

# Kritik und Bericht

## Zu einer neuen Untersuchung der Theologie des Arius<sup>1</sup>

Von Basil Studer

Wie der Verfasser in der Einleitung zu seiner Untersuchung über »Die Christologie des Arius« ankündigt, verfolgt er darin ein doppeltes Ziel. Er möchte »das arianische Denken nicht (als) ein trinitätstheologisches, sondern (als) ein christologisch-soteriologisches Problem darstellen«. Dabei soll zugleich klar werden, »daß die Anwendung der Distase ›Hellenismus — Christentum‹ in sich fragwürdig und auf das arianische Denken als solches nicht anwendbar ist« (2). Im Untertitel zu seiner Arbeit deutet er im weiteren noch an, daß er sich auch mit dem Problem der Dogmenentwicklung und Dogmengeschichte befassen will (vgl. 286–313: »Voraussetzungen einer Dogmenentwicklung«).

Bei einem so komplexen Programm wird es niemanden überraschen, daß der Verfasser auf verschlungenen Pfaden seinem Ziel entgegengeht. Es fällt tatsächlich auch einem etwas eingeweihten Leser nicht leicht, ihm auf allen Wegen zu folgen. Sicher helfen einem die Hinweise zum »Gang der Arbeit« (24f), die zusammenfassenden Schlußbemerkungen (314–319) sowie vor allem das übersichtliche Inhaltsverzeichnis, im Lauf der Untersuchung wenigstens die Hauptrichtung einzuhalten. Der erste Teil legt den Forschungsstand und die Methode der Studie dar (1–32). Unter dem etwas überraschenden Titel »Rezeption des Arianismus« werden dabei besonders die neuzeitlichen Ansichten über die »Ursprünge des Arianismus« und die diesbezügliche »Hellenisierungsthese« A. von Harnacks zur Darstellung gebracht. Der zweite Teil ist der Geschichte der arianischen Krise gewidmet. Zuerst kommen die Ursprünge der arianischen Theologie und ihre literarischen Quellen zur Sprache (33–85). Die Zusammenfassung dieses ersten Abschnittes bietet einen recht interessanten Überblick über die Aussagen des Arius über Gott und den Sohn (82ff). Vor dem zweiten Abschnitt ist ein Exkurs: »Überlegungen zur systematischen Entfaltung einer Christologie« eingeschoben (85–110). Es folgt der zweite Abschnitt über den »geistesgeschichtlichen Hintergrund« (111–255), in dem es um den theologiegeschichtlichen Zusammenhang (112–174), um den philosophiegeschichtlichen Kontext (175–220) und um Arius als Exegeten geht (221–253). Im dritten Teil: »Systematische Überlegungen zur Hellenisierungsfrage« diskutiert der Autor die »Kategorien der Deutung der Hellenisierung« (mit Hinweisen auf den Begriff der »Chresis« und die Ansichten von W.Pannenberg) (259–285) sowie die »Voraussetzungen einer Dogmenentwicklung« (mit Hinweisen auf K.Rahner, J.B.Metz und L.Boff sowie auf J.H.Newman, J.E.Kuhn, B.Welte und M.Heidegger) (286–313). Abschließend werden die Ergebnisse der Arbeit nochmals zusammengefaßt (314–391). Das Ganze wird beschlossen durch das Abkürzungs- und Literaturverzeichnis (323–364) sowie durch ein Stellen- (Bibel, antike Autoren), ein Namens- und ein Sachregister (367–413).

