

# Die Diskussion über den Willen und das Wesen Gottes, theologiegeschichtlich beleuchtet

Autor(en): **Meijering, E.P.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **34 (1989)**

PDF erstellt am: **21.05.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-660729>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## II

E. P. MEIJERING

### DIE DISKUSSION ÜBER DEN WILLEN UND DAS WESEN GOTTES, THEOLOGIEGESCHICHTLICH BELEUCHTET

Wenn man innerhalb der Grenzen eines Vortrages zum arianischen Streit Ausführungen machen will, dann birgt dieses die Gefahr in sich, dass über die vielen und vielfältigen Ereignisse — auch die kirchenpolitischen Ereignisse — im vierten Jahrhundert jeweils zu wenig gesagt wird. Ich werde deshalb keinen Überblick über die Geschichte des arianischen Streites bieten, sondern den Versuch machen, den bekannten Kern des Gegensatzes noch einmal theologiegeschichtlich zu beleuchten.

Der Gegensatz spitzt sich auf die Frage zu: Ist Christus durch den Willen Gottes erschaffen oder aus dem Wesen Gottes gezeugt worden? Bei der Diskussion um diese Frage greifen beide Parteien auf die Tradition zurück, indem sie sich mit der Tradition legitimieren und ihre Gegner als Vertreter ketzerischer Positionen der Vergangenheit anschwärzen. Wir wollen zu zeigen versuchen, in welcher Weise Arius (Arianer) und Athanasius traditionelles Gedankengut für eigene Zwecke gebrauchen. Die Begriffe Wille und Wesen Gottes spielen auch in der späteren Theologie (insbesondere in der Theologie der spätmittelalterlichen Nominalisten und der Reformatoren) eine

wichtige Rolle, namentlich in den Diskussionen um die intellektuelle Neugierde, *curiositas*. Man kann hierbei die Frage stellen, nicht nur wie von jenen späteren Theologen der arianische Streit beurteilt wird, sondern auch welches Licht die spätere Entwicklung auf diesen Streit wirft. Wir wollen also den Versuch machen, die Bedeutung des arianischen Streites zu beleuchten, indem wir sowohl die vornizänische Theologie als auch die spätere Lehrentwicklung zum Vergleich heranziehen, also zu zeigen, von welchen Impulsen er geprägt wurde und welche Impulse von ihm ausgegangen sind.

In der vornizänischen Theologie richten wir unsere Aufmerksamkeit vor allem auf Irenäus und Origenes, weil ihre Theologien stark auf die weitere Lehrentwicklung eingewirkt haben. Bei Origenes ist dieses in der alexandrinischen Theologie klar der Fall, bei Irenäus muss Bekanntschaft mit ihm in der alexandrinischen Theologie im vierten Jahrhundert wahrscheinlich genannt werden,<sup>1</sup> auf jeden Fall ist das bei Irenäus vorliegende Gedankengut weitgehend bei einem Athanasius wiederzufinden, sei es aufgrund direkter Lektüre, sei es über die Tradition.

Die Polemik des Irenäus gegen die gnostische Emanationslehren ist eine klare Reduktion der Schöpfungslehre auf den freien und nicht weiter erklärbaren Willen Gottes. Bereits im ersten Satz des zweiten Buches *gegen die Häresien*, das eine rationale Widerlegung der gnostischen Systeme bieten will, wird gesagt, man müsse mit der Feststellung beginnen, dass der Schöpfer, über dem es keinen anderen Gott gibt, alle Dinge aus eigenem freien Willen geschaffen

<sup>1</sup> Es gibt einen Papyrus mit einem Irenäusfragment aus Ägypten, der offenbar aus dem dritten Jahrhundert stammt, siehe F. UEBEL, «Der Jenaer Irenäuspapyrus. Ergebnisse einer Rekonstruktion und Neuausgabe des Textes», in *Eirene* 3 (1964), 51 ff.

habe.<sup>2</sup> Dieses schliesst auch den Glauben an *einen* Gott ein: Über einem aus souveränem Willen handelnden Gott kann es keinen anderen geben,<sup>3</sup> und er kann auch nicht einem Schicksal unterworfen sein.<sup>4</sup> Der freie Wille Gottes schliesst auch die Vielheit der Emanationen aus. Von dieser Vielheit gilt nach Irenäus einerseits, dass sie innerhalb der gnostischen Systeme unendlich, und jegliche Beschränkung willkürlich sein müsste, da jedes Urbild ein Abbild eines anderen Urbildes wäre, andererseits, dass sie vom Glauben an den freien Schöpfer her zu gross ist.<sup>5</sup> Es genügt, wenn man glaubt, dass der Schöpfer das Urbild der Schöpfung selbst erfasst und nach ihm die sichtbare Schöpfung erschaffen hat.<sup>6</sup> Diesen Willen Gottes kann man weiter nicht erörtern; jegliches Bemühen zu zeigen, weshalb Gott die Welt gerade so und nicht anders erschaffen hat, ist verwerfliche Neugierde.<sup>7</sup> Hier offenbart sich auch ein klarer Argwohn gegenüber der Erforschung der Naturgesetze.<sup>8</sup> Kenntnis der Naturgesetze ist nach Irenäus offenbar eine Bedrohung des Glaubens an den allmächtigen Willen Gottes. Neugierde offenbart sich ebenfalls in der popularphilosophischen Frage, was Gott denn vor der Erschaffung der Welt getan habe. Irenäus antwortet hier kurz, die Beantwortung dieser Frage solle man Gott selbst überlas-

<sup>2</sup> *Adv. Haer.* II 1, 1 (ed. W. W. HARVEY): *Bene igitur habet a primo et maximo capitulo inchoare nos, a Demiurgo Deo, qui fecit caelum et terram et omnia quae in eis sunt, quem ii blasphemantes extremitatis fructum dicunt; et ostendere, quod neque super eum neque post eum est aliquid; neque ab aliquo motus, sed sua sententia et libere fecit omnia, cum sit solus Deus, et solus Dominus, et solus Conditor, et solus Pater, et solus continens omnia, et omnibus ut sint ipse praestans.*

<sup>3</sup> Siehe ausser dem in der vorigen Anmerkung zitierten Satz z.B. noch *Adv. Haer.* II 20, 2.

<sup>4</sup> *Adv. Haer.* II 4,4; II 18, 4.

<sup>5</sup> *Adv. Haer.* II 20, 2.

<sup>6</sup> *Adv. Haer.* II 2, 3; II 3, 1; II 3, 2; II 6, 3; II 20, 1; II 20, 2; IV 34, 1.

<sup>7</sup> *Adv. Haer.* II 39.

<sup>8</sup> *Adv. Haer.* II 41, 2.

sen. Der Christ soll nur glauben, dass die Welt einen zeitlichen Anfang hat.<sup>9</sup> Die bei Augustin zitierte<sup>10</sup> (allerdings von ihm abgelehnte) Antwort: «Da erschuf Gott die Hölle für diejenigen, die die Tiefen ergründen wollen!», ist offenbar dem Irenäus nicht bekannt. Er kommt dieser Antwort an einer anderen Stelle nahe, wenn er den Gnostikern im Zusammenhang mit ihren Emanationstheorien droht, sie müssten im Jüngsten Gericht über jedes unnütz gesprochene Wort Rechenschaft ablegen.<sup>11</sup> Diese These kommt der von Augustin zitierten Antwort eben nur nahe und ist offenbar nicht von ihr inspiriert worden, sonst müsste man wohl erwarten, dass er sie bei der Frage: «Was tat Gott, bevor er die Welt erschuf?» ausdrücklich vorgebracht hätte.

Die Berührung mit dem Platonismus ist hier ziemlich oberflächlicher Art. Irenäus billigt den Heiden (und hier wird in erster Linie wohl an die Platoniker zu denken sein) zu, sie hielten den Schöpfer für den höchsten Gott.<sup>12</sup> Das ist eine im Mittelplatonismus nicht ungebräuchliche Timäusinterpretation.<sup>13</sup> Die berühmte Stelle aus dem *Timäus*, an der gesagt wird, Gott habe die Welt aus neidloser Güte erschaffen, ist auch dem Irenäus bekannt.<sup>14</sup> Er ist sich offenbar nicht dessen bewusst, dass es einen Unterschied macht, ob die ewige Güte oder der freie Wille Gottes die Ursache der Welt ist: Wenn es die ewige Güte ist, dann ist

<sup>9</sup> *Adv. Haer.* II 41, 4.

<sup>10</sup> *Conf.* XI 12 (14); zum Hintergrund dieser Frage vgl. E. P. MEIJERING, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse* (Leiden 1979), 48 ff.

<sup>11</sup> *Adv. Haer.* II 28.

<sup>12</sup> *Adv. Haer.* II 8, 2.

<sup>13</sup> Siehe z.B. Albinus, *Epitome (sive Διδασκαλικός)* 12, 1; 27, 1; Varro bei Aug. *Civ.* VII 28; Apul. *Plat.* I 11; Attic. fr. 3 (ed. J. BAUDRY).

<sup>14</sup> *Timaeus* 29 e: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδείς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἕκτος ὧν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ; *Adv. Haer.* III 41.

Gottes Schöpfungshandeln ewig, ist es der freie Wille, dann ist es zeitlich einmalig.<sup>15</sup> Ferner ist er sich nicht darüber im Klaren, dass von neidloser Güte eigentlich nur bei einer Erschaffung aus einer chaotischen Materie gesprochen werden kann (was die Lehre Platons im *Timäus* ist) und nicht bei einer Erschaffung aus dem Nichts (so die Lehre des Irenäus und der meisten frühchristlichen Theologen). Der Schöpfer kann der chaotischen Materie eine wohl geordnete Existenz nicht missgönnen wollen, es ist aber, wenn man die Gesetze der Logik streng handhabt, schwer einzusehen, wie er dem absoluten Nichts etwas nicht missgönnen könnte.

Die Art und Weise der Zeugung des Sohnes aus dem Vater wird von Irenäus als für den Menschen unerkennbar bezeichnet.<sup>16</sup> Es muss durchaus für wahrscheinlich gehalten werden, dass er diese Zeugung auf den Willen Gottes zurückführt. Nach ihm ist *generatio* ein anderes Wort für *prolatio*, Hervorbringung,<sup>17</sup> und er hat keinen Einwand dagegen, dass man von Gott sagt, dass er die Materie hervorgebracht hat (*protulit*).<sup>18</sup> Da die Hervorbringung der Materie auf den Willen Gottes zurückgeführt wird, bedeutet dieses, dass sowohl die Schöpfung der Welt als auch die Zeugung des Sohnes ein Produkt des Willens Gottes ist. Die Ewigkeit des Sohnes wird von Irenäus klar ausgesprochen, die Zeitlichkeit der Welt ebenfalls, die Welt ist also das zeitliche, der Sohn das ewige Produkt des Willens Gottes.

<sup>15</sup> Siehe z.B. K. KREMER, «Das 'Warum' der Schöpfung: 'quia bonus vel/et quia voluit'?» in *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger*, hrsg. von K. FLASCH (Frankfurt/M. 1965), 241 ff.

<sup>16</sup> *Adv. Haer.* II 42, 3-4.

