

DAS TRINITARISCHE UND CHRISTOLOGISCHE DOGMA DER KIRCHE: GRIECHISCHE PHILOSOPHIE ODER BIBLISCHE WAHRHEIT?

Dieses Thema führt uns auf ein schwieriges Terrain. Das liegt zunächst in der Natur der Sache, denn es geht um die Anwesenheit Gottes in der Gestalt des Menschen Jesus von Nazareth. Bekanntlich ist es schwer, Gott „dingfest“ zu machen und ihn in der Anschauungswelt zu verorten. Doch gerade das ist in Christus geschehen. Christus ist im Fleisch erschienen. Gott war, wie die Schrift sagt, in Christus, und gab sich damit eine erkennbare Gestalt, ein Angesicht, anhand dessen wir ihn erkennen sollen. Daraus ergibt sich die christologische Aufgabe, Christus zu beschreiben. Doch sobald wir danach fragen, wie Gottheit und Menschheit in Christus in Verbindung treten, warten, wie wir sehen werden, mehrere Fallen, in die zu treten wir vermeiden müssen. Gottheit und Menschheit zusammen zu denken erweist sich bei näherer Betrachtung als ein schwieriges Unterfangen.

Eine erste Falle, in die wir zu treten versucht sind, ist die Spekulation. Wir versuchen, die Gottheit zu denken und gebrauchen dabei Begriffe, deren gegenständlicher Bezug uns fremd ist, von dem wir nichts wissen oder wissen können, jedenfalls sobald wir von Gott oder von jenseitigen oder unsichtbaren Dingen reden. Ich denke hier an Begriffe wie unendlich, ewig, allmächtig, allgegenwärtig, allwissend, unsterblich oder unwandelbar. Eine weitere Falle ist die der Logik. Wenn wir versuchen, unsere Logik zur Maßgabe zu machen, die Teil

unserer in Sünde gefallenen Wirklichkeit ist und keineswegs ein göttliches Licht, dann kann es sein, daß wir zu logisch einleuchtenden, aber im Licht der Bibel falschen Aussagen kommen. Eine dritte Falle sehe ich in einem philosophischen Gottesbegriff, also einer Vorstellung von Gott, die nicht aus der heiligen Schrift kommt, sondern aus dem selbstmächtigen menschlichen Denken. Ich beschäftige mich in meinem Vortrag insbesondere mit der letztgenannten Falle.

Es ist aus sachlichen und theologischen Gründen geraten, mit der Betrachtung des biblischen Zeugnisses von Christus zu starten. Das soll im ersten Teil meines Vortrags geschehen. Im zweiten Teil soll es der kirchen- beziehungsweise dogmengeschichtlichen Folge entsprechend um die Gottheit Christi gehen. Die Alte Kirche konnte ja nicht umhin, sich den Fragen der griechisch denkenden Welt, in deren Mitte sie sich ausbreitete, zu stellen. Sie mußte darauf antworten und hat dies auf dem Konzil von Nicaea im Jahre 325 getan und gleiches auf dem Konzil in Konstantinopel im Jahre 381 in dem uns bekannten Nicaenischen Glaubensbekenntnis wiederholt. Nachdem damit als offizielle kirchliche Lehre und prinzipiell im Einklang mit der heiligen Schrift geklärt war, daß Jesus Christus Gott ist, mußte die Frage beantwortet werden, wie sich seine Gottheit mit der an sich ganz klaren und offensichtlichen Menschheit in Beziehung setzen läßt. Das geschah auf dem Konzil von Chal-

cedon im Jahre 451. Die bei den beiden Konzilien verwendeten Begriffe möchte ich im zweiten und dritten Teil meines Vortrags beleuchten. Abschließend gebe ich eine biblische Bewertung der Anschauungen.

1. Der Ausgangspunkt: Das biblische Zeugnis

Vor der Begegnung der christlichen Kirche mit der griechisch-römischen Kultur stand die apostolische Verkündigung, die uns im Neuen Testament überliefert ist. Dieses wiederum stand und steht in engster Verbindung mit dem Alten Testament; beides zusammen ist die Bibel, das autoritative Wort Gottes. Zweifellos ist das biblische Denken ein anderes als das griechische. Biblisch ist der durchgängige Bezug zur geschöpflichen Wirklichkeit. Die Protagonisten der Bibel sind keine mythologischen Figuren, keine Halbgötter, deren Sagen die Bibel enthielte, sondern es sind normale Menschen mit Stammbaum oder Ahnentafel, Menschen, die auf derselben Erde gelebt haben, wie auch wir. Entsprechend menschlich geht es in der Bibel zu. Es ist bezeichnend, daß die Bibel keine Spekulationen über gnostische Äonen bietet, keine abstrakte Philosophie mit interessanten, aber nichtssagenden Spekulationen und keine religiösen Ratschläge, wie man denn seine Frömmigkeit am besten managen könnte, sondern sie redet von dem, was, wie Johannes sagt, „wir gesehen und gehört haben“ (1Joh 1,3), von Dingen, die wirklich geschehen sind, von einer Person, die Hand und Fuß hatte, von Jesus Christus. Deswegen fällt es uns auch nicht schwer, Jesus Christus als Menschen zu erkennen.

Für den Griechen ist die leiblich-diesseitige Dimension im christlichen Glauben an sich schon anstößig. Als Paulus den

Athenern die Auferstehung von den Toten verkündigte, reagierten sie typisch griechisch: Das war das Letzte, was in ihrem Erwartungshorizont lag. Sie wollten doch gerade die Erlösung vom Leib und die Befreiung von den Fesseln des Materiellen. Für eine neue philosophische Lehrmeinung wären sie offen gewesen. Darüber hätten sie mit dem Juden und Ex-Pharisäer Paulus noch diskutiert. Doch das, was er vorbrachte, war für sie indiskutabel. Paulus indes bemühte sich nicht, die Inhalte seiner Verkündigung den Erwartungen seiner Hörer anzupassen. Mehr noch: Er verkündigte den Griechen den gekreuzigten Christus, wohl wissend, daß die Auskunft, daß ein gekreuzigter Jude der Retter der Welt sei, den Griechen als nackte Dummheit vorkam. Kein Wunder, wenn sich viele über Paulus lustig machten. Ein Wunder aber war es, daß Gott es trotzdem gab, daß einige Griechen zum Glauben an Christus kamen.