Trotz des klaren Aufbaus der Untersuchung drängen sich dem Leser schon bald Fragen und Zweifel auf. Die Schwierigkeiten beginnen bereits mit den beiden Hauptbegriffen: Christologie und Hellenisierung. Der Verfasser verwendet einen sehr engen Begriff von Christologie. Nach seiner Interpretation der Texte des Arius dreht sich dessen Christologie um die »Geschaffenheit des Sohnes« (124–130), um »Entstehung, Zeit, Ewigkeit« (130–135), um die »Entstehung aus dem Willen des Vaters« (135–139), um den »Hervorgang des Sohnes aus dem Nichts« (139–145), um die »Dif-

<sup>1</sup> Böhm, Thomas: Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage, St. Ottilien: EOS Verl. 1991, XI u. 413 S. (Studien zur Theologie und Geschichte 7) kart. DM 44.00.

ferenz von Vater und Sohn« (150–154) und um die »Lehre vom Logos« (155–164). Trotz des Hinweises auf die arianischen Texten über die Inkarnation (83) wird diese nicht eigens thematisiert. Bei allen, fortwährend wiederholten gegenteiligen Beteuerungen (vgl. 55; 82; 85; 125, usw.; nuancierter jedoch 60ff) ist schwer einzusehen, warum es sich bei den genannten Gesichtspunkten nicht um Trinitätslehre, sondern um Christologie handeln soll. Gewiß geht es darin um den zweiten Artikel des Glaubensbekenntnisses, der von Jesus Christus, unserem Herrn, handelt. Doch kommt darin die christologische Frage, wie man sie bisher verstanden hat, nicht ins Blickfeld, die Frage nämlich, wie dieser Christus zugleich Gott und Mensch ist, oder, in Anlehnung an Joh 1,14 ausgedrückt, wie der Logos im Fleisch gegenwärtig ist. Wenn man schon bei der Diskussion des theologischen Denkens des Arius von einem christologischen Ansatz sprechen will, müßte man darauf hinweisen, daß die Frage nach der ewigen Herkunft Christi sich erst von der Soteriologie her, von der Notwendigkeit eines göttlichen Erlösers, im vollen Sinne stellt. Doch das soteriologischen Problem, das der Verfasser nach seiner Absichtserklärung anvisiert (vgl. 2), kommt überhaupt nicht zur Diskussion. Auf jeden Fall entspricht der hier vorausgesetzte Begriff von Christologie nicht der Unterscheidung von *theologia* und *oikonomia*, wie er sich im vierten Jahrhundert herausgebildet hat (vgl. meine Darstellung in »Gott und unsere Erlösung«, 139–145). Im übrigen behauptet der Verfasser, seine Auffassung von »Christologie«, die er gerne einer »abstrakten Trinitätslehre« entgegenstellt (87), hätte sich heute allgemein durchgesetzt, beachtet aber nicht, daß die angeführten Autoren sich immer auf die Inkarnation, die Heilsvermittlung oder die Frage der vollständigen Menschennatur beziehen und darum einen anderen Begriff von Christologie vertreten als er (13f).

Der Begriff der Hellenisierung wird zwar klar umschrieben, jedoch ebenfalls sehr eng gefaßt. Es steht dabei die Einführung der griechischen, vor allem der neuplatonischen Philosophie in das christliche Denken im Mittelpunkt (vgl. bes. 16; 24; 175; 274f). Allerdings wird, im Grunde gegen die wiederholten Grundsatzserklärungen, bei Gelegenheit auch die griechische Methode der Exegese in die Hellenisierung miteinbezogen (219ff). Doch im allgemeinen wird ein Begriff von Hellenisierung vorausgesetzt, wie ihn P. Henry unter dem Stichwort »Hellenismus und Christentum« im LTHK 5 (1960) 215–222 vertreten hat. Das griechische Lebensgefühl wird so wenig berücksichtigt wie die griechisch-römischen Auffassungen von Politik und Gesellschaft (vgl. dazu die Korrespondenz zwischen Arius und Konstantin: Urkunden 30 und 34). Außerdem übersieht der Verfasser, daß die allgemeine Bildung in der Kaiserzeit auf dem Grammatik- und Rhetorikunterricht beruhte, also vorwiegend literarisch und nicht philosophisch war (Vgl. meine Studie »La riflessione teologica nella Chiesa Imperiale [Roma 1989], 59–138, mit den Hinweisen auf Marrou, Hagendahl und Hadot). Vor allem aber läßt er außeracht, daß die Christen nach dem Sieg über das Heidentum, noch mehr als schon zuvor, Bürger des römischen Reiches sein wollten. Die kulturelle Einheit, wie sie auf Grund der gemeinsamen Sprache, aber auch der weitgehenden Uniformierung der kaiserzeitlichen Schule schon seit langem bestand, nach 313 aber mehr und mehr von den Christen selbst bejaht wurde, darf nicht ignoriert werden (Vgl. dazu den grundlegenden Vortrag von J. Fontaine, Christentum ist auch Antike: JbAChr 25 [1982] 5–21; es wird darin klar auf das Risiko hingewiesen, das man eingeht, wenn man unbedacht von Antike und Christentum spricht, als ob es sich dabei um zwei gegensätzliche Größen handeln würde). Im übrigen wird man den Eindruck nicht ganz los, daß der Verfasser von der negativen Beurteilung der Hellenisierung durch A. von Harnack befangen bleibt, sonst würde er sich nicht so viel Mühe geben, die Christologie des Arius, wie er sie versteht, vom Makel des Hellenismus zu reinigen.

