

Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios *

Von Friedo Ricken, S. J.

Die „christliche Religion, wie sie nicht aus der Kultur der alten Welt geboren ist, ist auch nicht für immer an sie gekettet. Die Form und der neue Inhalt, welche das Evangelium empfangen hat, als es in jene Welt einging, haben nur die gleiche Gewähr der Dauer wie diese“. Diese Sätze Adolf von Harnacks¹ formulieren das missionarische und zugleich kritische Anliegen der Forderung nach der Enthellenisierung des Christentums, die seit nunmehr über 400 Jahren erhoben wird: Das Evangelium Christi, das bis zum Ende der Zeiten allen Völkern verkündet werden soll, ist an keine geschichtlich bedingte Denkweise gebunden. Deshalb ist es von der Form und dem ihm fremden Inhalt, die es in der hellenistischen Welt empfangen hat, zu befreien. Eine Auseinandersetzung mit der Hellenisierungsthese im ganzen ist bei dem heutigen Stand der Forschung unmöglich und nutzlos. Im Verlauf der letzten Jahrzehnte ist immer deutlicher geworden, daß es sich bei der Hellenisierung um einen äußerst differenzierten Prozeß handelt². Harnack hat zwischen einer Vorstufe und der eigentlichen Hellenisierung unterschieden. Die Vorstufe sah er im Einfluß des griechischen Denkens und der griechischen Kultur auf das NT. Dabei war Harnack der Ansicht, „daß *spezifisch* hellenische Gedanken weder für das Evangelium selbst noch für die wichtigsten NTlichen Schriften die Voraus-

* Für Anregungen und Hinweise danke ich *Alois Grillmeier* und *Reinhard Hübn*er.

¹ *A. von Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte I (Tübingen 1931) 23 f.

² Vgl. *A. Grillmeier*, Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deutungsprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas, in: ders., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven (Freiburg 1975) 423–488; ders., Jesus Christus in Palästina, Hellas und anderswo. Zum Problem der Hellenisierung der Botschaft von Jesus Christus auf den Konzilen der griechisch-byzantinischen Reichskirche, in: Lebendige Seelsorge 28 (1977) 16–26; ders., Zur Dogmen- und Konzilsgeschichte, in: Seminarium 29 (Nov. Ser. 17) (1977) 195–231; *W. Pannenberg*, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie (Göttingen 1967) 296–346; *E. P. Meijering*, Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus und Kirchenväter, in: ThR 36 (1971) 303–320; *H. Dörrie*, Was ist „spätantiker Platonismus“? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum, in: ders., Platonica Minora (München 1976) 508–523; ders., Platonismus und Christentum (Bibliographie), ebd. 538–542.

setzungen bilden“³. Inwieweit diese Auffassung Harnacks heute noch vertretbar ist, soll hier offenbleiben; dazu wäre vor allem auf die exegetische Diskussion über die Präexistenzaussagen und die christologischen Hoheitstitel des NT einzugehen⁴. Die eigentliche Hellenisierung beginne mit der Rezeption der griechischen Religionsphilosophie durch die Apologeten. Ihr Ergebnis sei das Dogma, nach Harnacks bekannter Formulierung „in seiner Konzeption und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums“⁵. Im Dogma seien die begrifflichen Mittel, durch die man sich das Evangelium verständlich zu machen versuchte, mit dessen Inhalt verschmolzen⁶; die neutestamentliche Botschaft sei eingegliedert „in eine Erkenntnis der Welt und des Weltgrundes, die bereits ohne Rücksicht auf sie gewonnen war“⁷. Daß Harnacks These bis heute nichts von ihrer Aktualität eingebüßt hat, zeigt, um nur ein Beispiel herauszugreifen, die Kritik, die Hans Küng in „Christ sein“ gegen die altchristlichen Dogmen vorbringt. In ihnen sei die Botschaft des NT mittels der ihr zum Teil nur wenig angemessenen Begrifflichkeit der griechischen Metaphysik ausgesagt. Jesu göttliche Würde, die im NT „primär funktional und nicht physisch oder metaphysisch aufgefaßt“ sei, werde, da eine andere Begrifflichkeit nicht zur Verfügung gestanden habe, metaphysisch gedeutet⁸. Hinter dem Christusbild der Konzilien erblicke man nur zu oft „das unbewegliche, affektlose Antlitz des Gottes Platons, der nicht leiden kann“⁹.

Im folgenden soll für einen begrenzten, aber sachlich zentralen Ausschnitt der Theologie- und Dogmengeschichte die Bedeutung der griechischen Philosophie für die Auslegung der christlichen Botschaft untersucht werden. Ich beschränke mich auf drei bedeutende Vertreter der theologischen Diskussion im Umkreis des Konzils von Nikaia: Areios (256/60–336) (und seine ersten Anhänger), der den entscheidenden Anstoß zur trinitarischen Kontroverse am Anfang des 4. Jahrhunderts gegeben hat und dessen Lehre in Nikaia verurteilt wurde;

³ A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I 55 Anm. 1 (Hervorh. d. Originals); vgl. *ders.*, Das Wesen des Christentums (Neuaufgabe Stuttgart 1950) 119.

⁴ Vgl. M. Hengel, Der Sohn Gottes (Tübingen 1975); *ders.*, Die christologischen Hoheitstitel im Urchristentum. Der gekreuzigte Gottessohn, in: H. von Stietencron (Hrsg.), Der Name Gottes (Düsseldorf 1975) 90–111; L. Kasper, Jesus der Christus (Mainz 1975) 122–131; 221–230.

⁵ Lehrbuch der Dogmengeschichte I 20.

⁶ Ebd. 20.

⁷ Ebd. 19.

⁸ Christ sein (München 1974) 438.

⁹ Ebd. 123. – Zur Auseinandersetzung mit Küngs Christologie siehe A. Grillmeier, Jesus von Nazaret – im Schatten des Gottessohnes?, in: H. W. von Balthasar u. a., Diskussion über Hans Küngs „Christ sein“ (Mainz 1976) 60–82; A. Grillmeier, Die Einzigartigkeit Jesu Christi und unser Christsein. Zu Hans Küng, Christ sein, in: ThPh 51 (1976) 196–243.

Athanasios (295–373), einen der entschiedensten Gegner des Areios und Verteidiger der vom Konzil gelehrt Homousie von Vater und Sohn; Eusebios von Kaisareia (263–339/40), den letzten nicht-häretischen Vertreter des von den Apologeten und Origenes gelehrt Subordinatianismus. Ich möchte anhand eines Vergleichs dieser drei Positionen die positive und negative Bedeutung griechischer philosophischer Begriffe für die Auslegung der christlichen Botschaft untersuchen und fragen: In welchem Ausmaß haben diese Begriffe zu notwendigen Klärungen beigetragen? Welcher Preis mußte dafür bezahlt werden? Wurde die christliche Botschaft durch die griechische Metaphysik verzeichnet? Kriterium der christlichen Botschaft ist dabei der gesamte neutestamentliche Kanon und die kirchliche Überlieferung, wie sie vor allem in den vornikainischen Symbola faßbar ist. Daß in diesen Quellen das christliche Kerygma sich unverfälscht darstellt, wird hier vorausgesetzt. Die Frage nach einer Hellenisierung innerhalb des NT wird also nicht gestellt.

Es sei noch ein kurzes Wort angefügt über die besondere Bedeutung, die Eusebios von Kaisareia für eine solche Untersuchung zukommt. Eusebios schreibt in seiner umfangreichen Apologie¹⁰, der *Praeparatio evangelica* (PE), eine Fülle profaner Autoren aus. Sie ist u. a. eine wichtige Quelle für unsere Kenntnis des mittleren Platonismus. Durch die PE sind wir deshalb verhältnismäßig gut darüber unterrichtet, welche philosophischen und religionsgeschichtlichen Schriften Eusebios gekannt und als für das Christentum von Bedeutung angesehen hat. Er bezieht in der PE klare Stellung zu der Frage, welche der von ihm angeführten philosophischen Positionen mit dem Christentum vereinbar sind. Durch einen Vergleich läßt sich feststellen, in welchem Ausmaß die philosophischen Autoren, die er in der PE zur Verteidigung christlicher Lehren exzerpiert, in seiner eigenen Systematik zum Tragen kommen.

I

1. In Buch XI der PE stellt Eusebios sich die Aufgabe, in einigen Punkten die Übereinstimmung der griechischen Philosophen mit den Lehren der Hebräer (dieser Begriff aus der Geschichtstheologie des Eusebios wird unten zu erläutern sein) aufzuzeigen. Er möchte sich dabei auf den bedeutendsten unter ihnen, Platon, beschränken. Als Interpreten Platons sollen auch dessen Anhänger zur Sprache kommen¹¹. Dem Vergleich liegt als Gliederung die Einteilung der platonischen Philosophie in Logik, Physik und Ethik zugrunde, für die Euse-

¹⁰ Zu Eusebios als Apologet vgl. *J. Geffken*, Zwei griechische Apologeten (Leipzig 1907) 308–312.

¹¹ PE XI Prooem.

bios sich auf Attikos und Aristokles beruft¹². Ich übergehe die Ausführungen zur Ethik und Logik¹³, um mich sofort der Physik zuzuwenden. Eusebios entfaltet hier zunächst die Grundzüge einer dualistischen Ontologie: Das Seiende gliedert sich in das Intelligible und das Sichtbare. Das Intelligible ist seiner Natur nach unkörperlich, vernünftig, unvergänglich und unsterblich, das Sichtbare dagegen der Veränderung und Zerstörung unterworfen. Intelligibles und Sichtbares gipfeln in *einer* Ursache, dem allein ungewordenen und im eigentlichen Sinn und in Wahrheit Seienden. Für diesen Dualismus beruft Eusebios sich auf Tim. 27d–28a, wo Platon unterscheidet zwischen dem immer Seienden, das kein Entstehen und Werden kennt, immer dasselbe bleibt und durch das Denken mit Hilfe vernünftiger Überlegung erfaßt werden kann, und dem immer Werdenden, aber niemals Seienden, das lediglich aufgrund der Wahrnehmung vorgestellt werden kann. Indem Eusebios diesen Seinsbegriff zur Auslegung von Ex 3, 14 LXX heranzieht, entfaltet er seinen Gottesbegriff¹⁴. Anhand von Tim. 31a, 37e–38b, Ep. VII 341cd, Numenios¹⁵ und Plutarch¹⁶, die Eusebios mit Recht als Interpreten der Ontologie des Timaios anführt, zeigt er, daß Gott als der allein in Wahrheit Seiende, der Eine, Unveränderliche, Ungewordene, Einfache, Unaussprechliche, in jeder Hinsicht mit sich selbst Identische ist¹⁷. Besonders betont ist die Zeitlosigkeit: Von dem, was in Wahrheit ist, kann nicht ausgesagt werden, daß es war oder sein wird; es ist vielmehr im ewigen Jetzt zu denken¹⁸. Im Anschluß an die Ausführungen über Gott, der auch als „erste Ursache“ bezeichnet wird, vergleicht Eusebios die Lehre der Hebräer und Platons über die „zweite Ursache“. Was darunter zu verstehen ist, wird zunächst mit zwei Formulierungen des Symbolums angedeutet: Gemeint ist der „Logos Gottes“, der „Gott aus Gott“ ist¹⁹. Auf die Schriftgrundlage, die Eusebios für die zweite Ursache anführt²⁰, sei hier nur kurz hingewiesen. Das größte Gewicht kommt den Weisheitsbüchern (Prov. 3, 19; 8, 12.22–25.27; Sap. 6, 22; 7, 21–26; 8, 1), dem Johannes-Prolog (Joh. 1, 1–4.14) und dem Hymnus des Kolosserbriefes (Kol 1, 15–17) zu. Für Platon werden Epin.

¹² PE XI 1–3.

¹³ PE XI 4–6.

¹⁴ PE XI 9, 3–5.

¹⁵ Fr. 14–17 Leemans.

¹⁶ De E apud Delphos 391f–393b.

¹⁷ PE XI 9, 7–13, 4.

¹⁸ PE XI 9, 7 (= Tim. 37e–38b); 10, 1–2 (= Numenios, Fr. 14 Leemans); 11, 10–14 (= Plutarch, De E apud Delphos 392e–393b).

¹⁹ PE XI 14, 1, vgl. das Symbolum Caesariense (Denzinger-Schönmetzner 40). Nach H. v. Campenhausen, Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea (Nicaea 325), in: ZNW 67 (1976) 123–139 handelt es sich bei diesem Symbolum jedoch lediglich um ein persönliches Bekenntnis des Eusebios.

²⁰ PE XI 14.

