

Eikon in den Schriften des hl. Athanasius.

Von Johann Bapt. Schoemann S. J.

Nicht nur die Erforscher griechischer Philosophie¹ oder Religionsgeschichte², auch der Erklärer der Hl. Schrift³ muß wissen, daß das Wort εἰκόv reich ist an Bedeutungen, die, obwohl sie sich z. T. zu widersprechen scheinen, dennoch alle denselben Grundgedanken enthalten: Teilhabe des Abbildes am Urbilde. Doch, was teilhat am Urbild, kann wesensloser Schein sein, aber auch ein dem Urbild wesensgleiches Sein und jede neue Stufe des Seins zwischen diesen äußersten Enden. Weil der griechische Bildgedanke in der heutigen theologischen Literatur viel beachtet wird: in der Sakramentenlehre⁴, in der Kontroverstheologie⁵, in der Erforschung östlicher Frömmigkeit⁶, in der Deutung der Gedankenwelt Meister Eckeharts⁷, wird es vielleicht willkommen sein, einmal den *ganzen Bedeutungsreichtum des Wortes* εἰκόv bei einem großen Kirchenvater vor den inneren Blick zu bekommen. Denn scheint dies auch zunächst nur den Sprachforscher anzugehen, so kann näheres Zusehen doch wohl erkennen lassen, daß solche Wortbedeutungsforschung notwendige Vorarbeit leistet für ein sachgerechteres Verständnis der Vätertheologie, daß im besonderen eine immer noch nicht befriedigend gelöste Frage der theologischen Anthropologie des hl. A. auf diesem Wege zum mindesten neu beleuchtet werden kann. In 9 Abschnitten soll darum aufgezeigt werden, was das Wort εἰκόv in seinen Schriften bedeuten kann: Vom wesenslosen Schein des Schattenbildes bis zu dem Bild im höchsten Sinne, dem Bild des Vaters, dem Logos, und dem Bild des Logos, dem Hl. Geist.

¹ H. Willms, εἰκόv. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus. I. Philon von Alexandria. Mit einer Einleitung über Platon und die Zwischenzeit, Münster 1935. (Die folgenden Literaturangaben wollen nicht vollständig sein; es wird jeweils nur das charakteristischste und neueste Werk genannt.)

² K. Prümm, Christentum als Neuheitserlebnis, Freiburg 1939; Griech. Wörter: εἰκόv.

³ Kittel, Theologisches Wörterbuch 2, 1935, 378—396; 378 Anm.: Lit. zur Imago-Lehre in der heutigen protestantischen Theologie.

⁴ G. Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium, Bonn 1937, 43 ff.; 95 ff.

⁵ E. Brunner, Der Mensch im Widerspruch, Berlin 1937, 81 ff.; Beilage I.

⁶ R. Pabel, Athos der hl. Berg, Münster 1940, 46 ff.

⁷ W. Bange, Meister Eckeharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein, Limburg 1937, 280: „Die Darstellung seiner Mystik müßte sich gerade seiner Imago-Lehre besonders zuwenden.“

Mögen sich auch die ersten Abschnitte mehr philologisch geben, so können doch auch die dort berührten Bedeutungen in theologisch wichtigen Stellen vorkommen, vor allem aber wird, wie mir scheint, die Bildtheologie des hl. A. hintergründiger und damit verständlicher in diesem ganzen Wortbedeutungszusammenhang. Der kleinen Untersuchung zu Grunde gelegt sind die heute allen Forschern als sicher echt geltenden Schriften⁸. Da ich meine eigenen Materialsammlungen nachprüfen konnte an Notizen, die mir P. G. Müller S. J. freundlichst zur Verfügung stellte, so ist wohl eine Gewähr dafür gegeben, daß keine bedeutsame Stelle übersehen wurde⁹.

I. εἰκὼν im Sinne von: nur ein Bild, d. h. etwas Wirklichkeitsfremdes, Wesenloses. „Die Verstorbenen, von denen die Heiden glaubten, sie existierten überhaupt nicht mehr, prägten sie in Bildern aus, um sich beim Anblick des wesenlosen Scheines, den ihnen das Bild vermittelte, über ihr Nicht-mehr-sein zu trösten“¹⁰. „Wenn einer bei taghellem Sonnenschein in ungeschickter Weise ein Stück Holz bemalte, das nicht einmal einen Schein von Licht hätte, und sagte: ‚Dies Bild ist die Ursache des Lichtes‘, dann würde die Sonne sagen: ‚Ich allein bin das Tageslicht und außer mir gibt es kein anderes Tageslicht‘, so sagte Gott (Deut 32, 39): ‚Ich allein bin Gott‘ ...“¹¹. Wie die Götter selbst, so sind auch die Götterbilder etwas Wesenloses, die Bilder von Vierfüßlern, Kriechtieren und Vögeln¹², die Bilder von Menschen, welche die Hellenen verehren¹³. εἰκὼν in diesem Sinne steht im Gegensatz zu ἀλήθεια und ist fast gleichbedeutend mit σκιά: „Der Tempel Salomons war eine εἰκὼν des Hauses, das sich der Logos im Schoße der Jungfrau erbaute. Als aber die ἀλήθεια erschien, hörte die εἰκὼν auf. Davon sprach Christus Joh 2, 19; die Juden aber nahmen die εἰκὼν für

⁸ PG 25—27; H. G. Opitz, Berlin, 1934—1940. — Nicht untersucht wurden die Expositiones in Psalms, da hier ja immer noch nicht Echtes von Unechtem gesondert ist; vgl. J. Lebon, RevHist-Eccl 31 (1935) 309 Anm. 5. Verglichen wurde die Sonderausgabe: De Inc. Verbi von A. Robertson, 4., London 1910; die Sonderausgabe Oraciones contra Arianos von W. Bright, Oxford 1873 war mir nicht zugänglich. — In den von Diekamp veröffentlichten Fragmenten (Or. christ. Anal. 117 [1938]) kommt εἰκὼν nicht vor.

⁹ Dem baldigen Erscheinen des Athanasiuslexikons von P. G. Müller (Gruyter, Berlin), dessen Drucklegung begann, sehen Philologen wie Theologen mit Interesse entgegen.

¹⁰ C. gent. 25, 24 A.

¹¹ Or. c. Ar. III 26, 336C f.

¹² C. gent. 25, 40 A.

¹³ Vit. Ant., 26, 948A.

die ἀλήθεια¹⁴. An einer andern Stelle hat εἰκὼν eine verwandte, aber schon zu der nächsten hinüberleitende Bedeutung: Wir müssen die menschlichen εἰκόνας („zeugen“ und „gezeugt werden“), die Sinnesvorstellungen, ablegen — sie sind nicht das Eigentliche — und hinaufsteigen zu dem Vater, der den Sohn in ganz anderer Weise „zeugt“¹⁵.

