

Antikes und neuzeitliches Denken in Begegnung mit dem Christentum

Ein Bericht über neuere Studien zur Geschichte der christlichen Theologie

Von Aloys Grillmeier S. J.

Das 19. und 20. Jahrhundert hat mit Eifer nach dem „Jesus der Geschichte“ gesucht, d. h. nach jenem Jesus, der mit den Mitteln und Methoden der modernen Geschichtswissenschaft feststellbar wäre¹. Dieses Forschen nach der Urgestalt des „Offenbarers“ hat seinen Anfang genommen mit dem Suchen nach dem Urgehalt der „Offenbarung“, das mit dem Beginn der Neuzeit und der Reformation aufgebrochen war: Was ist der Inhalt der urchristlichen Botschaft, wenn er befreit ist vom katholischen Dogma, vom Aristotelismus der Scholastik, vom Platonismus der Väter, vom Mythos der Antike?² So verschärfte sich steigend die Fragestellung. Inzwischen hat man erkannt, daß sich der „Jesus der Geschichte“ und der „Christus des Glaubens“ nicht mehr mit dem Seziermesser trennen lassen und beide Christusbilder sich auf die eine wirkliche Person beziehen. Dem entspricht die Erkenntnis, daß „Offenbarung“ von Anfang an in geschichtlicher Gestalt ergeht und christliche „Überlieferung“ den Weg durch alle Kulturen nehmen muß. „Wort Gottes von oben“ und menschliche „Ausdrucks- und Denkform von unten“ sind von vornherein dazu bestimmt, eine geschichtliche Einheit zu bilden, und zwar so, daß menschliche Rede zugleich Offenbarung und Verhüllung des „Unfaßbaren“ wird. Geschichte der christlichen Theologie hat es nach deren eigenem Verständnis mit einem transzendenten Gehalt zu tun, der das Leben menschlicher Geistesgeschichte mitmacht. Sie steht vor demselben Problem wie die Erforscher des „Jesus der Geschichte“. Dies gibt der Dogmengeschichtsforschung eine so wichtige Rolle in der wissenschaftlichen Deutung des Weges der christlichen Theologie, ja selbst für das Ringen des christlichen Glaubens um sein Selbstverständnis.

Der christliche Glaube in der Begegnung mit Antike und Moderne: eine Reihe neuerer Studien, zeigt, wie diese Frage lebendig ist. Wir

¹ Vgl. F. Mußner, Der historische Jesus und der Christus des Glaubens, *BiblZ* 1 (1957) 224—252; B. Rigaux O.F.M., L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente, in: *RevBibl* 65 (1958) 481—522; P. Althaus, Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus, Gütersloh 1958; R. Schnackenburg, Jesusforschung und Christusglaube: *Catholica* 13 (1959) 1—17; *Schol* 33 (1958) 532.

² Vgl. A. Grillmeier, Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deutungsprinzipien des kirchlichen Dogmas: *Schol* 33 (1958) 321—355 528—558.

wollen in einem zusammenfassenden Überblick ihren neuesten Stand zu erkennen suchen³. Zuerst seien drei Arbeiten vorgestellt, die nach der Philosophie der Kirchenväter fragen und dies herkommend von besonderen philosophischen Systemen oder einzelnen Namen. Dann folgen zwei Studien, die, von der geformten Theologie ausgehend, zurückfragen nach den philosophischen Quellen. Endlich beschäftigen uns zwei Untersuchungen zum „Weltbild“ und seiner Bedeutung für die christliche Theologie.

I. Der „Stoizismus“ der Väter

1. Die „Philosophie“ der Kirchenväter und ihre Erforschung scheint vielfach nur die Stichworte „Platonismus“, „Aristotelismus“, „Neuplatonismus“ aufzuweisen. Der „Stoizismus“ der Väter hat bisher den Lexika noch wenig Raum weggenommen. Er hat bis vor kurzem auch noch keine eigene Behandlung erfahren, obwohl einzelne Studien die Beziehungen der Stoa zum NT (Paulus) und zur frühchristlichen Sittenlehre und relativ zahlreiche Arbeiten die Einwirkung des Portikus auf die Philosophie und die Theologie der Neuzeit erforscht hatten. *M. Spanneut* ist also mit seiner Untersuchung über den „Stoizismus der Väter von Klemens von Rom bis zu Klemens von Alexandrien“⁴ wohl am Platze. Er geht das Problem der „Väterphilosophie“ von einer bestimmten philosophischen Schule her an und beschränkt sich auf die frühchristliche Zeit.

Was ist der Stoizismus? Sp. beantwortet diese Frage zunächst mit einer kurzen Skizze in seiner Einleitung, und dies im Anschluß an die Forschungen von *M. Pohlenz*⁵ (25—32): Monismus, homogenes Universum, Einheit von Mensch und All im Atem der einen Weltseele, kontinuierlicher Übergang vom Logos zur Materie, von Gott zur Natur, Weltoptimismus. Mit dieser Ideologie steht der Stoizismus dem aus platonischen Ansätzen heraus entwickelten, übersteigerten Dualismus (besonders der Gnosis) gegenüber. Die Philosophie der Väter kommt zwischen diesen beiden Extremen zu stehen, die sich natürlich in einzelnen Systemen oder Philosophen einander nähern.

³ Vorliegende Übersicht ist noch nicht gedacht als die Schol (ebd. 530) angekündigte Fortsetzung der Studie über die Hellenisierung, worin der Stand der Erforschung der Väterphilosophie behandelt werden soll. Wir fassen einige zur Rezension eingegangene Werke zusammen. Vgl. jetzt noch: *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958).

⁴ *M. Spanneut, Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (Patristica Sorbonensia. Collection dirigée par H.-I. Marrou, 1). gr. 8^o (476 S.) Paris 1957, Éditions du Seuil. Zur Bibliographie S. 27 f. vgl.: N. J. Saunders, *Justus Lipsius, The Philosophy of Renaissance Stoicism*, New York 1955.

⁵ *M. Pohlenz, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1948; Bd. 2 Erläuterungen, Göttingen 1949. — Für die reichhaltige Bibliographie S. 435 bis 446 wäre jetzt noch zu verweisen auf die gute Studie von P. M. Valente S. J., *L'Éthique Stoïcienne chez Cicéron*, Paris-Pôrto Alegre 1956.

Der Stoizismus stellt jedenfalls eine „masse intellectuelle“ (29) dar, die auf allen Wegen des Denkens liegt, manchmal freilich auch verwandelt und andern Systemen einverleibt — eine Sachlage, die einen eindeutigen Nachweis von „Stoizismus“ im gegebenen Fall erschwert (siehe unten).

Im 1. Teil (37—128) entwickelt Sp. die allgemeine Problematik: Stoizismus und philosophischer Gedanke im Umkreis des 2. Jahrhunderts (37—53); Stoizismus und christliches Denken (Das Problem des Einflusses auf die Väter) (54—77); die Väter als Zeugen des Stoizismus (78—128) — ein besonders gelungenes und wertvolles Kapitel! Was die Väter der Frühzeit von der Stoa kannten, war einmal der „offizielle“, moralisierende Stoizismus eines Epiktet und Mark Aurel, dann der klassische, aber rein theoretische Stoizismus, schließlich die moralisierende Popularphilosophie. Sie berufen sich bald auf die eine, bald auf die andere Form, je nachdem sie die Lehre des Stoizismus darlegen oder mit seinen Ideen die Zeit ansprechen wollen. Sie erkennen die Möglichkeit und fühlen die Notwendigkeit, das antike und zeitgenössische Geistesleben als Vorbereitung auf den Glauben oder zu dessen Ausdeutung zu benutzen. Bald betonen sie mehr die Übereinstimmung zwischen beiden (z. B. Klemens von Alexandrien), bald transponieren sie stoische Begriffe auf die christliche Ebene — die wichtigste und zugleich gefährlichste Weise der Annäherung — oder übernehmen sie gewisse philosophische Thesen als ganze (z. B. Tertullian für die Anthropologie).

Im 2. bis 4. Teil erfolgt die inhaltliche Vergleichung stoischer und christlicher Ideologie: Anthropologie (129—266), Gotteslehre (267 bis 345), Kosmologie (347—421). Was man hier vom Autor im Rahmen des Möglichen erwartet, ist ein Beitrag zur Lösung der schwierigen Frage nach der „Hellenisierung“ des Christentums⁶. Zahlreiche Elemente stoischer Herkunft sind in der Anthropologie oder Psychologie einzelner Väter zu finden, obwohl gerade die Lehre vom Menschen ein eklektisches Mosaik aus verschiedenen Systemen darstellen kann. Das „dichotomische“ Menschenbild wird von Sp. als stoische Abstempelung der patristischen Anthropologie der Frühzeit betrachtet. Nach den Ausführungen über die „Trichotomie“ bei Justin (136 bis 138), über das Schwanken bei Tatian und Athenagoras und das Tasten des Klemens von Alexandrien erscheint die abschließende Behauptung wohl als zu rund: „Les Pères ... adoptent l'anthropologie dichotomiste des Stoïciens“ (176). Auch in der Physiologie (Zeugungs- und Vererbungslehre), weniger dagegen in der Erkenntnislehre (sinnliche Erkenntnis; intuitiv-intellektuelle Erkenntnis als Prolepsis) grei-

⁶ In der Bibliographie bei M. Spanneut S. 55 wäre als wichtigste Untersuchung noch zu nennen: W. Glawe, Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart, Berlin 1912. Vgl. oben Anm. 2.

fen die Väter auf die Stoa zurück. Eindeutig ist der Einfluß in der Morallehre, dem bevorzugten Gebiet stoischer Weisheit⁷. Diese Tatsache ist für die christliche Frühzeit und ihre Gesamtstruktur bedeutsam. Sp. hätte hier wohl weiter ausgreifen können, um entweder mit C. Andresen nach dem Verhältnis von „Logos und Nomos“ zu fragen⁸ oder überhaupt die Parallele aufzuzeigen zwischen dem Vordringen stoischer Moral und dem Einfluß des jüdischen Nomismus im 2. und 3. Jahrhundert. Nachweislich war letzterer begünstigt durch die Nöte des kirchlichen Kampfes gegen die Gnosis und spiritualistische Neigungen der Frühzeit. Zur Festigung von kirchlicher Lehre und Haltung griff man stark auf das jüdische Gesetz zurück⁹. Galt etwa derselbe Grund für die Übernahme stoischer Sittenlehre? Sp. betont ja mit Recht mehrfach die Gegenstellung zum gnostischen Dualismus als moralische Disposition zur Übernahme stoisch-monistischer Ideen (vgl. 42—47).