<sup>17</sup> *Adv. Haer.* II 42, 4: *Si quis itaque nobis dixerit: Quomodo ergo Filius prolatus a Patre est? dicimus ei, quia prolationem istam, sive generationem ... nemo novit.*

<sup>18</sup> *Adv. Haer.* II 42, 4: *Hoc autem idem et de substantia materiae dicentes, non peccabimus, quoniam Deus eam protulit.*

Während Irenäus keine Schwierigkeiten hat, die zeitliche Welt auf den freien Willen Gottes zu beziehen, hat Origenes grosse Probleme mit der Vorstellung, Gott habe sich an einem gewissen Zeitpunkt zur Erschaffung der Welt entschlossen. Die popularphilosophische Frage, was Gott denn vor der Erschaffung der Welt getan habe, nötigt ihn zu der Feststellung, dass Gott natürlich nie untätig gewesen sein kann.<sup>19</sup> Die erste in diesem Zusammenhang von ihm vorgeschlagene Lösung knüpft an die kirchliche Tradition an: Die Welt ist im ewigen Sohn, der ewigen Weisheit Gottes, vorgebildet worden.<sup>20</sup> Mit dieser Feststellung ist einerseits die Behauptung vermieden, die Geschöpfe seien ungeworden, andererseits auch die Behauptung, dass Gott, nachdem er vorher nichts Gutes gewirkt habe, sich zum Wirken hin verändert habe.<sup>21</sup> (Von solch einer ewigen Präfiguration der Welt in Gott ist auch bei Irenäus die Rede,<sup>22</sup> aber er benutzt diesen Gedanken weiter nicht systematisch im Zusammenhang mit der Lehre vom ewigen Schöpfer und der zeitlichen Schöpfung.) Die zweite, von Origenes gebotene Lösung knüpft an stoische Gedanken an: Diese Welt hat zwar einen zeitlichen Anfang und ein zeitliches Ende, das bedeutet aber nicht dasselbe für Gottes Schöpfungshandeln, da Gott vor dieser Welt andere Welten erschaffen hat und nach dieser Welt andere

<sup>19</sup>*Princ.* III 5, 3; zur Theologie des Origenes als Hintergrund des arianischen Streites siehe auch R. LORENZ, *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius* (Göttingen 1979), 67 ff.

<sup>20</sup>*Princ.* I 4, 4: *In hac igitur sapientia, quae semper erat cum Patre, descripta semper inerat ac formata conditio, et numquam erat quando eorum, quae futura erant, praefiguratio apud sapientiam non erat.*

<sup>21</sup>*Princ.* I 4, 5: *Et hoc modo fortassis pro nostra infirmitate pium aliquid de deo sentire videbimur, ut neque ingenitas et coaeternas deo creaturas dicamus, neque rursus cum nihil boni prius egerit deus, in id ut ageret esse conversum.*

<sup>22</sup> Siehe oben Anm. 6.

erschaffen wird.<sup>23</sup> Nach Origenes ist die Schöpfung das Produkt des Willens Gottes,<sup>24</sup> unsere Welt und jede andere Welt, jeweils für sich genommen das zeitliche Produkt, alle Welten zusammen, also die gesamte Schöpfung, das ewige Produkt.

Der Sohn wird nach Origenes aus dem Willen des Vaters gezeugt.<sup>25</sup> Da der Sohn ewig ist, ist er also das ewige Produkt des ewigen Willens Gottes. Wenn er der Sohn der Liebe Gottes genannt wird, dann ist er in diesem Sinne auch für den Sohn des Willens zu halten.

In der Sicht des Irenäus und des Origenes müssen zwei Lehrmeinungen als heterodox gelten: die Behauptung der Ewigkeit dieser Welt (bei Origenes freilich nicht der Schöpfung) und die Behauptung der Zeitlichkeit des Sohnes. Die Rückführung sowohl der Welt als auch des Sohnes auf den Willen Gottes ist in der vornizänischen Theologie die normale dogmatische Position. Der Unterschied zwischen dem Sohn und der Welt besteht darin, dass die zeitliche Welt durch den Willen Gottes *erschaffen*, der Sohn aus dem Willen Gottes *erzeugt* worden ist, wobei nicht bei allen Autoren klar wird, ob die Erzeugung aus dem Willen als überzeitlich gedacht ist. Es ist also von vornherein zu erwarten, dass bei der Kerndebatte zwischen Arianern und Athanasius: «Ist der Sohn durch den Willen Gottes erschaffen oder aus dem Wesen Gottes erzeugt worden?» beide Seiten sich auf die Tradition berufen konnten.

<sup>23</sup> *Princ.* III 5, 3; zu den stoischen Gedanken zur ewigen Welterneuerung siehe E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* III 1 (Darmstadt 1963), 156 ff.; C. J. de VOGEL, *Greek Philosophy* III (Leiden 1959), 55 ff.; siehe auch F.-H. KETTLER, «Die Ewigkeit der geistigen Schöpfung nach Origenes», in *Reformation und Humanismus — Robert Stupperich zum 65. Geburtstag*, hrsg. von M. GRESCHAT und J. F. G. GOETERS (Witten 1969), 272 ff.

<sup>24</sup> Siehe z.B. *Princ.* II 9, 5: ... *creatori deo nec voluntas summi bonique operis nec perficiendi facultas deest* ..., ähnlich formuliert Irenäus, *Adv. Haer.* IV 63, 1.

<sup>25</sup> *Princ.* IV 4, 1; siehe dazu die Anmerkung von A. DIHLE, *The Theory of Will in Classical Antiquity* (Berkeley/Los Angeles/London 1982), 226.

Arius hat seine Position — vielleicht absichtlich — nicht ganz eindeutig formuliert. Einerseits sagt er, der Sohn sei vor allen Zeiten vom Vater erzeugt worden,<sup>26</sup> — eine These gegen die von der Tradition her gar nichts einzuwenden ist. Auch die von den Orthodoxen so leidenschaftlich bekämpfte These, der Sohn sei durch den Willen Gottes *erschaffen* worden, wird mit der Kautele vorgetragen, diese Erschaffung habe vor der Zeit stattgefunden.<sup>27</sup> Die berühmte arianische Wendung ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός sagt offenbar absichtlich nicht was sie nach Athanasius meint oder meinen muss:<sup>28</sup> Es war einmal eine *Zeit*, in der der Sohn nicht war. Es wird ausdrücklich kein Subjekt zu dem ἦν genannt. Es mag sein, dass Arius hiermit die ihm von Athanasius unterstellte Absicht verfolgt, seine Heterodoxie zu verbergen, aber es kann auch ein anderes Motiv vorliegen: Wie G.C. Stead gezeigt hat<sup>29</sup>, ist Arius einer bestimmten Form des Platonismus verpflichtet, nämlich dem des Atticus und Plutarch, die den Schöpfungsmythos im *Timäus* buchstäblich interpretieren. Er muss gewusst haben, dass nach Platon die Zeit mit der Welt erschaffen worden ist.<sup>30</sup> Wenn nach Arius der Sohn der Mittler bei der Schöpfung der Welt ist, dann ist er es auch bei der Erschaffung der Zeit. In dem Falle kann die Erschaffung des Sohnes noch nicht in der Zeit stattgefunden haben. — Auch von Origenes her kann Arius wissen, dass zeitliche Kategorien nicht auf den ewigen Gott übertragen werden

<sup>26</sup> Siehe H.-G. OPITZ (Hsg.), *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites*, Athanasius Werke III 1 (Berlin/Leipzig 1934), Urkunde 6,2: οἶδαμεν ἓνα θεόν ... γεννήσαντα υἱὸν μονογενῆ πρὸ χρόνων αἰώνων.

<sup>27</sup> Urkunde 6,3: ... θελήματι τοῦ θεοῦ πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων κτισθέντα...

<sup>28</sup> *Contra Arianos* I 11; I 13.

<sup>29</sup> G. C. STEAD, «The Platonism of Arius», in *JThS* 15 (1964), 16 ff.; vgl. R. LORENZ, *op. cit.* (oben Anm. 19), 62 ff.

<sup>30</sup> *Timaeus* 38 b: Χρόνος δ'οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν.

dürfen.<sup>31</sup> Der Versuch des Arius hier Zurückhaltung zu üben, d.h. die Erschaffung des Sohnes vor der Zeit stattfinden zu lassen und nicht ausdrücklich zu sagen, es habe eine *Zeit* gegeben, in der der Sohn nicht war, lässt sich dadurch erklären, dass seine These ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός mit der platonischen Lehre der Erschaffung der Zeit zugleich mit der Welt her zu bestreiten sein würde, sofern man χρόνος als Subjekt zu ἦν verstünde.<sup>32</sup>

Die Geschöpflichkeit des Sohnes wird damit ausgedrückt, dass er seinen zeitlichen Anfang im Willen Gottes findet. Obwohl Arius die These vermeidet, es habe bereits Zeit vor der Welt gegeben, spricht er doch in zeitlichen Kategorien über den überweltlichen Gott: <sup>33</sup> «Es war einmal, als Gott allein war und noch nicht Vater, später wurde er auch noch Vater... Gott war allein, das Wort und die Weisheit waren noch nicht. Im weiteren Verlauf (εἶτα), als er uns schaffen wollte, erschuf er ein Wesen und nannte es Wort, Weisheit und Sohn, um durch ihn uns zu erschaffen.» Hier wird, entgegen der auch z.B. bei Origenes vorliegenden platonischen Tradition, von einem zeitlichen Verlauf des Lebens Gottes gesprochen, in dem es ein Früher und Später gibt.

<sup>31</sup> *Princ.* IV 4, 1: *Hoc autem ipsum quod dicimus, quia numquam fuit quando non fuit, cum venia audiendum est. Nam et haec ipsa nomina temporalis vocabuli significantiam gerunt, id est 'quando' vel 'numquam'.*

<sup>32</sup> Vgl. Albinus, *Epitome (sive Διδασκαλικός)* 14, 3: ὅταν δὲ εἶπη γενητὸν εἶναι τὸν κόσμον, οὐχ οὕτως ἀκουστέον αὐτοῦ, ὡς ὄντος ποτὲ χρόνου ἐν ᾧ οὐκ ἦν ὁ κόσμος; siehe hierzu H. KOCH, *Pronoia und Paideusis* (Berlin/Leipzig 1932), 274 f.; C. ANDRESEN, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (Berlin 1955), 313 f.; F. RICKEN, «Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus», in *Theologie und Philosophie* 44 (1969), 329; R. LORENZ, *op. cit.* (oben Anm. 19), 55. Nach A. M. RITTER, Art. «Arianismus», in *TRE* III 701 ist mehr von einiger logischen als einer zeitlichen Priorität die Rede.

<sup>33</sup> Athan. *C.Ar.* I 5: ἦν ὅτε ὁ θεὸς μόνος ἦν, καὶ οὐπω Πατὴρ ἦν, ὕστερον δὲ ἐπιγέγονε Πατὴρ... Ἦν γὰρ... μόνος ὁ Θεός, καὶ οὐπω ἦν ὁ Λόγος καὶ ἡ Σοφία. Εἶτα θελήσας ἡμᾶς δημιουργῆσαι, τότε δὴ πεποίηκεν ἓνα τινά, καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν Λόγον, καὶ Σοφίαν καὶ Υἱόν, ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ.

Bevor wir uns der Polemik des Athanasius gegen die arianische Lehrposition zuwenden, werfen wir zunächst einen Blick auf seine Frühschrift *Contra gentes* / *De incarnatione verbi*, aus der klar hervorgeht, wie sehr er der apologetischen und dogmatischen Tradition verpflichtet ist. Die Welt wird auf den Willen Gottes zurückgeführt,<sup>34</sup> nicht aber der Sohn. Von ihm wird u.a. gesagt, er sei die vollkommene Frucht des Vaters,<sup>35</sup> ein Bild, das Athanasius später gegen die arianische Lehre von der Erschaffung des Sohnes verwenden wird.<sup>36</sup> In der berühmten Beweisführung für die Notwendigkeit der Inkarnation des Wortes<sup>37</sup> wird die Frage gestellt, was Gott tun sollte angesichts des Dilemmas, in dem er sich nach dem Sündenfall befand: Er konnte einerseits die von ihm selbst angedrohte Bestrafung mit dem Tode nicht fallen lassen, weil er dann inkonsequent gewesen wäre (ein marcionitischer Vorwurf gegen den Schöpfer!)<sup>38</sup>, andererseits hätte es seiner Güte widersprochen, wenn er die von ihm erschaffene Menschheit im Tode hätte untergehen lassen. Die Frage, was Gott hier tun sollte, ist zwar primär die Frage des forschenden Theologen und nicht eine Frage, die Gott sich selbst stellt; — im letztgenannten Fall schriebe man Gott eine zeitliche Existenz zu. Es ist aber bezeichnend, dass Athanasius in der *zweiten Rede gegen die Arianer* die ganze Heilsgeschichte auf den bereits vor der Schöpfung gefassten Ratschluss Gottes zurückführt,<sup>39</sup> während in der Frühschrift der Ratschluss

<sup>34</sup> *De inc. verbi* 44: ... πάλαι μὲν οὐδενὸς οὐδαμῆ ὑπάρχοντος, νεύματος γέγονε χρεία καὶ βουλήσεως μόνης εἰς τὴν τοῦ παντὸς δημιουργίαν.

