

Christologie und Hellenisierung: Der Fall »Arius«

Eine Replik auf B. Studers Kritik

Von Thomas Böhm

Entgegen manch anderer Einstufung meiner Arbeit¹ bewertet B. Studer diese überwiegend negativ.² An seine Ausführungen sind jedoch Anfragen zu richten.

I: Zur Systematik

1. B. Studer kritisiert in einem ersten Anlauf zunächst den Begriff »Christologie«, indem er darauf verweist, daß in vorliegender Studie einerseits die Inkarnation im arianischen Kontext nicht ausführlich diskutiert werde;³ andererseits vermisste man den soteriologischen Ansatz, und es sei keine klare Trennungslinie zwischen Trinitätslehre⁴ und Christologie gezogen worden.⁵

Der letzte Aspekt, nämlich die Differenzierung von Christologie und Trinitätslehre, muß nach B. Studer vor allem im Hinblick auf die Frage nach der Inkarnation behandelt werden⁶; diese Frage müsse man auf dem Hintergrund der Differenzierung von *theologia* und *oikonomia* sehen, wie sie sich im 4. Jhd. herausgebildet habe.⁷ Achtet man allerdings auf die sonstigen Arbeiten von B. Studer, so versucht gerade er für das Verhältnis von *theologia* und *oikonomia* zu zeigen, daß vorwiegend der Hervorgang des Sohnes eng mit dem Heilswirken *Gottes* verbunden und dieses vorwiegend kosmologisch interpretiert worden sei⁸, so von Origenes und sogar noch Eusebius von Caesarea.⁹ Man stellt sich aber im Anschluß an solche Überlegungen die Frage, wie man bei Arius

¹ Th. Böhm: Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage (SThG 7), St. Ottilien 1991. Vgl. E. P. Meijering: Rez. Th. Böhm. Die Christologie des Arius. In: VigChr 46 (1992) 300–301; L. F. Mateo-Seco: Rez. Th. Böhm. Die Christologie des Arius. In: ScTh 24 (1992/93) 1094–1096 und J. Ulrich: Rez. Th. Böhm. Die Christologie des Arius. In: ThPh 69 (1994) 273–275.

² Vgl. den Beitrag von B. Studer: Zu einer neuen Untersuchung der Theologie des Arius. In: MThZ 45 (1994) 319–325.

³ Vgl. Th. Böhm, 1991 [Anm. 1], 83.

⁴ B. Studer behauptet in diesem Zusammenhang, in der besprochenen Arbeit wäre die Christologie einer abstrakten Trinitätslehre gegenübergestellt worden, übersieht jedoch dabei, daß es sich um eine Replik auf die Harnacksche Hellenisierungsthese handelt (vgl. Th. Böhm, 1991 [Anm. 1], 87 f; vgl. dagegen die Überlegungen zur Trinitätslehre und Christologie: ebd., 105–110 und 291–296).

⁵ Vgl. B. Studer, 1994 [Anm. 2], 320 und 324.

⁶ Vgl. B. Studer, 1994 [Anm. 2], 320; ähnlich auch: ders.: Die Soteriologie nach dem Konzil von Nizäa. In: HDG III/2a, Freiburg–Basel–Wien 1978, 116–174, hier 117; so auch A. M. Ritter: Rez. Th. Böhm. Die Christologie des Arius. In: ThLZ 119 (1994) 902–906, hier 904.

⁷ Vgl. B. Studer, 1994 [Anm. 2], 320; ders., 1978 [Anm. 6], 119 und ders.: Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche, Düsseldorf 1985, 139–145, bes. 143–145.

⁸ Vgl. B. Studer: Das Christudogma der Alten Kirche und das neutestamentliche Christusbild. In: MThZ 44 (1993) 13–22, hier 21 Anm. 31.

