetenmord. Zu dieser Tradition vgl. O. H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum (Neukirchen-Vluyn 1967) = WMANT 23. Diese Tradition ist bestimmend geworden für die Theologie der Mt-Redaktion; sie prägt entscheidend Justins Dialog mit Trypho.

⁴⁵ V 33 (III 96/100).

⁴⁶ Die Volksnomoi widersprechen einander oft und sind z. T. schlecht. Anzuerkennen ist das, was mit dem Gesetz Gottes übereinstimmt. Vgl. I 1 (I 78/80); V 35–39 (III 106/20). Vgl. auch J. Ratzinger, Die Einheit der Nationen, 52/7, der auf die Stelle Johannes-Kommentar XIII 49 (GCS Origenes 4, 277 f. Preuschen) eingeht, wonach der Bereich des Nationalen positiver als in Contra Celsum gesehen wird.

engel können ihre Herrschaft solange ausüben, als sich Menschen durch sie verleiten lassen, der Macht der universalen Wahrheit Widerstand entgegenzusetzen. Doch schwindet, wie Origenes im Blick auf die Missionserfolge der Kirche meint, ihr Einflußbereich. Die Weltgeschichte mündet ein in das eschatologische, universale Friedensreich, in dem die ursprüngliche Einheit der Menschheit wiederhergestellt und überboten wird. Die Kirche ist „die auf dem Wege zur ursprünglichen Einheit voranschreitende Menschheit“⁴⁷.

Von der Basis der Ekklesiologie aus beurteilt Origenes den Bereich des politischen Lebens. Es gibt nach ihm eine providentielle Affinität zwischen dem mit Jesu Geburt beginnenden Siegeszug der christlichen Friedensbotschaft und der Pax Augusta⁴⁸. Augustus hat der Epoche der Rivalität der Völker dadurch ein Ende bereitet, daß er „die große Mehrzahl der auf Erden lebenden Menschen“ in einem Reich vereinigt hat. Durch die Tat des Augustus wurden also schon die Nationengrenzen niedergerissen. Die christliche Botschaft konnte sich, ohne durch Grenzen behindert zu sein, ausbreiten. Darüberhinaus war der Friede des Augustus die Voraussetzung dafür, daß die christliche Lehre, die die Feindesliebe zur Pflicht macht, überhaupt eine Chance hatte, Gehör zu finden. Denn eine in einzelne Völker zersplitterte Welt bedeutet Unfrieden und Krieg. Dort aber, wo gekämpft wird, hätte sich die christliche Friedensbotschaft kaum durchsetzen können. Das römische Kaiserreich spielt also nach Origenes eine providentielle Rolle im Heilsplan Gottes. Der sich in der Kirche neu konstituierenden einen Menschheit, die im Glauben an den einen Gott geeint ist, entspricht das nationenüberspannende eine Weltreich. Gott gibt den menschlichen Herrschern die Herrschaft⁴⁹. Ihnen gilt es zu gehorchen, wenn nicht wie im Kaiserkult etwas dem Gottesglauben Widersprechendes verlangt wird⁵⁰. Origenes kann sich vorstellen, daß das Römische Reich christlich wird⁵¹. Der christliche Glaube seiner Bewohner

⁴⁷ H. J. Vogt, *Das Kirchenverständnis des Origenes* (Köln-Wien 1974) = BoBKG 4, 207. Vgl. den ganzen Abschnitt: „Die Kirche von Anfang der Welt“, S. 205/10.

⁴⁸ II 30 (I 360 f). Vgl. E. Peterson, *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums*. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie = Hochland 30, 2 (1933) 289/99.

⁴⁹ VIII 65 (IV 322, 11/324, 14) zitiert Origenes Röm 13, 1–2. Er verweist hierbei auf seine Erklärung dieser Stelle im Kommentar zum Römerbrief IX 25–27 (Lommatzsch 7, 326/8), wo er auch der Frage der ungerechten Herrscher nachgegangen ist. In *Contra Celsum* VIII 65 (IV 322/4) begnügt er sich damit, durch das Pauluszitat die Loyalität der Christen nachzuweisen, jedoch auch deren durch den christl. Glauben gegebenen Grenzen zu benennen. Vgl. K. H. Schelkle, *Staat und Kirche in der patristischen Auslegung von Rm 13, 1–7* = ZNW 43 (1952/3) 223/36, hier 223/5.

