



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Wer ist dieser Heilige Geist? Zwei verschiedene Vorstellungen in
Athanasius' erstem Brief an Serapion

verfasst von | submitted by
Joseph Wayne Pavlisko

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master (MA)

Wien | Vienna, 2026

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 067 800

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Individuelles Masterstudium Evangelisch-
Theologische Studien

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Uta Heil

Für meine Eltern

ohne die diese Arbeit
und meine gesamte Erfahrung in Wien
nicht möglich gewesen wären

Inhaltsverzeichnis

Abstract.....	4
<i>Ziel der Arbeit und Einleitendes zu den Briefen an Serapion.....</i>	7
Ziel der Arbeit.....	7
Chronologische Einordnung der Briefe.....	7
Der Brief im Überblick.....	8
Der Argumentationsgang: Eine Kurze Gliederung.....	9
Im Zusammenhang dieser Analyse.....	11
<i>Athanasius zum Heiligen Geist im ersten Brief an Serapion.....</i>	12
Der Geist ist auch ὁμοούσιος mit Vater und Sohn	12
Athanasius‘ im Brief meist benutzte Beschreibung der Trinität	12
Sprachliche Überlegungen	13
Grafische Repräsentationen trinitarischer Vorstellungen	13
Kommentare.....	16
Weitere Vorkommen des Ausdrucks	17
<i>Die Pneumatologie eines geschaffenen Geistes.....</i>	17
Die Position, gegen die Athanasius sich im ersten Brief an Serapion äußert.....	17
Die Position der Tropiker.....	18
Was der Geist tut.....	19
Einwände der Tropiker gegen einen nicht geschaffenen Geist.....	19
Engelähnliche Pneumatologie und die vornizäische pneumatologische Debatte.....	20
Zur Entstehung der Position der Tropiker	21
Hypothese 1: Die Tropiker vertreten eine bereits länger bestehende Vorstellung des Heiligen Geistes.....	21
Hypothese 2: Die Tropiker bringen eine neue Position in die Debatte ein.....	23
Von einer möglichen Engelähnlichen Pneumatologie zu den Tropikern: Entwicklungen innerhalb dieser theologischen Strömung	25
Die Anomie.....	26
Athanasius zu den Tropikern	27
Die Tropiker und die Triade	27
Die Tropiker und die Arianer.....	29
Athanasius‘ Tirade gegen die völlige Erklärbarkeit im Verständnis Gottes.....	30
<i>Athanasius zu Beziehungen innerhalb der Trinität.....</i>	31
Die Beziehung des Geistes zum Vater und Sohn.....	31
Der Geist in der Trinität	33
Das Verständnis des Geistes.....	34
Die Metaphern des Lichts und des Wassers.....	35
Die Metapher des Lichts	36
Die Metapher der Wasserquelle.....	38
Auswirkung auf unser Verständnis des Geistes.....	40
Die Verwendung der Vernunft auf die Triade.....	41
Sohn und Geist	42
Zur οὐσία Gottes.....	44
Der Geist ist aus Gott, dem Sohn eigen: erste Auslegung	44
Der Geist ist aus Gott, dem Sohn eigen: zweite Interpretation.....	45

Wie meint es Athanasius?	46
Kurzer Exkurs zur Filioque-Debatte	48
Wesensgleich	49
Zur Einheit Gottes	49
Ausgewählte Bibeldverse	50
1 Kor 2,11-12 und Joh 15,26: Zur ontologischen Bestimmung des Geistes.....	51
1 Joh 2,27: Der Geist als Salbung und Siegel	51
Joh 1,12; Joh 14,6; und Röm 8,11: Sohnschaft, Leben und die ontologische Verbindung von Geist und Sohn	52
1 Kor 3,16-17 und 1 Joh 4,13: Der inwohnende Geist und die Teilhabe an Gott.....	53
1 Kor 12,4-6; 2 Kor 13,13; und 1 Kor 6,11: Biblische Stellen, die für Athanasius zeigen, dass der Geist aus dem Logos hervorgeht	54
Geist und Logos, Separat: Lk 1,35 und Joh 4,21	55
Ketzerei und für Athanasius: Vorstellung vor der Schöpfung.....	56
Der Geist in der Schöpfung.....	57
Athanasius zur Trinität	59
Wie die Taufe die Vorstellung des Heiligen Geistes prägt.....	61
<i>Parallele Entwicklungsströmungen in Vorstellungen vom Heiligen Geist</i>	<i>62</i>
Von Früheren Vorstellungen zu den Tropikern	63
Von Origenes zu Athanasius.....	64
Gott ist Ebenbild Gottes	65
<i>Fazit</i>	<i>65</i>
<i>Anhang 1: Bucurs angelomorphe Auslegung der Pneumatologie des Clemens.....</i>	<i>67</i>
<i>Anhang 2: Die Dreifaltigkeitsvorstellungen des Origenes</i>	<i>70</i>
Einleitendes zu Origenes	70
Überblick der Gotteslehre des Origenes	70
Ein Blick nach Hinten	72
Die Christologie des Origenes.....	72
Die Lehre des Origenes zum Heiligen Geist	75
Fazit zur Lehre des Origenes zum Heiligen Geist	77
<i>Literaturverzeichnis.....</i>	<i>78</i>

Der zur Erstellung der Abbildungen in dieser Arbeit verwendete Code ist auch online verfügbar unter: <https://www.joepavlisko.com/ma-thesis-code>

Abstract

Diese Arbeit untersucht Athanasius' Verständnis des Heiligen Geistes im *Ersten Brief an Serapion* mit besonderem Augenmerk auf das Verhältnis von Vater, Sohn und Geist. Ziel der Arbeit ist es, die ontologischen Implikationen von Athanasius' Pneumatologie freizulegen und methodisch so transparent darzustellen, dass die gewonnenen Einsichten nachvollziehbar sind und in der weiteren Forschung überprüft sowie gegebenenfalls präzisiert werden können. Obwohl Athanasius den Geist in erster Linie durch ökonomische Beschreibungen darstellt, wird sorgfältig danach gefragt, welchen ontologischen Gehalt diese Aussagen tragen. Dabei greift Athanasius auf eine Vielzahl von Metaphern zurück – insbesondere Licht, Abglanz, Quelle und Fluss –, die in ihrer Gesamtheit eine weitgehend konsistente trinitarische Logik entfalten. Zudem wird die Position der sogenannten Tropiker rekonstruiert: Die Tropiker ordnen den Geist dem Bereich des Geschaffenen. Es werden mögliche Entstehungshorizonte der gegensätzlichen Auffassungen diskutiert.

Bei der Betrachtung der vorgelegten Theologie zeigt sich, dass der Vater räumlich durch den Sohn und instrumentell im Geist wirkt. Der Geist findet seine ontologische Quelle im Sohn und hat durch die transitive Beziehung der einzelnen Personen der Trinität Anteil an der οὐσία des Vaters.

Der erste Teil der Arbeit analysiert unterschiedliche Lesarten der Präpositionen διὰ und ἐν anhand graphischer Modelle vor dem Hintergrund von Athanasius' Beschreibung des göttlichen Wirkens „vom Vater durch den Logos im Geist“. Es zeigt sich, dass Athanasius diese Präpositionen nicht durchgängig rein instrumentell versteht, sondern auch räumlich und relational verwendet, um die innere Einheit der Triade bei gleichzeitiger Unterscheidung der Personen auszudrücken. Besonders die Metapher der Wasserquelle erweist sich dabei als hermeneutischer Schlüssel: Der Vater erscheint als Urquelle, der Sohn als vermittelnder Fluss, und der Geist als das Wasser selbst, das aus dem Vater hervorgeht, durch den Sohn vermittelt wird und die Schöpfung erreicht.

Im zweiten Teil wird Athanasius' Argumentation gegen die Tropiker rekonstruiert. Athanasius zeigt, dass eine Herabsetzung des Geistes zum Geschöpf nach denselben Argumentationslinien notwendig auch die Gottheit des Sohnes gefährdet und letztlich die Trinität unvollständig macht. Durch eine konsequente Parallelisierung der Beziehungen Vater–Sohn und Sohn–Geist sichert er die Wesenseinheit (οὐσία) aller drei Personen. Dabei greift Athanasius auf Denkfiguren zurück, die bereits bei Origenes angelegt sind, löst diese jedoch von jeder ontologischen Hierarchisierung.

In einem weiteren Schritt werden die im Brief verwendeten Bibelstellen untersucht, um zu zeigen, wie stark Athanasius' Pneumatologie durch die Schrift geprägt ist. Anschließend wird seine Skepsis gegenüber einer rein rationalen Erfassung des göttlichen Wesens herausgearbeitet. Athanasius' Theologie bewegt sich bewusst an der Grenze des Sagbaren:

Die Vernunft dient der Abwehr von Irrlehren, nicht der vollständigen Durchdringung des göttlichen Geheimnisses.

Abschließend ordnet die Arbeit Athanasius' Pneumatologie in breitere Entwicklungsströmungen der frühchristlichen Vorstellungen vom Heiligen Geist ein. Es zeigt sich ein Übergang von möglichen angelomorphen und geschaffenen Geistkonzeptionen hin zur Position der Tropiker sowie weiter von der Theologie des Origenes zu Athanasius' konsequent trinitarischer Bestimmung des Geistes als wesensgleicher göttlicher Person.

English:

This paper examines Athanasius' understanding of the Holy Spirit in the *First Letter to Serapion*, with particular attention to the relationship between Father, Son, and Spirit. Its aim is to elucidate the ontological implications of Athanasius' pneumatology and to present them with such methodological transparency that the insights gained are clearly traceable and can be examined and, where appropriate, refined in subsequent scholarship. Although Athanasius presents the Spirit primarily through economic descriptions of what the Spirit does, the study carefully investigates the ontological information carried in these statements. Athanasius draws on a wide range of metaphors- especially light, radiance, source, and river- which together articulate a largely coherent trinitarian logic. In addition, the position of the so-called Tropici is reconstructed: the Tropici assign the Spirit to the realm of created reality. Possible historical horizons for the emergence of these opposing positions are also discussed.

Examining the theology presented, we see that the Father works spatially through the Son and instrumentally in the Spirit. The Spirit finds its ontological source in the Son and, by the transitive relation of each person of the Trinity, shares in the Father's οὐσία.

The first part of the paper analyzes different interpretations of the prepositions διὰ and ἐν by means of graphical models, against the background of Athanasius' recurring description of divine action as occurring "from the Father through the Logos in the Spirit." It becomes clear that Athanasius does not consistently understand these prepositions in a purely instrumental sense, but also employs them spatially and relationally in order to express the inner unity of the Trinity while maintaining a distinction between the persons. In this context, the metaphor of the water source proves to be a key hermeneutical tool: the Father appears as the primordial source, the Son as the mediating river, and the Spirit as the water itself, which proceeds from the Father, is mediated through the Son, and reaches creation.

The second part reconstructs Athanasius' argumentation against the Tropici. Athanasius demonstrates that any reduction of the Spirit to the status of a creature, following the same lines of argument, necessarily also jeopardizes the divinity of the Son and ultimately

renders the Trinity incomplete. By consistently paralleling the relationships between Father and Son and between Son and Spirit, Athanasius secures the unity of essence (οὐσία) of all three persons. In doing so, he draws on conceptual patterns already present in Origen, while freeing them from any form of ontological hierarchy.

In a further step, the biblical passages employed in the letter are examined in order to show how deeply Athanasius' pneumatology is shaped by Scripture. This is followed by an analysis of his skepticism toward a purely rational grasp of the divine essence. Athanasius' theology deliberately operates at the boundary of what can be articulated: reason serves to repel heretical error, not to achieve a comprehensive penetration of the divine mystery.

Finally, the study situates Athanasius' pneumatology within broader developmental trajectories of early Christian conceptions of the Holy Spirit. A transition becomes visible from angelomorphic and created conceptions of the Spirit to the position of the Tropici, and further from the theology of Origen to Athanasius' consistently trinitarian determination of the Spirit as a consubstantial divine person.

Ziel der Arbeit und Einleitendes zu den Briefen an Serapion

Ziel der Arbeit

Ziel dieser Arbeit ist es, zwei Positionen der nizänischen Debatten herauszuarbeiten und zu analysieren, um nachzuzeichnen, wie sich trinitarische Vorstellungen mit besonderem Schwerpunkt auf den Heiligen Geist im frühen Christentum entwickelt haben. Der Fokus liegt dabei auf der Geistesvorstellung des Athanasius.

Die Arbeit fokussiert sich aber auch auf Entwicklungen der Vorstellungen: zum einen eine Auffassung des Heiligen Geistes als geschaffen, die nach Ansicht mancher Forscher bereits seit über einem Jahrhundert zuvor belegt ist, meines Erachtens jedoch eher eine Neubelebung der damals umgehenden Argumente für einen geschaffenen Christus darstellt; sowie zum anderen eine Auffassung des Geistes als rein göttlich, die sich bereits zeigt und in weiterentwickelter Form von Athanasius vertreten wird. Die Theologie des Origenes scheint in beiden Strömungen eine Rolle gespielt zu haben und bildet insofern einen wichtigen orientierenden Ausgangspunkt für die Untersuchung.

Chronologische Einordnung der Briefe

Der Brief wurde vermutlich während Athanasius' drittem Exil verfasst, als er mit monastischen Gemeinschaften in der ägyptischen Wüste lebte. Serapion, selbst Bischof, reiste im Jahr 353 nach Mailand, um für Athanasius einzutreten. Es scheint, dass der Brief Athanasius darauf aufmerksam macht, dass es eine Gruppierung gibt, die zwar häufig die Göttlichkeit des Sohnes anerkennt, jedoch die Göttlichkeit des Geistes ablehnt. Diese Gruppe verstand den Geist als *ἀνόμιος* (unähnlich) gegenüber Vater und Sohn im Sein. Amos 4,13 und 1 Tim 5,21 wurden herangezogen, um eine klare Trennung zwischen Vater oder vielleicht Vater-Sohn einerseits und dem Geist andererseits zu betonen.¹

Der erste erhaltene Briefwechsel zwischen Athanasius und Serapion wird meist auf das Trierer Exil um 337 datiert, von einigen Forschern jedoch auch auf das Jahr 340. Dieses Schreiben war vermutlich einem der jährlichen Osterfestbriefe des Athanasius beigelegt, deren Zustellung an die ägyptischen Bischöfe Serapion wohl ebenfalls übernahm. Der Brief stellt zwar das früheste erhaltene Zeugnis für die Beziehung zwischen Athanasius und Serapion dar, zeigt jedoch, dass beide sich bereits seit längerer Zeit kannten. Serapion selbst war Bischof von Thmuis, einer Stadt im nördlichen Ägypten.²

Der für diese Analyse relevante Brief wurde ebenfalls während einer Exilzeit verfasst, und zwar wohl in den Jahren 359/360.³ Andere Forscher argumentieren jedoch für eine Datierung zwischen 356 und 358, ganz auszuschließen ist eine Datierung bis Februar 362 jedoch nicht.⁴

Dieser Brief stellt den ersten ausführlichen schriftlichen Versuch dar, die Frage nach der Göttlichkeit des Heiligen Geistes positiv zu beantworten. Die in den Serapion-

¹ Vgl. Anatolios, *Athanasius*, S. 212

² Vgl. Gemeinhardt (Hg.), *Athanasius Handbuch*, S. 145-147

³ Vgl. Anatolios, *Athanasius*, S. 213-214

⁴ Vgl. Wyrwa, Einleitung zu *Epistula I ad Serapionem*, 449.

