

U N T E R S U C H U N G E N

Ο Μ Ο Ο Υ Σ Ι Ο Σ

Von Dr. Heinz Kraft, Heidelberg *

Wie kam das Homousios ins Credo? Den Hergang kennen wir aus dem Brief, den Euseb von Cäsarea darüber an seine Gemeinde geschrieben hat.¹ Er berichtet, er habe der großen nicäischen Synode sein Bekenntnis vorgelegt. Darauf habe Kaiser Konstantin sofort eingegriffen; er denke ebenso, habe er erklärt, und habe die andern Synodalen zur Annahme dieses Bekenntnisses aufgefordert. Lediglich ein Wort habe er noch eingefügt wissen wollen, das Homousios. — Konstantins Befehl wurde vollzogen und ist bis heute in Geltung geblieben. Bis heute bekennt die Christenheit, daß der Sohn dem Vater homousios ist. Die Frage aber, was den Kaiser zu diesem Befehl veranlaßte, hat noch keine endgültige Antwort gefunden. Dabei hat man bereits wenige Jahrzehnte danach Vermutungen über die Herkunft der Formel angestellt, in deren Zentrum das Wort homousios steht. Man riet auf Alexander von Alexandrien, auf Hosius von Cordova, auch auf Athanasius.² Ambrosius von Mailand glaubte, das Wort sei deshalb gewählt, weil es den Arianern ganz unannehmbar war.³ — Viel weiter sind wir seitdem nicht gekommen. Harnack⁴ dachte an

* Nach Abschluß des Manuskriptes erschienen: H. de Riedmatten, *Les actes du procès de Paul de Samosate = Paradosis VI*, Fribourg, 1952; G. L. Prestige, *God in patristic thought*, 2. Aufl., London 1952; W. Schneemelcher, *D. Chronologie des arian. Streites*, ThLZ 79/1954 393—400; H. Dörries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins = Abh. Akad. Gött., phil.-hist. Kl. III 34/1954*. Die Auseinandersetzung wird, soweit erforderlich, in der i. d. Beitr. z. hist. Theologie geplanten Arbeit d. Vf.s „Konstantins religiöse Entwicklung“ erfolgen.

¹ Urkunden z. Gesch. d. arian. Streites ed. H. G. Opitz Urk. 22, 7.

² l. c. Anm. z. Zl. 8.

³ Urk. 21.

⁴ Dogmengesch. 4. Aufl. II 230.

abendländischen Einfluß, den Hosius geltend gemacht habe. Eduard Schwartz,⁵ Loofs⁶ und Lietzmann⁷ glaubten, der Ausdruck habe in seiner absichtlichen Unbestimmtheit als Vermittlungsbasis dienen sollen, und Erich Seeberg⁸ meinte, man habe das Wort darum gewählt, weil Arius es zuvor^{8a} verworfen hatte.^{8b}

Zur Frage nach Herkunft und beabsichtigtem Sinn des Homousios gehört noch ein weiteres Problem. Eine der ersten Maßnahmen Konstantins nach seiner Machtübernahme im Orient ist sein Versuch, zwischen Alexander und Arius Frieden zu stiften. Der Kaiser pflegte durch Hosius die Maßnahmen durchzuführen, die die Kirche betrafen; so sandte er ihn auch nach Alexandrien und gab ihm ein Schreiben mit; darin sprach er klar die Absicht aus, den schwebenden Streit nicht zu entscheiden, sondern niederzuschlagen.⁹ Die strittige Frage erschien ihm damals, wie er ausdrücklich sagte, nicht wichtig genug, um anders beigelegt zu werden. Vielmehr meinte er, um des Friedens willen müsse jede von beiden Parteien die Anschauung der andern ertragen können. Einheit muß nur in einem einzigen Punkt herrschen: in der Anschauung von Gott und der göttlichen Vorsehung. Alle sollen glauben, daß ein Gott ist, und daß er sich um die Menschen kümmert. Aber darüber seien ja die Streitenden einig; also müßten sie sich unter Beibehaltung ihrer verschiedenen Meinung ertragen und vertragen können. — Mit diesem Brief stimmt Konstantins Verhalten auf dem Konzil ganz und gar nicht überein. Der Kaiser hat, indem er das Homousios ins Bekenntnis aufnehmen ließ, den Streit eindeutig zugunsten der Arianer^{9a} entschieden. Es ist wohl richtig, daß sich das Wort homousios in vielerlei verschiedenem Sinn verstehen ließ.¹⁰ Aber es trifft keineswegs zu, daß damit eine Formel angeboten war, die sich zur Vermittlung eignete. Wie man das Wort auch immer verstand, war es den Arianern ganz unannehmbar, während es den Alexandrinern keine Schwierigkeiten bereitete. Eusebs Deutungskünste versagen daran, so daß er seinen gewundenen Erklärungsversuchen zufügen muß, er habe um des Friedens willen zugestimmt.¹¹ Was hatte Konstantin veranlaßt, in einer Frage, die zu lösen er vorher für unnötig erachtet hatte, der ganzen Kirche

⁵ Kaiser Constantin, 2. Aufl. 131 „es schien im Gegenteil besonders geeignet, die Einigungsformel zu bilden, weil es keinen bestimmten Lehrtypus vertrat“.

⁶ Das Nicänum, Festgabe für K. Müller, 82.

⁷ GdAK 3, 107.

⁸ Die Synode von Antiochien, 203.

^{8a} s. bei Anm. 32.

^{8b} Schneemelcher, Athanasius, ZNW 43, 250 „Die Herkunft des Wortes im Credo der Synode ist bis heute ungeklärt“.

⁹ Urk. 17.

^{9a} Mit „Arianer“, bzw. „Alexandriener“ werden die kirchenpolitischen Parteien bezeichnet. Vgl. Schneemelcher, Athanasius, ZNW 43, 245.

¹⁰ Zusammenstellung der Möglichkeiten bei Loofs 70f.

¹¹ Urk. 22, 15.

seine Meinung aufzuzwingen, was hatte er mit seiner „homousios“-Lösung sagen wollen, und wie kam er selbst zu ihr?

I

Das Wort Homousios begegnet uns zuerst in der gnostischen Literatur.¹² Gnostiker der verschiedenen Richtungen bezeichnen so die Zugehörigkeit zum Pleroma; sie wollen damit sagen, daß ein Wesen, welches homousios sei, von Gott seinen Ausgang genommen habe oder dahin zurückkehren wird. Aus der Terminologie der Gnostiker ist jeder Gebrauch abzuleiten, den wir außerhalb der Gnosis finden, bei Clemens¹³ und Origenes,¹⁴ bei neuplatonischen Philosophen,¹⁵ und in der orphischen Literatur¹⁶ wird es nicht anders verwandt. Das spätere Vorkommen in Aristoteleskommentaren des 5. und 6. Jahrhunderts¹⁷ kann hier außer Betracht bleiben, da das Wort sich vor Plotin in der Philosophie nicht nachweisen läßt und von ihm und seinen Schülern ebenso wie von den Gnostikern gebraucht wird. — Wort und Begriff sind nicht übersetzbar, sondern dem Griechischen eigentümlich; an den genannten Stellen könnte man die damit verbundenen Vorstellungen etwa durch unser „von gleicher Art“ umschreiben.¹⁸

Im zweiten und dritten Jahrhundert wird homousios technisch in der Gnosis verwendet. Dann, in den sechziger Jahren des dritten Jahrhunderts, erscheint das Wort auch in der innerkirchlichen Auseinandersetzung. Der Bischof Dionys von Alexandrien wird bei seinem Namensvetter auf dem römischen Stuhl verklagt, weil er Christus in seinem Verhältnis zu Gott nicht homousios genannt habe. Zum Verständnis dieser Zusammenhänge müssen wir weiter ausholen.

¹² Irenäus (Stieren) I 5, 1; 5, 6; 11, 3; Hippolyt, Philoph. V 8, 9; 17, 6; 17, 10; VI 38, 3; VII 22, 7; 22, 12; X 14, 2; Ptolemaios bei Epiph., Pan. 33, 7, 8; Tert. adv. Valent. 12 (consubstantivus); 18 (dsgl.); 37 (dsgl.); adv. Hermog. 44 (consubstantialis); Theodot bei Clemens Al. 42, 3; 50, 1.2; 53, 1; 58, 1.

¹³ Möglicherweise Hypotyp. z. 1. Jh. 1, 1 = Frgm. 24 (Stäh. III 210 5 f.) „verbum ipsum, hoc est filius, quod secundum aequalitatem substantiae unum cum patre consistit, sempiternum est et infectum“. Sonst aber Strom II 16, 74, 1; (desgleichen IV 13, 91, 2) „ὁ θεὸς δὲ οὐδεμίαν ἔχει πρὸς ἡμᾶς φρονικὴν σχέσιν, ὡς οἱ τῶν αἰρέσεων κίτται θέλουσιν, οὐτ' εἰ ἐκ μὴ ὄντων ποιῶν οὐτ' εἰ ἐξ ἄλλης δημιουργοῦν, ἐπεὶ τὸ μὲν οὐδ' ὄλωσ ὄν, ἢ δὲ κατὰ πάντα ἕτερα τυχάνει τοῦ θεοῦ, εἰ μὴ τις μέρος αὐτοῦ καὶ ὁμοουσίους ἡμᾶς τῷ θεῷ τομῆσει λέγειν . . .“

¹⁴ In Ioann. 13, 25; 20, 20; 20, 24; innerhalb einer „similitudo corporalis“ bleibt das Vorkommen im Hebräercommentar, Lommatzsch V 299 f.

¹⁵ Plotin, IV 4, 28; 7, 10; Porphy., Abst. 1, 19; Iambl. Myst. 3, 21.

¹⁶ Orphica, ed. Abel, Frgm. 76, S. 182; Frgm. 307, S. 270 s. Wobbermin, rel.-gesch. Stud. 103 f.

¹⁷ Syrianus, in Metaphysica 129, 3; Simplicius, in Physica 44, 3.

¹⁸ Die Übersetzungen Tertullians consubstantialis und consubstantivus können von ihm selbst gebildet sein (vgl. A. 12). In der Irenäusübersetzung wird eiusdem substantiae gesagt; sonst aber οὐσία auch durch materia und natura wiedergegeben. Das bedeutet, daß die Übersetzung zwischen οὐσία, ὑπόστασις und φύσις nicht unterscheidet, daß also die lateinischen Wörter als Synonyme aufgefaßt werden (vgl. Iren I 15, 5).