986c, wo dem Logos die Ordnung des Kosmos zugeschrieben wird, Ep. II 312de und Ep. VI 323cd herangezogen²¹. Als Interpreten dieser Stellen zitiert Eusebios Plotin, „Über die drei ursprünglichen Wesenheiten“ (V 1) und Numenios, „Über das Gute“²². In Ep. VI 323cd sind für ihn zunächst zwei verbale Anklänge an die Schrift wichtig: Es ist dort die Rede von einem Gott, der Ursache und Führer alles Seienden und Zukünftigen ist, und vom *Vater* und *Herrn* dieses Gottes. In den Platon-Zitaten ist folgende Hypostasenlehre angedeutet: Die gesamte Welt wird von einer göttlichen Ursache geordnet und gelenkt, die ihrerseits von einer übergeordneten Ursache abhängt. Die Stellen aus Plotin und Numenios lassen das ontologische und gnoseologische Anliegen dieser Hypostasenlehre deutlich werden: Sie dient der Überwindung des ontologischen Dualismus durch den platonischen Gedanken der Teilhabe. Dualismus und Teilhabe werden von Plotin und Numenios mit Hilfe folgender Analogien ausgedrückt: (1.) Urbild – Abbild: Die zweite Hypostase, der Nus, ist Archetyp der sichtbaren Welt, deren Größe, Schönheit und Ordnung den Aufstieg zur intelligiblen, der wahreren Welt ermöglichen²³. (2.) Emanation: Die erste Hypostase verhält sich zum Nus wie die Sonne zu dem sie umgebenden Glanz. Plotin formuliert die ontologische Gesetzmäßigkeit, die hier vorliegt, folgendermaßen: „Alle seienden Dinge lassen . . . solange sie Bestand haben, aus ihrem Wesen notwendig ein Existentes zur Wirklichkeit werden, welches außen um sie liegt und abhängt von der Gegenwart ihrer Kraft“²⁴. (3.) Zeugendes – Gezeugtes: Alles Vollkommene zeugt; dabei ist das Erzeugte geringer als das Zeugende. Das Vollkommenste zeugt das Größte nach ihm, den Nus. Der Nus bedarf des Einen, aber das Eine bedarf in keiner Hinsicht des Nus²⁵. (4.) Ruhe – Bewegung, Bei-sich-sein – Beim-anderen-sein: Der erste Gott des Numenios ist, nur sich selbst und d. h. dem unveränderlichen Intelligiblen zugewandt, ruhend; der zweite Gott, der das Intelligible mit dem Sinnlichen, der fließenden Materie, vermittelt, ist bewegt²⁶. Numenios drückt sein Verhältnis zum ersten Gott durch folgende Bilder aus: Der erste Gott ist König, in dessen Auftrag der zweite als Heerführer durch den Himmel zieht; der zweite Gott ist Handwerker (Demiurg), der erste verrichtet keinerlei Arbeit²⁷; der

²¹ PE XI 16, 1–2; 20, 2.

²² PE XI 17 f. (Plotin, Enn. V, 4–8; Numenios Fr. 20–24; 26 f. Leemans); vgl. PE XI 22 (Numenios Fr. 11; 25; 28 f. Leemans).

²³ Plotin, Enn. V 1, 4 (PE XI 17, 1); vgl. Numenios Fr. 25 Leemans (PE XI 22, 3).

²⁴ Enn. V 1, 6 (PE XI 17, 3–5).

²⁵ Enn. V 1, 6 (PE XI 17, 6 f.).

²⁶ Numenios Fr. 24 Leemans (PE XI 18, 20 f.); vgl. Fr. 27 Leemans (PE XI 18, 24).

²⁷ Fr. 21 Leemans (PE XI 18, 8).

zweite Gott orientiert sich am ersten wie der Steuermann an den Sternen²⁸.

2. Es kann keinen Zweifel daran geben, daß Eusebios in seiner eigenen Systematik die skizzierte platonische Ontologie und Hypostasenlehre in ihren Grundzügen übernommen hat. Eusebios' Sprache trägt ein unverkennbar platonisches Gepräge²⁹. Das sei durch einige wenige Beispiele belegt. In verschiedener Weise ist der Dualismus von Tim. 27d–28c aufgegriffen. In der Syrischen Theophanie (II 46) wird in engem Anschluß an diesen Platon-Text gegen eine Vergötterung der Welt (durch Platon selbst) polemisiert: Das mit den Sinnen wahrgenommene Gewordene und das mit der Vernunft erkannte immer Seiende und niemals werdende seien einander entgegengesetzt; nur letzteres sei in Wahrheit Gott. In De eccl. theol. II 9³⁰ argumentiert Eusebios im Anschluß an Tim. 37e–38b, daß wir von dem zeitlosen, ungewordenen und unvergänglichen Wesen Gottes nur das „ist“, niemals aber das „war“ oder „wird sein“ oder „ist geworden“ aussagen dürfen. In vulgarisierter Form findet der Dualismus sich als Gegensatz zwischen dem Vernünftigen und der Materie, z. B. in Syr. Theoph. I 36, wo zugleich eine Abwertung des Materiellen ausgesprochen und die Materie mit den Worten von Tim. 27d beschrieben wird als das, was „mit unvernünftigem Sinn vorgestellt wird, . . . wird und vergeht, aber durchaus niemals ist“. Eine rhetorische Darstellung seiner Ontologie und Hypostasenlehre gibt Eusebios in Laus Const. 11, 11–13: Gott wird mit der weitverbreiteten Formulierung von Platon, Staat 509b als jenseits (und oberhalb) der Usia³¹ und im Anschluß an Tim. 27d als ungeworden³² bezeichnet. Von ihm sind die flüssige Usia der Körper und die Physis der aus dem Nichts gewordenen geistigen Wesen durch einen unermeßlichen Abstand getrennt. Das aus dem Nichts Gewordene kann sich dem Ungewordenen nicht nähern. Gott überbrückt diesen Abstand durch ein Mittelwesen, den Logos, der die Zügel des Alls in der Hand hat. Eusebios beschreibt ihn als Gestalt- und Ordnungsprinzip der formlosen Hyle. Wie bei Numenios wird der Logos als Heerführer und Steuermann bezeichnet³³. Wie Numenios betont auch Eusebios die Untätigkeit des obersten Gottes: Ihm ist jeder Verwaltungsdienst fremd³⁴. Im Anschluß an die vielzitierte Stelle Platon, Ep. II 312e vergleicht Eusebios in De eccl. theol.

²⁸ Fr. 27 Leemans (PE XI 18, 24).

²⁹ Vgl. F. Ricken, Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mittelplatonismus, in: ThPh 42 (1967) 341–358.

³⁰ p. 108, 29–109, 2 Klostermann-Hansen.

³¹ p. 227, 7 Heikel; vgl. PE XI 21, 5–7.

³² p. 227, 12.15 Heikel.

³³ p. 227, 8 Heikel.

³⁴ Laus Const. 12, 1 p. 229, 26 f.; Syr. Theoph. I 21 p. 45, 13 f. Gressmann.

II 17³⁵ Gott mit einem König, der überlegt, was zu tun sei, während der Logos die Beschlüsse ausführt. Daß Eusebios wie Plotin die Bild- und Lichtmetaphorik und die Begriffe Zeugendes – Gezeugtes gebraucht, um das Verhältnis der ersten zur zweiten Hypostase auszudrücken, bedarf kaum besonderer Erwähnung, denn diese Mittel waren ihm von der Schrift und dem Taufsymbold seiner Kirche her vorgegeben. Die Bedeutung des Bildbegriffs und der Lichtmetaphorik zeigt sich daran, daß Kol 1, 15, Hebr 1, 3 und 1 Tim. 6, 16 zu den *loci classici* seiner Theologie zählen³⁶.

3. Will man die Tatsache, daß Eusebios in seiner Systematik die Grundzüge einer platonischen Ontologie und Hypostasenlehre übernommen hat, gerecht beurteilen, so ist zunächst zu fragen, welches Anliegen hinter dieser Rezeption steht und was sie für die christliche Apologetik und Dogmatik geleistet hat. Gegen welche Positionen möchte Eusebios sich abgrenzen? Welche Lehren oder Voraussetzungen der christlichen Botschaft möchte er auf diese Weise sichern?

a) Die platonische Ontologie dient Eusebios zunächst dazu, einen scharfen Einschnitt gegenüber der antiken Religion zu markieren. Die PE setzt sich mit der antiken Religion vor allem in ihrer intellektualisierten Form, der allegorischen Interpretation der „physischen Theologie“ auseinander, die in den Gestalten und Ereignissen der Mythen die Elemente, Kräfte und Prozesse des Naturgeschehens dargestellt sieht³⁷. Einflußreichste Vertreter sind für Eusebios Plutarch und vor allem Porphyrios³⁸. Die platonische Hypostasenlehre leistet für die Abgrenzung ein Zweifaches: Sie gibt begriffliche Mittel an die Hand, um die Andersartigkeit Gottes gegenüber dem Naturgeschehen herauszustellen, und erlaubt zugleich, das Naturgeschehen teleologisch zu verstehen, d. h. die Immanenz des *einen* Göttlichen im Kosmos auszusagen. Die physische Theologie, so polemisiert Eusebios, kenne

³⁵ p. 121, 2–25 Klostermann-Hansen.

³⁶ Vgl. z. B. das Stellenregister von *Contra Marcellum* und *De eccl. theol.* (ed. Klostermann-Hansen; GCS Eusebius IV). Zur Bedeutung von Kol. 1, 15 in Eusebios' Kontroverse mit Markellos von Ankyra vgl. *M. Tetz*, Zur Theologie des Markell von Ankyra III, in: ZKG 83 (1972) 145–194; 160.183 f.

³⁷ Mit der physischen Theologie setzen sich PE I–III auseinander; vgl. den Überblick über den Aufbau des Werkes in PE XV 1,1 f. Für die philosophische Kritik ist PE III am wichtigsten. Die (auf Varro zurückgehende?) *theologia tripertita* (*genus mythicon, physicon, civile*; Augustinus, *De civ. dei* VI 5) erwähnt Eusebios ausdrücklich in PE IV, 1, 2. Vgl. J. Pépin, La „*théologie tripartite*“ de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources, in: REAug 2 (1956) 265–294; 282–285.

³⁸ Die Bedeutung des Porphyrios für Eusebios' Religionskritik ist gut herausgearbeitet bei *J. Sirinelli*, Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période préconcilienne (Dakar 1961) 164–170. Er urteilt: Toutes les questions importantes concernant la nature de la religion païenne y sont étudiées par référence à Porphyre... Il cite... Porphyre pour analyser la forme et la nature de la religion païenne; qu'il le prenne à témoin ou qu'il le prenne à partie, il fait de lui sa référence essentielle pour définir comme pour détruire l'hellénisme (165).

keine geistige, geschweige denn eine göttliche Wesenheit³⁹; sie setze das Wesen des Vernünftigen und des Unvernünftigen in eins⁴⁰. Wie der Dualismus dient auch der platonische Begriff des Demiurgen dazu, den Unterschied von Gott und Welt auszusagen: Der Verfertiger und Vater des Kosmos, wendet Eusebios gegen die Gleichsetzung von Zeus und Welt durch Porphyrios ein, ist verschieden von seinem Werk, denn andernfalls würde er sich selbst herstellen⁴¹. Eine Widerlegung des Polytheismus der physischen Theologie durch die Hypostasenlehre versucht Eusebios in *Demonstratio evangelica* (= DE) IV 5. Die Kapitel 1 bis 4 entwickeln die Lehre vom jenseitigen Gott und dem Schöpfungsmittler unter einer besonderen Rücksicht: Anhand verschiedener Gedankengänge wird gezeigt, daß der Logos nur einer sein könne. Die Kapitel weisen Anklänge an den Timaios auf: Wie in Tim. 29e wird das Gutsein Gottes als Schöpfungsmotiv genannt⁴². Ähnlich wie in Tim. 30a heißt es, nur das Wollen des Guten sei dem Guten naturgemäß⁴³. In Anlehnung an Tim. 37a und 40d wird die zweite Hypostase als „gutes Geschöpf des guten Vaters“ und „gewordener Gott“ bezeichnet⁴⁴. So ist auch anzunehmen, daß ein entscheidender Beweis für die Einzigkeit des Logos sich an den Timaios anlehnt: Das Bild des einen ungewordenen Lichtes könne nur eines sein, denn auch in der Zahl müsse das Abbild dem Urbild entsprechen. Ebenso argumentiert Tim. 31ab: Da das ideale Urbild nur eines sein könne, könne auch die sichtbare Welt nur eine sein, denn sie müsse dem Urbild auch in der Einzigkeit ähnlich sein⁴⁵. Die polemische Absicht, die Eusebios veranlaßt, die Einzigkeit des Logos so sehr zu betonen, wird in Kap. 5 deutlich. Es geht ihm darum zu zeigen, daß es nicht mehrere, sondern nur eine welterschaffende Kraft Gottes geben kann. Leben, Schönheit, Harmonie, Mischung, Wesen, Qualität, Größe: das alles gehe auf den einen göttlichen Logos zurück. Wer wie die physische Theologie eine Vielzahl von göttlichen Kräften in der Welt annehme, begehe denselben Fehler wie der, welcher aus der Vielzahl der Tätigkeiten und Wissenschaften, die der Mensch betreibt, auf mehrere geistige Vermögen in dem einen menschlichen Leib schließe. Es sei die eine Vernunft, die den Menschen zu all dem befähigt. Durch den Vergleich mit dem einen Sonnenstrahl, der zugleich erleuchtet, wärmt, Wachstum spendet usw., zeigt Eusebios, wie die eine göttliche Kraft

³⁹ PE III 2, 3.

⁴⁰ PE III 5, 1.

⁴¹ PE III 9, 6–11; 10, 1–9; 10, 4 ποιητὴν . . . καὶ πατέρα spielt an auf Tim. 28c.

⁴² DE IV 1, 4 p. 150, 19; 1, 6 p. 151, 15 Heikel.

⁴³ De IV 1, 6 p. 151, 16 Heikel.

⁴⁴ DE IV 2, 1 p. 152, 4; 2, 2 p. 152, 8; 3, 1 p. 152, 21 Heikel.