Briefen entwickelte Argumentationslinie trug zweifellos dazu bei, dass die Göttlichkeit des Geistes schließlich auf dem Konzil von Konstantinopel im Jahr 381 bestätigt wurde.⁵

Der Brief im Überblick

Die erste Epistel an Serapion ist ein Schlüsseltext für das Verständnis der trinitarischen Kontroversen des 4. Jahrhunderts. In dieser Schrift wendet sich Athanasius gegen die Lehren der sogenannten Tropiker. Die Epistel bietet nicht nur eine theologische Auseinandersetzung mit diesen Positionen, sondern gewährt auch Einblick in Athanasius' eigene Auffassung vom Geist als göttlicher Person. Sie bildet damit eine wesentliche Grundlage für die spätere Festigung der trinitarischen Orthodoxie.

Es geht hier um eine theologische Streitigkeit zwischen Athanasius und einer Gruppierung, die er zuvor nicht persönlich kannte, die er jedoch als „Tropiker“ bezeichnet und die ein anderes Verständnis des Heiligen Geistes vertritt. „Tropiker“ ist dabei ein von Athanasius geprägter Spitzname, da sie seiner Auffassung nach eine tropische, das heißt metaphorische und nicht wörtliche Auslegung der Schrift vertreten. In der vorliegenden Analyse wird der erste einer kurzen Reihe von Briefen betrachtet, da dieser erste Brief die Kernargumentation und grundlegende Position Athanasius' enthält.⁶

Der erste Brief an Serapion beginnt (Kapitel 1–14) mit einer Zurückweisung der Bibelstellen, auf die sich die Tropiker berufen, um die Göttlichkeit des Geistes abzulehnen. Athanasius setzt sich zunächst mit diesen beiden Bibelversen auseinander. Um die Argumentation aus Amos zurückzuweisen, beginnt er mit einer Analyse, in der er zu zeigen versucht, dass nur der Heilige Geist gemeint sein kann, wenn die Schrift den bestimmten Artikel vor dessen Bezeichnung (τό πνεῦμα) verwendet; „Geist“ ohne Artikel bezieht sich demgegenüber nicht auf den Heiligen Geist. Bezüglich des ersten Timotheusbriefes stellt Athanasius fest, dass der Geist in dem Vers überhaupt nicht erwähnt wird und dass die biblische Darstellung des Geistes sich in vielfacher Hinsicht grundlegend von der Darstellung der Engel unterscheidet.

In der zweiten Hälfte des ersten Briefes wendet sich Athanasius dem Argument der Tropiker zu, nach dem der Geist, sofern er kein Geschöpf ist, als „Bruder“ des Logos gelten müsste. Athanasius weist dies zurück und betont, dass menschliche Kategorien nicht auf das Göttliche übertragen werden dürfen und dass der Gebrauch der Vernunft fromm sein muss. Die Wirksamkeit des Geistes kann nur durch göttliche Handlungsmacht zustande kommen.⁷ Athanasius wendet sich sodann einer Reihe von Schriftstellen zu, mit denen er zeigt, dass der Geist auf den Sohn bezogen ist. Die Zugehörigkeit zum Sohn bedeutet notwendig auch Zugehörigkeit zum Vater: Der Geist ist eins mit Vater und Sohn (gegenüber der Vielheit der Geschöpfe); er ist Schöpfer und Abbild des Sohnes. Dadurch erweist sich die Trinität als untrennbar, und jede andere Deutung würde die Einheit der Göttlichkeit wie auch der Taufe zerstören.

⁵ Vgl. Anatolios, *Athanasius*, S. 213-214

⁶ Vgl. Gemeinhardt (Hg.), *Athanasius Handbuch*, S. 312.

⁷ Vgl. Anatolios, *Athanasius*, S. 212-213

Grob lässt sich der Brief in zwei Teile gliedern: Die erste Hälfte bildet eine Widerlegung der Exegese der Tropiker, die zweite Athanasius' eigene Exegese zum Heiligen Geist.⁸ Etwas genauer lässt sich der Brief m.E. in sieben größere Inhaltsblöcke unterteilen, die sich weitgehend mit der Gliederung Shaplands decken⁹:

Kapitel 1-2	Persönliche Begrüßung für Serapion und Untersuchung der Natur der neuen Häresie. Der Tropizismus zerstört die Einheit der Triade und impliziert, dass der Sohn neben dem Geist auch ein Geschöpf ist.
Kapitel 3-10	Widerlegung der Auslegung der Tropiker von Amos 4,13.
Kapitel 10-14	Widerlegung der Auslegung der Tropiker von 1 Tim 5,21.
Kapitel 15-21	Widerlegung des Arguments der Tropiker, dass der Geist, falls er kein Geschöpf ist, ein Sohn sein müsse. Hier werden zwei Ideen angegriffen: dass göttliche Beziehungen den irdischen Familienbeziehungen entsprechen müssen, und vor allem, dass der Geist in irgendeiner Weise ein Geschöpf sein könnte.
Kapitel 22-27	Belege aus der Heiligen Schrift, dass der Geist dem Sohn zukommt und dass Er im Wesen den Geschöpfen unähnlich ist.
Kapitel 27-31	Die volle Einheit der Triade – einschließlich der Vollkommenheit ihrer Göttlichkeit – war schon immer die Lehre der christlichen Tradition: der Kirche, der Heiligen Schrift und der Taufe.
Kapitel 32-33	Conclusio

Der Argumentationsgang: Eine Kurze Gliederung

Während er sich aufgrund der Verfolgung verborgen hält, antwortet Athanasius auf Serapions Bericht über einen neuen dogmatischen Irrtum: Bestimmte Lehrer, die den Arianismus hinsichtlich des Sohnes zurückweisen, behaupten dennoch, der Heilige Geist sei ein Geschöpf. Athanasius legt sofort die für ihn innere Inkohärenz dieser Position offen, indem er zeigt, dass dieselbe Logik, mit der der Geist herabgesetzt wird, letztlich auch diejenige ist, mit der die Gottheit des Sohnes untergraben wurde, und dass sie daher mit dem Bekenntnis der Kirche unvereinbar sei.

Athanasius wird oft als großer Vertreter der späteren Orthodoxie verstanden, und man gewinnt den Eindruck, dass er seine eigene Rolle zum Teil als Lehrer der Wahrheit und zum Teil als Märtyrer verstand. Dieses Selbstverständnis hat wohl auch dazu beigetragen, dass seine Auffassungen zur theologischen Orthodoxie geworden sind.¹⁰ Beide

⁸ Vgl. Issak, *The Spirit of Truth*, 39

⁹ Vgl. Shapland, *Letters*, 50-52

¹⁰ Vgl. Heil, „Athanasius of Alexandria. Teacher and Martyr of the Christian Church“, S. 180 & 192-193.

Aspekte seines Selbstverständnisses lassen sich auch im Brief an Serapion erkennen, insbesondere in den einleitenden Sätzen: Aus der Verfolgung heraus und trotz fortbestehender Gefahr schreibt er aus der Wüste. Sein Anspruch, die fromme Wahrheit darzulegen, prägt dabei die Stimmung seiner gesamten Argumentation.

Er beginnt mit einer Auseinandersetzung mit den von den Tropikern herangezogenen Schriftstellen (Amos 4,13 und 1 Tim 5,21¹¹) und besteht darauf, dass die Schrift gemäß ihrem jeweiligen Gegenstand und ihrem theologischen Kontext auszulegen ist, nicht durch die isolierte Herauslösung einzelner Wendungen, wie dies nach seiner Auffassung die Tropiker tun. Stellen, die vom „Geist“ als etwas Geschaffenem sprechen, beziehen sich auf geschaffene Dinge oder auf göttliche Wirkweisen in der Welt, nicht auf den Heiligen Geist selbst. Ebenso impliziert die Nennung von Engeln neben Gott und Christus keine Wesensgleichheit, da die Schrift häufig ungleiche Wesenheiten nebeneinanderstellt, ohne ihre ontologische Unterscheidung aufzuheben.

Auf dieser exegetischen Grundlage formuliert Athanasius ein entscheidendes Prinzip: Der Heilige Geist heiligt die Geschöpfe und kann daher selbst nicht zur Ordnung dessen gehören, was der Heiligung bedarf. Geschöpfe werden heilig durch Teilhabe, der Geist aber ist Quelle der Heiligkeit; damit steht er eindeutig auf der Seite des Göttlichen innerhalb der Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf. Jeder Versuch, den Geist als Geschöpf einzuordnen, würde die Heiligung unverständlich machen und die Heilsökonomie ins Gegenteil verkehren.

Anschließend versucht Athanasius, die spekulativen Überlegungen der Tropiker zu den göttlichen Relationen zu widerlegen. Argumente, die den Geist als „Bruder“ des Sohnes behandeln oder den Vater zum „Großvater“ des Geistes machen, weist er als unsinnige Projektionen leiblicher und genealogischer Kategorien auf das Göttliche zurück. Schriftstellen, die vom Geist als „von Gott“ oder „des Sohnes“ sprechen, bringen vielmehr Wesenseinheit und untrennbare Beziehung zum Ausdruck, nicht jedoch eine geschöpfliche Ableitung oder menschliche familiäre Kategorisierung.

Ausgehend von diesen Überlegungen führt Athanasius einen seiner zentralen theologischen Grundsätze ein: die Einheit des göttlichen Wirkens. Alles göttliche Handeln geht vom Vater aus, geschieht durch den Sohn und vollzieht sich im Heiligen Geist; es gibt kein Werk Gottes, an dem der Geist abwesend wäre oder nur als bloßes Werkzeug fungierte. Da das göttliche Wirken unteilbar ist, kann der Geist nicht außerhalb der göttlichen Wesenheit stehen, ohne Gottes Handeln zu fragmentieren und das Heil zu einer vermittelten Tätigkeit durch etwas Gott-Fremdes zu machen.

Darauf aufbauend möchte Athanasius dann zeigen, dass die Schrift den Geist durchgehend auf der Seite des Schöpfers verortet: Der Geist erneuert die Schöpfung, schenkt Leben und vermittelt die göttlichen Gaben. Er ist unveränderlich und endlos, im Gegensatz zu Engeln und Geschöpfen, die begrenzt und wandelbar sind.

Sodann beruft sich Athanasius auf die lebendige Tradition der Kirche. Von der Taufe an bekennet die Kirche eine vollständige und heilige Trinität, nicht eine Dyade, die durch ein Geschöpf ergänzt wird. Ein geschaffenes Wesen in den Taufakt einzufügen,

¹¹ Vgl. Anatolios, *Athanasius*, S. 212

würde die Einheit des Glaubens zerstören, die Verehrung Gottes verderben und die Gemeinschaft mit Gott durch die Taufe unmöglich machen. Das Heil selbst hängt von der unteilbaren Trinität ab, da alle göttlichen Gaben vom Vater kommen, durch den Sohn vermittelt werden und im Heiligen Geist gegeben sind.

Unter Rückgriff auf paulinische Segensformeln und die Heilsökonomie der Offenbarung zeigt Athanasius schließlich, dass der Geist nicht unabhängig neben dem Sohn wirkt, sondern als der Geist des Logos. Dasselbe untrennbare göttliche Wirken zeigt sich in der Prophetie, der Inspiration und in der Inkarnation selbst, in der der Logos im Geist Fleisch annimmt.

Zum Schluss spricht Athanasius eine scharfe Warnung aus: Die Leugnung der Gottheit des Geistes ist weder ein geringfügiger Irrtum noch vorsichtige Zurückhaltung, sondern eine Form der Gotteslästerung, die die Trinität zerreißt, das wahrhaft Göttliche verwirft und zugleich Geschaffenes als würdig göttlicher Verehrung auszugeben versucht. Der wahre Glaube bekennt den Geist als wahrhaft göttlich, untrennbar vom Vater und vom Sohn, und verehrt den einen Gott, der in der heiligen Trinität handelt.

Im Zusammenhang dieser Analyse

In der vorliegenden Analyse geht es weniger darum, der gesamten Argumentationslinie des Briefes im Detail zu folgen, sondern vielmehr darum zu verstehen, wie Athanasius den Heiligen Geist tatsächlich auffasst.

Für Athanasius liegt die Basis, auf der die Tropiker ihre Argumentation führen, außerhalb des Kontexts der eigentlichen Aussagen und achtet nicht auf wesentliche Merkmale, etwa den bestimmten Artikel vor der Bezeichnung des Geistes.¹² Die schriftliche Basis ist für die vorliegende Fragestellung – die eigentliche Vorstellung des Geistes bei beiden Parteien – nur insofern von Interesse, als sie die zugrunde liegenden Vorstellungen zur Geistestheologie sichtbar macht.

In dieser Analyse wird der Hauptlinie der Argumentation kaum gefolgt; vielmehr richtet sich der Blick auf einzelne und insbesondere wiederkehrende Aussagen, die Athanasius' zugrunde liegende Vorstellung der Trinität mit Schwerpunkt auf dem Geist erkennen lassen. Dabei zeigt sich, dass Athanasius, obwohl er in erster Linie darauf abzielt, mithilfe der Schrift zu verteidigen, dass der Geist keineswegs ein Geschöpf sein kann, sondern schlechthin Gott sein muss, zugleich viel über seine Gottesvorstellung und die Beziehungen innerhalb der Trinität offenlegt.

Der Argumentationsgang ist vielleicht nur insofern ausreichend, als er zeigt, dass der Geist für Athanasius kein Geschöpf sein kann, für seine Gegner jedoch eines ist, und dass er für beide tatsächlich innerhalb der Trinität verortet wird – ein sehr guter Ausgangspunkt. Ziel dieser Analyse ist es jedoch, die kleinen Annahmen wahrzunehmen, die Athanasius macht, und seine Sprache genau zu betrachten; daraus lässt sich viel über seine Trinitätsvorstellung lernen. Der Blick wendet sich daher nun Athanasius' genauer Argumentation zu.

¹² Vgl. Issak, *The Spirit of Truth*, 93-94

Athanasius zum Heiligen Geist im ersten Brief an Serapion

Der Geist ist auch ὁμοούσιος mit Vater und Sohn

Bevor wir weitergehen, müssen wir hier eine kurze, aber wichtige Anmerkung machen. Nach Gregor von Nazianz sind Athanasius' Briefe an Serapion die erste klare schriftliche Darlegung einer Trinitätslehre, in der die Einheit der Gottheit und des Wesens von Vater, Sohn und Geist ausdrücklich bekannt wird und in der der Glaube an den Heiligen Geist in späterer Zeit dem zuvor bereits etablierten Glauben an den Sohn angeglichen wird.¹³ Obwohl es in dieser Analyse nicht darum geht, die Bedeutung des Begriffs ὁμοούσιος im Einzelnen zu untersuchen, hat dies weitreichende Implikationen für die vorliegende Fragestellung sowie für die Bedeutung der nachfolgenden Grafiken: Sie sollen durchgängig ein Gottesbild darstellen, in dem die unterschiedlichen Farben, die jeweils einer göttlichen Person entsprechen, ὁμοούσιος sind.

Athanasius' im Brief meist benutzte Beschreibung der Trinität

Obwohl der gesamte Brief dem Heiligen Geist gewidmet ist, erscheint es sinnvoll, zunächst einen wiederkehrenden Ausdruck in den Blick zu nehmen, der etwa nach einem Fünftel des Werkes erstmals auftritt und Athanasius' Geistverständnis besonders klar hervortreten zu lassen scheint:

καὶ εἶπερ, διὰ τὸ πάντα γενέσθαι διὰ τοῦ λόγου, φρονεῖτε καλῶς μὴ εἶναι κτίσμα τὸν υἱόν, πῶς οὐ βλασφημίαν ἐστι λέγειν ὑμᾶς κτίσμα τὸ πνεῦμα, ἐν ᾧ τὰ πάντα ὁ πατὴρ διὰ τοῦ λόγου τελειοῖ καὶ ἀνακαινίζει, ¹⁴	Wenn ihr also richtig einseht, dass der Sohn kein Geschöpf ist, weil durch den Logos alles geschaffen ist, wie soll es dann keine Lästerung sein, den Geist ein Geschöpf zu nennen, in dem der Vater durch den Logos alles vollendet und erneut? ¹⁵
--	--

Der Geist vollendet und erneut. Oder, genauer gesagt: Der Vater vollendet und erneuert, aber in dem Geist und durch den Logos.

