

# UNTERSUCHUNGEN

## Christentum und Platonismus

Die kritische Platonrezeption Augustins in ihrer Bedeutung  
für das gegenwärtige christliche Denken

Von Wolfhart Pannenberg

Es kann nicht die Aufgabe der hier folgenden Darlegungen sein, eine Spezialuntersuchung zum Denken Augustins vorzutragen. Vielmehr soll Augustin uns als Beispiel für die christliche Rezeption und Umformung platonischen Denkens beschäftigen, und dieser Vorgang selber, der so häufig und nach vielen Seiten hin erforscht worden ist, interessiert hier nicht aus rein historischen Gründen, sondern als Paradigma des Verhältnisses von christlichem Glauben und hellenistischem Denken. Augustin ist dabei einer unter vielen möglichen konkreten Bezugspunkten solcher Überlegungen. Die Gründe dafür, daß gerade sein Denken als paradigmatisch herausgehoben wird, liegen nicht nur in seiner dominierenden Autorität für die Geschichte des westlichen christlichen Denkens. Das wird sich im Gang der Erörterung selbst erweisen.

### I

Die bleibende Bedeutung der Verbindung von christlichem und hellenistischem Denken, wie sie uns neben anderen Beispielen auch im Platonismus Augustins entgegentritt, versteht sich heute nicht mehr von selbst. Seit dem ausgehenden 19. Jh., genauer seit A. Ritschl und Adolf v. Harnack, ist die „Hellenisierung“ des Evangeliums im patristischen Zeitalter des Christentums als ein problematischer Vorgang betrachtet worden, problematisch in den Augen eines Zeitalters, das von den metaphysischen Fragestellungen und Denkformen der Tradition Abstand zu nehmen müssen meinte im Namen einer positivistisch gewordenen Wissenschaft einerseits, einer moralisch orientierten Deutung des christlichen Glaubens andererseits. Heute ist die damals als solide betrachtete Basis des moralischen Bewußtseins zerfallen. Die Moral scheint eher abhängig von der Religion zu sein als umgekehrt. Die positivistische Denkweise aber weicht einer noch weitgehend unbestimmten Sehnsucht nach einer geistigen Erneuerung aus den Wurzeln von Religion und Metaphysik. Dennoch bleibt ein Gefühl der Distanz zur hellenistisch geprägten Gestalt, die das Christentum im Zeitalter der Patristik gewonnen hat. Die hellenistische Gestalt der christlichen Dogmen erscheint im Blick auf

die Kulturen der heutigen Dritten Welt als ein nur partikular bedeutsames Erbe der europäischen Kirchen und ihrer Theologie. Ihr gegenüber müsse, so meint man, das heutige Christentum eine neue ökumenische Offenheit für eine Pluralität von Kulturen entwickeln.

Wenn irgendetwas dem hellenistischen Zeitalter vertraut war, dann gehört dazu allerdings das Erlebnis der Pluralität von Kulturen. Nur suchte man in solcher Pluralität das Bewußtsein einer umgreifenden Einheit des gemeinsam Menschlichen zu bewahren, und das geschah im Medium des Denkens, wie es die Griechen entwickelt hatten. Auch der christliche Glaube konnte seinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit, der von seinem Gedanken der Einheit Gottes unabtrennbar ist, nur in diesem Medium artikulieren.

Es kam jedoch noch etwas anderes hinzu. Die eschatologische Botschaft Jesu, die den Ursprung des Christentums bildete, hatte das von den Juden erwartete kommende Reich Gottes zum Bestimmungsgrund alles gegenwärtigen Denkens und Verhaltens erklärt. So war die Zukunft des Gottesreiches in Jesu Auftreten schon gegenwärtig. Ebenso wurde die eschatologische Heilszukunft der Totenaufweckung in der Auferweckung Jesu schon Gegenwart. Diese Gegenwart der Zukunft Gottes in Jesus drückten seine Anhänger aus durch die Bezeichnung Jesu als Sohn Gottes, als Christos, Messias, dessen endzeitliche Herrschaft in der Gegenwart zwar noch verborgen, der aber doch schon gegenwärtig zur Herrschaft erhöht ist. Nun hat man mit Recht gesagt, daß die Gottessohnschaft Jesu in den Anfängen des christlichen Bekenntnisses nicht physisch, sondern funktional verstanden worden sei, als Ausdruck des Verhältnisses Jesu zu seinem himmlischen Vater, der ihn gesandt und dessen kommendes Reich er verkündet hatte. Doch die Funktion gegenwärtiger Repräsentation der Herrschaft Gottes durch Jesus war wegen ihres eschatologischen Charakters mehr als nur vorübergehend. Sie war mit dem Anspruch auf Endgültigkeit verbunden. Darauf beruhte nicht nur die eigentümliche Autorität, die Jesus für seine Verkündigung in Anspruch nahm, sondern auch die christliche Mission an die Völkerwelt. Der ihr zugrunde liegende Anspruch auf eschatologische Endgültigkeit aber mußte auf das Gottesverständnis zurückwirken. Er involvierte die Zugehörigkeit Jesu zur Ewigkeit des einen Gottes selbst. An dieser Stelle mußte mit innerer Notwendigkeit die ursprünglich funktionale Aussage über die Gottessohnschaft Jesu in eine Seinsaussage über die Zugehörigkeit des Sohnes zur ewigen Gottheit Gottes übergehen. Die Aussage dieses Sachverhalts aber wurde erst im Medium griechischen Denkens und seines Begriffs des wahrhaft Seienden möglich, in der Begriffssprache der philosophischen Theologie. Erst sie ermöglichte es, genauer zu sagen, was in den Paradoxien der eschatologischen Sprache der ersten Christen enthalten war, wenn von der Gegenwart der eschatologischen Zukunft Gottes in Jesu Person und Geschichte gesprochen wurde. Das Ergebnis der auf die Formulierung dieses Kerngehalts christlicher Verkündigung gerichteten Bemühungen ist die trinitarische Gotteslehre der Kirche und ihr Bekenntnis zur unverkürzten Einheit des Göttlichen und des Menschlichen in der Person Jesu. Die sog. Helleni-

sierung des Christentums ist also nicht etwas Nachträgliches, das zur in sich fertigen, ursprünglichen Gestalt des Evangeliums äußerlich hinzugekommen wäre und dann allerdings leicht als Resultat einer sekundären Anpassung und als Abfall von der ursprünglichen, jüdischen Form des Evangeliums erscheinen könnte. Vielmehr geht es beim Übergang des Evangeliums in die Welt griechischer Sprache und hellenistischen Geistes schon früh, schon bei Paulus und Johannes, nicht nur um Anpassung an die Denkgewohnheiten neuer Kreise von Empfängern der Botschaft, sondern auch um die noch nicht abgeschlossene Identifizierung ihres Inhalts.<sup>1</sup> Man könnte meinen, es dabei mit einem fortgesetzten hermeneutischen Prozeß zu tun zu haben, der bis zum Ende der Geschichte unabgeschlossen bleibt und die Botschaft in immer wieder neue Zeithorizonte und Kulturbereiche hineinträgt. Aber dieser Prozeß ist jedenfalls nach dem Urteil der Kirche selber nicht gleichförmig verlaufen. Er ist mit dem trinitarischen und christologischen Dogma in gewissem Sinne zu einem Abschluß gelangt. Das trinitarische und christolo-