In der vorliegenden Untersuchung geht es, wie aus oben erwähnten Grundzügen der Christologie des Arius zu ersehen ist, vorwiegend um philosophische Gesichtspunkte. Der Verfasser mußte darum in besonderer Weise auf den philosophiegeschichtlichen Kontext eingehen (175–220). Über diesen Bereich zu urteilen, steht mir nicht zu. Allerdings dränge sich mir bei der Lektüre die Frage auf, ob es für das Verständnis der arianischen Position wirklich nötig ist, die philosophiegeschichtlichen Entwicklung der Fragen, wie »Denken des Einen«, »Einheit und Vielheit«, »Geist und Jenseits« von Plato bis Porphyrius, ja selbst bis über das vierte Jahrhundert hinaus bis Proklus und Johannes Philoponus vor Augen haben zu müssen (Vgl. etwa 185; 211 f). Die gleiche Frage gilt auch

in Bezug auf die hermeneutischen Überlegungen (26–32; 87–98). War es für die Behandlung der Christologie des Arius unumgänglich, selbst Rilke (91), Lessing (291f), Hölderlin (283) und andere mehr zu bemühen? Auf der anderen Seite stellte sich mir die Frage, ob die Darlegungen über den philosophiegeschichtlichen Hintergrund der Christologie des Arius wohl von derselben Qualität seien wie die Darstellung des theologie- und exegese-geschichtlichen Zusammenhangs.

Tatsächlich lassen die Ausführungen über die Kirchen- und Theologiegeschichte einiges zu wünschen übrig. Es mag als Flüchtigkeitsfehler angesehen werden, wenn die Rede auf dem Areopag dem Petrus zugeschrieben wird (271: auch im Index), oder wenn es heißt, Athanasius hätte die »Differenz zwischen *gennasthai* und *genesthai* eingeführt, die schließlich auf dem Konzil von Nicaea rezipiert wird« (151). Weniger leicht zu nehmen ist die Behauptung: »Iamblich verwendet somit die Allegorese, die im späteren Neuplatonismus dominant ist« (241); denn gerade das Gegenteil trifft zu. Vgl. meine Studie »Riflessione«, 102 und 213, mit dem Hinweis auf B.Dalsgaard-Larsen, *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe* (Aarhus 1972), 429–462. Ganz unbefriedigend jedoch ist, daß eine Reihe von historischen Fakten falsch oder mindestens ungenügend dargestellt werden.