Die Ausdrücke διὰ τοῦ λόγου und ἐν τῷ πνεύματι begegnen im Brief mehrfach, was darauf hindeutet, dass Athanasius sie bewusst und mit Nachdruck verwendet. Entsprechend ist diese Sprachwahl sorgfältig zu entfalten, um daraus zu erschließen, was Athanasius tatsächlich meint. Spätestens beim dritten Auftreten lässt sich der zentrale Stellenwert dieser Aussage für Athanasius erkennen.

Rein sprachlich, und ohne Rückgriff auf weitere Schriften des Athanasius bleibt zuerst unklar, was hier genau gemeint sein kann. Was heißt es, dass der Vater „im“ Geist vollendet und erneut? Und worin besteht der Unterschied zwischen dem „durch“ den Logos und dem „im“ Geist? Diese Fragen sollen im Folgenden untersucht werden.

¹³ Vgl. Anatolios, *Athanasius*, S. 30

¹⁴ Athan., *Ep. Serap. I*, 9,7 (AW I/1, 4, 474, 32-35 Wyrwa).

¹⁵ Athan., *Ep. Serap. I*, 9 (BKV).

Sprachliche Überlegungen

Wenn wir den Logos tatsächlich als Wort verstehen und die Präposition ἐν in einem modalen oder sphärischen Sinne betrachten, kann es sein, dass der Vater mittels seines Wortes – das auch seine Ethik und sein Wille darstellt (*creatio per verbum*) – handelt, das durch das Wirken des Geistes verwirklicht wird; der Geist ist hier der *agens*, dasjenige Prinzip, das das Wort in seiner Ganzheit ausführt bzw. vollendet. Diese Erklärung ist bewusst hypothetisch, passt aber gut zu der bisher besprochenen Ökonomie der Triade.¹⁶

Das griechische Wort τέλος kann sowohl „Vollendung“ als auch „Ziel“ bedeuten. In ähnlicher Weise ist die Hauptbedeutung des griechischen Verbs τελειοῖ „erfüllen, erreichen, ausführen, durchführen“.¹⁷ Wenn wir diese Bedeutungsvielfalt berücksichtigen, ist es durchaus möglich, dass in dem Geist nicht nur die Vollendung, sondern auch die Durchführung geschieht: vielleicht im heutigen Sinne der Motor der *creatio continua*, oder für Athanasius, der Agent der göttlichen Wirkung auf die Welt.

Da Athanasius lediglich die Vollendung und Erneuerung durch den Geist anspricht, stellt sich die Frage, ob nicht auch „in dem Geist“ alles geschaffen ist. Athanasius selbst thematisiert dies hier zwar keineswegs direkt, verwendet jedoch zweimal denselben Ausdruck – διὰ τοῦ λόγου – um zunächst die Schöpfung und später die Vollendung und Erneuerung zu verdeutlichen. Da beides – sowohl die Vollendung als auch die ursprüngliche Schaffung – *durch den Logos* geschieht, liegt die Annahme nahe, dass beides auch *in dem Geist* geschehe; ausdrücklich klargestellt wird dies jedoch nicht.

Dieser Satz scheint darauf hinzuweisen, dass Gott-Vater in einem gewissen Sinn radikal von den Menschen getrennt ist, dass der Geist aber unter den Menschen ist. Durch den Geist, in dem Geist, wegen des Geistes kann auch Gott-Vater in den Menschen sein. Das würde bedeuten: Der Geist ist das in Gott, was (im Gegensatz zum Vater) mit den Menschen direkt in Kontakt treten kann und dadurch ermöglicht, dass der Vater bzw. Gott unter ihnen ist.

Grafische Repräsentationen trinitarischer Vorstellungen

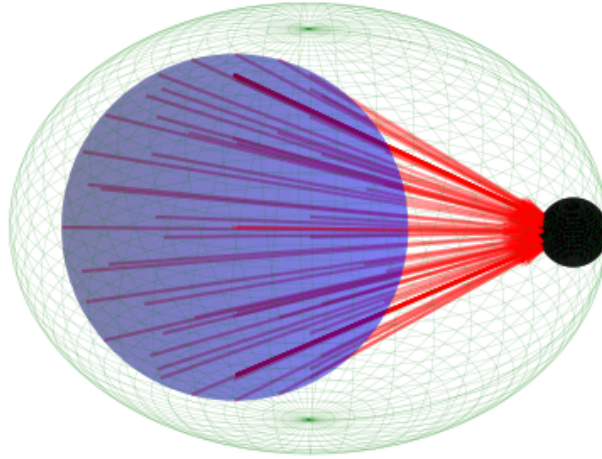
Lassen wir diese Gedanken kurz beiseite und erfrischen wir uns in der ursprünglichen Aussage: dass „in dem [Geist] der Vater durch den Logos alles vollendet und erneut“. Mit diesem Satz haben wir eindeutig einen Eindruck, dass – sofern die Welt-Gott-Beziehung räumlich gedacht werden kann – der Geist der Schöpfung am nächsten steht, während der Vater am weitesten entfernt ist. Das „durch“ im Griechischen wie auch im Deutschen trägt eine klare räumliche Bedeutung: das eine befindet sich auf der einen Seite, das andere auf der anderen. Es scheint unwahrscheinlich, sowohl das ἐν als auch das διὰ rein instrumentell zu deuten. Falls der Ausdruck nicht absichtlich ungenau gewählt ist, lassen sich drei mögliche Vorstellungen ableiten.

¹⁶ Zu sprachlichen Überlegungen zum Begriff *τριάς* vgl. Issak, *The Spirit of Truth*, 105.

¹⁷ Vgl. LSJ, s.v. τελειοῖ und τέλος.

διὰ instrumentell, ἐν räumlich

Wenn wir das διὰ instrumentell und das ἐν räumlich verstehen, muss der Sohn primär als agens fungieren. Dementsprechend lässt sich eine erste mögliche Konzeption so darstellen¹⁸:

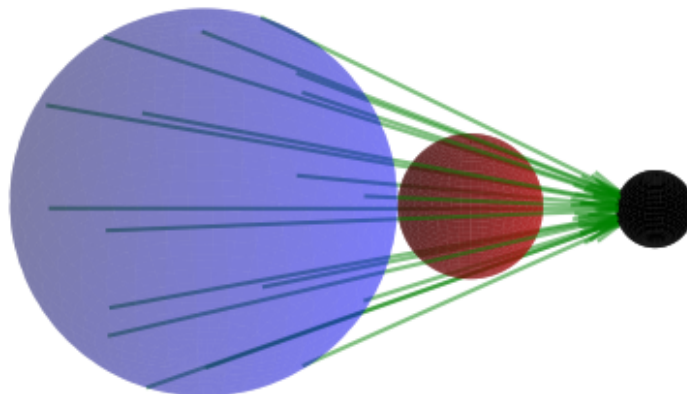


Wie das Wort Logos vielleicht bereits andeutet, müsste der Sohn dadurch erkennbar sein, dass er *wirkt*. Das heißt, zumindest in Bezug auf die Schöpfung ist er vor allem Wirkungsträger, während seine eigene Existenz hier nicht betont wird. Die Pfeile zeigen lediglich an, dass der Sohn wirkt; wie genau dieses Wirken geschieht, lässt sich aus Athanasius' Aussage nicht erschließen. Aber das Ganze scheint *in* dem Geist zu geschehen; selbst der Vater würde demnach im Geist wirken.

Diese Konzeption erweist sich allerdings rasch als problematisch im Lichte der vorausgehenden Aussagen, wonach der Geist vom Vater ausgeht. Der Geist scheint dem Sohn keineswegs eigen zu sein.

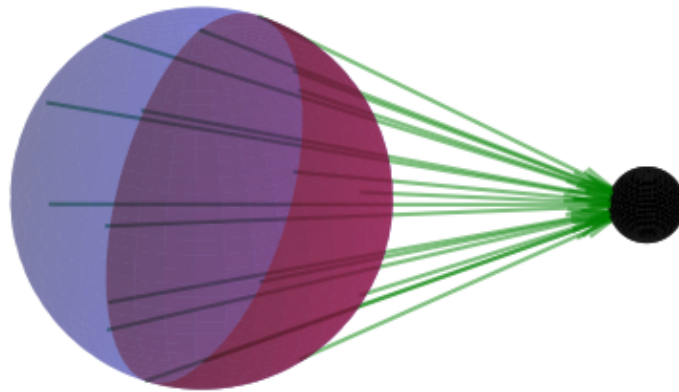
διὰ räumlich, ἐν instrumentell

In einer zweiten möglichen Vorstellung müsste das διὰ räumlich und das ἐν instrumentell verstanden werden:



¹⁸ Zur Größe der jeweiligen Formen erfolgt in dieser Arbeit keine Aussage; sie hat keine inhaltliche Bedeutung.

Das hieße, dass der Vater nicht mehr als innerhalb des Geistes vorzustellen wäre, sondern dass der Geist – ähnlich wie der Sohn in der vorherigen Graphik – primär instrumentell zu denken ist. Da der Sohn nun räumlich verortet wird, muss er irgendwie „zwischen“ der Schöpfung und dem Vater stehen. In der obigen Darstellung erscheinen Vater und Sohn als getrennt; denkbar ist jedoch ebenso, dass sie völlig vereint sind, wobei der Sohn dennoch näher an der Schöpfung stünde:

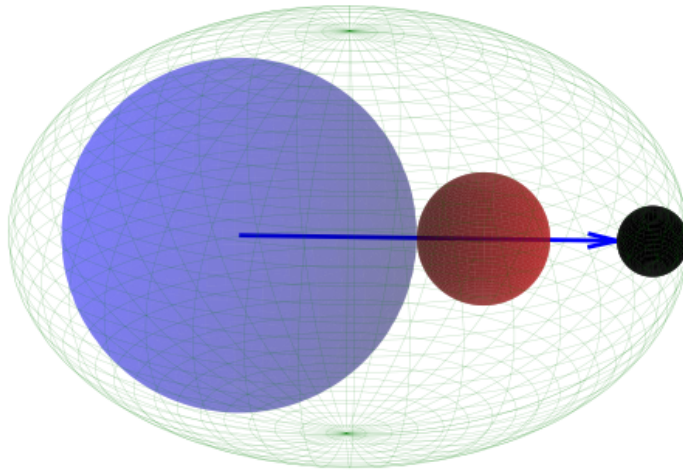


In einer solchen Konzeption wird der Geist fast ausschließlich in seiner Ökonomie gedacht. Doch diese Auswirkungen sind – im Lichte anderer Aussagen des Athanasius, die betonen, dass der Geist ebenso wie der Sohn völlig Gott ist – nichts anderes als Gott selbst. Sie stellen nicht nur das Handeln Gottes dar, sondern sind Gott selbst. Der Geist geht zwar vom Vater aus; ob er dem Sohn eigen ist, bleibt hier unklar.

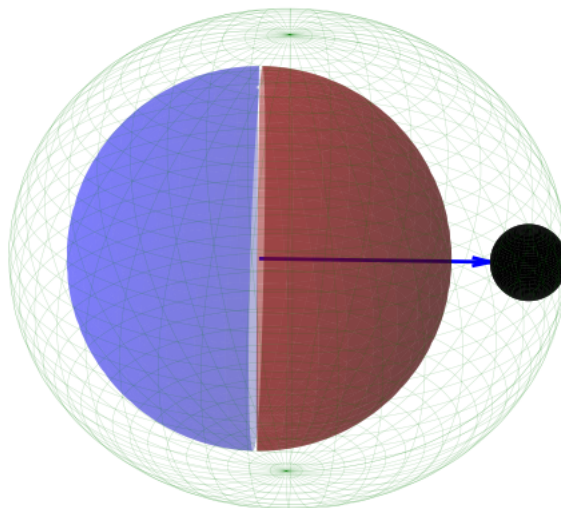
Diese Konzeption fügt sich zudem gut in Athanasius' Vorstellung ein, dass der Geist gerade dasjenige von Gott ist, das unter den Menschen sein kann: im Geist kann auch der Mensch mit Gott, dem Vater, in Kontakt treten.

διὰ räumlich, ἐν räumlich

Ebenfalls denkbar ist, dass beide Präpositionen räumlich verstanden werden. Wenn der Vater διὰ den Sohn und ἐν dem Geist räumlich wirkt, dann muss die Wirkung letztlich dem Vater eigen sein. Möglich ist freilich, dass Geist und Sohn diese Wirkung beeinflussen: Licht, das aus einer Quelle ausgeht, verändert sich ebenfalls, wenn es durch ein Prisma gebrochen oder in Wasser geleitet wird. Doch lassen sich die konkreten Auswirkungen, auch wenn sie denkbar sind, nicht eindeutig darstellen. Daraus ergäbe sich folgende Darstellung, sofern beide Präpositionen räumlich verstanden werden:



Wie in den anderen Darstellungen lässt sich auch hier die ontologische Verbundenheit von Vater und Sohn hervorheben. Beide Konzeptionen können daraus abgeleitet werden, da die Trennlinie zwischen Vater und Sohn in Diskussionen über den Geist kaum eigens thematisiert wird:



Kommentare

Interessant ist hier, dass in allen vorgeschlagenen Konzeptionen Sohn und Vater enger miteinander verbunden erscheinen, während der Geist in allen Fällen etwas entfernter und substantiell anders als Vater und Sohn gedacht wird. Obwohl die Gestalten von Vater und Sohn unterschiedlich dargestellt werden müssen, bleibt der Geist prinzipiell noch stärker differenziert zu denken: entweder in seinem Enthalten des Ganzen oder in seinem Status als primäre Auswirkung.

Alle diese Überlegungen lassen sich gut mit der früheren Vorstellung vom „Angesicht Gottes“ verbinden. In allen Illustrationen ergibt sich notwendigerweise ein räumliches Bild: eine Seite Gottes, die der Schöpfung nähersteht, und auf dieser Seite muss sich der Sohn zumindest primär befinden.

In allen Darstellungen, in denen ἐν räumlich verstanden wird – also in der ersten sowie in der dritten –, scheint der Geist weder aus dem Vater auszugehen noch dem Sohn eigen zu sein. Angesichts dieser Schwierigkeit bietet es sich an, das ἐν vorläufig instrumentell zu deuten. Weitere Evidenz werden wir aus anderen Quellen heranziehen.

Wichtig ist schließlich, dass – ungeachtet aller Versuche, Trennlinien zwischen Vater, Sohn und Geist zu ziehen – Athanasius deutlich macht, dass alle in der Trias nur eine Natur haben. Diese Darstellungen würden Athanasius wohl gerade wegen ihrer Betonung der Trennlinien irritieren; doch ist die eine einzige φύσις stets mitzudenken.

Weitere Vorkommen des Ausdrucks

Diese Formulierung erscheint mehrfach im ersten Brief. So ist der Geist etwa bei der zweiten Verwendung derselben Präpositionen „der Wesenheit Gottes eigen. Denn, indem der Geist beim Volk war, war Gott durch den Sohn im Geist bei ihnen“ (ἴδιον τῆς θεότητος αὐτοῦ. τοῦ γὰρ πνεύματος ὄντος ἐν τῷ λαῷ, ὁ θεὸς δι’ υἱοῦ ἐν πνεύματι ἢ ἐν αὐτοῖς).¹⁹ Gott – hier ableitbar als der Vater zu verstehen – ist wiederum durch den Sohn und im Geist in seiner Schöpfung, nämlich beim Volk. Die Präpositionen sind dieselben; hier aber wird der Logos ausdrücklich als der Sohn benannt.