Die Hauptfrage für das Problem „Stoa und christliche Gottes- und Trinitätslehre“ ist mit dem Stichwort „Logos“ gegeben. Sp. beschlagnahmte es wohl zu rasch und zu ausschließlich für die Stoa. C. Andresen hat in seinem erwähnten Werk „Logos und Nomos“ (312—344) die Bedeutung des mittleren Platonismus für die Logoslehre Justins hervorgehoben und zugleich (in der Nachfolge von Bengt Seeberg) Wichtiges zu deren christlichem Einbau gesagt. Justin verstehe „Logos“ nicht als Weltvernunft im stoischen Sinn, sondern im Verständnis der Mittelplatoniker als Emanation der Weltseele (vgl. Ders., ZNtWiss 44 [1952/53] 194). Vor allem werde Justins Logoslehre zur Geschichtstheologie und damit zur echten Interpretation der christlichen Offenbarung (vgl. Sp. 319, wo die Ansätze zu ähnlicher Ausdeutung durch den Hinweis auf die Inkarnation gegeben sind). Auch für die „Kosmologie“ der Väter und deren Herkunft wäre wohl über die Stoa hinauszublicken. Wenn Sp. die Idee der „Weltseele“ und die so beliebte Vorstellung vom „Menschen als Mikrokosmos im Makrokosmos“ für die Stoa bucht, so hat er recht, wenn dies nicht ausschließlich geschieht. Denn wie uns W. Kranz zeigen wird, leben diese beiden Themen bei Ioniern, Pythagoreern, Plato, Xenokrates, der Stoa, den Neuplatonikern und beeinflussen noch Mittelalter und Neuzeit¹⁰. Dahinter scheint für die Idee der Weltseele noch orientalische Herkunft

⁷ Siehe oben Anm. 5. Ferner: F. Flückiger, Geschichte des Naturrechtes 1. Bd. Altertum und Frühmittelalter, Zollikon-Zürich 1954, 364, wo gesagt wird, daß die stoische Ethik mit den ihr eigenen Prinzipien erst mit Ambrosius bleibend in die christliche Theologie eingedrungen ist. Sp. bietet jedoch auch für seine Epoche relativ häufige Hinweise auf Cicero. Vgl. Index 471 f.

⁸ C. Andresen, Logos und Nomos, Berlin 1955; Ders., Justin und der mittlere Platonismus: ZNtWiss 44 (1952/53) 157—195 (von Spanneut erwähnt).

⁹ Vgl. A. Grillmeier: Schol 33 (1958) 541 (nach L. Goppelt).

¹⁰ Vgl. ebd. 333 f.; W. Kranz (unten Anm. 27), Index „Weltseele“ und „Kosmos“, XI, 7.

wie auch mythisches Denken anzunehmen zu sein¹¹. Doch darf Sp. demgegenüber mit gutem Grunde darauf hinweisen, daß für seine Epoche die dualistische Bedrohung gilt und so die Neigung bestanden hat, Hilfe besonders im monistischen Bereich zu suchen, ohne freilich den Monismus als solchen zu übernehmen. Schließlich wird die Frage der Herkunft im Falle der Gemeinsamkeit von Ideen schwer zu lösen sein, zumal die Väter auf verschiedene Systeme zurückgreifen. Stoizismus in der Vätertheologie ist jedenfalls eine Wirklichkeit, und Sp. hat für deren Frühzeit eine klare Gesamtskizze entworfen, mag sich auch im einzelnen das Bild noch ändern. Wenn der Autor auch keine grundsätzlichen Überlegungen über das Verhältnis von Philosophie und christlicher Überlieferung (Offenbarung) anstellt, so weist er doch auf die innere Verschiedenheit der von hier und von dort sich begegnenden Ideen hin. Die fraglichen Folgen solcher Begegnung werden uns noch in anderem Zusammenhang beschäftigen (siehe unten zu G. Aeby).

2. Der Oratorianer *Maurice Testard*¹² greift über den Rahmen von Sp. hinaus und illustriert an den zwei führenden Gestalten des lateinisch-heidnischen und des christlichen Geistes, an Cicero und Augustinus, die Tiefe der Begegnung von Antike und Christentum. Wenn Cicero für Augustinus das Vorbild des rednerischen Stiles werden konnte, dann nur weil er ihm bleibend zum Meister des Denkens geworden war (I). Augustinus lebte im „ciceronianischen Klima“ und atmete damit stoische Luft, schon als Schüler von Thagaste (3—19) und später als Lehrer der Rhetorik (45). Die Lektüre des „Hortensius“ aber wurde zum großen geistigen Ereignis im Leben des Afrikaners (19—39). Durch Cicero vor die „wesentlichen Probleme des menschlichen Lebens“ gestellt, fand Augustinus auch zurück zu den christlichen Grundlagen seiner Kindheit und zum erstenmal den Weg zur Heiligen Schrift — wenn auch vergeblich (32—39). Denn der heidnische Römer konnte wohl Fragen wecken und zur Tugend anspornen, aber nicht „Christus“ zeigen. Da Augustinus die Schrift verschlossen blieb, ließ er sich mit 19 Jahren zum Manichäismus treiben (42—44). Dieser vermochte offensichtlich die stoische Grundorientie-

¹¹ W. Kranz 21 36.

¹² M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron I. Cicéron dans la formation et dans l'œuvre de Saint Augustin*; II. Répertoire des Textes. gr. 8^o (III u. 392 S.; IX u. 143 S.) Paris 1958, *Études Augustiniennes*. T. schließt die Quellen von Ciceros Stoizismus selber von seiner Untersuchung aus (76, Anm. 4). Die Studie von P. M. Valente (oben Anm. 5) könnte hier weitgehend herangezogen werden. — Für die Bibliographie des Verfassers sei auch verwiesen auf die kurze Studie von M. F. Sciacca, *Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne*, Louvain-Paris 1956; ferner auf M. Zepf, *Augustinus und das philosophische Selbstbewußtsein der Antike*: Zeitschr. f. Relig. und Geist. Gesch. 11 (1959) 105—132 (erst nach Drucklegung dieses Aufsatzes erschienen).

rung des jungen Augustinus nicht zu erschüttern (53). Sein Weltbild blieb optimistisch in bezug auf die materielle Welt. Sie ist für ihn schön und geordnet; sie führt ihn empor zum Transzendenten, zur Schönheit und Finalität und hält ihn doch — wieder echt stoisch — im materialistischen Monismus fest. Die Idee des Geistes ist noch nicht entdeckt. Sein Gottesbegriff dagegen war (in *De pulchro et apto*) manichäisch beeinflusst (60), wie auch die Auffassung vom „Bösen“. Der Schüler Ciceros, der Leser des *Hortensius* und der anderen Schriften seines Meisters, wurde über den Manichäismus hinausgeführt (67 bis 70), aber auch in den Skeptizismus hineingestoßen (70—72; 81 bis 97). Ambrosius hat wider Willen zu dieser Krisis beigetragen, die Augustinus zum zweitenmal an Cicero, diesmal als dem Vertreter der „Akademie“, enttäuscht sein ließ, ohne den Bruch herbeizuführen. Auch in Mailand blieb Augustinus im ciceronianischen Klima (98), das für ihn eine Umbildung seiner inneren Welt bedeutete (106—119), ihn aber auch im Bannkreis des pantheistischen Gottesbegriffs festhielt. Ambrosius, der seinerseits stark von Cicero beeinflusst war und wohl auch in dessen Sprache von Augustinus besonders verstanden wurde, bedeutete für den afrikanischen Rhetor den Ausbruch aus der Metaphysik der Manichäer, der Physik der Philosophen und dem Skeptizismus der Akademiker — und dies als Neuplatoniker (119, 127 f.) und katholischer Exeget. Nun erschloß sich für Augustin die Metaphysik des Geistes (128). Eine neue Rückkehr zur Heiligen Schrift — aber diesmal unter Anleitung des Simplicianus — führte Augustinus endgültig in das Innere der christlichen Offenbarung. So ist das geistige Leben des Afrikaners Schicht um Schicht bis zur Fülle seines christlichen Humanismus gewachsen, der Ciceros Einheit von Rhetorik und Philosophie auf christlicher Ebene verwirklicht (141 f.).

In gleicher Weise wurde das moralische Leben des jungen Rhetors über Ciceros *Hortensius* auf neue Bahn gewiesen (131—154). Aber die Bekehrung im Garten von Mailand war echt christlich. Das Ideal der Enthaltbarkeit und die Kraft, es zu verwirklichen, konnten in voller Fülle weder der *Hortensius* noch die negative Askese der Manichäer geben, sondern nur das Evangelium und die paulinischen Briefe und die Gnade von oben (148).

T. weiß nun wohl, daß andere Forscher, P. Henry, P. Courcelle und M. F. Sciacca, die Rolle des Neuplatonismus in der Bekehrung des Rhetors von Mailand definitiv geklärt und gesichert haben. Hat Plotin Cicero verdrängt? Cassiciacum zeigt nach T., daß die beherrschende Spannung im Leben des Neubekehrten die Namen Christus und Cicero als Pole hat (170—176): „Son christianisme parfaitement authentique, apparaît comme greffé sur l'*Hortensius*, auquel dès lors, le Christ ne manque plus“ (176). So beschließt T. den 1. Teil seiner

Untersuchung, die die Stellung Ciceros in der geistigen und moralischen Bildung des hl. Augustinus bis zu Cassiciacum hin klären sollten.