<sup>1</sup> H. Langerbeck: Aufsätze zur Gnosis, 1967, 142. Zur Gnosis vgl. bes. 38 ff., 73 f., 82 f. Bei Paulus selber findet Langerbeck „eine ganz auffällige Parallellität“ mit dem platonischen Wissens- und Erkenntnisbegriff (119), die aber „nicht auf Einflüssen“ beruhe. „Die paulinische „Erkenntnis“ ist nicht ableitbar aus dem Platonismus, sondern ganz aus der christlichen Erfahrung geschöpft“. Entgegengesetzt urteilt über das Verhältnis der frühchristlichen Theologie zum Platonismus H. Dörrie (Die andere Theologie, in: Theologie und Philosophie 56, 1981, 1–46). Danach hätte es sich beim sog. christlichen Platonismus nur um äußerliche Anpassung zum Zwecke missionarischer Agitation gehandelt (13 f., 44 ff., vgl. 22). Dagegen spricht jedoch, daß viele der frühchristlichen Theologen nicht nur in der geistigen Luft des Platonismus aufgewachsen waren, sondern diese auch als Christen nicht verleugneten und Schwierigkeiten hatten, über auch damals schon offensichtliche Differenzen hinaus (wie beim Glauben an die Inkarnation und an die Auferstehung der Toten) die subtileren Gegensätze zu platonischen Lehren überhaupt wahrzunehmen. Wie mühsam hat sich in der Theologie des 2. Jahrhunderts die Einsicht in die Unangemessenheit der Vorstellung von der Formung einer vorgegebenen Materie für die Darstellung des biblischen Schöpfungsgedankens durchsetzen müssen (cf. G. May: Schöpfung aus dem Nichts, 1978). Wie eng blieb noch der große Origenes in seiner Lehre von der Präexistenz der Seelen (Princ. III,5,4) und vom Seelenfall (I,3,8–4,1; cf. Hieron. ep. 124,3; PL 23,385) der platonischen Vorstellung von Phaidr. 248 CD verbunden. Ähnliche Schwierigkeiten zeigen sich an der geistigen Entwicklung Augustins und besonders in seinem Schwanken hinsichtlich der Vorstellung von der Weltseele (dazu unten Anm. 16), die Dörrie (21 f.) mit Recht als zentrales platonisches Dogma betrachtet hat. Wenn erst der späte Augustin „sein früheres Hinneigen zum Platonismus Punkt um Punkt berichtigt“ (ebd. 42), darf dieses dann als bloße „Einkleidung“ der christlichen Substanz dargestellt und behauptet werden, daß „nie um solcher Einkleidung willen ein Jota von der Substanz der christlichen Offenbarung preisgegeben worden“ (45) sei? Wenn man freilich wie Dörrie „Platonismus“ geradezu definiert als eine dem Christentum entgegengesetzte, „ganz anders geartete Religion“ (Was ist „spätantiker Platonismus“? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum, in: Theol. Rundschau 36, 1971, 285–302, 293), dann ergibt sich schon rein analytisch, daß Festhalten am christlichen Bekenntnis nur Abweisung des Platonismus bedeuten konnte. Sinnvoller scheint es jedoch zu sein, überall da von Platonismus zu sprechen, wo die jeweilige eigene Position konstitutiv durch die Aneignung platonischer Motive (wenn auch „in einer tiefgreifenden Modifikation“, ebd. 294) geprägt ist.

gische Dogma ist mit seinem Gegenstand verbunden durch die Signatur der eschatologischen Gegenwart im weiterlaufenden Fluß der Zeit, und darum wird es der Folgezeit seinerseits wieder zum Gegenstand der Tradition und Interpretation.

Wenn so das Eingehen des Evangeliums in die Formen hellenistischen Denkens zu seiner ursprünglichen Wahrheit ebenso hinzugehört wie die Heidenmission der Urkirche, mit der dieser Vorgang auf das engste verbunden ist, so gilt doch auch umgekehrt, daß das christliche Denken die hellenistischen Gedanken und Vorstellungen mit dem Geist jüdischer Eschatologie und christlicher Geschichtstheologie durchdrungen und verschmolzen hat. Dafür ist das Denken Augustins beispielhaft. Ansätze dazu finden sich aber schon im Neuen Testament und im christlichen Denken des 2. und 3. Jh. Dabei hat sich seit dem 2. Jh. ein besonders enges Verhältnis des christlichen Denkens zum Platonismus herausgebildet. Diese philosophische Schule, die in sich schon ein Bündel unterschiedlicher Interpretationsrichtungen bildete, stand durch ihre Auffassungen von der Transzendenz und Geistigkeit Gottes dem biblischen Gottesgedanken besonders nahe, forderte andererseits aber das christliche Denken zu umso tiefergehenden Auseinandersetzungen heraus, die nicht nur im Gegensatz zur heidnischen Philosophie, sondern auch in den Kontroversen der christlichen Theologen untereinander ausgetragen wurden. Wenn Hermann Langerbeck recht hat mit seiner Auffassung, daß die christliche Gnosis des 2. Jh. als platonisierende Deutung des paulinischen Gegensatzes von Geist und Fleisch zu verstehen ist, daß aber auch die orthodoxen Gegner der Gnosis nicht nur Platon korrigierten, sondern dabei auch ihrerseits platonischen Gedanken folgten, dann ist sein Urteil verständlich, der christliche Platonismus sei „gleichbedeutend mit der Geschichte der alten Kirche, zumindest der griechischen Kirche überhaupt“.

## II

Die Auseinandersetzung mit bestimmten Motiven platonischen Denkens hat in der christlichen Theologie bezeichnenderweise nicht bei der Gotteslehre begonnen, sondern in der Anthropologie. In der Gotteslehre wußte man sich bis zu den trinitarischen Streitigkeiten des 4. Jh. und darüber hinaus weitgehend einig mit den Platonikern, die die unkörperliche Geistigkeit und Unveränderlichkeit Gottes lehrten, so daß Augustinus noch zu Beginn des 5. Jh. meinte, was Paulus Röm. 1,19 von der Gotteserkenntnis der Heiden schrieb, beziehe sich speziell auf die Platoniker: *Ita quod notum est Dei, ipse manifestavit eis, cum ab eis invisibilia eius per ea quae facta sunt intellecta conspecta sunt; sempiterna quoque virtus eius et divinitas, a quo etiam visibilia et temporalia cuncta creata sunt* (De civ. Dei VIII,6). Im Demiurgen des Timaios fand die christliche Theologie den Schöpfergott der Genesis wieder, und im Gegensatz zu den Gnostikern betrachteten die Kirchenväter ihn als

identisch mit dem Einen Guten, dem nach Platon die Gottesliebe des Weisen gilt.