In diesem Beispiel kommt das Wort ἐν zweimal vor: einmal beim Geist, aber erst nachdem der Geist auch in dem Volk ist. Der *Genitivus absolutus* ist meines Erachtens final bzw. kausal zu verstehen: Gott kann bei den Menschen sein, *weil* der Geist bei den Menschen (ἐν τῷ λαῷ) ist.

Unsere Heiligung (ἁγιασμός) geschieht entsprechend einer weiteren Belegstelle dieser Formulierung: „ἐκ πατρὸς δι’ υἱοῦ ἐν πνεύματι ἁγίῳ“.²⁰ Auch hier zeigt sich dieselbe trinitarische Grundstruktur, in der das Handeln Gottes vom Vater ausgeht, durch den Sohn vermittelt wird und im Heiligen Geist wirksam ist.

Die Pneumatologie eines geschaffenen Geistes

Die sogenannten Tropiker waren eine theologische Strömung innerhalb der nizänischen Debatte, die auf einen geschaffenen Geist insistiert zu haben scheint. Athanasius’ Briefe an Serapion sind die einzigen überlieferten Quellen, die ausdrücklich über die Tropiker Auskunft geben.

Die Position, gegen die Athanasius sich im ersten Brief an Serapion äußert

Athanasius macht eines als einleitendes Hauptthema in seinem Brief ganz klar: Der Geist ist kein Geschöpf. Es ist eigentlich eine Gruppe, die Tropiker, die als Inspiration für den Brief dient – eine Gruppe, die sich mindestens teilweise zwar gegen die Arianer wendet,

¹⁹ Athan., *Ep. Serap. I*, 12 (BKV); Athan., *Ep. Serap. I*, 12,5 (AW I/1, 4, 484, 31-32 Wyrwa).

²⁰ Athan., *Ep. Serap. I*, 20,3 (AW I/1, 4, 503, 26 Wyrwa)

aber dennoch falsch über den Heiligen Geist denkt („φρονούντων δὲ κατὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος“).²¹

Die βλασφημία dieser Gruppe ist zweifach. Erstens betrachten die Vertreter dieser Sichtweise den Heiligen Geist allein als Geschöpf („μόνον κτίσμα“).²² Κτίσμα ist ein Wort, das vom Verb κτίζω kommt. κτίζω kann Verschiedenes heißen: ein Gebiet besiedeln oder aufbauen, eine Stadt gründen, einen Altar errichten, einen Hain pflanzen oder etwas erschaffen, erfinden bzw. ins Leben rufen.²³ Der Geist kann für Athanasius kein κτίσμα sein. Der Begriff κτίσμα scheint sogar eine stärkere Bedeutung als das deutsche Wort „Geschöpf“ zu haben – er kann alles bezeichnen, das je ins Leben gerufen wurde. Athanasius vertritt hier eine Position, die nicht mit den Positionen in der Theologie des Origenes oder einer engelähnlichen Pneumatologie vereinbar ist: Der Geist ist ganz und gar so ewig bzw. so zeitlos, dass er aus nichts anderem entsteht.

Die Gruppe behauptet weiter, der Geist sei einer der λειτουργικά πνεύματα – Geister, die Dienste für den Vater ausführen – und unterscheide sich von den Engeln nur durch den Rang (βαθμῷ)²⁴. Hier zeigt sich deutlich, dass zur Zeit des Athanasius noch eine engelähnliche Pneumatologie vertreten wurde, gegen die sich Athanasius deutlich wendet. Inwiefern genau diese Beschreibung unpassend ist, werden wir vielleicht im Folgenden sehen.

Die Position der Tropiker

Man kann aus Athanasius' Brief die Position der Tropiker herauslesen:

Τοιαύτης δὲ συστοιχίας καὶ
ἐνότητος τῆς ἐν τῇ ἁγία τριάδι
οὔσης τίς ἂν διέλοι ἢ τὸν υἱὸν ἀπὸ
τοῦ πατρὸς ἢ τὸ πνεῦμα ἀπὸ τοῦ
υἱοῦ ἢ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς; ἢ τίς
οὔτω τολμηρὸς, ὥς εἰπεῖν
ἀνόμοιον καὶ ἑτεροφυῆ τὴν
τριάδα πρὸς ἑαυτὴν ἢ
ἀλλοτριούσιον τὸν υἱὸν τοῦ
πατρὸς ἢ ξένον τὸ πνεῦμα τοῦ
υἱοῦ; πῶς δὲ ταῦτά ἐστιν; ἂν τις
πάλιν ἐρωτήσῃ ζητῶν· πῶς τοῦ
πνεύματος ὄντος ἐν ἡμῖν λέγεται ὁ
υἱὸς εἶναι ἐν ἡμῖν, τοῦ τε υἱοῦ
ὄντος ἐν ἡμῖν λέγεται ὁ πατὴρ
εἶναι ἐν ἡμῖν; ἢ πῶς ὁλως τριάδος

Da nun in der heiligen Trinität sol-
cher Zusammenhang und solche Ein-
heit waltet, wer dürfte da den Sohn
vom Vater oder den Geist vom Sohne
oder auch vom Vater trennen? Oder
wer ist so verwegen, daß er behaup-
ten möchte, die Trinität sei in sich
selbst ungleichen Wesens und ver-
schiedener Natur, oder der Sohn be-
sitze eine andere Wesenheit als der
Vater, oder der Geist sei dem Sohne
wesensfremd? Wie ist das aber mög-
lich, könnte vielleicht wieder jemand
forschen und fragen? Wie kann man
sagen, wenn der Geist in uns ist, so
ist der Sohn in uns, und wie kann

²¹ Vgl. Athan., *Ep. Serap. I*, 1,2 (AW I/1, 4, 450, 10-11 Wyrwa).

²² Vgl. Athan., *Ep. Serap. I*, 1,2 (AW I/1, 4, 450, 11 Wyrwa).

²³ Vgl. LSJ, s.v. κτίζω.

²⁴ Athan., *Ep. Serap. I*, 1 (Shapland, *Letters*, 60, Fn. 1).

<i>οὕσης ἐν ἐνὶ σημαίνεται ἡ τριάς; ἢ</i>	<i>man sagen, wenn der Sohn in uns ist,</i>
<i>πῶς τοῦ ἐνὸς ὄντος ἐν ἡμῖν ἡ</i>	<i>so ist der Vater in uns, oder wie kann</i>
<i>τριάς ἐν ἡμῖν εἶναι λέγεται;</i>	<i>überhaupt, da eine Trinität existiert,</i>
<i>διελέτω πρῶτον αὐτὸς τὸ</i>	<i>dieselbe in einem Gliede bezeichnet</i>
<i>ἀπαύγασμα τοῦ φωτός ἢ τὴν</i>	<i>werden, oder wie kann man sagen,</i>
<i>σοφίαν τοῦ σοφοῦ· ἢ εἰπάτω, πῶς</i>	<i>wenn einer in uns ist, daß die Trini-</i>
<i>ἔστι ταῦτα.²⁵</i>	<i>tät in uns sei?"²⁶</i>

Für die Tropiker konnte der Geist zwar in ökonomischer Hinsicht beschrieben werden, galt aber nicht als eigenständige göttliche Person. Athanasius insistiert dagegen auf der unauflöslichen Einheit: Wer den Geist vom Sohn trennt, oder den Sohn vom Vater, zerstört den inneren Zusammenhang der Triade. Das Hauptargument ist dabei nicht ein logischer Beweis, sondern die Unmöglichkeit, die Triade zu trennen.

Was der Geist tut

Dass der Geist kein Geschöpf ist, wird von Athanasius mit Nachdruck argumentiert; daraus lässt sich ableiten, dass die Tropiker gerade an diesem Punkt widersprachen. Was der Geist hingegen tut, wird von Athanasius zwar erläutert, jedoch kaum vehement begründet. Daraus lässt sich möglicherweise schließen, dass auch unter den Tropikern in dieser Frage keine einheitliche Position bestand. Da Athanasius die Taufe und ihre Rolle in der Salbung der Menschen betont, ohne dies eigens begründen zu müssen, ist es eher wahrscheinlich, dass er davon ausgeht, mit den Tropikern ein ähnliches Verständnis vom Tun des Geistes zu teilen.

Um dies noch einmal festzuhalten: Es wird klar ausgesprochen, dass der Geist Salbung und Siegel ist, jedoch nur wenig argumentativ entfaltet. Diese Aussage begegnet im ersten Brief an Serapion mehrfach, jedoch in einer Weise, die den Eindruck erweckt, dass sie von der Gegenseite nicht ausdrücklich bestritten wurde – auch wenn unklar bleibt, ob sie von ihr in gleicher Weise geteilt wurde. Insgesamt entsteht jedoch der Eindruck, dass die Tropiker diese Bestimmung des Geistes zumindest implizit akzeptierten.

Einwände der Tropiker gegen einen nicht geschaffenen Geist

Athanasius überliefert uns im Brief wichtige Einwände der Tropiker gegen die Göttlichkeit des Heiligen Geistes. Die Tropiker vertreten unter anderem die Auffassung, der Geist müsse ein Geschöpf sein, da er andernfalls entweder „Bruder“ oder „Sohn“ des Sohnes wäre.²⁷

²⁵ Athan., *Ep. Serap. I*, 20,1-2 (AW I/1, 4, 501,51 - 502,9 Wyrwa).

²⁶ Athan., *Ep. Serap. I*, 20 (BKV).

²⁷ Der von Athanasius vorgebrachte Einwand wird von Gregor von Nazianz in *Oratio XXXI*, 7 in klarerer Form wiedergegeben: Entweder ist der Geist ἀγέννητος oder γεννητός. Ist er ἀγέννητος, dann gibt es zwei Ungezeugte (ἀναρχαί). Ist er γεννητός, dann ist er entweder vom Vater oder vom Sohn gezeugt. Ist er vom Vater, so gibt es zwei Söhne; ist er vom Sohn, so ergibt sich ein „Gottesenkel“ (Vgl. Shapland, *Letters*, 96, Fn. 4.).

εἰ μὴ κτίσμα ἐστὶ μηδὲ τῶν
ἀγγέλων ἐστίν, ἀλλ' ἐκ τοῦ
πατρὸς ἐκπορεύεται, οὐκοῦν
υἱὸς ἐστὶ καὶ αὐτό, καὶ δύο
ἀδελφοί εἰσιν αὐτό τε καὶ ὁ
λόγος. καὶ εἰ ἀδελφός ἐστι,
πῶς μονογενὴς ὁ λόγος, ἢ πῶς
οὐκ ἴσοι, ἀλλ' ὁ μὲν μετὰ τὸν
πατέρα, τὸ δὲ μετὰ τὸν υἱὸν
ὀνομάζεται; πῶς δὲ, εἰ ἐκ τοῦ
πατρὸς ἐστίν, οὐ λέγεται καὶ
αὐτὸ γεννηθῆναι ἢ ὅτι υἱός
ἐστίν, ἀλλ' ἀπλῶς πνεῦμα
ἅγιον; εἰ δὲ τοῦ υἱοῦ ἐστὶ τὸ
πνεῦμα, οὐκοῦν πάππος ἐστὶν
ὁ πατήρ τοῦ πνεύματος.²⁸

*Wenn er kein Geschöpf und keiner aus
den Engeln ist, sondern vom Vater aus-
geht, dann ist auch er Sohn, dann sind
er und der Logos zwei Brüder. Wenn er
aber Bruder ist, wie kann dann der Lo-
gos der Eingeborene sein, oder warum
sind sie dann nicht gleich, und warum
wird der eine nach dem Vater und der
andere nach dem Sohn genannt? Und
warum wird nicht auch von ihm, wenn
er aus dem Vater ist, gesagt, daß er ge-
zeugt oder daß er Sohn sei, warum wird
er vielmehr einfach Heiliger Geist ge-
nannt? Wenn er aber Geist des Sohnes
ist, so ist eigentlich der Vater der Groß-
vater des Geistes.²⁹*

Diese Argumentation ist auf mehreren Ebenen bemerkenswert, und zwei Punkte sollen hier kurz angemerkt werden. Erstens wirft die Frage nach einem zweiten Ungezeugten eine spannende theologische Problematik auf. Zweitens stellt sich die Frage, wie sich diese Argumentation im Licht der *filioque*-Debatte verändert. Wenn der Geist sowohl vom Vater als auch vom Sohn hervorgeht, könnte man gezwungen sein, familiäre Begriffe wie „Sohn“ und „Bruder“ grundsätzlich zurückzustellen. Auch hier erweist sich Schellings Modell von „Erscheinungsweisen“ als potenziell hilfreicher Zugang, um die Beziehungen innerhalb der Trinität neu zu denken.

In der Sprache der Tropiker erscheint es problematisch, wenn der Geist vom Vater stammt, da dann der Logos nicht mehr „der Eingeborene“ (μονογενής) wäre. Nach Didymus allerdings impliziert das Wort μονογενής nicht nur die Einzigartigkeit des Sohnes, sondern auch, dass er gezeugt ist, was ihn zufriedenstellend vom Geist unterscheidet.³⁰

Engelähnliche Pneumatologie und die vornizäische pneumatologische Debatte

Nach Ansicht mancher Forscher war im 2. Jahrhundert n. Chr. eine „angelomorphe“ (engelähnliche) Pneumatologie vertreten, was sich auch in der Christologie erkennen lässt (vgl. Anhang 1). „Angelomorph“ bedeutet, dass ein Individuum oder eine Gruppe engelähnliche Charakteristika besitzt, ohne dass ihre Identität vollständig mit der eines Engels gleichgesetzt werden kann. Der Begriff wurde von Jean Daniélou in *Theology of Jewish Christianity* geprägt, da Christus und der Heilige Geist nicht durch ihre Funktionen, sondern durch ihr „ewiges Wesen“ dargestellt werden – unter Verwendung einer Sprache

²⁸ Athan., *Ep. Serap. I*, 15,1-2 (AW I/1, 4, 489,5-490,11 Wyrwa).

²⁹ Athan., *Ep. Serap. I*, 15 (BKV).

³⁰ Vgl. Shapland, *Letters*, 97, Fn. 5.

engelähnlicher Wesen, wie sie aus der spätjüdischen Angelologie stammt.³¹ Das Bewusstsein für eine mögliche angelomorphe Pneumatologie und Christologie ist relativ neu; der erste wissenschaftliche Artikel zu diesem Thema erschien erst 1957.³²

Zur Entstehung der Position der Tropiker

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach alternativen Erklärungsmodellen für die Position der Tropiker, mit der Athanasius und Serapion im Kontext der bereits seit längerem geführten arianischen Kontroverse konfrontiert sind. Im Folgenden sollen mögliche Hypothesen zur Entstehung dieser Position untersucht werden: ob es sich dabei um eine (Neu-)Formulierung bereits bestehender theologischer Vorstellungen handelt oder ob hier erstmals eine neue Auffassung des Geistes hervortritt.

Hypothese 1: Die Tropiker vertreten eine bereits länger bestehende Vorstellung des Heiligen Geistes

Es ließe sich argumentieren, dass entsprechende Vorstellungen zwar implizit vorhanden waren, jedoch über längere Zeit nicht als eigenständige pneumatologische Position reflektiert wurden, da sich der Fokus der theologischen Auseinandersetzungen nahezu ausschließlich auf Christus und den Logos richtete. Unterschiedliche Auffassungen über den Heiligen Geist könnten demnach existiert haben, ohne jedoch ausdrücklich in das theologische Bewusstsein eingegangen zu sein. Diese Erklärung erweist sich jedoch aus mehreren Gründen als wenig überzeugend.