Erstens ist es heute sicher überholt, sich noch immer abzumühen, die lange Zeit übliche Gegenüberstellung von Alexandrien und Antiochien mit den bekannten Hinweisen auf Platonisch und Aristotelisch, Wortexegese und Allegorie usw. zu widerlegen (vgl. 227–234; 314). In eingeweihten Kreisen wenigstens weiß man seit langem, daß man erst vom Ende des vierten Jahrhunderts an von einer antiochenischen Exegese sprechen kann. Zudem steht fest, daß diese nicht wesentlich historischer ist als die Exegese der zeitgenössischen Alexandriner (Vgl. dazu M.Simonetti, *Lettera e/o Allegoria* [Roma 1985], 156–230). Im besonderen ist Lukian von Antiochien nicht vom Gegensatz von Antiochenern und Alexandrinern, soweit man überhaupt von einem solchen sprechen kann, zu beurteilen. (Vgl. M.Simonetti, *Luciano di Antiochia: Diz.Patrist. 2042ff*) — Hingegen stellt man heute allgemein die origenesische Tradition, welche hauptsächlich durch die Annahme von drei Hypostasen gekennzeichnet wird, der monarchianischen, oft asiatisch genannten Überlieferung gegenüber. Doch, abgesehen von einem flüchtigen Hinweis auf die diesbezügliche Auffassung von M.Simonetti (8), hält es der Verfasser nicht für notwendig, auf diese Fragestellung einzugehen (Vgl. 173). Das Wort Monarchianismus erscheint im Sachregister gerade dreimal, davon zweimal in der Einleitung (6; 8: 42). Ohne Zweifel entstanden die Auseinandersetzungen um die ewige Herkunft Christi innerhalb der alexandrinischen Gemeinde (vgl. 40ff). Richtig ist auch, daß der genannte Gegensatz der triadischen und unitarischen Auffassungen erst nach dem Konzil von Nizäa virulent wurde (Vgl. dazu die ausgezeichnete Untersuchung von G.Feige, *Markell von Ankyra und das Konzil von Nizäa* [325], in W.Ernst und K.Feieris [Hrsg.], *Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart = Erfurter Theologische Studien 63* [Leipzig 1992], 277–296). Doch gehört dieser Antagonismus dennoch zum theologischen Umfeld des Arius, ganz abgesehen davon, daß dieser seinen Standpunkt noch nach 325 schriftlich vertrat (Vgl. 49, mit dem Hinweis auf Urkunde 34, und dazu G.Feige, *Die Lehre Markells von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner = Erfurter Theologische Studien 58* [Leipzig 1991], besonders 63–134: »Die antimonarchianische Polemik bis zum Konzil von Nizäa [325] als Vorgeschichte der antimarkellischen Argumentationsweise Eusebs von Cäsarea«, mit reichen Literaturangaben). Auf jeden Fall wäre die Berücksichtigung dieses theologiegeschichtlichen Kontextes viel wichtiger gewesen als das Suchen nach eventuellen Anknüpfungspunkten bei Plotin und Porphyrius (Vgl. etwa 146–149). Wenn der Autor selbst so viel Gewicht auf das Thema »Identität und Differenz« legt (117f; 145–154; 315), hätte er sicher gut getan, sich den Kontrast zwischen den beiden christlichen Überlieferungen gegenwärtig zu halten; denn es ging darin gerade um die Frage, wie weit der Sohn Gottes oder der Logos mit dem Vater identisch und wie weit er von ihm unterschieden ist. Im übrigen waren es auch die Hauptvertreter dieser Überlieferungen — Origenes, Eusebius von Cäsarea und Marcellus von Ancyra —, welche philosophisches Gedankengut in die christliche Theologie einführten.

Weiter kann die Art und Weise, wie die Hellenisierungsthese Harnack widerlegt wird, nicht voll überzeugen. Es gehört wohl bereits zu den dogmengeschichtlichen Gemeinplätzen, daß der eigent-