II. Eine εἰκὼν nennt A. einen Vergleich, der etwas Geistiges oder weniger Anschauliches verdeutlicht. „Wir wollen dies ἐπὶ εἰκόνας sehen“: Der νοῦς meistert die Sinne wie der Musiker die Saiten der Leier¹⁶. „Das Gesagte sei ὡς ἐν εἰκόνι“: Der die Harmonie des All wirkende Gott gleicht dem Dirigenten eines gemischten Chores¹⁷. „Nach der oben gebrauchten εἰκὼν“, von der Sonne, die zu dem „Gemälde“ der Sonne sagt: Ich allein bin das Tageslicht¹⁸. So wird εἰκὼν gleichbedeutend mit παράδειγμα: „Weil außer dem Vater niemand den Sohn sieht, geben uns die hl. Schriftsteller Vergleiche aus der Sinnenwelt: Strahl, Quelle ...“¹⁹. „Derartige παραδείγματα und εἰκόνας stellte die Schrift hin, damit wir aus ihnen das der menschlichen Natur unerfaßbare Wesen Gottes ein ganz klein wenig und dunkel erkennen, soweit es zugänglich ist“²⁰. Gleichbedeutend mit παράδειγμα, kann εἰκὼν geradezu die Bedeutung gewinnen: ein Beispiel aus der Hl. Schrift, eine Vergleichsstelle, die einen Einwand widerlegen soll²¹. Ferner die Bedeutung Vorbild: „Die Hl. Schrift pflegt, was Tiere tun, für Menschen εἰς εἰκόνας καὶ παραδείγματα λαμβάνειν“ („Nolite fieri sicut equus et mulus“: Ps 31, 9), um ihr sittliches Verhalten zu verdeutlichen, als abschreckenden Vergleich; aber auch umgekehrt: τῶν θεῶν εἰκόνας („Werdet barmherzig wie euer Vater ...“: Lk 6, 36), als Vorbild²². Dies berührt sich schon mit der nächsten Bedeutung.

III. Die εἰκὼν ist Verkörperung von etwas, das geistig, das den Sinnen unzugänglich ist. „Christus hat nicht

¹⁴ Or. c. Ar. IV 26, 520 B/C. — Hebr. 10, 1 hat εἰκὼν geradezu die entgegengesetzte Bedeutung: Das Gesetz hat nur mit der σκιά nicht aber mit der εἰκὼν (dem Wesen) der Dinge zu tun; vgl. Theol. Wörterb. 2, 393, 26 f.

¹⁵ De syn. 26, 785 A/B.

¹⁶ C. gent. 25, 61 D f.

¹⁷ ebd. 85 B.

¹⁸ Or. c. Ar. III 26, 337 B.

¹⁹ Decr. Nic. 25, 436 C ff.; Opitz II 1, 10, 32 ff.

²⁰ Or. c. Ar. II 26, 216 B; vgl. or. III 352 C.

²¹ ebd. or. II 181 D; 420 A/B.

²² ebd. or. III 361 A—C; vgl. 368 A, C; 372 B. Epist. heort. II 2; 26, 1367 C; vgl. auch: A. Heitmann: Imitatio Dei, Rom 1940.

nur gelehrt, sondern getan, was er lehrte, damit jeder, es wie in einem Bilde schauend, empfangen $\tau\acute{o}$ παράδειγμα τοῦ ποιεῖν; er hat die Lehre in sich ausgeprägt²³. Die ganze Hl. Schrift²⁴ ist Lehrerin der Tugend und des wahren Glaubens, das Psalmenbuch aber ἔχει τὴν εἰκόνα πῶς τῆς διαγωγῆς τῶν ψυχῶν²⁵. In den Psalmen finden wir die eigenen Seelenregungen und Seelenstimmungen verkörpert, finden wir ausgedrückt, wie ein reuiger Sünder, ein betrübter Mensch ... betet, eine εἰκὼν τῶν λόγων²⁶. Die Psalmen sind wie ein Spiegel, damit wir uns selbst und die eigenen Seelenregungen darin beschauen, sind τύποι καὶ χαρακτηριστῆρες ἡμῶν²⁷, sind εἰκὼν καὶ τύπος der ausgeglichenen Seele²⁸. In der Jungfräulichkeit haben wir eine εἰκὼν der Heiligkeit der Engel²⁹. Die „Thalia“ des Arius ist eine εἰκὼν κακῶν, eine Verkörperung des Bösen³⁰. Was räumlich oder zeitlich fern ist, wird in der εἰκὼν sichtbar, anschaulich. Das Verlangen abwesender Menschen tritt in einem anwesenden in Erscheinung, πόθου εἰκὼν³¹. Was einst geschehen soll, wird schon jetzt in einer εἰκὼν sichtbar, unsere Auferstehung in der Auferstehung Christi³². Der Kaiser Konstantius³³ ist eine εἰκὼν des Antichristen, den A. nach Daniel 7 beschreibt³⁴. Zweimal³⁵ verwendet A. Röm 1, 23, wo ὁμοίωμα „Abbild“ und εἰκὼν „Urbild“, das Original dieses Abbildes, also die abgebildete Sache selbst und ihre Gestalt bedeutet³⁶. „Die Häretiker, die sich statt Christen Arianer nennen, vertauschen den Namen des Herrn der Herrlichkeit mit dem Abbild ὁμοίωμα) der Gestalt (εἰκὼν) eines vergänglichen Menschen. Die Arianer, die Gott (den Logos) Men-

²³ Epist. ad Marcell. 27, 25 A; vgl. Or. c. Ar. I 26, 117 B. Epist. heort. II 5; 26, 1369 C.

²⁴ Der Gedanke des Origenes, daß die Hl. Schrift ein unvollkommenes, schattenhaftes Abbild des menschengewordenen Logos sei (vgl. A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster 1938, 136 Anm. 17), ist mir bei A. nicht begegnet. A. hat Origenes gelesen: Ep. ad Serap. IV 26, 649 B.

²⁵ Ep. ad Marc. 27, 25 C.

²⁶ ebd. 22 C/D f.

²⁷ ebd. 24 B/C; D.

²⁸ ebd. 40 B.

²⁹ Apol. ad Const. 25, 640 A.

³⁰ Or. c. Ar. I 26, 32 B.

³¹ Apol. c. Ar. 25, 408 A (Brief Konstantins); Opitz II 1, 166, 27.

³² C. Apoll. (gilt als unecht) II 26, 1157 A.

³³ Kostyllios ist Verkleinerungsform für Konstantius: Opitz.

³⁴ Hist. Ar. 25, 781 C, 792 A; Opitz II 1, 224, 4; 228, 14.

³⁵ ebd. 16 B und 60 A.

³⁶ Theol. Wörterb. 2, 393, 37 ff.

schen angleichen, vertauschen die Herrlichkeit Gottes ἐν ὁμοιώματι εἰκόνας φθαρτοῦ ἀνθρώπου“.