<sup>35</sup> *Contra gentes* 46: ... καρπὸς παντέλειος τοῦ Πατρὸς.

<sup>36</sup> *C. Ar.* II 2 (Siehe unten Anm. 61).

<sup>37</sup> *De inc. verbi* 6 ff.

<sup>38</sup> Siehe z.B. Iren. *Adv. Haer.* I 25, 1; Tert. *Idol.* 5, 3; *Adv. Marc.* II 21, 1; II 23, 1; II 24, 1; IV 1, 10; vgl. J. H. WASZINK und J. C. M. van WINDEN (Hsg.), *Tertullianus. De idololatria. Critical Text, Translation and Commentary* (Leiden 1987), 130.

<sup>39</sup> *C. Ar.* II 75 ff.

Gottes sich nur auf die Erschaffung des Menschen nach Gottes Bild und Gleichnis und auf das dem Adam vor dem Sündenfall gegebene Gebot bezieht.<sup>40</sup> Es könnte sein, dass nach seinem eigenen Eindruck die Ausführungen in der Frühschrift eine Arglosigkeit hinsichtlich einer Zeitlichkeit in Gott offenbaren, die er korrigieren will.

Der theologisch wichtigste Abschnitt in der Polemik gegen die Arianer findet sich in den Schlusskapiteln der *dritten Rede*. Dort widersetzt er sich der These, der Sohn sei durch den Willen Gottes geworden.<sup>41</sup> Er sieht sich genötigt, hier zuzugeben, dass dieses auch von einem Orthodoxen in etwas argloser Weise gesagt werden könne, wobei die orthodoxe Absicht die arglose Formulierung überwiege.<sup>42</sup> Dieses Zugeständnis ist vielsagend: Athanasius weiss, dass die Arianer sich mit dieser These auf die Tradition berufen können,<sup>43</sup> und behauptet deshalb, die Tradition bedürfe angesichts der ketzerischen Absicht, die die Arianer mit dieser These verbinden, einer Präzision. Eine solche Präzision soll dann ergeben, dass die Absicht der Väter von Athanasius und nicht von den Arianern richtig gedeutet wird. — Die Bibel, sagt Athanasius, spricht nicht von einem Willen, der dem Sein des Sohnes vorangeht.

<sup>40</sup> *De inc. verbi* 3.

<sup>41</sup> *C. Ar.* III 59 ff. Der Satz gegen den Athanasius sich wendet lautet (III 59): δεῖ λέγειν βουλήσει καὶ θελήσει γεγενῆσθαι τὸν Υἱὸν ὑπὸ τοῦ Πατρὸς. Es ist nicht klar, ob hier γεγενῆσθαι oder γεγεννηῆσθαι gelesen werden sollte. Da Athanasius noch im selben Kapitel gegen die These polemisiert Βουλήσει γέγονεν ὁ Υἱός, so wird er wohl an γεγενῆσθαι denken. Seine arianischen Gegner könnten hier allerdings, gerade um sich an die Tradition anschliessen zu können, γεγεννηῆσθαι gesagt haben. Im letzteren Falle würde Athanasius wie öfters die These der arianischen Gegner für seine eigenen Zwecke vereinfacht wiedergeben, vgl. oben Anm. 27.

<sup>42</sup> *C. Ar.* III 59: Τοῦτο δὲ εἰ μὲν τις τῶν ὀρθῶς πιστευόντων ἀπλούστερον ἔλεγεν, οὐδὲν ἦν ὑποπεῦσαι περὶ τοῦ λεγομένου, νικώσης τῆς ὀρθοδόξου διανοίας τὴν ἀπλουστέρα τῶν ῥημάτων προφοράν.

<sup>43</sup> Siehe hierzu z.B. H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers* I (Cambridge, Mass. 31970), 223 ff.

Diese Vorstellung haben die Arianer dem Valentinschüler Ptolemäus entnommen, der lehrte, der göttliche Urgrund habe das Denken und den Willen wie ein Gespann bei sich. Er denke erst und wolle in der Folge. Das Denken könne erst durch die Kraft des Willens ausgeführt werden.<sup>44</sup> Mit dieser Genealogie will Athanasius offenbar auch seine mehrfach aufgestellte These<sup>45</sup> beweisen, die Arianer stünden in der Tradition der Ketzler. Gegen eine zeitliche Reihenfolge im Schöpfungshandeln Gottes wendet sich Athanasius anderweitig<sup>46</sup> ausdrücklich und zwar ganz im Sinne des Irenäus, bei dem sich das diesbezügliche Zitat aus Ptolemäus findet. In dem Zusammenhang seiner Erörterungen zum Willen Gottes und der Zeugung des Sohnes wendet Athanasius ein, dass der Schöpfungswille sich im Sohne befindet und der Sohn deshalb nicht durch einen Schöpfungswillen entstanden sein kann. Wenn dem Wort oder Sohn Gottes ein Wille bei der Erschaffung vorangeht, dann bedeutet dieses faktisch, dass es zur Erschaffung dieses Wortes eines anderen Wortes bedarf,<sup>47</sup> ein Argument, das Athanasius anderweitig *ad infinitum* ausweitet.<sup>48</sup> Bei dieser Argumentation *ad infinitum* handelt es sich um den popularphilosophischen *sorites*, den Athanasius nicht dem Irenäus entnommen zu haben braucht.<sup>49</sup> Es kann aber

<sup>44</sup> C. Ar. III 60.

<sup>45</sup> Siehe z.B. C. Ar. I 53; I 56. Im Anfang der *ersten Rede* wird von den Arianern gesagt, sie benannten sich selbst nicht nach Christus, sondern wie die übrigen Ketzler nach dem Erfinder ihrer Lehre.

<sup>46</sup> C. Ar. II 24: οὐδὲ γὰρ οὐδὲ ὑπέρθεσιν ἔχει, ὅπερ ἂν ἐθελήσῃ γενέσθαι· ἀλλὰ μόνον ἠθέληκε, καὶ ὑπέστη τὰ πάντα, καὶ τῷ βουλήματι αὐτοῦ οὐδεὶς ἀνθέστηκε, vgl. Iren. *Adv. Haer.* I 6, 1.

<sup>47</sup> C. Ar. III 61: Εἰ γὰρ καὶ αὐτὸς ἐν βουλήσει καθ' ὑμᾶς γέγονεν, ἀνάγκη καὶ τὴν περὶ αὐτοῦ βούλησιν ἐν ἑτέρῳ τινὶ λόγῳ συνίστασθαι, δι' οὗ καὶ αὐτὸς γίνεται.

<sup>48</sup> C. Ar. II 26; II 24; *De decretis Nicaenae Synodi* 8.

<sup>49</sup> Siehe Iren. *Adv. Haer.* II 1, 2; zum Argument des *sorites* siehe J. H. WASZINKS Ausgabe von Tertullian, *De anima* (Amsterdam 1947), 113 f.; C. J. de VOGEL, *Greek Philosophy* III (Leiden 1959), 211 f.

sein, dass er gern die Argumentation des Irenäus gegen die Gnostiker übernahm: Was Irenäus gegen die Gnostiker vorbringt, das kann auch gegen die von den Gnostikern beeinflussten Arianer verwendet werden.

Die Arianer wenden hiergegen ein, dass wenn der Sohn nicht durch den Willen des Vaters geworden ist, der Vater also wider seinen Willen, infolge eines Zwanges, einen Sohn bekam.<sup>50</sup> Hierauf antwortet Athanasius, die Arianer wüssten wohl, was das Gegenteil des Willens ist, nämlich der Zwang, aber nicht was über den Gegensatz 'Wille/Zwang' hinausragt, nämlich die Natur, das natürliche Sein.<sup>51</sup> Gott ist wesenhaft gut und nicht aufgrund eines Willensentschlusses. Charakteristisch für den freien Willen ist, dass er sich in gegensätzliche Richtungen entscheiden kann. Solch einen freien Willen hat Gott nicht.<sup>52</sup> — Hier nimmt der Gedankengang des Athanasius eine wichtige Wendung. Indem er Gott den freien Willen im strengen Sinn abspricht, entfernt er sich von der kirchlichen Tradition, wie sie nicht nur bei Irenäus, sondern auch bei Origenes vorliegt, und nähert er sich Spekulationen, wie sie innerhalb des Platonismus angestellt werden. Nach Numenius verlässt das unveränderliche Sein seine Identität weder aufgrund eines Willensentschlusses noch unter fremden

<sup>50</sup> *C. Ar.* III 62: Εἰ μὴ βουλήσει γέγονεν, οὐκοῦν ἀνάγκη καὶ μὴ θέλων ἔσχεν ὁ Θεὸς Υἱόν.

<sup>51</sup> *C. Ar.* III 62: Τὸ μὲν γὰρ ἀντικείμενον τῇ βουλήσει ἐωράκασιν· τὸ δὲ μείζον καὶ ὑπερκείμενον οὐκ ἐθεώρησαν. Ὡσπερ γὰρ ἀντίκειται τῇ βουλήσει τὸ παρὰ γνώμην, οὕτως ὑπέρκειται καὶ προηγείται τοῦ βουλευέσθαι τὸ κατὰ φύσιν.

<sup>52</sup> *C. Ar.* III 62: Τὸ ἀγαθὸν εἶναι καὶ οἰκτίρμονα τὸν θεὸν ἐκ βουλήσεως πρόσσεστιν αὐτῷ ἢ οὐ βουλήσει; Εἰ μὲν οὖν ἐκ βουλήσεως, σκοπεῖν δεῖ, ὅτι ἤρξατο μὲν εἶναι ἀγαθός, καὶ τὸ μὴ εἶναι δὲ αὐτὸν ἀγαθὸν ἐκδεχόμενόν ἐστι. Τὸ γὰρ βουλευέσθαι καὶ προαιρεῖσθαι εἰς ἑκάτερα τὴν ῥοπήν ἔχει, καὶ λογικῆς φύσεώς ἐστι τοῦτο πάθος. ... Εἰ δὲ ἄτοπόν ἐστι λέγειν ἐπὶ θεοῦ ἀνάγκην, καὶ διὰ τοῦτο φύσει ἀγαθός ἐστιν.