Es ist nun das Besondere an der biblischen Botschaft, daß eben dieser Mensch, Jesus von Nazareth, zugleich Gott ist. Die Bibel macht im Blick auf die Gottheit Christi folgende Aussagen:

(1) Die jungfräuliche Empfängnis

Die jungfräuliche Empfängnis Jesu ergibt sich aus der in Lukas 1, 26-38 berichteten Verkündigung der Geburt Jesu an Maria sowie aus der in Matthäus 1, 18-25 berichteten Geburt Jesu, die dort als Erfüllung der Weissagung des Jesaja (7, 14) ausgewiesen wird. Die Bibel erklärt, daß die Zeugung Jesu durch den Heiligen Geist geschah, mithin also durch die dritte Person des dreieinigen Gottes. Daraus ergibt sich der sachliche Bezug in der Rede von der Gottheit beziehungsweise der Gottessohnschaft Jesu. Ich füge hinzu, daß die Jungfrauengeburt Jesus nicht zum Sohn Gottes machte, wohl aber, daß sie die Gottheit Jesu offenbar macht im Unterschied zu

allen anderen Menschen, da diese bekanntlich aufgrund der Zeugung durch einem Mann empfangen werden.

Das NT stellt die jungfräuliche Empfängnis offensichtlich als biologisches Faktum dar. Die beiden Texte anders zu interpretieren, wie es die historisch-kritische Theologie durchgängig tut, bedeutet, die offenbare, leiblich-geschöpfliche Dimension des biblischen Berichts zu übersehen und ein überholtes, immanent-kausales Geschichtsbild zur Maßgabe für das zu machen, was geschehen und damit wahr sein kann. Daß Gott als der Schöpfer in und mit der Schöpfung handeln und infolgedessen auch Neues schaffen kann, ist vom Alten Testament her selbstverständlich.

(2) Die Zeichen und Wunder Jesu

Die Gottheit Jesu wurde in seinem Wirken darin offenbar, daß er Zeichen tat, die auf seine Gottheit wiesen. Auch dies entspricht dem Schöpfersein Gottes. Als Beispiele seien hier die folgenden genannt: Die Heilung des Gelähmten (Mt 9, 1-7) folgte dem Zuspruch der Vergebung der Sünden und wies darauf hin, daß Jesus die Autorität besaß, Sünden zu vergeben, mithin also Gott war. Der Stillung des Sturmes folgt die Verwunderung der Jünger: „Was ist das für ein Mann, daß ihm Wind und Meer gehorsam sind?“ (Mt 8, 27). Nachdem Jesus auf dem See Genezareth gegangen war, mußten die Jünger bekennen: „Du bist wahrhaftig Gottes Sohn“ (Mt 14, 33). Johannes hat solche Zeichen vor Augen, wenn er bekennt: „... wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit“ (Joh 1,14). Hinzu kommt die Beobachtung, daß Jesus ohne Sünde war (Joh 8, 46; Hebr 4, 15), daß er von den Toten auferweckt wurde (Mt 28, 1-15 u. par.; 1Kor 15, 3-8 u.a.) und schließlich sichtbar zum Himmel auffuhr (Lk 24, 51; Apg 1, 9-11). Diese

Beobachtungen weisen darauf hin, daß Jesus mehr war als ein normaler Mensch.

(3) Die Prädikation Jesu als Gott

Das Neue Testament bietet eine Reihe von Aussagen, die Jesus unmittelbar als Gott bezeichnen: Römer 9, 5 („aus denen Christus herkommt nach dem Fleisch, der da ist Gott über alles, gelobt in Ewigkeit“), Johannes 1, 1 („und Gott war das Wort“), 1, 18 („niemand hat Gott je gesehen; der Eingeborene, der Gott ist und in des Vaters Schoß ist, der hat ihn uns verkündigt“), 1. Johannes 5, 20 („Dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben“). Die Tatsache, daß das griechische NT sich hier der ontologischen Terminologie bedient, muß uns zu dem Schluß führen, daß Jesus dauerhaft sowohl von Ewigkeit her sowie im Stand der Erniedrigung als auch im folgenden Stand der Erhöhung in Ewigkeit Gott ist. Über das „Sein“ Gottes generell ist später noch zu sprechen, doch die Terminologie ist dahingehend eindeutig, als mit dem „ist“ beziehungsweise „war“ eine beständige Wirklichkeit bezeichnet wird, die sowohl in der diesseitigen, geschaffenen Welt sichtbar wurde als auch in der unsichtbaren Welt Bestand hat.

(4) Die Prädikation Jesu als Gottessohn

Die zahlreichen Aussagen der Evangelien, daß Jesus Gottes Sohn ist, sollen hier nicht im Einzelnen zitiert werden (Lk 1, 32-35; Mt 11, 25-27; Mt 14, 33; 16, 16-17; 17, 5; Mk 15, 39; Joh 1, 14; Röm 1, 3-4; Gal 2, 20; 4, 4). Jesus selbst hat sich als Sohn Gottes bekannt. Aus diesen Aussagen ergibt sich: Die Gottheit Jesu wurde am Wort und an den Werken Jesu sichtbar. Von den Zeichen und Wundern war bereits die Rede. Petrus bekannte, daß Jesus „Worte des ewigen Lebens“ hatte und leitete daraus ab, daß Jesus der „Heilige Gottes“ sei (Joh 6, 68-69) beziehungsweise der Sohn Gottes (Mt 16, 18). Wir können diese Aussagen

nicht im Sinne der modernen Theologie als Ausdruck des Selbstverständnisses Jesu oder als Niederschlag frühchristlicher Überzeugungen ansehen, um die Besonderheit Jesu zum Ausdruck zu bringen. Eine solche Versubjektivierung der neutestamentlichen Aussagen folgt nur zu offensichtlich dem nachkantischen Denken. Die neutestamentlichen Aussagen von der Gottessohnschaft Jesu leben von ihrem gegenständlichen Bezug, der an mehreren Stellen sichtbar (offenbar) wurde.