Sollte sie zutreffen, so müsste erklärt werden, weshalb sowohl Athanasius als auch Serapion keinerlei Kenntnis einer solchen Pneumatologie erkennen lassen und weshalb sie in der früheren Debatte nirgends greifbar wird. Entweder handelte es sich dann um eine lange bestehende, jedoch relativ isolierte Vorstellung, oder es müssten Theologen über längere Zeit hinweg mit unterschiedlichen Geistauffassungen argumentiert haben, ohne dass dieser Unterschied einer der beteiligten Seiten bewusst geworden wäre – beides erscheint wenig plausibel.

³¹ Vgl. Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, S. 145 – 146

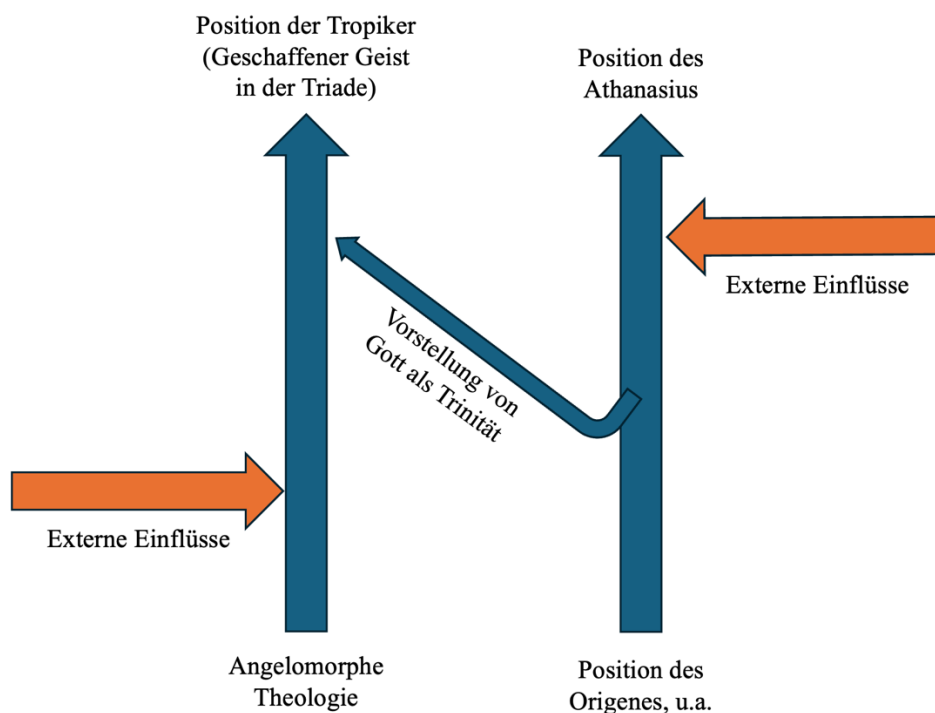
³² Vgl. Bucur, *Angelomorphic Pneumatology* (Suppl. VC 95), S. xxv – xxvi. Daniélou konstatiert die Verwendung der Sprache frühjüdischer Angelologie in der Beschreibung Christi und des Geistes. Ob damit jedoch tatsächlich gemeint ist, dass frühe Christen den Heiligen Geist als ein Engelwesen verstanden, scheint eher eine Auslegung Bucurs zu sein (vgl. Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, S. 117 – 119). Daniélou sagt ausdrücklich, „the use of such terms in no way implies that Christ is by nature an angel“ (Ebd.).

Daniélou beschreibt die Verwendung des Begriffs „Engel“ bis ins 4. Jahrhundert hinein als vergleichsweise unscharf. Der Terminus konnte sowohl auf den Geist als auch auf den Logos angewandt werden und bezeichnete dabei vor allem das Erscheinen einer übernatürlichen Entität. Theophanien wurden häufig dem Engel JHWHs zugeschrieben, ohne dass damit notwendig ausgeschlossen gewesen wäre, dass Gott selbst an ihnen beteiligt war (vgl. Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, S. 117 – 119).

Angelomorphe Christologie und Pneumatologie lassen sich manchen Forschern nacht unter anderem bei Tertullian sowie in der Didascalia Apostolorum nachweisen. Gemeint ist dabei, dass Christus und der Geist nicht nur in ihrer ökonomischen Wirksamkeit beschrieben werden, sondern auch ihrem Wesen nach in engelhaften Kategorien gedacht sind. Bezeichnungen wie „Lichtsfürst“ und vereinzelt sogar „Gabriel“ erscheinen in diesem Zusammenhang teilweise als Benennungen des Geistes (Bucur, *Angelomorphic Pneumatology* (Suppl. VC 95), S. 28-35).

Die Position der Tropiker scheint weder eine Vorgeschichte noch eine nachhaltige Wirkungsgeschichte zu verfügen: es fehlen sowohl an früheren als auch an späteren Belegen für eine derartige Lehre. Sie tritt ausschließlich im Kontext der konkreten Kontroverse auf und verschwindet danach wieder aus dem theologischen Diskurs, soweit die überlieferten Quellen erkennen lassen. Auch eine breitere Rezeption an anderen Bischofs-sitzen lässt sich nicht nachweisen. Dass weder Athanasius noch Serapion diese Position als bekannt voraussetzen, spricht zusätzlich gegen ihre weite Verbreitung. Daher scheint es sich um eine relativ lokal begrenzte Erscheinung gehandelt zu haben, vermutlich auf Ägypten beschränkt.

Gleichwohl darf nicht ausgeschlossen werden, dass es in Alexandrien Vorstellungen gegeben haben könnte, die den Heiligen Geist in einer angelomorphen Weise dachten. Sollte man Clemens von Alexandrien in diesem Sinne interpretieren, wäre Ägypten tatsächlich ein plausibler Ort für das Entstehen einer solchen Konzeption, da entsprechende Vorstellungen in seinem Umfeld weitergewirkt haben könnten. Dennoch bleibt festzuhalten, dass eine solche Auffassung offenbar keinen breiten theologischen Konsens erlangte.



Im Unterschied etwa zu Origenes, dessen spekulative Theologie trotz späterer Zurückweisung prägend für die Ausbildung der orthodoxen Lehre wirkte, scheint die Lehre der Tropiker weder nachhaltige Wirkung entfaltet noch die theologische Entwicklung dauerhaft beeinflusst zu haben.

Ein möglicher Einfluss Origenes auf die Tropiker

In diesem Zusammenhang ist insbesondere wieder Origenes zu nennen, dessen Werk *De principiis* eine Phase theologischer Reflexion dokumentiert, in der zentrale Fragen zur

Stellung des Heiligen Geistes noch nicht eindeutig entschieden sind. Origenes schreibt dort mit Blick auf den Geist:

In hoc non iam manifeste discernitur, utrum natus aut innatus, vel filius etiam ipse dei habendus sit, necne.³³

„Es ist noch nicht klar bekannt, ob er als gezeugt oder ungezeugt betrachtet werden soll, oder ob er selbst ebenfalls ein Sohn Gottes ist oder nicht...“³⁴

Die Parallele zur Position der Tropiker ist kaum zu übersehen: Gerade jene beiden Punkte, die Athanasius an ihrer Auffassung kritisiert (die Frage nach der Gezeugtheit des Geistes sowie sein Verhältnis zur Sohnschaft), erscheinen bei Origenes als noch ungeklärt.

Zugleich steht diese Passage in einem gewissen Spannungsverhältnis zu anderen erhaltenen Aussagen des Origenes, in denen der Geist mit Vater und Sohn in Herrlichkeit vereint erscheint oder ausdrücklich nicht als Geschöpf verstanden wird. Es ist jedoch wenig plausibel anzunehmen, dass die Überlieferung von *De principiis* gezielt so redaktionell verzerrt worden ist, dass Origenes' Position aus späterer Sicht als systematisch unorthodox erscheint; diese Frage ist daher ernst zu nehmen.³⁵

So argumentiert etwa H. A. Issak, dass Origenes den Leser letztlich zu dem Verständnis hinführt, der Geist ist ungezeugt und völlig Gott.³⁶ Die Tatsache, dass die Tropiker genau dieselben beiden Probleme thematisieren, die auch Origenes analysiert, ist auffällig und bietet einen Hinweis darauf, dass *De principiis* möglicherweise von den Tropikern gelesen wurde und selbst die Quelle der ursprünglichen Fragestellung gewesen sein könnte.

Hypothese 2: Die Tropiker bringen eine neue Position in die Debatte ein

Eine weitere Möglichkeit besteht darin, die Position der Tropiker als eine relativ späte und situationsbedingte Neubildung innerhalb der trinitarischen Kontroverse zu verstehen, was insgesamt als plausibler erscheint. Auffällig ist zunächst, dass sowohl Athanasius als auch Serapion diese Auffassung als neu wahrnehmen. Keiner von beiden gibt zu erkennen, einer vergleichbaren pneumatologischen Position zuvor ausdrücklich begegnet zu sein. Dies lässt mehrere Deutungen zu.

Auffällig ist dabei, dass aus dem Brief Athanasius' der Eindruck entsteht, Serapion messe dieser Position zumindest eine gewisse argumentative Plausibilität bei. Dies könnte darauf hindeuten, dass sie ein bestehendes theologisches Problem in neuer Weise adressierte. Am wahrscheinlichsten ist dabei ein fortbestehendes arianisches Argumentationsmuster für eine geschaffene Person innerhalb der Trinität, das über Jahrzehnte hinweg immer wieder reaktiviert wurde.

³³ Orig., *De princ.*, Praef. 4 (GCS Origenes V, 11, 3–7 Koetschau).

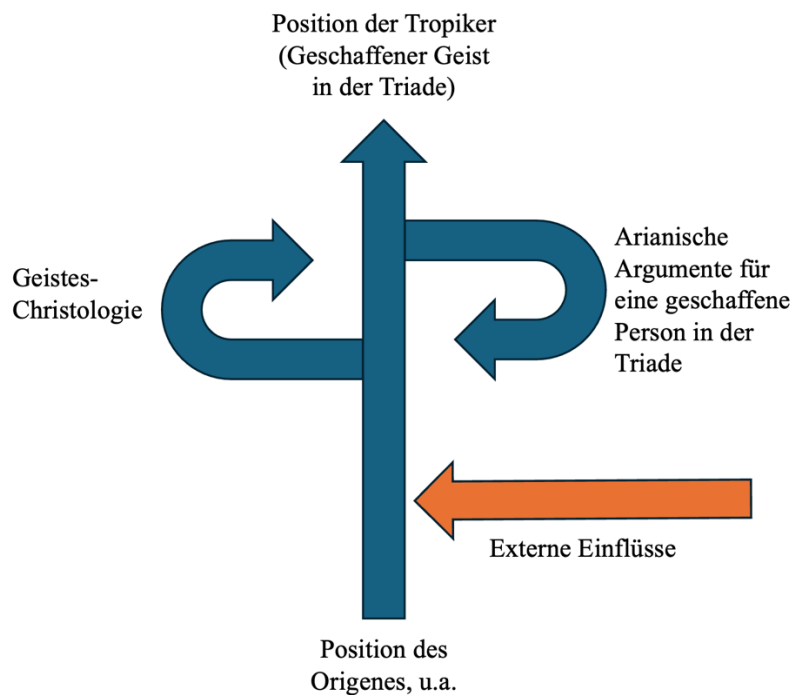
³⁴ Orig., *De princ.*, 1.15.2–4, in: Issak, *The Spirit of Truth*, 14–15.

³⁵ Vgl. Orig., *De princ.*, 1.15.2–4, in: Issak, *The Spirit of Truth*, 14–16.

³⁶ Vgl. Orig., *De princ.*, 1.15.2–4, in: Issak, *The Spirit of Truth*, 14–16.

Die Position Serapions lässt sich aus dem Brief nicht eindeutig bestimmen. Wäre er eindeutig auf der Seite der Tropiker gewesen, hätte Athanasius vermutlich einen deutlich anderen Ton angeschlagen; zugleich lässt sich jedoch aus dem Brief eine gewisse Sympathie für ihr Verständnis herauslesen, der Athanasius zu begegnen versucht.³⁷ Seine herzliche Einleitung dürfte gerade darauf zielen, diese Meinungsdivergenzen zu überbrücken oder zumindest zu entschärfen und einen Freund zu überzeugen.

Konkret lässt sich vermuten, dass hier die christologischen Argumentationsmuster, die im Verlauf der arianischen Auseinandersetzungen weit verbreitet waren, auf die dritte Person der Trinität übertragen wurden. Nachdem die Vorstellung eines geschaffenen Christus im Verlauf der Kontroverse zunehmend an Überzeugungskraft verloren hatte, eröffnete die Verschiebung dieser Problematik auf den Heiligen Geist möglicherweise eine neue gedankliche Anschlussmöglichkeit. Auf diese Weise konnte weiterhin über ein geschaffenes Element innerhalb der Trinität diskutiert werden, ohne die inzwischen weithin verworfene Position eines geschaffenen Logos vertreten.



Gerade vor dem Hintergrund jahrzehntelanger Debatten um die Geschöpflichkeit Christi erscheint es nachvollziehbar, dass entsprechende Argumente leicht reaktiviert und auf neue biblische Texte angewandt wurden, die nun im Hinblick auf den Heiligen Geist gelesen wurden. Athanasius' Reaktion zeigt jedoch, dass diese Strategie letztlich nicht tragfähig war: Dieselben Argumente, die gegen einen geschaffenen Christus sprechen, lassen sich ebenso konsequent gegen die Annahme eines geschaffenen Geistes wenden.

Zum anderen wäre denkbar, dass eine solche Position tatsächlich zuvor nicht vertreten wurde. Die Zuspitzung der Geistfrage wäre dann eher als innerer Klärungsprozess zu verstehen, in dem die Konsequenzen der trinitarischen Redeweise erstmals

³⁷ Vgl. Saake, *Pneumatologica*, 73-74

systematisch auf den Geist angewandt werden. In diesem Fall wäre die Auffassung der Tropiker weniger als Weiterführung bestehender theologischer Linien zu verstehen, sondern als eine eigenständige Reaktion auf eine neu entstandene, experimentelle und noch instabile argumentative Lage. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis eine mögliche engelähnliche Pneumatologie früherer Autoren zur konkreten Position der Tropiker steht.

Von einer möglichen Engelähnlichen Pneumatologie zu den Tropikern: Entwicklungen innerhalb dieser theologischen Strömung

Es ist erkennbar, dass sich mehrere Elemente der Vorstellung eines engelähnlichen Geistes – sofern eine solche Beschreibung frühere Konzeptionen tatsächlich trifft – auch in der Theologie der Tropiker wiederfinden. Die Annahme, der Geist sei geschaffen, muss innerhalb einer angelomorphen Pneumatologie nicht notwendig ausdrücklich betont werden (wie etwa in Bucurs Deutung der Pneumatologie des Clemens), lässt sich jedoch implizit erschließen. Die Engelähnlichkeit ist dabei sekundär gegenüber der entscheidenden Annahme eines geschaffenen Geistes innerhalb der Triade. Bei den Tropikern tritt dieser Punkt deutlich klarer hervor – zumindest in der von Athanasius überlieferten Gegenposition, in der das Geschaffensein des Geistes ausdrücklich hervorgehoben wird. In der Theologie des Clemens, den Bucur als einen wichtigen Vertreter einer angelomorphen Pneumatologie charakterisiert, wird dieser Aspekt hingegen kaum explizit thematisiert.