Zwang.<sup>53</sup> Auch hier steht das (unveränderliche) Sein über dem Gegensatz 'Wille/Zwang'. Ausführlicher finden sich derartige Gedanken bei Plotin, der gegen die Gnostiker betont, das Eine sei keinem Zwang unterworfen, sondern frei.<sup>54</sup> Von einem freien Willen des Einen will Plotin aber nur sprechen, insofern dieser freie Wille mit dem Sein identisch ist,<sup>55</sup> wobei natürlich dieser Vorbehalt gilt, dass das Eine, wie über dem wahren Sein steht, so auch über dem Willen steht.<sup>56</sup>

Der Gedanke, dass der Vater einen Entschluss über das Sein des Sohnes fasst, ist nach Athanasius genau so abwegig wie die Vorstellung, dass der Vater sich über sein eigenes Sein entscheidet.<sup>57</sup> Man kann nur in dem Sinne sagen, der Vater wolle seine eigene gute Natur und seinen eigenen Sohn, dass das Sein Gottes des Sohnes eben nicht ungewollt ist. Es gehört zum Wesen Gottes sein eigenes Wesen zu wollen und zu lieben.<sup>58</sup> Der Wille Gottes ist also identisch mit dem Wesen Gottes. Wie das Wesen Gottes unveränderlich ist, so ist es auch der Wille Gottes. Die Unveränderlichkeit des Willens führt dazu, dass das von Gott Gewollte, z.B. seine Güte und sein Sohn, ewig sein muss. Nähme Gottes Güte infolge eines zeitlichen Ent-

<sup>53</sup> Numen. fr. 6 Des Places (= fr. 15 Leemans): εἶναι δὲ ἀπλοῦν καὶ ἀναλλοίωτον [sc. τὸ ὄν] καὶ ἐν ἰδέᾳ τῇ αὐτῇ καὶ μήτε ἐθελούσιον ἐξίστασθαι τῆς ταυτότητος μήθ' ὑφ' ἑτέρου προσαναγκάζεσθαι.

<sup>54</sup> *Enneade* VI 8, 7, 40 ff. Zu Plotins Anschauungen zum Willen siehe ferner: E. BENZ, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik* (Stuttgart 1932); C. van ESSEN-ZEEMAN, *De Plaats van de Wil in de Philosophie van Plotinus* (Arnhem 1946); A. DIHLE, *op. cit.* (oben Anm. 25), 113 ff.; A. H. ARMSTRONG, «Two Views of Freedom. A Christian Objection in Plotinus, *Enneads* VI 8 (39), 7, 11-15», in *Studia Patristica* 18 (Oxford and New York 1982), 397 ff.

<sup>55</sup> *Enn.* VI 8, 13, 8; VI 8, 13, 52 f.

<sup>56</sup> *Enn.* VI 8, 9, 44 ff.; VI 8, 17, 1 ff.; VI 8, 13, 47 ff.

<sup>57</sup> *C. Ar.* III 63.

<sup>58</sup> *C. Ar.* III 66: ὁ γὰρ ἐστὶ, τοῦτο καὶ θελητόν ἐστὶν αὐτῷ ... καὶ τὸ εἶναι τὸν Υἱόν, εἰ καὶ μὴ ἐκ βουλήσεως ἤρξατο, ἀλλ' οὐκ ἀθέλητον, οὐδὲ παρὰ γνώμην ἐστὶν αὐτῷ. [...]

schlusses einen Anfang, so müsste sie auch ein Ende haben.<sup>59</sup> Wichtig ist, dass das Objekt des göttlichen Willens nach Athanasius ewig sein muss. Die der kirchlichen Tradition gegenüber 'neue' Fassung des Begriffs des Willens Gottes wirkt sich hinsichtlich des Wesens Gottes als des Vaters und des Sohnes kaum in neuer Weise aus. Die Ewigkeit des Sohnes stand ja auch früheren Autoren wie Irenäus und Origenes fest, und Athanasius konnte mit einigem Recht der Meinung sein, er präzisiere hier lediglich, gerade um die Ewigkeit des Sohnes sicherzustellen. G. C. Stead hat darauf hingewiesen,<sup>60</sup> dass sich in der trinitarischen Theologie des Athanasius auch gnostische Spuren finden. Das ist z.B. der Fall, wenn Athanasius sagt — mit der Absicht, den Sohn nicht aus einem Willensentschluss des Vaters zu erklären —, das göttliche Wesen sei fruchttragend.<sup>61</sup> Ähnliche Formulierungen finden sich bei Gnostikern.<sup>62</sup> Da die Arianer Bildern für Gott, die der materiellen Sphäre entnommen sind, ablehnend gegenüberstehen,<sup>63</sup> könnten hier also nicht sie, sondern Athanasius in der Tradition der Gnostiker stehen, eine für Athanasius sehr peinliche Feststellung: Seine Präzisierung der orthodoxen Tradition wäre dann die Fortsetzung heterodoxer Traditionen. Man sollte die Bedeutung dieser Ähnlichkeit mit gnostischen Formulierungen aber nicht überschätzen: Bilder aus der materiellen Sphäre für das Verhältnis zwi-

<sup>59</sup> *C. Ar.* III 62 (siehe das Zitat oben Anm. 52).

<sup>60</sup> G. C. STEAD, *Divine Substance* (Oxford 1977), 256.

<sup>61</sup> *C. Ar.* II 2: Wenn das göttliche Wesen nicht fruchttragend ist, dann ist es wie nicht scheinendes Licht, und dann kann man auch nicht mehr von einer Schöpfungstätigkeit Gottes im Sohne sprechen.

<sup>62</sup> *Corpus Hermeticum*, edd. A. J. FESTUGIÈRE & A. D. NOCK, tome IV (Paris 1954), Fragments divers, fr. 27, p. 132: 'Ο γὰρ λόγος αὐτοῦ προελθὼν, παντέλειος ὢν καὶ γόνιμος καὶ δημιουργὸς ἐν γονίμῃ φύσει, πεσὼν ἐπὶ γονίμῳ ὕδατι ἔγκυον τὸ ὕδωρ ἐποίησε.

<sup>63</sup> Siehe G. C. STEAD, *op. cit.* (oben Anm. 60), 256.

schen Vater und Sohn waren auch bei kirchlichen Autoren, die Athanasius für orthodox hielt, beliebt.

In grosse Schwierigkeiten gerät Athanasius jedoch, wenn Arianer die Forderung stellen, er solle bezüglich der Schöpfung genau so argumentieren wie bezüglich des Sohnes. Wenn man aus der Ewigkeit des Vaters die Ewigkeit des Sohnes schliesst, dann müsse aus der Ewigkeit des Schöpfers auch die Ewigkeit der Schöpfung folgen.<sup>64</sup> Gegen diese Argumentation lässt sich aufgrund der Vorstellungen des Athanasius vom Willen Gottes nichts einwenden. Sie ist aber für ihn völlig unannehmbar, da sie im Hinblick auf den Schöpfungsglauben zu einem klaren Bruch mit der kirchlichen Tradition führt. Bei der Widerlegung dieser arianischen These verwickelt sich Athanasius zwangsläufig in Widersprüche: Der Unterschied zwischen dem Geschöpf und dem Sohn besteht darin, dass das Geschöpf ausserhalb des Schöpfers ist, der Sohn ein zum Wesen gehörende Abkömmling ist. Das Geschöpf muss nicht ewig sein, da der Schöpfer handelt, wann er will. Der Abkömmling unterliegt aber nicht dem Willen, sondern gehört zum Wesen. Gott kann auch Schöpfer genannt werden, wenn es noch keine Werke gibt, aber nicht Vater, wenn es noch keinen Sohn gibt.<sup>65</sup> — Für sich betrachtet, ist dieser Gedankengang einleuchtend. Die Widersprüche ergeben sich aber, wenn man anderweitig gemachte Aussa-

<sup>64</sup> *C. Ar.* I 29: 'Ἄλλ' ἰδοῦ, φασί, καὶ αἰὶ ποιητῆς ἐστὶν ὁ θεός, καὶ οὐκ ἐπιγέγονεν αὐτῷ τοῦ δημιουργεῖν ἢ δύναμις ἄρ' οὖν, ἐπειδὴ δημιουργός ἐστιν, αἰδία ἐστὶ καὶ τὰ ποιήματα, καὶ οὐ θέμις εἰπεῖν οὐδὲ ἐπὶ τούτων, οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆ; Eine ähnliche Argumentation bei Tertullian, *Adv. Herm.* 3, 1, sie J. H. WASZINK, *Tertullian. The Treatise against Hermogenes* (London 1956), 107 ff.

<sup>65</sup> *C. Ar.* I 29: Τὸ ποῖμα ἔξωθεν τοῦ ποιοῦντός ἐστιν ... ὁ δὲ Υἱὸς ἴδιον τῆς οὐσίας γέννημά ἐστι· διὸ καὶ τὸ μὲν ποῖμα οὐκ ἀνάγκη αἰεὶ εἶναι· ὅτε γὰρ βούλεται ὁ δημιουργὸς ἐργάζεσθαι· τὸ δὲ γέννημα οὐ βουλήσει ὑπόκειται, ἀλλὰ τῆς οὐσίας ἐστὶν ιδιότης. καὶ ποιητῆς μὲν ἂν εἴη καὶ λέγοιτο, κἂν μήπω ἦν τὰ ἔργα. Πατὴρ δὲ οὐκ ἂν λεχθεῖη οὐδ' ἂν εἴη, μὴ ὑπάρχοντος Υἱοῦ.

gen heranzieht. Ein Wort wie die Konjunktion 'als' in zeitlichem Sinn darf nach Athanasius nur auf ein aus dem Nichts geschaffenes Geschöpf bezogen werden, nicht auf das ewige Wort Gottes.<sup>66</sup> Wenn man nun sagt, der Schöpfer habe erschaffen als er es wollte, dann bezieht sich das Wort 'als' auf einen Zeitpunkt vor der Schöpfung, und dieses führt zu der Konsequenz, dass der Schöpfer sich vor der Schöpfung in der Zeit befindet, ein von Athanasius gerade abgelehnter Gedanke.<sup>67</sup>

Wenn Gott nach Athanasius an einem gewissen Zeitpunkt den Entschluss zur Erschaffung der Welt fassen kann, ohne dass hierdurch sein ewiges Schöpfersein aufgehoben wird, dann ist nicht einzusehen, weshalb ein zeitlicher Entschluss zur Zeugung des Sohnes die Ewigkeit und Unveränderlichkeit seines Wesens als Vater aufheben soll. — Die in diesem Zusammenhang zitierten Arianer fragen, weshalb Gott, wenn er immer schaffen kann, nicht immer schafft. In dieser Frage offenbart sich nach Athanasius Neugierde, — der Mensch, ein Geschöpf, solle den Rat des Schöpfers nicht erforschen wollen.<sup>68</sup> Dieses ist die geläufige, auch anderweitig<sup>69</sup> bei Athanasius und bei anderen Autoren vorliegende Auffassung der intellektuellen Neugierde: Indem sie nach dem Warum der Offenbarung fragt, überschreitet sie die von Gottes Offenbarung gesetzten Grenzen der Erkenntnis. Obwohl diese Frage also verwerfliche Neugierde verrät, will Athanasius sie doch beantwor-

<sup>66</sup> *C. Ar.* I 13: ... τὸ ὅτε, καὶ ὅσα τοιαῦτά ἐστι λεξείδια ἐπὶ μὲν τῶν γενητῶν καὶ κτισμάτων, τῶν ἐξ οὐκ ὄντων γενομένων, ἀρμόζει λέγεσθαι, ἀλλότρια δὲ τοῦ Λόγου ἐστίν.

<sup>67</sup> *C. Ar.* I 11-14.