Der 2. Teil gilt Ciceros Stellung im schriftstellerischen Werk des Kirchenvaters (177—331). Ein immenses Unternehmen! Aber wichtig, um die Ergebnisse des 1. Teiles zu sichern. Denn wenn Augustinus immer wieder auf ciceronianische Texte zurückgreift, dann verrät er dadurch, daß er einen persönlichen Kontakt, eine dauernde Freundschaft gefunden hat. T. will sich nicht auf gemeinsames Gedankengut und Feststellung allgemeiner Verwandtschaft zwischen Augustinus und Cicero verlassen. Auf diesem Wege würde höchstens die Verbindung mit einer gemeinsamen Kultur bewiesen. Die Zitationen allein können Sicherheit schaffen. Gewissenhaft, nach überlegter Methode hat T. sie aufgesucht und in einem eigenen Bande übersichtlich geordnet. Freilich weiß der Autor, daß die Zitate allein nicht das Ausmaß des wirklichen Einflusses fremder Ideen erkennen lassen (212). Der ideologische Hintergrund muß sichtbar gemacht werden. So aber kann T. z. B. an Ciceros „De natura Deorum“ zeigen, wie die Häufigkeit der Zitation der geistigen Bedeutung dieses Werkes in der Formung des Weltbildes bei Augustinus entspricht. Wie schon Spanneut das Weiterleben stoischer Autoren vielfach den Kirchenvätern der Frühzeit gutschreiben konnte (siehe oben), so hat Augustin (zusammen mit Minucius Felix, Lactanz, Ambrosius und vor allem Hieronymus) eine „christlich-ciceronianische Tradition“ geschaffen, die eine Verbindung der alten heidnischen Kultur und des christlichen Geistes bedeutete (219—229). Augustinus verteilt freilich als Christ seinem heidnischen Meister gegenüber gewissenhaft Lob und Tadel. Er unterscheidet schon am Schriftsteller Cicero verba, res et mores (253). Den Philosophen aber mißt er an Christus und der Kirche. Schon als 19jähriger Leser des Hortensius hat er dort Christus vergeblich gesucht. Diese innere Distanz erweist sich auch in den Zitationen. Denn der Kirchenvater verfügt zuweilen entschieden über die Texte Ciceros, um sie auf die christliche Ebene zu „transponieren“ (287—291). Das Gefäß wird geweitet. Wohl greift Augustinus mit den Jahren immer weniger nach Ciceros Werken. Er hat sie aber in sich aufgenommen; sein Gedankengut ist davon „imprägniert“ (316). Das Abendland ist der Erbe beider. Cicero und Augustinus sind so zu formenden Sammelbecken großer geistiger Ströme geworden: Cicero als Vertreter des klassischen Humanismus und Interpret der Griechen, Augustinus als Repräsentant des „Ausgangs der alten Kultur“, die er im Rahmen der „Doctrina christiana“ gefaßt hat. In ausgezeichneten Ausführungen versteht es T., die beiden Gestalten in ihrer Ähnlichkeit und Verschiedenheit abschließend zu zeichnen (333—352) und so an zwei lebendigen Gestalten die Begegnung von Antike und Christentum anschaulich zu machen.

Wir stehen damit vor einer besonderen Weise, die Philosophie der Väter oder auch christliche Dogmengeschichte in ihrer Abhängigkeit von der geistigen Umwelt zu studieren: konkret und im persönlichen Bekenntnis! Wie keiner der Väter sonst hat Augustinus versucht, sich selbst zu deuten und das christliche Bewußtsein seiner Zeit auszusprechen. An seinen schmerzlichen Krisen offenbart sich die Reichweite antiker Philosophie und Lebensführung. Obwohl er viel Gut mit über die Grenze genommen hat, läßt er wie kein anderer erkennen, was ihm das wahre geistige Gut ist, das ihm keiner der Philosophen zu zeigen vermochte. So gibt uns Augustinus die Möglichkeit, in das Studium der Begegnung von Antike und Christentum das psychologische Erleben als Kriterium miteinzuschalten. Gewiß ist augustinisches Erleben nicht der letzte und eigentliche Prüfstein von „heidnisch“ und „christlich“. Was in Augustinus letztlich gültig ist, hat — auch in seinem Sinn — die Kirche auszusagen. Man darf sich durch sein Format auch nicht verleiten lassen, Dogmen- oder Geistesgeschichte nur von einzelnen Gestalten her zu schreiben. Das Glaubensbewußtsein der Kirche reicht darüber hinaus. Aber in Augustins Subjektivität spiegelt sich der objektive Geist des Christentums und der Antike in seltener Klarheit.

3. Gegenüber den weitausgreifenden Untersuchungen von M. Spanneut und M. Testard stellt sich die Studie von *H. M. Diepen* über die Herkunft der Anthropologie Cyrills von Alexandrien nur eine eng umschriebene Aufgabe¹³. Als gering erweiterter Artikel aus der Festschrift *Miscellanea in honorem Petri Parente* (Euntes Docete 9 [1956] 20—63) erhebt sie nicht den Anspruch, das Problem cyrillianischer Anthropologie voll aufzurollen oder deren ganzes Verhältnis zur griechischen Philosophie zu erhellen. Sie ist vielmehr eine polemische Abwehr neuerer Cyrilldeutungen, wie sie besonders J. Liébaert, Lille, und Mgr Jouassard, Lyon, vorgelegt hatten. J. Liébaert hatte in seinem 1951 veröffentlichten Werk über die Christologie Cyrills in seiner vornestorianischen Zeit¹⁴ versucht, sie auf das Schema „Logos-Sarx“ zurückzuführen, in dem die geistig-menschliche Seele Christi zwar nicht gelegnet, aber auch nicht für das theologische Christusbild betont sein sollte. J. Liébaert sah darin das Fortleben einer neuplatonischen Anthropologie, die (zusammen mit der Abhängigkeit Cyrills von Athanasius) eine auffällige Nähe zu Apollinarius bedingt habe. Mgr Jouassard hatte in mehreren Studien einerseits gegen die Cyrilldeutung J. Liébaerts Stellung genommen, anderer-

¹³ H. M. Diepen, *Aux origines de l'anthropologie de Saint Cyrille d'Alexandrie* (Textes et Études Théologiques). gr. 12 (115 S.) Bruges-Paris 1957, Desclée De Brouwer, 105.— bFr.

¹⁴ J. Liébaert, *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille 1951. Vgl. A. Grillmeier, *Chalkedon* 1, 164—182.

seits aber selber das Ungenügende der philosophischen Voraussetzungen des Alexandriners hervorgehoben und neuplatonisch-stoische Einflüsse für die Schwächen der cyrillianischen Christologie geltend gemacht¹⁵. Demgegenüber stellt D. die These auf, daß schon bei Apollinarius von Laodicea das Verhältnis von Logos und Sarx in Christus nicht im platonischen Sinne verstanden sei. Ob vom Arianismus geborgt oder Eigenfündlein des Bischofs, sei seine Lehre christologischer Natur, wenn auch auf puerile Exegese gebaut (36). Sodann wird Cyrill von allem Verdacht auf Neuplatonismus gereinigt und die Stellungnahme des Alexandriners gegen Origenes als Ablehnung des „christlichen Platonismus“ überhaupt ausgelegt (59—68). Dann folgt ein positiver Aufweis der biblischen und traditionellen Herkunft der Anthropologie Cyrills (69—83). Man wird D. zugeben, daß er Übertreibungen und Einseitigkeiten in der Cyrilldeutung seiner Gegner oder Überbewertung ihrer Belegstellen scharfsinnig festgestellt hat. Cyrill ist sicher weniger von philosophischen Voraussetzungen abhängig als etwa Ambrosius oder Augustinus. Im Sinne D.s mag auch der Hinweis H. de Riedmattens sein, daß der philosophische Hintergrund der apollinaristischen (wie auch der cyrillianischen) Epoche sehr konfus und, aufs Ganze gesehen, auch schlecht erforscht sei. Wenn es sich um besondere Formeln und technische Ausdrücke eines Systems handle, sei nichts so täuschend wie der einfache Verweis auf die großen traditionellen Strömungen der griechischen Philosophie. Jeder einzelne Begriff muß in seiner ganzen Entwicklung und Verwendung bekannt sein, um seinen Gebrauch bei einem einzelnen Theologen beurteilen zu können. So haben wir für die Anthropologie etwa die bekannte Studie von G. Verbeke über das Pneuma¹⁶. Die Begriffsgeschichte von Nous, Psyche und Soma sei dafür aber in gleicher Weise notwendig. Von hier aus — wie von einer genauen Darstellung des philosophischen Verständnisses der Leib-Seele-Einheit läßt sich erst voll die Frage nach dem philosophischen Charakter der Anthropologie Cyrills und auch des Apollinarius stellen. H. de Riedmatten kommt wohl auch nach eingehender Beschäftigung mit dem Apollinarismus zum Ergebnis, daß seine philosophische Quelle nicht der Platonismus sei. Dafür entdeckt er aber eine um so tiefere Beeinflussung durch den Stoizismus. Klemens von Alexandrien und seine christologische Anthropologie weisen schon in diese Richtung¹⁷. So ist

¹⁵ Bibliographie bei H. M. Diepen 22 f.

¹⁶ G. Verbeke, *L'Évolution de la Doctrine du Pneuma du Stoïcisme à Saint Augustin*, Louvain 1945.