IV. Damit sind wir schon einer Bedeutung des Wortes εἰκὼν näher gekommen, die unserm Denken fremd ist, dem antiken Menschen aber geläufig war. „Für diesen ... kann Bild auch bedeuten eine Ausstrahlung, ein Sichtbar- und Offenbarwerden des Wesens mit substantieller Teilhabe (μετοχή) am Gegenstande. ‚Bild‘ ist nicht als wirklichkeitsfremde, nur im Bewußtsein vorhandene Größe zu verstehen, sondern es hat teil an der Wirklichkeit, ja es ist eigentlich die Wirklichkeit selbst. So bedeutet εἰκὼν nicht nur eine Abschwächung, gleichsam eine schlechte Nachbildung einer Sache, sondern das Inerscheintreten geradezu des Kerns, des Wesens einer Sache“³⁷. Diese Bedeutung leuchtet schon auf, wenn die Kinder εἰκόνας ihrer Eltern heißen: „Der Mensch baut ein Haus, zeugt aber einen Sohn; niemand wird sagen, das Haus sei eine εἰκὼν des Erbauers oder der Sohn sei dem Zeugenden unähnlich, vielmehr wird er zugestehen, daß der Sohn eine εἰκὼν des Vaters, das Haus aber ein Werk des Baumeisters ist“³⁸. Die Eltern sagen: „Was wir erzeugen, ist nicht dem Willen, sondern *uns* ähnlich; wir werden nicht Erzeuger dadurch, daß wir vorher einen Willensentschluß fassen (d. h. wie bei Schaffung eines äußeren Werkes), sondern das Zeugen ist der Natur eigen (d. h. ist naturnotwendige Mitteilung der Natur des Zeugenden an den Gezeugten), da ja auch wir εἰκόνας der Erzeuger (τεκόντων; andere Lesart: τέκνων) sind“³⁹. Die Kinder sind also εἰκόνας der Eltern, weil sie mit ihnen die spezifisch gleiche Natur haben, oder besser: weil sie teilhaben an der Mensch-Natur, wie die Eltern. εἰκὼν in der Bedeutung: Gleichheit zwischen Urbild und Abbild begegnet uns auch in folgender Stelle: Der Einsiedler Antonius im Gespräch mit griechischen Philosophen (Neuplatonikern): „Ihr nennt die Seele ein Bild des νοῦς und wähnt, sie sei veränderlich (Seelenwanderung). Schließlich laßt ihr noch den νοῦς selbst wegen der Seele veränderlich sein. Denn *wie das Bild, so muß notwendig auch das sein, dessen Abbild es ist*“, d. h.

³⁷ Theol. Wörterb. 2, 386, 29–37; dort auch einiges über die Geschichte des Bildgedankens; doch vgl. G. Söhngen, *Scientia sacra*, Köln 1935, 118 Anm.: Bei Platon ist das „Teilgenommene“ (als Produkt der Teilnahme) stets bloßes „Bild“ oder „Schattenbild“ (Rep. VII 1–3; 515a–517c) und insofern keine Wahrheit gegenüber dem ansichseienden, allein wahrhaften „Urbild“.

³⁸ Decr. Nic. 25, 437 C; Opitz II 1, 11, 27 ff.

³⁹ Or. c. Ar. III 26, 465 B.

das Urbild⁴⁰. Diesen Satz in der Umkehrung: Wie das Urbild so das Abbild, verwendet A. auch in seiner theologischen Anthropologie.

V. Das All als Abbild des Logos. Gott hat in die Ganzheit⁴¹ der Schöpfung und in jedes einzelne Geschöpf einen Abdruck und ein Erscheinungsbild der Weisheit, des Logos hineingelegt, den Werken der Schöpfung eingeschaffen⁴². Dies Logos-Abbild-Sein der Schöpfung besteht darin, daß sie nicht bloß existiert, sondern καλῶς, auf Gottes würdige Weise existiert⁴³, daß sie (nach Röm 1, 19 f.) geeignet ist, die Erkenntnis Gottes zu vermitteln⁴⁴, daß sie nicht ἀλογος⁵, sondern, teilhabend an dem wahrhaften Logos, der aus dem Vater ist, voll Harmonie und Gesetzmäßigkeit ist⁴⁵. Die Weisheit (der Logos) ist Schöpferin und Bildnerin; ihr Abdruck (τύπος) ist den Werken eingeschaffen als κατ' εἰκόνα τῆς εἰκόνης, als Abbild des eigentlichen Bildes, des Logos, der das Bild des Vaters ist⁴⁶. „Als aber der Logos Mensch geworden war, da wurde Gott von den Menschen nicht mehr erkannt wie früher, durch das in den Werken der Schöpfung wesende Schattenbild der Weisheit, sondern durch die wahre Weisheit selbst, die Fleisch angenommen hatte“⁴⁷. Das All strahlt also die Vollkommenheiten Gottes wider, weil es teilhat an dem vollkommenen Bild des Vaters, das der Logos ist.

VI. Der Mensch als Abbild des Bildes des Vaters, εἰκὼν εἰκόνης⁴⁸.

1. Der Mensch in seinem Ursprung: Von sich

⁴⁰ Vit. Ant. 26, 948 A.

⁴¹ A. sieht das All als eine Einheit: C. gent. 25, 85 A; or. c. Ar. II 26, 205 B/C; 249 A/B; 317 B. Daß der Logos diese Einheit und Harmonie des Alls schafft, ist ein den griechischen Vätern vertrauter Gedanke; Belege bei E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, 1936, I 376, Anm. 1.

⁴² Or. c. Ar. II 26, 312 B; 313 A; 316 B/C.

⁴³ ebd. 312 B.

⁴⁴ ebd. 313 A.

⁴⁵ C. gent. 25, 80—84. — Vgl. Der menschengewordene Logos durchdringt wie ein Sauerteig das All: Belege bei Mersch a. a. O. 377 Anm. 1.

⁴⁶ Or. c. Ar. II 26, 316 C. — Ähnliche, aber philosophisch weiter entfaltete Gedanken bei Origines, z. B. PG 14, 568 B/D; Preuschen 4, 324; bei Gregor von Nyssa vgl. Urs v. Balthasar, *Der versiegelte Quell*, Salzburg 1939, 9.

⁴⁷ Or. c. Ar. II 26, 320 A.

⁴⁸ Zuletzt behandelt (doch nicht im ganzen Wortbedeutungszusammenhang) von J. B. Berchem im Ang 15 (1938): *Le rôle de Verbe dans l'œuvre de la création et de la sanctification d'après S. Athanase*, bes. 210—232: *L'image du Verbe*.