In der Anthropologie dagegen zeigten sich früh tiefgehende Differenzen. Schon in Justins Dialog mit Tryphon bestreitet der alte Mann am Strand von Ephesos die Unsterblichkeit der Seele und damit ihre natürliche Gottverwandtschaft, wie Platon sie im Phaidon und im Staat (611 e 2 f.) gelehrt hatte. Die Seele ist vielmehr geschaffen und daher ebenso vergänglich wie alles außer Gott (Dial. 5). Sie ist zwar Lebensprinzip des Körpers, aber lebt nicht durch sich selbst, wie sie auch nicht sich selbst bewegt (Dial. 6). Besonders die letztere Behauptung des Alten bei Justin steht in scharfem Gegensatz zur platonischen Lehre von der Selbstbewegung der Seele (Phaidr. 245 e 7 f.). Aus dieser aber folgerte Platon ihre Anfangslosigkeit und Unsterblichkeit. Gegen diese platonische Lehre macht der Alte Justins den ebenfalls platonischen Gedanken der Teilhabe geltend: Nur durch Teilhabe lebt die Seele, sofern und solange Gott sie am Leben teilhaben lassen will (Dial. 6). Diese Frage wurde zu einem zentralen Streitpunkt der Auseinandersetzungen der kirchlichen Theologie des 2. Jh. mit den gnostischen Richtungen, die den paulinischen Erwählungsgedanken ontologisch interpretierten, indem sie den Erwählten mit dem Pneumatiker gleichsetzten, der durch die natürliche Teilhabe seiner Seele am göttlichen Pneuma zur Gotteserkenntnis befähigt sei.<sup>2</sup> Mit dieser These wurde der heilsgeschichtliche Gedanke der Erwählung auf eine zeitinvariante ontologische Struktur zurückgeführt. Demgegenüber beharrte die kirchliche Theologie darauf, daß die Teilhabe am Heil und die Gemeinschaft mit Gott nicht immer schon mit der Natur des Menschen gegeben seien, sondern ihm erst in einer Geschichte göttlichen Heilshandelns als Gnadengeschenk zuteil werden. Diesem Gedanken dienten die Versuche zur Umdeutung der jahwistischen Aussage über die Mitteilung des göttlichen Lebensgeistes an den Menschen bei der Schöpfung (Gen. 2,7)<sup>3</sup> sowie die Bemühungen um den Sinn der priesterschriftlichen Kennzeichnung des Menschen als Gottes Bild und Gleichnis, *eikon* und *homoiosis* (Gen. 1,26). Während Tatian die beiden biblischen Aussagen gleichsetzte und daher den Sündenfall als Verlust sowohl des Pneuma als auch des Gottesbildes im Menschen verstand,<sup>4</sup> hat Irenäus innerhalb der priesterschriftlichen Formel von der Schöpfung des Menschen nach Gottes Bild und Gleichnis differenziert, indem er zwischen *eikon* und *homoiosis* unterschied (adv. haer. V,6,1) und die Vollendung der Gottebenbildlichkeit zur Ähnlichkeit mit Gott als Werk des Gottesgeistes und seines heilsgeschichtlichen Wirkens beschrieb, das in der Inkarnation des Gottessohnes an sein Ziel kommt. Im Hintergrund dieser Interpretation der Gnesisstelle steht der platonische Gedanke der *homoiosis* Theo, die bei Platon das Ziel der sittlichen Lebensführung des Menschen bilden soll (Staat 613 a 4 ff.; Theait. 176/7). Bei Irenäus wird

<sup>2</sup> H. Langerbeck a.a.O. 79 f., vgl. W. D. Hauschild: Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie, 1972, 154 ff., 157 ff., 160, 165.

<sup>3</sup> W. D. Hauschild 256–272.

daraus eine heilsgeschichtliche Perspektive, da ja das Erreichen dieses Zieles nicht in der Hand des Menschen liegt, sondern von seinem Gehorsam gegen Gottes Wirken und von der Gabe des göttlichen Geistes abhängt. Unter der Führung Gottes wird der von ihm „erschaffene Mensch zum Bild und Gleichnis des unerschaffenen Gottes, indem der Vater es will und beschließt, der Sohn es bewirkt und bildet, der Geist Nahrung und Wachstum gewährt, der Mensch aber allmählich vorwärtskommt und zur Vollkommenheit gelangt, d.h. dem Unerschaffenen ganz nahe kommt“ (IV,31,3).

Auch dafür aber, daß die Vervollkommnung des Menschen nicht von ihm selber, nicht aus der Göttlichkeit seiner Seele, sondern aus dem Gnadenwirken des göttlichen Geistes kommt, konnte die christliche Theologie nochmals mit Platon gegen Platon argumentieren. So hatte schon Justins Dialog (4,1) den platonischen Gedanken der Erleuchtung als Bedingung der Erkenntnis des Wahren (ep. 7, 341 CD) benutzt, um die Angewiesenheit des menschlichen Nus auf das Wirken des göttlichen Geistes zur Bedingung menschlicher Gotteserkenntnis zu erklären.<sup>5</sup> Erst durch den göttlichen Geist, der im Menschen Besonnenheit und Gerechtigkeit hervorbringt, empfängt die menschliche Vernunft jene Ähnlichkeit mit Gott, die sie zur Gotteserkenntnis befähigt. Dieser Gedanke ist in der Folgezeit immer wieder vertreten worden, so bei Origenes,<sup>6</sup> bei Gregor von Nyssa.<sup>7</sup> Er begegnet auch bei Augustin, im Rahmen seiner Erkenntnislehre, die Gott als das den menschlichen Geist erleuchtende Wahrheitslicht verstehen lehrt.<sup>8</sup>

### III

Auch Augustin mußte sich noch mit der platonischen Auffassung auseinandersetzen, daß die Seele anfangslos und ewig wie Gott sei (De civ. X,31). Dabei führte er gegen diese auf den Phaidros zurückgehende These die Darstellung des Timaios an, derzufolge die Weltseele und die Seelen der Götter zwar erstanden und nicht gänzlich unsterblich sind, aber doch nicht wieder der Auflösung verfallen sollen (cf. Tim. 41 b 2–4). Die Auskunft, daß es sich

<sup>4</sup> W. D. Hauschild 199, 201 f., S. a. M. Elze: Tatian und seine Theologie, 1960, 90 f.

<sup>5</sup> Nach W. Schmid dient der platonische Erleuchtungsgedanke Justin als „Brücke zur Wahrheit der Propheten“, und die durch solche Erleuchtung ermöglichte geistige Schau wird „als Pneuma Hagion deklariert“ (Frühe Apologetik und Platonismus. Ein Beitrag zur Interpretation des Proems von Justins Dialogus, in: Festschrift O. Regenbogen 1952, 163–182, Zit. 181). Vgl. C. Andresen: Justin und der mittlere Platonismus, in ZNW 44, 1952/53, 157–195, 165 f.