<sup>68</sup> *C. Ar.* I 29: Ἐὰν δὲ περιεργάζωνται, διὰ τί ὁ θεός, αἰεὶ δυνάμενος ποιεῖν, οὐκ αἰεὶ ποιεῖ; μαινομένων μὲν καὶ αὐτῆ ἡ τόλμα. Τίς γὰρ ἔγνω νοῦν Κυρίου, ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο;

<sup>69</sup> *Epist. ad Serapionem* I 17-18; 4, 5; vgl. Hilarius von Poitiers, *De trin.* IV 14; IX 44; XI 1; XII 26, und die oben, Anm. 7 und 8 aus Irenäus angeführten Stellen.

ten: <sup>70</sup> «Gott konnte zwar immer schaffen, aber das Gewordene konnte nicht ewig sein, denn es ist aus dem Nichts geworden, und es war nicht, bevor es wurde. Wie konnte das, was nicht war, bevor es wurde, zusammen mit dem ewig seienden Gott existieren?» Soweit ist von der Logik her hier wenig einzuwenden. Hinter diesen Worten steckt das popularphilosophische Argument, die Ursache sei mehr als das Verursachte.<sup>71</sup> Wenn die Ursache ewig ist, und wenn es unter der immerwährenden Ewigkeit nur eine anfangende und endende Zeit gibt, dann darf die Welt nicht ewig sein, sondern muss einen zeitlichen Anfang haben. Dann fährt Athanasius fort: <sup>72</sup> «Gott erschuf alle Dinge im Hinblick auf den Nutzen, als er sah, dass das Geschaffene in der Existenz verbleiben konnte. So wie Gott sein Wort nicht zur Zeit des Adam, Noach oder Moses aussandte (nl. in der Inkarnation), sondern am Ende der Zeiten (denn er sah, dass dieses für die ganze Schöpfung nützlich war), so hat er auch die Schöpfung erschaffen als er es wollte, und als es für die Schöpfung nützlich war.» Diese Argumentation kann von den auch von Athanasius anderweitig gehandhabten Gesetzen der Logik her in Frage gestellt werden. Wenn Gott die Welt immer hätte erschaffen können, es aber erst tat, als er sah, dass der für die Erschaffung nützliche Moment da war, dann bedeutet die-

<sup>70</sup> *C. Ar.* I 29: "Ὅτι, εἰ καὶ τῷ θεῷ δυνατόν ἀεὶ ποιεῖν, ἀλλ' οὐκ ἠδύνατο τὰ γενητὰ ἀίδια εἶναι· ἐξ οὐκ ὄντων γὰρ ἔστι, καὶ οὐκ ἦν πρὶν γένηται. Τὰ δὲ οὐκ ὄντα πρὶν γένηται, πῶς ἠδύνατο συνυπάρχειν τῷ ἀεὶ ὄντι θεῷ;

<sup>71</sup> Siehe W. THEILER, «Porphyrius und Augustin», in *Forschungen zum Neuplatonismus* (Berlin 1966), 174; E. R. DODDS (ed.), Proclus. *The Elements of Theology* (Oxford <sup>2</sup>1963), 194; E. P. MEIJERING, Athanasius: *Contra gentes. Introduction, Translation and Commentary* (Leiden 1984), 47.

<sup>72</sup> *C. Ar.* I 29: Διὸ καὶ πρὸς τὸ λυσιτελὲς αὐτῶν ἀφορῶν ὁ θεός, ὅτε εἶδεν, ὅτι δύναται γεγόμενα διαμένειν, τότε καὶ πεποίηκε πάντα. Καὶ ὡσπερ δυνάμενος καὶ ἐξ ἀρχῆς ἐπὶ τοῦ Ἀδάμ, ἢ ἐπὶ Νῶε, ἢ ἐπὶ Μωϋσέως ἀποστεῖλαι τὸν ἑαυτοῦ Λόγον, οὐκ ἀπέστειλεν εἰ μὴ ἐπὶ τῇ συντελείᾳ τῶν αἰώνων· τοῦτο γὰρ εἶδε λυσιτελεῖν πάσῃ τῇ κτίσει· οὕτω καὶ τὰ γενητὰ, ὅτε ἠθέλησε καὶ λυσιτελὲς ἦν αὐτοῖς, ἐποίησεν.

ses, dass Gott mit der Erschaffung der Welt bis zum geeigneten Zeitpunkt *gewartet* hat. Es ist einigermaßen plausibel, wenn Athanasius sagt, das Ende der Zeiten sei der geeignetste Zeitpunkt für die Inkarnation, da sie dann der ganzen Schöpfung zugute kommt. In dem Sinne kann man auch sagen, dass Gott vom Sündenfall Adams bis zur Zeit des Kaisers Tiberius mit der Inkarnation 'gewartet' hat. Die Tätigkeit des 'Wartens' setzt aber Zeit voraus. Wenn Gott mit der Erschaffung der Welt bis zu dem für die Welt günstigen Zeitpunkt gewartet hat, dann gab es vor der Welt bereits Zeit, und dann existiert Gott in der Zeit, und das ist ein absurder Gedanke, der nach Athanasius nur in den Köpfen der Arianer auftauchen kann.<sup>73</sup> Athanasius sagt selbst, dass seine Argumentation in diesem Zusammenhang inadäquat (*ἀμυδρός*) sei.<sup>74</sup> Dieser mittelplatonische *terminus technicus* will sagen, dass man in bildlicher Weise über das Transzendente spricht.<sup>75</sup> Athanasius spricht hier tatsächlich in zeitlicher Weise über das Ewige. Wenn man sich der Inadäquatheit bewusst ist, lässt sich nichts dagegen einwenden. Es ist ja gar nicht anders möglich als bildlich über das Transzendente zu sprechen. Es sieht aber anders aus, wenn man seinem Gegner vorwirft, es sei gänzlich unangemessen, über das Ewige oder den Ewigen in zeitlicher Weise zu sprechen, es dann aber in einem anderen Zusammenhang selbst tut. Die Arianer fordern Athanasius auf, er solle in seinem Sprechen über das unveränderliche Wesen und den unveränderlichen Willen Gottes konsequent sein und zugeben, dass, wenn ein Anfang des

<sup>73</sup> C. Ar. I 11-14.

<sup>74</sup> C. Ar. I 29: Ἴνα δέ, κὰν ἀμυδρόν τινα λογισμὸν εὐρόντες, μὴ σιωπήσωμεν, ἀκούέτωσαν.

<sup>75</sup> Siehe C. ANDRESEN, *Logos und Nomos* (oben Anm. 32), 338 f.; J. H. WASZINK, «Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos Spermatikos», in *Mullus. Festschrift Theodor Klauser* (Münster/W. 1964), 386; J. DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles* (Tournai 1961), 50.

Sohnes die Veränderlichkeit des Willens und Wesens Gottes impliziert, dasselbe für den Anfang der Welt zu gelten hat. Athanasius ist zu dieser Konsequenz nicht in der Lage, da der Gedanke einer ewigen Schöpfung, in dem Sinne, dass diese Welt ewig ist, im Gegensatz zur kirchlichen Tradition steht. Es ist den Arianern hier gelungen, die Achillesferse der Theologie des Athanasius sichtbar zu machen.

Die Arianer rütteln mit zwitterhaften Formulierungen an der in der kirchlichen Tradition gelehrteten Ewigkeit des Sohnes, oder sie stellen diese sogar offen in Abrede. In dem Sinne ist ihre Lehre tatsächlich ketzerisch. Athanasius will, um die Ewigkeit des Sohnes sicherzustellen, das herkömmliche Sprechen über den Willen Gottes präzisieren, indem er den Willen mit dem Wesen Gottes identifiziert. Der Vorteil, den er bei der Diskussion über die Zeugung des Sohnes hierbei gewinnt, erweist sich bei der Debatte über die Zeitlichkeit der Schöpfung aber als ein Nachteil, da er die Zeitlichkeit nur retten kann mit Argumenten, die von seinem eigenen Ausgangspunkt her nicht stichhaltig genannt werden können. — Man sollte aber im Rahmen der vornizänischen Tradition milde über die Arianer und Athanasius urteilen. Die christliche Theologie hat sozusagen von Anfang bewiesen, dass sich, wie die berühmte These Fichtes<sup>76</sup> lautet, eine Schöpfung gar nicht ordentlich denken lässt, und noch nie irgendein Mensch sie also gedacht hat. Das allgemein akzeptierte Theologumenon der ewigen Unveränderlichkeit Gottes hat immer auf gespanntem Fuss mit dem ebenfalls allgemein akzeptierten Theologumenon des zeitlichen Anfanges der Welt gestanden. Ferner galt die Zeugung des Sohnes aus dem Vater immer als ein Geheimnis, und deshalb waren die herkömmlichen Aussagen dar-

<sup>76</sup> «Die Anweisung zum seligen Leben», 6. Vorlesung, in *Ausgewählte Werke V* (Darmstadt 1962), 191.

über nie eindeutig und luden geradezu zu dem Versuch einer näheren Präzisierung ein.

Die von Athanasius vorgetragene Präzisierung in der Umschreibung der Funktion des Willens und des Wesens bei der Zeugung des Sohnes ist nicht von allen orthodoxen Autoren übernommen worden. Ambrosius<sup>77</sup> und Augustin<sup>78</sup> sprechen hierüber wie Athanasius, aber Hilarius von Poitiers,<sup>79</sup> Gregor von Nazianz<sup>80</sup> und Gregor von Nyssa<sup>81</sup> haben keine Bedenken (wie die vornizänischen Theologen) von einer Zeugung (aber natürlich nicht: Erschaffung) des Sohnes aus dem Willen des Vaters zu reden.

In der weiteren Theologiegeschichte werden die Formulierungen des Athanasius zu einem dogmatischen *topos*, der sich z.B. bei Petrus Lombardus<sup>82</sup> und Thomas von Aquin<sup>83</sup> findet. Wie zu erwarten, zeigen die Reformatoren kaum Interesse für dieses Thema. Sie sind offenbar der Meinung, es handele sich hier um verwerfliche Spekulation und Neugierde.<sup>84</sup> In ihrer Ablehnung der Neugierde knüp-

<sup>77</sup> *De fide* IV 9, 102 f.

<sup>78</sup> *De trin.* XV 20, 38.

<sup>79</sup> *De syn.* 37; 58; 59.

<sup>80</sup> *Oratio theologica* III (= *Or.* XXIX) 6.

<sup>81</sup> *Contra Eunomium* III 6, 16 (*Opera* II, ed. W. JAEGER [Leiden 1960], 191).

<sup>82</sup> *Sent.* I, dist. VI, cap. 1; die Beweisführung wird auf Augustin aufgebaut.

<sup>83</sup> *Summa theologica* I, qu. 41, art. 2. Thomas baut seine Beweisführung auf Stellen aus Hilarius von Poitiers und Augustin auf.

<sup>84</sup> Melanchthon verweist auf dieses Problem bei seiner Darstellung der Synode zu Sirmium und sagt, dass die dort hierzu vorgetragene Lehre auch von Gregor von Nazianz und Petrus Lombardus behandelt wurde. An sich gehört diese Lehre nach Melanchthon nicht zu den verwerflichen Lehren dieser Synode, aber er zeigt weiter kein Interesse an ihr, — siehe *Chronicon Carionis* (*Corp. Ref.* 12, 986). — Für Calvin gehört jenes Problem offenbar zu jenen unnützen Fragen (wie z.B. die der ewigen Zeugung), die von ihm bei der Erörterung der Trinität absichtlich übergangen werden, siehe *Institutio* I 13; 29: ... *dum Ecclesiae aedificationi studeo, multa non attingere consultius visum est, quae et parum prodessent, et lectores gravarent supervacua molestia. Quid enim disputare attinet an semper generet Pater? Quando stulte fingitur continuus actus generandi, ex quo liquet ab aeterno tres in Deo personas substitisse.*

fen die Reformatoren an die spätmittelalterlichen Nominalisten an, die nicht mehr eine theologische Ontologie bieten, sondern ihre Aufmerksamkeit dem nicht zu befragenden Willen Gottes widmen.<sup>85</sup> Typisch sind die Äusserungen des jungen Melanchthon in der ersten Ausgabe seiner *Loci communes* und in anderen Frühschriften, Äusserungen, die er nach dem Aufkommen der antitrinitarischen Bewegung erheblich abgeschwächt hat, die aber von Calvin auch zu jener Zeit noch wiederholt worden sind: Erkenntnis Gottes besteht in der Erkenntnis seines auf uns gerichteten Willens, nicht in der Erforschung des Wesens Gottes.<sup>86</sup> Der Mensch sollte nicht fragen, *was* Gott ist (diese Frage bezieht sich auf das Wesen Gottes), sondern *wie* Gott ist (nämlich wie er sich in seinem Willen uns offenbart).<sup>87</sup> Das Wesen Gottes, seine Trinität, seine Vorsehung und Inkarnation sollten angebetet, nicht vom menschlichen Verstand analysiert werden.<sup>88</sup> Diese Kritik der Reformatoren ist natürlich primär gegen die scholastische Theologie gerichtet, aber auch die Kirchenväter sind von ihr betroffen, vor allem bei Calvin. Formal gesehen ist der Unterschied zwischen der reformatorischen Anschauung von Offenbarung und der des Athanasius nicht gross. Die Offenbarung Gottes liegt

<sup>85</sup> Siehe H. A. OBERMAN, *Werden und Wertung der Reformation* (Tübingen 1977), 123 f. und Ders., *Contra vanam curiositatem. Ein Kapitel der Theologie zwischen Seelenwinkel und Weltall* (Zürich 1974), 33 ff.