selbst aus ist der Mensch nicht imstande, den Logos zu *erkennen*, und erst recht nicht, von Gott, d. h. von dem Vater⁴⁹, eine Einsicht zu empfangen, weil Gott ungeworden, der Mensch aber aus Nichtseiendem geworden ist, weil Gott unkörperlich, der Mensch aber mit einem Körper gebildet ist⁵⁰. Weil der Mensch nicht immer war, sondern geworden ist, hat er eine vergängliche Natur, ist er naturgemäß sterblich⁵¹, ist er seiner Natur nach nicht imstande, immer *im Dasein zu verharren*. Gott aber bildete ihn nach Seinem eigenen Bilde, dem Logos⁵²; er wurde dem Seienden (Logos) ähnlich⁵³, wurde λογικός⁵⁴; des Menschen λόγος wurde ein Bild des Sohnes Gottes, welcher der Logos ist⁵⁵; der Logos war bei ihm⁵⁶, mit ihm⁵⁷, wohnte in ihm⁵⁸; er hatte den Logos, die Weisheit in sich aufgenommen⁵⁹; ein Abdruck der Ewigen Weisheit wurde ihm eingeschaffen⁶⁰. Der Mensch hatte teil an der Seinsmächtigkeit des Logos⁶¹, war gleichsam im Besitz von Schattenbildern des Logos⁶². Durch diese *Gnade*, die ihn vor allen logos-losen Lebewesen auszeichnet⁶³, wurde der Mensch befähigt, das Seiende zu schauen und zu verstehen, die eigene Ewigkeit zu erwägen und zu *erkennen*; denn weil ihn nichts an der Erkenntnis des Göttlichen hinderte, schaute er immer in seiner Reinheit, in dem reinen *Spiegel* seiner Seele, das Bild des Vaters, den Gott-

⁴⁹ Θεός schlechthin bedeutet bei A. immer die erste Person der Trinitas; vgl. Berchem a. a. O. 219, Anm. 2.

⁵⁰ Inc. Vi. 25, 113 D f.; zu Grunde liegt offenbar der platonische Gedanke: Nur Gleiches kann Gleiches erkennen.

⁵¹ Inc. Vi. 101 B; 104 B/C.

⁵² ebd. 101 B: κατά τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα ἐποίησεν; 116 A: ποιεῖ ... κατὰ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα καὶ καθ'ὀμοίωσιν; c. gent. 25, 5 C: κατ'ἰδίαν εἰκόνα; ebd. 68 D: κατ'εἰκόνα ... Θεοῦ πεποιήται, καὶ καθ'ὀμοίωσιν γέγονεν; vgl. Gen 1 26 f.: „Kaum ein Satz des AT wird in der alten Christenheit so oft zitiert wie Gen 1, 26 f.“: K. Prümm a. a. O. 64.

⁵³ Inc. Vi. 104 C.

⁵⁴ 101 B; 105 C; 116 C. Im Vergleich zum Menschen sind die Tiere und die andern Geschöpfe ἄλογα ebd. 101. Vgl. or. c. Ar. 26, 312 C. Ähnliche Gedanken bei Origines: Lieske a. a. O. 110 Anm. 44; 111 Anm. 48.

⁵⁵ Or. c. Ar. II 26, 312 B.

⁵⁶ Inc. Vi. 25, 104 B: παρουσία.

⁵⁷ ebd. 105 A: μετουσίας ... διὰ τὸν συνόντα Λόγον.

⁵⁸ Or. c. Ar. II 26, 276 C; 273 B. — Vgl. Origines: Lieske a. a. O. 114 Anm. 63: Zur griechischen Logosinexistenzidee.

⁵⁹ ebd. 312 C: δεδικτοί.

⁶⁰ ebd. 313 A: τύπος.

⁶¹ Inc. Vi. 101 B: μεταδούς ... τῆς τοῦ ἰδίου Λόγου δυνάμεως; ebd. 116 A; c. gent. 25, 5 C: ἔχον τὴν ... ἐκ ... Λόγου δύναμιν.

⁶² Inc. Vi. 101 B: ὡςπερ σιὰς τινὰς ἔχοντες τοῦ Λόγου.

⁶³ ebd. 116 D: ἡ κατ'εἰκόνα χάρις; 116 A; 104 C; 108 D; c. gent. 5 C; or. c. Ar. II 26, 292 C. Inc. Vi. 101 B: ἄλογα ζῶα.

Logos, dessen Abbild er geworden war⁶⁴, und in dem Logos den Vater⁶⁵. Durch diese Gnade (daß er Abbild des Bildes des Vaters war) — es war eine Gnade von außen, sie war mit dem Körper nicht zusammengefügt⁶⁶ — wurde er dazu ausgerüstet, seine naturgemäße Vergänglichkeit unwirksam zu machen, von sich fernzuhalten, *unvergänglich* zu bleiben⁶⁷, in der Seligkeit, d. h. im Ewigen Leben, dem *Leben Gottes* zu verharren⁶⁸, gottgemäß, wie Gott⁶⁹, in frommem Verkehr mit Gott⁷⁰, mit den Heiligen, d. h. den Engeln⁷¹, das wahre, eigentliche⁷², das leidlose, wahrhaft selige, *unsterbliche*⁷³ Leben zu leben. Diese ganze Lehre verdeutlicht A. durch einen Vergleich: Wie wenn ein Königssohn, dessen Vater eine Stadt bauen wollte, seinen Namen auf jedes der entstandenen Werke eingraben ließe, um dadurch, daß auf jedem der Bauwerke sein Name erglänzt, ihr *Bestehenbleiben* zu sichern und um durch den Namen (den er auf den Bauwerken eingraben ließ) die *Erinnerung* an ihn und seinen Vater wachhalten zu können⁷⁴.

Worin besteht also nach A. das ursprüngliche Abbild-Sein des Menschen? In Erkennen und Leben. Welche Erkenntnis aber meint er, die Vernunft- oder die Glaubenserkenntnis? Welches Leben, das natürliche oder das übernatürliche, die Unsterblichkeit des Leibes oder der Seele? A. macht offenbar diese Unterscheidungen nicht; er sieht den ursprünglichen Menschen in concreto und sichtet sicher noch nicht, was man später „natura pura“ genannt hat. Auch die dogmatisch so wichtige Unterscheidung von Natur und Übernatur kommt im Bereich seiner Bildlehre sicher dem Ausdruck nach nicht vor und selbst der Sache nach, zum mindesten dort, wo er das ursprüngliche Abbild-Sein umschreibt, nur andeutungsweise⁷⁵. Mit dem Blick auf die vernunftlosen Geschöpfe nennt A. schon die Geistigkeit des

⁶⁴ C. gent. 5 C/D; 8 A; 16 D.

⁶⁵ Inc. Vi, 116 D; or. c. Ar. II 26, 312 C.

⁶⁶ Or. c. Ar. II 292 C: ἔξωθεν λαβὼν τὴν χάριν καὶ μὴ συνηρισμένην . . .

⁶⁷ Inc. Vi. 104 C; ebd. 105 A.

⁶⁸ ebd. 101 B.

⁶⁹ ebd. 104 C.

⁷⁰ c. gent. 5 D.

⁷¹ Denn sie werden der ganzen Menschheit gegenübergestellt. Inc. Vi. 101 B; c. gent. 5 C. — Bei Origines: Engelgleichheit in der Gottesschau (darum auch im Urstand): Lieske 151 Anm. 13.

⁷² Inc. Vi. 101 B.

⁷³ ebd. 116 B; c. gent. 5 D.

⁷⁴ Or. c. Ar. II 26, 316 A.