<sup>6</sup> Origenes c. Celsum VII,42 (PG 11, 1481) und VI,5 (PG 11, 1296).

<sup>7</sup> Siehe dazu Endre v. Ivanka: Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, 1964, 151 ff., bes. 164 f., 165 ff. Allerdings vermag ich v. Ivanka nicht darin zu folgen, daß er die Argumentation des Nysseners als erst von ihm gefundene, „neue Fassung und Umdeutung der platonischen Motive“ bezeichnet (169).

<sup>8</sup> So z. B. De civ. Dei X,2, wo Augustin seine volle Übereinstimmung mit Plotin in dieser Frage feststellt.

hier um einen nicht zeitlichen, sondern logischen Anfang handle (substitutionis initium), ließ Augustin nicht gelten. Auch das in der Zeit Angefangene könne sehr wohl durch Gottes Willen, wie Platon im *Timaios* sagt, ohne zeitliches Ende fort dauern.

Augustin brauchte nicht mehr – wie Tatian – die Sterblichkeit der Seele zu behaupten, um ihre Geschöpflichkeit verteidigen zu können. Dazu genügte ihm die Abhängigkeit ihrer Unsterblichkeit vom Willen Gottes, wie er es im Text des *Timaios* von Platon selbst ausgesprochen fand. Freilich war dort von den Seelen der Götter die Rede, aber das hinderte Augustin nicht, seine Argumentation zu dieser Frage auf rein platonischer Basis zu führen.

In ähnlicher Weise trat Augustin der Kritik des Porphyrios<sup>9</sup> am christlichen Glauben an eine leibliche Auferstehung entgegen (*De civ.* X, 29, 2). Porphyrios hatte behauptet, eine leibliche Auferstehung sei unsinnig, da das Heil der Seele vielmehr in der gänzlichen Loslösung vom Leibe liege. Diese sei erforderlich, damit die Seele ganz bei dem ewigen Gott bleiben könne. Porphyrios konnte sich dafür auf einen Hauptstrang platonischen Denkens stützen, nämlich auf die orphische Vorstellung vom Leibe als Grab der Seele (*Krat.* 400b f.), sowie auf den damit zusammenhängenden Gegensatz des Unvergänglichen, welchem die Seele ihrer Natur nach zustrebt, zur Veränderlichkeit und Vergänglichkeit der Sinnenwelt. Doch Augustin konnte eine andere Seite platonischer Argumentation dagegen anführen, nämlich wiederum die platonische Kosmologie mit ihrer Behauptung, daß die Himmelskörper ebenso wie die Gestirngötter unsterblich seien und die Seelen der Götter diesen Körpern verbunden bleiben (vgl. auch XXII, 26). Interessanterweise hat Augustin nicht wie Athenagoras (so eine Nachricht des 5. Jh.s), der Begründer der alexandrinischen katechetischen Schule, die Auferstehung des Leibes als Bedingung für das Heil des Menschen geltend gemacht, sofern der Mensch nämlich seinem Wesen nach durch die Verbindung der Seele mit einem Leibe konstituiert und nicht mit einer bloßen Seele identisch ist. Mit einer solchen Argumentation hätte Augustin den Boden des platonischen Gedankenkreises verlassen, und ein so starkes Argument für die Leiblichkeit auch des zukünftigen Lebens entsprach wohl auch seiner Anschauung nicht. So beschränkte er sich auf den Nachweis der Möglichkeit einer unsterblichen Leiblichkeit im Umkreis des platonischen Denkens selber. Für die Tatsächlichkeit des so als möglich Erwiesenen genügte ihm die Autorität der Schrift. Das Heilsverständnis Augustins, das ganz auf die Hinwendung der Seele zu

<sup>9</sup> Zur Identifikation und Rekonstruktion der von Augustin in *De civ.* X, 29 und 32 zitierten Schrift des Porphyrios *De regressu animae* vgl. J. J. O'Meara: *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris 1959. Zur These *omne corpus fugiendum* ebd. 74 ff., 134 f.

Gott, ihrem höchsten Gut, konzentriert blieb, wurde dadurch nicht berührt.<sup>10</sup>

Allerdings bedarf die Seele auch nach Augustin – wie bei den Platonikern, mit denen er sich auseinandersetzt – einer Reinigung und Befreiung aus dem Elend der Sterblichkeit (De civ. IX,13,2). Aber dieses Elend besteht nicht schon in der Bindung der Seele an einen Körper, sondern geht auf die Sünde des ersten Menschen zurück (XIII,23): Erst wegen der Sünde geriet das leibliche Leben unter die Herrschaft des Todes. Daher ist zur Reinigung und Befreiung der Menschen die Überwindung der Sünde und die Umkehr des Menschen zur Gerechtigkeit nötig.

Den Gedanken der Umkehr, der *conversio*, teilte Augustin mit der neuplatonischen Philosophie. Nach Plotin wird die Seele durch die Kraft des Eros befähigt, sich von der Äußerlichkeit der materiellen Welt ab und nach innen zu wenden, wo sie die Erleuchtung durch den Geist erfährt und durch ihn Anteil am Einen gewinnt.<sup>11</sup> Die *Periagoge* und *Epistrophe* der Seele ist bei Plotin ein Vorgang kontemplativer Selbsterfassung, ein Rückgang<sup>12</sup> in das, was sie immer schon ist. Auch bei Augustin beginnt die *conversio* mit der Einkehr der Seele in ihre Innerlichkeit (Conf. VII,10) und auch bei ihm ist diese Wendung nach innen durch die Liebe motiviert. Aber sie besteht wesentlich in einer Umkehr des Willens, in der Wendung von der falschen Liebe zur wahren, zur Gottesliebe. Diese Wendung kann nach Augustin nur durch Gott selbst geschehen und dazu bedarf es eines Mittlers (XXI,16), der unsere Sterblichkeit teilt, aber zugleich Gott ist (IX,15,1). An dieser Stelle besteht, trotz aller Parallelität der augustininischen Gnadenlehre zu seiner platonischen Erleuchtungslehre,<sup>13</sup> ein tiefer Gegensatz zu Plotin und anderen Platonikern. Die Auffassung dieser Wende als einer Veränderung der Willensrichtung dürfte nicht einfach in Augustins Erfahrung seiner eigenen Bekehrung begründet sein,<sup>14</sup> sondern vielmehr in der Deutung dieser Erfahrung durch die christliche Sündenlehre, auf dem Hintergrund ihrer Unterscheidung zwischen Leiblichkeit und Sünde. Die Reinigung, derer die Seele bedarf, wird nicht wegen ihrer Gebundenheit an einen Leib erforderlich,

<sup>10</sup> In seinen Retraktionen (I,2) hielt Augustin den Ausführungen seiner Schrift *De beata vita* (386), daß in der vollkommenen Gotteserkenntnis der Seele die Seligkeit des Weisen bestehe, wie immer es um den Körper stehen mag, die Auffassung des Apostels entgegen, daß erst das künftige Leben der Auferstehung des Leibes ein glückliches sein werde. Dennoch hat der Leib auch in dieser Äußerung des späten Augustin keine eigene Funktion, sondern hat lediglich aufgehört, die Hingabe der Seele an Gott zu stören, weil er – nunmehr unvergänglich und unsterblich – der Seele *sine ulla molestia vel reluctatione* unterworfen sein wird.