⁵⁰ VIII 65, 67, 68 (IV 324, 328/32).

⁵¹ VIII 69–72 (IV 334/44).

würde ihm den göttlichen Schutz erwirken. Allerdings ist es schwer, festzustellen, wie weit die Zukunftsvision des Origenes bereits in die Zeichnung des Eschatons gehört. Er scheint zu meinen, daß der Prozeß der Verchristlichung der Welt auch den Bereich des Politischen erfassen und ohne Brüche ins eschatologische Friedensreich münden wird. In der Gegenwart nützen die Christen dem Reich, indem sie im Gebet für die gerechte Sache eintreten, nicht jedoch durch Kriegsdienst und die Übernahme öffentlicher Ämter ⁵².

Celsus und Origenes blicken beide auf dieselbe politische Wirklichkeit. Entsprechend seiner Prämisse deutet sie Celsus als Pluralität, während Origenes den Akzent auf die die Pluralität überwindende Einheit legt. Beide Sichten sind abhängig vom jeweiligen Gottesglauben und beeinflussen umgekehrt wiederum den Gottesglauben. Celsus verbindet seinen philosophischen Monotheismus mit der Anerkennung untergeordneter göttlicher Mächte und kann so die gesamte Fülle antiker Religiosität und nationaler Bräuche metaphysisch legitimieren. Origenes kennt zwar auch Gott unterstellte geistige Mächte, die Engel. Doch ordnet er sie total Gott unter. Ihnen darf keine spezielle Verehrung gezollt werden; ihre Anerkennung ist im Akt der allein auf Gott zielenden Anbetung miteingeschlossen. Der Glaube an den einen Gott impliziert die Theorie des einen Nomos und der in ihm geeinten Menschheit, deren Einheit sich gegen die Selbstsucht und Abkapselung der Menschen im geschichtlichen Prozeß der von Israel über die Heidenkirche zum eschatologischen Ziel hinführenden Heilsgeschichte durchsetzt. Dem Wachsen der religiös begründeten Einheit entspricht der im politischen Bereich feststellbare Zug zur Überwindung der negativ gezeichneten Pluralität. Origenes gibt dem römischen Kaiserreich eine aus dem Prinzip der Einheit abgeleitete religiöse Legitimation.

III. Platonismus und Christentum

Die philosophische Gotteslehre des *Celsus* zeigt, daß er dem Mittleren Platonismus zuzuordnen ist. Es fragt sich, ob er auch in seiner „politischen“ Gotteslehre Platoniker ist. Erik Peterson hat Celsus in dieser Hinsicht in eine Traditionslinie eingeordnet, die nach ihm mit Aristoteles beginnt ⁵³. Der Stagirite beschließt das 12. Buch seiner *Metaphysik*, einen ursprünglich selbständigen Einzelvortrag, mit dem

⁵² VIII 73–75 (IV 344/52).

⁵³ E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*. – Wertvolle Auskünfte zu diesem Abschnitt über Celsus verdanke ich Heinrich Dörrie und Matthias Baltes in Münster.

Zitat Ilias II 204, dessen Fortsetzung Ilias II 205 von Celsus auf den römischen Kaiser bezogen wird⁵⁴. Es heißt bei Aristoteles: „Das Seiende aber hat nicht den Willen, schlecht regiert zu werden: nicht gut ist Vielherrschaft, einer sei Herrscher.“⁵⁵ Das Agamemnon meinnende, also dem politischen Bereich entstammende Wort des Epos wird von Aristoteles in der Ablehnung mehrerer erster Prinzipien zur Kennzeichnung des sich selbst denkenden Geistes, des unbewegten Bewegers, verwandt. Nach Erik Peterson ist hier zum ersten Mal die Vorstellung der Monarchie auf den metaphysischen Bereich übertragen worden. In peripatetischen Kreisen habe man dann wohl das Bild von der Einherrschaft des höchsten Wesens durch die Züge einer göttlichen Dienerschaft erweitert⁵⁶.