Noch während der decisch-valerianischen Verfolgung war es zwischen der römischen und einer Reihe anderer Kirchen über den sogenannten Ketzertaufstreit zum Schisma gekommen. Die Frage, ob zur Kirche übertretende Häretiker wiederzutaufen seien, wurde in Rom und Karthago verschieden beantwortet. Nun beanspruchte der römische Bischof, die in Rom geübte Praxis sollte für die Gesamtkirche verbindlich sein. Cyprian von Karthago und eine Reihe orientalischer Bischöfe widersprachen; da brach Stephan von Rom die Gemeinschaft mit ihnen ab. — Das Schisma war von kurzer Dauer; Stephan und Cyprian starben bald den Märtyrertod, und dann gelang es dem vermittelnden Eingreifen des Dionys von Alexandrien, den gestörten Frieden wiederherzustellen. Für uns wichtig ist die Haltung, die Dionys dabei einnimmt. Sachlich stimmt er, vor allem zu Anfang des Streites, mit Rom überein. Die römische Sitte, bereits getaufte Christen nicht wiederzutaufen, wenn sie zur Kirche übertreten, deckt sich seiner Meinung nach mit der alten Tradition.¹⁹ — Andererseits läßt er aber auch keinen Zweifel darüber, daß die Autorität des römischen Bischofs nicht über die römische Gemeinde hinausreiche. Er gibt deutlich zu verstehen, daß die römischen Ansprüche nicht den Abbruch der Kirchengemeinschaft rechtfertigen, sodaß die Schuld am Schisma allein dem Römer zufällt. Dazu läßt er durchblicken, daß die nicht-römische Anschauung doch nicht so unbegründet in der Tradition sei, wie er anfänglich angenommen habe, und daß aktuelle seelsorgerliche Bedürfnisse auch ein Abweichen von der Tradition rechtfertigen könnten. Damit tritt Dionys de facto für Cyprian ein; die *veritas* und nicht die *consuetudo sine veritate* soll das kirchliche Handeln bestimmen. — Die römischen Ansprüche waren, nachdem auch Dionys gegen sie Stellung genommen hatte, unhaltbar geworden; die Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft bedeutete, daß die Römer zunächst zum Nachgeben gezwungen worden waren.

In der Korrespondenz, die Dionys in dieser Angelegenheit mit der römischen Gemeinde führt, lesen wir zum erstenmal von einem Streit, der in der lybischen Pentapolis im Diktionsbereich des alexandrinischen Bischofs entstanden war.²⁰ Dort hatten Christen „sabellianisch“ gelehrt, das heißt wahrscheinlich, die Selbigkeit der Person von Vater, Sohn und Geist behauptet und nur noch einen funktionellen Unterschied bestehen lassen. Dieser primitive Versuch, die Monarchie Gottes in der Dreifaltigkeit zu retten, galt der Kirche schon seit langem als ketzerisch. Im Osten hatte die Mehrheit der Bischöfe von Origenes gelernt, drei unterschiedene Hypostasen in der Gottheit zu erkennen. In diesem Sinn nahm auch Dionys, damals das Haupt der Origenesschüler, Stellung und betonte in mehreren Briefen die Unterschiedenheit von Vater und Sohn. Abschriften seiner Briefe sandte er nach Rom.

¹⁹ Euseb, h. e. VII 5 ff.; die wirkliche Reihenfolge der Briefe stimmt nicht mit der Zählung Eusebs überein, sondern ist Nr. 1—3—2—5—4 (wegen der Übereinstimmung mit der Bischofsliste und der Verschiebung des Standpunkts Dionys').

²⁰ h. e. VII 6.

Warum tat er das? Der Hinweis auf das traditionelle Freundschaftsverhältnis beider Bischofsstühle reicht zur Erklärung nicht aus.²¹ Vielmehr ist die gegebene Situation des Schismas in Rechnung zu stellen. Die Mitteilung dessen, was in Alexandrien für rechtgläubig und was für ketzerisch angesehen wurde, betont den Kirchenfrieden, der zwischen beiden Gemeinden bestand. (Auch Rom hatte sich damals noch mit Sabellianern auseinanderzusetzen.²²) Möglicherweise wollte Dionys den Römern ein Beispiel geben, wie die Bischöfe in ihren eigenen Angelegenheiten entscheiden und sich über ihre Entschlüsse mit ihren Amtsbrüdern verständigen sollten.

Aber die Sabellianer in der Pentapolis waren mit der Entscheidung ihres Oberhirten nicht zufrieden. Sie wandten sich schließlich ebenfalls nach Rom und beschwerten sich, weil Dionys nicht lehre, daß Christus mit dem Vater homousios sei. Vor allem wiesen sie darauf hin, daß er von der Gottheit drei Hypostasen aussage. Das war, wie gesagt, im Osten rechtgläubig. Aber auf dem Weg von Ägypten nach Rom wird aus *ὑπόστασις* substantia, aus den origenistischen drei Hypostasen werden drei Substanzen. Das mußte den Anschein erwecken, als habe der Alexandriner eine Dreigötterlehre; mindestens ließ sich die lateinische Übersetzung seiner Formeln so auslegen. Demgegenüber mußte das Homousios, das er nicht gebraucht hatte, als Ausdruck der Rechtgläubigkeit erscheinen. Denn im Abendland war die von Tertullian und Novatian formulierte Lehre von der una substantia, bezw. der *communio substantiae* in Geltung.

Der römische Dionys berief eine Synode ein; daraus geht — die Synodalbeschlüsse sind vom Heiligen Geist diktiert — hervor, daß er eine Lehrentscheidung fällen wollte.²³ Durch diese Synode ließ er ein Schreiben ergehen,²⁴ das die Lehre von den drei Hypostasen verurteilte und die Einheit stark betonte. Zugleich wurde der Alexandriner brieflich aufgefordert, sich zu rechtfertigen. — Der alexandrinische Dionys²⁵ tat das in der überlegenen Weise, in der er schon vorher im Ketzertaufstreit Stellung genommen hatte. Obwohl er scheinbar Konzessionen macht und frühere Irrtümer zugibt, bleibt er in Wirklichkeit auf seiner Anschauung bestehen und beweist den Römern seine Rechtgläubigkeit aus ihren eigenen Formeln.²⁶ Das Homousios, das von ihm verlangt wird, kann er seinen Gegnern und den Römern nicht zugestehen. So erklärt er, er habe das Wort als unbiblisch vermieden, sei aber von seinem Sinn nicht abgewichen; das belegt er mit den früher von ihm gebrauchten Beispielen Eltern/Kinder, Same/Pflanze. Damit trifft er tatsächlich auch den Sinn der una substantia

²¹ Vgl. Lietzmann, GdAK 3, 84f.

²² Harnack, DG I 753 ff.

²³ Röthe, z. Gesch. d. röm. Synoden im 3. u. 4. Jhdt. in Forschgn. z. Kirchen- u. Geistesgesch. 11, 1937.

²⁴ Röthe 48 f. hält für möglich, daß die römische Synode von Athanasius als selbstverständlich interpoliert worden ist.

²⁵ *Διονυσίου Λεὶψανα*, ed. ChLFeltoe, Cambr. 1904.

²⁶ Die Benutzung von Tertullians *adv. Praxean* durch Dionys. Al. macht Karl Müller, ZNW 24/1925 278 ff. wahrscheinlich.

des Westens, ganz entsprechend den früher von ihm verwandten Ausdrücken *δημογενής* und *δημοφύης*. Frühere zu starke Vergleiche (Schiffbauer/Schiff, Winzer/Rebe) will er durch die passenderen Quelle/Fluß und Licht/Glanz ersetzen.

So verbindlich der Alexandriner auch schreibt, es ist nicht schwer, zu sehen, daß sein Brief eine runde Zurückweisung des römischen Ansinnens enthält. Die scheinbaren Zugeständnisse, die er in den Bildern macht, bedeuten nichts; denn für sein immaterielles Denken sind auch die „passenderen“ nicht mehr als Bilder. Auf diese Weise konnte auch Origenes das *Homousios* verwenden. Über die göttliche *οὐσία* und ihre Hypostasen hatte Dionys so noch nichts gesagt; das Wort *δημοούσιος*, das für ihn eine derartige Aussage enthalten hätte, hatte er vermieden. Stattdessen hatte er den Römern andere Ausdrücke angeboten, die nach ihrer Theologie gleichwertig waren und mit denen sie sich zufrieden geben konnten.

Ziemlich rasch fand sich auch eine Gelegenheit, dies noch deutlicher auszudrücken.²⁷ Der antiochenische Bischof Paulus von Samosata war in Streit geraten mit den Origenisten, den Schülern also des Origenes, die die Verehrung für ihren Meister noch mehr einte als seine Lehre. Es sind ungefähr dieselben Namen, wie kurz zuvor im Ketzertaufstreit, die dabei eine Rolle spielen, nur wird jetzt deutlich, daß Dionys von Alexandrien als ihr Haupt gilt. Der Streit wurde im theologischen Bereich ausgetragen. Paulus war kein Sabellianer, aber in seiner Gegnerschaft gegen die Origenisten zugleich der Theologie des Origenes feind. Daß er das *δημοούσιος* gelehrt oder wenigstens einen ebenso zu verstehenden Ausdruck gebraucht hat, ist sehr wahrscheinlich. — Dionys gelang es, eine Synode der Origenisten gegen Paulus in Antiochien zusammenzubringen, die ihn nach langen und schwierigen Verhandlungen absetzte; das heißt, sie exkommunizierte ihn samt dem zu ihm haltenden Gemeindeteil. Zusammen mit Paulus wurde das *Homousios* ausdrücklich verworfen. Das Urteil wurde nach Alexandrien an den Nachfolger des inzwischen verstorbenen Dionys und vor allem nach Rom gemeldet; die Römer, die gegen das Synodalurteil über einen überführten Ketzler natürlich nicht protestieren konnten, mußten die Belehrung über die Verurteilung des *δημοούσιος* zunächst mit einstecken. — Daß man Paulianer, die in die Kirche übertreten wollten, zuvor wiedertaufte, obwohl gegen die Gültigkeit ihrer Taufe keinerlei liturgische, sondern nur parteipolitische Gründe sprachen, rundet das Bild.

Fassen wir hier die Geschichte des Wortes *homousios* vor dem arianischen Streit zusammen. Es ist nicht in der Philosophie, sondern in der religionsphilosophischen Spekulation beheimatet. In deren Hochburg, in den gnostischen Schulen von Alexandrien ist der Ausdruck geläufig, um ein innerpleromatisches Verhältnis zu bezeichnen. Von hier aus wandert er so weit in den Westen, wie die Gnosis in griechischer Sprache tradiert wird. Doch hindert ihn seine Unübersetzbarkeit daran, im lateinischen Sprachbereich

²⁷ FLoofs, Paul von Samosata, TU 44, 5, 1924.

eine Bedeutung zu erlangen. Die tertullianischen Übersetzungen (consubstantialis, -tivus) bleiben Latinisierungen eines fremden Begriffs; statt ihrer sagen die Lateiner samt Tertullian eiusdem und unius substantiae, wenn sie das sachlich Entsprechende ausdrücken wollen. Mit dem Einbau dieser Begriffe in das ökonomische (materialistische) Denken des Abendlandes geht jeder gnostische Beigeschmack verloren, der ihnen noch hätte anhaften können; nur eines behält man: daß „unius substantiae“ auf Griechisch *ὁμοούσιος* heißt.