⁹ Vgl. B. Studer, 1985 [Anm. 7], 143 f; vgl. auch ders., 1978 [Anm. 6], 119.

konsequent die obige Differenzierung hätte ausarbeiten *müssen*, die nach B. Studer nicht einmal für Eusebius anwendbar ist.¹⁰

Nach B. Studer ist die zentrale Idee der *arianischen* Theologie, daß der Logos Fleisch geworden ist als Modell der Gotteskindschaft und als Vorbild des andauernden Gehorsames; dadurch sei für Arius eine Gleichrangigkeit mit dem unveränderlichen Gott von vornherein ausgeschlossen.¹¹ Dabei verweist B. Studer auf den Brief des Alexander von Alexandrien an Alexander von Thessalonich¹², in dem jener aber vor allem das Ziel verfolgt, die Position des Arius in einem schlechten Licht erscheinen zu lassen; zentral ist für Alexander deshalb auch die als arianisch *ausgegebene* Meinung, daß wir Söhne Gottes werden, wie auch jener (d. h. Christus).¹³ Gegen eine solche Deutung sind aber in der Tat Einwände vorzubringen. *Methodisch* begibt man sich nämlich zunächst auf die Ebene einer ersten (polemischen) Rezeption, d. h. der Stufe des Alexander bzw. des Athanasius, um von hier aus dann die Briefe des Arius in einer Art ›relecture‹ zu lesen.¹⁴ Außerdem wäre *inhaltlich* folgendes zu bedenken: daß Jesus Christus bei Arius nach dem Referat von Alexander ein Sohn Gottes ist wie viele der Menschen, hängt zudem mit einer Stelle im Werk des Athanasius zusammen¹⁵. Nach Athanasius lehre Arius, daß Gott viele Logoi spricht, unter die der Logos (der Sohn) einzuordnen ist: »the central point in the Arian system is that Christ gains and holds his sonship in the same way as other creatures«¹⁶, interpretiert als »fidelity and obedience«¹⁷. Weil Gott viele Worte spreche — nach Athanasius' Interpretation der arianischen Theologie —, gibt es nach R. C. Gregg und D. E. Groh auch viele Söhne.¹⁸ Daraus folgt in dieser Interpretation, daß Christus einer unter vielen Brüdern ist, was aber der Text bei Athanasius nicht hergibt.¹⁹ Es kann also nicht ohne weitere Klärung davon gesprochen werden, daß *Arius* gerade diese Gleichheit mit allen Menschen hervorheben möchte.²⁰

Diese spezielle soteriologisch-inkarnatorische Sicht läßt sich m. E. auch nicht aus dem Glaubensbekenntnis des Arius herleiten, das dieser an Kaiser Konstantin geschickt hat,²¹ worauf aber B. Studer insistiert²², da es sich um ein Schreiben handelt, das die Gunst des Kaisers zu erreichen sucht. Es dürfte deshalb sehr moderat und zurückhaltend verfaßt sein.²³ Zweitens werden hier die verschiedenen ›Daten‹ unzusammenhängend aneinandergereiht, so daß auch nicht ganz klar wird, wie etwa das Verhältnis von Inkarnation (im engeren Sinne) und der ›kosmologischen‹ Schöpfertätigkeit des Logos zu deuten ist.²⁴ Wäre es nicht möglich, einerseits daran festzuhalten, daß bei Arius der Ausgang für seine Konzeption die christologische Frage im engeren Sinn ist (daß also z. B. der Vater deswegen als ungeworden bezeichnet wird, weil der Sohn geworden ist²⁵), anderer-

¹⁰ So auch B. Studer, 1985 [Anm. 7], 122 f.

¹¹ Vgl. B. Studer, 1985 [Anm. 7], 132.

¹² Urk. 14 (21, 10–16 Opitz).

¹³ Vgl. Urk. 14 (21, 15 Opitz).

¹⁴ R. C. Gregg / D. E. Groh: *Early Arianism — A View of Salvation*, Philadelphia 1981, 1.

¹⁵ Vgl. Athanasius, de decr. 16,3 (13,27–31 Opitz).

¹⁶ R. C. Gregg / D. E. Groh, 1981 [Anm. 14], 50; vgl. auch ebd., 26. 46 und 56.

¹⁷ R. C. Gregg / D. E. Groh, 1981 [Anm. 14], 57; ähnlich auch B. Studer, 1985 [Anm. 7], 132.

¹⁸ Vgl. R. C. Gregg / D. E. Groh, 1981 [Anm. 14], 56.

¹⁹ Vgl. G. C. Stead: Arius on God's ›Many Words‹. In: *JThS* 36 (1985) 153–157, hier 154–157; dazu auch Th. Böhm, 1991 [Anm. 1], 155 f.

²⁰ Wenn diese Bedenken an die Ausführungen von R. C. Gregg und D. E. Groh zu richten sind, wären sie auch an die Überlegungen von B. Studer heranzutragen.

²¹ Vgl. Urk. 30 (64,5–9 Opitz).

²² Vgl. B. Studer, 1994 [Anm. 2], 320. 324.