Doch stellt sich die Frage, ob nicht gerade dieses Anliegen, Einheit und Vielheit zu vermitteln, eher in einem platonisch-pythagoräisch geprägten Milieu verwurzelt ist. Celsus folgt, wie schon gesagt wurde, in seiner Lehre von einem abgestuften Einwirken Gottes auf die Welt dem Timaios. Gott hat nichts Sterbliches geschaffen; seine Werke sind die unsterblichen Wesen, von denen dann das Sterbliche herrührt⁵⁷. Mit seiner Dämonologie steht Celsus in einer Tradition, die ihren Ausgangspunkt in der Stelle Symposion 202 D/E, wonach die Dämonen in der Mitte zwischen Gott und Mensch stehen, genommen hat. Die Linie führt über Xenokrates, den 3. Schulleiter der Akademie, und den Stoiker Poseidonios zu Plutarch und Apuleius, mit denen sich Celsus stark berührt⁵⁸. Die Bezeichnung des höchsten Prinzips als des Königs ist im Platonismus weit verbreitet. Celsus zitiert die berühmte Stelle aus dem 2. (pseudo)-platonischen Brief 312 E – 313 A, in der es heißt: „Auf den König von allem bezieht sich alles und seinetwegen ist alles und er ist die Ursache alles Guten.“⁵⁹ Das vollausgebaute Bild von Gott als dem Großkönig, der von einem Hof von Satrapen und Beamten umgeben ist, ist am ausführlichsten in der pseudo-aristotelischen Schrift *De mundo*, in der Elemente unterschiedlicher Herkunft einer neupythagoräisch-platonischen Sicht dienstbar ge-

⁵⁴ VIII 68 (IV 330, 3); vgl. Anm. 31.

⁵⁵ τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. "οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἰς κοίρανος." *Metaphysik* A 10. 1076a 3 f. (OCT, ed. W. Jaeger, 262). Vgl. *E. Peterson*, *Der Monotheismus als politisches Problem*, 49 f.

⁵⁶ *E. Peterson*, *Das Problem des Nationalismus im alten Christentum*, 56.

⁵⁷ Vgl. Anm. 14 u. 15.

⁵⁸ Vgl. *C. Zintzen*, *Art. Geister (Dämonen)* (s. Anm. 16), 640 ff.

⁵⁹ VI 18 (III 222, 7/9) = *Ep. II* 312 E. Das ganze Zitat: VI 18 (III 222, 7/224, 13). – Zur Exegese dieser Stelle im Platonismus vgl. *H. Dörrie*, *Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt* = *Platonica Minora*, 390/405 u. *H. D. Saffrey – L. G. Westerink*, *Proclus. Théologie Platonicienne II* (Paris 1974) in der Einleitung S. XX–LIX.

macht werden, ausgeführt worden⁶⁰. Gott wird mit dem persischen Großkönig verglichen, der, zurückgezogen von der Welt, im Zentrum eines weiträumigen Palastes residiert. Gott ist der Herrscher, regiert jedoch nicht selbst, sondern hat die Verwaltung der Welt den untergeordneten Dienern übertragen. Die Diener sind Bild der die Welt durchwirkenden göttlichen Dynamis. Die Schrift *De mundo* bezieht das Bild also nicht auf einzelne, Gott unterstellte Gottheiten, sondern auf die in allem wirksame Dynamis Gottes. Die sich vom Vergleich her anbietende Möglichkeit, philosophischen Gottesglauben und Anerkennung einer Vielzahl von Gottheiten miteinander zu verbinden, läßt sich gut bei Maximus von Tyros, einem Zeitgenossen des Celsus, beobachten. Am Ende seiner Schrift: „Wer ist Gott nach Platon?“ bezeichnet er Gott als den König der Welt, der unbewegt in der Höhe thronet⁶¹. Teilhaber seiner Herrschaft sind die sichtbaren und unsichtbaren Götter, die in einer abgestuften Hierarchie ihm untergeordnet sind. Mit einer solchen Anwendung des Bildes berührt sich Celsus. Für diesen sind einige der Untergottheiten die Aufseher der einzelnen Völker. Diese Sicht dürfte mit dem Politikos-Mythos zusammenhängen, in dem Platon im Aufgreifen der homerischen Redewendung vom König als Völkerhirten erzählt, daß einst Götter die Herden der Menschen geweidet haben. Unter der Oberhoheit des höchsten Gottes waren die Teile der Welt unter die Götter verteilt, die an ihrem Platz mit jenem herrschten⁶². Man kann auch an Timaios 23 D, E denken, wo erzählt wird, daß der Göttin Athene Athen und die ägyptische Stadt Sais zum Lose fiel.