⁴⁵ DE IV 3, 7–9 p. 153, 15–25 Heikel. Tim. 31a ist ausgeschrieben in PE XI 13, 2.

die verschiedensten Wirkungen hervorbringen kann. Es ist kein Zufall, daß Eusebios im Unterschied zu Numenios⁴⁶ und Plotin⁴⁷ das Verhältnis der ersten zur zweiten Hypostase m. W. niemals mit Hilfe der Begriffe Einheit – Zweiheit verdeutlicht. Die Auseinandersetzung mit der antiken Religion machte es notwendig, Einheit und Einzigkeit der die Welt belebenden und lenkenden göttlichen Hypostase zu betonen.

Bevor ich weiter auf die Frage eingehe, was die platonische Hypostasenlehre für Eusebios zur Klärung des Gottesbegriffs und des Gott-Welt-Verhältnisses leistet, muß zunächst präziser als bisher dargestellt werden, in welcher Form der spätantike Platonismus sich bei Eusebios findet. Heinrich Dörrie⁴⁸ hat innerhalb des kaiserzeitlichen Platonismus zwei „Haltungen“ unterschieden, die, wie er mit Recht hervorhebt, jedoch nur zwei Extreme darstellen, die niemals in einem Autor rein verwirklicht seien. Aus den Charakteristika, die er für sie anführt, seien hier nur die im vorliegenden Zusammenhang wichtigsten genannt: „Die eine Haltung ist dadurch gekennzeichnet, daß Analogie ihre hauptsächliche Methode ist . . . Dieser Gott ist der Welt zugewandt, denn er ist ständig in der Welt, zum Guten wirkend aktiv. Diesem Gott kann man sich über viele Zwischenstufen nähern; umgekehrt entfaltet er sich über viele Zwischenstufen in diese Welt hinein . . . Da Gott sich in dieser Welt durch den Logos, ja als Logos mitteilt, ist es für den, der diesen habitus einnimmt, . . . wichtig, den Logos, wo immer er sich halb verborgen manifestiert, aufzufinden . . . Es dominiert die Vorstellung vom gütigen Weltschöpfer, so wie ihn Platons Timaios zeichnet. Insbesondere wird dieser Schöpfer und Lenker der Welt als eine Gottheit gedacht, die ihrer Schöpfung in Fürsorge zugewandt ist“⁴⁹. Die entgegengesetzte Haltung geht „vom erkenntnistheoretischen Dualismus Platons aus. So wie das Sein radikal verschieden ist vom Werden, so sind ἐπιστήμη und δόξα voneinander substantiell verschieden. Im einen wie im anderen Bereich kann weder Übergang noch Vermittlung stattfinden. Mithin kann die via analogiae nicht als Brücke dienen . . . Man geht eine logisch determinierte, von Anschaulichkeit freie via negationis . . . hier wird das höchste Wesen von aller Verantwortung für diese Welt entlastet; es nimmt sie gar nicht zur Kenntnis, denn es muß als Νοῦς von höchster Subtilität

⁴⁶ Fr. 20 Leemans (PE XI 18, 3); Fr. 25 Leemans (PE XI 22, 4).

⁴⁷ Enn. V 1, 5 (PE XI 17, 2).

⁴⁸ Logos – Religion? oder Nous – Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus, in: J. Mansfeld – L. M. de Rijk (Hrsg.), *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its continuation offered to Professor C. J. de Vogel* (Assen 1975) 115–136.

⁴⁹ Ebd. 123–125.

vorgestellt werden, d. h. als reines Denken, das stets sich selbst denkt . . . Das Vorbild – Abbild-Schema wird nahezu ignoriert“⁵⁰.

Es bereitet keine Schwierigkeiten, Eusebios einer dieser beiden „Haltungen“ zuzuordnen. Ihre Auseinandersetzung spiegelt sich in der PE wider, und Eusebios bezieht eindeutig Stellung. Ein erster Hinweis für seine Position, der freilich nur den Wert eines argumentum e silentio hat, läßt sich seiner Benutzung von Plotin, Enn. V 1 in PE XI 17 entnehmen. Plotin beginnt seine Darstellung des Entstehens der zweiten Hypostase damit, daß er zeigt, das Eine sei, während es den Geist hervorbringe, notwendig unverwandt auf sich selbst gerichtet. Der Geist müsse in die Existenz getreten sein, „während jenes unbewegt war, sich nicht zu ihm neigte oder einen Entschluß faßte (*βουληθέντος*) oder überhaupt sich irgend bewegte“ (V 1, 6, 32 f.). Bezeichnenderweise läßt Eusebios sein Zitat erst nach dieser Stelle, die die Beziehungslosigkeit der ersten Hypostase hervorhebt, beginnen. Eine deutliche Gegenüberstellung beider Gottesbegriffe findet sich in einem Zitat aus Ps.-Plutarch (Aetios)⁵¹, De plac. philos. in PE XIV 16, 2–5. Ps.-Plutarch referiert kurz die Lehre des Anaxagoras und Platons (Tim. 30a) von der ordnenden Tätigkeit des göttlichen Nus bzw. Demiurgen, um gegen sie einzuwenden: Es sei ein Irrtum anzunehmen, Gott kümmere sich um die Menschen und richte deshalb die Welt ein, „denn das selige und unvergängliche Lebewesen, erfüllt von allen Gütern und unfähig, ein Übel zu erleiden, ganz damit befaßt, sein eigenes Glück und seine Unvergänglichkeit zu bewahren, kümmert sich nicht um die menschlichen Dinge. Es wäre unglücklich, wollte es wie ein Arbeiter und Baumeister für den Kosmos Lasten tragen und sich Sorgen machen“⁵². Daß hier der Gottesbegriff von Metaphysik Lambda 7 und 9 verteidigt wird, geht auch aus dem folgenden Argument Ps.-Plutarchs gegen den weltordnenden Gott des Timaios hervor. Er fragt, wie es um Gott gestanden habe, bevor er die Elemente ordnete. Gott könne nicht, das ist der entscheidende Punkt des Gedankenganges, auf einmal mit einer Tätigkeit beginnen, die er vorher nicht ausgeübt hat, denn das würde bedeuten, daß vorher zu seinem Glück etwas gefehlt hätte. In seinem Kommentar zu diesem Auszug stellt Eusebios sich auf die Seite des Anaxagoras und Platon⁵³. Zustimmung zitiert er in PE XV 5 die scharfe Polemik des Attikos gegen den von der Welt getrennten, sich selbst denkenden Gott des Lambda der Metaphysik: Aristoteles habe das Göttliche aus dem Kosmos vertrieben und uns keine Gemeinschaft mit ihm gelassen; Gott kümmere

⁵⁰ Ebd. 125 f.

⁵¹ Siehe H. Diels, *Doxographi Graeci* (Berlin 1879) 45 ff.

⁵² Pe XIV 16, 3.

⁵³ PE XIV 16, 11.

sich nach seiner Lehre nicht um die Menschen⁵⁴; ihre Angelegenheiten würden von der Natur und nicht von der göttlichen Vernunft verwaltet⁵⁵. Dem aristotelischen wird der platonische Gottesbegriff aus *Nomoi* 715e–716a und *Tim.* 29e–30a entgegengestellt: Gott hält Anfang, Mitte und Ende aller Seienden in seinen Händen. Weil er gut ist, hat er die Dinge aus der Unordnung in die Ordnung hinübergeführt. „Er kümmert sich um alles, ordnet alles nach seiner Macht und sorgt auch für die Menschen“⁵⁶.

Die eigene systematische Position des Eusebios ist dadurch gekennzeichnet, daß er versucht, die Transzendenz Gottes mit seiner Fürsorge für die Welt zu vereinbaren. Er bedient sich der sprachlichen Mittel der Platoniker, um die Transzendenz Gottes auszusagen: des *ἐπέκεινα* von Platon, *Staat* 509b und der negativen Prädikate. Gott ist unzugänglich (*ἀπρόσιτος*)⁵⁷, unaussprechlich (*ἄρρητος, ἀνεκφραστός*)⁵⁸, unbegreiflich (*ἄληπτος, ἀπεινώητος*)⁵⁹, für alle unfaßbar (*ἄχώρητος τοῖς πᾶσιν*)⁶⁰. Eusebios beruft sich in diesem Zusammenhang auf 1. *Tim.* 6, 16, daß Gott in unzugänglichem Licht wohnt⁶¹. Diese Transzendenzaussagen dürfen jedoch nicht so verstanden werden, als könne Gott schlechthin nicht erkannt werden und als sei er wie der unbewegte Bewegter von Metaphysik Lambda und das Eine Plotins ohne jede Beziehung zur Welt zu denken. Vielmehr ordnet und lenkt Gott die Welt; er kann vom Menschen erkannt werden. Diese Beziehungen sind mit seiner Transzendenz vereinbar, weil sie durch die Einzigkeit des Logos und dessen einzigartige Beziehung zu Gott vermittelt sind. Gott ist unerkennbar, weil nur der Logos an seinen Geheimnissen teilhat; er kann erkannt werden, weil der Logos die Gedanken und Entschlüsse des Vaters, die er allein kennt, ausführt⁶². Eusebios bedient sich verschiedener Analogien, um dieses vermittelte Gott-Welt-Verhältnis darzustellen. Wie Numenius vergleicht er den Logos mit einem Steuermann, der sein Schiff nach den Winken des Vaters lenkt, zu dem er aufschaut⁶³. Er ist einziges und einzigartiges Bild des unbegreifbaren Gottes⁶⁴. Gott wird mit dem Nus verglichen, dessen Wesen kein Mensch je erkannt hat, während der aus ihm hervorgehende Logos allen bekannt ist⁶⁵.

⁵⁴ PE XV 5, 8. ⁵⁵ PE XV 5, 12. ⁵⁶ PE XV 5, 2.

⁵⁷ De eccl. theol. II 17, 7 p. 121, 18 Klostermann-Hansen.

⁵⁸ Laus Const. 11, 12 p. 227, 12 Heikel; DE IV 1, 5 p. 151, 10 Heikel.

⁵⁹ De eccl. theol. II 17, 6 p. 121, 16 Klostermann-Hansen; DE IV 1, 5 p. 151, 10 Heikel.

⁶⁰ De eccl. theol. II 17, 6 p. 121, 16 Klostermann-Hansen.

⁶¹ Z. B. De eccl. theol. II 17, 6 f. p. 121, 17 f. 22 Klostermann-Hansen.

⁶² Laus Const. 11, 12 p. 227, 18–20; De eccl. theol. II 17, 4–7.

⁶³ De eccl. theol. I 13, 3; Laus Const. 12, 8 p. 231, 26 f. Heikel.

⁶⁴ DE IV 2, 2 p. 152, 8 f.; De eccl. theol. II 17, 3.

⁶⁵ De eccl. theol. II 17, 4–7.

Durch den Versuch, die Stellung des Eusebios innerhalb des kaiserzeitlichen Platonismus genauer zu bestimmen, ist die Frage, was die Hypostasenlehre für die Klärung des Gottesbegriffs und des Gott-Welt-Verhältnisses leistet, bereits im wesentlichen beantwortet. Die wichtigsten Punkte seien nochmals hervorgehoben: (1.) Die Hypostasenlehre erlaubte eine eindeutige Aussage über die Transzendenz Gottes. Der christliche Gottesbegriff konnte so deutlich gegenüber dem der physischen Theologie abgegrenzt werden. (2.) Dadurch, daß Eusebios sich der Richtung der Platoniker anschloß, die den Gottesbegriff von Metaphysik Lambda ablehnten, entging er der Gefahr des Deismus. Der aristotelische Gottesbegriff war für ihn mit den Aussagen der Schrift über die Schöpfung und das Handeln Gottes in der Welt unvereinbar. Außerdem dürfte auch für ihn das Argument des Attikos von Bedeutung gewesen sein, daß mit diesem Gottesbegriff der sittlichen Überzeugung eine wesentliche Grundlage entzogen wird⁶⁶. (3.) Die Hypostasenlehre lieferte Eusebios die ontologische Grundlage für die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in Sap. 13, 1–9 und Röm 1, 19 f. Die Lehre vom weltimmanenten Logos ist eine teleologische Naturdeutung, die Eusebios einer mechanistischen Auffassung entgegenstellt⁶⁷. (4.) Der entscheidende Einwand des Attikos gegen den aristotelischen Gottesbegriff ist, daß er den Gedanken der Vorsehung ausschließt⁶⁸. Auch für Eusebios kann die göttliche Vorsehung sich nur durch den weltimmanenten Logos verwirklichen. Damit aber gibt die Hypostasenlehre ihm die Möglichkeit, die Lehre vom Fatum (auch hier ist wieder Porphyrios der entscheidende Gegner) zu widerlegen, denn Vorsehung und Fatum schließen einander aus. Andererseits sind Fatum und menschliche Willensfreiheit miteinander unvereinbar. Eusebios sichert also durch die Logoslehre die sittliche Autonomie⁶⁹.

b) Die bisher dargestellte Begegnung von Platonismus und christlicher Botschaft bei Eusebios läßt sich vereinfachend als Prozeß gegenseitiger Auswahl und Beschränkung charakterisieren. Die Theologie

⁶⁶ Attikos Fr. 3 Baudry (PE XV 5, 2.4 f.).