¹⁷ H. de Riedmatten O.P., *La Christologie d'Apollinaire de Laodicée*, *Studia Patristica* 2, Berlin 1957, 208—234; H. A. Wolfson, *Philosophical implications of Arianism and Apollinarianism: Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958) 3—28; J. N. Hebensperger, *Die Denkwelt des hl. Cyrill von Alexandrien*, Augsburg 1927; neuerdings wird Stoizismus auch bei Nestorius entdeckt: so von L. I. Scipioni O.P., *Ricerche*

wohl das letzte Wort über das Verhältnis der Anthropologie Cyrills zur griechischen Philosophie noch keineswegs gesprochen. Es wäre wohl auch keine Ehre für den großen Theologen, wenn er keinen Kontakt mit den geistigen Strömungen seiner Kultur gehabt hätte. Entscheidend für seine theologische Eigenart kann nur sein die Weise, wie er sich damit auseinandersetzt. Die Augustinusstudie von M. Testard hat gezeigt, zu welcher Größe die Begegnung von Antike und Christentum einen wachen Geist emporführen kann.

II. Theologie oder Philosophie?

1. Die ersten großen Leistungen der patristischen „*théologie savante*“ waren die Ausbildung der christlichen Trinitätslehre und der Theologie der Menschwerdung. Welchen Anteil hat die Philosophie daran? Ist sie zur „Herrin“ der Theologie geworden? Diese Frage fordert immer neues Bemühen. G. Aebys Studie¹⁸ hat zwar eine biblisch-theologische Formel zum Ausgangspunkt, führt aber hinein in die erste Epoche des *intellectus fidei*, der notwendig zur Begegnung mit der antiken und hellenistischen Philosophie führen mußte. Es geht um die Lehre von den göttlichen „Sendungen“ bei den Apologeten (6—23), den Häretikern (Gnostikern) (24—43), bei Irenäus (44—67), der westlichen Theologie der Frühzeit (68—119) und schließlich den Alexandrinern Klemens und Origenes (120—183).

Die Hl. Schrift läßt uns erkennen, daß die Botschaft von dem *einen* Gott als Vater, Sohn und Geist das Objekt einer schlichten Verkündigung und einer ebenso einfachen Annahme seitens der Gläubigen war. Die Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist wurden anfangs nicht unter den Begriffen von „Natur-Person“ betrachtet, sondern in der Einheit einer von Gott, dem Vater, ausgehenden Geschichte, die sich in den „Sendungen“ von Sohn und Geist entfaltet und zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt. Schrift und Glaubensregel reden also von dem *einen* Gott als Vater, Sohn und Geist. Das Verhältnis von Einheit und Dreiheit in Gott mußte zum Problem werden. Aeby läßt uns von der Idee der „Sendungen“ aus das Wachsen dieser Problematik in klaren und reich belegten Ausführungen miterleben. Nicht ein ausgearbeiteter Begriff der Sendung, wohl aber deren biblisch-geschichtliche Darstellung wird zum Ausgangspunkt

sulla Cristologia del „Libro di Eraclide“ di Nestorio, Friburgo 1956. Vgl. dazu Schol 34 (1959) 310 f. Die Bedeutung des Stoizismus für die Entwicklung der Christologie (besonders im häretischen Sinn) wurde mehrfach betont in: A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon: Chalkedon 1, 5—202.

¹⁸ G. Aeby O.F.M.Cap., Les Missions divines de Saint Justin à Origène (Paradosis, 12). gr. 8° (XIII u. 194 S.), Fribourg 1958, Éditions Universitaires.

der frühchristlichen Reflexion. „Sendung“ geht darin eine folgenschwere Verbindung ein mit dem Begriff oder der Vorstellung von der „subordinatio“, der Unterordnung des „Gesandten“ gegenüber dem „Sendenden“. Darum wird in der Deutung der Theophanien des AT und NT stark der Gegensatz zwischen Vater und „Logos“ des Vaters betont. Dieser kann „sichtbar“ werden und so Mittler sein zwischen dem unsichtbaren Gott und Vater und der Welt. Der Logos wird aus dem Willen des Vaters gezeugt in Hinsicht auf die Erschaffung der Welt. Missio und generatio, d. h. Hervorgang des Logos nach außen und inner-göttliche Zeugung, werden entweder verwechselt oder zu sehr miteinander verbunden. In der Betonung der Mittlerfunktion des Logos macht sich Platonismus geltend. M. Spanneut hat gezeigt — und Aebly weist seinerseits immer wieder darauf hin —, daß sich den ersten christlichen Theologen das stoische System anbot, um das in der Schrift dunkel angedeutete göttliche Hervorgehen und Zurückkehren zu fassen. Die Stoiker sprachen von der göttlichen „Expansion“ und der entsprechenden „Kontraktion“ (ἔκτασις — συστολή). Das Subjekt dieses Rhythmus war der pantheistisch verstandene Logos. So hat etwa später der Arianer Candidus das trinitarische Dogma gedeutet¹⁹. Spuren einer solchen Auffassung finden sich bei Athenagoras, Novatian, in etwa auch bei Tertullian, am deutlichsten aber in einer Osterhomilie hippolytischer Inspiration²⁰. Doch greift schließlich die kirchliche Theologie nicht so sehr nach dieser Idee der stoischen Expansion-Kontraktion als vielmehr nach der Vorstellung von der „inneren Organisation“ der göttlichen Natur. Das Wort „Oikonomia“, das zunächst den Bereich der „Sendungen“ umfaßt, erhält damit einen neuen Sinn. Es wird auf das innergöttliche Leben angewandt.

Die theologische Arbeit der Väter drängt immer mehr auf eine saubere Scheidung von „Sendung“ und „Zeugung“. Tertullian und Hippolyt beginnen damit. Klemens von Alexandrien, Novatian und vor allem Origenes folgen. Nun wird das Problem von Einheit und Unterscheidung in Gott immer mehr bewußt. Einheit und Dreiheit scheinen sich — auf der Ebene des innergöttlichen Lebens gesehen — auszuschließen. Die modalistisch-sabellianistische Lösung hier und die subordinatianistisch-arianische dort beginnen sich deutlicher zu formen. In der Spannung von Einheit und Unterscheidung betonen Tertullian und Hippolyt im Kampf gegen den Modalismus zu sehr die Verschiedenheit in Gott. Origenes bringt — vom mittleren Platonismus inspiriert — eine neue Idee herein: Der Logos kann gesandt werden, weil er das Abbild des Vaters ist. Keiner der Theologen oder

¹⁹ P. Hadot: *RechThAncMéd* 18 (1951) 177—187. Vgl. M. Spanneut a. a. O. 301 bis 316.

²⁰ Ausgabe P. Nautin, *Sources Chrétiennes* 27, Kap. 45, 2. Vgl. M. Spanneut 303 f.

Väter kann sich bis dahin ganz von Subordinatianismus freihalten. Er bietet sich ihnen einstweilen als einziger Weg an, die Einheit in Gott festzuhalten. Die kirchliche Theologie steht an einer Wende. Der Arianismus ist — sei es unter dem Einfluß judaistischer Engellehre (so G. Kretschmar - J. Daniélou)²¹, sei es nach neuplatonischem Vorbild (so P. Henry) — die häretische Zuendeführung des frühpatristischen Subordinatianismus. Die Orthodoxie führte die positiven Ansätze weiter zur Trinitätslehre im nizänischen Sinn. Die starke Verbindung von innerem Hervorgang des Logos und seiner Sendung nach außen war — so sehr sie arianisch mißdeutet werden konnte — doch ein sehr wertvolles theologisches Element, das sich zu der Erkenntnis verdichtete: jede außergöttliche Sendung setzt eine innergöttliche „processio“ voraus. In diesem Aufstieg der patristischen Theologie von der „Oikonomia“ der Sendungen zur „Theologia“ der inneren Hervorgänge und deren Verbindung und Scheidung zugleich liegt eine der größten Leistungen der christlichen Geistesgeschichte. Das Grundschema der kirchlichen Theologie ist sichtbar geworden. Origenes läßt es in *De Principiis* in seltener Deutlichkeit erkennen. Ausgehend von der „Oikonomia“ als Geschichte, auf dem Umweg über kosmologisch-theologische Ideen hat sich der Vätertheologie schon der Entwurf eines Universalsystems der Weltdeutung abgezeichnet, eines Systems, das Gott und Welt, Schöpfung und Heilsgeschichte umfaßt. Platonismus, Neuplatonismus und Stoa haben das Ihrige dazu beigetragen, biblische Ansätze in einem unablässigen Bemühen um den „intellectus fidei“ auszubauen. Wenn auch Aeby davon abgesehen hat, die Rolle der Philosophie als solcher zu analysieren und Werden und Berechtigung der christlichen Theologie zu deuten, so hat er von einer guten Themenstellung her deren grundlegende Epoche sauber analysiert und sowohl biblische wie philosophische Elemente sichtbar gemacht²².

2. Den umfassendsten neueren Versuch zur Darstellung der „Philosophie der Kirchenväter“ macht *H. A. Wolfson*, Professor für Hebräische Literatur und Philosophie an der Harvard University²³. Dem Titel nach erwartet man eine Erweiterung der Studie von M. Spann auf sämtliche philosophische Systeme, die den Vätern zugänglich waren. In Wirklichkeit intendiert W. das, was wir eine „Dogmengeschichte“ nennen würden. Das neue Werk, das sich an die bekannte zweibändige Philostudie des Verfassers anschließt, soll den

²¹ Angaben in Schol 33 (1958) 305—306 (Rezension, zu Kretschmar).

²² Für Justin wäre wieder auf die Studien von C. Andresen (siehe oben Anm. 8) zu verweisen. S. 86, Anm. 5 und Index muß es heißen: H. Elfers, statt Helfers.

²³ H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, V. I.: Faith-Trinity-Incarnation. gr. 8^o (XXVIII u. 635 S.) Cambridge, Mass. 1956, Harvard University Press.