Die Lehre von den göttlichen Aufsehern der einzelnen Völker dient Celsus dazu, die Würde der Nation, ihrer Traditionen und Bräuche metaphysisch zu verankern. Grunddatum der politischen Theorie des Celsus ist das einzelne Volk. Jedoch bringt ihn diese Option nicht in Widerspruch zur römischen Zentralherrschaft. Zu Beginn der römischen Kaiserzeit beklagte der ältere Plinius in seiner *Naturalis historia* das Ende der vielen Staaten. Früher habe das geistige Leben in den einzelnen Völkern geblüht, jetzt aber mache man nur in der Unfreiheit Fortschritte⁶³. Von einer solchen Kritik der Kaiserherrschaft ist bei Celsus nichts zu spüren. Er gehört nicht zum geistigen Widerstand gegen Rom. Im Gegenteil verbindet er seine Hochschätzung der

⁶⁰ Ps.-Aristoteles, *De mundo* 398 a, b (Loeb, ed. D. J. Furley, 386/92). Vgl. die Einleitung bei H. Strohm, *Aristoteles. Meteorologie, Über die Welt* (Darmstadt 1970) 263/71 u. die Anmerkungen zur Übersetzung 337 ff.

⁶¹ *Maximi Tyrii Philosophumena*, ed. H. Hobein (Leipzig 1910) 144, 6 ff.

⁶² *Politikos* 271 D, E.

⁶³ Plinius, *Nat. Hist.* XIV 1, 2 ff. Pline l'Ancien. *Histoire Naturelle. Livre XIV*, ed. J. André (Paris 1958) 24/6. Vgl. H. Fuchs, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der alten Welt* (Berlin 1938) 18 u. Anm. 56, S. 47 f.

einzelnen Völker mit der Verteidigung des Kaiserkultes. Die römischen Kaiser regieren, wie allgemein die irdischen Herrscher, vermöge einer göttlichen Kraft⁶⁴. Mit dieser Ansicht steht Celsus in der Tradition der in Rom allmählich rezipierten hellenistischen Herrschertheologie⁶⁵. Die römische Zentralherrschaft garantiert das friedliche Nebeneinander der einzelnen Völker. Kaisertum und Pluralität der Völker widersprechen sich nicht. Celsus rechtfertigt die von ihm bejahte Welt des 2. Jahrhunderts.

Die Position des *Origenes* hat, selbst wenn er in der Vorstellung einer dieser Erde überlegenen, rein geistigen Welt vom Platonismus beeinflusst ist, doch gänzlich andere Voraussetzungen als die des Celsus. Origenes ist entscheidend durch die frühchristliche Idee der Universalmission und die seit den Apologeten geübte Praxis der geistigen Anverwandlung des zum christlichen Glauben passenden antiken Kulturgutes geprägt. Die frühen Missionserfolge der Kirche hatten zur Gründung einer großen Zahl von kleinen christlichen Gemeinden geführt, die über einen weiten Bereich des Imperiums verstreut waren. Die Erfahrung der Vereinzelung inmitten einer übermächtigen heidnischen Umwelt konnte sich in einer Ekklesiologie der Aussonderung und der Abgrenzung äußern⁶⁶. Dort, wo sich das Grundgefühl der Vereinzelung mit der Verfolgungserfahrung traf, hat man vielfach Trost bei der apokalyptischen Tradition von der zu erwartenden großen Umkehrung der Verhältnisse, die den Bedrängten die Wiedergutmachung und Herrschaft bringen wird, gesucht. Es gab jedoch auch einen anderen Weg, die Diasporasituation zu bewältigen. Man konnte sie, gestützt auf die Missionserfolge, als Anfang einer dynamischen und unaufhaltbaren Ausbreitung des christlichen Glaubens verstehen. In der Aktualisierung der universalistischen Prophetie des Alten Testaments sah man im Wachsen der Heidenkirche den Beginn des völkerüberspannenden Friedensreiches. Die Apostelgeschichte zeigt, wie man, ausgehend von der paulinischen Missionsidee, die Heidenmission als beginnende Erfüllung der atl. Prophetie ansehen konnte. Das Programm dieses Buches ist in Apg 1, 8 enthalten: Die Apostel sollen Zeugen Jesu sein in Jerusalem, in ganz Judäa und Samarien, bis an