⁷⁵ Am klarsten unterscheidet A. Natur und Übernatur, wenn er die biblischen Ausdrücke: zeugen, Kindschaft, Sohnschaft verwertet,

Menschen eine besondere χάρις, einen höheren Grad von λογικός, κατ' εικόνα-Sein (auch die vernunftlosen Geschöpfe sind λογικοί und κατ' εικόνα: siehe oben unter IV.). Mit dem Blick auf die den Menschen überragenden Geschöpfe und auf Gott umschreibt er die ursprüngliche „Gnade“ als ein engel-, gottähnliches Leben, ohne ausdrücklich zu sagen, daß dies ein *wesentlich* höheres Abbild-Sein ist als die Geistigkeit des Menschen als solche. Aber er schließt einen solchen Wesensunterschied sicher nicht aus, was sich aus VI, 2. ergeben wird, was aber auch schon seine Bild-Lehre, im Zusammenhang betrachtet, nahe legt: Das Abbild-Sein ist immer Teilnahme am Sein des Urbildes; das „Teilgenommene“ (als Ergebnis der Teilnahme) kann bloßes Bild, Schattenbild, wirklichkeitsfremdes Sein, aber auch die höchste Seinsfülle des Logos sein und alle Zwischenstufen, die sich sicher nicht alle nur graduell unterscheiden⁷⁶.

2. Der Mensch in der Sünde. Die Übertretung nahm dem Menschen die Vorzüge weg⁷⁷. Die Seele vergaß, daß sie ein Abbild des Logos war, wurde „außer sich“ (ἔξω ἑαυτῆς); sie trat aus dem, was ihr eigen war durch die Gnade (ein Abbild des Bildes Gottes zu sein), heraus, war nicht mehr λογικός, Abdruck des Logos, des wahrhaft Seienden, sondern Abdruck des Nicht-Seienden⁷⁸; der λογικός ἄνθρωπος, der Abbild gewordene Mensch, verschwand⁷⁹, etwas Fremdartiges (ἀλλότριον) kam zur Seele hinzu⁸⁰. Wie wenn über eine auf Holz gemalte Gestalt von außen ein Haufe von Schmutz kommt und damit das Bild verschwindet⁸¹, so bedeckte sich der Mensch mit dem Schmutz jed-

um die Gnade des Urstandes darzustellen, bes. or. c. Ar. II 26, 272 f., wo er den Akt der Schöpfung und Begnadung durch ein logisches Früher und Später deutlich voneinander abhebt. Vgl. Berchem a. a. O. 227 f.; 222 Anm. 3: Literatur zur Streitfrage über diese Lehre des hl. A.

⁷⁶ Für A. sind κατ' εικόνα u. καθ' ὁμοίωσιν gleichbedeutend; s. oben Anm. 52; ebenso für Gregor von Nyssa, was ich in andern Zusammenhang einmal näher nachzuweisen hoffe. Bei Origenes bedeutet ὁμοίωσις die Vollendung der εικόν in der Gottesschau: Lieske 102 Anm. 11; 118 Anm. 15; 131 Anm. 74. Bei Irenaeus ist das eine auf die Natur, das andere auf die Übernatur bezogen, z. B. Adv. Haer. V 6, 1; 16, 2; ebenso bei Cyrill von Alex., z. B. PG 75, 1013 D. Schon aus diesen wenigen Bemerkungen kann man erkennen, wie ungenügend das ist, was E. Brunner in „Der Mensch im Widerspruch“, Beilage I aus der Väterlehre beibringt.

⁷⁷ Inc. Vi. 25, 108 D.

⁷⁸ C. gent. 25, 16 C/D.

⁷⁹ Inc. Vi. 105 C; 117 C/D: ἀλογωθέντων.

⁸⁰ C. gent. 68 C/D: συμβεβηγός.

⁸¹ Inc. Vi. 120 C.

weder Begierde, das Abbild, der Spiegel, in dem die Seele vorher das Bild des Vaters sehen konnte, wurde überschüttet von dem Schmutz der Sünde, war nicht mehr rein und glänzend⁸²; sie sah nicht mehr mit der Seinsmächtigkeit des Logos, der vorher in ihr war, den Gott-Logos, der ihr Urbild war. Verflochten in körperliche Begierden, verhüllte sie den *Spiegel* in ihr, durch den allein sie das Bild des Vaters sehen konnte⁸³. Der Mensch von den Lüsten und den Trugvorstellungen der Dämonen besiegt, hob das Haupt nicht mehr empor zu der Wahrheit, schien nach seinen Lebensgewohnheiten nicht mehr λογικός zu sein, sondern ἄλογος; der dämonische Trug überschattete alles und verdeckte die *Erkenntnis* des wahren Gottes⁸⁴. Er wurde überwältigt in die ihm naturgemäße *Vergänglichkeit* hinein und der Gnade beraubt, ein Abbild des Logos zu sein⁸⁵. Der Tod hatte Macht über ihn⁸⁶. Er entließ dem Zusammenleben mit den Heiligen, den Engeln⁸⁷. Doch auch der *gefallene Mensch kann* noch aus den Werken der Schöpfung *den Schöpfer erkennen*, er bleibt frei und *verantwortlich*⁸⁸, er behält also sein Geistsein, das Abbild-Sein, das ihn über alle vernunftlosen Geschöpfe emporhebt, durch das er aber auch als Geistperson in Verbindung mit Gott steht. Auch für A. ist „der Mensch im Widerspruch“ nicht ein für sich bestehendes, in sich geschlossenes, rein innerweltliches Wesen⁸⁹, aber ebenso sicher verliert nach A. der Mensch durch die Sünde sein eigentliches, qualitativ höheres Abbild-, λογικός-Sein, sein engel-, gottähnliches Leben. Der Sache nach kennt er also die von späterer Theologie genauer entfaltete Lehre von Natur und Übernatur⁹⁰.

⁸² C. gent. 68 C/D.

⁸³ ebd. 66 C/D.

⁸⁴ Inc. Vi. 117 C; Ep. heort. 26, 1367 C; vgl. c. gent. c. 8 und 9. — Nach Origenes wird die geistige, besonders die religiöse Erkenntnis durch die Sünde getrübt und vom Teufel verdunkelt: Lieske 108.

⁸⁵ Inc. Vi. 108 D: τὴν τοῦ κατ'εἰκόνα χάριν. — Nach Origenes verliert der Mensch durch den Abfall die Logos Schönheit: Lieske 102.

⁸⁶ ebd. 105 C.

⁸⁷ C. gent. 5 D.

⁸⁸ C. gent. 60 C. ff. Inc. Vi. 117 A. — Auch nach Origenes verliert der Mensch nicht die ganze Logosabbildlichkeit: Lieske 102.

⁸⁹ Wie übrigens für die ganze katholische Überlieferung, die ja in Übereinstimmung mit Röm 1 und 2 eintritt für eine natürliche Gotteserkenntnis und ein natürliches Sittengesetz, das sie auf den einen persönlichen Schöpfergott zurückführt. Wie sehr E. Brunner die katholische Lehre von der „Natur“ mißversteht, zeigt gut H. Volk, E. Brunners Lehre von der ursprünglichen Gottesabbildlichkeit des Menschen, Emsdetten 1939, bes. 183 ff.