²³ Vgl. R. P. C. Hanson: *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381*, Edinburgh 1988, 9.

²⁴ Vgl. Th. Böhm, 1991 [Anm. 1], 62–64. 190–198.

²⁵ Vgl. Athanasius, de syn. 15 (242,11 Opitz); vgl. R. Lorenz: *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Göttingen 1979, 53 f.

seits aber diese Darlegungen von der Präexistenz und ›kosmologischen‹ Funktion aus zu entwickeln sind?²⁶ Dies liegt in der Tat innerhalb der Möglichkeiten einer Weisheits- und/oder Logoschristologie.²⁷

2. Des weiteren sind Fragen an die Ausführungen von B. Studer zum Thema ›Hellenisierung‹ zu richten. Er hebt nämlich hervor, daß in meiner Studie die Einführung der griechischen *Philosophie* im Vordergrund stehe²⁸, während das griechische Lebensgefühl, die griechisch-römischen Auffassungen von Politik und Gesellschaft nahezu unreflektiert blieben. Die allgemeine Bildung beruhe zu dieser Zeit auf dem Grammatik- und Rhetorikunterricht, sei somit weniger philosophisch als vielmehr literarisch.²⁹ Neben diesen allgemeinen Hinweisen betont B. Studer, daß es zu den dogmengeschichtlichen Gemeinplätzen gehöre, daß A. v. Harnack die Hellenisierung zu spät angesetzt und zu sehr als Abfall vom wahren Evangelium gedeutet habe.³⁰ Zudem müßte die arianische Theologie als Syndrom einer umfassenderen Krise dargestellt werden, insofern man in der Dogmengeschichte vor 1930 dem Arius eine zu große Bedeutung beigemessen und außerdem die Frage auf das Problem der Homoousie zugespißt habe. Es gehe vielmehr um eine Krise der origenischen Logostheologie.³¹

Das Problem des Harnackschen Ansatzes besteht aber nicht allein darin, daß die Hellenisierung zu spät angesetzt und als Abfall vom Evangelium gedeutet wird. Dies kulminiert für A. v. Harnack vielmehr in der Frage, *warum* es zu diesem Abfall kam. Seine Antwort liegt eindeutig darin, daß die Philosophie die Ursache dafür sei³² — diesem Grundanliegen des Harnackschen Ansatzes wird von B. Studer nur geringe Aufmerksamkeit geschenkt. Die Forderung A. v. Harnacks besteht folglich auch darin, daß die *Philosophie* aus der Religion ausgebürgert werden müsse, um so den Weg für eine *gelebte* Religion frei zu machen.³³ Von daher gesehen, sind im Rahmen einer Auseinandersetzung mit A. v. Harnack gerade dieser philosophische Kontext³⁴ bzw. die philosophischen Implikationen der arianischen kontextualisierten Theologie sowie die methodischen Voraussetzungen zu behandeln. Eine Auseinandersetzung ist auch deshalb notwendig, weil die Thesen Harnacks nicht einfach mit einem Hinweis auf die Entwicklung der Dogmengeschichtsschreibung bis 1930 abgetan werden können, sondern bis in die jüngste Zeit nachwirken.³⁵

²⁶ Dies würde sich mit dem Ansatz von R. Lorenz decken (vgl. ders., 1979 [Anm. 25], 54–65). Vgl. ferner Th. Böhm, 1991 [Anm. 1], 53–58. 61 f. 125. 127. 129. 137. 155. 163 usw.) — also genau das, was B. Studer zu vermissen scheint; vgl. ferner G. Feige: Die Lehre Markells von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner (EThSt 58), Leipzig 1991, 126–130.

²⁷ Vgl. M. Theobald: Gott, Logos und Pneuma. »Trinitarische« Rede von Gott im Johannesevangelium. In: H.-J. Klauck (Hg.): Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum, Freiburg–Basel–Wien 1992 (QD 138), 41–87, hier 57–59. 62. 68–73. 80–85 (dort weitere Literatur); H. v. Lips: Christus als Sophia? Weisheitliche Traditionen in der urchristlichen Christologie. In: C. Breytenbach und H. Paulsen (Hgg.): Anfänge der Christologie, FS F. Hahn, Göttingen 1991, 75–95, hier 79–82. 85–95.

²⁸ Als wichtigste Belege nach B. Studer (vgl. ders., 1994 [Anm. 2], 320): Th. Böhm, 1991 [Anm. 1], 16. 24. 175. 274 f).