liche Begründer der modernen Dogmengeschichte sich zwei Dinge zuschulden kommen ließ: Zum einen setzte er den Beginn der Hellenisierung zu spät an, und zum andern bewertete er sie zu sehr als Abfall vom wahren Evangelium. Man muß sich also fragen, ob es noch einen Sinn hat, viele Worte darüber zu verlieren. Immerhin sei positiv vermerkt, daß der Verfasser, vor allem im Anschluß an M. Hengel, über den ersten Punkt ein paar recht beachtliche Seiten geschrieben hat (264–270: »Biblisches Verstehen und griechisches Denken«). Freilich hätte die Rolle der griechischen Diaspora für die Entstehung des Christentums noch viel mehr betont werden müssen. Im besonderen hätte man deutlicher herausstellen sollen, daß Paulus — er kommt auf den zitierten Seiten nicht vor — ein griechischer Jude war, der nicht nur aus der Diaspora stammte, sondern auch längere Zeit in Ephesus, einem der wichtigsten Kulturzentren der Antike lebte und von dort aus den für die Frage der Hellenisierung grundlegenden ersten Korintherbrief schrieb. Jedenfalls, wenn man sich schon mit der Hellenisierungstheese Harnacks auseinandersetzen will, darf man es sich nicht so leicht machen, wie der Verfasser es getan hat. Der Exkurs III: »Die christologische Frage vor Arius: Die Frage der Hellenisierung« (164–171), stellt tatsächlich bei allem Verständnis für eine gewisse Beschränkung der Darstellung (164) eine zu grobe Vereinfachung dar, um ernstgenommen werden zu können. Die zutreffenden Bemerkungen zu 1 Kor können stehen bleiben (164ff). Die Darstellung der Christologie des Ignatius von Antiochien ist ungenügend. Außer dem guten Hinweis auf Eph 7,2 wäre ein Wort über die Umdeutung der messianischen Titel »Gottessohn« und »Menschensohn« zu Ausdrücken über die göttliche und menschliche Herkunft fällig gewesen (Vgl. dazu R. Cantalamessa, *Dal Cristo del Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa: Il problema cristologico oggi* [Assisi 1973], 143–197, besonders 144–155). Was Justin angeht, ist es sicher richtig, daß sein Logosbegriff auch von der Bibel her zu verstehen ist. Doch für das Verständnis der christologischen Krise um 320 ist nicht zu übersehen, daß Justin in der Diskussion mit den Juden die Begriffe des unsichtbaren und des sichtbaren Gottes eingeführt hat. Diese Begriffe liegen nämlich seiner Erklärung der alttestamentlichen Theophanien zugrunde, welche bis ins vierte Jahrhundert hinein nachwirkte. Danach konnte nur der Logos erscheinen. Mit seiner grundsätzlichen Sichtbarkeit ist jedoch auch seine Umschriebenheit und damit seine Gewordenheit gegeben (Vgl. »Gott und unsere Erlösung«, 72, mit Dial. 127,1–4, 62,4; Apol. 1,63, sowie G. Aebly, *Les missions divines* [Fribourg 1958], 6–15). Wieso Theophilus von Antiochien, der als erster mit philosophischen Kategorien den Hervorgang des Logos erklärte, in diesem Zusammenhang nicht einmal genannt wird (vgl. aber anderswo: 136 usw.), ist nicht verständlich. Irenäus wird absichtlich übergangen, weil das Christusbild des zweiten Jahrhunderts (nach Grillmeier) noch nicht statisch, sondern dynamisch, noch nicht gelehrt, sondern pastoral wirke, und darum die Wurzel einer Hellenisierung nicht in ihm zu suchen sei (167<sup>360</sup>). Dabei hat der Bischof von Lyon in seinem Kampf gegen dem Dualismus der Gnostiker (den »Hellenisierern« *par excellence*) die Einheit Christi noch vielmehr als zuvor Ignatius mit offensichtlich statischen Formeln umschrieben, wie sie nur in einer griechischen Umwelt denkbar sind; außerdem hat er in einer griechischen Weise die ganze Heilsökonomie auf die Verähnlichung mit dem unsterblichen Gott hingeordnet, ohne welche dieser nicht geschaut werden kann. Wenn weiter im Anschluß an A. Grillmeier festgestellt wird, Origenes sei nicht primär an der ontologischen Konstitution Christi, sondern eher an Christus als dem Mittler der mystischen Vereinigung der Seele mit dem verborgenen Gott (170), erlaubt das noch lange nicht, den Logosbegriff, den Origenes im Zusammenhang mit seinen philosophischen Auffassungen von dem Einen und dem Vielen entwickelt hat, einfach zu übergeben. Seine Lehre von der Mittlerschaft des Logos, einschließlich seiner Ansicht über die *anima mediatrix*, hat sicher das theologische Umfeld des Arius mindestens so stark bestimmt wie die diesbezüglichen Auffassungen der Neuplatoniker, deren Bedeutung herauszustellen der Verfasser nicht müde wird (vgl. 185–190). Auf jeden Fall schwächt Böhm die Hellenisierung, welche im zweiten und dritten Jahrhundert erfolgt ist, viel zu sehr ab. Natürlich kann man behaupten, es hätte vor Arius keine »Hellenisierung des Christentums im Sinne A. von Harnacks« stattgefunden (171), wenn man darunter eine Verfremdung des Evangeliums versteht. Daß aber zur Erklärung des Glaubens an Jesus Christus philosophische Elemente, wie vor allem die Sichtbarkeit des Logos und seine Zwischenstellung zwischen dem Einen und dem