<sup>11</sup> W. Beierwaltes: Plotin über Ewigkeit und Zeit, 1967, 75 ff., 81 ff. mit Verweisen auf R. Arnou: *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, 1921 und auf P. Aubin: *Le problème de la „conversion“*, 1963.

<sup>12</sup> J. Guitton: *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin* (1933), 4. ed. 1971, 127 ff., bes. 133.

<sup>13</sup> Siehe dazu R. Lorenz: *Gnade und Erkenntnis bei Augustinus*, ZKG 1964, 21–78.

<sup>14</sup> So J. Guitton a.a.O. 137.

sondern wegen des falschen Gebrauchs, den die Seele durch ihren Willen von ihrer Leiblichkeit und den äußeren Dingen gemacht hat. Zwar ist auch dies noch einmal ein platonisches Thema, aber es wird bei Augustin zur Frage der Willensrichtung der Seele, und vor allem wird das Elend des Menschen, seine Todverfallenheit, als Folge dieser falschen Willensrichtung des Menschen aufgefaßt. Da diese wiederum nicht ursprünglich gegeben, sondern nach Augustin erst als Ereignis in der Zeit eingetreten ist, dem wiederum die *conversio* als ebenfalls temporales Geschehen korrespondiert, gewinnt Augustins Denken jene historische Orientierung, die man immer wieder mit Recht als charakteristische Differenz gegenüber der neuplatonischen Philosophie angesehen hat.<sup>15</sup> Augustin folgt damit, wie schon das patristische Denken vor ihm, den Auffassungen der Bibel. Aber daß er die heilsgeschichtlichen Aussagen der Bibel nicht wie Plotin die platonischen Mythen enthistorisiert zu Einkleidungen zeitloser Wahrheiten, sondern gerade ihren historischen Gehalt betont herausstellt, das muß als Ergebnis seines eigenen Denkens gesehen werden. Die Auffassung des menschlichen Elends als eines in der Zeit eingetretenen Zustands, als Folge eines Sündenfalls, ist dabei ein wichtiger Faktor. Aber er reicht für sich allein nicht hin zur Erklärung der historischen Orientierung des augustinischen Denkens. Anderes und Wichtigeres muß hinzukommen.

Hier ist zunächst zu bedenken, daß Augustin, wenn er von der christlichen Religion als *universalis via animae liberandae* spricht (Civ. X,32), nur an die menschlichen Seelen denkt. Die Verselbständigung der Zeit der Seele von der Weltseele und der damit verbundenen Kosmologie<sup>16</sup> war die Voraussetzung für Augustins „Entkosmologisierung“ und Historisierung der Zeit.<sup>17</sup>

Zweitens handelt es sich für Augustin bei der Befreiung der Seele nicht um einen Weg, den jeder einzelne für sich allein gehen könnte. Vielmehr hat Porphyrius nach Augustins Meinung mit Recht von der Möglichkeit eines der Allgemeinheit der göttlichen Vorsehung gemäß allgemeinen, der ganzen Menschheit eröffneten Weges zur Befreiung der Seele gesprochen, wenn er auch diesen Weg bisher nicht gefunden zu haben behauptete (X,32,1). Bezogen auf die ganze Menschheit wird das Thema der Befreiung der Seele zum Thema einer Menschheitsgeschichte. Die Vollendung dieser Befreiung in Jesus Christus sieht Augustin von den Propheten angekündigt und von den

<sup>15</sup> So z.B. J. Guittou 142 f., 399 ff.

<sup>16</sup> Vgl. die Distanzierung von diesem Gedanken in De civ. Dei XIII,16,2. In *De immortalitate animae* (387) 15 hat Augustin noch wie selbstverständlich damit gerechnet, daß jeder Körper zu seinem Bestehen einer ihn belebenden Seele bedarf: *sive universaliter, ut mundus, sive particulariter, ut unumquodque animal intra mundum*. In seinen Retraktionen jedoch hat Augustin diese Konzession als *temere dictum* beurteilt (I,5), weil man für die Ansicht Platons weder einen sicheren Vernunftgrund (*ratio certa*) aufspüren, noch die Autorität der Schrift anführen könne (ib. I,11). Vgl. E. Gilson: *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris (Vrin) 1929, 266 f. Für den Hinweis auf das Schwanken Augustins in dieser Frage danke ich C. Andresen.

<sup>17</sup> So W. Beierwaltes, Plotin über Ewigkeit und Zeit, 1967, 70 f. unter Hinweis auf Conf. XI,27,36 und 26,33.

Aposteln allen Völkern verkündet. Aber wie ist es zu verstehen, daß in Jesus Christus die *conversio* der ganzen Menschheit von der Sünde auf Gott hin sich vollzieht, die Buße der Menschen und die Umwandlung ihres Willens zur Gottesliebe?<sup>18</sup> Das geschieht nach Augustin durch das Opfer Christi, das nicht nur sein individuelles Opfer ist, sondern die ihm durch den Glauben Verbundenen mit einschließt. Weil die Sünde in der Herrschaft der Begierden des Fleisches über die Seele besteht, darum mußte der gottmenschliche Mittler um unserer Reinigung willen Fleisch annehmen (X,24), um es Gott zum Opfer darzubringen. Der Opferbegriff bezeichnet hier, im Anschluß an Röm. 12,1, die Umkehr der Willensrichtung des Fleisches: *Corpus enim nostrum cum per temperantiam castigamus, si hoc, quemadmodum debemus, propter Deum facimus . . . sacrificium est* (X,6). Darin besteht der *bonus et rectus usus* des Körpers durch die Seele (ebd.). Der Körper wird nun der Hinwendung der Seele zu Gott als ihrem höchsten Gut unterworfen, die sich in der Gottesliebe ebenfalls zum Opfer macht (ebd.). Da aber alle, die mit Christus durch den Glauben verbunden sind, einen Leib mit ihm bilden, so wird durch Christus, indem er seinen Leib Gott opferte, zugleich die Gemeinschaft seiner Kirche, *tota ipsa redempta civitas*, Gott dargebracht, so daß wir – nach den Worten des Apostels – durch das Lobopfer unserer Leiber in unserem Geiste erneuert werden (ebd.).