²⁹ Vgl. B. Studer: La riflessione teologica nella chiesa imperiale (sec. IV e V), Rom 1989, 59–138; zu diesen Aspekten vgl. B. Studer, 1994 [Anm. 2], 320.

³⁰ Vgl. B. Studer, 1994 [Anm. 2], 321 f.

³¹ Vgl. B. Studer, 1994 [Anm. 2], 324.

³² Vgl. E. P. Meijering: Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von Harnacks, Amsterdam–Oxford–New York 1985, 13, 30f, 142; vgl. auch Th. Böhm, 1991 [Anm. 1], 17f. 21.

³³ Vgl. C.-F. Geyer: Religion und Diskurs. Die Hellenisierung des Christentums aus der Perspektive der Religionsphilosophie, Stuttgart 1990, 59–64. 67 f.

³⁴ Vgl. z. B. A. Grillmeier: Jesus der Christus im Glauben der Kirche Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg–Basel–Wien ³1990, 361–364. 372.

³⁵ Vgl. W. Kasper: Jesus der Christus, Mainz ⁸1981, 208; ders.: Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 226; H. Küng: Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, München–Zürich 1989, 526–557. 611 f. 618. 654; K. J. Kuschel: Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung, München–Zürich 1990; dazu G. L. Müller: Rez. Kuschel. In: MThZ 44 (1993)

II: Zur Geschichte

1. B. Studer bemängelt an der vorliegenden Arbeit,³⁶ daß folgender Aspekt fehle: man unterscheide in der Forschung die origenische Tradition von einer monarchianischen. Man hätte für Arius — zumindest seit den Überlegungen von M. Simonetti³⁷ — gerade die (anti-)monarchianische Theologie (triadisch und unitarisch) beachten müssen, auch wenn diese erst nach dem Konzil von Nizäa virulent wurden.³⁸ B. Studer hat hier jedoch übersehen, daß gerade eine Auseinandersetzung mit den Ansichten von M. Simonetti erfolgt ist, also nicht nur ein flüchtiger Hinweis, wie er annimmt.³⁹ Ferner impliziert der Begriff ›Monarchianismus‹ als Leugnung einer realen Trinität entweder einen Adoptianismus oder Modalismus,⁴⁰ verbunden mit den Namen Paulus von Samosata und Sabellius. So wird denn auch bei G. Feige die antimonarchianische Polemik des Arius (und Alexander) in *diesem* Zusammenhang erörtert,⁴¹ in dem sich Arius gegen Valentin, die Manichäer und Sabellius wendet,⁴² und zwar gegen eine gnostische Deutung des Sohnes im Sinne einer Emanation oder in der Differenzierung von innerlichem und geäußertem Wort. Die verschiedenen Positionen, gegen die sich Arius zur Wehr setzt, verlieren hier allerdings ihre Konturen und kulminieren in dem Vorwurf, eine stoffliche Natur zu vertreten.⁴³ Die Frage des Monarchianismus bzw. der antimonarchianischen Tendenzen wurde also der Sache nach entsprechend behandelt.

2. Schließlich übt B. Studer in mannigfacher Hinsicht Kritik am Exkurs III (Die christologische Frage vor Arius: Die Frage der ›Hellenisierung‹).⁴⁴ Zu Ignatius, Justin und Origenes müßten auf jeden Fall Ergänzungen vorgenommen, Theophilus und Irenäus müßten überhaupt behandelt werden. Insgesamt sei die Hellenisierung viel zu sehr abgeschwächt.⁴⁵ Dieser Kritik ist im Rahmen *dieses* Exkurses durchaus zuzustimmen. Einerseits kommen aber vor allem diejenigen Theologen zur Sprache, die für Arius näherhin in der Forschung als dessen ›Wegbereiter‹ diskutiert werden.⁴⁶ Andererseits hätte stärker hervorgehoben werden sollen, daß es sich am fraglichen Punkt um eine Ori-

129–134, hier 130–132. Ähnliches müßte auch gegen A. M. Ritter, 1994 [Anm. 6] 904 und M. Slusser (vgl. ders.: Rez. Th. Böhm; Die Christologie des Arius. In: JThS 45 [1994] 320–322, hier) eingewendet werden.