⁶⁴ Vgl. VIII 63 (IV 318, 26/9); vgl. Anm. 29.

⁶⁵ Hierzu vgl. *Fr. Dvornik*, Early Christian and Byzantine Political Philosophy I 205/77; II 453/557, 611 ff.; *A. A. T. Ehrhardt*, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin I, 163 ff.; *W. Enßlin*, Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden; *L. Delatte*, Les Traités de la Royauté d'Ephante, Diotogène et Sthénidas (Liège-Paris 1942) 123/63. Die drei pythagoreischen Texte über das Königtum jetzt bei *H. Thesleff*, The Pythagorean Text of the Hellenistic Period (Åbo 1965) = AABo, Ser. A, Vol. 30 nr. 1, 71/5, 79/84, 187 f.; dazu *ders.*, An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period (Åbo 1961) = AABo. Humaniora XXIV. 3.

⁶⁶ Vgl. *C. Andresen*, Die Kirchen der alten Christenheit (Stuttgart etc. 1971) 17/27.

den Rand der Erde. Der Ausdruck „bis an den Rand der Erde“⁶⁷ begegnet noch einmal an der Stelle Apg 13, 47, dort eindeutig als Zitat aus Jes 49, 6 erkennbar. Demnach muß die gleiche Wendung in Apg 1, 8 ebenfalls als Zitat aus Jes 49, 6 angesehen werden. Die endzeitliche Erleuchtung aller Völker, das Heil bis an den Rand der Erde werden Wirklichkeit in der Heidenmission der frühen Kirche. Deswegen zeichnet man Paulus als den großen Weltmissionar, von dem der 1. Clemensbrief 5, 6 f. sagt, daß er Herold im Osten wie im Westen war, die ganze Welt Gerechtigkeit lehrte und bis an die Grenze des Westens gekommen ist⁶⁸.

Origenes steht in der Linie dieser auch von den Apologeten geteilten Missionsidee. Die von den Propheten verheißene universale Vollendung der Welt wirft ihre Schatten voraus; ihre Gestalt ist schon erkennbar in der sich seit Christus ausbreitenden Kirche. Im Widerspruch gegen Celsus legt Origenes den Hauptakzent auf die vom jüdisch-christlichen Gottesglauben und vom Liebesgebot her begründete Einheit. Die beginnende Zukunft bringt die durch Christus neu ermöglichte Einheit als Ablösung einer als Widersprüchlichkeit, Abkapselung und Unfrieden gedeuteten Pluralität. Was sich innerhalb dieser Pluralität der Idee der Einheit zuordnen läßt, bejaht Origenes. Was der Einheit widerspricht, muß nach ihm abgelehnt werden. Der christliche Gedanke der Umkehr verbindet sich mit dem zuerst von den Apologeten, dann vor allem von Clemens Alexandrinus beschrittenen Weg der Anknüpfung an Gedanken der vorchristlichen Antike. Von hierher erklärt sich das Verhältnis des Origenes zum römischen Staat. Während die zuvor kurz genannte, apokalyptisch geprägte Strömung des kirchlichen Selbstverständnisses dazu neigte, den römischen Staat als widergöttliche Macht anzusehen⁶⁹, hat die andere, prophetisch-universalistisch eingestellte Richtung eine positivere Haltung ihm gegenüber eingenommen⁷⁰. Noch vor Origenes hat Melito von Sardes eine Parallele zwischen der Gründung des römischen Kaiserreiches durch Augustus und der gleichzeitig beginnenden Ausbreitung des christlichen Glaubens gezogen. Das Christentum hat nach Melito dem Reich Segen gebracht⁷¹. Origenes führt diese Linie weiter, indem er von der Basis seiner Einheitsidee her die Tat des Augustus positiv

⁶⁷ ἕως ἁσχατοῦ τῆς γῆς.