⁶⁷ Zur Kritik des Eusebios an einer mechanistischen Weltentstehungslehre vgl. z. B. PE I 7, 16; I 8, 13 f.; Syr. Theoph. I 1.

⁶⁸ Fr. 3 Baudry (PE XV 5); in Fr. 4 Baudry (PE XV 6, 2) argumentiert Attikos, nur eine geschaffene Welt könne von einer Vorsehung gelenkt sein; Platon habe die Lehre, die Welt sei ungeschaffen (unenstanden) abgelehnt, um sie nicht der Vorsehung zu berauben. Fr. 8 Baudry (PE XV 12) zeigt, daß nur unter der Voraussetzung der platonischen Lehre von der Weltseele als einer Ursache, die alles Geschehen bestimmt (im Unterschied zu den verschiedenen Ursachen des Aristoteles), Vorsehung möglich ist.

⁶⁹ PE VI 6; zur Analyse dieses Kapitels siehe *D. Amand*, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque* (Louvain 1945) 368–381; *H. O. Schröder*, *Fatum* (Heimarmene), in: RAC VII (1969) 524–636; 593 f.; vgl. Syr. Theoph. II 19 p. 88, 6–14 Gressmann.

des Eusebios stellt den gemeinsamen Nenner von christlicher Botschaft und kaiserzeitlichem Platonismus dar. Aus dem Platonismus werden die Elemente ausgesucht, die sich mit Schriftstellen belegen lassen; aus der Schrift kommt nur zum Tragen, was sich in den Rahmen einer platonischen Ontologie einfügen läßt. Wesentlich ist, daß hier ein vor- oder außerchristliches Seinsverständnis übernommen wird, ohne durch die christliche Botschaft in Frage gestellt zu werden. In der Theologie des Eusebios ist das auf dem Timaios beruhende kosmologische Seinsverständnis des mittleren Platonismus dominierend. Das bedeutet jedoch nicht, daß die christliche Botschaft in diesem Prozeß keinerlei kritische Funktion ausübt. Sie beschränkt sich jedoch darauf, daß inkompatible Elemente des Vorverständnisses, seien sie religiöser oder philosophischer Art, ausgeschieden und Elemente des Vorverständnisses, die eine Voraussetzung der christlichen Botschaft darstellen, übernommen werden. Man kann diesen Prozeß der gegenseitigen Angleichung als Hellenisierung bezeichnen. Man wird zugeben müssen, daß die christliche Botschaft hier, um Harnacks Formulierung zu gebrauchen, „eingegliedert“ wird „in eine Erkenntnis der Welt und des Weltgrundes, die bereits ohne Rücksicht auf sie gewonnen war“⁷⁰. Damit ist jedoch für eine Beurteilung noch nicht viel gewonnen. Darauf, daß dieser Prozeß der Eingliederung, der bei Eusebios besonders deutlich zu greifen ist, eine lange Vorgeschichte hat – es seien nur die Weisheitsbücher des AT, die neutestamentlichen Aussagen über Christus als Schöpfungsmittler, die Logoslehre der Apologeten, des Klemens von Alexandrien und des Origenes, die Lehre vom Schöpfungsmittler im Symbol von Kaisareia genannt – soll hier nicht eingegangen werden, denn damit würde das Problem nur verschoben. Für eine theologische Beurteilung ist es zunächst wichtig festzustellen, daß eine solche Adaption für jede Theologie eine unumgängliche Notwendigkeit darstellt. Die christliche Botschaft muß, will sie verstanden werden, an ein Vorverständnis anknüpfen. Eine missionarische Verkündigung muß daher aus dem Ganzen der Botschaft zunächst das auswählen, was dem gegebenen Vorverständnis zugänglich ist; das ist ein erster, unumgänglicher Schritt. Erst dann kann sie dazu übergehen, dieses Vorverständnis aufzuheben. So gesehen ist Theologie immer „eklektische Theologie“ (K. Rahner)⁷¹. Eusebios ist sich dabei in einem gewissen Ausmaß der theologischen Problematik seines Vorgehens bewußt gewesen. Ich möchte das an zwei Punkten zeigen.

(1.) Eusebios war sich bewußt, daß er dort, wo er die christliche Botschaft mit der platonischen Hypostasenlehre in Einklang zu brin-

⁷⁰ Lehrbuch der Dogmengeschichte I 19.

⁷¹ Zur Geschichtlichkeit der Theologie, in: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 88–110; 99.

gen versuchte, eklektische Theologie betrieb. Das wird deutlich, wenn wir die bisherige Darstellung, die vor allem auf seinen apologetischen Werken beruht, mit seiner Position in *De eccl. theol.*, seinem (wenn man einmal von *Contra Marcellum* absieht) einzigen dogmatischen Werk, vergleichen. Freilich darf man einen solchen Vergleich nicht überbewerten. *De eccl. theol.* ist eine Streitschrift gegen Markellos von Ankyra, der das Gesetz des Handelns vom Gegner vorgeschrieben wird. Von daher liegt es nahe, daß Eusebios zu den theologischen Mitteln greift, die ihm für die Widerlegung des Markellos die wirksamsten zu sein scheinen. Ebensovienig darf übersehen werden, daß auch in *De eccl. theol.* die Lehre vom Logos als Schöpfungsmittler einen breiten Raum einnimmt; hier dient sie Eusebios dazu, gegenüber Markellos zu beweisen, daß dem Logos bereits vor der Erschaffung der Welt eine eigene Subsistenz zukommt. Dennoch darf man behaupten, daß in *De eccl. theol.* sich Hinweise auf eine Differenz von Apologetik und Dogmatik finden. Den biblischen Prädikationen der zweiten Hypostase kommt hier ein erheblich größeres Gewicht zu als in den apologetischen Schriften. Eusebios wertet hier die Logos- zugunsten der Sohnesbezeichnung ab. Während Markellos nach der Darstellung des Eusebios, deren Richtigkeit hier nicht überprüft werden soll, behauptet, die eigentliche Prädikation sei „Logos“ und die uneigentliche „Sohn“, vertritt Eusebios das Gegenteil⁷². Aus der Korrelativität der Begriffe „Vater“ und „Sohn“ beweist er die ewige Subsistenz des Sohnes⁷³. Er zeigt, daß Christus sich selbst (eingeborener) Sohn, aber niemals Logos genannt hat⁷⁴. *De eccl. theol.* I 19 und 20 führen eine Fülle von Bezeichnungen an, die in der Schrift außer „Logos“ von der zweiten Hypostase vor der Inkarnation ausgesagt werden. Unter Berufung auf die Taufformel von Mt 28, 19 stellt Eusebios deutlich heraus: Die Erkenntnis, daß Gott Vater seines eingeborenen Sohnes ist, ist allein der Kirche geschenkt⁷⁵. Die Zeugung des Sohnes aus dem Vater ist für ihn ein Geheimnis, das jeder Spekulation entzogen ist⁷⁶. Im Anschluß an Kol 1, 25–27 lehrt er eine Ökonomie der göttlichen Offenbarung: Wegen des Polytheismus der Griechen wurde den Juden nur der eine Gott geoffenbart; dabei wurde verschwiegen, wenn auch nicht geleugnet, daß er Vater ist⁷⁷. Er nimmt diese Ökonomie auch für die christliche Verkündigung in Anspruch: Die Lehre von Christus werde den abergläubischen Griechen bis zum geeigneten Zeitpunkt vorenthalten; erste Aufgabe sei es, den Polytheismus zu widerlegen

⁷² *De eccl. theol.* I 1, 2–4.

⁷³ *De eccl. theol.* I 4.

⁷⁴ *De eccl. theol.* I 16 p. 75, 23–26 Klostermann-Hansen.

⁷⁵ *De eccl. theol.* I 2 p. 63, 15–17 Klostermann-Hansen.

⁷⁶ *De eccl. theol.* I 12.

⁷⁷ *C. Marcellum* I 1, 11 f.; *De eccl. theol.* I 20, 88 f.; II 20, 13 f.

und die Existenz des einen Gottes zu beweisen⁷⁸. Es sei in diesem Zusammenhang ein Hinweis angefügt, der über die Frage nach dem Verhältnis von Apologetik und Dogmatik hinaus für die gesamte Hellenisierungsproblematik von Bedeutung ist. Aus *De eccl. theol.* geht hervor, daß Eusebios ein deutliches Bewußtsein von der vielfachen Bedeutung von Wörtern hat. Um zunächst ein Beispiel aus der theologischen Sprache zu bringen, dem in den arianischen Streitigkeiten große Bedeutung zukommt: Er hebt hervor, daß der Begriff der Zeugung, auf Gott angewendet, analog zu verstehen ist. Zwischen der menschlichen Zeugung und der des Sohnes durch den Vater bestehe derselbe Unterschied wie zwischen der Natur des irdhaften Fleisches und der des jenseitigen Gottes⁷⁹. Den reflektierten und zurückhaltenden Umgang mit der philosophischen Sprache zeigt seine Auseinandersetzung mit Markellos über den Begriff des Logos. Eusebios ist sich bewußt, daß wir uns einer Analogie bedienen, wenn wir diesen Begriff theologisch gebrauchen. Er bemüht sich, nicht einfach einen vorgegebenen Logos-Begriff zu übernehmen, sondern in Abgrenzung gegenüber anderen seinen theologischen Logos-Begriff herauszuarbeiten. Den verschiedenen Bedeutungen, die *λόγος* in der griechischen Sprache hat (Eusebios zählt sie in *De eccl. theol.* II 13 auf), sei gemeinsam, daß sie etwas bezeichnen, das nur in einer zugrunde liegenden *Usia* sein könne. Der absolute Gebrauch in Joh 1, 1 zeige dagegen, daß *λόγος* hier ein in sich subsistierendes Seiendes bezeichne⁸⁰. Eusebios streitet mit Markellos darüber, worin die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen göttlichem und menschlichem Logos liegen. Das nach Eusebios' Referat für Markellos wichtige *tertium comparationis*, daß wie der Logos des Menschen so auch der Logos Gottes zuweilen in Gott ruhe und zuweilen aus ihm herausgehe (Eusebios bezieht sich auf die stoische Unterscheidung zwischen dem *λόγος ἐνδιάθετος* und dem *λόγος προφορικὸς*)⁸¹, lehnt er ab. Nach seiner Auffassung bestehen folgende Entsprechungen zwischen menschlichem Logos und Nus auf der einen und den beiden göttlichen Hypostasen auf der anderen Seite: Wie Logos und Nus sind die beiden Hypostasen voneinander verschieden. Der jenseitige Gott ist wie der menschliche Nus unsichtbar, der Logos dagegen durch seine Gaben allen bekannt⁸².

(2.) Die Hellenisierungsthese geht in ihren verschiedenen Ausformungen, wenn ich das einmal schematisierend behaupten darf, von Antithesen aus. So werden, um einige Beispiele herauszugreifen, einander entgegengesetzt: der Inhalt des Evangeliums und die begriff-

⁷⁸ *De eccl. theol.* II 22, 3.

⁷⁹ *De eccl. theol.* I 12, 8.

⁸⁰ *De eccl. theol.* II 14, 1 f.

⁸¹ *De eccl. theol.* II 11, 1.

⁸² *De eccl. theol.* II 17, 4-7.

lichen Mittel, mit deren Hilfe er verständlich gemacht werden soll; die christliche Religion, deren Zweck es sei, der Menschheit göttliches Leben zu bringen, und die griechische Philosophie, die danach strebe, die Welt zu erkennen⁸³; das Seinsverständnis der Evangelien, das von der Frage „Was ereignete sich?“, und das griechische Seinsverständnis der altkirchlichen Dogmen, das von der Frage „Was ist?“ bestimmt sei⁸⁴. Dagegen entwickelt Eusebios in der Tradition der Apologetik einen geschichtstheologischen Ansatz, dessen Ziel es ist, gerade diese Voraussetzung zu unterlaufen. Er sichert also sein Vorgehen als Apologet geschichtstheologisch ab. Damit macht er aber deutlich, daß die Frage der Hellenisierung letztlich keine historische, sondern eine geschichtstheologische Frage ist. Die historische Tatsache, daß die christliche Theologie Elemente der platonischen Ontologie rezipiert hat, besagt noch nichts darüber, ob diese Rezeption einen Verfremdungsprozeß darstellt. Entscheidend ist die Auseinandersetzung mit der Theologie, die diese Aufnahme rechtfertigt bzw. verurteilt.

Eusebios zieht in seinem geschichtstheologischen Ansatz zunächst einen scharfen Trennungsstrich zu den beiden beherrschenden Kulturen seiner Zeit. Das Christentum sei, so betont er am Anfang der DE, den alten apologetischen Topos von den Christen als dem dritten Geschlecht aufgreifend, weder ein Hellenismus noch ein Judentum, sondern eine von beiden unterschiedene, eigene Religion. Zugleich zeigt er jedoch mit Hilfe einer historischen Konstruktion, daß das Christentum in einem bestimmten Sinn Hellenismus und Judentum umfaßt: Es ist identisch mit der Religion der Hebräer, die vor Moses, mit dem er das Judentum beginnen läßt, und lange vor den Griechen gelebt haben⁸⁵. Die Hebräer stehen ihrerseits in einer Tradition, denn sie haben „die wahre und gottesfürchtige Philosophie“ bis zu den Anfängen der Menschheit hin erforscht⁸⁶. Das Christentum ist deshalb die erste, ursprünglichste und älteste Religion⁸⁷. Wichtig ist, daß Eusebios das Natur- und Vernunftgemäße der hebräischen Religion betont⁸⁸. PE VII 2 und 3 stellt er ihm in einem eindrucksvollen Vergleich den Sensualismus der übrigen Menschen entgegen. Die Hebräer haben als erste und einzige seit Beginn des menschlichen Lebens aufgrund vernünftiger Einsicht aus der sichtbaren Welt deren Schöpfer erkannt. Ihre natürliche Erkenntnis wird durch die Offenbarung be-

⁸³ A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I 20.