3. Teil einer Geschichte der philosophischen Systeme von Plato bis zu Spinoza bilden (VI). Dem vorliegenden 1. Band dieses 3. Teils, der über Glaube, Trinität und Inkarnation handelt, soll ein weiterer folgen, der den übrigen Abschnitten der christlichen Theologie gewidmet ist (608). Der Einleitung zufolge versteht W. die theologische Arbeit der Kirchenväter als eine Parallele zur Tat Philo und seiner Interpretation der jüdisch-biblischen Überlieferung. Wie Philo die jüdische Religion in die Form einer Philosophie gegossen und dabei so etwas wie die jüdische Fassung der griechischen Weltweisheit geschaffen habe, so hätten die Väter aus dem biblischen Gehalt so etwas wie eine christliche Version der griechischen Philosophie gemacht, und dies mit eben den Mitteln dieser Philosophie. Um sie zu erfassen, setzt W. bei Begriffen, Formeln und Analogien an, um sie mit Hilfe einer „hypothetisch-deduktiven Methode“ zu einer Systematik zu verarbeiten (VI u. IX). Er entfaltet nämlich jeweils unabhängig von den Texten die einzelnen Probleme der christlichen Lehrentwicklung in ihrer inhaltlichen Spannung (z. B. Einheit und Dreiheit), um erst deduktiv die Lösungsmöglichkeiten aufzuzeigen. Dann erst folgt der Erweis aus den Quellen, die nicht in erschöpfender, sondern in „repräsentativer Weise“ geboten werden sollen. Obwohl Verfasser immer wieder darauf hinweist, daß die christliche Theologie um einen ihr vorgegebenen Inhalt weiß, so sind für ihn die abstrakten, allgemein religionsgeschichtlichen Denkkategorien doch das tragende Gerüst der christlichen Geistesgeschichte. Die dogmatischen Gehalte kommen hinzu und sind in jeder Religion verschieden. Damit glaubt W. die christliche Lehrentwicklung unter dem Titel „Philosophie der Kirchenväter“ in sein hauseigenes Forschungsgebiet einbeziehen zu dürfen.

Diese Auffassung von der Prävalenz der Philosophie zeigt sich im 1. Teil „Faith and Reason“ (1—140). Neutestamentliches und patristisches Denken wird zur „philosophischen“ Weiterentwicklung der ersten Ansätze des Christentums. Paulus beginnt diesen Prozeß mit der Übernahme philonischer Philosophie in der exegetischen Methode. Seine Sonderlehre war freilich der Glaube an Jesus als Messias. Die christliche Botschaft aber konnte nur dann Aussicht auf Erfolg haben, wenn sie sich von der Ebene einer rein gehorsamen Hinnahme auf Grund der „Autorität“ überführen ließ auf die andere einer rationalen Einsicht. Klemens von Alexandrien hat mit Hilfe der philonischen Allegorese diese Transposition eingeleitet (63 ff.). Origenes und Augustinus führen sie durch. So scheint es nach W. darauf hinauszukommen, daß wenigstens nach einzelnen Vätern eine rationale Erklärung der kirchlichen Dogmen möglich sei.

W. rührt hier an eines der schwersten Probleme der patristischen Theologie, an ihre eigentliche innere Struktur. Die Arbeit ist für ihn

um so schwerer, je weniger dieses Gebiet monographisch erforscht ist. Leider fehlt hier — wie auch sonst häufig — dem ungemein fleißigen Verfasser der Kontakt mit der gegenwärtigen Forschung²⁴. Er zeigt, sich treu an den Quellen orientierend, gewiß die großen Themen der patristischen Glaubensauffassung, aber nicht immer in der vollen Bedeutung und gegenseitigen Zuordnung. Zunächst ist für die Väterzeit als Hauptgegebenheit das lebendige Bewußtsein von der Verpflichtung auf die Lehre der Apostel anzusehen. Der Glaube selbst aber wird von seinem Wesen als alles übersteigende „Gotteserkenntnis“ gefaßt. Er ist nicht bloß rein autoritätshöriges Hinnehmen einer Lehre (wie es nach dem Verfasser zunächst zu sein scheint; vgl. 102—140). Gott teilt sich im Glauben mit und bewirkt das Leben der *fides*, des *fidelis*. Die Hinordnung auf Gottschau ist schon ganz deutlich. Der Glaube ist ein „geistiges Ergreifen“ des Göttlichen. Mit Recht sieht W. hier die Versuchung der Griechen und besonders der Alexandriner, von dem „einfachen Glauben“ auf die Autorität zu einem „erleuchteten Wissen“ hinüberzuschreiten. Aber er verkennt doch die innere Natur — heute sagen wir: die Übernatürlichkeit — dieser „Gnosis“. Denn die Väter vergessen aufs Ganze gesehen nicht, daß diese Gnosis ein Hinnehmen des Wortes Gottes auf die Autorität Gottes allein hin ist. Darum betonen sie die Würdigkeit dieses assensus gegenüber der aristotelischen Überbewertung der deduktiv-schlußfolgernden Erkenntnis, wie auch die Bedeutung des Willens und des Verdienstes in diesem Glaubensakt (so gerade seit Klemens von Alexandrien, der das Christentum als ein Licht bezeichnet, das durch den Gehorsam gegen Gott in die Menschen einzieht)²⁵. Mit Paulus zeugen aber viele Väter dafür, daß die Glaubenzustimmung „pneumatisch“, d. h. gnadenhaft übernatürlich, ist. Wenn aber dennoch der rationale Charakter des christlichen Glaubens hervorgehoben wird, so ist der unüberschreitbare Rahmen der „*demonstratio fidei*“, die W. so stark ins Auge faßt, zu beachten: sie schaltet sich ein in einen psychologischen Prozeß, den eine übernatürliche Aktivität trägt. Augustin hat im Kampf gegen den Pelagianismus den supernaturalen Charakter des Glaubens mit aller Schärfe zum Bewußtsein gebracht (vgl. besonders

²⁴ Für das Problem „Glaube bei den Vätern“ sei hingewiesen auf R. Aubert, *Le Problème de l'Acte de foi*, Louvain 1945, 13—42 mit weiterer Literatur. Dieser Abschnitt wird im Folgenden verwandt. Für Wolfson's ganze Studie fehlen vor allem die Hinweise auf die Forschungen von J. Lebreton, der gerade die Frühzeit des kirchlichen Trinitätsglaubens sorgfältig analysiert. Für den 1. Teil bei Wolfson wäre besonders wichtig: J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante*; *RevHistÉccl* 19 (1923) 481—506; 20 (1924) 5—37; sowie D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Paris 1946; für die christologischen Partien ist jetzt zu vermerken: W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin 1957 (wird noch besprochen).

²⁵ Clemens Al., *Strom.* III, c. 5; zitiert bei R. Aubert a. a. O. 18.

auch den Johannestraktat). Die „rational demonstration“ führt wohl zu einer Vertiefung der Glaubenserkenntnis, nicht aber zur „Evidenz“ und zu einer totalen Aufarbeitung des geoffenbarten Gehalts durch die ratio.

Im 2. Teil (141—286) gibt W. eine Deutung der Entstehung des trinitarischen Dogmas. Paulus stehe am Anfang, indem er, ausgehend von rabbinischen Lehren über die Präexistenz von „Messias“, „Gesetz“, „Weisheit“, Jesus selbst als präexistent hinstellt und als „Gottes Weisheit“ und „Heiligen Geist“ bezeichnet. Von da aus hätten die Syn Ev unter Einfluß heidnischer Mythologie die Zeugung Jesu durch den Geist aus der Jungfrau gelehrt. Joh habe die philonische Logoslehre hinzu gegeben. Die Apostolischen Väter sind noch Binitarier. Erst mit den Apologeten beginnt nach W. die Ausbildung des eigentlichen trinitarischen Dogmas, und zwar unter philonischem Einfluß (Lehre vom Logos-Creator und vom „prophetischen Geist“, die beide zuerst in Gott als Idee, dann erst mit der Schöpfung außer Gott gesehen werden). „... Der christliche Logos behielt seinen Original-Philonischen Charakter als der Ort der intelligiblen Welt oder der Totalität der Ideen“ (285). W. gibt aber wesentliche Unterschiede in der Logoslehre der Väter gegenüber Philo zu, vor allem dies, daß er nicht Geschöpf, sondern Gott, und zwar göttliche Person, sei. Das je verschiedene Platon-Verständnis habe bei den einzelnen Vätern aber zu einer Variation der Auffassung von dem Sein der Ideen in Gott geführt (257—286).

Der 3. Teil (287—493) fragt nach der Begründung des Geheimnischarakters der Zeugung des Logos, der Trinität (als Einheit in der Dreiheit) und der Inkarnation für die Väter. W. findet ihn nicht in der absoluten Transzendenz oder der Unbegreiflichkeit dieser Dogmen, sondern in ihrer Singularität oder Einzigkeit. Eine Zeugung aus der Substanz Gottes sei den Vätern von der Philosophie her geläufig und in mancherlei Analogien einsichtig gewesen. Ebenso konnten die Väter von den philosophischen Voraussetzungen her die Trinität als relative Dreiheit in der Einheit deutlich machen (Einheit der Personen in der actio ad extra, als Individuen im genus oder im gemeinsamen Substrat). Ebenso habe ihnen der aristotelische Leib-Seele-Vergleich den Zugang zum Verständnis der Inkarnation geboten. Sie war ein Mysterium, insofern der göttliche Logos nur in Jesus Mensch geworden ist, während er nach philonischer Auffassung überall gegenwärtig oder inkarniert war. Mit diesem Verständnis von Mysterium wird W. den Vätern nicht gerecht. Sie sind sich wohl bewußt, daß bei allem Wert der Analogien Trinität wie Inkarnation ein ἀφραστον oder ἄβήητον bleibt. Dies sind die Begleitworte all der großen Kontroversen. Man wird aber in diesem Abschnitt die ungewöhnliche Ausführlichkeit dankbar anerkennen, mit der W. über die verschiedenen

Auffassungen von der „physical union“ bei den Philosophen, und den orthodoxen wie häretischen Gebrauch dieser Analogien berichtet (372—463). Dieser Abschnitt ist — vom frame-work der beigegebenen Gesamtdeutung abgesehen — ein ganz wertvoller Beitrag zur Frage der philosophischen Voraussetzungen sowohl des kirchlichen Inkarnationsdogmas wie der großen christologischen Häresien.