Vielen, übernommen wurden, und daß damit auch Probleme geschaffen wurden, die nicht auf Anhieb gelöst werden konnten, ist nicht zu leugnen. Die Transformation des biblischen Denkens in neuen Zusammenhängen, die auch der Verfasser annimmt (318f), ging nur zögernd und zum Teil mit einer »Chresis« (vgl. 271ff), welche wieder zurückgenommen oder wenigstens korrigiert werden mußte. Es gab Verfremdungen und glückliche Vertiefungen des Evangeliums. Und das aufzuzeigen, ist schließlich die Aufgabe einer Dogmengeschichte, oder sagen wir besser, der Geschichte der christlichen Lehren (Vgl. den Titel des klassischen Buches von J.N.D.Kelly: »Early Christian Doctrines«).

Im weiteren wirken die Ausführungen über Arius und den exegetischen Kontext wenig überzeugend. Der antike Schulbetrieb wird darin, wie bereits angedeutet wurde, zu wenig bedacht. Dem Verfasser scheint unbekannt zu sein, daß damals die Grundschulung in Grammatik und Rhetorik ganz auf die Lektüre der Texte ausgerichtet war, und daß dementsprechend auch die neuplatonischen Philosophen ihre exegetische Methode dort gelernt haben (vgl. 240ff). Er versteht es darum nicht, die Exegese des Arius, soweit man von einer solchen sprechen kann, in die Geschichte der Bibelerklärung einzufügen. Typisch dafür ist die Bemerkung, Arius sei nicht notwendig in eine gelehrte Schultradition einzuordnen (230; 315), als ob er in der Schule (»Mittelschule«) sich nicht einmal das nötige Rüstzeug für die Textinterpretation hätte aneignen können. Tatsächlich wird denn dies auch zwei Seiten weiter vorausgesetzt, wo von »Allegorese und (vom Autor selbst unterstrichen) rhetorisch-grammatischen Anknüpfungspunkten« die Rede ist (232). Im übrigen gehörte auch die Dialektik zu diesem Studienprogramm (vgl. 35). Weiter verliert der Verfasser von seinem zu engen Blickwinkel aus auch unnütze Worte über die Exegese des Origenes (227–232). Er hat nämlich nicht erfaßt, daß Origenes, bei all seiner Bedeutung für die biblische Hermeneutik, mehr als Zeuge von deren Geschichte denn als deren Pionier anzusehen ist. Jedenfalls sind drei Dinge zu bemerken: Die sog. prosopische Exegese wurde bereits vor Origenes für die Erklärung von trinitarisch und christologisch verstandenen Texten übernommen (Vgl. C.Andresen, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes: ZNW 52 [1961] 1–39, sowie M.J.Rondeau, Les commentaires patristiques du Psautier, II. Exégèse prosopologique et théologie, Roma 1985, zwei Studien, welche nicht zitiert werden). Ebenso wurde das Prinzip, den Autor mit dem Autor zu erklären, ansatzweise schon vor der christlichen Rezeption der Homerexegese angewandt. Es liegt dem Gebrauch der Testimonia zugrunde, welche aus der jüdischen Exegese übernommen worden war. Schließlich, und das ist entscheidend, wurde die christliche Exegese in den Schriften des Paulus grundgelegt. Der Apostel hat in 1 Kor 10 nicht nur angegeben, wie das Alte Testament sowohl christologisch als auch anthropologisch — »mystisch« und »moralisch«, würden Origenes und andere sagen — zu lesen ist. Er bezeugt auch den Gebrauch von einer Reihe von technischen Ausdrücken, welche in der Folge grundlegend geworden sind. Origenes selbst war sich dessen wohl bewußt. Er berief sich immer wieder ausdrücklich auf Paulus. Dieser Gesichtspunkt kommt verständlicherweise bei B.Neuschäfer, auf den sich der Verfasser verläßt, nicht zum Tragen (Vgl. aber jetzt F.Cocchini, Il Paolo di Origene, Roma 1992, und schon früher R.Gögler, Zur Theologie des biblische Wortes bei Origenes [Düsseldorf 1963], 98–105). Im übrigen ist dem Verfasser auch nicht aufgegangen, warum Schäublin — allerdings einseitig von den Antiochenern — schreiben konnte, die Rhetorik könne geradezu als Schlüssel des Verständnisses der Welt angesehen werden (233). Bedenklicher als die ungenügenden Kenntnisse der Exegese Geschichte ist allerdings die Art und Weise, mit welcher der Verfasser mit den von Arius hauptsächlich herangezogenen drei Bibeltexten umgeht. Es ist sicher von Interesse, sich im Lichte der historisch-kritischen Exegese zu fragen, wie nahe er dem Sinn dieser Texte kam (243–255: Diskussion von Joh 1,1; Gen 1,1; Prov 8,22). Wichtiger wären jedoch zwei andere Fragen gewesen: Warum beschränkte sich Arius (oder eventuell seine Gegner) vor allem auf diese drei Texte? Und, welches waren die Konsequenzen der Beschränkung auf diese wenigen Texte? Die erste Frage berührt der Verfasser im Zusammenhang mit der Auslegungsgeschichte von Gen 1,1 (223ff). Aber er gibt sich zu wenig Rechenschaft, warum die Apologeten und im Anschluß an sie die anderen vornizänischen Autoren an den genannten Stellen so sehr interessiert waren. Sicher spielte dabei das im griechischen Umfeld noch