⁸⁴ B. Welte, Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik, in: ders. (Hrsg.), Zur Frühgeschichte der Christologie (Freiburg 1970) 100–117; 113. – Vgl. die Antithesen bei E. P. Meijering, Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis? (Leiden 1968) 132–147.

⁸⁵ DE I 2, 1; Hist. eccl. I 4; vgl. J. Sirinelli, a. a. O. (Anm. 38), 140–149.

⁸⁶ PE XIV 3, 1.

⁸⁷ Hist. eccl. I 4, 5.

⁸⁸ PE VII 6, 4; 8, 21; Hist. eccl. I 4, 4.

stätigt und ergänzt⁸⁹. Die Wahrheit der Hebräer wird im Gesetz des Moses verschlüsselt weitergegeben und zum Teil von den Griechen übernommen⁹⁰.

Was diese Geschichtstheologie für die Apologetik – modern ausgedrückt: die Inkulturation des Christentums – leistet, braucht kaum eigens hervorgehoben zu werden. Die christliche Offenbarung transzendiert Kulturen und Religionen. Ihr kommt nicht nur eine zeitliche Priorität, sondern auch eine sachliche Überlegenheit zu, denn sie allein ist der Natur des Menschen, die Eusebios in der Vernunft sieht, entsprechend. Sie ist, wenn auch verschlüsselt oder nur in wenigen bruchstückhaften und analogen Elementen, zu allen Zeiten gegenwärtig. Apologetik ist daher niemals Anpassung. Sie sucht keine oberflächlichen Entsprechungen, sondern sie greift auf die eigene christliche Tradition zurück, die sich auch im außerchristlichen Bereich findet. Da das Christentum als das die anderen Religionen und Kulturen zeitlich und sachlich Umgreifende gedacht ist, kann dabei von der Übernahme eines fremden Seinsverständnisses nicht die Rede sein. Bekehrung zum Christentum bedeutet für den Juden oder Griechen nicht Aufgabe der eigenen Religion, sondern Rückkehr zu deren unverfälschtem Ursprung.

II

Ich habe versucht, am Beispiel des Eusebios zu zeigen, was die Rezeption der platonischen Ontologie für die christliche Apologetik geleistet hat. Ich möchte jetzt die Gegenrechnung aufmachen und nach dem Preis fragen, der dafür entrichtet werden mußte. Er wird deutlich, wenn wir die Entwicklung von Eusebios zu Areios verfolgen. Eusebios hat in den trinitarischen Streitigkeiten vor Nikaia dem Areios sehr nahegestanden⁹¹. Die Theologie des Areios ist *eine* mögliche Konsequenz aus der Rezeption der platonischen Ontologie. Das zentrale Wort der frühen arianischen Kontroverse ist ἀγέννητος⁹². Es bezeichnet im Timaios (52a) das unentstandene und unvergängliche, unsichtbare, intelligible Seiende. Die arianische Krise, das ist die These

⁸⁹ PE VII 5.

⁹⁰ PE VII 8, 38–40; XI Prooem. 1.

⁹¹ Vgl. M. Weis, Die Stellung des Eusebius von Cäsarea im arianischen Streit (Trier 1919); G. C. Stead, 'Eusebius' and the Council of Nicaea, in: JThS NS 24 (1973) 85–100; A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition (London 1975) 175 bis 177.

⁹² Die strenge Unterscheidung zwischen ἀγέννητος (ungezeugt) und ἀγένητος (ungeworden) setzt sich erst mit Athanasios durch. Siehe G. L. Prestige, ἀγέν[ν]ητος and γεν[ν]ητός and kindred words, in Eusebius and the Early Arians, in: JThS 24 (1923) 486–496; ders., God in Patristic thought (London 1956) 37–54; J. Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité II (Paris 1927) 643–647; P. Stiegele, Der Agenesiebegriff in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts (Freiburg 1913).

des folgenden, besteht darin, daß dieser Begriff der platonischen Ontologie in einseitiger Konsequenz entfaltet wird und dadurch in Konflikt mit der christlichen Botschaft gerät. Das erste Zeugnis der Kontroverse, der Brief des Areios an Eusebios von Nikomedien (ca. 318), läßt die beiden Positionen, die am Beginn des arianischen Streites einander gegenüberstehen, deutlich erkennen. Alexandros vertritt im Anschluß an Origenes die Lehre von der ewigen Zeugung des Sohnes: Ebenso wie Gott immer ist, ist der Sohn immer. Der Sohn existiert ungeworden zusammen mit dem Vater. Vater und Sohn sind in einem strikten Zugleich⁹³. Der Begriff, von dem diese Position ausgeht, ist der des Vaters. Aus der Vollkommenheit Gottes folge, so argumentiert Alexandros in einem Brief aus dem Jahr 324, daß der Vater immer Vater sei; dann aber müsse der Sohn, dessentwegen er Vater heißt, immer bei ihm sein⁹⁴. Dagegen behaupten die Arianer die Präexistenz Gottes gegenüber dem Sohn. Für ihre Argumentation ist der philosophische Begriff der ἀρχή grundlegend. Sie entwickeln einen ontologischen Dualismus, der zwischen dem ungewordenen (ἀγέννητος) Seienden, das keine Ursache und folglich keinen Anfang hat (ἀναρχος), und dem Seienden, das aus dem Nicht-Seienden entstanden ist und einen Anfang und eine Ursache hat, unterscheidet. Nur Gott ist ἀγέννητος und ἀναρχος. Der Sohn ist durch den Willen Gottes aus dem Nicht-Sein ins Sein getreten⁹⁵. Beides, der ontologische Dualismus und der Wille Gottes als Ursache des Entstandenen, findet seine Entsprechung im Timaios⁹⁶.

Die Urkunden des arianischen Streites lassen deutlich erkennen, daß der zentrale Punkt des Arianismus, die Lehre von der Geschöpflichkeit des Sohnes, eine notwendige Folge dieses ontologischen Ansatzes ist. Alexandros faßt die Argumentation der Arianer folgendermaßen zusammen: Wenn man nicht zugibt, daß der Sohn aus dem Nicht-Seienden ist, ist man zu der Annahme gezwungen, daß es zwei Ungewordene gibt⁹⁷. Der Gedankengang findet sich ausführlicher im Brief des Eusebios von Kaisareia an Euphrat: Wenn man annehme, daß Vater und Sohn derselbe Rang und dieselbe Würde zukommen, müßten entweder beide geworden oder beide ungeworden sein. Keine dieser beiden Möglichkeiten treffe jedoch zu. Eusebios deutet nur an, weshalb die erste Möglichkeit ausgeschlossen ist: Das Gewordene brauche eine Ursache seines Seins⁹⁸. Eine Überlegung, weshalb

⁹³ Opitz, Urk. 1, 2.

⁹⁴ Opitz, Urk. 14, 26.

⁹⁵ Opitz, Urk. 1, 4 f.

⁹⁶ 27d–28a; 29e–30a; 41ab. Zum Willen Gottes vgl. Albinos, Didask. X p. 165, 1 Hermann; Attikos, Fr. 5 Baudry (PE XV, 7).

⁹⁷ Opitz, Urk. 14, 44 p. 26, 24 f.

⁹⁸ Opitz, Urk. 3, 1.

es keine zwei Ungewordenen geben kann, findet sich im Glaubensbekenntnis der Arianer an Alexandros: „Wie die *μονάς* und die *ἀρχή* von allem, so ist Gott vor allem“⁹⁹. Durch den Gedanken von zwei Ungewordenen würde der Gottesbegriff aufgehoben, für den die allumfassende Ursächlichkeit wesentlich ist¹⁰⁰. In seinem Brief an Alexandros zeigt Eusebios von Kaisareia die Unausweichlichkeit der arianischen These, daß der Seiende den Seienden nicht hervorgebracht habe, anhand folgender ontologischer Überlegung: Entweder sei Gott allein der Seiende (*ὁ ὄν*). Dann sei alles aus ihm geworden. Oder er sei nicht allein der Seiende, sondern auch der Sohn sei der Seiende. Dann gebe es zwei Seiende. Das aber habe zur Folge, daß der Vater den Sohn nicht hervorgebracht haben könne; denn es sei unmöglich, daß der Seiende den Seienden hervorbringt¹⁰¹. Diese Folgerung aber widerspricht der Voraussetzung, von der auch Alexander ausgeht. Die Texte zeigen: Die Arianer interpretieren die Beziehung Vater – Sohn mit Hilfe der ontologischen Kategorie der Ursache. Was verursacht ist, ist geworden. Es gehört einer anderen ontologischen Ordnung an als die ungewordene Ursache. Wendet man diese Kategorie an, so ist ihre Argumentation schlüssig.

Die Einseitigkeit der Platon-Rezeption durch die Arianer läßt sich verdeutlichen anhand eines Vergleichs von DE IV 1–3 mit dem Brief des Eusebios von Nikomedeia an Paulinos von Tyros¹⁰². Die ontologischen Voraussetzungen des Arianismus sind am Anfang von DE IV klar ausgesprochen: der ontologische Dualismus zwischen Ungeworden und Geworden, wobei allein der Vater ungeworden, der Sohn dagegen geworden ist¹⁰³; die Lehre, daß der Vater vor dem Sohn ist und der Sohn durch den Willen oder Entschluß des Vaters hervorgebracht wurde¹⁰⁴. Ich habe oben darauf hingewiesen, daß diese Kapitel deutliche Anklänge an die Sprache des Timaios aufweisen. Entscheidend ist nun aber, daß in DE IV der ontologische Dualismus von Tim. 27d–28a nicht bis in seine letzten Konsequenzen durchgeführt, sondern durch das (von Origenes übernommene) platonische Teilhaben denken gebrochen ist. Zusammen mit den Begriffen Ungeworden –

⁹⁹ Opitz, Urk. 5, 4 p. 13, 12 f.

¹⁰⁰ Vgl. z. B. die indirekte Überlieferung über den Gottesbegriff des Xenophanes in Ps.-Aristoteles, De Melisso Xenophane Gorgia 977a 24–39; dazu K. v. Fritz, Xenophanes, in: RE 2. Reihe, 18. Halbband (1967) 1547–1556; Aristoteles, Met. XII 10, 1076a3 f.; Justin, Dial. V 6; Dionysios v. Alexandrien: „Die Vielherrschaft, bei der Gleichrangige miteinander im Streit liegen, bedeutet vielmehr Herrschaftslosigkeit und Aufruhr“. Ch. L. Feltoe, The letters and other remains of Dionysios of Alexandria (Cambridge 1904) 185; übers. v. W. A. Bienert, Dionysios von Alexandrien. Das erhaltene Werk (Stuttgart 1972) 78 (2).

¹⁰¹ Opitz, Urk. 7, 4.

¹⁰² Opitz, Urk. 8.

¹⁰³ DE IV 3, 5 p. 153, 6–8; 3, 13 p. 154, 16 f.; 2, 2 p. 152, 8 Heikel.

¹⁰⁴ DE IV 3, 7 p. 153, 14 f. Heikel.

Geworden ist der des Bildes (εἰκών) in diesen Kapiteln bestimmend. Die zweite Hypostase ist das vollkommene, weise und gute Produkt des Vollkommenen, Weisen und Guten. Deshalb kann Eusebios sie mit Origines als den Nus selbst, den Logos selbst, die Weisheit selbst, das Schöne und Gute selbst, soweit ein solches im Bereich des Gewordenen sein kann, bezeichnen¹⁰⁵. Der Teilhabe- und Bildgedanke erfordert auch, was diese Kapitel besonders betonen, daß der Sohn ein einziger ist. Die Spannung zwischen Dualismus und Teilhabedenken wird deutlich an der Weise, wie DE IV 3 die Lichtmetapher gebraucht und modifiziert. Das Verhältnis Vater-Sohn entspreche insofern dem Verhältnis Licht – Abglanz, als der Abglanz, der alles erfüllt, die einzig mögliche Zeugung des Lichtes sei. Allein im Sohn, der Abglanz des unaussprechlichen Lichtes ist, stelle der Vater sich dar. Während jedoch der Glanz des sichtbaren Lichtes von diesem nicht getrennt werden könne, habe der Sohn eine eigene Subsistenz. Während der Glanz mit dem Licht zusammen bestehe, dessen notwendige Ergänzung er sei, bestehe der Vater, der in sich vollkommen sei, vor dem Sohn; er bedürfe nicht des Sohnes zur Erfüllung seiner Gottheit. Der Glanz sei ein vom Wesen des Lichtes untrennbares Akzidens. Dagegen habe der Sohn durch einen Entschluß des Vaters seine Subsistenz als dessen Bild erhalten¹⁰⁶.