Die Ontologie des Geistes unterscheidet sich grundlegend, je nachdem, ob der Geist in einer engelähnlichen Weise gedacht und an der Spitze der himmlischen Wesen verortet wird oder ob er unmittelbar auf Gott selbst bezogen ist. Auffällig ist jedoch, dass Athanasius diesen Unterschied vergleichsweise wenig ausdrücklich thematisiert. Für Athanasius scheint weniger die Ontologie des Geistes für sich genommen im Vordergrund zu stehen als vielmehr die Ontologie der Trinität insgesamt. Dies legt nahe, dass die Tropiker nicht primär eine engelähnliche Pneumatologie vertreten, sondern vielmehr von einem geschaffenen Geist ausgehen, der innerhalb der Trinität zu bedenken ist. Zwar ist die Frage nach dem Geschaffensein des Geistes in beiden Auffassungen implizit stets präsent; ob der Geist jedoch als Wind, als unsichtbare Wirkkraft Gottes oder als engelhaftes Wesen zu verstehen ist, wäre insbesondere dann von Interesse, wenn sich die tropikische Vorstellung in dieser Hinsicht von Athanasius' Auffassung unterscheiden würde.

Athanasius macht gleich zu Beginn des Briefes deutlich, dass er die Ketzerei in zweifacher Hinsicht erkennt:

<i>ἔγραφες γάρ... ὡς ἐξελθόντων μὲν τινων ἀπὸ τῶν Ἀρειανῶν διὰ τὴν κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ βλασφημίαν, φρονοῦντων δὲ κατὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ λεγόντων αὐτὸ μὴ μόνον κτίσμα, ἀλλὰ καὶ τῶν «λειτουργικῶν</i>	<i>Du... schreibst mir nämlich, daß sich einige wegen der Lästerung des Gottessohnes zwar von den Aria- nern getrennt haben, aber selbst un- richtige Anschauungen über den Heiligen Geist haben und behaup- ten, derselbe sei nicht bloß ein</i>
---	--

πνευμάτων» ἐν αὐτὸ εἶναι καὶ
βαθμῶ μόνον αὐτὸ διαφέρειν
τῶν ἀγγέλων.³⁸

*Geschöpf, sondern sogar einer der
dienenden Geister und nur um eine
Stufe von den Engeln verschieden.*³⁹

Im weiteren Verlauf des Briefes scheint Athanasius jedoch vor allem den ersten Punkt systematisch zu behandeln. Dies könnte den Eindruck erwecken, dass es innerhalb der Tropiker eine gewisse Differenzierung gab: eine Gruppierung, die den Geist primär in seiner ökonomischen Wirksamkeit verstand (eine Auffassung, die sich zumindest teilweise mit Athanasius' eigener Position vereinbaren ließe), und eine zweite, die den Geist stärker als engelähnliches Wesen bedachte. Beide Gruppen hätten jedoch die Überzeugung geteilt, dass der Geist geschaffen sei. Da die erste Gruppierung der athanasianischen Theologie nähersteht und von Athanasius im Brief ausdrücklich widerlegt wird, dürfte damit implizit auch die zweite Position zurückgewiesen sein. Diese Hypothese ist keineswegs gesichert, bietet jedoch eine mögliche Erklärung dafür, weshalb Athanasius die engelähnliche Pneumatologie der Tropiker nach seiner einleitenden Charakterisierung nicht weiter explizit angreift.

Wie bereits gezeigt besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen einer angelomorphen Pneumatologie und zumindest einer Strömung innerhalb der Tropiker schließlich darin, dass Letztere offenbar an einer triadischen Struktur festhalten. Athanasius kritisiert die „Unreinheit“ einer Triade, die ein Geschaffenes einschließt, ohne diese Triade selbst eigens verteidigen zu müssen. Für die Tropiker scheint der geschaffene und zumindest teilweise engelähnlich gedachte Geist dennoch zur göttlichen Triade zu gehören.

Die Anomier

In den 350er Jahren, ungefähr sieben bis neun Jahre vor der Abfassung des Briefes an Serapion, entstand innerhalb des arianischen Streits eine Strömung, die argumentierte, dass der Sohn dem Vater ἀνόμιος („ungleich“) sei. Diese Gruppe war bereit, die Sprache der οὐσία zu verwenden, um den sekundären Status des Sohnes und den tertiären Status des Geistes zu erklären. Die οὐσία des Vaters sei ἀγέννητος, die des Sohnes hingegen γενητός; daher seien die beiden οὐσίαι ἀνόμοιοι. Nach diesem Schema sei der Heilige Geist ein Geschöpf des Sohnes, das gesandt wurde, um zu heiligen.⁴⁰

Der anomäische Arianismus zeigt zudem die Entwicklung einer engelähnlichen Pneumatologie, die erst in den 350er Jahren fassbar wird und sich deutlich von der Position der Tropiker unterscheidet. Unter den Tropikern gab es viele Vertreter, die eine gemeinsame οὐσία zwischen Sohn und Vater annahmen; die Anomier hingegen scheinen hier eine andere Auffassung vertreten zu haben. Die Vorstellung, dass der Sohn seine eigenen Geschöpfe habe und dass der Geist eines dieser Geschöpfe sei, macht deutlich, wie das Geschaffensein zu einer Unterordnung führt.

³⁸ Athan., *Ep. Serap. I*, 1,2 (AW I/1, 4, 450, 8-13 Wyrwa).

³⁹ Athan., *Ep. Serap. I*, 1 (BKV).

⁴⁰ Vgl. Anatolios, *Athanasius*, S. 27-28

Wir können nur darüber spekulieren, ob die Anomier vielleicht die Position der Tropiker ausgelöst oder beeinflusst haben; sicher sagen lässt sich dies jedoch nicht.

Athanasius zu den Tropikern

Für Athanasius gilt: So wie die Arianer den Vater durch die „Leugnung“ (ἀρνοῦνται) des Sohnes (ver-),leugnen“, so „schmähen“⁴¹ (δυσφημοῦντες⁴²) diese Männer den Sohn durch diese Schmähung des Geistes. Wer den ewigen Sohn leugnet, leugnet auch Gottes ewige Vaterschaft. Für Athanasius macht das Gott unvollständig, da er dann durch etwas Äußerliches ergänzt werden müsste, vernunftlos (ἄλογος) und letztlich unpersönlich.⁴³

Athanasius verweist zudem auf Joh 1,32 („(dass) der Heilige Geist auf ihn herabkam“: καταβῆναι ἐπ’ αὐτὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον⁴⁴), um zu zeigen, dass Gott selbst die göttliche Identität Jesu bezeugt.⁴⁵ Die Erscheinung des Heiligen Geistes erscheint dabei als der stärkstmögliche Beweis dafür, dass Jesus tatsächlich der Sohn Gottes ist. Athanasius betont ferner:

ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος, ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ. ⁴⁶	„Wenn der Tröster kommt, den ich euch vom Vater senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird über mich Zeug- nis geben“. ⁴⁷
---	---

Für Athanasius scheint hierin bereits ein Hinweis auf die Ontologie des Geistes – ja sogar ein Beweis dafür – zu liegen. Darüber hinaus zeigt dies nach H. A. Issak, dass der Geist auch das weiß, was der Sohn weiß: Beide verfügen über dasselbe Wissen und haben Anteil an den Geheimnissen des Vaters.⁴⁸

Die Tropiker und die Triade

Die Aussage, dass das falsche Verständnis des Geistes auch den Sohn schmähe, wirft natürlich die Frage auf, inwiefern der Sohn durch diese Darstellung geschmäht wird. Athanasius sagt ausdrücklich, dass sich die Blasphemie gegen die ganze heilige Triade richtet.⁴⁹ Aus dieser Aussage könnte man ableiten, dass eine Schmähung des einen eine Schmähung aller darstellt – doch Athanasius scheint eher eine Linie zwischen dem Sohn und dem Geist ziehen zu wollen, insbesondere dadurch, dass seine Vater-Sohn-Apologie auch ohne Erwähnung der Triade funktioniert. Man kann hieraus bereits lesen, dass

⁴¹ Athan., *Ep. Serap. I*, 1 (BKV).

⁴² Athan., *Ep. Serap. I*, 1,3 (AW I/1, 4, 451, 14-16 Wyrwa).

⁴³ Vgl. Shapland, *Letters*, 46, Fn. 7.

⁴⁴ Athan., *Ep. Serap. I*, 6,2 (AW I/1, 6, 462, 6 Wyrwa).

⁴⁵ Vgl. Issak, *The Spirit of Truth*, S. 48

⁴⁶ Athan., *Ep. Serap. I*, 6,2 (AW I/1, 6, 463, 9-12 Wyrwa).

⁴⁷ Athan., *Ep. Serap. I*, 6 (BKV).

⁴⁸ Vgl. Issak, *The Spirit of Truth*, S. 49-50

⁴⁹ Vgl. Athan., *Ep. Serap. I*, 1 (BKV).

Athanasius den Geist implizit als vom Sohn stammend versteht, was später noch näher ausgeführt wird. Relativ sicher, wenn die Analogie hält, kann man sagen, dass ein Heiliger Geist, der kein Geschöpf ist, wesentlich für die Identität des Sohnes sein muss. Athanasius erklärt seine Begründung an dieser Stelle jedoch leider nicht.

Durch diese Trennung der Triade „mischen“ sie, die Tropiker, dem Geist eine fremde, wesensverschiedene Natur bei (ἐπιμίξοντες αὐτῇ ἄλλοτριάν καὶ ἑτεροειδῆ φύσιν).⁵⁰ Das bedeutet, dass die Triade σύγκειμαι und σύνθετος – zusammengesetzt und komponiert – sein müsste, was die Einheit Gottes gefährden würde.⁵¹ Insofern scheint es Athanasius zufolge essenziell für die Einheit Gottes zu sein, dass der Geist keineswegs geschaffen ist: d.i., dass es eine Triade gibt, stellt für die Einheit und Einfachheit Gottes keine Gefahr dar – wohl aber, wenn auf der Ebene der Schöpfung ein Teil Gottes als geschaffen gedacht wird. Die Vater-Sohn-Beziehung innerhalb Gottes wird in diesem Brief an Serapion nicht thematisiert, doch man kann die extreme Reinheit des Nicht-Geschöpf-Seins des Sohnes hier durchaus mitlesen. Ebenso lässt sich hieraus ablesen, dass die Schöpfung keineswegs Teil Gottes sein kann⁵² – und darüber hinaus, dass der Geist im vollen Sinne Einheit mit Vater und Sohn darstellt.⁵³

Es ist denkbar, diese Metapher auf Gott und den Geist zu übertragen: Falls der Geist in irgendeinem Sinn ein Geschöpf ist, kann er notwendigerweise nicht zum eigentlichen Wesen Gottes gehören. Da Athanasius jedoch davon ausgeht, dass der Geist unbedingt mit dem Vater und dem Sohn zusammen völlig Gott darstellt, muss er notwendigerweise kein Geschöpf sein. Der Gedanke, dass der Geist ein Geschöpf sei, bedeutet laut Athanasius, dass die ἐκ δύο καὶ διαφόρων φύσεων συγκεκλιμένη⁵⁴ sei – aus zwei sich unterscheidenden Naturen zusammengesetzt.

Was hier besonders bemerkenswert ist, ist, dass die Tropiker offenbar keineswegs infrage stellen, ob der Geist zur Triade gehört. Athanasius muss nirgends eigens dafür argumentieren, dass der Geist Teil der Triade ist – allenfalls insofern, als er zeigt, dass der Geist nach der eigenen Logik der Tropiker gerade nicht in die Triade passen könne, da dies eine Vermischung reiner Göttlichkeit mit Geschöpflichkeit darstellen würde. Die Tropiker verstehen den Geist vielmehr – ebenso wie Athanasius – eindeutig als zur Triade gehörig, oder wir haben zumindest keinen anderen Hinweis aus der Quelle selbst.⁵⁵

Gerade hierin liegt für Athanasius ein zentrales Problem: Dass der Geist trotz seines Geschaffenseins nach Auffassung der Tropiker dennoch zur Triade zählt. Athanasius merkt an, dass unter dieser Voraussetzung letztlich auch Engel – ja sogar die gesamte

⁵⁰ Athan., *Ep. Serap. I*, 2 (BKV); Athan., *Ep. Serap. I*, 2,3 (AW I/1, 4, 453, 16 Wyrwa).

⁵¹ Vgl. Shapland, *Letters*, 46, Fn. 8-9.

⁵² zum Weiterlesen vgl. Athanasius, *De decretis* 22 (init.), *Contra Arianos II*, 38 sowie *De synodis* 34.

⁵³ Vielleicht ist die Metapher eines menschlichen Körpers an dieser Stelle passend. Obwohl der Mensch verschiedene Komponenten hat – Kopf, Hand, Fuß, Herz – mindern diese Komponenten keineswegs die absolute Einheit des Menschen. Andererseits könnte man sagen, dass jeder Teil, der vom Menschen gemacht worden ist – etwa eine künstliche Hand – notwendigerweise nicht zur Einheit des Menschen gehört und nie wirklich als Teil des Menschen betrachtet werden kann. Auf einer metaphysischen Ebene kann man sicherlich argumentieren, dass auch dann, wenn man eine künstliche Hand zwanzig Jahre lang trägt, sie niemals in dem Maße zu einer Person gehört wie eine nicht-künstliche Hand.

⁵⁴ Vgl. Athan., *Ep. Serap. I*, 2,4 (AW I/1, 4, 453, 17-19 Wyrwa).

⁵⁵ Vgl. Athan., *Ep. Serap. I*, 29 (BKV).

Schöpfung – zur Gottheit gerechnet werden könnten. Anders gesagt: Die Grenzziehung beim geschaffenen Geist erscheint ihm willkürlich unhaltbar.⁵⁶

Die Tropiker und die Arianer

Im folgenden Abschnitt betont Athanasius, dass die Triade zertrennt wird, wenn man den Geist als Geschöpf auffasst. Dieses Denken zeigt für Athanasius erneut, dass man auch den Sohn nicht richtig verstehen kann, wenn man in dieser Weise über den Geist denkt.⁵⁷ Zum Zeitpunkt des Schreibens muss diese eine scharfe Aussage gewesen sein: Athanasius legt dabei keineswegs nur implizit nahe, dass diejenigen, die den Heiligen Geist nicht in dieser Weise betrachten, ebenfalls Arianer sind.

Athanasius begründet seine Argumentation zur ewigen Sohnschaft eher über die ewige Vaterschaft des Vaters – und sieht damit im Arianismus eine Gefahr für die göttliche Identität des Vaters selbst. An einer weiteren Stelle des Briefes fragt er:

<i>Τοιαύτην δὲ τάξιν καὶ φύσιν ἔχοντος τοῦ πνεύματος πρὸς τὸν υἱόν, οἷαν ὁ υἱὸς ἔχει πρὸς τὸν πατέρα, πῶς ὁ τοῦτο κτίσμα λέγων οὐ τὸ αὐτὸ καὶ περὶ τοῦ υἱοῦ ἐξ ἀνάγκης φρονήσει;</i> ⁵⁸	<i>Da der Geist dem Sohne gegenüber denselben Rang und dieselbe Natur besitzt wie der Sohn gegenüber dem Vater, wie soll dann jemand, der ihn ein Geschöpf nennt, das gleiche nicht notwendig auch vom Sohn denken?</i> ⁵⁹
--	---

In der Forschung wird mitunter angemerkt (etwa von Peter Gemeinhardt), Athanasius habe hier über keine anderen „argumentativen Optionen“ verfügt, da er die Göttlichkeit Christi konsequent mit der Prämisse verteidigt hatte, dass es in Gott selbst nichts Nicht-Göttliches geben könnte.⁶⁰ Athanasius scheint jedoch weniger von seinen früheren Aussagen begrenzt zu sein, als vielmehr die Logik konsequent anzuwenden, von der er selbst überzeugt ist und innerhalb derer er die Triade tatsächlich versteht. Auch wenn Gemeinhardt dies möglicherweise nicht in dieser Zuspitzung gemeint hat, ist der daraus gewonnene Erkenntniswert – sowohl aus meiner Sicht als auch wohl im Sinne Gemeinhardts – als logisch äußerst überzeugend zu bewerten. Nicht zuletzt dürfte dieser argumentative Zusammenhang dazu beigetragen haben, dass sich Athanasius’ Position langfristig als orthodox durchsetzen konnte.