Im 4. Teil (495—608) folgt endlich ein kurzer häresiologischer Überblick. Beachtenswert ist die These, daß es sich bei der Gnosis nicht um eine „Hellenisierung des Christentums“, sondern um eine „oberflächliche Christianisierung des Paganismus“ handle — eine Deutung, die auch anderwärts vertreten wird²⁶. Darum durften und mußten die Väter dagegen Stellung nehmen. Anders in bezug auf die übrigen „Häresien“. W. vertritt hier die bekannte These von der Orthodoxie als „der stärkeren Macht“, die es zu keinem vollwertigen Austrag der philosophischen Kritik am Dogma kommen lasse. W.s Auffassung von der Entstehung des Dogmas bleibt also im Rahmen der liberalen Deutungen, wenn auch seine ehrlichen Textanalysen oftmals zu einer Interpretation führen müßten, die diesen Rahmen sprengt. Weiß doch W. darum, daß die Väter die Philosophie nur als „handmaid of Scripture“ gelten lassen wollen (97—101).

III. Theologie und Weltbild

1. Daß die christliche Theologie auch die Kosmologie und das Weltbild in ihren Bereich miteinbezieht, ergibt sich schon aus den bisher besprochenen Arbeiten. Wie sich unter dem Stichwort „Kosmos“ — das jedoch nicht mit „Welt“ verwechselt werden darf — eine vielfach variierende Geschichte der Begegnung von Philosophie und Theologie anschaulich machen läßt, zeigt uns der bekannte Historiker des philosophischen Gedankens, W. Kranz, in seinem Werk gleichen Titels²⁷. Er gibt einen anregungsreichen Gesamtüberblick über „das Ringen des menschlichen Geistes um die Wesensbestimmung von ‚Kosmos‘ wie um die Anschauungsform ‚Kosmos‘“, und zwar in einem 1. Teil für die Epochen bis zum Ende der antiken Welt, in einem 2. für die Spanne vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Daß damit die christliche Fragestellung in vielfachen Spiegelungen aufleuchtet, versteht sich von selbst. Die Frage nach dem „Kosmos“ wird immer letztlich zu einer Frage nach dem Ganzen und der Transzendenz. Schon etymologisch besagt das Wort nicht bloß sachlich „Wohlordnung“, sondern auch personal „Ordner“ oder „Ursache der Ordnung“. Für die Hellenen ist Wohlordnung zugleich immer schmuck-

²⁶ Simone Pétrement, Art. Gnose: Encyclopédie Française T. XIX, 19 34—7ss.

²⁷ W. Kranz, Kosmos (Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Teil 1 u. 2) gr. 8^o (282 S.). Bonn, Bouvier, 36.— DM.

volle Ordnung, Verwirklichung des „Kalon“. Die Übertragung auf die Welt bedeutet zugleich den Schritt zu einer „Weltanschauung“, zur Frage nach der kosmischen Ordnung, die sich in unbedingt gültigen Gesetzen offenbart, die Werden und Vergehen, Gestirnbewegung und selbst die menschlichen Gesetze bestimmen. Diese gedankliche Erfassung des Kosmos weitet sich aus zur bildlichen Vergleichung von Mensch und Welt als „Mikrokosmos“ und „Makrokosmos“, Wörter, die freilich erst von Isidor von Sevilla (so ersteres) oder noch aus späterer Zeit stammen. Der Vergleich selber ist antik, wie wir gesehen haben. „Das Weltall als Wohlordnung“ oder „Kosmos als sinnvolle und doch erkennbare Ordnung“: diese Auffassung ist so mächtig, daß sie schlechthin alles umfaßt, nicht nur die positiven Seiten der Welt und des menschlichen Lebens, sondern auch die Krankheit. Denn auch sie ist ein von der Natur geordneter Verlauf (Hippokrates).

Nachdem so für die Althellenen der Welt-Kosmos in den Blick gekommen war, stellte der hellenische Geist seit der klassischen Epoche Fragen, an deren Beantwortung mitzuarbeiten allen Generationen obliegt. Die griechische Antwort freilich schloß in steigendem Maße den Menschen in diesen Kosmos ein, mochte die menschliche Vorstellung davon durch die astronomischen Entdeckungen der Griechen auch immer größer werden. Das Weltgesetz wird zum „Schicksal“. Der Kosmos selbst bildet ein organisches Ein-Wesen, aus dem der Mensch kommt und in das er wieder eingeht. Die Astrologie beginnt ihre Rolle zu spielen.

Die hellenistische Zeit schafft die politisch-kulturelle Einheit der Mittelmeerwelt und sieht die zusammengefaßte Menschheit als „Kosmos“ (*ἐπιχθόνιος κόσμος*), also als „Menschenwelt“. Eine dualistische Spaltung aber zwischen Makro- und Mikrokosmos, zwischen ideellem und sinnlichem Kosmos, zwischen Urbild und Abbild, zwischen Gott als der Ganzheit des Guten und der Welt als der Ganzheit des Schlechten (*κόσμος — ἀκοσμία*) bedeutet einen verheerenden Bruch im Weltbild. Die Gnosis ist — mit ihren Anregern — dafür verantwortlich (siehe oben).

Die griechisch-christliche Theologie verarbeitet diese ganze Vorgeschichte des Kosmos-Begriffes. Das NT setzt bei der jüngsten Entwicklung an (Kosmos als Menschenwelt, Menschheit; aber auch Kosmos als Sammelbegriff des Schlechten) und führt aus eigenem weiter zu einer spezifisch christlichen Gesamtschau vom Reich Christi, des Kyrios, auf den hin das All geschaffen ist als dem Erstgeborenen vor aller Kreatur und dem Haupt des Leibes der Kirche, d. i. der neuen Menschheit (vgl. Kol. 1, 15—20; Kranz 102). Aufgabe der Väterzeit aber ist es, alle vorausgehenden Lösungen zu einer „Synthese zwischen der klassischen und nachklassischen Kosmologie ... und der

christlichen, durch die Genesis mitbestimmten Anschauung und Gesinnung“ (259) zu vereinen. Die Väter bauen damit die biblische Spannung zwischen Weltoptimismus und Weltpessimismus weiter aus. Sie kämpfen gegen die Astrologie und zeigen die Möglichkeit der christlichen Weltbewältigung an Stelle des astrologischen „*mundo potiri*“ (80).

Die römisch-lateinische Sprache gibt den Kosmos-Begriff mit *mundus* wieder. Der wesentliche Gehalt von „Ordnung“ mußte dabei notwendig unterschlagen werden. Darum tritt für die lateinische Kirche zum *Mundus*-Begriff gerne der andere vom *Ordo*. *Mundus* macht aber sonst alle Bedeutungswandlungen von Kosmos mit. In Augustinus aber sieht Kranz einen Wendepunkt in der Geschichte der Kosmos-Idee (106—109). Gegenüber den antiken Motiven, in denen sich die dualistische Scheidung zwischen *mundus intelligibilis* und *sensibilis* in den Vordergrund drängt, findet Kranz den typisch augustinishen Durchbruch zum Christlichen in der Betonung des Persönlichen²⁸. J. Ratzinger hat in diesem Zusammenhang auf eine weitere Überwindung des kosmologisch-metaphysischen Dualismus bei Augustinus — sofern eine solche wirklich ganz geglückt ist — aufmerksam gemacht²⁹. Er zeigt die Zwei-Welten-Lehre auf als Vorspiel der Zwei-Staaten-Lehre. Für ihn geht der Weg Augustins „von einer fast rein metaphysisch gefaßten Theologie zu einem immer mehr historischen Verständnis des Christentums“³⁰. Die Grundlage des metaphysischen Weltbildes ist eben der *Mundus*-begriff, der — dualistisch gefährdet — Augustinus nicht zu einer positiven Wertung des Leiblichen und des Geschichtlichen (als dem Raum der *sensibilitas* angehörig) kommen läßt. Indem der Afrikaner aber dann, vom manichäischen Dualismus gelöst, über den Neuplatonismus hinweg, zu einer immer tieferen Wertung des Geschichtlichen gekommen ist, wird er zur Idee der Kirche geführt. Diese Verbindung Kosmos (*Mundus*) — Geschichte — Kirche (als christliche Heilsgeschichte und Neue Menschenwelt) ist echt christlich, wie schon für Justin festgestellt worden ist (siehe oben).

Diese Reihe Kosmos — *Mundus* — *Ecclesia* ergibt sich nach den Ausführungen von Kranz (109 ff.) noch einmal, wenn das byzantinisch-neurömische Weltbild mit dem weiterentwickelten augustinish-abend-

²⁸ P. M. Valente, *L'Éthique Stoïcienne chez Cicéron* 410, findet die Entdeckung der Person für die Ethik schon bei Cicero gegeben. Von daher mag Augustinus auch in dieser Hinsicht beeinflusst sein. Im übrigen analysiert M. Testard auch daraufhin sehr gut den Unterschied der geistigen Physiognomie Ciceros und Augustins: a. a. O. 333 ff.

²⁹ J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, 15 ff.