Der entscheidende Unterschied der ontologischen Position des Eusebios von Nikomedien gegenüber DE IV liegt darin, daß der Gedanke der Teilhabe zugunsten eines konsequenten Dualismus aufgegeben ist; das Gewordene ist seiner Natur und seinem Vermögen nach völlig vom Ungewordenen verschieden. An die Stelle des Bildbegriffs tritt der der vollkommenen Ähnlichkeit, die jedoch nicht mehr als ontologische Teilhabe, sondern nur noch als logisches Verhältnis verstanden ist¹⁰⁷. Daß die zweite Hypostase durch den Willen hervorgebracht ist, erhält nun den Akzent des Voluntaristischen, das eine Teilhabe am Wesen des Ungewordenen völlig ausschließt. Damit ist zumindest grundsätzlich auch die Einzigkeit der zweiten Hypostase preisgegeben, denn für alles Geschaffene trifft zu, daß es aus dem Willen Gottes entstanden ist¹⁰⁸. Aus der Ablehnung des Teilhabegedankens und der einseitigen Betonung der Tatsache, daß der Wille Gottes Ursache des Gewordenen ist, ergibt sich eine nominalistische und analogiefeindliche Tendenz des arianischen Denkens. Sie zeigt sich z. B. in der gut bezeugten Lehre vom doppelten Logos und der doppelten Weisheit Gottes: Die Arianer unterscheiden zwischen einem wahren

¹⁰⁵ DE IV 2, 1.

¹⁰⁶ DE IV 3, 4–7.

¹⁰⁷ Opitz, Urk. 8, 3; 8, 8 p. 17, 6.

¹⁰⁸ Opitz, Urk. 8, 6 f.

Logos und einer wahren Weisheit Gottes, die in Gott sind, und der zweiten Hypostase, von der sie hervorheben, sie werde nur aufgrund einer mißbräuchlichen Verwendung der Wörter als Logos und Weisheit Gottes bezeichnet¹⁰⁹. Es weist in dieselbe Richtung, wenn das Glaubensbekenntnis an Alexandros mit einer Aufzählung von Prädikaten beginnt, bei denen emphatisch hervorgehoben wird, daß sie allein Gott zukommen: „Wir kennen einen Gott, der allein ungeworden, allein ewig, allein ohne Anfang, allein wahr, allein unsterblich, allein weise, allein gut . . . ist“¹¹⁰. Daß die Arianer keinen Zugang zum analogen Denken haben, zeigt sich nicht zuletzt an der großen Reserve, mit der sie der Formulierung begegnen, der Sohn sei *aus* dem Vater oder aus dem Wesen des Vaters hervorgegangen. Diese Rede ist für sie, offensichtlich durch den Einfluß der Gnosis, mit körperlichen Vorstellungen belastet. So bedeutet z. B. für Eusebios von Nikomedien die Aussage, der Sohn sei aus Gott, er sei ein Teil Gottes oder ein Ausfluß seines Wesens¹¹¹. Daß die Wendung „aus Gott“ so verstanden wird, hat wiederum zur Folge, daß die Arianer auf der Entstehung des Sohnes aus dem Nicht-Seienden durch den Willen des Vaters insistieren, weil sie glauben, sie allein sei mit der Unkörperlichkeit Gottes vereinbar¹¹².

Wohl am ausgeprägtesten ist die arianische Ontologie in dem Thaleiafragment des Areios bei Athanasios, De synodis 15, faßbar. Es sei versucht, sie anhand dieses Textes etwas genauer in die platonische Tradition einzuordnen. Die beiden ersten Zeilen betonen die Transzendenz Gottes: „Gott selbst also ist bezüglich dessen, was er ist, für alle unaussprechlich (ἄρρητος). Er allein hat keinen, der ihm gleich (ἴσον) ist, noch einen, der ihm ähnlich (ὅμοιον) ist, noch einen, dem gleiche Ehre zukommt“¹¹³. Die Analogiefeindlichkeit ist gegenüber dem Brief des Eusebios von Nikomedien verschärft, denn hier wird auch die Ähnlichkeit zwischen Vater und Sohn geleugnet. Die folgenden Verse (3–5) greifen den ontologischen Dualismus von Tim. 27d ff. auf und zeigen zugleich, daß wir über Gott nur sprechen können, indem wir die Eigenschaften des Geschaffenen von ihm negieren: „Ungezeugt (ungeworden [ἀγέννητον]) aber nennen wir ihn dessentwegen, der der Natur nach gezeugt (geworden [γεννητόν]) ist. Ihn besingen wir als ursprungslos dessentwegen, der einen Ursprung

¹⁰⁹ Opitz, Urk. 4b, 7; Thaleia V. 23–25 p. 243, 5–7 Opitz; Athanasios, CA I 5; I 32; II 37.

¹¹⁰ Opitz, Urk. 6, 2 p. 12, 4 f.

¹¹¹ Opitz, Urk. 8, 5; vgl. Urk. 6, 3,5; 9 p. 17, 6–18, 3; Athanasios, CA I 15.

¹¹² Opitz, Urk. 1, 5; 6, 3. – In der Thaleia findet sich die Wendung, der Sohn sei „aus Gott“ bzw. „aus dem Vater“ (V. 30.38 p. 243, 12.20 Opitz). Der Kontext zeigt, daß sie bedeutet „aus dem Willen Gottes“ bzw. „des Vaters“ (V. 29.37 p. 243, 11.19 Opitz).

¹¹³ p. 242, 9 f. Opitz.

(ἀρχήν) hat. Als Ewigen aber verehren wir ihn dessentwegen, der in den Zeiten geworden ist“¹¹⁴. Die Transzendenz Gottes wird – hier liegt ein wesentlicher Unterschied gegenüber Eusebios von Kaisareia – vor allem dadurch unterstrichen, daß die Thaleia wiederholt hervorhebt, er sei auch für den Sohn unerkennbar¹¹⁵. Unter Anspielung auf Prov. 8, 22 behauptet Areios, der Sohn sei Schöpfungsmittler; er weist ihm eine Zwischenstellung zwischen Gott und Welt zu¹¹⁶. Diese Aussagen bleiben jedoch rein verbal; der Dualismus von Tim. 27d ff. läßt für eine mittelplatonische zweite Hypostase keinen Platz mehr. Daran, daß der Sohn geschaffen ist, lassen die oben zitierten Verse 3–5 keinen Zweifel. Es ist deshalb nur folgerichtig, wenn V. 27¹¹⁷ die Einzigkeit des Sohnes als nur faktisch ansieht und behauptet, Gott könne einen dem Sohn Gleichen hervorbringen. Wie sehr der ontologische Dualismus das bestimmende Motiv der Thaleia ist, geht aus den beiden letzten Versen des Fragments hervor. Dort wird die Tatsache, daß der Sohn den Vater nicht erkennen kann (sie ist in der Thaleia der entscheidende Ausdruck der unvermittelten Transzendenz Gottes), darauf zurückgeführt, daß beide einer verschiedenen ontologischen Ordnung angehören: „Denn es ist klar, daß das, was einen Anfang (Ursache [ἀρχήν]) hat, nicht imstande ist, den Unverursachten (Anfanglosen [ἀναρχον]), wie er ist, zu begreifen oder zu erfassen“¹¹⁸.

Greifen wir nochmals die Unterscheidung auf, die H. Dörrie zwischen zwei Haltungen des kaiserzeitlichen Platonismus vorgenommen hat, so können wir feststellen, daß sich im Arianismus gegenüber Eusebios von Kaisareia eine Verschiebung in der Rezeption der platonischen Ontologie vollzogen hat. An die Stelle des der Welt zugewandten und in ihr wirkenden Gottes, dem der Mensch sich auf der *via analogiae* nähern kann, ist der Gott getreten, der nur auf der *via negationis* erreichbar ist. Eine mit aller Vorsicht zu interpretierende Andeutung, die es erlaubt, den Gott der Thaleia in die Nähe des sich selbst denkenden Nus von Metaphysik Lambda zu rücken, findet sich in V. 32 f: „Kurz gesagt: Für den Sohn ist der Gott unaussprechlich. (33) Denn er ist für sich selbst, was er ist, d. h. unsagbar“¹¹⁹. Wie ist V. 33 zu verstehen? Gegen die Interpretation, daß Gott für sich selbst unsagbar oder unerkennbar ist, spricht folgender Grund: Die Thaleia und die anderen Texte der Arianer betonen die Unerkennbarkeit und Unsagbarkeit Gottes für den Sohn; sie sprechen aber nirgends davon,

¹¹⁴ p. 242, 11–13 Opitz.

¹¹⁵ V. 12.32.34 f.39.41; p. 242, 20; 243, 14.16 f. 21.23 Opitz.

¹¹⁶ V. 6.22 p. 242, 14; 243, 4 Opitz.

¹¹⁷ p. 243, 9 Opitz.

¹¹⁸ V. 40 f.; p. 243, 22 f. Opitz.

¹¹⁹ p. 243, 14 f. Opitz.

daß Gott sich selbst nicht erkennen kann. Damit würde ja gerade die wesentliche Pointe, auf die die Lehre von der Unerkennbarkeit Gottes abzielt, den Abstand zwischen Vater und Sohn hervorzuheben, verfehlt. Deshalb ist eine andere Interpretation naheliegender: Gott ist das, was er ist, nur für sich selbst¹²⁰. Er ist ausschließlich auf sich selbst bezogen, aristotelisch gesprochen: Er ist der Nus, der als die vollkommenste Tätigkeit nur sich selbst zum Gegenstand haben kann. Die Unsagbarkeit Gottes ist Folge seiner Selbstbezogenheit: Weil er sich der Welt nicht mitteilt, kann unsere Sprache ihn nicht erfassen¹²¹.

Die Arianer versuchen, so läßt sich zusammenfassend feststellen, die jüdisch-christliche Unterscheidung zwischen ungeschaffenem und geschaffenem Sein mit Hilfe der platonischen Ontologie auszusagen. Um die Transzendenz des Schöpfers gegenüber der Schöpfung eindeutig herauszustellen, wird der Dualismus von Tim. 27d ff. übernommen, und das platonische Teilhabedenken, das für die damalige Zeit vor allem in der mittelplatonischen Hypostasenlehre seinen Ausdruck fand, abgelehnt. Diese einseitige Rezeption war einerseits klärend; sie gab andererseits jedoch ontologische Begriffe auf, die für die christliche Apologetik und Theologie unverzichtbar waren.

III

Versucht man, Athanasios in die bisher dargestellte Entwicklung einzuordnen, so darf man, stark vergrößernd, behaupten: Seine Platon-Rezeption stellt eine Synthese dar zwischen dem Analogie- und Teilhabedenken, das für Eusebios kennzeichnend ist, und dem Anliegen der Arianer, die Transzendenz des Schöpfers gegenüber dem Geschaffenen eindeutig auszusagen. Wie Eusebios sieht er in der mittelplatonischen Logoslehre eine gemeinsame Basis von Griechen und Christen. In *De incarnatione* (= DI) 41 bringt er sie ausdrücklich als solche zur Sprache, um von ihr ausgehend die Vernunftgemäßheit der Lehre von der Inkarnation zu zeigen: Der Logos sei der Lenker des Alls; in ihm habe der Vater die Schöpfung zustandegebracht; durch seine Vorsehung werde alles erleuchtet und belebt; er werde aus den Werken seiner Vorsehung erkannt und durch ihn der Vater. Die Stelle

¹²⁰ Vgl. V. 35 p. 243, 17 Opitz: „Denn es ist für ihn (sc. den Sohn) unmöglich, den Vater aufzuspüren, der in sich selbst (ἐφ' ἑαυτοῦ) ist.“

¹²¹ Das Thaleiafragment weist gewisse, allerdings sehr allgemeine Gemeinsamkeiten auf mit Albinos, *Didask.* 10, der ebenfalls in der Tradition von *Metaphysik Lambda* steht. Vgl. *F. Ricken*, Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, in: *ThPh* 44 (1969) 321–341; 322 f. Außer den dort gegebenen Hinweisen vgl. *Thaleia V* 3 p. 242, 11 Opitz ἀγέννητον mit *Didask.* 10 p. 166, 12: Gott ist nicht γεννητός. Die bei Areios nur angedeutete Selbstbezogenheit Gottes ist in *Didask.* p. 166, 24–30 Hermann in deutlicher Abhängigkeit von *Met.* XII 9, 1074b17–35 ausgeführt.

läßt die theologischen Motive deutlich werden, aus denen Athanasios, der apologetischen Tradition folgend, die Logoslehre übernimmt: das Wirken Gottes in der Welt durch seine Vorsehung und die Erkenntnis Gottes aus der Teleologie der Natur. Diese Gedanken sind in *Contra gentes* (= CG) und *DI* unter Verwertung hellenistischen Materials breit ausgeführt¹²². Ich möchte nur kurz auf CG 41 hinweisen, das wohl die deutlichsten Anklänge an den Platonismus aufweist: Die Natur des Gewordenen wird in mittelplatonischer Terminologie als fließend, schwach, sterblich, sich auflösend bezeichnet. Gott ist, mit deutlichem Anklang an *Tim.* 29e, der Gute, dem als solchen jeder Neid fernliegt. Er will, daß alles sei. Deshalb überläßt er, so führt Athanasios mit Anspielung auf *Platon, Politikos* 273de und wohl auch in Anlehnung an *Tim.* 41ab aus, die gewordene Natur nicht der ihr innewohnenden Tendenz, wieder zum Nicht-Sein zurückzukehren, sondern er verleiht ihr durch die Teilhabe am Logos Bestand. Diese ins Auge fallenden Gemeinsamkeiten dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß in CG und *DI* eine von Eusebios grundlegend verschiedene Rezeption der platonischen Logoslehre vorliegt. Nach *DE IV* 2, 1 gibt Gott dem Logos als erstem von allem Seienden Bestand; der Logos ist Grundlage dessen, was nach ihm entstehen soll. Durchdenkt man diese Aussage von der christlichen Schöpfungslehre her, so kann man wohl kaum der Folgerung ausweichen, daß der Logos hier dem Geschaffenen zugerechnet wird. Für die Lösung der Transzendenz-Immanenz-Problematik leistet ein solcher Logosbegriff daher letztlich nichts. Dagegen ist in CG und *DI* die Frage reflektiert, wie der Dualismus der Schöpfungsontologie und der Logosbegriff sich zueinander verhalten; die Schriften entwickeln für die Lösung der Transzendenz-Immanenz-Problematik ein erheblich differenzierteres Instrumentarium. Ich greife drei Stellen heraus. CG 40 hebt deutlich hervor, daß der Logos, dessen kosmisches Wirken in diesem Kapitel an vielen Beispielen erörtert wird, von allem Gewordenen verschieden ist¹²³. *DI* 43, 6 versucht, mit Hilfe der Kategorie der Teilhabe Immanenz und Transzendenz folgendermaßen zu fassen: „In der Schöpfung seiend nimmt er nichts von der Schöpfung an, vielmehr hat alles an seiner *δύναμις* teil“. *DI* 17, 1 gebraucht die Unterscheidung zwischen *οὐσία* und *δύναμις*: Der Logos wird von nichts umschlossen, vielmehr ist er es, der alles umschließt. Er ist seiner *οὐσία* nach außerhalb des Alls; aber er ist in allem durch seine *δυνάμεις*. Er umfaßt das All, wird aber selbst nicht umfaßt, sondern allein in seinem Vater hat er sein ganzes, unvermindertes Sein.