⁶⁸ J. A. Fischer, *Die Apostolischen Väter* (Darmstadt 1976) 32, 1/6. – Vgl. K. Beyschlag, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu I Clemens 1–7* (Tübingen 1966) 287/99.

⁶⁹ Vgl. Apg 17 f.; zu Hippolyt, *De Antichristo* und In Danielem vgl. *Fr. Dvornik, Early Christian and Byzantine Political Philosophy II* 606 f.

⁷⁰ Vgl. W. Blum, *Philosophie und Politik von den Apostolischen Vätern bis zu Origenes* = St. Otto (Hrsg.), *Die Antike im Umbruch* (s. Anm. 2) 19/36; *Fr. J. Dölger, Zur antiken und frühchristlichen Auffassung der Herrschergewalt von Gottes Gnaden* = AuC III (Münster 1932) 117/27.

⁷¹ Euseb., *KG IV* 26, 7 f. (GCS 9, 1, 384, 18/386, 1 Schwartz).

wertet, gleichzeitig aber auch deutlich macht, daß der christliche Gottesglaube bei aller Loyalität gegenüber dem Imperium den Kaiserkult nicht erlaubt. Anerkennung der providentiellen Rolle des Kaiserreiches und Ablehnung der Göttlichkeit des Kaisers kennzeichnen die Staatsauffassung des Origenes. Diese Sicht ist eine Schlußfolgerung des Alexandriners aus dem christlichen Gottesglauben. Sie wirkt auf diesen zurück, wenn Origenes nun in Gott den Legitimator menschlicher Herrschaft sieht. Der Kaiser ist zwar nicht göttlich, doch hat ihm Gott seine Herrschaft übertragen. Dieses Denken war sehr folgenreich für die spätere Geschichte.

IV. Nachwirkungen

Ein direktes Nachwirken des Celsus läßt sich nicht feststellen. Seine Streitschrift ist nur durch die Widerlegung des Origenes erhalten geblieben; Origenes selbst kannte sie nicht bis zu dem Zeitpunkt, da Ambrosius sie ihm zuschickte. Kein Nachwirken des Celsus, jedoch ein den Intentionen des mittelpatonischen Philosophen entsprechendes Bemühen zeigt sich im Neuplatonismus des 4. Jahrhunderts. Wiederum geht es um die philosophische Rechtfertigung der gesamten polytheistisch geprägten Frömmigkeit der Alten Welt in der Verteidigung gegen das Christentum. Im Gefolge der Stoa und des mittleren Platonismus faßt der Neuplatonismus des Porphyrios, des Jamblich und der heidnischen Opposition der römischen Adelskreise⁷² noch einmal philosophische Gotteslehre und Anerkennung der allegorisch gedeuteten Mythen, Mysterienkulte und ererbten Riten der Götterverehrung zusammen. Dabei zeigt sich eine Nähe zur alten römischen Auffassung, daß die treue Verehrung der traditionellen Götter Roms den Bestand des Reiches sichere⁷³. Im Streit um die Wiederaufstellung des Altares der Victoria in der Senatskurie läßt Symmachus, der Sprecher der heidnischen Senatspartei, Rom in der *Relatio III* an Kaiser Valentinian II. sprechen: „Dieser Kult (der angestammten Götter) hat den Erdkreis meinen Gesetzen unterworfen; diese heiligen Handlungen haben Hannibal von den Mauern, die Gallier vom Kapitol verjagt.“⁷⁴ Mit dem endgültigen Sieg des Christentums endete das

⁷² Vgl. B. Kötting, Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jahrhunderts (Münster 1961) = Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster 46; J. Wytzes, Der letzte Kampf des Heidentums in Rom (Leiden 1977) = EPRO 56.

⁷³ Vgl. R. Klein, Symmachus. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums (Darmstadt 1971) = Impulse der Forschung 2.