Die Inklusivität des Opfers Christi ermöglicht angesichts der Verkündigung des Evangeliums an alle Völker den Ausblick auf eine Gesamtgeschichte der Menschheit als einer *universalis via animae liberandae*. Augustin sagt ausdrücklich, daß dieser Weg die Form einer *historia* hat, nämlich in Gestalt der biblischen Geschichte, in der das Vergangene so erzählt wird, daß zugleich das Künftige angesagt wird (X,32,3). Erst im Blick auf das zukünftige Ziel dieses Weges wird die Historisierung des platonischen Erosweges der Seele zu Gott vollendet. Das geschieht bei Augustin, indem er die Endgültigkeit des künftigen Heils und damit die Unumkehrbarkeit der zu ihm hinführenden Geschichte behauptet und so die zyklische Grundvorstellung der platonischen Wiederverkörperungslehre durchbricht. „Es ist einfältig zu glauben“, sagt er, „daß sich die Seelen aus dem jenseitigen Leben, das ein vollkommen glückliches nur dann sein kann, wenn es die Gewähr ewiger Dauer hat, nach der Hinfalligkeit des verweslichen Leibes sehnen und von dort zu diesem zurückkehren wollen“.<sup>19</sup>

Es ist nun bemerkenswert, daß Augustin auch bei diesem entscheidenden Gedankenschritt noch innerhalb der platonischen Schuldiskussion argumentiert hat. Er pflichtete nämlich mit dem eben zitierten Satz der Platonkritik des Porphyrius bei, der gegen die platonische Wiedergeburtstheorie die Möglichkeit einer endgültigen Befreiung der Seele von der Vergänglichkeit ver-

<sup>18</sup> De civ. X, 32,3: *paenitentia hominum et ad Deum conversio voluntatum.*

<sup>19</sup> De civ. Dei X,30: . . . *re vera credere stultum est, ex illa vita quae beatissima esse non poterit nisi de sua fuerit aeternitate certissima, desiderare animas corporum corruptibilium labem, et inde ad ista remeare . . .*

trat. Allerdings hatte Porphyrius dabei eine Loslösung der Seele von allem Körperlichen im Blick. Dem konnte Augustin als Christ nicht zustimmen. Aber sein Festhalten an der christlichen Auferstehungshoffnung, für deren Möglichkeit er sich – wie zuvor gezeigt – auf den Timaios berief, erlaubte es Augustin nun, die christliche Lehre als Verbindung des Wahren in den Positionen Platons und des zeitgenössischen Platonikers Porphyrius darzustellen: Platon habe recht, daß die Seele nach Wiederverkörperung strebe, Porphyrius aber darin, daß das erreichte Heil endgültig sein müsse. Beides vereint die christliche Auferstehungshoffnung (XXII,27).

Andererseits hat Augustin aber aus der Korrektur der platonischen Wiederverkörperungslehre die Konsequenzen für das Weltverständnis gezogen, indem er sich im zwölften Buch seines Werkes über den Gottesstaat ganz allgemein gegen das an den kosmischen Umläufen orientierte zyklische Zeitverständnis (*circumitus temporum*) wandte: *Quomodo enim vera beatitudo est, de cuius numquam aeternitate confiditur, dum anima venturam miseriam aut imperitissimam in veritate nescit, aut infelicissimam in beatitudinem pertimescit? Aut si ad miseriam numquam ulterius reditura, ex his ad beatitudinem pergit, fit ergo aliquid novi in tempore, quod finem non habet temporis* (XII,13,1). Und Augustin fügt hinzu: *Cur non ergo et mundus? Cur non homo factus in mundo?* (ebd.). Hier werden aus der Anthropologie die Konsequenzen für das Weltverständnis gezogen. Die Welt selber wird nun als Geschichte gedacht, in der jedes Geschehen einmalig ist (VII,13,2 und 14), weil die Zeit nicht mehr wiederholbar ist, ihr Fortgang vielmehr unumkehrbar auf ein Ziel zuläuft, das die Zeit in die Ewigkeit aufheben wird.

#### IV

Die christliche Geschichtstheologie der Patristik ist nicht einfach Wiederholung biblischer Aussagen. Schon bei Irenäus ist sie hervorgegangen aus einer Auseinandersetzung mit platonischen Gedanken, einer Auseinandersetzung, die ihrerseits mit platonischen Motiven geführt wurde. Bei Irenäus handelte es sich dabei speziell um das Programm der *Homoiosis Theo*. Dieses Thema wurde durch die ingeniose Exegese von Gen. 1,26 einerseits in der biblischen Überlieferung verankert und so für die christliche Theologie geeignet, andererseits auf den Weg der Menschheit und nicht mehr nur des einzelnen bezogen. Vor allem aber wurde durch die Verbindung des Gedankens der Gottebenbildlichkeit des Menschen mit der platonischen *Homoiosis Theo* die biblische Heilsgeschichte überhaupt erst als allgemeinmenschlich relevant erkennbar, die paulinische Bezeichnung Jesu Christi als des Neuen Adam in ihrem Allgemeinheitsanspruch eingelöst. Die Natur des Menschen selber wurde nun als Geschichte gedacht, als Geschichte vom alten zum neuen Adam. Das dürfte die wichtigste theologische Leistung des Bischofs von Lyon in dieser Sache gewesen sein. Allerdings bleibt die argumentative Tragfähigkeit der Verknüpfung der Gottebenbildlichkeit des Menschen mit der

*Homoiosis Theo* bei Irenäus noch weit zurück hinter der visionären Kraft und impliziten Tragweite seines Gedankens. Die Inanspruchnahme der *Homoiosis Theo* bleibt insofern punktuell, als ihre Konsequenzen für die Argumentationsstruktur des platonischen Denkens nicht aufgezeigt werden.

Das ist bei Augustin anders geworden. Hier werden die Widersprüche zwischen platonischen Aussagen ins Feld geführt, um auf dem Boden der platonischen Schuldiskussion selber eine einheitliche und den sachlichen Erfordernissen entsprechende Lösung zu finden. Dabei ist auch Augustins Denken noch beherrscht vom Thema der *Homoiosis Theo*. Die Frage nach der *universalis via animae liberandae* ist nur eine andere Formel dafür. Aber welche Vielfalt philosophischer Einzelthemen hat Augustin in der Durchführung dieses Gedankens behandelt, umgebildet und neu verknüpft.<sup>20</sup> Gewiß geschah das, um am Ende festzustellen, daß der christliche Glaube die Antwort zu allen diesen Fragen und Themen darstellt. Doch es war nun eine gedanklich rekonstruierte und dadurch als allgemeingültig ausgewiesene Antwort.