Im Osten, wo keine Sprachgrenze hemmte, begegnet uns das Wort zum erstenmal bei Clemens. Die Schriften der Apologeten gegen die Gnostiker sind verloren; ob sie es dort verwandt haben, wie später Irenäus und Tertullian, wissen wir nicht. Daß es sich in den erhaltenen Schriften der Apologeten nicht findet, erlaubt wohl eine doppelte Vermutung: einmal, das Homousios hat der Philosophie, mit der sie sich auseinandersetzten, noch nichts bedeutet; und dann: die Apologeten empfanden den Ausdruck als gnostisch und als ungeeignet zur positiven Darlegung ihrer Lehre. Darauf weist auch das Vorkommen bei Clemens, für den die Verhältnisse ähnlich liegen. Wo er das Wort benutzt, da setzt er sich mit der Gnosis auseinander, verwendet es aber nicht zur positiven Darlegung seiner Lehre.²⁸ — Origenes spiegelt in seiner Verwendung des Homousios wohl die Tatsache wider, daß der Ausdruck inzwischen Eingang in die neuplatonische Philosophie gefunden hatte. Aber Origenes selbst ist kein Neuplatoniker, insbesondere ist seine Trinität nicht die neuplatonische Trias. Im allgemeinen wird neben den neuplatonischen Parallelen nicht genug betont, wie sehr Origenes gerade in den Einzelheiten seiner Trinitätslehre von Schrift und Tradition abhängig ist. Daß er den Sohn nie *ὁμοούσιος τῷ πατρὶ* genannt hat, ist die Folge seiner starken Betonung von Christi Sonderexistenz.²⁹ — Hieran haben auch seine Schüler festgehalten. Von einem Prädikat, das die hypostatische Selbständigkeit des Logos verwischen konnte, wollten sie keinen Gebrauch machen. — Während das Wort von der origenistischen Theologie abgelehnt wurde, scheint es für die primitivere Frömmigkeit eine in ihrem Ausmaß unkontrollierbare Bedeutung erlangt zu haben. Die Vermutung, daß damit die Monarchie Gottes vor

²⁸ Von den drei A. 13 genannten Stellen ist es für die erste sehr fraglich, daß dort ursprünglich *ὁμοούσιος* gesagt war; die beiden Stellen aus den Strom. setzen sich mit der Gnosis auseinander und verwenden dabei deren Terminus *technicus*.

²⁹ Clemens unterscheidet zwischen dem eigentlichen, in Gott bleibenden Logos und dem Sohn-Logos. Vielleicht hätte er dem ersteren das homousios-Prädikat nicht verweigert — er gebraucht im Zusammenhang das Wort *ἀπόρροια*, mit dem für Origenes (s.u.) die Homousie gegeben ist —, wie man aus dem zitierten Fragment schließen könnte, aber man hat doch den Eindruck, daß der Ausdruck für ihn der häretischen Gnosis zugehört.

Origenes kann bei der Erklärung des biblischen *ἀπαύρασμα* von Hebr. 1, 3, bzw. der Ausdrücke *ἀτμῆς* und *ἀπόρροια* aus Sap. 7, 25 (Lomm. 5, 299 f.) darauf hinweisen, daß eine *ἀπόρροια* ihrer Quelle homousios ist, und in diesem Sinn Christus auch homousios der himmlischen Herrlichkeit; gegen Herakleon (in

der Gefahr oder dem Schein des Tritheismus gerettet werden sollte, hat viel für sich.

Der Streit der Dionyse samt der Absetzung Pauls von Samosata ist dogmengeschichtlich als Zusammenstoß der beiden Verstehensweisen zu erkennen, die der Begriff, verschieden im Osten und Westen, gefunden hatte.

In der ersten Phase des arianischen Streites, vor dem Eingreifen Konstantins, erhält das Wort unter der Oberfläche eine gewisse neue (weitergehende?) Bedeutung. Bischof Alexander nennt unter den ketzerischen Theesen des Arius auch die, der Sohn sei dem Vater nicht *ὁμοιος κατ' οὐσίαν*.³⁰ Aber damit hatte Arius seine Anschauung aus polemischen Gründen schärfer zugespißt, als ihm selber nötig erschien. Denn ungefähr ein Jahr später nach der förmlichen Verurteilung seiner Sätze reichte er an Alexander ein irenisch gehaltenes Credo ein,³¹ in dem neben anderen anstößigen Formulierungen auch diese fehlt. Statt ihrer bringt er das — in Antiochien bekanntlich verurteilte — Homousios in einem Zusammenhang, der das Wort eindeutig als indiskutabel häretisch kennzeichnet. Zwischen der valentinianischen Emanationsvorstellung und der sabellianischen Identität ist das „manichäische“ Homousios (*μέρος ὁμοούσιον*) in eine Reihe hineingestellt, deren Glieder sämtlich durch homousios bezeichnet werden könnten, sämtlich die Sonderexistenz des Logos leugnen, und sämtlich häretisch sind.³²

„... οὐδ' ὡς Οὐαλεντινὸς
 προβολὴν τὸ γέννημα τοῦ πατρὸς ἐδογματίσεν,
 οὐδ' ὡς Μανιχαῖος
 μέρος ὁμοούσιον τοῦ πατρὸς τὸ γέννημα εἰσηγήσατο,
 οὐδ' ὡς Σαβέλλιος
 τὴν μονάδα διαιρῶν νοσιπάτορα εἶπεν, ...”

Alexander versucht auch keineswegs, das Homousios gegenüber Arius in Schutz zu nehmen. Wie dieser weiß er, daß mit dem Homousios seinerzeit materialistische Vorstellungen als ketzerisch bezeichnet werden sollten, die er ebenso verwirft wie Arius. Natürlich nimmt er das Wort, das ihm Arius hier anbietet, nicht auf. Angesichts dessen früherer Behauptung „*οὔτε ὁμοιος κατ' οὐσίαν*“ hätte eine Verwerfung des Homousios ausgesehen, als wolle er ihn hierin anerkennen. Davon kann keine Rede sein. Daß aber

Ioannem 3, 25) behauptet er, die gefallene Menschheit sei nicht mit Gott homousios. Aber beide Aussagen sind situationsbedingt und dürfen nicht gepreßt werden. Konstitutiv für sein System und fruchtbar ist die Betonung der Selbstständigkeit des Sohnes neben Gott. — Im übrigen findet sich das *ὁμοούσιος τῷ πατρὶ* nicht bei ihm; aber selbst wenn er es gesagt hätte, so hätte das nur in dem allgemeinen Sinn gegolten, in dem bei ihm die ganze intelligible Welt an der *οὐσία* des Vaters teilhat.

³⁰ Urk. 4b, 7.

³¹ Urk. 6, Die Anmerkung Opitz' S. 21 zu Zl. 3 kann nur auf einem Mißverständnis beruhen.

³² Urk. 6, 3.

die körperlichen Vorstellungen des „Sabellius und Valentin“ von ihm abgelehnt werden, ist selbstverständlich.

„...ὁ κατὰ τὰς τῶν σωμάτων ὁμοιότητος ταῖς τομαῖς ἢ ταῖς ἐκ διαυρέσεων ἀπορροαῖς, ὡσπερ Σαβελλίῳ καὶ Βαλεντίνῳ δοκεῖ...“³³

Der Satz Alexanders antwortet auf den oben zitierten des Arius, nur mit dem kleinen Unterschied, daß Alexander dem Sabellius und Valentin die Lehre zuschreibt, deren Arius den Mani bezichtigt hatte. — Unter diesen Umständen braucht man nicht zu diskutieren, ob und in welchem Sinn sich das Homousios bei Mani finde.³⁴ Zu welcher Meinung man hierüber auch kommt, sie ist für unsere Frage belanglos. Denn die Tatsache, daß Alexander die fragliche materialistische Anschauung unbedenklich statt dem Mani dem Sabellius und Valentin zuschreibt, verrät nicht etwa besondere, tiefere Kenntnisse in der Ketzergeschichte, sondern sie zeigt, daß es vollkommen gleichgültig ist, von wem die genannte Ketzerei stammt. Vollkommen gleichgültig, weil auf jeden Fall ein ganz anderer, ungenannter, gemeint ist.

Wer ist das? K. Müller³⁵ hat als sehr wahrscheinlich nachgewiesen, daß Dionys von Alexandrien Tertullians adv. Praxean benutzte, als er den römischen Dionys zurückwies. Man wußte in Alexandrien, was in Rom gelehrt wurde. Darum besteht auch aller Grund zu der Annahme, daß der Manichaios des Arius nichts mit den Manichäern zu tun hat, noch der Sabellius und Valentin Alexanders mit Sabellianern und Valentinianern. Dieser andere, der Esel unter dem von beiden geschlagenen Sack, ist die abendländische Trinitätslehre.

Wir verstehen, warum Alexander das Stichwort homousios nicht aufnimmt, das Arius ihm anbietet. Er hätte es als *ἁμοιος κατ' οὐσαν* verstehen und gegen Arius verteidigen können. Aber der Terminus war vorbelastet. Er bezeichnete die abendländischen materialistischen Vorstellungen, die auf Veranlassung seines eigenen Amtsvorgängers verurteilt worden waren. Alexander konnte es jedoch auch nicht ablehnen, solange er sich in der Front gegen Arius befand, denn ihm war ja, anders als diesem, möglich, den Ausdruck rechtgläubig zu verstehen. In dieser Situation tut er das Naheliegende — er übergeht das Wort mit Stillschweigen, obwohl er sich mit der damit gemeinten Sache auseinandersetzt.

Für ein halbes Jahrzehnt wird es noch einmal still um das Homousios. Dann kommt Kaiser Konstantin an die Macht, sein Bischof Hosius greift in den Streit ein, es kommt zum Konzil, und plötzlich ist auch das Homousios wieder aufgetaucht. Damit ist die Frage entstanden, ob an der erneuten Verwendung des Wortes, an der im Osten kein Theologe interes-

³³ Urk. 14, 46.

³⁴ Die folgenden beiden Augustinzitate sind FLoofs 71 A. 1 entnommen „ipsum salvatorem . . . tanquam de massa lucidissima molis suae porrectum . . . putabam“ (Conf. 6, 10, 20) und „numquam dicere ausi sunt (Manichaei) patrem et filium, nisi unius esse substantiae“ (sermo 12, 6). Aber Zitate aus dem 4. Jhd. sind für unsere Aufgabe nicht beweiskräftig.

³⁵ A. 26.

sirt war, nicht die Person schuld ist, von der man ein solches Interesse voraussetzen kann, nämlich der römische Bischof in der Person des sich für ihn einsetzenden Hosius.

Es wäre nicht das erste Mal, daß Hosius sich ein derartiges Verdienst um den römischen Stuhl erworben hatte. Als der Donatistenstreit dem römischen Bischof Gelegenheit gab, in die afrikanischen Wirren einzugreifen, da lag ihm nichts so am Herzen, wie die endgültige Bereinigung des Ketzertaufstreites; er beeilte sich, die Gültigkeit der römischen Ketzertaufpraxis auch für Afrika anerkennen und kanonisieren zu lassen. Daß dies Streben von raschem Erfolg gekrönt war, verdankte der römische Bischof zum großen Teil dem Eifer seines Parteigängers Hosius.³⁶ — Damit war zwar die Rechnung mit den Afrikanern beglichen, aber bei den Alexandrinern stand noch ein Posten offen. Die Situation gab sich ähnlich; Konstantin übernimmt die Regierung und findet eine gespaltene Kirche vor. Wieder ist es Hosius, dessen sich der Kaiser bedient, um Frieden zu stiften, und der so die Gelegenheit erhält, nach seinem Ermessen in den Streit einzugreifen.³⁷ Er wird mit dem eingangs erwähnten kaiserlichen Brief nach Alexandrien gesandt. Ob er dort, wie er sollte, Vermittlungsversuche gemacht hat, oder ob er, wie die Arianer erzählten,³⁸ von Anfang an mit Alexander ins Einverständnis getreten ist, läßt sich nur vermutungsweise beantworten. Aber die folgenden Ereignisse und eine Andeutung Eusebs³⁹ sprechen sehr für die zweite Möglichkeit.