Zugleich lässt sich an dieser Stelle erneut gut beobachten, dass die Tropiker den Geist offenbar innerhalb der Triade verstanden, da dieser logische Schluss andernfalls wenig Sinn ergäbe. Die Analogie zwischen der Göttlichkeit Christi und der Göttlichkeit des Geistes wäre nicht haltbar, wenn der Geist nicht Gott wäre. Insofern lässt sich ableiten, dass Athanasius davon ausgeht, dass auch die Tropiker die Triade als göttlich begreifen und den Geist vollständig innerhalb der Triade verorten. Der eigentliche Streitpunkt liegt

⁵⁶ Vgl. Athan., *Ep. Serap. I*, 29 (BKV).

⁵⁷ Vgl. Athan., *Ep. Serap. I*, 2 (BKV).

⁵⁸ Athan., *Ep. Serap. I*, 21,1 (AW I/1, 4, 504, 1-3 Wyrwa).

⁵⁹ Athan., *Ep. Serap. I*, 21 (BKV).

⁶⁰ Vgl. Gemeinhardt (Hg.), *Athanasius Handbuch*, S. 252.

für sie im Geschaffensein des Geistes; den göttlichen Status des Geistes scheinen die Tropiker demnach keineswegs grundsätzlich infrage gestellt zu haben.

Hier lässt sich zudem beobachten, dass die Tropiker den Geist sicher innerhalb der Triade verstanden, weil dieser logische Schluss sonst wenig Sinn hätte. Die Analogie zwischen Christus' Göttlichkeit und des Geistes Göttlichkeit wäre nicht vertretbar, wenn der Geist nicht *Gott* wäre. Insofern ist es daher ableitbar, dass Athanasius versteht, dass die Tropiker verstehen, dass die Triade Gott ist, und auch, dass der Geist völlig in der Triade sein muss – das Problem für sie geht um das Geschaffen-Sein. Göttlichen Status des Geistes wollten die Tropiker anscheinend keineswegs in Frage stellen.

Athanasius spricht vom Geist, „der vom Vater ausgeht“ (παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται) und „dem Sohne eigen ist“ (ἴδιον).⁶¹ Der Geist empfängt sein Sein vom Vater – das ist an dieser Stelle klar – und seine Sendung vom Sohn, wie wir aus anderen Stellen in Athanasius' Werk ergänzen können.

Athanasius schimpft über die Tropiker – eine Gruppierung, die den Geist für ein Geschöpf hält. Er stellt sie auf eine Stufe mit den Arianern: Diese beleidigen den Sohn, jene den Geist – indem sie den Status des Geistes in der Schrift aufgrund der Redefiguren (τρόποι) missverstehen.⁶² Für Athanasius bedeutet das, dass sie letztlich auch die Engel in die Triade aufnehmen, „indem sie den Geist zu den Engeln erniedrigen“.⁶³

Athanasius listet die Namen für den Geist auf, die er in der Schrift findet: Paraklet, Geist der Kindschaft, Geist der Heiligung, Geist Gottes und Geist Christi⁶⁴ (παράκλητος, πνεῦμα υἰοθεσίας, πνεῦμα ἁγιασμοῦ, πνεῦμα θεοῦ, und πνεῦμα Χριστοῦ)⁶⁵. Aber er findet keine Hinweise auf Bezeichnungen wie Engel, Erzengel oder dienstbarer Geist (ἄγγελος, ἀρχάγγελος, πνεῦμα διακονίας). Dies stellt für ihn natürlich einen starken Hinweis dar, dass der Geist kein Engel ist.

Athanasius' Tirade gegen die völlige Erklärbarkeit im Verständnis Gottes

Die scharfe Kritik an der Vernunft scheint darauf hinzudeuten, dass Athanasius den Tropikern eine Gottesvorstellung unterstellt, die auf vollständige Erklärbarkeit und logische Durchdringbarkeit abzielt. Ihnen scheint es – so Athanasius' impliziter Vorwurf – darum zu gehen, Gott in einer Weise zu denken, die für den menschlichen Verstand vollständig nachvollziehbar und rational konsistent ist. Gegen ein solches Vorgehen richtet sich seine polemische Zuspitzung:

διελέτω πρῶτον αὐτὸς τὸ	<i>Ein solcher trenne zuerst den Glanz</i>
ἀπαύγασμα τοῦ φωτὸς ἢ τὴν	<i>vom Lichte und die Weisheit vom</i>
σοφίαν τοῦ σοφοῦ· ἢ εἰπάτω,	<i>Weisen, oder sage, wie das möglich</i>
πῶς ἔστι ταῦτα.... ἢ γὰρ θεότης	<i>sei... Denn die Gottheit wird, wie ge-</i>
οὐκ ἐν ἀποδείξει λόγων, ὥσπερ	<i>sagt ist, nicht durch einen Wortbe-</i>
εἴρηται, παραδίδοται, ἀλλ' ἐν	<i>weis überliefert, sondern durch den</i>

⁶¹ Athan., Ep. Serap. I, 2 (BKV); Athan., Ep. Serap. I, 2,5 (AW I/1, 4, 453, 26-27 Wyrwa).

⁶² Vgl. Athan., Ep. Serap. I, 10 (BKV).

⁶³ Athan., Ep. Serap. I, 10 (BKV).

⁶⁴ Vgl. Athan., Ep. Serap. I, 11 (BKV).

⁶⁵ Vgl. Athan., Ep. Serap. I, 11,1 (AW I/1, 4, 479, 3-5 Wyrwa).

πίστει καὶ εὐσεβεῖ λογισμῷ μετ' *Glauben und durch frommes, ehr-
εὐλαβείας.*⁶⁶ *fürchtiges Nachdenken.*⁶⁷

Diese Wendung lässt sich als indirekte Charakterisierung der tropikischen Vorgehensweise lesen. Indem die Tropiker den Geist als Geschöpf bestimmen, setzen sie voraus, dass sich das göttliche Leben nach denselben begrifflichen Maßstäben ordnen lässt wie geschaffene Wirklichkeit. Dabei ist zu beachten, dass Athanasius den Tropikern nicht pauschal Irrationalität vorwirft. Vielmehr kritisiert er die implizite Annahme, dass Gottes inneres Sein vollständig diskursiv zugänglich sei.

Athanasius zu Beziehungen innerhalb der Trinität

Ein wesentlicher Aspekt in Athanasius' Theologie betrifft die innertrinitarischen Beziehungen. Besonders die Frage nach dem Verhältnis des Geistes zu Vater und Sohn eröffnet zentrale Einsichten in sein trinitarisches Verständnis.

In seinem früheren Werk *Orationen gegen die Arianer* vereint Athanasius die Göttlichkeit Christi mit der Gabe des Geistes; da Christus zugleich Mensch ist, empfängt er den Geist auch für uns.⁶⁸

Die athanasianische Lehre von der Trinität – Einheit in der Dreiheit und Dreiheit in der Einheit – setzt keine präzise begriffliche Bestimmung des Verhältnisses der drei göttlichen Personen zum einen göttlichen Sein oder umgekehrt voraus. Ihr Ausgangspunkt ist vielmehr, dass sowohl Sohn als auch Geist dem Vater vollständig und von Ewigkeit her wesensgleich sind. Dadurch wird jede Vorstellung zurückgewiesen, der Sohn und der Geist seien dem Vater als „ungezeugter Gottheit“ gegenüber bloß abgeleitete oder sekundäre Gottheiten, ebenso wie die Annahme, ihre Existenz werde durch die Person oder Hypostase des Vaters „verursacht“.

Nach athanasianischem Verständnis der Trinität verfügen wir weder über ein vorausgesetztes Wissen darüber, was Gott in seinem einen Sein ist, noch darüber, wie er zugleich drei-einig und ein-dreifaltig ist. Vielmehr glauben wir an Gott als den einen, sich selbst offenbarenden und sich selbst benennenden Gott – den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist –, der genau in dieser dreifachen Selbstoffenbarung ist, wer er ist.⁶⁹

Trotzdem wagen wir im Folgenden eine genauere Analyse der Sprache Athanasius', um sein implizites trinitarisches Verständnis deutlicher herauszuarbeiten.

Die Beziehung des Geistes zum Vater und Sohn

Die Tropiker argumentieren, der Geist müsse ein Geschöpf sein, da er andernfalls entweder als „Bruder“ oder als „Sohn“ des Sohnes aufzufassen wäre. Athanasius beginnt seine

⁶⁶ Athan., *Ep. Serap. I*, 20,3 (AW I/1, 4, 502, 9-13 Wyrwa).

⁶⁷ Athan., *Ep. Serap. I*, 20 (BKV).

⁶⁸ Vgl. Anatolios, *Athanasius*, S. 77

⁶⁹ Vgl. Torrance, „The Doctrine of the Holy Trinity According to St. Athanasius“, 404.

Erwiderung auf die Erklärung der Tropiker mit einer Beschreibung dessen, was der Geist nicht ist:

<i>ὥσπερ οὐκ ἔστιν ἐπὶ τοῦ πατρὸς εἰπεῖν πατέρα, οὕτως οὐκ ἔστιν ἐπὶ τοῦ υἱοῦ εἰπεῖν ἀδελφόν. τοῦ μὲν γὰρ πατρὸς, ὡς γέγραπται, «ἔμπροσθεν ἄλλος θεὸς οὐ γένονεν»· υἱὸς δὲ οὐκ ἔστιν ἄλλος· μονογενὴς γάρ ἐστι· διὸ καὶ μόνος καὶ εἷς πατὴρ μόνου καὶ ἑνὸς υἱοῦ πατὴρ ἐστι· καὶ ἐπὶ μόνης τῆς θεότητος τὸ πατὴρ καὶ τὸ υἱὸς ἔστηκεν ἀεὶ καὶ ἔστι.⁷⁰</i>	<i>„Wie man beim Vater keinen anderen Vater nennen kann, so auch beim Sohn keinen Bruder. Denn außer dem Vater gibt es, wie vorhin auseinan- dergesetzt wurde, keinen anderen Gott. Es gibt aber auch keinen ande- ren Sohn; denn er ist eingeboren, des- halb ist der Vater alleinig und einer, Vater des alleinigen und einen Soh- nes, und in der einen Gottheit war und ist immer Vater und Sohn.“⁷¹</i>
--	---

Genauso wie der Vater keineswegs ein Sohn ist, ist der Sohn auch keineswegs ein Vater. Dementsprechend ist die Bezeichnung des Geistes als „Sohn“ des Sohnes für Athanasius vollständig zurückzuweisen, und da der Sohn ganz und gar der einzige Sohn ist, kann der Geist auch niemals als „Bruder“ betrachtet werden. Insofern ist auszuschließen, dass der Geist „Bruder“ oder „Sohn“ – ebenso wenig wie κτίσμα – sei.

Im Lichte der vorangegangenen Analyse bietet sich eine Deutung an, die jedoch mit der gebotenen Vorsicht zu betrachten ist. Der Geist ist sowohl bei Origenes als auch bei Athanasius primär im Horizont seiner Ökonomie zu verstehen. Gestattet man sich die Metapher von menschlichem Vater und Sohn als Analogon zum Verhältnis von Vater und Sohn, so käme dem Geist die Rolle der Entscheidungen und Handlungen des Vaters zu – das heißt: weder Vater noch Sohn selbst, sondern in menschlichen Verhältnissen das Agens des Vaters. In diesem Sinne wäre der Geist nicht als Sohn einer der beiden anderen Personen zu denken.

Problematisch erscheint eine solche Deutung insofern, als wir die Ontologie von Handlungen gewöhnlich in Frage stellen und darüber hinaus Handlungen einer Person nicht als Teil dieser Person selbst begreifen – anders als es beim Geist, der Gott ist, der Fall wäre. Im Unterschied zu menschlichen Vätern und Söhnen teilen Vater und Sohn jedoch nur μία φύσις; insofern ist anzunehmen, dass die Analogie nicht ohne Weiteres eins zu eins auf unsere Erfahrungswelt übertragbar ist. Ob Athanasius der Grundintuition eines solchen Vergleichs zugestimmt hätte, bleibt ungewiss; gleichwohl lässt sich die Argumentation auf diese Weise zumindest heuristisch nachvollziehen.

Dazu sagt Athanasius, dass es keinen Gott außer Gott-Vater gibt. Das mag schwer nachvollziehbar sein, wenn der ganze Brief dafür argumentiert, dass der Geist nach der Triade keineswegs ein Geschöpf ist. Shapland erklärt diesen Punkt mit dem Hinweis, dass der Vater der Ausgang der göttlichen Lebendigkeit ist, die sich im Sohn und im Geist

⁷⁰ Athan., *Ep. Serap. I*, 16,3 (AW I/1, 4, 491,3 – 492,2 Wyrwa).

⁷¹ Athan., *Ep. Serap. I*, 16 (BKV).

befindet. Die ἀγεννησία ist die definierende Eigenschaft der göttlichen Vaterschaft, und dementsprechend stellt der Titel „Gott“ für den Vater in der Triade kein Problem dar. Für Athanasius ist jedoch die Triade eine Einheit nicht dadurch, dass Sohn und Geist ihr Sein im Vater finden, sondern dadurch, dass jede Person ihre Identität in den anderen hat.⁷²

Der Vater ist allein Vater, und der Sohn allein Sohn; im Gegensatz zum Menschlichen sind diese Eigenschaften bei Athanasius nicht transitiv. Durch seine Sohnschaft ist der Sohn keineswegs Vater, und wird es auch nie sein. Shapland beschreibt die Vater-Sohn-Beziehung als ein „fact rather than act“, also als etwas, das nicht geschieht, sondern ist.⁷³ P. Widdicombe beschreibt Athanasius' Sicht auf die Vaterschaft des Vaters in zwei verschiedenen Weisen, die jeweils dem göttlichen Sohn und den Menschen entsprechen. Beide sind für ihn wahre Vaterschaft; zumindest die ontologische Kategorie jedoch entspricht der menschlichen Vaterschaft nicht:

„Athanasius develops a theological structure and a theological vocabulary which allow him to distinguish sharply and systematically between the relation of Father and Son and the relation of God and creation. In his theology, the language of God as Father describes, in the first order, relations internal to the divine nature, and, in the second, through the Son, God's relation to those adopted as sons. The word Father is a trinitarian and soteriological term. In its description of the divine nature as the Father-Son relation, a relation inherently generative, it identifies the divine nature as the source of creation as well. It is as Father of the Son that God is who he is and it is as Father of the Son that God expresses himself in relation to all things.“⁷⁴

Widdicombes Erklärung ist nicht darauf ausgerichtet, Auskunft über den Heiligen Geist zu geben. Sie bietet jedoch einen wichtigen Anhaltspunkt dafür, wie göttliche Kategorien innerhalb der Trinität menschlichen Kategorien nicht entsprechen müssen. Dadurch wird es wiederum möglich, dass ein aus Gott hervorgehender Heiliger Geist nicht notwendig in Analogie zu menschlichen Familienrelationen gedacht werden muss.