Die christliche Geschichtstheologie hat in der Neuzeit bei weitem nicht den Grad an Allgemeingültigkeit zu bewahren vermocht, den sie im Denken Augustins erreicht hatte. Das liegt nicht nur – und vielleicht nicht einmal in erster Linie – an der Auflösung der biblischen Grundlagen des mittelalterlichen Geschichtsbildes durch die Entwicklung des historisch-kritischen Bewußtseins. Es fehlte weithin auch an einer der Leistung Augustins vergleichbaren Einschmelzung der neuzeitlichen Anthropologie und des Weltverständnisses in eine auf die Zukunft der Gottesherrschaft bezogene Perspektive. Die ethische Interpretation des Gottesreiches durch Kant und ihre theologische Rezeption blieb – theologisch geurteilt – dadurch belastet, daß sie die Autonomie des Subjekts in seinem sittlichen Bewußtsein als ihre Basis voraussetzte. Dadurch wurden die theologischen Themen der heilsgeschichtlichen Überlieferung von vornherein inhaltlich reduziert und in ihrer Bedeutung präjudiziert. Auch die Hegelsche Geschichtsphilosophie, die die Subjektivität als das Zusichselberkommen des Geistes in seiner Geschichte begriff, blieb dem Gedanken der Selbstkonstitution des Subjekts verhaftet, wenn auch nicht mehr im Sinne der moralischen Autonomie. Sie mußte darum einer Eschatologie entbehren. Die Theologie ihrerseits hat es nicht vermocht, die Selbstidentität des Subjektes als Thema einer offenen Geschichte so zu interpretieren, daß dieses Thema zugleich mit der Gottesfrage des Menschen verbunden wird, so daß die Frage nach der Identität des Menschen als Subjekt erst von Gott als dem Ziel und Ende der Geschichte her ihre Antwort finden kann. Freilich würde auch das Gelingen einer solchen Interpretation der christlichen Geschichtstheologie unter den gesell-

<sup>20</sup> Im Unterschied zu der auf Irenäus zurückgehenden Auslegungstradition hat Augustin sich dabei nicht auf die Unterscheidung von *eikon* und *homoiosis* Gen. 1,26 gestützt. Zu Augustins Auffassung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen siehe A. Schindler: Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, 1965, 61–74, zum meist synonymen Gebrauch von *imago* und *similitudo* ebd. 65 f.

schaftlichen Bedingungen der Neuzeit noch nicht die Allgemeingültigkeit zurückgewinnen, die die augustinische Geschichtstheologie bis ins 17. Jh. besessen hat. Aber die Theologie würde damit immerhin Anspruch darauf erheben können, als ernstzunehmender Partner in der öffentlichen Diskussion Gehör zu finden.

Gegenüber den geschichtsphilosophischen Ansätzen Kants und Hegels dürfte das platonische Thema der *Homoiosis Theo* in seiner geschichtstheologischen Umformulierung durch die christliche Patristik auch heute noch bedeutsam sein, weil dabei die Frage nach der Glückseligkeit des Menschen mit dem Gedanken Gottes als Futurum, nämlich unter dem Gesichtspunkt des höchsten Gutes, so verbunden ist, daß erst von der Zukunft Gottes her der Mensch seine Glückseligkeit und sein wahres Selbstsein gewinnen kann. Die Voraussetzungen für eine solche gegenwärtige *rélecture* des platonischen Themas der *Homoiosis Theo*, die in der Aporetik der Frage nach der Identität des Ich, im Primat der Zukunft für die Ganzheit des menschlichen Daseins und für die Hermeneutik des geschichtlichen Bewußtseins aufzusuchen wären, können hier nicht im einzelnen erörtert werden. Zu diesen Voraussetzungen gehört auch eine Erneuerung der philosophischen Gotteslehre unter dem Gesichtspunkt der platonischen Idee des Guten, also der Zukünftigkeit Gottes. Seltsamerweise läßt sich aber für die Durchführung dieser letzteren Aufgabe bei Augustin kaum eine Orientierung gewinnen. Zwar spricht Augustin in seinem Lob der platonischen Philosophie im Gottesstaat (VIII, 6–9) davon, daß Platon Gott als das wahre und höchste Gut gedacht und darum dem Philosophen die Gottesliebe als Weg zur Glückseligkeit empfohlen habe.<sup>21</sup> Er selbst hat diesen Gedanken auch übernommen (XII, 1, 2 f.), aber nicht zum Leitfaden seiner Gotteslehre gemacht. Dafür hat Augustin vielmehr im vermeintlichen Anschluß an Ex. 3, 14 (Ego sum qui sum) den Begriff des in höchstem Maße Seienden gewählt (XII, 1, 3; vgl. Trin. V, 2). Eine richtigere Exegese der Exodusstelle hätte Augustin darauf führen können, daß dieses Wort gerade auf die Zukünftigkeit des Daseins und Selbsterweises Gottes zielt, so daß die Zukünftigkeit des Guten ihm besser entspreche als der Gedanke des unveränderlichen Seins. Unter dem Gesichtspunkt der Idee des Guten hätte dann eine ähnliche Auseinandersetzung auf

<sup>21</sup> De civ. Dei VIII, 8: *Ipsum autem verum ac summum bonum Plato dicit Deum, unde vult esse philosophum amatorem Dei, ut quoniam philosophia ad beatam vitam tendit, fruens Deo sit beatus qui Deum amaverit.* Augustin kennt offenbar nicht die Trennung zwischen dem Gottesbegriff und der Idee des Guten, die H. Dörrie als allgemeine Überzeugung des kaiserzeitlichen Platonismus betrachtet (Was ist „spätantiker Platonismus“?, in: Theol. Rundschau 36, 1971, 285–302, bes. 294 ff. zu der jene Unterscheidung vernachlässigenden Bezugnahme von Athan. De inc. 3 f. auf Tim. 29e sowie ders. (Hg.): Gregor von Nyssa und die Philosophie, Leiden 1976, 21–39, bes. 34 ff. zu Gregors Auffassung von der Güte Gottes, in der Dörrie eine Korrektur des Platonismus erblickt). Die Identifikation des einen Guten mit dem Demiurgen ist aber auch von mittelplatonischen Philosophen wie Attikos vertreten worden. Siehe dazu M. Baltes: Zur Philosophie des Platonikers Attikos, in der Festschrift für H. Dörrie: Platonismus und Christentum (hrsg. H. D. Blume und F. Mann) 1983, 38–57, bes. 43 f.

platonischer Grundlage mit der Gotteslehre Plotins geführt werden können, wie Augustin sie im Hinblick auf das Verständnis der Seele und ihres Heils mit Porphyrius geführt hat. Aber er ist diesen Weg nicht gegangen. Auch in seinem Werk über die Trinität hat ihn der biblische Gedanke Gottes als Liebe (1. Joh. 4,8 u. 16) nicht veranlaßt, dem Zusammenhang mit dem platonischen Begriff des höchsten Gutes genauer nachzugehen. Vielmehr gelangte er umgekehrt über den Begriff Gottes als des höchsten Gutes (Trin. VIII,3) zum Thema der Liebe zu Gott (VIII,4), in der aber Gott selbst gegenwärtig ist, weil Gott selbst Liebe ist (VIII,7,10 und VIII,8f.). Dieser Gedanke aber bildete die Brücke zu den mit dem neunten Buch beginnenden Darlegungen psychologischer Analogien zur Trinität aufgrund der Gottebenbildlichkeit des Menschen.