³⁰ Ebd. 17. Ferner H.-I. Marrou, *Civitas Dei, civitas terrena: num tertium quid?* *Studia Patristica II*, Berlin 1957, 342—350.

ländischen verglichen wird. Die konstantinisch-byzantinische Reichsidee gipfelt in einer kosmisch orientierten Romidee, die politisch-mystisch, christlich-neuplatonisch ist und den Kaiser zur obersten Spitze der christlichen und heidnischen Welt macht. Ergänzend wäre zu sagen, daß auch die römische Kirche dieses Weltbild anerkannt hat, wie die Geschichte der alten Konzilien zeigt³¹. Darnach regiert der „Ewige Kaiser“ (Gott) die Welt mit und durch den Kaiser von Rom. In den konziliaren Auseinandersetzungen verschiebt sich für den lateinischen Westen das Bild. Der geistige Schüler des hl. Augustinus, Fulgentius von Ruspe, formuliert es, ohne Zweifel mit dem Blick auf die oströmische Auffassung: „Romana, quae mundi cacumen est, tenet et docet Ecclesia, totusque cum ea christianus orbis“³². Diese Zwei-Gipfel-Theorie hat zu folgenschweren Spannungen geführt.

Auch im Mittelalter, das „mundus“ in den drei Grundbedeutungen (Weltall, ganze Menschheit, irdisch-vergängliche Welt) beibehält, bleibt der Reichtum des antiken und spätantiken Kosmos-Gedankens lebendig. Die kirchliche Theologie bleibt in dauernder Auseinandersetzung mit der Antike, wie auch Augustinus immer gegenwärtig ist. Darum einerseits die Liebe zu positiv-symbolisch-allegorischer Weltausdeutung trinitarischer Art, andererseits die pessimistische Beurteilung des Diesseits. Die Neuzeit bringt mit ihrer — schon in der Antike vorgegebenen — Heliozentrik (Kranz 63), mit ihrem naturwissenschaftlich-philosophisch-theologischen Durchbruch ebensoviel Krisen des Weltbildes wie Neubegegnungen mit der Antike. Vorklassik, Klassik und Romantik sind am stärksten daran beteiligt. In Alexander von Humboldts „Kosmos“ (5 Bände 1845 ff.) (Kranz 222 bis 225) wird dieses Wort und sein Gehalt wieder im vollen hellenischen Sinne lebendig und vielen modernen Sprachen mundgerecht, dabei aber auch abgeschliffen und bis zum Trivialen hin entleert. Resigniert klingt das Urteil von Kranz: „... ein zentraler Begriff wie in der antiken Weltanschauung ist Kosmos in der Neuzeit nicht mehr geworden“ (263).

2. Für diese hochinteressante Studie, die ihr Thema von der Antike bis in die Literatur der Gegenwart hinein verfolgt, eröffnen sich wohl auch noch neue Perspektiven durch ein mit seltener Dichte geschriebenes Werk, das uns schon im Zusammenhang mit dem Thema der „Hellenisierung“ des Christentums beschäftigt hat. Wir meinen *W. Philipps* Studie über die Aufklärung³³. Sie behandelt eine

³¹ Vgl. Rh. Haacke: Chalkedon 2, Würzburg 1953, 95—177; A. Grillmeier: Augustinus Magister T₃, Paris 1954, 211 f.; F. Flückiger, Geschichte des Naturrechtes I, 253. Fl. leitet Staatsauffassung vom „neuplatonischen principium unitatis“ her.

³² Fulgentius Rusp., Epist. 17, De Incarnatione et gratia XI, 21; PL 65, 465.

³³ W. Philipp, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht

wichtige Phase und Frage der Begegnung von Philosophie und Theologie. Es geht um eine neue theologiegeschichtliche Durchdringung der Aufklärungszeit und um eine gewisse Korrektur der Deutungen von Cassirer, Dilthey und Troeltsch (11—15). Letzterer hat die Aufklärung folgendermaßen bestimmt: „Ihr Eigenstes ist nur die Vernichtung der supernaturalen Formen der Überlieferung und die Entfesselung der bisher gebundenen Kräfte.“ „Allerdings verleiht ihr der durchgängige Kampf gegen den kirchlichen Supernaturalismus . . . einen relativ einheitlichen Charakter“ (zitiert bei Ph. 15). Darnach bedeutet die Aufklärung die restlose Trennung von übernatürlicher Offenbarung (und der sie ausdeutenden „Theologie“) und der Philosophie. In diesem Sinne wurde denn auch die Aufklärung mit dem „Wolffianismus“ und theologiegeschichtlich mit „Natürlicher Theologie“ und „Physikotheologie“ als identisch erklärt. Ph. intendiert in seiner hervorragenden, eine Fülle von Erst- und Zweitquellen (vgl. Bibliographie 186—218!) verarbeitenden Studie nicht eine unmittelbare und umfassende Korrektur zu dem genannten Begriff von Aufklärung. Er möchte vielmehr die „Frühaufklärung“ als werdende Epoche aus diesen Bestimmungen ausgliedern und ihr eine besondere theologische Struktur zuweisen, ein eigenes Erlebnis der Transzendenz, einer „neuen Transzendenz“.

In einem außerordentlich reichhaltigen Überblick zeigt Ph. den Traditionsstrom der physikotheologischen Bewegung von 1700—1800 (21—73). Gemeint ist jene Theologie, die aus der Beobachtung aller Bereiche der Natur und des Kosmos die in ihnen sich spiegelnde *Maiestas Dei* zum Aufleuchten bringen möchte. Man verfaßte zunächst viele Spezialkompendien solcher Naturbetrachtung. Sämtliche Namen der Flora und Fauna konnten mit dem Worte „Theologie“ verbunden werden. Es gab eine Ichthyotheologie, eine Rana-, Akrido- (Heuschrecken)-, Bombyco (Seidenwurm)-, Melitto-, Chorto (Gras)- usw. -theologie. Allmählich wurden daraus universelle Kompendien dieser Disziplin, die besonders in Deutschland (J. A. Fabricius, Hamburg) und in England blühte. Als große Anreger dieser Richtung nennt Ph. Raimund von Sabunde (gest. nach 1436) und Raimundus Lullus (1236—1316).

Für unsere Themenstellung ist der 2. große Abschnitt des Werkes entscheidend: „Weltbildwandel und Barockepoche als Hintergrund der werdenden Aufklärung“ (74—139). Der kopernikanische Umbruch (80) löst einen „heliozentrischen Chok“ aus, in dem das „Gehäuse“ des damaligen Menschen zusammenbricht. W. Kranz (a. a. O. 178—190) könnte hier manches zur Ergänzung bieten. Die Gedanken-

(Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie, 3). gr. 8^o (228 S. mit 20 Tafeln) Göttingen 1957, Vandenhoeck und Ruprecht. 24.—DM.

Weltwende ist in tieferer Weise als von Kopernikus durch Nikolaus von Kues, Leonardo da Vinci, Giordano Bruno, Galilei (dessen Originalität freilich neuerdings geringer eingeschätzt wird) und Kepler vorbereitet. Kopernikus läßt nämlich trotz der heliozentrischen Wende den Menschen in einem Weltbild, das einem geschlossenen und begrenzten Gehäuse gleicht. Dennoch mag zu seiner Stunde das vorher Angestaute erst zur Wirkung gekommen sein. So mag Ph. recht haben, wenn er der kopernikanischen Wende den Wandel vom Weltoptimismus zum Weltpessimismus des 17. Jahrhunderts zuschreibt. Eine Seneca-Stelle, die W. Kranz anführt, weist mit seltener Deutlichkeit auf den innigen Zusammenhang von Weltbild und Weltstimmung hin: *Si quod unum immobile est [in mundo] fixumque, ut cuncta in se intenta sustineat, fluctuatur, si quod proprium habet terra perdidit, stare: ubi tandem resident metus nostri?* (a. a. O. 181). Wie wurde die Weltangst des 17. Jahrhunderts aufgefangen? Nach W. Kranz verstanden es große Interpreten des kopernikanischen Gedankens (eben Giordano Bruno, Galilei, aber vor allem später Goethe), ihn als Durchbruch zur „ungeahnten Denkfreiheit und Großheit der Gesinnungen“ zu feiern (a. a. O. 182). Ph. zeigt dagegen eine religiöse Weise der Bewältigung auf — und hier liegt die Bedeutung seiner Untersuchung für die Vorgeschichte der Aufklärung. Die Menschen von damals fanden zu einem „spezifischen Transzendenz-Erlebnis“, nämlich der Erfahrung der Herrlichkeit des Schöpfers und Herrn der Welt. Dies um so eindrucksvoller, je mehr der Mensch angesichts des neuen Weltbildes sein Nichts erfahren hatte. Denn nun wird ihm diese grenzenlos gewordene Welt — wobei nochmals auf das Begrenzte des kopernikanischen Weltbildes hingewiesen sei — zur um so größeren Offenbarung der Herrlichkeit Gottes. Doch nicht um eine Vernunftkenntnis geht es! Darauf legt Ph. allen Wert. Vielmehr vollzieht sich eine Gottes- und Christus-Erfahrung von der Leuchtkraft des biblischen „Kaböd-Doxa-Komplexes“. In einer neuen Lyrik wird Christus als das Licht, als „Aufklärung“, als „Lichtaufgang“ erlebt (111). Ph. legt Wert auf den Zusammenhang: „Die Parallelität der Erscheinungen: Epochenwandel, Werden der Aufklärung, Aufgang der Physikotheologie, neuer Transzendenzglaube, neue Christuslyrik, ist vielleicht doch mehr als ein Zufall. Das verbindende Moment ist in allem das Motiv des neuen Lichtes“ (112). Etwas barock freilich klingt es, wenn diese neue Christusprädikation als „eine Steigerung zu neuer kosmischer Transzendenz des Lichtes“ interpretiert wird, „die die barocken metaphysizierten Kategorien überwindet“ (113). Ist es nicht alte Tradition in der kirchlichen Theologie, die universale Bedeutung des Christusglaubens durch allgemein verständliche kosmische Symbole zum Ausdruck zu bringen? Ph. weist

selber auf die Doxa-Licht-Idee bei Joh. 1, 14 und 8, 12, wie auf den östlichen Christus Pantokrator und Nikator hin (113). Schon in der Väterzeit erfreute man sich am Glanz der Sonnen-Symbolik und schuf man eine Art von Christuslyrik, die heute noch in den Laudes-Hymnen des Breviers lebendig ist. F. J. Dölger hat dieser Sinnbild-Welt sein Forscherleben gewidmet³⁴. Daß das Barockzeitalter dabei weiter ausgreift und emphatischere Töne anschlägt, im „philosemitischen“ Rückgriff auf das AT (Job) und seine Neigung zum Pietismus Neues hinzugibt, ist anzuerkennen. Immer aber geht es um die Verbindung von Offenbarungsglauben mit innerweltlich-kosmischer Symbolik.