In der Sache ist damit gesagt, daß Jesus vom Vater ausgegangen ist und das Wesen des Vaters teilt. Jesus ist wirklich von Ewigkeit her vom Vater ausgegangen (Micha 5, 1) und neben dem Heiligen Geist die zweite Person der Trinität. Die Art des Ausgangs ist freilich ein Geheimnis. Insofern ist das Vater-Sohn-Verhältnis ein Bild, ein Analogon für die Weise, wie die Abkunft Jesu vom Vater vorzustellen ist.

2. Der christliche und der philosophische Gottesbegriff

Mit der Vorgabe, daß Gott sich in Christus offenbart hat, trat die christliche Mission in die griechisch-römische Welt hinein. Götter gab es in dieser Welt viele und religiös war diese Welt allemal. Der heidnische Polytheismus war zweifellos eine nachhaltige Herausforderung für die christliche Kirche, doch er wurde nicht zu einer substantiellen Anfechtung. Die Kirche verstand sich als legitime Erbin des Alten Testaments und hielt an dem Glauben an den einen Gott fest, was sie mit dem Judentum verband. Indes hat das Judentum die Offenbarung Gottes in Jesus Christus nicht akzeptiert, was Kirche und Synagoge voneinander schied. Daneben ergab sich die Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie. Mit ihr

verband sie das Anliegen, die Mythen, die die Vielgötterwelt legitimierten, zu kritisieren und die Welt auf ein einheitliches Prinzip zurückzuführen. Doch sowohl der spätjüdische als auch der philosophische Monotheismus sollten zu einer nachhaltigen Anfechtung für die christliche Kirche werden.

Die christliche Theologie konnte sich der Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie nicht entziehen. Paulus hatte zwar gesagt: „Seht zu, daß euch niemand einfange durch Philosophie und leeren Trug, gegründet auf die Lehre von Menschen und auf die Mächte der Welt und nicht auf Christus“ (Kol 2, 8), und Tertullian sagte etwa 150 Jahre später: „Was hat Athen mit Jerusalem zu tun, welche Übereinstimmung gibt es zwischen der Akademie und der Kirche?“¹ Doch die Fragen, die der Grieche stellte, forderten eine Antwort, und die Antworten, die die Philosophie vorschlug, waren verführerisch. Diese Fragen beschäftigen auch uns: Worin unterscheidet sich der Christengott von Zeus und Jupiter, von Athene und Minerva? Worin unterscheidet er sich von dem Gott der Philosophen? In welchem Sinne ist Jesus Gott? Wie verhält sich seine Gottheit zu seiner Menschheit?

Die Alte Kirche konnte sich diesen Fragen nicht entziehen. Da die Kirche nicht in einem sterilen Raum lebt, drangen bald Anschauungen in die Kirche ein, die aus der Umgebung der Kirche kamen und sich mit dem apostolischen Wort nicht vereinbaren ließen. Jüdische Anschauungen zum Beispiel, die behaupteten, Jesu sei nur ein Mensch gewesen, wie es die Ebioniten lehrten, aber auch heidnische Anschauungen, die von einem strengen Ein-Gott-Glauben ausgingen und Jesus entweder so sehr als Gott sahen, daß seine Menschheit nicht mehr erkennbar wurde und auch der personale Unterschied zwischen ihm

und Gott, dem Vater verwischt wurde, wie es die Modalisten lehrten, oder als einen Menschen, der bei seiner Taufe zum Sohn Gottes adoptiert wurde, wie es die Adoptianer lehrten und im Grunde auch die moderne Theologie. Andere sahen Jesus nur als Zwischenwesen, als den höchsten aller geschaffenen Engel, wie es Arius tat. Seine Nachfolger boten zahllose Bibelstellen auf, um ihre Sicht zu beweisen.

Spätestens jetzt wird deutlich, daß die Kirche nicht mit bloßen Bibelzitatzen hätte antworten können. Sie mußte eine in der Bibel gegründete Lehre formulieren, die zusammenfaßte, was die Bibel von Gott und von Jesus Christus sagt. Mit anderen Worten, sie brauchte ein Dogma, das im Namen der Schrift die Grenze zwischen dem rechten und dem falschen Glauben markierte. Dazu hat die Kirche erstmals im Jahre 325 auf dem Konzil zu Nicaea in Kleinasien die erste Form des Nicaenischen Glaubensbekenntnisses formuliert. In der uns bekannten Form wurde es vom Konzil zu Konstantinopel (381) verabschiedet. Es formuliert die Trinitätslehre in der für die Folgezeit maßgeblichen Form. Von der Person Christi heißt es hier: „*Und an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, der aus dem Vater geboren ist vor aller Zeit: Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrhaftiger Gott vom wahrhaftigen Gott, geboren, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater; durch ihn sind alle Dinge geschaffen.*“ Mit diesen Worten hat die Kirche die volle Gottheit Christi bekannt. Darüber hinaus formulierte die nicaenische Trinitätslehre, daß Gott ein Wesen habe in drei Personen: *mia ousia, treis hypostaseis*. Damit waren die Begriffe „eines Wesens mit dem Vater“ (*homoousios*) und „*ousia*“, der jenem zugrunde liegt, für die Gottheit festgeschrieben, und gemäß dem Nicaenum von 381 mußte, wenn Christus Gott war, seine Gottheit mit diesem Begriff bekannt werden.

Der *ousia*-Begriff hatte eine wechselvolle Geschichte. Im Blick auf die altkirchliche Diskussion sagt Kelly, daß *ousia* und *hypostasis* ursprünglich gleichbedeutend seien, jenes sei platonischen, dieses stoischen Ursprungs. Beide bedeuten, wie Kelly sagt, „real existence or essence“². Das heißt aber auch, daß der Begriff *ousia* zu unbestimmt war, um ihn auf eine bestimmte philosophische Richtung und die ihr entsprechende Bedeutung festzulegen. Aus heutiger Sicht bedeutet er soviel wie „Sein“, „Wesen“ oder „Wirklichkeit“.