wachsende Interesse der Juden an der Genesisexegese eine Rolle. Entscheidend dafür waren jedoch zwei Tatsachen: In der Zeit, als man anfang, die Hoheit Christi und zugleich seine Unterscheidung vom Vater zu diskutieren, besaßen die neutestamentlichen Schriften noch keine theologische Autorität; dazu führte man die diesbezüglichen Diskussionen in erster Linie mit den Juden. Damit war gegeben, daß man vorzüglich auf solche atl. Texte zurückgriff, welche sich auf die Präexistenz (lies Existenz vor der Schöpfung) Christi und zugleich auf seine Unterschiedenheit von Gott anwenden ließen. Damit ist auch die zweite Frage, welche der Autor überhaupt nicht stellt, zum Teil beantwortet. Das durch die vorausgehende Theologie gegebene Interesse an Bibeltexten kosmologischen Inhalts und die gleichzeitige Vernachlässigung (Noch-nicht-Benutzung) von paulinischen Texten wie Phil 2,5–11; Röm 1,1–3; 1Kor 12 sowie die Außerachtlassung der Jesus-Reden im vierten Evangelium mußten zu einer Einseitigkeit führen, in welcher das Ostergeheimnis, in dem der messianische Anspruch Christi seine Bestätigung erhielt (vgl. die guten Hinweise auf S.166) nicht zum Tragen kommen konnte. Diese Verkürzung der Christusbotschaft, welche das Denken des Arius, verständlicherweise dann aber auch die Verurteilung durch das Konzil von Nizäa kennzeichnet, war m.E. viel entscheidender als selbst eine positiv verstandene Hellenisierung der christlichen Theologie, obgleich sie, wie angedeutet, auch damit zusammenhing (vgl. zu dieser Frage J.Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition* [Chicago 1971], 172–225, besonders 175, wo auf das notwendige Zusammenspiel von biblischen Texten der *adoption, identity, distinction and derivation* hingewiesen wird).