⁹⁰ Wenn Tixeront, Histoire des Dogmes, Paris 1921, II 138

3. Die Erneuerung des Menschen nach dem Bild des Vaters: Was einmal in Gemeinschaft mit dem Bilde Gottes gelebt hatte, durfte nicht zugrunde gehen. Gott mußte⁹¹ es wieder erneuern. Wenn ein Bild, das auf Holz gemalt war, durch Schmutz entstellt wurde, wirft man das Holz nicht fort wegen des Gemäldes, das sich darauf befand, sondern man erneuert das Bild. Wie aber geschieht die Erneuerung? Das Urbild, nach dem man das Bild gemalt hatte, muß hervorgeholt werden, damit man nach ihm das entstellte Bild erneuere. So mußte auch das Bild Gottes Selbst, der Logos, gegenwärtig werden. Durch Menschen hätte die Erneuerung nicht geschehen können, denn sie sind ja Abbilder des Bildes; aber auch nicht durch Engel, denn auch diese sind nicht Bilder; Bild Gottes ist allein der Logos. Daher wurde der Logos Gottes Selbst gegenwärtig, um als Bild des Vaters den Menschen, das Abbild dieses Bildes, von neuem zu schaffen. Als Jesus zu den Juden sagte: Wenn einer nicht von neuem geboren wird ... (Joh 3, 5), da meinte er nicht die Geburt aus einer Frau, wie die Juden vermuteten, sondern er wies damit hin auf die ψυχή⁹², die in dem Abbild-Sein (ἐν τῷ κατ' εἰκόνα) von neuem geboren ist und von neuem geschaffen wurde⁹³. Nun empfing aber der Mensch diese Gnade nicht mehr von außen wie Adam (vgl. Anm. 66); denn sonst hätte er sich wieder vom Teufel überreden lassen, Entstellung und Erneuerung des Bildes würde sich immerfort bis ins Unendliche wiederholen. Der Mensch empfing darum die Gnade als eine mit seinem Körper zusammengefügte⁹⁴; die Menschen wurden in dem Menschgewordenen als σύσσωμοι zusammengefügt und zusammen verbunden⁹⁵. Der Logos nahm den geschaffenen menschlichen Leib an, um diesen zu erneuern und in sich Selbst göttlich zu machen (ἐν ἑαυτῷ θεοποίησι) und so alle

von einer „confusion“ bei A. spricht, weil er das Gnadeneben „progressivement“ verloren gehen lasse, so ist dies doch wohl ein zu scharfer Ausdruck. Gewiß unterscheidet A. nicht scharf genug Glaubens- und Vernunftkenntnis; aber an der von T. angeführten Stelle meint er doch wohl die Erkenntnis Gottes, nicht die ursprüngliche Gerechtigkeit. Vgl. Berchem a. a. O. 218 ff.

⁹¹ Ob nicht dies ἔδει ein schwacher Nachklang ist des Gedankens von Origenes: Die ψυχή ist Abstieg des Geistes und drängt von selbst wieder zur Vollendung? Lieske 126 Anm. 51; 133 § 1, 1.

⁹² Bei Origenes ist die ψυχή Degradation des νοῦς, der Träger des Logosabbildes ist, und nicht die ψυχή: Lieske 103 ff. Auch bei A. ist der νοῦς der Träger: Ep. ad Serap. I 26, 553 C.

⁹³ Inc. Vi. 25, 120 B—D; vgl. 129 D.

⁹⁴ Or. c. Ar. II 26, 292 C.

⁹⁵ ebd. 305 A.

Menschen in das Himmelreich einzuführen nach Ähnlichkeit mit dem Logos (καθ' ὁμοιότητα)⁹⁶. In dem so erneuerten Bild können die Menschen Gott wieder *erkennen*⁹⁷. Aus den Werken, die der Logos mit seinem menschlichen Leib wirkt, können sie den im Leib erschienenen Logos erkennen und durch Ihn den Vater⁹⁸. Gott wollte nicht mehr wie früher erkannt werden durch ein Schattenbild des Logos, das in den Geschöpfen war, sondern Er ließ den Logos Fleisch annehmen und Mensch werden. Die wahre Weisheit Gottes Selbst, die sich früher durch ihr eigenes Bild in den Geschöpfen offenbarte und durch Sich den eigenen Vater, enthüllte sich später, als sie Fleisch wurde, noch mehr⁹⁹. Der Logos nahm sich einen Leib, damit dieser Leib, teilhabend an dem allerhabensten Logos für *alle* dem Tod Genüge tue und wegen des in ihm wohnenden Logos *unvergänglich* verbliebe, damit künftig die Vergänglichkeit von *allen* ablasse infolge der Gnade der Auferstehung. Weil Er durch das Gleiche (διὰ τοῦ ὁμοίου), durch den *einen* Leib mit *allen* zusammen war (συνών), hat er *alle* mit Unvergänglichkeit bekleidet in der Verkündigung von der Auferstehung: wie wenn ein großer König in eine große Stadt käme und in *einem* ihrer Häuser wohnte, eine solche Stadt als *ganze* großer Ehre gewürdigt wäre und kein Feind und Räuber mehr sie anfiel und zerstörte¹⁰⁰. Durch die Menschwerdung also bekam die *ganze* Menschheit auf neue Weise Teil am Logos, wurde auf neue Weise Bild des Bildes. Besonders aber ist die *Kirche* Ausdruck (τύπος) und *Bild* des Logos, so daß der Herr zu Saulus, der die Kirche verfolgte, sagen konnte: Warum verfolgst du *mich*: Apg 9, 4¹⁰¹. A. benützt also auch den Bildgedanken, um die sog. physische Erlösungslehre darzustellen, die viele Väter, von Irenaeus¹⁰² bis zu Leo dem Großen, besonders die Griechen, ausgebildet haben. Indem der Logos aus Maria eine individuelle menschliche Natur annahm, hat er die ganze menschliche Natur geheiligt und den Hl. Geist, der das Bild des Logos ist¹⁰³, in das ganze Menschengeschlecht eingeführt¹⁰⁴. Nach

⁹⁶ ebd. 296 A; 248 B. — ⁹⁷ Inc. Vi. 120 B.

⁹⁸ ebd. 121 D. — ⁹⁹ Or. c. Ar. II 320 A.

¹⁰⁰ Inc. Vi. 112 A/B; vgl. or. c. Ar. III 26, 396 A: λογωθείσης τῆς σαρκός.

¹⁰¹ ebd. or. II 316 B; eine gelegentliche Bemerkung, die nicht weiter ausgeführt wird.

¹⁰² Auch Origenes: Lieske 119.

¹⁰³ Belege unten IX.