Die Rückreise von Alexandrien an den Hof führt Hosius über Antiochien.⁴⁰ Er findet dort eine Synode versammelt, deren Einberufung er auf dem Hinweg vielleicht selbst veranlaßt hatte, und hier nimmt er, nun offiziell, Stellung gegen die Arianer. Er hat die Teilnahme dreier arianischer Bischöfe erreicht; unter ihnen befindet sich Euseb von Caesarea. Dieser ist das Haupt der „Syllukianisten“, der Schüler Lukians von Antiochien; als Syllukianisten fühlen sich die arianischen Bischöfe gegen Alexander und seine Anhänger geeinigt. Hier, in Antiochien, befragt Hosius die drei Arianer über ihre Christologie, das heißt, er verhört sie namens der versammelten Synode. Dabei scheint man über das Stadium der gegensei-

³⁶ Für die zugehörigen Einzelheiten muß ich auf meine angekündigte Arbeit verweisen.

³⁷ Euseb, Vita Const. II 63 ff. Konstantins Brief = Urk. 17.

³⁸ Philostorgius, h. e. I 7; Vita Constantini Cod. Angel. A, beide Philostorgius ed. Bidez 8 f.

³⁹ Die Verf. Vita Constantini 63 zu erkennen glaubt.

⁴⁰ E. Schwartz, NGG 1905 und 08 = Z. Gesch. d. Athanasius VI u. VII; Urk. 18; 19; 20.

Das Credo des Arius ist ausdrücklich irenisch gehalten und die Behauptung der Unterzeichner, so hätten sie es von Alexander selbst gelernt und ihn so predigen hören, ist kaum aus der Luft gegriffen. Die Frage, ob eine Einigung daraufhin möglich gewesen wäre — die rein theologisch diskutabel wäre — kann aber darum nicht mehr gestellt werden, weil in der Zwischenzeit die Syllukianisten eingegriffen hatten; die Angelegenheit war für den Bischof von Alexandrien längst eine Prestigefrage geworden. Vgl. z. B. Urk. 7.

tigen Mißverständnisse nicht hinausgekommen zu sein. Euseb hat später erklärt, seine Gegner hätten seine Unterscheidung zwischen Seiendem und Nichtseiendem als ein Reden von verschiedenen *οὐσίαι* verstanden;⁴¹ es ist jedoch durchaus möglich, daß die Arianer mit Euseb an der Spitze auch tatsächlich von mehreren *οὐσίαι* sprachen. Denn *οὐσία* und *ὑπόστασις* waren damals wahrscheinlich noch nicht endgültig differenziert. Dafür spricht schon, daß die Väter bei der Absetzung Pauls von Samosata Christus eine *οὐσία* genannt hatten. Das kann, angesichts ihrer Verwerfung des Homousios, aber nur die hypostatische Selbständigkeit des Sohnes gemeint haben.⁴² So haben es jedenfalls die Homousianer mit ihrer besseren Kenntnis der Synodalakten später verstanden.⁴³ Bis zum Konzil von Nicäa waren sich aber Alexandriner und Arianer in der Behauptung der Hypostase Christi einig. Das sagt Arius ausdrücklich in dem friedlichen Credo an Alexander,⁴⁴ und ebenso hatte auch Alexander in seiner Encyclica, die die Verurteilung des Arius bekannt machte, von der Hypostase des Logos gesprochen.⁴⁵ Schließlich hat auch Euseb in der Erläuterung des von ihm vorgelegten Bekenntnisses von Cäsarea an der hypostatischen Selbständigkeit der drei göttlichen Personen festgehalten.⁴⁶ Das war ohne Zweifel eine Gelegenheit, bei der er seine Rechtgläubigkeit in unanfechtbarer, jedem einleuchtender Form beweisen wollte. Erst das Bekenntnis von Nicäa bringt hier eine Änderung und verbietet es, *ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας εἶναι τὸν υἱόν* zu sagen. Diese Änderung sehen wir zum ersten Mal in der Frage des Hosius nach der Zahl der göttlichen *οὐσίαι* auftauchen. Da man sich über diese Zahl bis dahin noch nicht gestritten hatte, wird wohl anzunehmen sein, daß es allein Hosius war, der das neue Moment in die Auseinandersetzung gebracht hat.

Wir wüßten das genauer, wenn die Synode von Nicäa nicht jenes Verbot erlassen hätte; dann hätte nämlich Euseb vermutlich sich nicht herausgeredet, er habe damals nur von Seiendem und Nichtseiendem gesprochen. Deutlicher sieht man das an dem mitangeklagten Narkiß von Neronias; der hatte zweifellos *οὐσία = ὑπόστασις* verstanden und auf die Frage des Hosius bekannt, es seien drei; Euseb selbst hatte zuvor von zweien geredet.⁴⁷

Man wird diese neue Seite der Auseinandersetzung, die durch die Frage nach der Zahl der *οὐσίαι* gekennzeichnet ist, schlecht aus dem arianischen Streit selbst erklären können. Sie war nicht in der bis dahin geschehenen Auseinandersetzung angelegt; auch Alexanders Trinitätslehre enthält ein

⁴¹ Euseb c. Marcellum I 4 (27); ed. Klostermann 27, 32 „ . . . τὸν αὐτὸν (Ἐνδόξβιον) πειρᾷται διαβάλλειν . . . τὰ τε ὄντα τὰ τε μὴ ὄντα ἑαυτῷ συνειροῶν.“

⁴² s. Loofs, PVS 147.

⁴³ Loofs, a.a.O. 65.

⁴⁴ Urk. 6.

⁴⁵ Urk. 14, 28. 46.

⁴⁶ Urk. 22, 5.

⁴⁷ Urk. 19.

inferioristisches Moment, das freilich längst nicht so stark hervortritt, wie bei Arius. Aber der Streit war bis dahin nach einem anderen Punkt orientiert gewesen, an der Frage nämlich, ob der Sohn *γεννηθεῖς ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας* oder *ποιηθεῖς ἐξ οὐκ ὄντων* gedacht werden müsse; es ging um die Zeit, zu der der Sohn seine Selbständigkeit erhalten hätte. War er gleich ewig mit dem Vater oder war er „vor den Äonen“ geschaffen. Die Frage des Hosius geht auf diese Alternative nicht ein; unter der Voraussetzung, daß eine *οὐσία* gelehrt werden müsse, bestreitet sie die Rechtgläubigkeit der östlichen Dreihypostasenlehre. Sie erklärt sich am ehesten aus der abendländischen Theologie mit ihrer scharfen Unterscheidung der *substantia dei* und *hominis*, ihrer Betonung der *una substantia*, wie sie im Streit der Dionyse mit jener östlichen Anschauung bereits einmal zusammengestoßen war.

Es war also nicht so, daß die Anschauungen des Hosius und des Alexander von vornherein gleich gewesen wären, als zwischen beiden das Bündnis geschlossen wurde. Alexander mußte ein Opfer bringen; auf dem Konzil wurde die *eine* Wesenheit oder Hypostase zur Norm der Rechtgläubigkeit gemacht. Mit ihr zusammen erhob man die von Alexander gelehrt „ewige Geburt“ zum Dogma. Damit war unter dem Einfluß politischer Motive eine Formel geschaffen, die dogmengeschichtlich einen Rückschritt bedeutete, die der Anschauung der meisten und vor allem der theologisch gebildeten Bischöfe des Ostens widersprach, und deren zentrales Stichwort, das *Homousios*, auch der siegreichen alexandrinischen Partei noch lange unbequem blieb.

Jene antiochenische Synode verurteilte die angeklagten arianischen Bischöfe. Das Synodalschreiben⁴⁸ ist nur syrisch überliefert; wir können nicht entscheiden, ob Hosius seine Anschauung bereits hier in Antiochien zur Anerkennung gebracht hat, oder ob ihm das erst in Nicäa möglich war.⁴⁹ Es kam bei dem antiochenischen Synodalbeschuß auch nicht allein auf das dogmatische Ergebnis an, da die Synode sich als einen Vorläufer der zweiten, größeren Synode wußte; wichtiger war es, daß in Antiochien in der arianischen Angelegenheit überhaupt ein Präjudiz geschaffen war. Die Verurteilung der arianischen Bischöfe bedeutete, daß auf dem großen — damals noch nach Ankyra berufenen — Konzil die Arianer von vornherein als verurteilte Ketzler dastehen mußten, die nur zwischen endgültiger Verurteilung oder Unterwerfung wählen können, nicht aber als verhandlungsfähige Partei. Doch kam dieses Ergebnis nicht voll zur Auswirkung; durch Konstantins Eingreifen verlief das Konzil auf eine neue, unvorhergesehene Weise. — Am wichtigsten war aber, daß Hosius an den Hof zurückkehrte und dem Kaiser meldete, daß die dogmatischen Gegensätze viel schwerwiegender seien, als Konstantin ursprünglich angenommen hatte; daß die Arianer offensichtlich eine neue Ketzerei eingeführt hätten, was Konstantin bis dahin noch nicht hatte glauben wollen; daß der Streit

⁴⁸ Urk. 18.

⁴⁹ s. S. 39 von Opitz' Ausgabe, Anm. z. Zl. 10.

also die Fundamente des Glaubens betreffe, in denen auch nach Konstantins Meinung Einigkeit herrschen mußte.

Das alles war vorausgegangen, als Konstantin auf dem Konzil das Wort ergriff, und die Einfügung des Homousios ins Bekenntnis verlangte. Damit ist die von Harnack vertretene Auffassung, daß abendländische Theologie für die Einfügung des Homousios ausschlaggebend gewesen sei, gerechtfertigt. Sie ist jedoch dahin einzuschränken, daß die Motive nicht rein theologischer Art gewesen sind; es sei denn, man wolle den Anspruch des römischen Bischofs auf Geltung der abendländischen Trinitätslehre und ihrer Formulierung auch für den Osten als ein theologisches Motiv ansehen. Den Terminus Homousios dürfte wirklich Hosius dargeboten haben, nachdem er sich mit Alexander geeinigt hatte. Er war nicht als Vermittlungsbasis gedacht, wäre dafür auch denkbar ungeeignet gewesen, er betraf auch nicht die Fragen, um die man sich bis dahin gestritten hatte, aber er machte die grundlegende Formel der abendländischen, d. h. römischen Trinitätslehre für die ganze Kirche verbindlich.