<sup>86</sup> Siehe z.B. Ph. Melanchthon, *Nova scholia in Proverbia Salomonis* (Studienausgabe IV, S. 318): *quod nosse Deum sit nosse voluntatem eius erga nos... Nec est nosse Deum subtiliter de natura Dei disputare.* J. Calvin, *Institutio* III 2, 6: *Neque enim unum id in fidei intelligentia agitur, ut Deum esse noverimus, sed etiam, imo hoc praecipue, ut qua sit erga nos voluntate intelligamus.*

<sup>87</sup> J. Calvin, *Inst.* I 2, 2: *Itaque frigidis tantum speculationibus ludunt quibus in hac quaestione insistere propositum est, quid sit Deus: quum intersit nostra potius, qualis sit, et quid eius naturae conveniat scire.*

<sup>88</sup> Ph. Melanchthon, *Loci communes* (1521), Studienausgabe II 1, S. 6 f.: *Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus.* (Ähnliche Äusserungen finden sich in anderen Frühschriften.) J. Calvin, *Inst.* I 5, 9: ... [*Dei essentiam,*] *quae adoranda potius est, quam scrupulosius disquirenda.*

auch nach Athanasius in der Bibel vor, und Überschreitung der biblischen Offenbarung ist auch nach Athanasius verwerfliche Neugierde. Seine Spekulationen sollen nur der Abwehr von Ketzereien dienen, die den Glauben an den wahren Gott in Gefahr bringen.<sup>89</sup> Inhaltlich ist der Unterschied aber erheblich. Bei Athanasius ist das Bekenntnis zur wesenhaften Gottheit des Sohnes der Hauptgegenstand der theologischen Erörterungen, bei den Reformatoren, vor allem bei Calvin, ist auch in der Polemik gegen die Antitrinitarier die wesenhafte Gottheit des Sohnes nicht mehr als der notwendige Hintergrund der Lehre von der Erlösung durch Christus. Charakteristisch ist die wiederholte Kritik, die Calvin in seinem Kommentar zum Johannes-evangelium an der orthodoxen Exegese einiger Texte übt: *Io.* 10,30 («Ich und der Vater sind eins») spricht nicht von der Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes, sondern von der Übereinstimmung zwischen dem Vater und dem Sohn im Handeln, das Handeln des Sohnes wird von der Macht des Vaters bestätigt.<sup>90</sup> Dieses ist faktisch die arianische Auslegung dieses Textes,<sup>91</sup> freilich mit dem Unterschied, dass Calvin nicht die arianische Ansicht teilt, diese Einheit des Willens des Vaters und des Sohnes sei vergleichbar mit der Einheit des Willens Gottes mit dem der Gläubigen. Dies geht klar aus seiner Auslegung des Textes *Io.* 17,21 hervor («Damit sie alle eins sind wie Du in mir und ich in Dir»): An sich haben die Orthodoxen recht, wenn sie sagen, Christus sei von Ewigkeit Gott. Aber dieser Glaube

<sup>89</sup> Siehe *C. Ar.* III 63: ... πρὸς γὰρ τὴν ἀναισχυντίαν αὐτῶν ἐρώτησιν αὐτοῖς ἐπαγαγεῖν ἔτι βούλομαι, τολμηροτέραν μὲν, βλέπουσαν δὲ ὁμῶς εἰς εὐσέβειαν ἰλάσθητι, Δέσποτα.

<sup>90</sup> *In Ioannem* 10, 30 (*Corp. Ref.* 75, 250): *Abusi sunt hoc loco veteres ut probarent Christum esse Patri ὁμοούσιον. Neque enim Christus de unitate substantiae disputat, sed de consensu quem cum Patre habet: quicquid scilicet geritur a Christo Patris virtute confirmatum iri.*

<sup>91</sup> Siehe die Zitate bei Athanasius, *C. Ar.* III 17 und Ambrosius, *De fide* IV 3, 33.

habe sie hier zu einer abwegigen Exegese geführt. Christus wolle uns hier nicht zu Spekulationen über seine verborgene Gottheit veranlassen, sondern uns zeigen, dass seine Einheit mit dem Vater nicht fruchtlos ist. Als das Haupt der Kirche und als der Mittler übertrage er seine Einheit mit Gott auf seinen ganzen Leib, auf alle Gläubigen.<sup>92</sup> Der Unterschied zu den Arianern besteht also darin, dass Christus nicht das Vorbild ist, dem man aus freiem Willen folgen kann, sondern derjenige, der die Gläubigen begnädigt. Den Arianern näher steht in dieser Hinsicht Erasmus. Er betrachtet die Frage, ob Christus aus der Natur oder aus dem freien Willen erzeugt worden ist, als eine verwerfliche Spitzfindigkeit. Man solle nach ihm lieber den Geboten Gottes gehorchen als sich mit solchen Spitzfindigkeiten beschäftigen.<sup>93</sup> Hier wird der Mensch nicht, wie bei Calvin, aufgefordert sich auf den *erlösenden* Willen Gottes zu richten, sondern auf den *gebietenden* Willen Gottes. Zwar distanziert sich Erasmus klar vom Arianismus,<sup>94</sup> und er befürwortet das trinitarische Dogma, aber das geschieht mehr aus Traditionalismus als aufgrund der Erlösungslehre. Die Gedanken des Athanasius zum Willen und Wesen Gottes haben also in der späteren Theologie lange Zeit als orthodox und normativ gegolten. Sie riefen aber Widerspruch hervor, als sie nicht mehr als eine Abwehr des Arianismus

<sup>92</sup> *In Ioannem* 17, 21 (*Corp. Ref.* 75, 387): *Sic quidem praecise multi ex Patribus interpretati sunt, Christum unum esse cum Patre, quia aeternus sit Deus. Sed huc eos abripuit contentio cum Arianis, ut concisas sententias in alienum sensum torquerent ... Ergo ut rite comprehendas quo pertineat istud, Christum et Patrem unum esse, cave ne Christum exuas Mediatoris persona, sed eum potius considera, ut est ecclesiae caput, et membris suis coniunge: ita optime stabit contextus, ne irrita sit vel inutilis Filii cum Patre unitas, eius virtutem oportere in totum piorum corpus diffundi.*

<sup>93</sup> Siehe seinen *Kommentar zum ersten Timotheusbrief* (*Des. Erasmi opera omnia*, ed. J. Clericus, VI), 926 f.

<sup>94</sup> Siehe z.B. *Apologia adversus Monachos quosdam Hispanos* (*Opera omnia* IX), 1023, und die Schrift *Apologia respondens ad ea quae Iacobus Lopis Stunica traxaverat in prima duntaxat Novi Testamenti aeditione* (Ausgabe von H. J. de JONGE [Amsterdam/Oxford, 1983]).

empfunden wurden, sondern als unnütze Spekulation über das Wesen Gottes, die den Glauben an den in Christus offenbarten Heilswillen Gottes bedroht.

Nachdem wir einen Aspekt des arianischen Streites mit der vornizänischen und mit der späteren Lehrtradition verglichen haben, können wir nunmehr auch die Frage nach seiner grundsätzlichen Bedeutung stellen. Wir sind in unserer Zeit nicht die ersten, die diese Frage stellen. Die beiden Grossmeister der deutschsprachigen Dogmengeschichtsschreibung, Ferdinand Christian Baur und Adolf von Harnack, haben sich hierzu in klarer Weise geäussert. Gerade weil sie ihre Urteile immer von einer Gesamtbetrachtung der Geschichte her fällen, verdient ihre Sicht der Dinge auch hier herangezogen zu werden.

Baur rückt in seiner Analyse der Theologie des Athanasius zwei Abschnitte aus den *Reden gegen die Arianer* in der Vordergrund: den Schluss der *dritten Rede*, in dem sich die Erörterungen zum Willen und zum Wesen Gottes finden, und den Schluss der *zweiten Rede*, in dem Athanasius Gedanken zum Ratschluss Gottes in Christus bietet, in dem die Schöpfung und Heilsgeschichte vorgebildet sind.<sup>95</sup> Beide Abschnitte deuten etwas an, das nach der Meinung des Hegelianers Baur von grösster Wichtigkeit ist. Indem Athanasius die Zeugung nicht auf einen äusseren Willensentschluss zurückführt, sondern als zum Wesen Gottes gehörend auffasst, spricht er eine Ahnung des Hegelschen Gedankens aus, dass das Endliche wesentlich zum Lebensprozess Gottes gehört.<sup>96</sup> Eine ähnliche Ahnung offenbart sich am Schluss der *zweiten Rede*, wo angedeutet wird, dass

<sup>95</sup> *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte* (Leipzig 1867), 165; *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte II* (Leipzig 1866), 163 ff.; *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung I* (Tübingen 1841), 396 ff.; 417; vgl. zum Folgenden: E. P. MEIJERING, *F.C. Baur als Patristiker. Die Bedeutung seiner Geschichtsphilosophie und Quellenforschung* (Amsterdam 1986), 23 f.; 41 f.; 101 ff.; 131 ff.

<sup>96</sup> *Lehrbuch*, 164 f.

die Welt eine Selbstverwirklichung Gottes ist.<sup>97</sup> Baur betont aber, dass Athanasius hier nicht konsequent sei, da er vor dem Gedanken der Ewigkeit der Welt zurückschrecke.<sup>98</sup>

Baur charakterisiert den Unterschied zwischen der athanasianisch nizänischen und der arianischen Theologie so, dass Athanasius den Standpunkt der göttlichen Objektivität vertritt, zu dem der Mensch sich nur rezeptiv verhalten kann, Arius hingegen den Standpunkt der Subjektivität, des sittlichen Bewusstseins, das die Vollkommenheit des Sohnes als die Vollkommenheit seines sittlichen Strebens auffasst und dieser Vollkommenheit des Sohnes nachfolgen will.<sup>99</sup> — Diese Charakteristik ist vor einigen Jahren noch einmal ausführlich von Groh und Gregg vorgetragen worden:<sup>100</sup> Die Theologie der Arianer ist voluntaristisch, das arianische Erlösungsschema beruht darauf, dass Gott seinen Willen offenbart, und dass die Gläubigen mit ihrem Willen antworten.<sup>101</sup> Christi Gehorsam gegen den Willen Gottes und sein Fortschritt in der Tugend sind die für die Gläubigen wirksamen Kategorien in der Christologie und Soteriologie.<sup>102</sup> Christologie und Soteriologie des Athanasius hingegen sind substanzialistisch.<sup>103</sup> Der Sohn ist nicht das Produkt des veränderlichen Willens Gottes und hat selbst keinen veränderlichen Willen, sondern er ist selbst unveränderlich und will den Gläubigen seine unveränderli-

<sup>97</sup> *Lehre von der Dreieinigkeit* I 417.