W. Ph. liegt viel daran, den Unterschied dieser Physikotheologie zum Wolffianismus hin aufzuweisen (besonders 123—139). Wolff sucht durch seinen intellektualistischen Mechanismus den Weltchok zu überwinden (130 f.). „Ihr (d. h. der Physikotheologie) zentrales Movens ist offenbar nicht die deistisch-ontologische Synthese des Wolffschen *ens a se*, sondern der Kabōd-Doxa-Komplex“ (139). Tholuck, der erste Deuter der Aufklärung, ist für die falsche Behauptung verantwortlich, die Wolff zum Urheber der Physikotheologie gemacht hat (137). Mit seiner thomistisch-stoischen Ergriffenheit vertritt Wolff vielmehr den antiken Rationalismus und wirke somit für die Epochenscheidung retardierend, während in der Physikotheologie der Durchbruch zum biblischen Transzendenzglauben erfolgt sei. Diese theologische Bewegung aber habe die Frühaufklärung getragen (139). Eine eigene phänomenologische Analyse dieser Theologie (140—168) soll die Unterscheidung zum Wolffianismus und zur *Theologia naturalis* hin zusammenfassen und vertiefen. Im Kabōd-Doxa-Komplex sieht Ph. das kritische Prinzip gegenüber anderen philosophischen Anschauungen (143—145). Schon S. 18 f. hat Ph. die Physikotheologie von der *Theologia naturalis* folgendermaßen abgegrenzt: Schließt jene *a posteriori* aus der Fülle der Welt auf Gott, so will jene auf dem Wege *apriorischer* Vernunftschlüsse Existenz und Eigenschaften Gottes erweisen. Hier liegen wohl schwerwiegende Verwechslungen vor. Daß die Physikotheologie der Frühaufklärung einem anderen Erleben und Denken zuzuordnen ist als der Wolffianismus, mag vom Verfasser bewiesen sein. Aber mit ihr ist ein vielschichtiger Komplex

³⁴ Vgl. A. Grillmeier, *Der Logos am Kreuz*, München 1956, 33—66: Christologische Symbolik im Glaubensbewußtsein des frühen Christentums, mit Hinweisen auf das Schrifttum F. J. Dölgers. Wie sehr auch Ambrosius der Physikotheologie nahesteht, zeigt F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechtes* 1, 357: „Ambrosius hat die von den Stoikern geübte Methode, an Beispielen aus dem Tierleben moralisch-erbauliche Betrachtungen anzustellen, vor allem im Buch über das Sechstagerwerk sehr ausgiebig angewendet.“ Ähnlich M. Testard a. a. O. 1, 121 f. Zu beachten wäre die ganze Überlieferung des Physiologus und der sog. Bestiarien überhaupt. Vgl. noch O. Eißfeld, Alexander von Humboldts „Kosmos“ und der 104. Psalm: Forschungen und Fortschritte 33 (1959) 113—117.

gegeben, in dem wohl echte Offenbarungstheologie mit Natursymbolik verbunden ist. Sie mag vielfach eine *Theologia descendens* sein, die von der biblischen Offenbarung her in der natürlichen Symbolik des Kosmos sich einen neuen Ausdruck sucht — wie dies eben schon biblisch und patristisch ist. Es wäre aber zu fragen, ob es nicht auch eine Physikotheologie als *Theologia ascendens* gegeben hat, die von dem Naturerleben ausging, um sich mit biblischen Gedanken zu bereichern. Soweit sich jedenfalls eine reine Physikotheologie dieser Sinnrichtung aufweisen ließe, wäre in ihr nur eine Abart der *Theologia naturalis* zu sehen, in der wohl das Erleben gegenüber einem Schlußfolgern den Hauptakzent trüge, ohne letzteres ausschließen zu wollen. Jedenfalls ist die eine Behauptung nicht aufrechtzuerhalten, daß sich die *Theologia naturalis* scholastischer Prägung als reiner Apriorismus von einer rein aposteriorischen Physikotheologie abhebe. Bekanntlich gehen alle scholastischen Gottesbeweise (vom nicht angenommenen ontologischen Gottesbeweis Anselms abgesehen) von dem Aposteriori der existierenden Welt und ihrer Kontingenz aus, um nach den Gesetzen logischen Denkens nach ihrem Grund zu fragen. Auch diese *Theologia naturalis* weiß — aufs Ganze ihrer Geschichte gesehen — um ihre Begrenzung und ihre Zuordnung zur übernatürlichen Offenbarung, wie das vom Verfasser zitierte Vaticanum eigens festlegt (Denzinger 1786). Auch sie kann also eingeordnet werden in einen Komplex natürlich-übernatürlicher Gotteserkenntnis, wie er im Grunde in der Physikotheologie — wenigstens in ihrer vorherrschenden Form — gegeben ist. Ihre einseitige Isolierung, wie sie in den auf Wolff hörenden katholischen Theologen der Barockzeit vorliegt, ist abzulehnen. Wenn aber das Vaticanum zum Zwecke dieser Einordnung auf die konkrete Geschichte des Menschen zurückgreift, so ist eine viel entscheidendere Sicherung gegen Isolierung getroffen als in der Physiko-Theologie, wie sie Ph. charakterisiert. Einordnung des Kosmischen in „Geschichte“ ist uns nun schon zum dritten Mal als der eigentliche Schritt von einer Kosmologie unklarer Prägung hin zum eindeutig Christlichen begegnet. Ph. hat wohl diese Sicht für die phänomenologische Deutung der Physikotheologie nicht ausgewertet.

So sind ernste Bedenken diesem so anregenden Buch gegenüber anzumelden. Aus der phänomenologischen Analyse der Physikotheologie wird nicht ganz klar, welcher Seite sie der Verfasser definitiv zuordnen will. Durch die Betonung des Kaböd-Doxa-Komplexes verrät er die Neigung, sie zu einer rein übernatürlichen Theologie oder zu einer Theologie der positiven Offenbarung zu machen. Er spricht von dem „Immer-schon-Vorher des Kaböd“, der in seinem Erlebtwerden nicht zu einem Gottesbeweis, sondern zu einem Gottesdienst führe und so auch die Lösung der Theodizeeprobleme des Barock bedeute (166 bis 168). Das soll heißen, daß der Physikotheologie jedes rationale Element

abgesprochen werden müsse. Weil aber Ph. ein ungeklärtes Verhältnis von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung in seinen Ausführungen mitgehen läßt, so muß er doch seinen Physikotheologen entweder einen christologischen oder einen eschatologischen Zirkel vorwerfen (107—111 163—166). Der Gesamtkomplex der Physikotheologie ist also gewiß in seiner Eigenart „makroskopisch“ sichtbar gemacht und soweit vom Wolffianismus wie von der Aufklärung mit Recht abgehoben, aber dann doch nicht voll einsichtig und überzeugend interpretiert. Stellt Ph. diese Bewegung auf die Seite der (im kirchlichen Sinn) übernatürlichen Theologie, so ist nicht einsichtig, wie gerade sie zur Aufklärung hinüberleiten soll, zu jener Erscheinung, die Bruch mit der übernatürlichen Offenbarungstheologie bedeuten soll und bedeutet. Hebt er aber doch wieder diese theologisch-religiöse Epoche als „kosmologischen Durchbruch“ ab von dem „soteriologischen Durchbruch der Reformation“ (169—182), so wirft er sie im Grunde wieder auf die Ebene der *Theologia naturalis* zurück. Hier macht sich eine starke Unsicherheit in der Deutung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie, *Theologia naturalis* und einer die übernatürliche Offenbarung voraussetzenden Theologie geltend.

Damit stellen wir nur Fragen an den Verfasser, die aus den Kreisen der evangelischen Theologie selber schon gestellt worden sind (vgl. G. Gloege: *ThLitZtg* 83 [1958] 286—289). Im übrigen darf man sich ehrlich der Bewunderung vor der wissenschaftlichen Leistung dieses glänzend, wenn auch zuweilen schwer geschriebenen Werkes anschließen.

Sieben sehr verschieden angelegte Studien haben uns so, jede in ihrer Weise, vor das Problem der Begegnung des Christentums mit dem menschlichen Bemühen um die Deutung seiner Welt und seines eigenen Seins gestellt. In Cicero und Augustinus hat diese Begegnung lebendige Gestalt angenommen. Obwohl Augustinus in Cicero, dem Stoiker und dem Platoniker, jeweils Christus vermißt hat, ist ihm der römische Rhetor und Philosoph doch zum Führer zu Christus geworden. Cicero hat ihn aber nur eine Strecke begleitet. Augustinus weiß, daß Christus selbst entgegenkommen muß. Die Fides wird von oben geschenkt. Die Ratio hat zu dienen. Dieser augustiniischen Begegnung entspricht das Wesen der kirchlichen Theologie. Wer sie zu einem reinen Ergebnis der Antike oder der Philosophie oder natürlicher Ratio machen möchte, verkennt das innerste Wesensgesetz, das ihre Geschichte gestaltet. Andererseits schwebt die Offenbarung nicht im luftleeren Raum. Gott geht in die Geschichte ein und macht sich in Christus zu ihrem Mittelpunkt. So steht die Antike, die Ratio, die Natur schon unter dem Gesetz der Christusgeschichte und der göttlichen Hinführung zum Kyrios von Kosmos und Geschichte.