¹⁰⁴ Auch Taufe, Tod, Auferstehung Christi wirken nach A. die objektive Erlösung; vgl. Berchem a. a. O. 543—558.

dieser Lehre ist die Menschwerdung nicht bloß deshalb Anfang der Erlösung, weil dadurch eine Person da ist, die durch ihr Tun die Erlösung de condigno verdienen kann, vielmehr deswegen, weil durch die Menschwerdung schon das ganze Geschlecht vergöttlicht ist in seinem Haupte, dem „allerhabenem Logos“ (ὁ ἐπὶ πάντων Λόγος). Diese Vergöttlichung strebt darnach, sich in alle einzelnen Glieder des Menschengeschlechtes auszubreiten, wenn diese nicht verhindern, daß sie sich ihnen mitteilt. Zur Darstellung dieser subjektiven Aneignung der Erlösung hat A., soweit ich feststellen konnte, den Bildgedanken nicht benützt¹⁰⁵. Eine Untersuchung der dem Wort εἰκὼν bedeutungsverwandten Wörter wie εἶδος, τύπος, χαρακτήρ, ὁμοίωσις, θεῖωσις würde wohl für diese Seite der theologischen Anthropologie ebenso wenig ergeben. Was uns von A. Schriften erhalten ist, hat mehr apologetisch-theoretischen als ästhetisch-praktischen Charakter. Origenes dagegen verwendet auch den Bildgedanken, um die Stufen im Prozeß der Vervollkommnung vom bloßen λογικὸν εἶναι zur Gottesschau in Glaube, Gnosis und Gottesliebe darzustellen, um zu zeigen, wie der Mensch sich selbst vervollkommnet in der Logosabbildlichkeit und in Erkenntnis und Liebe wächst¹⁰⁶. Überhaupt wirkt die ganze Bildlehre des hl. A. nur wie ein schwacher Nachhall der „Logosabbild-Theologie“ des Origenes. e

VII. Die Engel sind nicht εἰκόνες Gottes oder des Vaters¹⁰⁷. Dies ist allein der Logos¹⁰⁸. A. nennt sie auch nie εἰκόνες εἰκόνου oder κατ' εἰκόνα wie die Menschen, aber *sachlich* sagt er dasselbe von ihnen aus, wenn er lehrt, sie hätten teil am Logos¹⁰⁹, oder sie, die aus sich veränderlich waren, seien durch die Gnade des Logos unveränderlich geworden, d. h. unsterblich¹¹⁰. — Der Teufel war ein ἀποσφράγισμα ὁμοιώσεως¹¹¹; er stürzte aber vom Himmel wie ein Blitz; nun hat er nicht einmal Gewalt über Schweine (Mt 8, 31), um wieviel weniger über die nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen¹¹².

¹⁰⁵ In c. gent. 65 B—69 A redet er doch wohl von natürlicher Gotteserkenntnis. — In der unechten Schrift Contra Apollinarium finden sich wenigstens einige Andeutungen nach dieser Richtung, 26, 1101 A/B; 1148 C ff. Die Schrift ist unecht, „der Lehrgehalt aber aphanasianisch“: Bardenhewer, Gesch. d. altk. Lit. III, 57.

¹⁰⁶ Lieske 114 ff. — ¹⁰⁷ Inc. VI. 120 B.

¹⁰⁸ Or. c. Ar. II 204 C; 225 A; 252 B; or. III 341 B; 344 A.

¹⁰⁹ ebd. 432 A; vgl. de Syn. 26, 780 A; Berchem 222.

¹¹⁰ Ad Afros 26, 1041 B; Ép. ad Serap. I 26, 592 B.

¹¹¹ Vit. Ant. 26, 888 B.

¹¹² Ep. ad Serap. I 592 B. — Der Gedanke des Origenes, der böse Mensch sei eine εἰκὼν des Teufels (Lieske 149), ist mir bei

VIII. Der Logos das Bild des Vaters. Weitaus am häufigsten begegnet uns das Wort εἰκὼν in der Christologie des hl. A., wie schon ein Blick auf die Belegstellen erkennen läßt. Da aber diese seine Lehre durch viele Untersuchungen hinreichend geklärt ist¹¹³, genüge ein kurzer Überblick: Mit Berufung auf 2 Kor 4, 4 und Kol 1, 15 nennt A. den Logos, den Sohn Gottes: *Bild Gottes*¹¹⁴, *Bild des Vaters*¹¹⁵, *Bild der Gottheit*¹¹⁶, *Bild der οὐσία des Vaters*¹¹⁷, der ὑπόστασις *des Vaters*¹¹⁸. Diese Lehre wird von *Arianern bekämpft*¹¹⁹. *Gleichbedeutend mit εἰκὼν* sind: ἀπαύγασμα, γέννημα, εἶδος, ἐμφέρεια, μορφή, ὁμοίωσις, τύπος, χαρακτήρ. *Beiwörter*, die dieses Bild über alle andern Bilder oder Abbilder emporheben: αἰδιος, ἀληθής, ἀληθινός, ἀμυδρός, ἀναλλοίωτος, ἀόρατος, ἀπαράλλακτος, ἀσώματος, ἴδιος¹²⁰, πλήρης, τέλειος.

IX. Das Πνεῦμα ist Bild des Logos, des Sohnes Gottes. „Kein anderer konnte den Menschen mit dem Heiligen Geist zusammenfügen als der Logos, das Bild des Vaters, nach dem wir auch von Anfang an geworden sind: denn Sein (d. h. des Logos) ist auch das Πνεῦμα.“ Der Hl. Geist ist also der Geist Christi¹²¹. Von diesem Gedanken

A. nicht begegnet, wohl aber bei Gregor von Nyssa, z. B. PG 44, 1145 D.

¹¹³ Z. B. H. Sträter, Die Erlösungslehre des hl. A., Freiburg 1894, 65 ff.: Die göttliche Person des Erlösers; bei Berchem 201 Anm. weitere Lit.

¹¹⁴ Inc. Vi. 120 B; decr. Nic. 444 C; 445 C; 465 B; or. c. Ar. I 53 C; 56 A; 76 C; 85 B; 108 A; 120 C; 121 A; or. II 204 C; 220 B; 221 C; 225 A; 252 B; 320 C; or. III 344 A; or. IV 472 D; de syn. 708 B; 732 A; (c. Apollin. II 1157 C).

¹¹⁵ C. gent. 8 A; 16 B; 68 D; 69 A; 81 C; 93 C (2 mal); inc. Vi. 116 A, B; 120 B, C (2 mal); 129 D; decr. Nic. 444 C; 445 B; 449 C; 457 A; 472 C (3 mal); or. c. Ar. I 40 B; 45 C; 53 B, C (2 mal); 56 A (2 mal); 57 A, B (2 mal); 65 B; 80 A; 96 C; 113 B; 121 A; 133 B; 137 C; 140 C (2 mal); or. II 133 B; 208 B; 217 B; 312 B; 320 C (2 mal); or. III 328 C; 332 B; 340 C; 344 A, B, C; 356 C; 384 C; 417 A; 449 A; ep. ad Serap. I 569 A; 577 B; 588 B (2 mal); de syn. 760 C; 781 B; 784 B; 785 C; ep. ad Afros 1037 C.

¹¹⁶ Or. c. Ar. I 53 B; or. II 240 A; de syn. 721 C.

¹¹⁷ Decr. Nic. 460 C; or. c. Ar. I 29 A; or. II 292 A; or. III 325 A; de syn. 757 B; 760 A (2 mal); C (3 mal).