⁷⁴ Symmachus, *Relatio III* 9 (MGH, auct. ant. 6, 1, 282, 8 f. Seede). Vgl. B. Kötting, Christentum und heidnische Opposition, 17 u. J. Wytzes, Der letzte Kampf des Heidentums in Rom, 204 f.

von Celsus und den Neuplatonikern des 4. Jahrhunderts verteidigte Ineinander von platonischer Philosophie und konservativer Rechtfertigung der ererbten Religion und Kultur.

Ein direktes Weiterwirken des Celsus läßt sich, wie gesagt, nicht feststellen. Doch hat er indirekt weitergewirkt, indem er Origenes zum Widerspruch herausgefordert und ihn so dazu angeregt hat, sich der politischen Implikationen seines Gottesglaubens bewußt zu werden. Die Folgen des origenischen Denkens gehen so z. T. auch auf das Konto des Christengegners Celsus. Der religiösen Legitimierung des Pluralismus in Politik und Religion setzt Origenes die aus dem christlichen Gottesglauben abgeleitete Option für die Einheit in der Politik, für die Pax Augusta, entgegen. Die christliche Utopie, der Aufstand gegen die bestehende Ordnung, um mit Celsus zu sprechen, der Glaube, der die Alte Welt verändern wollte und verändert hat, wird so ebenfalls – bei Origenes noch virtuell, später immer expliziter – auf dem Weg der Deduktion politischer Sätze aus religiösen Prämissen zu einer Stütze der Ordnung, nun nicht der pluralistischen Struktur, sondern der universalen Monarchie, die heilsgeschichtlich begründet und auf göttliche Beauftragung zurückgeführt wird. Christliches Denken war so in der Lage, die kosmopolitische Herrscherideologie vom König oder Kaiser als dem Beauftragten des höchsten Gottes, die zuerst in den Diadochenreichen, dann auch in Rom vertreten wurde, zu ersetzen⁷⁵. Konstantin hat das bei seiner Hinwendung zum Christentum sicherlich gewußt. Hermann-Josef Vogt hat wahrscheinlich gemacht, daß Konstantins anfängliche Entscheidung für das Homoousios beim Konzil von Nicäa in der politischen Überzeugung des Kaisers begründet war. Für ihn war „offenbar von größter Bedeutung, daß er den höchsten Gott selbst als seinen Auftraggeber über sich wissen durfte und nicht etwa nur einen Gott zweiten Ranges, einen nur vermittelnden Logos“⁷⁶. Zur heilsgeschichtlichen Rolle des Augustus und des Konstantin als des zweiten Augustus finden sich aufschlußreiche Ausführungen bei Eusebius, der die origenischen Ansätze aufgegriffen und beträchtlich erweitert hat. In der *Demonstratio evangelica* handelt er von der providentiellen Koinzidenz von christlichem Monotheismus und römischer Weltmonarchie⁷⁷. Mit Augustus endet die polytheistisch geprägte Epoche der nationalen Pluralität und beginnt die Zeit des dem Monotheismus adäquaten

⁷⁵ Vgl. Anm. 65.

⁷⁶ *H.-J. Vogt, Politische Erfahrung als Quelle des Gottesbildes bei Kaiser Konstantin d. Gr. = Dogma und Politik. Zur politischen Hermeneutik theologischer Aussagen. Mit Beiträgen von H. Feld, G. Kehrler, Fr. Krüger, J. Nolte, H.-J. Vogt (Mainz 1973) 35/61, hier 60.*

⁷⁷ Vgl. vor allem III 7, 30–35 (GCS 23, 145 f. Heikel); VII 2, 22 (332); VIII proem. 3 (249); VIII 3, 13–15 (393 f.). Siehe *E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem, 86/93.*

Universalreiches. Die seit Augustus bestehende innere Zusammengehörigkeit des christlichen Eingottglaubens und der Einherrschaft des römischen Kaisers wird durch Konstantin politische Wirklichkeit⁷⁸. In der Pax Augusta und in der Regierung Konstantins finden die alttestamentlichen Prophetien vom endzeitlichen Friedensreich ihre Erfüllung. Eusebius verknüpft also in einer über Origenes hinausgehenden Deutlichkeit politischen Pluralismus mit Polytheismus und Monarchie mit Monotheismus. Anders als Origenes verzichtet er auf die eschatologische Interpretation der atl. Prophetien. Die Kirche, bei Origenes die auf dem Weg zur zukünftigen Einheit voranschreitende Menschheit, wird dem konstantinischen Reich, in dem Eusebius die schon verwirklichte Einheit sieht, untergeordnet.