Auf diese Weise erklärt sich die merkwürdige Tatsache, daß die alexandrinische Partei nach dem Konzil ihren Kampf keineswegs im Zeichen des Homousios geführt hat. Es dauerte noch Jahrzehnte, bis Athanasius sich mit dem Wort abfand. Dazu half kaum sein langer Aufenthalt im gallischen Exil; es geschah vielmehr, als Constantius die Regierung auch im Westen übernommen hatte (351), und nun zur Vervollkommnung der kirchlichen Einheit dem römischen Bischof nahelegte, auch seinerseits nach dem Beispiel des Ostens den Athanasius zu verurteilen. Der Römer kam dieser Aufforderung damals noch nicht nach, aber man kann es unter diesen Umständen kaum für einen Zufall halten, daß eben in dieser Zeit Athanasius beginnt, für das Homousios einzutreten (in der *Epistula de decret. Nic. synodi*).

II

Nun hätte das Bündnis zwischen Hosius und Alexander nicht genügt, dem Homousios die Anerkennung der arianischen Bischöfe zu verschaffen. Dazu bedurfte es des kaiserlichen Machtspruchs. Angesichts dieser Tatsache ist es merkwürdig, daß Konstantin das Wort nicht weiter ausgezeichnet hat. Es fehlt in den mehr als 40 erhaltenen Briefen, die meist zu religiösen Fragen Stellung nehmen, in einem davon⁵⁰ legt der Kaiser gerade die Christologie ausführlich dar, aber kein einziges Mal verwendet er den Ausdruck. Für unsere Kenntnis von Konstantins maßgeblicher Mitwirkung bei der Einführung des Homousios besitzen wir lediglich Eusebs genannten Brief.

Solange wir freilich von der Voraussetzung ausgehen, Konstantin sei religiös gleichgültig gewesen oder allenfalls ein christenfreundlicher Heide, oder selbst wenn wir uns damit begnügen, in ihm einen theologischen

⁵⁰ Urk. 27.

Dilettanten zu sehen, bedeutet dieses Auftauchen und Verschwinden des Homousios noch kein Problem. Denn dann macht es für die Beurteilung Konstantins keinen großen Unterschied, ob das Homousios im Dienst der Vermittlung oder der abendländischen Theologie steht; wir kommen in beiden Fällen mit der Erklärung aus, Hosius oder sonst ein Ratgeber habe es ihm „souffliert“. Diese weitverbreitete Meinung über Konstantins Haltung steht jedoch im Widerspruch zu den Quellen, insbesondere zu seinen eigenen Briefen. Aus ihnen läßt sich zeigen, daß Konstantin in seinen religiösen Gedanken weit selbständiger ist, als im allgemeinen angenommen wird. Das gilt nicht nur für seine politischen Ideen, den christlichen, von der Kirche getragenen Staat, und das christliche Kaisertum; auch in seinen theologischen Gedanken ist er selbständig und von den Christen seiner Umgebung nur wenig abhängig. Das soll hier nur am Beispiel des Homousios gezeigt werden.

Euseb schreibt an seine Gemeinde in Cäsarea, der Kaiser habe das von ihm vorgeschlagene *ὁμοούσιος* selbst gedeutet „*. . . ὁ καὶ αὐτὸς ἐξηγήρευε λέγων· «ὅτι μὴ κατὰ τῶν σωμάτων πάθη λέγοιτο ὁμοούσιος, οὐτ' οὖν κατὰ διαίρεσιν οὔτε κατὰ τινα ἀποτομὴν ἐκ τοῦ πατρὸς ἕποστηναι· μηδὲ γὰρ δύνασθαι τὴν ἄνλον καὶ νοερὰν καὶ ἀσώματον Φύσιν σωματικόν τι πάθος ὑφίστασθαι, θεοὶς δὲ καὶ ἀπορητοῖς λόγοις προσήκειν τὰ τοιαῦτα νοεῖν.»*

*καὶ ὁ μὲν σοφώτατος ἡμῶν καὶ εὐσεβέστατος βασιλεὺς τοιαύδε ἐφιλοσόφει.»*⁵¹

In gewissem Maß kann auch Euseb einmal ironisch werden, wiewohl er nicht dazu neigt; ganz ausgeschlossen ist das aber, wenn er über den Kaiser schreibt. Man sollte bei Euseb nicht von Byzantinismus reden; seine Verehrung für Konstantin ist zwar praktisch kritiklos, aber aufrichtig und lauter. Wenn er schreibt „unser allerweisester Kaiser hat derart philosophiert“, dann hat für ihn der wirklich weise — d. h. gebildete — Kaiser wirklich philosophiert, das heißt eine philosophische Begründung für das Homousios gegeben.

Konstantins Deutung stellt zunächst eine negative Bestimmung dar, die ein Mißverständnis ausschließen soll. Das Mißverständnis heißt: der Gottessohn „entsteht durch Zerteilung der väterlichen Substanz“. Dieses „*πάθος τοῦ σώματος*“ könnte, falsch verstanden, Ursache des *ὁμοούσιος* sein. Es ist die Vorstellung, die Arius als manichäisch, Alexander als valentinianisch und sabellianisch bezeichnet hatte, die durch Konstantins Deutung ausgeschlossen wird. Die *πάθη τῶν σωμάτων* können für Gott nicht in Betracht kommen; kein körperlicher Vorgang hat zur Entstehung des Sohnes aus dem Vater geführt.

Der Satz *ἀπαθὲς τὸ θεῖον* wird von aller griechischen Philosophie un- eingeschränkt anerkannt. Die griechischen Väter sind hierin, etwa von den Apologeten an, den Philosophen gefolgt.⁵² Vom griechischen Gottesbegriff ist jede Form des *πάθος* (Leiden, Affekt, Schicksal, Veränderung) schon rein begrifflich ausgeschlossen. Das war im Westen anders; die abendländischen Väter kannten wohl jenes Dogma der Philosophie und sahen sich

⁵¹ Urk. 22, 7.

⁵² s. Pohlenz, Vom Zorne Gottes, FRLANT 12, 1909.

zur Auseinandersetzung mit ihm genötigt, gleichviel ob sie das Christentum gegen heidnische Angriffe verteidigten oder den gnostischen Doketismus bekämpften. — Sie selbst hatten keine Schwierigkeiten, sich Gott als Träger von Affekten vorzustellen; Irenäus und Tertullian haben Markions „philosophischen“, nicht zürnenden Gott bekämpft. Sie konnten den göttlichen Richter, wie die Schrift, nicht ohne Zorn denken. Laktanz hat über diesen Zorn Gottes sogar ein ganzes Buch geschrieben. Auch wenn Tertullian dem philosophischen Gottesbegriff mehr Konzessionen macht, als er eigentlich will, indem er die so leidenschaftlich verteidigten Affekte Gottes nur dem Logos zurechnet,⁵³ so gilt doch für ihn jenes Dogma der Philosophie nicht. Seine ökonomische Trinitätslehre, der ein materialistischer Gottesbegriff zugrundeliegt, behandelt streng genommen ein πάθος Gottes.

Für Konstantin ist es selbstverständlich, daß man Gott kein Pathos nachsagen kann. Die πάθη sitzen im Körper, Gott aber darf nicht körperlich gedacht werden. Eine ἀποτομή ἐκ τοῦ πατρὸς wäre ein körperlicher Vorgang und ein πάθος, und ein solches ist in Verbindung mit Gott nicht denkbar. Das Homousios kann von vornherein gar keine ἀποτομή bezeichnen. — Aber gegen diese Sätze gab es einen gewichtigen Einwand. Wenn mit dem Homousios die Leidensunfähigkeit Gottes und Christi gegeben war, so schien ein Widerspruch zu bestehen zwischen dem Homousios und den unleugbaren πάθη Χριστοῦ. An was Konstantin bei diesem Leiden Christi denkt, hat er hier nicht ausgesprochen. Der Vergleich mit den unten besprochenen Sätzen zeigt, daß das eigentliche Leiden Christi für ihn die ἐνσωμάτωσις ist; sie schließt das am Körper haftende spezielle Leiden, Affekte, körperliche Schmerzen und Tod, ein. Doch von diesem speziellen Leiden redet Konstantin nie.

Er löst den Widerspruch, indem er den philosophischen Physisbegriff einführt.⁵⁴ Dieser Begriff läßt sich in der Philosophie weit zurückverfolgen. Zenon, von dem wir hier zunächst sprechen wollen, ist darin von Aristoteles und Plato abhängig, aber auch sie waren nicht die ersten, die die Physis personifiziert haben. Der Stoiker Zenon unterscheidet beim Zustandekommen der Einzeldinge (indem er das finale aristotelische εἶδος durch ein kausales Prinzip ersetzt) ein handelndes und ein leidendes Prinzip; er nennt sie Physis und Materie (ὕλη). Die nur handelnde Physis ist also der nur leidenden Materie gegenübergestellt, aus der sie schafft und wirkt. Dieses Schaffen der Physis ist ein vernünftiges Schaffen; sie kann darum mit Gott oder dem Logos gleichgesetzt werden.

Die Physis ist also offensichtlich ein Begriff, der aus der bloßen Philosophie in die Religion hinausreicht. Dementsprechend finden wir sie, Göttin benannt, bei den Orphikern; der 10. orphische Hymnus gilt ihr. Auch in den hermetischen Schriften kommt sie mehrfach vor; besonders eigentüm-

⁵³ Vgl. Pohlenz I. c. 28 f., 42.

⁵⁴ Grumach, Physis u. Agathon i. d. alten Stoa, Problemata VI 1932; Bernert, Leisegang, Art. Physis 1) u. 2) in PWRE XX, 1, 1941, 1129 ff.

lich ist dabei ihre Rolle zu Anfang des dritten Traktates „ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεὸς καὶ νοῦς καὶ φύσις καὶ ὕλη“.

Wie das gemeint ist, verstehen wir am besten, wenn wir die Physiklehre Plotins zum Vergleich heranziehen.⁵⁵ Sie läßt immer noch das Vorbild Zenons erkennen, kommt aber dem Erlösungsbedürfnis einer späteren Zeit besser entgegen als der Materialismus Zenons, für den ohne stoffliches Substrat (das Feuer) auch Logos und Physis nicht denkbar waren. Ursprünglich bei Plotin ist die Trias des Einen, des Nus und der Seele. Aus dieser Trias besteht das Pleroma der intelligibeln, immateriellen Welt. Die Seele, die auf der untersten Stufe steht, grenzt an die Materie und bildet aus ihr die materielle Welt nach dem Bild der von ihr geschauten intelligibeln Welt. Insofern ist sie doppelseitig, als sie eines Teils dem Nus zugewandt und der Schau hingegeben, andern Teils aber, zur Materie hin, schaffend ist. Dieser, der Materie zugewandte, niedere Teil der Seele ist die Physis. Sie gehört noch zur intelligibeln Welt und kann daher selbst nicht materiell sein. (So sagt Plotin mehrfach in ausdrücklicher Ablehnung der stoischen materialistischen Auffassung.)