Der Begriff *homoousios* bedeutete bei den Altnicaenern soviel wie „wesens-eins“, daher sagten die Altnicaener: „eines Wesens mit dem Vater“. Die Kirche hat sich dabei eines Begriffes bedient, der nicht in der Bibel vorkommt und der deshalb bei den rechtgläubigen Theologen zunächst umstritten war, wie die Diskussionen nach Nicaea zeigen. Athanasius zum Beispiel nahm den Begriff nur widerwillig auf, eben weil er ihn nicht in der heiligen Schrift fand. Aber seine Gegner, die Arianer, versuchten stets neu mit Bibelzitatzen zu beweisen, daß Jesus nicht dem Wesen nach Gott gleich sei. In Zuge dieser Diskussion gewann Athanasius die Einsicht, daß der Begriff *homoousios*, der nun im Sinne von „wesensgleich“ verstanden wurde, sehr wohl betont, was die Schrift lehrt, nämlich, daß Jesus auf derselben Ebene wie der Vater Gott ist und seine Gottheit mit dem Vater und dem Heiligen Geist teilt. Der Begriff wurde also im Laufe des vierten Jahrhunderts als schriftgemäß erkannt und in das Bekenntnis aufgenommen.

An dieser Stelle müssen wir einen längeren Exkurs in die griechische Philosophie machen, um die Problematik dieses Begriffes zu verstehen. Wir bemerken: Es geht bei dem Begriff *ousia* um die Frage nach der Wirklichkeit, nach dem, was ist.

Die Lehre vom Sein bezeichnet man mit dem Begriff „Ontologie“. J. Heinrichs³ informiert: In der Ontologie geht es um die Grundbestimmung des Seienden, die ihm als Seiendem zukommt. Die ontologische Frage nach dem Ursprung des Seins alles Seienden, d.h. aller Wirklichkeit, zieht sich durch die gesamte abendländische Philosophiegeschichte.⁴ Indes erfährt die klassische Ontologie bei Kant ihre Absetzung.⁵ Für Kant und die moderne Zeit ist die Rede von einem höchsten Sein spekulativ und infolgedessen wissenschaftlich nicht haltbar.

Um was ging es dabei in der Sache? Einer der frühen griechischen Philosophen, die sich zu diesem Thema geäußert haben, ist Parmenides (ca. 540-470). Er stammte aus Elea, einer griechischen Siedlung in Süditalien. Er entwickelte seine Ontologie, indem er die Göttin *Dike* Wahrheit bestimmen ließ als Attribute des Seienden (*to eon*): Das Seiende ist Eines, unveränderlich, undifferenziert, unbewegt, zeitlos und ohne Beziehung auf etwas anderes. Im Unterschied zur Wahrheit steht die *Doxa*, die sichtbare Welt als Scheinwelt, auf die die Attribute des Seienden nicht anzuwenden sind, da sich die Welt nicht als undifferenzierte Einheit darstellt.⁶ Die Menschen meinen zwar, die sichtbaren Dinge seien wirklich, aber diese haben alle Anfang und Ende; ihr Sein ist nur Schein. Von diesen zu unterscheiden ist das Sein, zu dem Göttin weist: Es ist nicht das Sein eines begrifflich faßbaren Gegenstandes, sondern das Sein selbst. Dieses aber ist Gegenstand des Denkens. Was den Gedanken zum Gedanken an etwas macht, ist das Sein dieses „etwas“, weswegen der Gedanke ist.

Wir sehen an diesem Beispiel, daß Parmenides seine Seinslehre mit der Vorstellung zu legitimieren versucht, daß sie von einer Göttin vorgetragen wird. Das zeigt schon formal die

Verwurzelung dieser Anschauung im antiken Heidentum. Zum anderen fällt inhaltlich auf, daß das Sein als etwas Einheitliches dargestellt wird, das keine Differenzierung kennt. Es ist daher zwangsläufig jenseitig und kann unter dieser Vorgabe als unveränderlich und zeitlos dargestellt werden. Die sichtbare Welt, die wir Schöpfung nennen, ist für Parmenides nur Schein. Damit haben wir als Christen, die schöpfungstheologisch denken, ein Problem, denn Wirklichkeit kommt sehr wohl auch der Schöpfung zu. Sie ist nicht Schein oder Einbildung, keine Illusion, sondern ist von Gott geschaffen und damit positiv legitimiert.

Eine weitere These des Parmenides lautet: „Dasselbe ist Denken und Sein.“ „Dasselbe ist der Gedanke und worüber wir denken; denn nicht ohne das Seiende, wo es ausgesprochen ist, wirst Du das Denken antreffen.“⁷ Die Identität von Denken und Sein führt zur Warnung vor der sinnlichen Erfahrung, zur Ablehnung der Empirie und zur alleinigen Anerkennung des Intellekts, der Ratio. Die Ratio aber abstrahiert von der Wirklichkeit mit ihrer vielfältigen, individuellen Erscheinungswelt. Sie läßt diese in Begriffen erstarren, und kommt so zu ihrem Seinsbegriff. Nur die Allgemeinbegriffe sind für Parmenides wesentlich, im Gegensatz zum Individuellen. Im Sinne der klassischen Ontologie ist das, was „ist“, einheitlich (unteilbar), dauerhaft (ewig), unbeweglich. Das, was „ist“, ist denkbar; was nicht „ist“, ist auch nicht denkbar. Umgekehrt ist das, was der Mensch denken kann, auch wirklich. Auf diesem Wege kam Anselm von Canterbury im Mittelalter zu seinem ontologischen Gottesbeweis: Gott ist für ihn das, dem gegenüber nichts Höheres gedacht werden kann.

Von besonderer Bedeutung für die abendländische Kirche wurde das neuplatonische Denken. Namhafte Vertreter

sind der Heide Plotin (205-270) und der Christ Origenes (185-254). Bei Plotin ist *ousía* Ewigkeit, ewiges, wahres Sein (*aei einai*); dies ist die Version der klassischen Ontologie: Sein als ein in sich ruhendes, unbewegliches *unum*.⁸ Ich stelle aber hier das System des Origenes dar. Origenes (185-254) war zunächst Schüler des Clemens von Alexandria sowie des letzten Mittelplatonikers Ammonios Sakkas in Alexandria. Er trat bereits in jungen Jahren die Nachfolge des Clemens in der Leitung der Katechetenschule (*didaskaleion*) in Alexandria an. Von dort vertrieben ließ er sich in Caesarea nieder und entfaltete dort eine außergewöhnlich produktive Wirksamkeit. Er ist der erste, der ein ganzes theologisches System entwickelte. In diesem theologischen System ist die neuplatonische Welt- und Geschichtsanschauung von struktureller Bedeutung. Origenes vertritt ein *exitus-reditus*-Schema (Ausgang-Rückkehr), das sich so lange wiederholt, bis alle Seelen in die Gottesbejahung zurückgeführt sind, also die Wiederherstellung aller Dinge (*apokatastasis panton*) eingetreten ist. Es ist ein kosmisches Drama in drei Akten.