Gegen die praktischen Konsequenzen der eusebianischen Reichstheologie wandten sich bereits Athanasius⁷⁹ und Ambrosius⁸⁰, die der Kirche ihren eigenständigen Bereich gegenüber dem Staat sichern wollten. Ihre theologische Kritik erfuhr sie durch Augustins *De civitate Dei*⁸¹. Augustinus bringt erneut die von Eusebius ausgeblendeten Größen „Ekklesiologie“ und „eschatologischer Vorbehalt“ ins Spiel. Er lehnt den direkten Brückenschlag vom Gottesglauben zur politischen Welt ab. Der gemeinsame christliche Glaube vereint die Menschen zum Herrschaftsverband Gottes, zur *civitas Dei*, deren sichtbare Gestalt die Kirche auf ihrem Weg zum endzeitlichen Frieden ist. Die Aufgabe des Staates ist die Sicherung des bürgerlichen Friedens, der dem Gottesfrieden der *civitas Dei* dient. Augustinus denkt an eine Pluralität von kleinen Staaten, die in Eintracht und guter Nachbarschaft verbunden sind, hat aber auch Verständnis für einen christlichen Universalstaat⁸². Die späteren Jahrhunderte haben Augustinus meist im Sinn der eusebianischen Reichstheologie uminterpretiert und sakrales Herrschertum oder kirchliche Theokratie von ihm

⁷⁸ Vgl. *Vita Constantini* II 19. 29 (GCS Eusebius 1, 48 f. 128 f. Heikel); Trizennatsrede c. 3 (ebd. 200/2).

⁷⁹ Vgl. *L. W. Barnard*, Athanase et les empereurs Constantin et Constance = Ch. Kannengiesser (Hrsg.), *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie. Actes du colloque de Chantilly 23-25 septembre 1973* (Paris 1974) = *ThH* 27, 126/43, der zeigt, wie Athanasius im Verlauf des arianischen Streites die staatsfreundliche Haltung von der Art der eusebianischen Reichstheologie aufgibt und das Recht der Kirche proklamiert, über ihre Angelegenheiten selbst, ohne staatliche Eingriffe, zu bestimmen (S. 137 ff.).

⁸⁰ Vgl. *H. v. Campenhausen*, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker (Berlin-Leipzig 1929) = *AKG* 12; *B. Köting*, in: R. Kottje - B. Moeller (Hrsg.), *Ökumenische Kirchengeschichte I* (Mainz-München 1970) 143/54; *H. Rahner*, Kirche und Staat im frühen Christentum (München 1961) 75/113.

⁸¹ Vgl. *U. Duchrow*, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditions-geschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre* (Stuttgart 1970) = *FBESG* 25, 181/319; *E. Stakemeier*, *Civitas Dei. Die Geschichtstheologie des heiligen Augustinus als Apologie der Kirche* (Paderborn 1955).

⁸² Vgl. *E. Stakemeier*, 35.

her begründet. Selbst Luthers Zwei-Reiche-Lehre ist einer solchen Uminterpretation nicht entgangen; man denke an das Gottesgnadentum evangelischer Landesherren, die innerhalb der Begründung menschlicher Herrschaft von der Schwäche und Sünde des Menschen her den Akzent auf die Beauftragung durch Gott legten. Die heutigen Versuche, die sozialen und politischen Implikationen des christlichen Gottesglaubens zu reflektieren, liegen fast alle ungefähr auf der Linie Augustins, insofern man sich vor einer allzu direkten Ableitung politischer Sätze aus religiösen Prämissen hütet. Heute scheint es darum zu gehen, den christlichen Glauben an das Gottesreich neu zu einer stimulierenden, kritischen und integrierenden Kraft für die von der praktischen Vernunft zu leistende Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens zu machen. In diesem Zusammenhang kann die Rückschau auf Celsus, Origenes, Eusebius und Augustinus den Blick für die Gefahren und Chancen der Verhältnisbestimmung von Gottesglauben und politischem Bereich schärfen.