¹¹⁸ Decr. Nic. 465 C; or. c. Ar. I 53 C; or. III 324 A.

¹¹⁹ Or. c. Ar. I 53 C (2 mal); 56 A (2 mal); B (2 mal); 57 B (2 mal); 76 C; 85 A; or. II 149 B (2 mal); 209 B; 220 C; 225 A; 229 B; or. III 337 C; 341 C; 344 A; de syn. 760 C, D; 785 B.

¹²⁰ Zu dem Begriff ἴδιος bei A. vgl. Ch. Haurent, Comment le „Défenseur de Nicée“ a-t-il compris le dogme de Nicée, Bruges, 1936; bespr. von B. Altaner in ThRev 36 (1937), 490 ff.

¹²¹ Or. c. Ar. I 113 B; vgl. Röm 8, 9, 11; Gal 4, 6; Phil. 1, 19. — Zu Origenes Lieske 144.

aus ist es nur ein Schritt zu der Lehre vom Hl. Geist als dem Bilde des Sohnes, die A. in den Briefen an Serapion (PG 26) entwickelt. Die εἰκὼν τοῦ υἱοῦ von Röm 8, 29 deutet er auf den Hl. Geist¹²². Bild des Sohnes wird der Geist genannt und Er ist es¹²³. Wie der Sohn im eigenen (ιδίᾳ) Bild, in dem Geist, so ist auch der Vater in dem Sohn¹²⁴. Dieselbe τάξις und φύσις, die der Geist hat inbezug auf den Sohn, hat der Sohn inbezug auf den Vater¹²⁵. Ist der Sohn ungeschaffen, so ist auch der Geist ungeschaffen; denn Urbild und Abbild sind notwendig von gleicher Beschaffenheit¹²⁶. Das Πνεῦμα, Bild des Logos, ist auch τοῦ Πατρὸς ἴδιον¹²⁷. Der Hl. Geist ist auch χάρισμα und σφραγίς Christi, d. h. Wohlgeruch (πνοή, εὐωδία: 1 Joh 2, 27; 2 Kor 2, 15) und Gestalt (μορφή) Christi; das Siegel drückt den Sohn aus (ἐκτυποῦ), so daß der Gesiegelte die Gestalt Christi hat (Gal 4, 19); wer den Hl. Geist hat, hat den Sohn¹²⁸. Die eine Heiligung geschieht ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ¹²⁹.

Der theologische Ertrag aus dieser Untersuchung läßt sich kurz so zusammenfassen:

Für die Exegese: A. gibt dem κατ' εἰκόνα und καθ' ὁμοίωσιν Gen 1, 26 einund dieselbe Bedeutung (Anm. 52); durch gegenwärtliche und sinnverwandte Stellen bei A. lassen sich erhellen Röm 1, 23; 8, 29; Hebr 10, 1 (Anm. 31; 122; 14).

Für die Dogmengeschichte: A. sichtet noch nicht die „natura pura“ als solche; er scheidet nicht scharf natürliche und übernatürliche Erkenntnis Gottes, Unsterblichkeit der Seele und Unsterblichkeit des Leibes, beides gründet für ihn auf der Teilhabe am Logos, beides ist χάρις; λογικός ist der Mensch als Geistwesen, bezogen auf die untermenschlichen Lebewesen, die ἄλογα ζῶα; λογικός aber ist er im eigentlichen Sinne bezogen auf den Logos, an dessen Erkennen und Leben er teilhat. Bezogen auf den Logos ist selbst das All λογικός, weil es durch seine Harmonie teilhat an der Weisheit des Logos. A. hat noch keine festgeprägte Ausdrucksweise, um Natur gegen Übernatur abzuheben. Doch lehrt er klar: Vernunftkenntnis und natürliche Gotteserkenntnis, sittliche Freiheit und Verantwortung, also irgendeine persönliche Beziehung des Menschen zu Gott,

¹²² I, 588 B; IV, 641 A. — ¹²³ 588 B.

¹²⁴ 577 B. — ¹²⁵ 580 B.

¹²⁶ 588 B. — ¹²⁷ 592 B.

¹²⁸ 628 C ff.

¹²⁹ 577 C. Diese Formel bei Origenes: Lieske 143 ff.; Christus- und Pneumaformeln bei Maximus Conf.: J. Loosen, Logos und Pneuma . . ., Münster 1941, 84; 123.

besteht auch nach der Sünde noch fort; die höhere, engere Teilhabe am Erkennen und Leben des Logos aber, der eigentliche Mensch, wie er von Gott ursprünglich geplant und geschaffen war, wie er aus seinem Ursprung heraus lebte, wurde durch die Sünde zerstört, durch Christus wieder erneuert, neugeschaffen. Doch diese Erneuerung ist nicht bloße Rückführung in den Ursprung, sie ist vielmehr endgültige Sicherung gegen neue Zerstörung, da der Logos durch seinen menschlichen Leib eng und unauflöslich verbunden ist mit dem ganzen Menschengeschlecht. Gegenüber dieser objektiven Erlösungslehre treten in den uns erhaltenen Schriften des A. Gedanken über subjektive Aneignung der Erlösungsgnade, über das eigene Streben des Menschen nach Vergöttlichung stark zurück. In seiner Bildlehre finden sich häufige Anklänge an die Bildtheologie des Origenes (Anm. 24; 46; 54; 58; 71; 84; 88; 91; 102; 106; 129), aber auch Unterschiede (Anm. 24; 52; 85; 92; 112); vor allem aber verwertet A. nicht wie Origenes den Bildgedanken, um das Vervollkommnungsstreben des Menschen darzustellen, ganz zu schweigen von den geringen rein spekulativen Neigungen des großen Glaubenskämpfers A.

Für die spekulative Theologie: Bei A. begegnet uns der griechische *Teilhabegedanke* in allen seinen Abwandlungen: Bild ist Teilhabe am Urbild: Teilhabe im geringsten Grad, wo Teilhabe geradezu umschlägt in ihr Gegenteil: *Schattenbild*, das keine „Wahrheit“ hat gegenüber dem ansichseienden, allein wahrhaften Urbild (I), wie es Platon im Höhlengleichnis darstellt; — Teilhabe schon in höherem Grad: *Analogie*, die Dunkles, Unanschauliches hinaufleitet ans Licht, weil sie selbst teilhat am Licht; — der *Vergleich*, der Geistiges, ja Göttliches anschaulich macht (II), die *Harmonie* des All, die hinanführt zur Weisheit des Logos (V); — Teilhabe in noch höherem Grad: *Symbol*, wenn Abbild und Urbild zusammenfallen oder das Urbild im Abbild in Erscheinung tritt: die spezifisch gleiche Natur der Eltern in den Kindern, das Leben Gottes in den „begnadeten“ Geistwesen (IV, VI, VII); — Teilhabe im höchsten Grad: Das ὁμοούσιον, da der Sohn numerisch dieselbe Natur hat wie der Hl. Vater und der Hl. Geist numerisch dieselbe Natur wie der Sohn (VIII, IX).