<sup>98</sup> *Lehre von der Dreieinigkeit* I 402 ff.; 412 ff. Baur weist hier Inkonsequenz bei Athanasius nach, ähnlich äussert sich neuerdings G. C. STEAD, «The Freedom of the Will and the Arian Controversy», in *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie* (Münster/W. 1983), 256 f.

<sup>99</sup> *Lehre von der Dreieinigkeit* I 353 ff.; *Vorlesungen* II 158 f.

<sup>100</sup> R. C. GREGG & D. E. GROH, *Early Arianism. A View of Salvation* (Philadelphia 1981).

<sup>101</sup> S. 163.

<sup>102</sup> S. 170.

<sup>103</sup> S. 179.

che Gnade mitteilen.<sup>104</sup> Bei Athanasius beruht die Adoption zu Söhnen Gottes auf der ewigen Gottheit des Sohnes, bei den Arianern ist die Adoption das Ergebnis der Nachfolge des vollkommenen Geschöpfes Jesus Christus.<sup>105</sup> Dieser Charakteristik des Arianismus kann man wohl weitgehend zustimmen, wobei man allerdings die Frage stellen muss, inwiefern hier noch von *Erlösungslehre* gesprochen werden kann. Dieses ist eher reine Ethik und steht als solche in der Tradition der Apologeten, eine Tradition, die sich in den verschiedenen Formen des Pelagianismus, im Katholizismus und im christlichen Humanismus fortsetzen wird, d.h. in den theologischen Positionen, in denen Gott sich mit seinen Geboten an einen an sich freien menschlichen Willen richtet. — Die Charakteristik der Theologie des Athanasius bedarf aber einer klaren Korrektur. Sie würde nur zutreffen, wenn seine Theologie prädestinatianisch wäre. Das ist sie aber nicht. Der Mensch hat nach ihm seinen freien Willen bei dem Sündenfall nicht verloren.<sup>106</sup> Wohl beurteilt Athanasius den freien Willen weniger günstig als frühere Autoren, da er ihm als nicht vertrauenswürdige Willkür gilt.<sup>107</sup> Athanasius unterscheidet sich aber gerade nicht von den Arianern, wenn er das Heil an den richtigen Gebrauch des freien Willens bindet. Der Unterschied zu den Arianern besteht darin, dass es nach ihm nur ein zu ergreifendes Heil geben kann, wenn Christus wesenhaft Gott ist,<sup>108</sup> während für die Arianer das zu ergreifende Heil darin besteht, dass

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> S. 144.

<sup>106</sup> Nach dem Sündenfall gebraucht der Mensch seinen freien Willen in falscher Weise, siehe *Contra gentes* 3 ff.; *De inc. verbi* 4 ff.

<sup>107</sup> Charakteristisch für den freien Willen ist, dass bei ihm die Waage nach beiden Seiten durchschlagen kann (τὴν ῥοπήν εἰς ἑκάτερα ἔχειν), siehe *C. Ar.* I 52; III 62; III 66. Eine ähnliche Wertung des freien Willens findet sich bei Albinus, *Epitome (sive Διδασκ.)* 26, 3; vgl. A. DIHLE, *op. cit.* (oben Anm. 25), 227 Anm. 84 für weitere Beispiele aus dem Platonismus.

<sup>108</sup> Siehe z.B. *C. Ar.* II 69.

Christus wegen seines tugendhaften Lebens zum Sohne Gottes erhoben worden ist und damit den Gläubigen ein Vorbild gegeben hat. — Halten wir in diesem Zusammenhang zunächst fest, dass sich nach Baur der Kern der athanasianischen Theologie in der Identifizierung des Willens mit dem Wesen Gottes findet, wobei nicht über das Wesen vom Willen her, sondern über den Willen vom Wesen her gesprochen wird. So verknüpft nach Baur Athanasius die Kosmologie eng mit der Christologie, allerdings, wie er meint, nicht eng und nicht konsequent genug.

Ganz anders sieht die Darstellung und Beurteilung des arianischen Streites bei Harnack aus. Er hebt bei Athanasius hervor, dass dieser die in der zeitgenössischen Philosophie geläufige Unterscheidung zwischen dem ruhenden und dem handelnden Gott aufgegeben habe, indem er vom Sohne sagt, dieser sei ὁμοούσιος mit dem Vater.<sup>109</sup> Damit sei die Bedeutung der natürlichen Theologie eingeschränkt worden. Weiter ist für Harnack wichtig, dass Athanasius den Gedanken, der Sohn sei die Weltidee, grundsätzlich aus seiner Christologie entfernt habe.<sup>110</sup> Es finden sich zwar Sätze, die das aussagen, aber sie seien vom Prolog des *Johannesevangeliums* und von der kirchlichen Tradition inspiriert, und im Grunde spiele dieser Gedanke bei Athanasius keine Rolle mehr, da für ihn der Vater im Sohne die Welt gleichsam accidentell schafft.<sup>111</sup> Gerade dieses bedeutet nun aber, dass nach Harnack Athanasius eigentlich eine voluntaristische Theologie bietet: Der Wille zur Erschaffung der Welt ist kein ewiger, sondern ein accidenteller, und die eigentliche Offenbarung in der Welt ist die historisch einmalige Christusoffenbarung. Es kann den Leser weiter

<sup>109</sup> *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II (Tübingen 1909), 24 ff.; vgl. zum Folgenden: E. P. MEIJERING, *Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von Harnacks* (Amsterdam/Oxford/New York 1985), 29 ff.; 88 f.; 108 ff.

<sup>110</sup> *Lehrbuch* II 225 f.

<sup>111</sup> *Lehrbuch* II 212 (Anmerkung).

nicht wundern, wenn Harnack den Athanasius von dieser Charakteristik seiner Theologie her einen Reformator des Christentums nennt und ihn in die Nähe Martin Luthers rückt.<sup>112</sup>

Während Baur Athanasius als einen ontologischen Theologen feiert, der aber leider nicht konsequent ist und hin und wieder (an allerdings nicht unwichtigen Stellen) einen Rückfall in einen willkürlichen Voluntarismus aufweist, lobt Harnack ihn gerade als einen voluntaristischen Theologen, bei dem sich aber leider noch Spuren einer ontologischen Theologie finden. Wenn zwei so hervorragende Kenner der Geschichte des christlichen Denkens so unterschiedliche Bilder zeichnen, so kann hieraus auf jeden Fall der Schluss gezogen werden, dass die Geschichte auch hier nicht eindeutig ist, und ferner, dass ein konsequenter Voluntarismus und eine konsequente Ontologie in der Theologie unmöglich sind. Man muss Baur doch wohl recht geben, wenn er bei Athanasius die Ontologie und bei den Arianern den Voluntarismus hervorhebt. Man kann aber auch die Frage stellen, wozu dieser Voluntarismus und diese Ontologie dienen sollten, und dann könnte Harnack recht haben, dass die eigentlichen nämlich religiösen Absichten sich nicht ohne weiteres mit der voluntaristischen und ontologischen Terminologie decken.

Versuchen wir zum Schluss kurz den Gegensatz von der Bibel, der kirchlichen Tradition und von der Logik her zu beurteilen. Dass der biblische Gottesbegriff primär voluntaristisch und nicht ontologisch ist, kann wohl kaum bestritten werden.<sup>113</sup> Das allein rechtfertigt den arianischen Gottesbegriff aber noch nicht: Das *Neue Testament* spricht an einigen Stellen klar von einem ewigen Christus, an anderen Stellen ist es sehr fraglich, ob an eine ewige Prä-

<sup>112</sup> *Lehrbuch* II 22 ff.

<sup>113</sup> Vgl. A. DIHLE, *op. cit.* (oben Anm. 25), 88 f.

existenz Christi gedacht wird, doch wird deutlich, dass nirgends im *Neuen Testament* von einem halbewigen Wesen, das Gottes Instrument bei der Erschaffung der Welt war, die Rede ist. Die Ontologie des Athanasius kann sich also nur auf relativ wenige biblische Texte stützen, aber seine Absicht zu zeigen, dass Gott selbst in Christus zu den Menschen kommt, von vielen Texten her bestätigt werden.<sup>114</sup> — Die kirchliche Tradition bis zum vierten Jahrhundert empfand wenig Schwierigkeiten, sowohl die Zeugung des Sohnes aus dem Willen als auch die Überweltlichkeit und Ewigkeit des Sohnes zu lehren. Athanasius hat hier offenbar schärfere Augen und sieht, dass der Begriff des Willens, wenn er auf die Zeugung angewandt wird, den Arianern Angriffspunkte bietet. Nicht alle Orthodoxen im vierten Jahrhundert waren in dieser Hinsicht so unerbittlich wie Athanasius, aber seine Formulierungen zur Zeugung aus dem Wesen, eine Zeugung, die nur als von Gott gewollt bezeichnet werden darf, weil in Gott Wesen und Wille identisch sind, sind später in der Theologie geläufig geworden. Gegen sie erhob sich aber auch der Widerspruch in der voluntaristischen Theologie der Reformatoren, die in allen ontologischen Spekulationen eine Bedrohung des Glaubens an den erlösenden Willen Gottes sahen. — Von dieser späteren Entwicklung her kann man Athanasius schwerlich den 'Vater der Orthodoxie' nennen und auch nicht behaupten, im vierten Jahrhundert seien durch den Sieg der Orthodoxie über den Arianismus die Weichen für die Zukunft richtig gestellt worden. Wohl darf festgestellt werden, dass sich im vierten Jahrhundert ein zentrales Thema aller ernsthaften Theologie offenbart hat: Wie ver-

<sup>114</sup> Vgl. das Urteil A. M. RITTERS, dass es sich beim nizänischen Dogma seiner Aussageintention nach um rechte Schriftauslegung handelt, Art. «Arius», in *Gestalten der Kirchengeschichte*, hsg. von M. GRESCHAT, I, *Alte Kirche I* (Stuttgart 1984), 222. Wenn hier statt «rechte Schriftauslegung» «legitime Fortsetzung gewisser neutestamentlicher Vorstellungen» stünde, dann könnte dieser These ganz zugestimmt werden.

hält sich der Wille zum Wesen Gottes? Man kann weder dem Athanasius noch seinen Gegnern den Scharfsinn bestreiten, aber auch ihr Scharfsinn vermag nicht konsequent zu sein. Die primär ontologische Theologie verwickelt sich in Widersprüche, die primär voluntaristische ebenfalls, und Kompromisse zwischen beiden Positionen sind immer unbefriedigend. Die ontologische Theologie will der Kritik am biblischen Offenbarungsbegriff, der von kontingenten Taten Gottes in der Geschichte spricht, vorbeugen. Diese Kritik war seit Celsus vorgebracht worden, und ihre Stichhaltigkeit ist offenbar von vielen christlichen Theologen empfunden worden: Ein kontingent handelnder Gott handelt willkürlich. Die ontologische Theologie birgt aber die Gefahr in sich, dass die biblische Vorstellung des frei handelnden Gottes ganz preisgegeben wird. — Die voluntaristische Theologie will die Transzendenz und Freiheit Gottes betonen. Sie birgt aber ihrerseits die Gefahr in sich, Gottes Freiheit zur Willkür zu machen und sich in — rational betrachtet — naive Vorstellungen von einem 'plötzlichen' Schöpfungshandeln Gottes in der Zeit zu verstricken. Sie wagt es nicht offen von einem Leben Gottes in der Zeit (vor und über der Welt) zu sprechen, aber sie kann der Konsequenz solch einer Vorstellung nicht entrinnen. Es muss also sowohl die ontologische als auch die voluntaristische Position im arianischen Streit unbefriedigend genannt werden. So war aber nicht nur damals beim arianischen Streit, so ist es auch später bei anderen Streitigkeiten geblieben. Vielleicht wäre es am sinnvollsten, dialektisch über den Willen und das Wesen Gottes zu sprechen, indem man das Wesen vom Willen und den Willen vom Wesen her beleuchtet. Solch eine ausgewogene Position hat aber den Nachteil, dass sie nicht zum Widerspruch herausfordert und das Denken nicht weiter anspornt. Das aber kann gerade nicht vom Streit um den Gottesbegriff im vierten Jahrhundert gesagt werden. Er schärfte die Geister

und erhitzte die Gemüter nicht nur damals, er lieferte späteren Generationen Stoff zur Debatte und zum Nachdenken, und er bietet uns Historikern reiches Studienmaterial.<sup>115</sup>

<sup>115</sup> Es war unmöglich die Studie von R. WILLIAMS, *Arius: Heresy and Tradition* (London 1987) in diesem Aufsatz noch zu berücksichtigen.