¹²² Vgl. *E. P. Meijering*, a. a. O. (Anm. 84) 5–58.

¹²³ p. 79, 7 f. Leone; PG 25, 81A.

Wenden wir uns nun nach diesem kurzen Blick auf die Apologien dem dogmatischen Hauptwerk des Athanasios, den drei Reden gegen die Arianer (CA), zu. In welcher Weise ist hier die platonische Ontologie rezipiert? Was leistet diese Rezeption und wo liegen ihre Grenzen? Die Voraussetzung, die Athanasios mit den Arianern teilt, ist der ontologische Dualismus. Er will bekanntlich zeigen, daß die Arianer innerhalb dieser Dichotomie dem Sohn den falschen Platz zugewiesen haben. Daß dieser Dualismus für Athanasios auf dem biblischen Schöpfungsglauben beruht, kann nicht bezweifelt werden. Ebenso gewiß ist aber, daß er ihn in der Sprache der platonischen Ontologie ausdrückt. Gott ist der zeitlos immer Seiende, er ist ungeworden, unvergänglich, unveränderlich; entsprechend dem werdenden in Tim. 27d steht ihm das aus dem Nichts Gewordene gegenüber¹²⁴. Athanasios vertritt diesen Dualismus insofern noch konsequenter als die Arianer, als er zeigt, daß die Vorstellung eines geschaffenen Schöpfungsmittlers, der bei ihnen an die Stelle der zweiten Hypostase des Mittelplatonismus getreten ist, unhaltbar ist. Wenn Gott nicht ohne Schöpfungsmittler schaffen kann, dann kann er auch den Schöpfungsmittler nicht ohne Schöpfungsmittler schaffen; das aber führt in einen unendlichen Regreß. Wenn er aber den Schöpfungsmittler ohne Schöpfungsmittler schaffen kann, braucht er keinen Schöpfungsmittler, denn dann kann er auch alles andere unmittelbar schaffen. Wenn aber alles durch den Schöpfungsmittler geschaffen ist, dann kann der Schöpfungsmittler nicht wiederum selbst geschaffen sein¹²⁵. Dadurch, daß Athanasios die Dichotomie Schöpfer – Geschöpf bzw. ungewordenes – gewordenes Seiendes auf ihre Konsequenzen hin durchdenkt und den Versuch der Arianer, den Logos gegenüber anderen Geschöpfen auszuzeichnen, als rein verbale, ontologisch unhaltbare Lösung erweist, zeigt er endgültig, daß die kosmologischen Kategorien der Apologetik für das Vater-Sohn-Verhältnis, will man dieses vom Verhältnis Schöpfer – Geschöpf unterscheiden, unzureichend sind. Diese Folgerung wird in CA I 33 ausdrücklich gezogen: „Der Ausdruck ‚unentstanden‘ hat keine Beziehung zum Sohn . . ., sondern zum Entstandenen . . . Wie also der Ausdruck ‚unentstanden‘ auf das Entstandene hindeutet, so offenbart das Wort ‚Vater‘ den Sohn“¹²⁶. Damit aber steht Athanasios vor der Aufgabe, eine neue Kategorie zu finden, mit deren Hilfe er innerhalb des platonischen Dualismus das Verhältnis Vater-Sohn denken kann. Wie kann er diese Aufgabe lösen, ohne auf die theologischen Leistungen des apologetischen Logos-

¹²⁴ CA I 11–13.25.36.58.62 f.; vgl. E. P. Meijering, a. a. O. (Anm. 84) 58–61.101.

¹²⁵ CA I 19; II 5.19 f.25.30.63; vgl. L. Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athanasios (München 1880) 65–70.

¹²⁶ PG 26, 80AB.

Begriffs verzichten zu müssen? Kann er diese Kategorie der platonischen Tradition entnehmen oder überwindet er mit diesem Schritt den platonischen Seins- und Gottesbegriff?

An die Stelle der Hypostasenlehre tritt der letztlich auf Platons Lehre von der Ideengemeinschaft zurückgehende Gedanke des Wesenszusammenhangs¹²⁷. Was damit gemeint ist, wird am besten deutlich, wenn wir den Gebrauch der Lichtmetaphorik bei Eusebios und Athanasios vergleichen. Nach Eusebios¹²⁸ unterscheidet das Verhältnis Vater – Sohn sich vom Verhältnis Licht – Abglanz u. a. in folgendem: (1.) Der Abglanz des sichtbaren Lichtes kann von diesem nicht getrennt werden; dagegen hat der Sohn eine eigene Subsistenz. (2.) Der Abglanz ist eine notwendige Ergänzung des Lichtes, denn es gibt kein Licht ohne Abglanz; dagegen ist der Vater in sich vollkommen; er empfängt nichts vom Sohn, wodurch seine Gottheit erst vollkommen würde. (3.) Der Abglanz leuchtet nicht auf, weil das Licht es will; er ist notwendiges Akzidens der Usia des Lichtes; dagegen ist der Sohn Abbild aufgrund der Willensentscheidung des Vaters. Dagegen sind für Athanasios gerade die Gemeinsamkeiten wesentlich, die Eusebios bestreitet: Ohne den Sohn ist das Wesen des Vaters nicht vollkommen. „Wenn aber die Zeugung nicht immer mit dem Vater existiert, so bedeutet dies eine Schmälerung der Vollkommenheit seines Wesens“¹²⁹. Für ihn liegt das tertium comparationis in dem, wie wir es heute ausdrücken würden, analytischen Zusammenhang zwischen Licht und Abglanz: Ein Licht ohne Abglanz ist ein in sich widersprüchlicher Begriff, ebenso wie, um ein anderes von Athanasios gebrauchtes Beispiel anzuführen, eine Quelle ohne Fluß. Ebenso wenig kann Gott ohne Vernunft (Logos), Weisheit, Wahrheit gedacht werden¹³⁰. Im Unterschied zum Verhältnis Schöpfer – Geschöpf beruht das Verhältnis Vater – Sohn nicht auf dem Willen, sondern auf dem Wesen des Vaters¹³¹.

Athanasios kann für seine Lehre vom Wesenszusammenhang an einen Allgemeinplatz der theologischen Tradition anknüpfen. Die Väter beweisen die ewige Zeugung des Sohnes häufig mit dem auf die aristotelische Kategorienschrift und letztlich auf Platon zurückgehenden Argument, daß Correlativa nur zusammen existieren können: Wenn der Vater ewig ist, ist notwendig auch der Sohn ewig, denn ohne Sohn ist der Vater nicht Vater¹³². Dieser Gedankengang wird über die

¹²⁷ Vgl. z. B. Platon, *Symp.* 199de; *Phaidon* 103e–105d; *Soph.* 218b–231c; *Aristoteles*, *Cat.* 7, 7b15–22; *Met.* V 15, 1021a23–25.

¹²⁸ *DE IV* 3, 4–7.

¹²⁹ *CA I* 29; *PG* 26, 73A.

¹³⁰ *CA I* 12.14.16.20.25; *II* 32 f., *III* 3.

¹³¹ *CA I* 29.

¹³² Vgl. G. C. *Stead*, *The Platonism of Arius*, in: *JThS NS* 15 (1964) 16–31; 28–30.

Korrelation Vater – Sohn hinaus auf andere Bezeichnungen der zweiten Hypostase ausgedehnt. So argumentiert z. B. Origenes: „Wer nämlich zu sagen wagt: Es war einmal, da der Sohn nicht war, der soll doch einsehen, daß er auch sagen wird: Die Weisheit war einmal nicht, und der Logos war (einmal) nicht, und das Leben war (einmal) nicht, während doch in ihnen allen das Wesen Gottes des Vaters vollkommen gegenwärtig ist. Sie können ja niemals von ihm losgerissen oder von seiner Substanz getrennt werden. Auch wenn sie im erkennenden Geist als Vielheit aufgefaßt werden, sind sie doch der Sache und dem Wesen nach eines; in ihnen besteht die ‚Fülle der Gottheit‘ (Kol. 2, 9)“¹³³. Dennoch kann man bei Origenes nicht wie bei Athanasios von einem Wesenszusammenhang im eigentlichen Sinn sprechen, denn nach Origenes geht der Sohn aus dem Willen des Vaters hervor¹³⁴. Eindeutig ausgesprochen ist die Lehre vom begrifflichen Zusammenhang in den durch Athanasios überlieferten Fragmenten des Dionysios von Alexandria: „Bei den von mir genannten Begriffen ist jeder untrennbar und unlöslich von dem ihm benachbarten. Ich sprach vom Vater; und bevor ich den Sohn einführte, hatte ich in dem Vater diesen bereits mitgenannt. Ich führte den Sohn dazu ein; auch wenn ich den Vater vorher nicht genannt hätte, wäre er von vornherein ganz und gar in dem Sohn inbegriffen gewesen“¹³⁵. „Denn wenn das Licht immer da ist, ist es klar, daß auch der Abglanz immer (vorhanden) ist . . . Licht kann es nicht geben, ohne daß es leuchtet“¹³⁶.

Schwäche und Stärke dieser Argumentation liegen darin, daß sie letztlich den kategorialen Unterschied des Prädikates „Sohn“ auf der einen und der Prädikate „Vernunft“ (Logos), „Weisheit“, „Abglanz“ auf der anderen Seite nicht beachtet. Geht man mit Athanasios von der Unveränderlichkeit Gottes und der Tatsache, daß Gott Vater ist, aus¹³⁷, so ergibt sich notwendig die Ewigkeit des Sohnes. Dadurch ist die Möglichkeit gegeben, die biblische Vater-Sohn-Beziehung innerhalb der platonischen Ontologie zu denken. Durch die notwendige Zeugung ist der Sohn ebenso ewig wie der Vater. Hier deutet sich ein Versuch an, den griechischen Gottesbegriff vom biblischen Denken her aufzuheben und Sein im eigentlichen Sinn nicht mehr als sich selbst denkendes Denken, sondern als personale Beziehung zu denken. Dieser Gedankengang ist jedoch dem arianischen Einwand ausgesetzt, daß es dann, was für griechisches Denken unvollziehbar ist, zwei ungewordene Prinzipien

¹³³ De princ. IV 4, 1 p. 350, 7–14 Koetschau; übers. von H. Görgemanns – H. Karpp, Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien (Darmstadt 1976) 787.

¹³⁴ De princ IV 4, 1 p. 349, 11 Koetschau.

¹³⁵ Athanasios, De sent. Dion. 17, 1; übers. von W. A. Bienert, a. a. O. (Ann. 100) 81.

¹³⁶ Athanasios, De sent. Dion. 15, 2; Bienert 78.