Daß diese Gedanken Plotins den Aufriß Zenons noch erkennen lassen, ist deutlich. Nicht weniger klar treten aber Beziehungen zur Gnosis hervor, sowohl zu dem eben zitierten dritten hermetischen Traktat, in dem die biblische Schöpfungsgeschichte als Werk der Physis, des schaffenden Gottes, geschildert ist, als auch zum valentinianischen Mythos vom Fall der Sophia und der daraus entstehenden materiellen Welt. Das Weltbild der gnostischen Mythen steht zwischen Zenon und Plotin. In ihnen ist eine, bei Zenon bereits angelegte, Konsequenz gezogen: die vernünftig schaffende Physis, die wirkende Gottheit, muß ihrem Wesen nach immateriell sein. Das wurde erst möglich, nachdem die stoische Voraussetzung, alles Seiende müsse körperlich sein, fallen gelassen war, und statt dessen das wahrhaft Seiende immateriell gedacht wurde. Das heißt, es geschah durch Kombination des platonischen Weltbilds mit jener Vorstellung Zenons; dann bedeutete der prinzipielle Unterschied Zenons zwischen Physis und Materie einen scharfen Schnitt zwischen der nur leidenden, körperlichen Materie, und der nur wirkenden, immateriellen Gottheit.

In dieser Begrifflichkeit bewegt sich auch Konstantin. Physis ist bei ihm ein philosophischer Titel des Welterschöpfers, d. h. Christi (neben den anderen Aion, Bulesis und providentia, von denen noch zu reden sein wird). Von der Physis gilt, daß sie immateriell, geistig, unkörperlich ist; ebenso ist das Pathos an die Körperlichkeit gebunden. Homousios, von der Physis gesagt, kann also nicht heißen, daß sie durch irgend ein πάθος, ἀποτομή oder διαίρεσις, entstanden ist. Die Analogie körperlicher Vorgänge ist zum Verständnis der Entstehung der Physis aus Gott unangemessen. Nur göttliche, unaussprechbare Gedanken sind hier am Platz. Von den eigentlichen Leiden Christi ist hier nicht die Rede; mindestens

⁵⁵ III 8 und öfter.

liegt in Konstantins Satz keine Andeutung dafür, daß er an die Probleme denkt, die dadurch entstehen, daß Gott einen Leib angenommen hat. Zunächst scheint es ihm nur darum zu tun, das mögliche Mißverständnis auszuschließen: homousios sei auf irgend eine Weise materialistisch zu verstehen. Für Konstantin heißt *ὁμοούσιος* nicht „*unius substantiae*“.⁵⁶

Die Konzilsväter haben sich Konstantins Philosophieren gefallen lassen. Euseb sah in ihm eine einwandfreie Begründung für die Anschauungen, die der fromme Kaiser vorbrachte. Unter den obwaltenden Umständen erschienen sie ihm annehmbar und er gab sich damit zufrieden, daß auf diese Weise kein Pathos in Gott hineingedacht wurde.

Während dieser Satz Konstantins nur eine negative Bestimmung — wenigstens direkt — enthält, liegt die Hauptquelle für positive Angaben in dem Brief an die nikomedische Gemeinde vor. Dort skizziert er seine Theologie folgendermaßen: Christus, der Herr, Gott und Heiland, ist Vater und Sohn. Den Vaternamen führt er als Erzeuger des Aeons; Sohn ist er als der Aeon. Dieser Sohn ist die *βούλησις* (Wille, Ratschluß) des Vaters; er ist der Schöpfer aller Dinge, der Weltregent und Führer zur Unsterblichkeit. Er war immer im Vater, ist zur Welterschöpfung aus ihm hervorgetreten, ohne sich dabei von ihm zu trennen, und setzt das Schöpfungswerk als Weltregent fort. Indem er die Gotteserkenntnis bringt, wird er Führer zur Unsterblichkeit. Dazu hat er einen Leib angenommen; mittels seiner konnte er den Menschen Beweise seiner Gottheit geben, ihnen den (sich auf Sitte und Kult erstreckenden) Willen Gottes verkünden, den Tod überwinden und die Hoffnung auf die Unsterblichkeit verheißten.

„Τὸν δεσπότην θεὸν δηλαδὴ καὶ σωτῆρα Χριστὸν ἀκριβῶς ἅπαντες ἴστε, ἀγαπῆτοι ἀδελφοί, πατέρα τε καὶ υἱὸν εἶναι· πατέρα φημι ἄναρχον ἀνεὺ τέλους γονεῖα τοῦ Διῶνος αὐτοῦ· υἱὸν δὲ τοῦτ' ἔστι τὴν τοῦ πατρὸς βούλησιν, ἣτις οὔτε δι' ἐνθυμῆσεώς τινος ἀνεύληπται, οὔτε πρὸς τὴν τῶν ἔργων αὐτοῦ τελεσιουργίαν διὰ τινος ἐξεξητημένης οὐσίας κατελήφθη. ὅς γὰρ τοῦτο καὶ νοεῖ καὶ νοήσει, οὗτος ἔξει πρὸς ἅπαν τιμορίας γένος ἀκάματον ὑπομονήν.

⁵⁶ Diese Verwendung des Physisbegriffs durch Konstantin ist für die Beurteilung der Echtheit der Osterpredigt von Bedeutung. Denn dort (Or. 1, 1f.) wird das „Leiden“ mit der „Physis“ verglichen und ihr gegenüber verherrlicht. Der Gegensatz wird erst deutlich, wenn wir statt Physis „*ποιῶν*“ verstehen; nicht in der Physis, im *ποιῶν*, sondern im *πάσχον* gipfelt zum Unterschied von den Heiden das Christentum. Der Begriff ist also derselbe wie bei Konstantin, seine Beurteilung aber gerade umgekehrt. — Auf diese Weise erklärt sich ferner die auffällige Tatsache, daß der Verfasser (Redaktor) der Rede nicht mehr auf die „Bedeutung des Leidenstages“ (Hkl TU 36, 4, 1911, S. 4) hinweist. Die Nähe des Ostertages bot ihm einen Anknüpfungspunkt für seine von vorn bis hinten apologetische Rede; eine Festpredigt war von Anfang an nicht beabsichtigt. Bei ihrer Auseinandersetzung mit der Philosophie hatten sich schon die alten Apologeten mit der stoischen Identifikation des Schöpfergottes mit der Physis befaßt (s. Goodspeed, Ind. apol.); Clemens betont, daß der Physisbegriff sich auch auf die *natura naturata* erstrecke, sodaß jene Identifikation unzulässig sei. Strom II 101,1 „ἐντεῦθεν καὶ οἱ Στωϊκοὶ τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν τέλος εἶναι ἐδογματίσαν, τὸν θεὸν εἰς φύσιν μετονομάσαντες ἀπειρῶς, ἐπειδὴ ἡ φύσις καὶ εἰς φυτόν καὶ εἰς σπαστὰ καὶ εἰς δένδρα καὶ εἰς λίθους διατείνει.“

(2) ἀλλὰ γὰρ ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς Χριστὸς, ὁ τῶν ἀπάντων δημιουργὸς καὶ τῆς ἀθανασίας αὐτῆς χορηγὸς

ἐγεννήθη, ὅσον πρὸς τὴν πίστιν ἀνήκεν ἢ πεπιστεύκαμεν,

ἐγεννήθη, — μᾶλλον δὲ προῆλθεν αὐτὸς ὁ καὶ πάντοτε ἐν τῷ πατρὶ ὧν ἐπὶ τὴν τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγεννημένων διακόσμησιν -

ἐγεννήθη τοίνυν ἀμερίστῳ προελεύσει.

ἢ γὰρ βούλησις ὁμοῦ καὶ τῷ οἰκητηρίῳ ἐαυτῆς ἐμπέπηγε, καὶ ταῦθ' ἄπερ διαφόρον δέεται τημελείας κατὰ τὴν ἐκάστου ποιότητα πράττει τε καὶ διοικεῖ.

(3) τί οὖν ἐστὶ μετὰ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ; οὐδὲν δηλαδὴ. αὐτὴ γὰρ ἡ τῶν πραγμάτων συμπλήρωσις αἰσθήσει παρείληφε τὸ τῆς βουλήσεως πρόσταγμα, οὐχὶ δὲ μερισθεῖσαν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας τὴν βούλησιν διέστησεν.

(4) ὁ δὲ τοῖσις ἔπειτα τίς ἐστίν, ὃς τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐμοῦ δεσπότητος πάθος δι' αἰδῶ μᾶλλον ἢ μοῖραν δέδωκεν; ἀρ' οὖν πάσχει τὸ θεῖον, ἐπειδὴν ἡ τοῦ σεμνοῦ σώματος οἰκῆσις πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἰδίας ἀγιότητος ὁμοῦ, ἢ ὑποπίπτει θίξει τὸ τοῦ σώματος ἐκκεχωρισμένον; ἀρ' οὐχὶ διέστηκε τοῦθ' ἄπερ ἐκ τῆς τοῦ σώματος ἀφήρηται ταπεινότητος; οὐχὶ δὲ ζῶμεν, κὰν πρὸς θάνατον ἢ τῆς ψυχῆς [εὐκλεία] τὸ σῶμα προσκαλέσθαι;

(5) τί τοίνυν ἐνταῦθα ἡ ἀβλαβής τε καὶ εἰλικρινής πίστις ἄξιον ἀμφιβολίας κατείληφεν; ἢ οὐχ ὁρᾷς ὅτι σεμνότατον σῶμα ὁ θεὸς ἐπελέξατο, δι' οὗ τὰ τῆς πίστεως τεκμήρια καὶ τὰ τῆς οἰκειας ἀρετῆς ὑποδείγματα ἔμμελλεν ἐμφανίζειν καὶ τὴν ἡδὴ συγκεχυμένην ἀλεθρίῳ πλάνῃ τοῦ ἀνθρωπίνου γένους ἀπόλειαν ἀποσεισασθαι καιρῆν τε θεοσεβείας διδόναι διδασκαλίαν καὶ τῷ τῆς ἀγνείας ὑποδείγματι τὰς ἀναξίας τοῦ νοῦ πράξεις καθαίρειν, ἔπειτα δὲ τὴν μὲν τοῦ θανάτου βάσανον ἐκλίνειν, τὰ δὲ τῆς ἀθανασίας ἔπαθλα προαναφωρνεῖν;"

Das theologische, bezw. christologische Schema, das hier vorliegt, ist zwar als ganzes der christlichen Theologie nicht stracks zuwider, aber es sind doch eine Reihe von Einzelheiten ausgesagt, die kein Bischof und auch keiner der uns sonst bekannten Väter den Kaiser gelehrt haben kann. An vielen Stellen von Konstantins Briefen und Gesetzen lassen sich Parallelen zu den Schriften des Laktanz (besonders zur Epitome der Institutionen) zeigen, und dessen Theologie im engeren Sinn ist durchaus nicht überall rechtgläubig. Aber was Konstantin hier schreibt, ist auch durch einen Einfluß des Laktanz nicht zu erklären; es ist dem kirchlichen Christentum gegenüber zu fremdartig.