DISCUSSION

*M. Pietri:* Je sentais bien, en écoutant avec beaucoup d'intérêt l'intervention de notre collègue, tout ce qui sépare l'allure plus libre du spécialiste de la *Dogmengeschichte* et la démarche tâtonnante de l'historien. Il reste à ce dernier la charge de tenter d'expliquer pourquoi le débat sur Dieu et sur le Fils, sur la Trinité et sur la christologie, ont pu mobiliser à ce point le peuple chrétien. Newman expliquait, je crois, dans l'un de ses *Tracts* que l'échec d'Arius et de tous ceux qui avaient plus ou moins professé la même savante théologie, tenait à ce qu'il heurtait la spiritualité spontanément trinitaire (sans que cette expression implique une théologie savante), vécue grâce à la liturgie, dans le peuple chrétien. L'évêque d'Antioche, Léonce, au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, en était arrivé à bredouiller une doxologie: *gloire au Père* (ce que personne ne contestait), puis à se perdre dans quelques borborygmes pour éviter de prononcer la formule classique que les subordinatianistes lui auraient reproché de proclamer.

C'est donc à la phénoménologie de la querelle que je voudrais me référer: d'abord en précisant que je préférerais parler de subordinatianisme plutôt que d'arianisme: c'est-à-dire évoquer une attitude générale sur la place du Logos, du Fils par rapport à Dieu. J'ajouterai volontiers que j'aurais aimé placer Tertullien avant Athanase et aux côtés de l'Alexandrin, les Cappadociens. Cela dit, il faut, pour l'historien, insister en disant que la raison d'être du débat ne relève pas de la philosophie ou même directement de l'utilisation de la philosophie par les chrétiens: c'est un problème essentiel à la foi parce qu'il touche à l'économie du salut. Arius est obsédé par la transcendance de Dieu (avec une majuscule, par opposition au simple θεός, le Logos — voir Arius, *Ep.* 2, 1, 3);

a) Autrement dit, j'en suis convaincu, c'est cette affirmation qui le détermine et il ne mesure pas lui-même tout ce qu'implique sa propre prédication sur la spécificité propre de l'hypostase de Dieu. Après avoir déclaré que le Fils est engendré (c'est-à-dire, pour lui, créé): ἐξ οὐχ ὄντων (*ex nihilo*), il précise très vite οὐχ ὡς ἐν τῶν κτισμάτων. Cette prise de

position aboutit à souligner l'infériorité radicale du Logos. Mais, je pense, c'est Asterios qui tire les conséquences philosophiques de cette affirmation fondamentale. Il faut dire que cette position n'est pas acceptée par tous les subordinatianistes qui insistent sur la création hors du temps, avant les siècles: voir la position commune à Antioche, en 341.

b) Pour ce débat théologique, l'argumentation est d'abord biblique et non philosophique; les docteurs du subordinatianisme collectent très vite un dossier qui peut démontrer l'infériorité du Fils (*Io.* 14, 28) et le texte des *Proverbes*, d'*Esaië* 1,2: ils disposent difficilement, si l'on se réfère aux interprétations communes au IV<sup>e</sup> siècle, de textes qui fondent l'idée de la création du Fils, dans le temps: *Hebr.* 1,4 ou 3, 1-2? *Actes* 2, 36? Tous les autres textes sont communément appliqués non au Logos préexistant, mais à l'incarnation. Ils insistent plus aisément sur les ἀνθρώπινα, sur l'humanité de Jésus et tout ce qu'elle implique d'infériorité humaine.

c) C'est dire qu'au débat trinitaire est toujours associée la question chronologique. Grillmeier a montré comment Athanase ou Arius utilisaient un schéma *Logos/sarx*; il n'y avait eu d'ébauche véritablement novatrice qu'à Antioche (encore avec Eustathe: *Logos/anthropos*).

d) J'en arrive à l'instrument philosophique: je dis bien l'instrument, car les adversaires ne posent pas des questions fondamentales; ils utilisent les moyens de leur culture: la philosophie courante d'un platonisme hérité par Athanase grâce à Origène (on mesure la différence en considérant Marius Victorinus). Une théologie fondée sur les schémas modèle/image aboutit plus aisément à des conceptions subordinatianistes. C'est en utilisant la logique des relations que les homéousiens (Basile d'Ancyre), puis les Cappadociens fraient des voies nouvelles.

e) Il faudrait dire également tout ce qu'impliquent de malentendus les traductions du grec au latin et réciproquement.

En un mot, je souhaite simplement dire qu'il faut essayer d'élucider l'image très concrète que le peuple fidèle, ou plutôt ses éléments cultivés, pouvaient avoir d'un débat, qui ne fut jamais, en ce cas, une simple querelle de spécialistes.

*M. Meijering:* Der Subordinationismus war bis Nikaia zweifellos die normale Lehrposition. Er konnte aber mit der Lehre von der Ewigkeit des Sohnes verbunden werden, wenn man dann an eine ewige Unterordnung des Sohnes unter den Vater dachte (wie z.B. Origenes). Arius radikalisiert den Subordinationismus, indem er die Ewigkeit des Sohnes in Frage stellt. Seine Schüler sind hier vielleicht noch radikaler als er. Für seine Gegner bedeutete dieses von Anfang an die Leugnung des Logos und einen Rückfall in den Judaismus. In diesem Vortrag ist von 'Arianern' die Rede, insofern man in den Spuren des Arius die Geschöpflichkeit (mit dem zeitlichen Anfang) des Sohnes lehrte und die ewige Zeugung ablehnte. Die Philosophie, bzw. die philosophische Position des Arius (möglicherweise eine Art Platonismus wie sie z.B. bei Atticus vorliegt) hat nicht die theologische Position des Arius verursacht, aber wohl den Verlauf der Debatte mitbestimmt. Die Debatte über die Ewigkeit des Sohnes muss, wenn sie mit den Mitteln der Logik geführt wird, Ähnlichkeit aufweisen mit der im Platonismus geführten Debatte über die Ewigkeit der Welt. — Es erscheint mir nicht so zu sein, dass es eine biblische Lehre von Christus gibt, die dann entweder von Athanasius oder von Arius und seinen Schülern mehr oder weniger richtig vorgetragen wird, sondern beide Parteien beriefen sich für ihre dogmatischen Positionen auf biblische Texte. Selbst war man zweifellos der Meinung, dass man die biblische Lehre reproduzierte, aber historisch muss festgestellt werden, dass die Bibel hier nachträglich das Beweismaterial lieferte.

*M. Frend:* I have been most interested in the way you have traced the theological problem of the relationship between Christ and God from Irenaeus, through Origen leading up to Arius and Athanasius. I would like to ask you, why by the time of Nicaea in 325, the role of the Word of the Creator by the will of God had given way to that of the Word as "of one substance with the Father" as agent of Salvation. Arius' fault, surely, was that he was arguing from a position acceptable fifty years before, at the time of Bishop Dionysius, but no longer so in the second decade of the 4th century.

One cannot understand this change of attitude in terms of dialectic alone. One has to understand it historically, as a result of events that were taking place at the time. First, there was the arrival of Manichaean missionaries in Egypt in the 290s, with their teaching of the total identity of the light—Jesus with the Father. Arius in fact accused Bishop Alexander of Alexandria of putting forward a ‘Manichaean’ understanding of the Trinity. Against this, the flood tide of moral and popular Christianity in Egypt that produced the monastic movement, had little or no interest in theories in creation, but much in salvation. A Christ who was not truly God, but a Being created by the will of the Father, could not save, and hence was not credible. This simple point Athanasius grasped and thereby won the support of the monks against Manichaean and Meletian rivals. Thirdly, however, other eastern bishops who were not particularly friendly to Arius, nonetheless saw the danger of the *Homóousion* in terms of Sabellianism and Judaism. Hence, their refusal to accept Athanasius’ views, and only approved *Homóousios* as an orthodox term when interpreted by the Cappadocian Fathers. Historical events thus contributed towards forming doctrinal interpretations in the Arian controversy.

*M. Meijering*: Die von Ihnen vorgeschlagenen Erklärungen zum Umschwung in der theologischen Perspektive halte ich für plausibel (und auch eine Antwort an Herrn Pietri). Es bedeutet wohl, dass auch Sie der Meinung sind, dass die arianische Lehre eigentlich keine Erlösungslehre ist, dass Von Harnack also in seiner Interpretation des Arianismus als Kosmologie und Moralismus recht hatte, und dass Groh und Gregg unrecht haben. Für Athanasius kann es keine Erlösung geben, wenn der Sohn nicht Gott ist, das Bedürfnis nach Erlösung war in der alexandrinischen Kirche offenbar so gross, dass man aufgrund dessen gerne seine Lehre von der Gottheit des Sohnes akzeptierte.

*M. Barnes*: I should like to raise what may seem to be a pedantic question. It seems to me that the term ‘Arian’ is both ambiguous and unhelpful, since it is essentially a term of propaganda and abuse. We ought to distinguish carefully between those who agreed with Arius’

theological views (whatever they were) and those who, while not necessarily agreeing with Arius, believed that his views fell within the boundaries of what Eusebius of Caesarea called "ecclesiastical orthodoxy". The 'Arian' party as depicted in our sources is a much larger and more varied group than the adherents of Arius' own theology: by using the word 'Arian' we run the risk of confusing a theology with a party-grouping.

*M. Dible:* Vielleicht kann man noch eine weitere Ursache der Breitenwirkung des arianischen Streites benennen. Seit constantinischer Zeit vollzogen sich die theologischen Auseinandersetzungen der Christen vor einem breiteren Publikum der Gebildeten, da nunmehr kein Heide mehr an der Kirche einfach vorübergehen konnte. Damit aber erhöhte sich eine Gefahr, die aller christlichen Theologie im Rahmen der griechischen Kultur innewohnte. Die von der griechischen Philosophie allein gelieferten ontologischen Kategorien, in denen der gänzlich unontologische biblische Glaube expliziert wurde, führten nicht nur in unübersteigbare Schwierigkeiten logischer Art, sondern legten immer wieder fundamentale Missverständnisse nahe, durch die der biblische Glaube in die Nähe der Kosmos-Frömmigkeit der griechisch Gebildeten rückte. Die Auseinandersetzung mit dieser allgegenwärtigen Gefahr gibt auch dem arianischen Streit seine Intensität.

*M. Meijering:* Man sollte die philosophischen Kenntnisse des Athanasius nicht unterschätzen. Er bietet weit weniger Zitate aus den (Neu-)Platonikern als etwa die Kappadokier, aber seine logische Beweisführung verrät philosophische Schulung. Sein Gottesbegriff ist gerade im Zusammenhang mit den Begriffen Wille und Wesen platonisch gefärbt. Aus *De decretis Nicaenae Synodi* 28 geht hervor, dass er auch über eine allgemeine Kenntnis der neuplatonischen Hypostasenlehre verfügte.