³⁶ In einem ersten Schritt kritisiert B. Studer die von G. C. Stead übernommene Auffassung, daß Athanasius den Unterschied von γεννάσθαι und γενέσθαι eingeführt habe, der auf dem Konzil von Nizäa rezipiert worden sei (Vgl. B. Studer, 1994 [Anm. 2], 321 gegen G. C. Stead: The Platonism of Arius. In: JThS 15 (1964) 16–31, hier 22f mit Anm. 1; Th. Böhm, 1991 [Anm. 1], 151). Er schlägt für diese Deutung aber keine Alternative vor und liefert zudem keine Argumente. Allerdings ist hier zu betonen, daß in der Forschung in dieser Hinsicht keine Einigkeit erreicht ist (z. B. G. Feige und A. H. B. Logan).

³⁷ Vgl. z. B. M. Simonetti: La crisi ariana nel IV secolo, Roma 1975, bes. 46–54.

³⁸ Vgl. B. Studer, 1994 [Anm. 2], 321 mit Hinweis auf G. Feige.

³⁹ Vgl. B. Studer, 1994 [Anm. 2], 321; siehe dagegen Th. Böhm, 1991 [Anm. 1], 34f. 37. 53. 65f. 71.

⁴⁰ Vgl. z. B. H. Vorgrimler: Theologische Gotteslehre, Düsseldorf 1985, 91–93.

⁴¹ Vgl. G. Feige, 1991 [Anm. 26], 126–130.

⁴² Vgl. Urk. 6 (12,10–13,2 Opitz); vgl. auch Th. Böhm, 1991 [Anm. 1], 53–55.

⁴³ Vgl. auch F. Ricken: Nikaia als Krisis des altkirchlichen Platonismus. In: ThPh 44 (1969) 321–341, hier 334 Anm. 26; M. Simonetti, 1975 [Anm. 37], 48 und G. Feige: Markell von Ankyra und das Konzil von Nizäa (325). In: W. Ernst und K. Feiereis [Hgg.]: Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart. FS aus Anlaß der Gründung der Universität Erfurt vor 600 Jahren und aus Anlaß des 40jährigen Bestehens des philosophisch-theologischen Studiums Erfurt, Leipzig 1992, 277–296, hier 288 und 290.

⁴⁴ Vgl. Th. Böhm, 1991 [Anm. 1], 164–171.

⁴⁵ Vgl. B. Studer, 1994 [Anm. 2], 321–323.

⁴⁶ Vgl. etwa R. Williams: Arius. Heresy and Tradition, London 1987, 117–178. Dies gilt aber nicht für Ignatius, der lediglich angeführt wurde, um zu zeigen, daß er die von Paulus in 1 Kor 15 explizierten Pole von Tod und Auferstehung fortführt.

entierung an der Forschungsliteratur handelt, vor allem an den Arbeiten von A. Grillmeier⁴⁷, um zu zeigen, daß dort die Hellenisierung abgeschwächt wurde.⁴⁸

III: Zur Schriftinterpretation

1. Für die Frage einer adäquaten Interpretation von antiken Schriften stellt B. Studer einige schwerwiegende Bedenken an. Zunächst kritisiert er folgende Behauptung: »Iamblich verwendet [...] die Allegorese, die im späteren Neuplatonismus dominant ist.«⁴⁹ B. Studer betont hier aber nur, daß gerade das Gegenteil zutrefte.⁵⁰ Da aber für den späteren Neuplatonismus — etwa Proklos — die Allegorese unzweideutig nachzuweisen ist⁵¹ und auch der Einfluß des Iamblich in der Forschung herausgehoben wird,⁵² kann sich die Kritik von B. Studer nur auf den ersten Teil meiner Ausführungen beziehen, daß also Iamblich die Allegorese verwendet. Diese Vermutung wird auch dadurch unterstützt, daß B. Studer in einer früheren Arbeit gerade die Bedeutung der literalen Interpretation bei Iamblich hervorhebt.⁵³

Es ist zwar mit B. Dalsgaard Larsen einzuräumen, daß sich Iamblich gegen die Allegorie wendet, seine Kritik ist aber nicht grundsätzlich.⁵⁴ Die exegetische Fragestellung betrachtet B. Dalsgaard Larsen im Rahmen der Opposition gegen eine moralisierende Interpretation des platonischen Timaios durch Porphyrios.⁵⁵ Ferner ist zuzustimmen, daß sich Iamblich nicht eingehend mit der Homer-allegorese beschäftigt hat.⁵⁶ Es ist jedoch auffällig, daß sich B. Dalsgaard Larsen bei seiner Darstellung der Hermeneutik des Iamblich⁵⁷ kaum mit der Schrift *De Mysteriis* auseinandersetzt. Dort sind gerade die Götteranrufungen in einem symbolischen oder ängmatischen Sinne zu verstehen, wie in der neueren Forschung hervorgehoben wird.⁵⁸ Wenn bei Iamblich auch von einer sol-

⁴⁷ Vgl. A. Grillmeier, 1990 [Anm. 34], 198–207. 225–227. 266–280.