(1) Ausgangspunkt der Bewegung ist eine *monas*, eine ungeteilte göttliche Einheit, von der keine Veränderung oder Grenze ausgesagt werden kann, eben das ewige, wahre und höchste Sein. Von diesem kann man nichts Konkretes sagen, denn sobald man etwas Besonderes in ihm feststellt, ist es nicht mehr einheitlich. Aus diesem emaniert der Logos. Er ist wesensgleich mit dem Uranfang; er ist der Mittler zwischen diesem und der geschaffenen Welt. Durch ihn wird der Geist ins Leben gerufen. Erst aus diesem emaniert die übrige geschaffene Welt: die Welt der Engel und Geister, die Menschenseelen. Sie haben alle am Wesen Gottes teil. Bedingt durch den neuplatonischen Monismus und das

entsprechende Emanationsdenken ergibt sich hier eine subordinatianische, ökonomische Trinitätslehre. Das System als solches erfordert aber keine Trinität am Anfang; diese ist vielmehr analog zur biblischen Lehre gesetzt, aber ganz in das neuplatonische Emanationsschema integriert. Weil aber die Emanation des Logos von seinem Urgrund ein von Ewigkeit her beständiges Ausgehen ist, und Gleiches vom Heiligen Geist gilt, ist die Trinität faktisch doch eine immanente. A. M. Ritter stellt fest: „In jedem Fall ist die Betonung, daß Vater, Sohn und Heiliger Geist drei distinkte Wesenheiten, drei Hypostasen sind, und zwar von Ewigkeit her, ein Hauptkennzeichen origeneischer Trinitätslehre.“⁹

(2) Der Urfall geschah durch die Hybris des obersten Engelfürsten. Er zog Engel- und Menschenseelen in den Fall hinein, wurde aber abgewiesen und entsprechend dem beabsichtigten Aufschwung in die Gottesferne hinabgestoßen. Aus Barmherzigkeit mit den gefallenen Lichtsöhnen schafft Gott die Welt und läßt die geschaffenen Geister im Luft- raum, auf der Erde oder in der Unterwelt leben, entsprechend ihrem Vergehen. Die Schöpfung ist der Ort der Prüfung und Läuterung, einer Art Zuchthaus vergleichbar. Hier findet sich eine typisch griechische Bewertung der Schöpfung. Sie ist der Ort der Entfernung vom Ursprung, der wieder verlassen werden muß und angesichts dessen Erlösung notwendig ist.

(3) Die Rückführung der in der Schöpfung gefangenen Geister führt zur Wiedervereinigung mit Gott, dem Ursprung. Dazu steigt der Logos herab. Er inkarniert in den präexistenten Jesus, der als einziger nicht gefallen und im körperlosen Zustand geblieben war. Er verläßt den Leib bei der Passion und nimmt ihn nach der Hadesfahrt wieder auf. Der Logos rettet durch Wort und

Vorbild. Jene, die sich ihm aus freiem Willensentschluß anschließen, führt er durch Askese zur Erlösung.

Die neuplatonische Grundstruktur des Systems liegt auf der Hand. Das Eins, der Logos und der Geist sind die drei obersten Seinsstufen. Auf diese Weise kommt Origenes zu seiner Trinität. Neuplatonisch ist aber auch die Bewertung der Schöpfung und der menschlichen Existenz; Sünde ist im Prinzip nur Gottesferne, eine ontologisches Defizit. Auch die Soteriologie trägt griechische Züge. Die Hochschätzung der Geistigkeit und das asketische Leben sind charakteristisch.

Das Denken des Origenes wurde im Osten prägend für die dort verbreitete Fassung der Trinitätslehre, wobei die Sicht des Origenes als solche nicht weiter wirksam wurde, sondern die Vorstellung von Gott als dem höchsten Sein. Diese erlaubte es nicht, Jesus auf derselben Seinsstufe wie den Vater zu sehen. In dem monadischen Gottesbegriff hatte eine Dreiheit keinen Platz. Arius (gest. nach 335, Presbyter in Alexandria) gilt in diesem Zusammenhang als der Erzketter. Gott war für ihn der ungezeugte Anfang (*agennetos arche*) aller Dinge, selbst anfangslos (*anarchos*), als Einziger unendlich, allein wahrhaftig und unteilbar. Daher kann die göttliche *ousia* nicht geteilt werden. Er lehrte, daß zwar alle Dinge durch Jesus geschaffen worden seien, aber daß Jesus selbst nur das erste und höchste Geschöpf und vor allem anderen geschaffen worden sei. Jesus ist also nicht gleich ewig wie der Vater. Das aber bedeutet, daß sein Wesen nicht dem Wesen Gottes gleicht. Seine *ousia* gleicht nicht der des Vaters. Neben und nach Arius gab es eine Reihe von weiteren Parteien, die alle ihre Schwierigkeiten hatten mit dem Gedanken der Wesenseinheit von Vater und Sohn: die Homöusianer, die lehrten, daß

Jesus dem Vater wesensähnlich sei, die Homöer, daß er ihm ähnlich sei und die Anhomöer, daß er ihm unähnlich sei.

Gegenüber diesen Anschauungen hat die Kirche den Begriff *homoousios* verwendet. Der ihm zugrunde liegende *ousia*-Begriff ist dadurch gerechtfertigt, daß er mit den biblischen Sachgehalten bestimmt wird. Wir verstehen ihn im Sinn von „Wesen“ und bezeichnen mit ihm das, was Gott als Gott „ist“, was ihn als Gott von allem anderen unterscheidet. Die Kirche hat also bei der Beantwortung der eingangs genannten Frage den aus der Philosophie bekannten, aber nicht eindeutig bestimmten *ousia*-Begriff übernommen, um Gott hinsichtlich seiner Gottheit zu bezeichnen, freilich mit der Umformung und klaren Bestimmung, daß *ousia* nicht ein abstraktes, gestaltloses, in sich ruhendes Sein bezeichnete, sondern das, was die drei Personen der Dreieinigkeit verband. Zugleich übernahm die Alte Kirche den *hypostasis*-Begriff, um die Spezifika der drei Personen der Gottheit zu bezeichnen. Dieser Begriff stammt aus der neuplatonischen Anschauungswelt: *Hypostasis* ist dort das, was darunter steht, das, was aus einem Oberen emaniert ist. Doch konnte dieser Begriff nicht mit diesem Sinngehalt in das Trinitätsdogma übernommen werden, denn die drei Personen der Gottheit emanieren nicht auseinander und auch nicht aus der göttlichen *ousia*. Vielmehr stehen *ousia* und *hypostasis* auf derselben Wirklichkeitsebene. *Hypostasis* besagt also, daß die Gottheit nur in den drei Personen wirklich ist.