In der Gottes- und Trinitätslehre hat Augustin die platonische Bildmetaphysik zum Leitfaden seiner eigenen Überlegungen gewählt, nicht den Begriff des Guten. Er ist darum dem plotinischen Gedankenkreis der Zusammengehörigkeit von Seele, Nus und Einem enger verbunden geblieben als das von seiner geschichtstheologischen Neuformulierung des Heilsweges der Seele her nahegelegen hätte. Diese Verwandtschaft hat Augustin in seinem Werk über den Gottesstaat bekanntlich auch hervorgehoben (X,23; vgl. 39,1).<sup>22</sup> Sicherlich hat er die menschliche Seele als Geschöpf vom ewigen Gott unterschieden und daher die Zusammengehörigkeit des Unterschiedenen im Leben der Seele nur noch als Bild und Analogie der göttlichen Trinität geltend gemacht.<sup>23</sup> Dennoch bleibt es merkwürdig, wie wenig Konsequenzen die kritische Umbildung der platonischen Anthropologie zur Geschichtstheologie für Augustins Gotteslehre gehabt hat. Es ist schon hervorgehoben worden, daß auch sonst die christliche Kritik platonischer Aussagen sich mehr auf die Anthropologie als auf die Gotteslehre gerichtet hat. Wenn man nicht die Durchsetzung der Homousie der trinitarischen Personen im 4. Jh. als eine Korrektur nicht nur der arianischen und origenistischen, sondern auch der neuplatonischen Gotteslehre verstehen will,<sup>24</sup> dann geht die christ-

<sup>22</sup> Er hat sich dabei sogar gewundert über die Übereinstimmung der Auffassung des Porphyrius von der Seele als Medium der Gemeinschaft von „Vater“ (dem Einen) und „Sohn“ (dem Nus) mit seiner eigenen Lehre vom Hl. Geist als Geist der Gemeinschaft von Vater und Sohn (De civ. Dei X,23).

<sup>23</sup> Dazu A. Schindler op. cit. passim, zu der schwierigen Frage nach Quellen der augustianischen Analogiebildungen, ebd. 43 ff., 56 ff.

<sup>24</sup> F. Ricken (Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, in: ThPh 44, 1969, 321–342) hat das Homousios als Absage an die neuplatonische Vorstellung einer dreifach gestuften göttlichen Sphäre (Hen, Nus, Psyche) gedeutet, und H. Dörrie (ThPh 56, 1981, 30 ff.) ist ihm darin gefolgt. Daß die dreifache Stufung den Gedanken der Homousie ausschließt, ist jedoch nicht so evident wie Dörrie voraussetzt. Diese Frage bildete vielmehr geradezu den Gegenstand der Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts über das Homousios von Nicaea. F. Ricken hat in einem späteren Aufsatz (Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios, in: Theologie und Philosophie 53, 1978, 321–352) gezeigt, daß die arianische Entgegensetzung alles „Gewordenen“ (mit Einschluß des Logos) zum Ungewordenen als dem allein Göttlichen (337 ff.) von der bei Eusebios vertretenen Stufung

liche Umformung der platonischen Gotteslehre in der Patristik nicht weit über die Herausarbeitung der Freiheit der göttlichen Güte im Zusammenhang der Schöpfungslehre einerseits, der Unendlichkeit des göttlichen Seins andererseits hinaus.<sup>25</sup> Die Entwicklung der Gottes- und Trinitätslehre im Zusammenhang mit der Frage nach der Seele in ihrer Verbindung mit der Vernunft und dem Einen aber muß nach Preisgabe der platonischen Lehre von der Weltseele als exzessiv anthropomorph erscheinen. Das ist gerade durch den Versuch ihrer Erneuerung im deutschen Idealismus vollends deutlich geworden. Demgegenüber bleibt die Ausarbeitung der Implikationen der christlichen Umformung der platonischen Homoiosis Theo zur Geschichtstheologie im Hinblick auf die Gotteslehre selbst eine noch offene Möglichkeit des christlichen Denkens, die mit der Aufgabe einer der eschatologischen Botschaft Jesu entsprechenden christlichen Gotteslehre verbunden ist. Hier könnte sich der platonische Gottesgedanke des Guten gegenüber der am Begriff des höchsten Seienden orientierten metaphysischen Tradition als noch unausgeschöpfte Quelle der Erneuerung philosophischer Theologie und als Bezugspunkt der begrifflichen Entfaltung einer aus ihrem eigenen Ursprung gedachten christlichen Gotteslehre erweisen, die das dynamische Ineinander von Zukunft und Gegenwart des Guten als Struktur der göttlichen Liebe denkt.

---

(326 ff.) sorgfältig unterschieden werden muß. Das ist tatsächlich die Bedingung dafür gewesen, daß die Euseb nahestehenden Homoiusianer sich schließlich mit Athanasios gegen die Arianer verbinden konnten. Wenn Athanasios die von den Arianern formulierte Alternative von göttlichem und geschaffenem Sein so aufnahm, daß er den Logos zu ersterem rechnete (343 ff.), so braucht das aus dem platonischen Rahmen nicht herauszufallen, weil auch dort der ganze in sich gestufte göttliche Bereich der sichtbaren Welt gegenübergestellt wurde. Im Hinblick auf die Stufung selbst ist die reale Verschiedenheit des Einen (und Guten) vom Nus auch nach Numenios und Plotin von den Platonikern keineswegs einmütig und eindeutig behauptet worden. Vgl. dazu die Einwände von W. Beierwaltes und Th. Kobusch gegen H. Dörrie in H. Dörrie u.a. (Hrsg.): *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden 1976, 39 f. Das Urteil über die Frage, inwieweit das Ergebnis der trinitarischen Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts einen Gegensatz zum Platonismus überhaupt und nicht nur zu Auffassungen einzelner christlicher Theologen und einiger platonischer Philosophen über die Stufung des Göttlichen enthält, hängt weitgehend davon ab, ob der Hervorgang des Nus und der Seele aus dem Einen in der neuplatonischen Philosophie als „Emanation“ in dem Sinne gedeutet werden darf, daß dem Nus und der Seele ein jeweils minderes Sein im Vergleich zu ihrem Ursprung zukäme. Siehe dazu die kritischen Bemerkungen von W. Beierwaltes zum Begriff der Emanation bei Plotin: *Plotin über Ewigkeit und Zeit*, 1967, 17 ff.

<sup>25</sup> Vgl. dazu meine Ausführungen in *Grundfragen systematischer Theologie I*, 1967, 340 ff. sowie zur Unendlichkeit Gottes E. Mühlenberg: *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, 1966, bes. 122–147.