⁴⁸ Vgl. A. Grillmeier, 1990 [Anm. 34], 227. Wenn B. Studer unterstreicht, es fehle im Zusammenhang der Darstellung von Origenes dessen Logosbegriff und die Lehre von der anima mediatrix (vgl. B. Studer, 1994 [Anm. 2], 322), hätte dieser Aspekt durchaus an früherer Stelle entdeckt werden können (vgl. Th. Böhm, 1991 [Anm. 1], 160f und 163. Auch für Theophilus hätten die entsprechenden Ausführungen herangezogen werden können: vgl. Th. Böhm, 1991 [Anm. 1], 136. 140. 157 usw.). Es ist in der Tat auffällig, daß sich B. Studer auf die sonstigen Ausführungen zum theologiegeschichtlichen Kontext nur am Rande bezieht.

⁴⁹ Th. Böhm, 1991 [Anm. 1], 241.

⁵⁰ Vgl. B. Studer, 1994 [Anm. 2], 322.

⁵¹ Vgl. W. Beierwaltes: Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt 1985, 305–309.

⁵² Vgl. R. T. Wallis: Neoplatonism, London 1972, 137; St. Gersh: From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition, Leiden 1978, 1. 4. 7 und 96 Anm. 76; D. J. O'Meara: Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity, Oxford 1989, 2. 109–111. 138–142. 157–164; B. Dalsgaard Larsen: Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe, Aarhus 1972, 9–32. 449–465; H. J. Blumenthal: Plutarch's Exposition of the *De Anima* and the Psychology of Proclus. In: H. Dörrie (Hg.): *De Jamblique a Proclus*, Genève 1975, 123–147; C. Steel: The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus, Brüssel 1978, 12.

⁵³ B. Studer, 1989 [Anm. 29], 213. Die Behauptung an dieser Stelle bleibt jedoch ohne jeglichen Nachweis; auch der Rekurs auf B. Dalsgaard Larsen (vgl. ebd., 102) ist allgemeiner Natur.

⁵⁴ Vgl. B. Dalsgaard Larsen, 1972 [Anm. 52], 429f.

⁵⁵ Vgl. B. Dalsgaard Larsen, 1972 [Anm. 52], 430; ders.: La Place de Jamblique dans la Philosophie antique tardive. In: H. Dörrie (Hg.): *De Jamblique a Proclus*, Genève 1975, 1–34, hier 5 und 7.

⁵⁶ Vgl. B. Dalsgaard Larsen, 1975 [Anm. 55], 7; R. Lambertson: Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition, Berkeley–Los Angeles–London 1986, 134 mit Anm. 141.

⁵⁷ Vgl. B. Dalsgaard Larsen, 1972 [Anm. 52], 429–449.

⁵⁸ Vgl. z. B. De Myst. 3,15 (136,1–4 Parthey) und 7,2 (250,12–16 Parthey). Zu verschiedenen Fragen in diesem Zusammenhang vgl. P. Crome: Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache. Jamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos, München 1970, 23. 44 und 78; M. Hirschle: Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus. Mit

chen Exegese gesprochen werden kann und zudem die Differenz von Symbol und Allegorie zu dieser Zeit als gering einzuschätzen ist,⁵⁹ kann diese Art der symbolischen Auslegung auch als Allegorese in einem weiteren Sinne verstanden werden.⁶⁰ Daraus folgt aber, daß Iamblich nicht etwa rein von einem literalen Verständnis her zu deuten ist (z. B. für die Götternamen).⁶¹