Zwei Aspekte sind für die Übernahme des *ousia*-Begriffes relevant:

(1) Gott hat sich geoffenbart als der Seiende, als der, der wirklich da ist. Man darf indes die Selbstoffenbarung Gottes an Mose, die bekanntlich lautete „ich

bin, der ich bin“, oder „ich werde sein, der ich bin“ (Ex 3, 14) nicht im Sinne der antiken Seinslehre mißdeuten. Der Gott der Bibel ist nicht ein abstraktes, undifferenziertes und unwandelbares Sein, sondern er ist ein, schaffender, handelnder, kämpfender und leidender Gott. Er ist der, „der Himmel und Erde gemacht hat, das Meer und alles, was darinnen ist“ (Ps 146, 6). Abgrenzen müssen wir uns also gegenüber einer Seinsvorstellung, die *Sein* zur letzten philosophischen Kategorie macht, also Gott mit dem Sein identifiziert und eine Undifferenziertheit, ein Unum (Neutrum!) in Gott sieht, wie es der Neuplatonismus postulierte.

Gottes Person-Sein ist maßgeblich für die Heilsoffenbarung, nicht eine philosophische Seinskategorie. Und gemäß der Heilsoffenbarung „ist“ Gott als personaler Gott, nicht als abstraktes Sein, sondern in konkreter, personaler Wirklichkeit, wobei der Wirklichkeitsbegriff selbstverständlich nicht auf die empirisch-vorfindliche Welt beschränkt ist. Weil Gott wirklich da ist, ist die Anwendung der ontologischen Kategorie zur Aussage seiner Wirklichkeit keine Übertragung menschlicher Denk- und Aussageformen auf Gott. Solange also der *ousia*-Begriff freigehalten wird von den Anschauungen der klassischen Ontologie und wenn er das aktiv-handelnde Element in Gott einschließt, ist seine Übernahme gerechtfertigt. Gleichweise ist die ontologische Prädikation Christi als Gott, sondern ebenso wie geschöpfliche Dinge als solche prädiert werden, die von Gott ins Dasein gerufen worden sind, wird auch Christus als wirklich Gott-Seiender geoffenbart. Die Seinsprädikation Jesu als Gott ist zu Recht ein Nachzeichnen des Vorgegebenen.

(2) Es ist indes zu beobachten, daß der so bestimmte Gottesbegriff im gesamten Abendland zu der Ansicht geführt

hat, daß Gott in seinem Sein eigentlich unaussprechlich sei. Indem die Kirche Gott nicht ausschließlich aus seiner Offenbarung erkennen wollte, sondern auch einer natürlichen (philosophischen) Gotteserkenntnis Raum gab, fiel sie geradezu automatisch auf den philosophischen Gottesbegriff zurück. Dieser Sachverhalt ist bis in die protestantische Orthodoxie hinein zu beobachten und hat dazu geführt, daß man konkrete, menschlich erscheinende Aussagen von Gott, sog. Anthropomorphismen, als uneigentliche Redeweise von Gott apostrophiert. Dem philosophischen Gottesbegriff zufolge ist Gott eigentlich unaussprechlich. Wir begegnen ihm auch in der Bestimmung Gottes als „die alles bestimmende Wirklichkeit“ in der neueren Theologie. Er führt unter anderem dahin, daß man sich weigert, die biblische Bestimmung Gottes als Vater aufzunehmen und von Gott feministisch in weiblicher oder neuerdings in vermeintlich politischer Korrektheit in sächlicher Form zu reden. Die wesenhafte Gottheit Jesu von Nazareth findet in einem solchen Paradigma keinen Platz mehr.

3. Gottheit und Menschheit

Nachdem die Alte Kirche das trinitarische Dogma verabschiedet hatte und geklärt war, daß Jesus Christus Gott ist, führte dies zwangsläufig zu der Diskussion darüber, wie Gottheit und Menschheit in Christus in Beziehung zueinander stehen. Diese Thematik wurde im Jahre 451 auf dem Konzil zu Chalcedon, einem Vorort von Konstantinopel, behandelt. Die Lehrentscheidung von Chalcedon lautete¹⁰:

„Wir folgen also den heiligen Vätern und bekennen einen und denselben Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, und lehren alle einmütig, daß derselbe sei vollkommen in der Gottheit und

derselbe vollkommen in der Menschheit, derselbe als wahrhaftiger Gott und als wahrhaftiger Mensch, mit einer vernünftigen Seele und einem Leib, dem Vater wesensgleich nach der Gottheit und derselbe uns wesensgleich nach der Menschheit, in jeder Hinsicht uns ähnlich, ohne die Sünde; daß er von Ewigkeit her aus dem Vater der Gottheit nach geboren wurde, aber der Menschheit nach derselbe in den letzten Tagen um unseretwillen und unseres Heiles willen aus der Jungfrau Maria, der Gottesgebälerin“

In diesem Abschnitt wird Jesus sowohl als vollkommener Gott als auch als vollkommener Mensch bekannt. Das *homoousion* wird auf beide Seiten angewendet. Jesus ist wesensgleich mit Gott, wie Nicaea bekannte, aber ebenso wesensgleich mit uns seiner Menschheit nach. Ausdrücklich wird seine Sündlosigkeit betont. Der Begriff der „Gottesgebälerin“ im Blick auf Maria ist für manche Kirchen ein Feigenblatt, um einen abgöttischen Marienkult zu rechtfertigen, doch das liegt nicht in der Absicht des Begriffes, sondern an dem Fortleben der antiken Fruchtbarkeitskulte, die in Maria ihre christliche Repräsentantin sahen. Theologisch ist der Begriff legitim, denn daß Maria nicht einen üblichen Menschen, sondern den Gottessohn und damit Gott selbst geboren hat, ist schriftgemäß.