Schließlich noch zwei Worte grundsätzlicher Art. Zuerst zur Thematik der Untersuchung! Man muß gewiß jedem das Recht zugestehen, das Thema seiner Untersuchung nach seinem Gutdünken zu umschreiben. Die Frage, ob Harnack mit seiner Hellenisierungsthese im Fall des Arius im Recht war, ist zudem sicher berechtigt. Müßte man aber in der Einleitung oder wenigstens im Ausblick nicht mit Nachdruck darauf hinweisen, daß die arianische Frage nur das Syndrom einer viel umfassenderen Krise war? Besteht die Schwäche der klassischen Dogmengeschichte nicht gerade darin, daß sie Arius zu viel Bedeutung zugemessen und obendrein noch das ganze Problem auf seine Ablehnung des *homoousios* zugespitzt hat? Müßte man die Dogmengeschichte vor 1930 (abgesehen vom zu engen Begriff von Dogma) nicht von hier aus kritisieren? Wäre es im Hinblick darauf nicht vielleicht gegeben, den größeren Teil jener Darstellungen zu archivieren und statt dessen sich eingehender mit den heutigen Untersuchungen auseinanderzusetzen, welche Arius nur als Auslöser des vor allem zwischen 320 und 330 erfolgten Zusammenstoßes verschiedener Traditionen betrachten und darum im besonderen von einer Krise der origenischen Logotheologie sprechen? — Zum anderen fiel mir auf, daß das Glaubensbekenntnis von Nizäa, abgesehen von einem Vergleich einer verkürzten Version mit dem Glaubensbekenntnis des Arius nicht zitiert wird. Wenn man sich gegenwärtig hält, daß das nizänische Symbol mit seinen Anathematismen eine Antwort auf die Lehre des Arius sein will und tatsächlich mit der Art, wie es den biblischen Begriff *monogenes* präzisiert, erlaubt, die arianischen Daten: Gewordenheit des Sohnes, Entstehung des Sohnes vor der Zeit, durch den Willen des Vaters, aus dem Nichts, Schöpfung durch den Sohn, Ausschluß der Gleichewigkeit von Vater und Sohn und zweier Anfänge, Fleischwerdung (vgl. 82f) besser einzuordnen, kann man nicht verstehen, warum der Verfasser einfach darüber hinweggeht. Es ist mir darum auch nicht klargeworden, ob er die Lehre des Arius, für den er offenbar einige Sympathien hat, in gleichem Maß wie den nizänischen Glauben als dem Evangelium gemäß wertet oder nicht. Vielleicht wollte er überhaupt jede Wertung vermeiden. Läßt sich das aber in einer theologischen, nicht historischen Dissertation vertreten? Darf man einem Vergleich mit den Konzilsbeschlüssen von 325, zu denen übrigens Arius selbst noch Stellung nahm, in der heutigen Zeit ausweichen, in der im ökumenischen Dialog unter anderem die nicht unwichtige Frage diskutiert wird, wie weit die Christen von heute sich an die altchristlichen Bekenntnisse, speziell an jenes von Nizäa, halten sollen, um wirklich als Christen zu gelten (Vgl. etwa S.M.Heim [Hrsg.], *Faith to Creed. Ecumenical Perspectives on the Affirmation of the Apostolic Faith in the Fourth Century*, New York 1991)?

Zwangsläufig sind in den vorausgehenden Darlegungen die positiven Seiten der besprochenen Untersuchung zu wenig zur Geltung gekommen, etwa die eingehende Diskussion der Chronologie

der Quellen und die subtile Analyse der Urkunden des arianischen Streites. Doch wurde ohne Zweifel klar, daß die Arbeit »Christologie des Arius« von Thomas Böhm zu manchen Fragen herausgefordert und zu weiterem Nachdenken anregt, und das ist kein geringes Verdienst. Ihre Lektüre war für mich tatsächlich ein Gewinn. Meine Kritik an ihr mag es anderen Lesern ermöglichen, gerade auch ihre Qualitäten besser zu schätzen.