2. Ein zweiter Fragenkreis dreht sich um die Gegenüberstellung von Alexandrien und Antiochien. Das Ziel meiner Ausführungen war hier, daß gerade diese Klassifizierung mit einer allgemeinen Konturierung in Wortexegese und Allegorese nicht zutreffend ist.⁶² Folglich sind auch die diesbezüglichen Hinweise und die damit vorgetragene Polemik bei B. Studer hinfällig. Außerdem ist für Lukian von Antiochien zu betonen, daß dessen Einfluß auf Arius in der vorliegenden Arbeit als gering eingestuft wurde.⁶³ Es wurde auch nicht behauptet, daß Lukian von einer sog. ›antiochenischen Exegese‹ verständlich werden kann, obwohl man Lukian in der Forschung gerade von der Literallexegese her deuten wollte.⁶⁴ Vielleicht entstand das Mißverständnis für B. Studer um die sog. antiochenischen Deutung der Hl. Schrift dadurch, weil die Überschrift zu dem entsprechenden Kapitel ›Antiochenische Exegese‹ lautet, dies hier aber eher in einem heuristischen und geographischen Sinne zu verstehen ist.

3. Was nun die origenische Exegese betrifft,⁶⁵ sei Origenes nicht als Pionier anzusehen. Die prosopographische Exegese sowie das Prinzip, einen Autor durch sich selbst zu erklären, sei lange vor Origenes praktiziert worden. Zudem fehle bei der Behandlung des Origenes seine Verwurzelung in der paulinischen Theologie.⁶⁶ Es ist zwar zutreffend, daß sich Origenes immer wieder auf Paulus beruft⁶⁷, aber es bleibt zu betonen, daß dies zur Rechtfertigung seiner Methode wenig beiträgt,⁶⁸ und auch die zurecht vorgebrachte zeitliche Rückverlagerung etwa der Prosopographie keinen Schritt in der Behandlung der Frage weiterführt, inwiefern Arius seine interpretatorischen Ansätze von Origenes übernimmt oder nicht.⁶⁹ Zudem läßt sich vor allem durch die Interpretation von

einem Exkurs zu ›Demokrit‹ B 142, Meisenheim 1979, 45–47; B. Dalsgaard Larsen, 1972 [Anm. 52], 447; W. Beierwaltes: Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt ²1979, 333; ders., 1985 [Anm. 51], 114f, 296–298, 306f; M. Erler: Interpretieren als Gottesdienst. Proklos' Hymnen vor dem Hintergrund seines Kratyluskommentars. In: G. Boss et G. Seel (Hgg.): Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel juin 1985, Neuchâtel 1987, 179–217, hier 187–192; J. A. Coulter: The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists, Leiden 1976, 86–89.

⁵⁹ Vgl. W. Beierwaltes, 1985 [Anm. 51], 308f; F. Romano: Proclo lettore e interprete del *Cratilo*. In: J. Pépin et H. D. Saffrey (Hgg.): Proclus lecteur et interprète des anciens. Actes du colloque international du CNRS Paris (2–4 octobre 1985), Paris 1987, 113–136, hier 119; D. J. O'Meara, 1989 [Anm. 52], 99.

⁶⁰ Vgl. J. Pépin: Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes, Paris ²1976, 91.

⁶¹ Vgl. D. J. O'Meara, 1989 [Anm. 52], 92.

⁶² Vgl. z. B. Th. Böhm, 1991 [Anm. 1], 233f.

⁶³ Vgl. Th. Böhm, 1991 [Anm. 1], z. B. 173, 234.

⁶⁴ Vgl. z. B. M. Simonetti: Lettera e/o Allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica, Rom 1985, 307; dazu Th. Böhm: Einige Aspekte zur jüngeren Arius-Forschung. In: MThZ 44 (1993) 109–118, hier 111 Anm. 14.

⁶⁵ Hier ist kurz anzumerken, daß sich B. Studer vehement gegen den Ausdruck ›gelehrte Schultradition‹ wehrt (vgl. Th. Böhm, 1991 [Anm. 1], 206 Anm. 77 und 230; dazu B. Studer, 1994 [Anm. 2], 323). Dabei verschweigt er aber, daß sich dieser Ausdruck aus einer speziellen Einordnung des Arius in eine bestimmte Tradition durch R. Williams ergibt, gegen die ich mich *abzugrenzen* versuche (Interpretation des Ausdruckes θεοδιόρακτος; vgl. R. Williams, 1987 [Anm. 46], 148).

⁶⁶ Vgl. B. Studer, 1994 [Anm. 2], 323.

⁶⁷ Vgl. Th. Heither: Translatio Religionis. Die Paulusdeutung des Origenes in seinem Kommentar zum Römerbrief, Köln–Wien 1990, bes. 29–56, 266–299.

⁶⁸ Vgl. dazu E. Schockenhoff: Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes, Mainz 1990, 75.