Im Blick auf das Zueinander der beiden Naturen bekennt Chalcedon:

[wir bekennen] „einen und denselben Jesus Christus, den Sohn, den Herrn, den Einziggeborenen, in zwei Naturen unvermischt, ungewandelt, ungetrennt und ungeschieden offenbart; keineswegs ist der Unterschied der Naturen durch die Vereinigung aufgehoben, vielmehr wird die Eigenart jeder Natur bewahrt, und beide treten zu einer Person und einer Hyposta-

se zusammen; nicht einen in zwei Personen geteilten oder getrennten, sondern einen und denselben einziggeborenen Sohn, Gott, Wort, Herrn, Jesus Christus ...“

In diesen Sätzen ist die sog. Zweinaturenlehre vorgetragen. In ihr werden Gottheit und Menschheit in Christus als „Natur“ (*physis*) bezeichnet. Mit dem *physis*-Begriff dürfte, wie es scheint, die dem Wesen (*ousia*) entsprechende Wirksamkeit gemeint sein. Beide Naturen treten in der Hypostase Gottes des Sohnes zusammen. Das Chalcedonense spricht also nicht ausdrücklich von zwei Wesen (*ousiai*), sondern nur von der hypostatischen (personalen) Einheit von Gott und Mensch. Wir würden uns auch scheuen, von zwei *Wesen* in Christus zu sprechen, sondern allenfalls von zwei *Wesenheiten*, denn die hypostatische Einheit verbietet die Aufteilung der Person Jesu in zwei selbständige Wesen.

F. P. Hager skizziert die Bedeutungen des *physis*-Begriffs¹¹: Grundbedeutungen des *physis*-Begriffs sind: Beschaffenheit, Wesen, sowie Werden und Wachstum (genetischer Aspekt). Bei Platon ist *physis* das eigentliche Naturprinzip, die Seele, die alles, auch das Körperliche durchwaltet. Auch die Ideen haben seiner Ansicht nach ihre eigene, unvergängliche *physis*. Dabei ist die Idee des Guten bei Platon das höchste Prinzip; sie ist jenseits von Wahrheit, Erkenntnis, Sein und Wesen die Ursache von allem und ist daher auch der Erzeuger von *physis* (*phytourgós*). Die geistige Welt der Ideen ist also die wahre Natur. Bei Aristoteles erscheint *physis* als das Wesen von real Seiendem (dem einzelnen Menschen, dem Baum etc.); sie ist die substanzbegründende Wesensform eines natürlichen, aus Form und Stoff zusammengesetzten Seienden, die Naturkraft.

Bei Josephus hat *physis* die Bedeutung von „Charakter“, (des Menschen) *eigentliches Wesen*.¹² Augustin definiert: „Natur ist das, wovon man erkennt, daß es in seiner Art etwas ist“ (*ipsa natura nihil est aliud, quam id, quod intelligitur in suo genere, aliquid esse*)¹³. Hier findet sich eine Identität mit den Begriffen *essentia* (Wesen) und *substantia* (Substanz); *natura* bezeichnet aber nicht kreatürlich-materielle Natur, sondern die schaffende (*creatrix*). Ansonsten hat der augustinische Naturbegriff ähnliche Züge wie der Seinsbegriff.¹⁴ Im Naturbegriff Augustins steckt also – wie bei Aristoteles – ein schöpferisch-dynamisches Element.

Wir sehen an diesen Beispielen, daß auch der Naturbegriff zu unbestimmt war, um mit seiner Verwendung in einem kirchlichen Bekenntnis automatisch einer philosophischen Ansicht zu verfallen. Indem die Alte Kirche von Christus eine göttliche und menschliche Natur behauptet, zieht sie die Auswirkungen des jeweiligen Seins in Betracht, also das, was von der jeweiligen Anlage her gewirkt wird. Daß Jesus eine menschliche Natur hatte (in allem wie ein Mensch war, wenn auch ohne Sünde), ist einsichtig. Dieser zufolge war Jesus begrenzt, sterblich, litt Hunger und Durst, wurde müde und erfuhr Angst. Daß er eine göttliche Natur hatte, war nicht von vornherein offensichtlich, aber wurde an den im ersten Teil genannten Kennzeichen offenbar. Ihr zufolge konnte er auf dem Wasser gehen, den Sturm stillen, Kranke heilen, Tote auferwecken, Sünden vergeben und andere Wunder tun, die seine Autorität gegenüber dem Geschaffenen zeigen. Ich fasse den Naturbegriff insofern als Wesens- und Wirkeinheit, als die jeweilige Natur an der für sie typischen Wirkweise erkennbar wurde. Weil beide Naturen in ihren Wesens- und Wirkmerkmalen an Jesus erkennbar waren, hat die Alte Kirche mit

Recht den Naturbegriff für die Gottheit und Menschheit verwendet. Es bleibt dabei offen, in welchem Maße und nach welchen Kriterien Jesus im Stand der Erniedrigung von seinen göttlichen Eigenschaften Gebrauch gemacht hat beziehungsweise inwieweit er sich dieses Gebrauchs „entleert“ hat (Phil 2, 7-8).

Ich darf hinzufügen, daß ich die Aussagen von Chalcedon für richtig halte und gegen Einseitigkeiten verteidige und auch gegenüber der Entleerung der Person Jesu in der modernen Theologie reklamiere. Allerdings müssen wir auch hier darauf achten, daß wir die Begriffe, die wir verwenden, im Sinn der heiligen Schrift interpretieren.

4. Schluß

Wir sind ausgegangen von der Frage, wie die christliche Kirche in der Begegnung mit der griechisch-römischen Kultur Gott und die Gottheit Christi sowie das Zueinander von Gottheit und Menschheit in Christus bestimmt. Wir haben gesehen, daß die Begriffe, die sie verwendet hat, durchaus schriftgemäß sind, wenn sie mit den biblischen Sachgehalten bestimmt werden.