Das Regelwidrige beginnt bereits bei dem Gottesnamen. Wir brauchen uns nicht damit aufzuhalten, daß Konstantin Christus „*δεσπότης*“ nennt; viel auffälliger ist es, daß er Christus den Vätertitel und dem Vater den Namen Christus gibt.^{56a} Nun ist Konstantin in der Frage der Gottesnamen von Anfang an unsicher. Er hat in seinen echten Briefen, soweit sie erhalten sind, den Namen Christi neben dieser Stelle nur noch einmal gebraucht. Aber wir wollen auch diesen Umstand nicht überbewerten. Konstantin ist der Meinung, daß Gott im Grunde keinen Namen hat. Die Nennung Christi ist ein Abgehen von seiner Gewohnheit, eine Konzession, die er den Adressaten des Briefes macht; er schießt dabei übers Ziel hinaus, indem er die Geltung des Namens auf den namenlosen Vatergott ausdehnt.

^{56a} Der Satz heißt: „Ihr wißt, daß der Herr-Gott und Heiland Christus Vater und Sohn ist“, nicht: „... daß der Herr-Gott und der Heiland Christus Vater und Sohn sind“.

Ganz ungebräuchlich ist in der Kirche die Bezeichnung Christi als „Aion“. Der griechische Gott dieses Namens hat wohl die größte Bedeutungsbreite aller mythologischen Figuren des Hellenismus; doch ist der Sinn, in dem Konstantin hier vom Aion spricht, eindeutig zu bestimmen; er gehört in die Gnosis, speziell in die hermetische Gnosis.⁵⁷ In den Reihen kosmischer Potenzen, die dort gebildet werden, heißt das zweite Glied meistens Aion.⁵⁸ Die Glieder dieser Reihen zeugen einander und bilden einander ab. So ist der Aion das oberste Abbild Gottes; von Gott selbst kann nichts ausgesagt werden, als daß er die Quelle aller Dinge ist. Der Aion bildet die göttlichste aller göttlichen Eigenschaften, die Beständigkeit ab. Er ist der Weltschöpfer, und als Schöpfer des Kosmos (= Ordnung) auch der Erhalter und Regent der Welt. Die stoischen Aussagen von Logos-Physis sind in das platonische Schema eingetragen.

Daß es für Konstantin keine zufällige Laune ist, sich Christus analog dem gnostischen Aion vorzustellen, belegt eine andere Stelle in der von Gelasius überlieferten Rede.⁵⁹ Dort spricht Konstantin von dem „immer geborenen werdenden, vielmehr emporwachsenden Aion“. Die Ähnlichkeit dieser Formulierung mit unserem Brief ist dabei besonders bemerkenswert. Die in beiden Fällen angebrachte Korrektur läßt annehmen, daß die beiden Stellen *τικτομένου, μάλλον δὲ φρομένου* und *ἐγεννήθη, μάλλον δὲ προήλθεν* sich nicht zufällig entsprechen; man kann vermuten, daß Konstantin nicht Irrtümer in seiner Ausdrucksweise korrigieren wollte, sondern daß die Verbesserungen absichtlich gebrauchte Stilmittel sind. Sie sollen die Aufmerksamkeit auf die berichtigte Aussage lenken. Daß auf den Ausdruck dabei Sorgfalt verwandt wurde, macht im übrigen auch das dreifache *ἐγεννήθη* deutlich.

Zum Verständnis gehen wir von der Rede aus. Dort ist die Rede von der himmlischen Herrlichkeit des „*αἰῶνος αἰεὶ τικτομένου, μάλλον δὲ φρομένου*“. Durch die Änderung, in der der Ausdruck sich präzisiert, wird eine mögliche, aber falsche Vorstellung abgewehrt. Diese falsche Vorstellung würde besagen, gemäß der Änderung von „geboren werden“ in „gezeugt werden“, es sei irgend ein weibliches Prinzip an der Geburt des Aeon beteiligt. Das ist darum wichtig, weil dieses weibliche Prinzip nur die

⁵⁷ Über den Aion in der nichtherm. Gnosis vgl. Käsemann, Leib . . ., 59—69 u. ö.

⁵⁸ z. B. Corpus Hermeticum XI 2 „*ὁ θεὸς αἰῶνα ποιεῖ, ὁ αἰὼν δὲ τὸν κόσμον, ὁ κόσμος δὲ χρόνον, ὁ χρόνος δὲ γένεσιν . . . ἐνέργεια . . . τοῦ δὲ αἰῶνος διαμονὴ καὶ ἀθανασία . . .*“

XI 3 *πηγὴ μὲν οὖν πάντων ὁ θεός, οὐσία δὲ ὁ αἰὼν, ἔλη δὲ ὁ κόσμος, δύναμις δὲ τοῦ θεοῦ ὁ αἰὼν, ἔργον δὲ τοῦ αἰῶνος ὁ κόσμος, γινόμενος οὐποτε καὶ αἰεὶ γινόμενος ὑπὸ τοῦ αἰῶνος . . .*“

XI 15 „*ἐστὶ τοίνυν εἰκὼν τοῦ θεοῦ ὁ αἰὼν, τοῦ δὲ αἰῶνος ὁ κόσμος, τοῦ δὲ κόσμου ὁ ἥλιος, τοῦ δὲ ἡλίου ὁ ἀνθρώπος.*“

Asclepius 31 „*deus ergo stabilis fuit <semper> semperque similiter cum eo aeternitas constitit mundum non natum, quem recte sensibilem dicimus, intra se habens, huius dei imago hic effectus est mundus, aeternitatis imitator.*“

⁵⁹ Gelasius, h. e. II 7, 5 „*. . . ἡ οὐράνια δόξα . . . τοῦ Αἰῶνος αἰεὶ τικτομένου, μάλλον δὲ φρομένου . . .*“

Materie sein könnte. Es kommt Konstantin darauf an, daß die Materie an der Geburt des Aion unbeteiligt ist; dieser gehört ganz zur immateriellen Welt. Das Anliegen der Stelle ist also dem ähnlich, das der Kaiser oben bei der Interpretation des Homousios verfochten hatte.

Im Brief ist dieselbe Sache wesentlich ausführlicher ausgedrückt. „*ἦτις οὔτε δι' ἐνδυμῆσεώς τινος ἀνέλπηται οὔτε πρὸς τὴν τῶν ἔργων αὐτοῦ τελεσιουργίαν διὰ τινος ἐξεζητημένης οὐσίας κατελήφθη.*“^{59a} Die Aussage erinnert an den valentinischen Mythos von der Verirrung der oberen pneumatischen Sophia und der daraus entstehenden psychischen Enthymesis, aus deren Sehnsucht wieder die Materie entsteht.⁶⁰ Ähnlich, jedoch nicht so ausführlich, ist der Fall des Menschen im Poimandres geschildert⁶¹ und seine Reinigung durch Befreiung von der Gewalt der unvernünftigen Physis. Bei Konstantin, im valentinischen Mythos, im Poimandres, überall liegt dieselbe Aussage vor, daß der Aion, bezw. Christus, bezw. der Nus, seinem Wesen nach immateriell ist und von der Materie nicht festgehalten wird. Dabei handelt es sich nicht um eine Binsenwahrheit, sondern um einen gnostischen Fundamentalsatz. Die Gnosis ist ja — nicht kosmologisch, sondern — soteriologisch interessiert; es geht ihr um das Daß und das Wie der Erlösung. Die Erlösung aber wird als Erlösung von der Knechtschaft der Materie, des Leibes und des Todes verstanden. So ist die Aussage, daß der Erlöser immateriellen Ursprungs ist und die Materie überwindet, von zentraler Bedeutung. Denn auf ihr baut sowohl die Soteriologie wie die Ethik der Gnosis auf. Man muß sich immer vor Augen halten, daß ein Satz wie der oben zitierte, zwar mythologisch formuliert, aber individuell interpretiert werden sollte. Eine materialistische Aussage über das Wesen Gottes gefährdet also auch das Heil des Einzelnen.

Zur Geburt des Aion gehört noch, daß es eine ewige Geburt ist; auch durch das *ἀεί* wird der Sohn, bezw. der Aeon als immateriell bezeichnet. Die Sätze über die ewige Geburt widersprechen allerdings andern Sätzen des Briefes, wo von dem Hervortreten zur Welterschöpfung die Rede ist, also die Geburt als einmaliger Akt gedacht ist. — Es ist nicht unsere Aufgabe, die disparaten Vorstellungen des stoischen Logos prophorikos, der einmal hervortritt (er ist ja ursprünglich materiell gedacht), und des gnostischen und neuplatonischen, sich immer vollziehenden Mythos nachträglich zu harmonisieren. — Wohl aber können wir hier konstatieren,

^{59a} Eine verblüffende Parallele findet sich bei Novatian, de trin. 31 = M PL 3 978: „(ex quo quando ipse voluit sermo filius natus est) qui non in sono percussi aeris aut tono coactae de visceribus vocis accipitur, sed in substantia prolatae a deo virtutis agnoscitur.“ Daß Konstantin den Novatian gekannt habe und von ihm abhängig sei, ist unwahrscheinlich, zumal er etwas ganz anderes, beinahe Entgegengesetztes, sagen will. Aber daß zwei einander so ähnliche Formeln ganz unabhängig von einander entstanden sein sollten, wäre ein merkwürdiger Zufall.

⁶⁰ Iren. haer. I 1 ff.

⁶¹ Corpus Herm. I 12—15; 19.

daß Konstantin sich mit der eigentlichen Frage im arianischen Streit, nämlich ob die Geburt des Logos „vor den Aeonen“ oder „ewig“ gedacht werden müsse, nicht oder nicht bis zur endgültigen Klärung auseinandergesetzt hat.

Dieser Aion Christus ist der göttliche Wille. Die Spekulationen über den Willen sind nicht in der griechischen Philosophie heimisch, sondern in der Gnosis. Ein Symbol für das Zusammentreffen griechischen und orientalischen Denkens in der Gnosis kann man darin sehen, daß bei Ptolemaios Logos und Thelema als zweite göttliche Potenz erscheinen.⁶² In der Auseinandersetzung mit der Gnosis haben die altkatholischen Väter gelegentlich Christus als göttlichen Willen bezeichnen können.⁶³ Gegen die Gnostiker ist es gerichtet, wenn Irenäus vom göttlichen Willen sagt, daß er in der Kirche „Logos“ heißt.⁶⁴

Die nächste Verwandtschaft zu Konstantins Sätzen weisen wieder die hermetischen Traktate auf. Der Kosmos ist das Werk der göttlichen *βούλησις*; Gott setzt seinen Willen der Unordnung entgegen.⁶⁵ Bekanntlich entspricht der göttliche Wille in den hermetischen Schriften der stoischen Pronoia. — In Konstantins Auslassungen vor dem Konzil kommt aber keiner Gottesbezeichnung so große Bedeutung zu wie der „Vorsehung“. Man wird angesichts des Befundes in unserm Brief damit rechnen müssen, daß der Kaiser in dem Wort Vorsehung nicht nur eine Möglichkeit sieht, von Gott zu reden ohne ihn zu nennen, und daß er dabei nicht nur den abstrakten Begriff der Fürsorge Gottes für die Welt verwenden will, sondern daß für ihn auch die hypostasierte Vorstellung der hermetischen Schriften mitschwingt, wenn er das Wort gebraucht.