¹³⁷ CA I 28; PG 26, 72A.

gebe¹³⁸. Ihm kann Athanasios dadurch entgehen, daß er den Sohn als Abglanz, Vernunft, Weisheit denkt, die wesensnotwendig zu Gott gehören. Damit ist aber die Gefahr gegeben, daß das Vater-Sohn-Verhältnis auf das griechische Gottesverständnis reduziert wird. Die Spannung läßt sich gut verdeutlichen an der Exegese Prov. 8, 30 „Ich war es, woran er sich erfreute, Tag um Tag war ich in Entzücken vor seinem Angesicht“. Der Vater, so argumentiert Athanasios gegen die Arianer, sieht sich in seinem Bild und freut sich daran. Dieses Bild muß ungeschaffen sein, denn der Schöpfer kann sich nicht in einer geschaffenen und gewordenen Wesenheit sehen¹³⁹. Es ist schwer zu beurteilen, was für diese Gottesvorstellung bestimmend ist: die biblische Aussage von der gegenseitigen und ausschließlichen Erkenntnis von Vater und Sohn (Mt 11, 27) oder der unveränderliche Nus des Aristoteles und Albinos, der in der vollkommenen Schau, deren er sich erfreut, einzig sich selbst zum Gegenstand haben kann. Daß sich dennoch bei Athanasios gegenüber Eusebios und den Arianern ein entscheidender Wandel des Gottesverständnisses anbahnt, wird deutlich, wenn man das theologische Motiv berücksichtigt, das hinter der Lehre vom Wesenszusammenhang steht: die Erlösungslehre. Geschöpfe haben von einem Geschöpf, so argumentieren die Arianerreden, keine Hilfe zu erwarten; wenn der Logos als Geschöpf Mensch geworden wäre, wäre der Mensch auch weiterhin ohne Verbindung mit Gott¹⁴⁰. Der Versuch, das Vater-Sohn-Verhältnis ontologisch zu denken, ist kein spekulativer Selbstzweck; er steht vielmehr im Dienst der Verkündigung der biblischen Botschaft, daß in Jesus Christus Gott selbst Knechtsgestalt angenommen hat und für uns gestorben und auferstanden ist¹⁴¹. Harnack, der die Bedeutung der Soteriologie für die Trinitätslehre des Athanasios klar herausgestellt hat, hat behauptet, Athanasios denke Erlösung in griechischen Kategorien: Die Erlösung vom Tode werde „ganz realistisch als pharmakologischer Prozeß vorgestellt“; ewiges Leben und Vergottung würden identifiziert; dieser „reale Eingriff in die Konstitution der menschlichen Natur und ihre Vergottung“ seien aber nur möglich, wenn der Erlöser selbst Gott sei und Mensch werde¹⁴². Zweifellos finden sich bei Athanasios Texte, auf die eine solche Interpretation sich berufen kann¹⁴³. Aber man braucht nur einen flüchtigen Blick in die Arianerreden zu werfen, um zu sehen, welch bedeutenden Einfluß Paulus auf deren Erlösungslehre hat. Athanasios spricht keineswegs nur von Vergöttlichung, son-

¹³⁸ Opitz, Urk. 6 p. 13, 10–12.

¹³⁹ CA I 20; PG 26, 53C; II 82; PG 26, 320BC.

¹⁴⁰ CA II 41 f. 67.

¹⁴¹ CA II 41.43.

¹⁴² Das Wesen des Christentums 138.

¹⁴³ CA I 42; PG 26, 100A; II 70.

dern ebenso von Kenosis, Tod und Auferstehung¹⁴⁴. Gott und das Vater-Sohn-Verhältnis werden auch von Athanasios mit Hilfe der platonischen Ontologie gedacht. Dennoch hat das Gottesbild gegenüber Eusebios, Areios und dem spätantiken Platonismus eine wesentliche Akzentverlagerung erfahren. Der „wirklich seiende (ὄντως ὄν) und wahre Gott“ ist „der Vater unseres Herrn Jesus Christus“¹⁴⁵. Im Mittelpunkt des Interesses steht nicht mehr die Beziehung Gottes zum Kosmos, sondern seine Nähe zum Menschen in Jesus Christus. Der Wechsel der ontologischen Kategorien – von der Hypostasenlehre zum Wesenszusammenhang – ist von diesem neutestamentlichen Gottesbegriff her bestimmt; er ergibt sich nicht als Konsequenz eines philosophischen Diskussionszusammenhangs.

Der soteriologische Ansatz des Athanasios darf jedoch nicht in einem ausschließenden Gegensatz zum kosmologischen Denken der apologetischen Tradition gesehen werden. Athanasios gibt den kosmologischen Logosbegriff und dessen theologische Leistungen nicht auf; er versucht vielmehr, ihn zu modifizieren und zu integrieren. Das wird, bei aller Polemik gegen den Begriff des geschaffenen Schöpfungsmittlers, auch in den Arianerreden deutlich. Wie bei Eusebios wirkt auch hier der Vater Vorsehung und Erhaltung im Logos¹⁴⁶. Auch hier wird betont, daß die Geschöpfe nur durch den Logos entstehen konnten¹⁴⁷. Auch hier zeigt sich der Einfluß des Timaios, wenn Athanasios ausführt, damit das Gewordene nicht nur existiere, sondern auch schön existiere, habe Gott seine Weisheit zu den Geschöpfen herabsteigen lassen, und wenn er die Welt mit *einem* in sich harmonischen Körper vergleicht¹⁴⁸. Aber wie CG und DI betonen die Arianerreden die Transzendenz des Logos. Ihrem Wesen nach ist die schöpferische Weisheit mit dem Vater zusammen¹⁴⁹. Eine wesentliche Relation des Logos zur Schöpfung, die seine Transzendenz beeinträchtigen würde, lehnt Athanasios ab. Der Logos ist nicht unsretwegen, vielmehr sind wir seinetwegen. Auch wenn es Gott gefallen hätte, die entstandenen Dinge nicht zu machen, wäre dennoch der Logos beim Vater und in ihm wäre der Vater. Daß alles durch den Logos geschaffen ist, wird von Athanasios nicht durch die Notwendigkeit eines Schöpfungsmittlers, sondern durch die Wesenseinheit von Vater und Sohn begründet: Im Logos ist der Vater, und der Logos ist im Vater. Wie das Licht nur durch seinen Glanz hell machen kann, kann der Vater nur

¹⁴⁴ CA I 41–43; II 29; vgl. W. Schneemelcher, Athanasius von Alexandrien als Theologe und Kirchenpolitiker, in: ZNW 43 (1950/51) 242–256; 248.

¹⁴⁵ CA II 43; PG 26, 237B.

¹⁴⁶ CA II 24; PG 26, 198C; vgl. II 25; PG 26, 201A.

¹⁴⁷ CA II 31; PG 26, 212B.

¹⁴⁸ CA II 78; PG 26, 312B; II 81; PG 26, 317B; vgl. Tim. 30ab.

¹⁴⁹ CA II 81; PG 26, 317B.

durch den Logos schaffen¹⁵⁰. Transzendenz und Immanenz werden durch eine Differenzierung des Bildbegriffs vermittelt. Im Anschluß an Origenes unterscheidet Athanasios zwischen dem Bild, dem Logos, und dem, was nach dem Bild geworden ist, den Geschöpfen; der schöpferischen Weisheit selbst (αὐτοσοφία) und der ihr nachgebildeten geschaffenen Weisheit. Dadurch gelingt es ihm, den christlichen Schöpfungsdualismus mit dem platonischen Teilhabedenken zu vermitteln und eine ontologische Grundlage für Röm 1, 19 f. zu sichern¹⁵¹.

IV

Was ergibt sich aus dem dargestellten Rezeptionsprozeß für die Frage nach der Hellenisierung des Christentums? Daß in der Theologie der drei behandelten Autoren der platonischen Ontologie größtes Gewicht zukommt, steht außer Zweifel. Sie alle denken Gott als den im eigentlichen Sinn Seienden, als immer seiend, ungeworden, unvergänglich, unveränderlich. Für die Deutung der Verhältnisse Gott – Welt und Vater – Sohn werden verschiedene Kategorien herangezogen, die aber alle letztlich der platonischen Ontologie entnommen sind. Insofern muß man von einer Hellenisierung der christlichen Botschaft sprechen. Diese Aussage ist jedoch einseitig und insofern falsch, wenn man nicht sofort hinzufügt, daß diese Rezeption zugleich eine kritische Funktion gegenüber dem antiken Seins- und Weltverständnis hat. So ist die Logoslehre des Eusebios als Kritik der antiken Religion zu sehen; Areios stellt der platonischen Hypostasenlehre die biblische Dichotomie zwischen ungeschaffenem und geschaffenem Seienden entgegen; Athanasios versucht schließlich, mit Mitteln der platonischen Ontologie den Gottesbegriff der platonisch-aristotelischen Tradition vom Christusereignis her aufzuheben. Die übernommenen Kategorien werden auf ihre Brauchbarkeit hin geprüft und ihre Grenzen aufgezeigt. Läßt sich ein gemeinsames Interesse aufzeigen, das für den dargestellten Rezeptionsprozeß leitend ist? Zweifellos ist die Notwendigkeit, in der Verkündigung der christlichen Botschaft an ein vorgegebenes Seins-, Selbst- und Weltverständnis anzuknüpfen, von großer Bedeutung. Darauf kommt es mir hier jedoch nicht an. Ich möchte vielmehr hinweisen auf eine spezifische Möglichkeit, die gerade in der griechischen Ontologie für die Entfaltung der christlichen Botschaft lag. Ich möchte sie als Radikalisierung bezeichnen und das Gemeinte an einigen Beispielen erläutern. Die ontologischen Eigenschaften der Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit Gottes sind für Athanasios

¹⁵⁰ CA II 31; PG 26, 212BC.

¹⁵¹ CA II 78–81; vgl. E. P. Meijering, a. a. O. (Anm. 84) 118 f.; R. Bernard, *L'image de Dieu d'après saint Athanase* (Paris 1952).

Voraussetzung und Garantie seiner Treue. Die Götter der Heiden können schon allein deshalb nicht treu sein, weil sie nicht überall dieselben sind und zugrunde gehen; der im eigentlichen Sinn seiende (θεός ὢν) Gott dagegen ist treu, weil er immer derselbe ist¹⁵². Die äußerste Möglichkeit einer Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen besteht darin, daß der Mensch Jesus Gott *ist*. Deshalb sieht Athanasios den Skopos der Schrift in der doppelten Lehre, daß der Erlöser immer Gott war und unseretwegen Mensch geworden ist¹⁵³. Das Transzendenzdenken des mittleren Platonismus ist für Areios ein Mittel, die radikale Verschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf auszudrücken. Die ontologische Fassung der Schöpfungslehre als Schöpfung aus dem Nichts bringt für Athanasios zum Ausdruck, daß Gottes schöpferische Allmacht keiner Einschränkung unterliegt¹⁵⁴.

Was folgt aus diesen Überlegungen für die Forderung nach der Enthellenisierung des Christentums? Die entscheidende Frage der Enthellenisierungsdiskussion ist die nach dem Verhältnis von christlicher Botschaft und griechischer Ontologie. Die (spätestens) mit den Apologeten beginnende theologische Tradition hat sich in einem Prozeß ständiger Überprüfung des Instrumentariums der Ontologie bedient, um Gottes Transzendenz und seine uneingeschränkte Herrschaft über alles Seiende und zugleich seine unüberbietbare Hingabe an den Menschen zu denken. Die Frage ist, ob wir heute auf dieses Instrumentarium verzichten können, ohne diese Aussagen zu relativieren. Damit ist natürlich in keiner Weise behauptet, daß diese Begrifflichkeit adäquat ist. Aber es ist eine Frage, ob eine Begrifflichkeit in einem nie abgeschlossenen Prozeß weiterzuentwickeln ist, und eine andere, ob die mit ihrer Hilfe gewonnenen Unterscheidungen und Klärungen aufgegeben werden können, was bedeuten würde, daß eine Entwicklung hinter den einmal erreichten Reflexionsstand zurückfällt. Die Frage ist auch nicht, ob es ein anderes Instrumentarium, das dasselbe leistet, geben kann (das mag hier offen bleiben), sondern ob uns heute ein anderes zur Verfügung steht. Eine solche neue Begrifflichkeit müßte sich gegenüber den Leistungen der alten ausweisen können¹⁵⁵. Von einer Enthellenisierung in diesem Sinn könnte aber nur bei einem *völlig* gewandelten Seinsverständnis die Rede sein. Das muß wegen der christologischen und trinitarischen Fragestellung nachdrücklich be-

¹⁵² CA II 10; PG 26, 165C; vgl. *E. P. Meijering*, a. a. O. (Anm. 84) 124 f. 136.139.

¹⁵³ CA III 29; PG 26, 385A.

¹⁵⁴ DI 2, 3 f.

¹⁵⁵ Vgl. die ausgewogenen Stellungnahmen zur Frage Christentum und Metaphysik von *W. Pannenberg*, a. a. O. (Anm. 2) 345 f.; *K. Lehmann*, Transzendenz, in: SM (D) IV (Freiburg 1969) 992–1005; 1001–1004; *ders.*, Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild, in: *J. Ratzinger* (Hrsg.), Die Frage nach Gott (Freiburg 1973) 116–140.

tont werden. Es ist nicht möglich, die christliche Schöpfungsmetaphysik beizubehalten und zugleich für die Christologie auf ontologische Aussagen verzichten zu wollen. Sobald man von der Unterscheidung zwischen geschaffenem und ungeschaffenem Sein ausgeht, ist die ontologische Frage nach dem Sein Christi unausweichlich. Beantwortet man sie anders als Athanasios und Nikaia und denkt die Gottesbeziehung Jesu ausschließlich mit Hilfe funktionaler Kategorien, so enthellensiert man nicht; man steht vielmehr vor derselben Alternative wie die Väter des 4. Jahrhunderts, nur daß man sich innerhalb dieser Alternative anders entscheidet. Damit wird aber die Wandlung des griechischen in das christliche Gottesbild, die sich mit Athanasios endgültig durchzusetzen beginnt, letztlich wieder preisgegeben. Gott wird wieder gedacht als die, wenn auch mit biblischen Zügen ausgeschmückte Monade der Griechen und nicht als die sich ewig an ihr personales Gegenüber verschenkende Liebe.