Indes konnte es nicht ausbleiben, daß die Kraft der Ontologie dahin führte, daß man gegen die Schrift Gott als das höchste Sein, unveränderlich und in sich ruhend, ansah. Dann wurde es problematisch, überhaupt von Gott zu reden, denn ein absolutes Sein, ein vollkommenes Wesen, gar ein abstraktes *unum* ist nicht positiv beschreibbar. Mit einem solchen Gottesbegriff wird ein Handeln Gottes schwerlich aussagbar, vor allem aber werden dann die Inkarnation und die Passion zu einem schier unüberwindlichen Problem, weil sie Veränderung und Leiden bedeuten, die für einen unwandelbaren Gott nicht denkbar sind.

Das Leiden Christi wird dann zu einem bloß menschlichen Leiden und es gibt keine wirkliche Versöhnung, weil Jesus als Gott nicht leiden konnte. Versteht man das Göttliche und Menschliche in Christus statisch als in sich ruhende Wesenheiten oder Substanzen und bringt sie als Gottheit und Menschheit zusammen, dann gelangt man nicht zu einer lebendigen Person, zur hypostatischen Einheit in Jesus Christus, sondern zu einem Mischwesen, zusammengesetzt aus Natur und Übernatur. Diesen statischen Neutralismus gilt es zu verlassen und durch das personale, dynamisch-offenbarungsgeschichtliche Denken der Bibel zu korrigieren.¹⁵ Der Gott der Bibel ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Vater Jesu Christi, nicht der Gott der Philosophen. Jesus Christus ist Gott, der Sohn, im Fleische, und an ihm erkennen wir wie Gott wirklich ist, wenn er etwa sagt: „Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und sein Leben gebe zu einer Erlösung für viele“ (Mk 10, 45).

BERNHARD KAISER (Dr. habil.),
Gründer und Leiter des Instituts
für Reformatorische Theologie in
Reiskirchen und Hochschullehrer
für Systematische Theologie (Se-
lye-János-Universität in Komárno,
Slowakei).

ENDNOTEN

- ¹ Zit. n. Störig, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie* I, 219.
- ² J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 129. Kelly führt weiter aus, daß der Begriff *hypostasis* bei Origenes schon den Sinn von „individual subsistence“ gewinne. – J. Behm stellt bei seiner Betrachtung des philosophischen Gebrauchs von *morphe* fest, daß Wesen und Gestalt in Beziehung zueinander stehen. Durch die Gestalt wird das Wesen erfaßt. Aber: „Aufs Ganze gesehen, kommt in der überwiegenden Mehrzahl der reichen Bedeutungsnuancen zum Ausdruck, daß *morphe* eigentlich etwas Sinnenfälliges, sich der Wahrnehmung Darstellendes meint, eben als solches, ohne den Gedanken an Sein oder Schein auch nur zu berühren.“ „*morphe*“, in: *ThW* IV, 753,37-40.
- ³ Heinrichs, J. „Ontologie“, in: *TRE* 25, 244-252
- ⁴ Heinrichs, a.a.O., S. 245
- ⁵ Heinrichs, a.a.O., S. 246
- ⁶ Bächli/Graeser, *Grundbegriffe*, „Eleatik, Eleaten“, S. 56.
- ⁷ Hirschberger 1, 32.
- ⁸ vgl. Delling, „*chronos*“, in: *ThW* IX, 580, 31, Anm. 8.
- ⁹ Ritter, A. M. „Dogma und Lehre in der Alten Kirche“, in: *HDThG* I, S. 129.
- ¹⁰ Grundtext s. *BSLK* 1104-1105.
- ¹¹ Zum Folgenden s. Hager, F. P. „Natur I. Antike“, in: *HWPh* 6, 421-441.
- ¹² H. Köster, „*physis*“, in: *ThW* IX, 263; ähnl. Justin d.M. (ebd. S. 270).
- ¹³ Augustin, *De moribus ecclesiae catholicae* 2/2; cf. Rosenau, H., „Natur“, in: *TRE* Studienausg. 24, 101.
- ¹⁴ Vgl. die Aussage: *omnis natura in quantum natura est, bona est*. (*De libero arbitrio* 3/13 u 36) (vgl. T. Gregory, „Natur II“, in: *HWPh* 6.)
- ¹⁵ „Christus, Christologie“ in: *Taschen-*

lexikon Religion und Theologie, S. 646
(vgl. TRT Bd. 1, S. 260)

LITERATUR

Augustin, *De moribus ecclesiae catholicae*.

Augustin, *De libero arbitrio*.

Bächli, A., Graeser, A. *Grundbegriffe der antiken Philosophie. Ein Lexikon*. Stuttgart: Reclam, 2000.

Behm, J. „morphe“, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. G. Kittel. Stuttgart: Kohlhammer, 1942 (ThW) IV, 750-760.

„Christus, Christologie“, in: *Taschenlexikon Religion und Theologie*, S. 646 (vgl. TRT Bd. 1, S. 260)]

de Vries, J. *Grundbegriffe der Scholastik*. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1983

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK). 7. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.

Gregory, T. „Natur II. Frühes Mittelalter“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. J. Ritter u. K. Gründer. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1984 (HWPh) 6, 441-447

Hager, F. P. „Natur I. Antike“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. J. Ritter u. K. Gründer. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1984 (HWPh) 6, 421-441

Heinrichs, J. „Ontologie“, in: *Theologische Realenzyklopädie*. Hg. G. Müller. Berlin: de Gruyter, 1995 (TRE) Studienausg. 25, 244-252

Hirschberger, J. *Geschichte der Philosophie*. Band 1. *Alttertum und Mittelalter*. 13. Aufl., Freiburg: Herder, 1976

Kelly, J.N.D. *Early Christian Doctrines*. New York u.a.: Harper & Row, 1978

Köster, H. „*physis*“ in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hg. G. Friedrich, Stuttgart: Kohlhammer, 1973 (ThW) IX, 246-271

Ritter, A. M. „Dogma und Lehre in der Alten Kirche“, in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Band 1. *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*. Hg. C. Andresen, (HDThG I), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, S. 99-283

Rosenau, H. „Natur“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. G. Müller. Berlin: de Gruyter, 1994 (TRE) Studienausg. 24, 101.

Störig, H.J. *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*. Band 1. Frankfurt: Fischer, 1974.

Williams, R. „Jesus Christus II. Alte Kirche“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. G. Müller. Berlin: de Gruyter, 1987 (TRE) Studienausg. 16, S. 726-745.