Im allgemeinen muß man beim Lesen gnostischer Schriften die Frage offen lassen, wie weit die gerade behandelten Emanationen philosophische Begriffe und wie weit sie personifiziert sind. Die Gnosis will gleichzeitig Religion und Philosophie sein; daher gibt es hier ein beständiges Schwanken zwischen Logos und Mythos. Die Praxis des gnostischen Denkens besteht ja in dieser Kunst, mythische Figuren philosophisch und philosophische Begriffe mythisch zu deuten. — Da aber Konstantin die göttliche *βούλησις* hier so eindeutig hypostasiert, werden wir auf entsprechendes Vorkommen im Corpus Hermeticum doch besonders achten. Dafür ist vor allem die Schöpfung der Sphärenwelt nach dem Poimandres zu nennen; ⁶⁶ sie geschieht durch den persönlich verstandenen Willen. Der ursprüngliche Nus erzeugt einen „*Νοῦς δημιουργός*“, der mit dem gött-

⁶² Iren. haer. I 12, 1.

⁶³ E. Benz, Marius Victorinus u. d. Entwickl. d. abendländ. Willensmetaphysik. Zitiert nach Stieren, 828 V „θέλησις καὶ ἐνέργεια θεοῦ ἐστὶν ἡ παντὸς χρόνου καὶ τόπου καὶ αἰῶνος καὶ πάσης φύσεως ποιητικὴ τε καὶ προνοητικὴ αἰτία. θέλησις ἐστὶ τῆς νοεράς ψυχῆς ὁ ἐφ' ἡμῖν λόγος. . . .“ Ähnlich kann auch Clemens den Willen auf den Logos reduzieren. Paid III 98,1; Strom V 6,3.

⁶⁵ Eine Reihe von Belegstellen zusammengestellt und besprochen bei Dodd, The Bible among the Greeks, London 1934, S. 126 ff.

⁶⁶ 8 ff.

lichen Willen identisch ist, und der schafft die „sieben Regenten“, d. h. die Herrscher der sieben Sphären. Es ist ein bemerkenswerter Zufall, daß sich an dieser Stelle auch das *δμοούσιος* findet; es wird in dem anfänglich angegebenen, allgemein gnostischen Sinn von diesem Schöpfer-Nus und dem göttlichen Logos ausgesagt.⁶⁷ (Das ganze Bild ähnelt weitgehend der entsprechenden Schilderung des Ptolemaios.) — Man kann also feststellen, daß die Verwendung der göttlichen *βούλησις* bei Konstantin ziemlich genau der im Poimandres entspricht.

Die Beziehung wird aber noch deutlicher, wenn wir auch die verwandte Asclepiusstelle heranziehen.⁶⁸ Der Logos aus dem Poimandres wird hier zur „ratio“; indirekt ist seine Homousie dadurch ausgesagt, daß er „zurückfließt und sich mit den Fluten seiner Quelle mischt“. In dem nun folgenden, textlich sehr verdorbenen Stück finden wir das bekannte gnostische Weltbild der schalenförmig ineinanderliegenden Sphären, jedoch nach Art der Stoa gedeutet; jede Sphäre besteht aus ihrer Materie (hier *οὐσία*) und deren „*οὐσιόαρχης*“, der die Materie formenden und ihr dadurch erst das Sein verleihenden Kraft. Der höchste Gott aber, der all das in sich einschließt, ist „semper voluntatis suae praegnans“; er „parit semper“. Dieser Wille, den er immer gebiert, ist die „ex divinitate eius nata natura“.

Damit ist Konstantins Terminologie erreicht, wenn auch nicht genau seine Auffassung. Die als Kriterien benutzten Begriffe der göttlichen „voluntas“, der „ewigen Geburt“ und der Physis finden sich hier dicht vereint. Es fehlt lediglich der Aion, über den im Asclepius an einer anderen Stelle (31) gehandelt wird („deus ergo stabilis fuit semperque cum eo aeternitas constitit“); dort ist die Reihe deus-aeternitas-mundus gebildet, deren Glieder wieder zueinander im Eikon-Verhältnis stehen. Doch ist hier die aeternitas nicht so hypostasiert, wie oben die voluntas sive natura, da ja die beiden Schemata sich gegenseitig stören würden. Dieses einfachere Schema ist das Konstantins. Da es Asclepius 31 nicht ausgeführt ist, fehlen an dieser Stelle weitere terminologische Beziehungen.

Die Untersuchung der Ausdrücke und Vorstellungen, die Konstantin für sein christologisches Schema benutzt, zeigt eine starke Verwandtschaft zur Gnosis, besonders zu den hermetischen Traktaten. Man kann eine lange Liste weiterer Anklänge an diese Literatur aufstellen. Aber jeder derartige Versuch leidet darunter, daß Konstantin nicht zitiert; es gibt meines Wissens in Konstantins echten Schreiben nur ein — immer noch ungenaues — wörtliches Zitat aus der Bibel.⁶⁹ Sonst finden sich nur Anklänge. Man kann, obwohl der Einfluß der Schrift auf Konstantins Denken

⁶⁷ s. auch Dodd, l. c. 125.

⁶⁸ 19 ff.

⁶⁹ Im Brief an die katholischen Bischöfe wegen der von den Donatisten besetzten Basilika, nämlich Mt 12, 35 (nicht 7, 17 nach Ziwas Optatusausgabe CSEL 26, 214); das „proverbium“ (kurz davor) ist kein Zitat, sondern ein Sprichwort und will auch nicht mehr sein.

und Ausdrucksweise stellenweise sehr deutlich ist, zumeist nicht den zwingenden Beweis für eine Benutzung führen. Es ist darum ein besonderer Glücksfall, daß Konstantin hier im Brief an die Nikomedier auf engem Raum vier Termini gebraucht, die in dieser Zusammenstellung der hermetischen Gnosis eigentümlich sind. Dadurch ergab sich die Möglichkeit, den diese Begriffe verknüpfenden Vorstellungen nachzugehen und ihre Ähnlichkeit mit dem gnostischen Denken zu erkennen. Konstantin wird dadurch keineswegs zum Gnostiker; doch läßt sich die Frage, was er mit dem Homousios sagen wollte, auf diese Weise annähernd beantworten.

Die Beurteilung der Materie ist in Konstantins Briefen, ähnlich wie im Corpus Hermeticum, nicht eindeutig. Im allgemeinen wird in der Gnosis die Materie rein privativ als Mangel an göttlichem Sein bestimmt. Der Gnostiker empfindet die Leiblichkeit als Gefangenschaft und Befleckung, und der gnostische Erlöser trägt einen Scheinleib. Aber in den hermetischen Schriften finden sich hierüber verschiedenartige Aussagen. Einerseits gibt es die materiefeindliche Auffassung, z. B. in der Form, es sei eine Fundamentalerkenntnis des Gnostikers, daß das Gute nicht in der Welt sein könne. Denn der Kosmos sei das *πλήρωμα κακίας*.⁷⁰ Andererseits liegt — häufiger — eine als „stoisch“ zu kennzeichnende Auffassung vor. Ihre Voraussetzung ist, daß alles Seiende aus einem handelnden und einem leidenden Prinzip besteht. Das Sein kommt dadurch zustande, daß Gott aus der Materie schafft und wirkt. Durch Gottes Handeln wird die *ὄλη* zum *κόσμος*.

Konstantin hat diesen Gedanken außer an unseren hier besprochenen Stellen auch in dem Brief „An Arius und seine Anhänger“ (Urk. 34) zweimal verwandt, um die arianische Behauptung zu widerlegen, Gott werde durch das Homousios leidensfähig, mit *πάθος*, gedacht. Außerhalb dessen verwendet er ihn als Gottesbeweis (in den Proklamationen anlässlich der Regierungsübernahme im Osten): daß die Welt ein Kosmos ist und kein Chaos, läßt auf die Wirklichkeit der göttlichen Vorsehung schließen. Auf diese Weise erklärt er ferner die Menschwerdung Christi. Der an sich immaterielle Erlöser hat ein Soma angenommen, mittels dessen er von den Menschen erkannt werden und ihnen die Gnosis (von Gottes Willen) bringen kann. Ebenso wenig, wie er durch Schöpfung und Erhaltung befleckt wird, sinkt durch den parallelen Vorgang der Annahme des Soma der Leib in die *πάθη* hinab. Konstantin macht das noch am Beispiel von Leib und Seele deutlich; wie der Tod das Weiterleben der Seele nicht berührt, sondern die Seele ihre Behausung nur verlassen heißt,⁷¹ so ist das reine, hochzuverehrende Soma, das Christus von der Jungfrau empfangen hat, nur eine Hülle — ihre *πάθη* betreffen seine Gottheit nicht. Gott wird auf diese Weise nicht leidensfähig noch materiell.

⁷⁰ CH VI 4.

⁷¹ Das wird kaum aus Kriton entnommen, sondern ein sehr gängiges Bild für die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele gewesen sein.

Man sollte es nicht übermäßig betonen, daß hier materialistische Gedanken, wenigstens dem Schema nach, aufzutauchen scheinen; das Gesamtdenken Konstantins ist nicht materialistisch. Oben sahen wir bereits, wie sehr der Kaiser darauf aus ist, Gottes Unkörperlichkeit zu betonen. Daß die Aussagen über Christi Immaterialität den Brief eröffnen, ist kaum zufällig; die „ewige Geburt“ ist nur immateriell denkbar, und die Behauptung, mit dem Homousios sei die Körperlichkeit gegeben, wird energisch abgewehrt. Körperliche Vorstellungen für das Göttliche sind falsch.

Es ist ganz unwahrscheinlich, daß Konstantin eine Ahnung davon gehabt hat, wieviel gnostische, von der Kirche ausgeschiedene, Gedanken seine Theologie enthielt. Er glaubte, er interpretiere nur das Credo. Vermutlich hat er solche Gedanken öfter mündlich erörtert. Aber wer von den Männern am Hof hätte es gewagt, den Kaiser auf seine Abweichung von der Kirchenlehre aufmerksam zu machen? Auf dem Konzil gab es wohl Diskussionen und Konstantin hat auch sonst wohl die arianischen Einwände gegen das Homousios kennen gelernt. Aber wenn Euseb dem Kaiser in einer Festrede sagen konnte, niemand hätte ihn in das Christentum einweihen müssen, da Gott selbst ihn gelehrt habe,⁷² so zeigt sich, daß Konstantin auch den Bischöfen gegenüber nicht als Schüler, sondern als Lehrer aufgetreten ist. Man wird also aus der gnostischen Farbe in der kaiserlichen Theologie nicht einmal Gleichgültigkeit gegenüber der Kirchenlehre erschließen können.

Nach all dem ist die Vermutung naheliegend, Konstantin habe das Homousios ganz unabhängig von der abendländischen Theologie des Hosius verstanden, der ihm den Ausdruck vorschlug. Für Konstantin hat das Wort seine alte, gnostische Bedeutung; es bekräftigt die Herkunft Christi aus dem Wesen Gottes, betont aber gleichzeitig die göttliche Monarchie. An beidem war Konstantin gelegen. Aber er war auf das Wort nicht angewiesen; als er erkannte, daß es allzu leicht materialistisch mißverstanden werden konnte (weil *οὐσία* auch „Materie“ heißen kann), hat er sich anderer Ausdrücke (z. B. *ἀμέριστος*) bedient.

⁷² Tricennatsrede XI, 1.