⁶⁹ Vielmehr ist die Exegese des Origenes unter dessen theologischen Prämissen zu lesen; vgl. K. J. Torjesen: Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis, Berlin–New York 1986, 108–147.

Joh 1,1 bei Origenes zeigen (Verwendung des Artikels bei θεός),⁷⁰ wie Arius selbst diesen Vers verstanden haben könnte.⁷¹ Damit wird gerade über diesen Weg ein für Arius zentraler Text für das Verständnis aufgeschlossen.⁷²

4. Schärfer fällt die Kritik von B. Studer noch hinsichtlich der Interpretation der von Arius herangezogenen Schriftstellen (z. B. Joh 1, 1; Gen 1, 1; Spr 8, 22) aus. Ihm zufolge sei es entscheidend zu bedenken, *warum* sich Arius gerade auf diese Stellen beschränkte und welche Konsequenzen sich daraus ergeben.⁷³ Dabei verweist er für den ersten Fragenkreis vor allem auf die Apologeten, die auf Texte zurückgriffen, die die Präexistenz der Weisheit oder des Logos ausdrückten. Damit sei nach B. Studer auch die zweite Frage bereits beantwortet. Durch diese Beschränkung auf wenige Textstellen aus der Schrift beschneide Arius die neutestamentliche Botschaft wesentlich, indem z. B. die paulinischen Aussagen nicht zum Tragen kommen — ein Aspekt, der angeblich in der vorliegenden Arbeit nicht berührt wird.⁷⁴ Dies ist aber gerade nicht der Fall. Die Überlegungen zur Schriftinterpretation standen eindeutig unter der Vorgabe, daß Arius mit Hilfe seiner theologischen Ansichten⁷⁵ in deren jeweiligem Kontext⁷⁶ auch die Schrift auslegt,⁷⁷ daß also mit seinem Vorverständnis gerade die gegenseitige Interpretation der drei Schriftstellen im Sinne einer Schöpfungsmittlerschaft zum Tragen kommt.⁷⁸ Daß dadurch andere Schriftstellen unberücksichtigt bleiben und insofern eine Verkürzung der biblischen Botschaft vorliegt, ist eine notwendige Konsequenz.

IV: Resümee

Insgesamt läßt sich also sagen, daß B. Studers Kritik der Sache nach wesentlich zu kurz greift und manche Aspekte der vorliegenden Arbeit schief darstellt; dies betrifft vor allem die Frage nach dem christologischen Ansatz bei Arius und die Einordnung des Harnackschen Hellenisierungstheorems. Dies gilt auch für den Problembereich des Monarchianismus sowie der verschiedenen Zugänge zur Schriftinterpretation. Manche notwendigen Ergänzungen müßten aber für den Exkurs III, die Frage der Hellenisierung vor Arius, vorgenommen werden. Eine prinzipielle Änderung, wie sie B. Studer zu fordern scheint, ist jedoch nicht gefordert.

⁷⁰ Vgl. N. Brox: »Gott« — mit und ohne Artikel. Origenes über Joh 1, 1. In: BN 66 (1993) 32–39.

⁷¹ Vgl. B. Neuschäfer: Origenes als Philologe, Basel 1987, 230f; Th. Böhm, 1991 [Anm. 1], 233f.

⁷² So auch B. Neuschäfer, 1987 [Anm. 71], 263–276. 475–481. Zum allgemeinen Stand der Origenesforschung, vor allem auch zur Exegese des Origenes vgl. L. Lies: Zur Exegese des Origenes. In: ThRe 88 (1992) 89–92.

⁷³ Vgl. B. Studer, 1994 [Anm. 2], 323 f.

⁷⁴ Vgl. B. Studer, 1994 [Anm. 2], 324.

⁷⁵ Vgl. Th. Böhm, 1991 [Anm. 1], 53–84.

⁷⁶ Vgl. Th. Böhm, 1991 [Anm. 1], 112–171.

⁷⁷ Vgl. Th. Böhm, 1991 [Anm. 1], 173. A. Grillmeier, 1990 [Anm. 34], 360.

⁷⁸ Vgl. R. Lorenz, 1979 [Anm. 25], 68–70. 136–140; ferner M. Küchler: Gott und seine Weisheit in der Septuaginta (Ijob 28; Spr 8). In: H.-J. Klauck (Hg.): Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (QD 138), Freiburg–Basel–Wien 1992, 118–143, hier 124. 133. 135–138.