Der Geist in der Trinität

Athanasius sagt dann, dass es Wahnsinn (μανία) ist, den Geist als κτίσμα zu betrachten, weil er sonst nicht der Trinität gehört oder mit ihr zusammengeordnet wird (συνετάσσετο).⁷⁵ Diese Argumentation wird einem Anti-Arianer sicher einleuchten, denn die gleiche Logik wurde auch auf den Sohn angewandt. Wenn der Sohn kein Geschöpf sein kann, weil er Gott ist, dann muss auch für Athanasius der Geist, insofern er zur Triade gehört, kein κτίσμα sein. Diese Argumentation ist, wie bereits erwähnt, für die entstehende

⁷² Vgl. Shapland, *Letters*, 100, Fn. 3.

⁷³ Vgl. Shapland, *Letters*, 101, Fn. 4.

⁷⁴ Widdicombe, *Fatherhood of God*, S. 146.

⁷⁵ Athan., *Ep. Serap. I*, 17,1 (AW I/1, 4, 479, 3-5 Wyrwa); vgl. Athan., *Ep. Serap. I*, 17 (Shapland 103).

Orthodoxie sicherlich überzeugend. Ich finde sie auch logisch gut aufgebaut: Wenn die Prämisse stimmt, muss auch die Folge stimmen.

Athanasius beschreibt dann die Triade folgendermaßen: „der Trinität ist nichts Fremdartiges [ἄλλότριον] beigemischt, sie ist vielmehr unteilbar und sich selbst gleich [ὁμοῖα ἑαυτῇ].“⁷⁶

Der erste Punkt, dass die Triade rein Gott ist, bedeutet erneut, wie vollkommen göttlich der Geist sein muss, um in der Triade zu zugehören. Der Gedanke ist überzeugend: Wenn man an eine absolute Reinheit der Trinität glaubt, wenn die Triade wirklich eins ist, dann muss das Ganze ganz und gar dazugehören, und alles muss in ursprünglicher und natürlicher Weise eine Gleichform haben. Dass der Geist irgendwie geschaffen wäre oder nicht ursprünglich zur Trinität gehörte, würde diese Reinheit gefährden und entsprechend bedeuten, dass etwas Fremdes dazu gehört.

Der zweite Punkt ist ebenfalls interessant: dass die Triade „sich selbst gleich“ sein muss. Athanasius verwendet die Formulierung ὁμοῖα ἑαυτῇ nur zweimal in seinen Schriften – nach Shapland weniger, um einen Punkt in Bezug auf ὁμοῖα ἑαυτῇ zu machen, sondern vielmehr, um darauf hinzuweisen, dass nicht das Gegenteil zutreffen darf: ἀνόμοιος ἑαυτῇ. Wenn die Tropiker behaupten wollen, dass der Geist – im Gegensatz zum Vater und nach Ansicht mancher auch im Gegensatz zum Sohn – dem Wesen oder dem ursprünglichen Sein nach selbst nur leicht verschieden ist, hieße das ebenfalls, dass die Triade ἀνόμοιος ἑαυτῇ ist. Diese Konsequenz versucht Athanasius durch seine Beschreibung zu widerlegen.⁷⁷

Bemerkenswert ist dabei, dass die Tropiker keineswegs zu bezweifeln scheinen, dass der Geist zur Triade gehört. Athanasius setzt hier bei einem festen Ausgangspunkt an: Nämlich dass Vater, Sohn und Geist die Triade bilden, und dass diese Triade Gott ausmacht – um daraus Aussagen über den Geist zu beweisen. Zur Zeit der Abfassung scheint unter den Theologen Einigkeit darüber bestanden zu haben, sodass man sicher davon ausgehen kann, dass es eine göttliche Triade gibt, die Gott ist. Und, wie bereits erwähnt, ist es klar, dass der Logos kein Geschöpf ist; dieselbe Logik lässt sich auf den Geist übertragen, um zu zeigen, dass auch beim ihm das so sein muss. Die Argumentation müsste ganz anders verlaufen, wenn das göttliche Wesen der Triade selbst noch zur Debatte stünde.

Das Verständnis des Geistes

Athanasius kritisiert auch die Vorstellung der Arianer und Tropiker, dass die Triade in ihrer Unteilbarkeit den Menschen verständlich sein müsse.⁷⁸ Dabei bleibt unklar, ob er kritisiert, dass sie die Triade nicht begreifen – was vielleicht implizieren müsste, dass er sie begreifen kann – oder ob er meint, dass sie für den Menschen grundsätzlich unverständlich ist. Unmittelbar danach macht Athanasius den Punkt, dass auch niemand erklären könne, wie der Himmel geformt wurde – was darauf hindeuten scheint, dass es sich tatsächlich um etwas Unerkennbares handelt.

⁷⁶ Athan., *Ep. Serap. I*, 17 (BKV); Athan., *Ep. Serap. I*, 17,1 (AW I/1, 4, 493, 3-5 Wyrwa);

⁷⁷ Vgl. Shapland, *Letters*, 104, Fn. 5.

⁷⁸ Vgl. Athan., *Ep. Serap. I*, 17 (BKV).

Diese Unerkennbarkeit wirft natürlich die Frage auf, wie Athanasius selbst zu einem richtigen Verständnis des Geistes gelangt ist. Darauf scheint es nur eine ehrliche Antwort zu geben: durch die Schrift. Wird diese Auffassung zu Ende gedacht, bleibt nur eine mögliche Schlussfolgerung: Der Geist kann nicht schlicht – oder gar in erster Linie – durch philosophische Argumentation begriffen werden, sondern allein durch die Offenbarung in der Schrift.⁷⁹

Für diejenigen, die diesen logischen Rückschluss hemmend finden, lässt sich Athanasius' Argumentation meines Erachtens in glaubwürdiger Weise auf Offenbarung im weiteren Sinne erweitern. Wenn die Schrift, auf die Athanasius sich stützt, das richtige Verständnis des Geistes offenbaren kann, dann können auch andere Formen göttlicher Selbstoffenbarung dazu beitragen. Reine philosophische oder logische Reflexion erscheint für Athanasius jedoch eindeutig als unzureichend. Entsprechend scharf attackiert er seine Gegner: „warum hört ihr nicht lieber auf, über die heilige Trinität vorwitzig zu grübeln“⁸⁰?

Die Metaphern des Lichts und des Wassers

Athanasius, wie Origenes, verwendet eine Metapher einer Quelle, um die Triade zu beschreiben. Der Vater ist Quelle des lebendigen Wassers, was in Jer 2,13 und Bar 3,10-12 erscheint.⁸¹ Athanasius zitiert dann Ps 65,9, in dem der Sohn als Fluss dargestellt werde. Die Ähnlichkeit zu der Metapher des Origenes legt vielleicht nahe, dass Athanasius entweder unmittelbar von dessen Schriften beeinflusst war oder dass diese im theologischen Diskurs seiner Zeit präsent waren.

Nebenbei tritt eine zweite Metapher auf: der Vater ist Licht, der Sohn Abglanz. Interessant ist für mich, dass Athanasius beide Bibelauslegungen miteinander verwebt,⁸² auch wenn sie auf unterschiedliche und scheinbar widersprüchliche Vorstellungen hinauslaufen: Die Metapher des Flusses legt nahe, dass der Sohn den Geist gezielt in eine Richtung führt, während die Abglanzmetapher eher darauf hindeuten scheint, dass der Logos in alle Richtungen vom Vater hervorströmt. Vielleicht ist es für Athanasius letztlich nur entscheidend, dass der Vater die Urquelle ist und der Logos unmittelbar aus dieser Quelle stammt; die unterschiedlichen, durch diese Metaphern hervorgerufenen Bilder scheinen für ihn keine wesentliche Rolle zu spielen.

Die Metaphern von Quelle und Fluss sowie von Licht und Abglanz sind bereits im arianischen Streit (und auch schon zuvor) häufig gebrauchte Bilder, die Athanasius hier erneut aufgreift und für treffend hält.

⁷⁹ Shapland versteht hier eine Verbindung zu Hebräer 11,6 (LUT 2017): „Aber ohne Glauben ist's unmöglich, Gott zu gefallen; denn wer zu Gott kommen will, der muss glauben, dass er ist und dass er denen, die ihn suchen, ihren Lohn gibt.“ Dem Sinn nach gibt es zwar Ähnlichkeiten, doch eine zwingende Verbindung lässt sich daraus nicht ableiten.

⁸⁰ Vgl. Athan., *Ep. Serap. I*, 18 (BKV).

⁸¹ Vgl. Shapland, *Letters*, 109, Fn. 5.

⁸² Athanasius übernimmt beide Bibelauslegungen ohne Einschränkung, obwohl Paulus den Sohn ausdrücklich als „Abglanz seiner Herrlichkeit“ bezeichnet.

Die Metapher des Lichts

Athanasius greift zur Veranschaulichung auch auf eine Lichtmetapher zurück. Er formuliert:

τοῦ τοίνυν πατρὸς φωτὸς ὄντος, τοῦ δὲ υἱοῦ ἀπαυγάσματος αὐτοῦ... ἔξεστιν ὁρᾶν καὶ ἐν τῷ υἱῷ τὸ πνεῦμα, ἐν ᾧ φωτιζόμεθα, «ἵνα» γάρ, φησί, «δῶῃ ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ, πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας». ⁸³	<i>Wenn also der Vater Licht, der Sohn aber dessen Abglanz ist... dann kann man im Sohn den Geist schauen, durch den wir erleuchtet werden. Es heißt ja: „Er wolle euch den Geist der Weisheit und Offen- barung geben zu seiner Erkenntnis, wolle die Augen eures Herzens er- leuchten“.</i> ⁸⁴
---	---

Diese Metapher eröffnet einen Zugang zum Verhältnis von Vater, Sohn und Geist, der vor allem das Moment der Erleuchtung betont. Die Lichtmetapher ist keine Neuerfindung Athanasius', sondern greift auf eine längere Tradition zurück;⁸⁵ dass er sie verwendet, ist jedoch ein deutlicher Hinweis darauf, dass sie seinem trinitarischen Verständnis entspricht. Möglicherweise findet diese Metapher ihre biblische Begründung in 1 Joh 1,5.⁸⁶

Eine Korrektur zur BKV

Die Frage ist aber, was hier gemeint wird. Ich würde auf eine andere Übersetzung kommen: „Da nun der Vater Licht ist und der Sohn dessen Ausstrahlung, ist es möglich, den Geist auch in dem Sohn zu sehen.“ Meine Übersetzung unterscheidet sich von der in der BKV in vielfacher Weise. Zunächst ist das δὲ keineswegs adversativ gemeint, wenn der Sohn als Ausstrahlung des Vaters bezeichnet wird; vielmehr erscheint es unwahrscheinlich, dass Athanasius die beiden Aussagen in irgendeiner Spannung verstand, da sie aufeinander aufbauen. Das heißt, der Sinn lässt sich hier deutlich besser mit einem „und“ als mit einem „aber“ wiedergeben. Ein wichtigerer Unterschied ist, dass die BKV das Partizip ὄντος konditional versteht, während ich eine kausale Deutung für weitaus wahrscheinlicher halte. Die BKV ist auch ungenau in der Übersetzung der Präposition ἐν, obwohl das griechische Original ebenfalls relativ unklar bleibt.

Eine sehr wichtige Auslassung müssen wir jedoch genauer betrachten. Das Wort καὶ wird in der BKV gar nicht wiedergegeben, obwohl es eigentlich darauf hinzuweisen scheint, dass der Geist nicht *nur* im Vater gesehen werden kann, sondern *auch* im Sohn. Da der Sohn der Abglanz des Vaters ist, ist der Geist *sowohl* im Sohn *als auch* im Vater zu erkennen. Shapland platziert das καὶ wie auch in der BKV in m.E. problematischer

⁸³ Athan., *Ep. Serap. I*, 19,3 (AW I/1, 4, 498,10 - 499,15 Wyrwa).

⁸⁴ Athan., *Ep. Serap. I*, 19 (BKV).

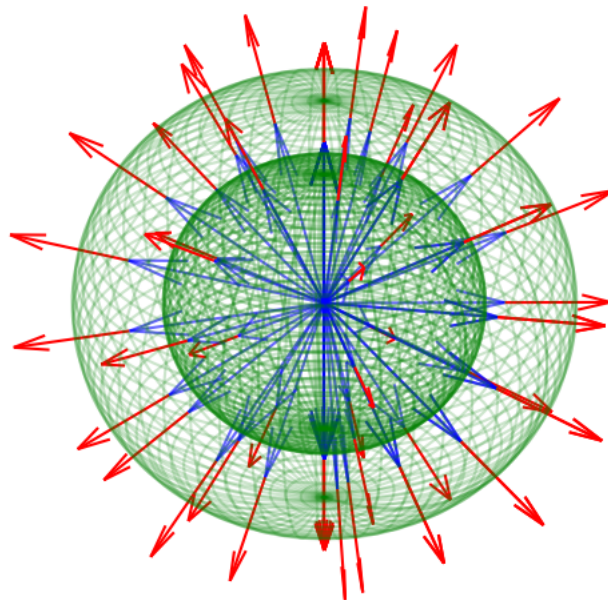
⁸⁵ Vgl. Issak, *The Spirit of Truth*, 93

⁸⁶ Vgl. Issak, *The Spirit of Truth*, 55

Weise direkt vor dem Relativsatz: „we may see in the Son the Spirit also by whom we are enlightened.“⁸⁷ Eigentlich scheint die Hauptaussage des Satzes fast genau das Gegenteil der beiden Übersetzungen zu sein: ja, der Geist ist im Sohn zu sehen, aber eigentlich (und vom Leser bereits selbstverständlich angenommen) ist er im Vater zu finden. Denn auch ohne καὶ bedeutet der Satz: Da der Vater Licht ist und der Sohn Ausstrahlung ist, ist der Geist im Sohn zu finden. Der Punkt ist also klar: Der Geist ist primär im Vater, aber nach seiner Essenz, die einen Nachklang des Vaters darbietet, auch im Sohn.

Diese Frage ist besonders interessant im Kontext der nachfolgenden *Filioque*-Debatte. Athanasius macht im Brief keine nuancierte Unterscheidung, doch wird deutlich, dass für ihn der Geist sowohl aus dem Sohn als auch aus dem Vater hervorgeht – und insbesondere aus dem Sohn, insofern dieser die Ausstrahlung des Vaters ist.

Eine mögliche Darstellung dieser Gotteskonzeption könnte folgendermaßen aussehen:



Der Geist ist sowohl im Vater als auch im Sohn erkennbar – und zwar grundsätzlich aufgrund von ihnen, denn ohne Licht oder Abglanz ließe er sich wohl nicht erkennen.

Zu kritisieren ist, dass der Geist in dieser Darstellung gleichsam doppelt illustriert wurde, um zu betonen, dass er sowohl im Licht des Vaters als auch im Licht des Sohnes erkennbar ist. In der Graphik erscheinen Vater und Sohn primär ohne Substanz, während der Geist mit Substanz gezeichnet ist – worauf Athanasius’ Aussage über Licht, Abglanz und das, was im Licht gesehen wird, hindeuten würde.

Diese Metapher scheint jedoch nicht zu unseren früheren Konzeptionen zu passen und lässt sich, wie bereits angedeutet, auch nicht eindeutig mit der Brunnenmetapher vereinbaren. Auffällig ist jedoch, dass auch hier der Geist weitaus verschiedener vom Vater und vom Sohn erscheint, als Vater und Sohn voneinander verschieden sind. Der Vater ist

⁸⁷ Athan., *Ep. Serap. I*, 19 (Shapland 110-111).

Licht, der Sohn dessen Abglanz – das heißt, er ist prinzipiell ebenfalls Licht –, während der Geist das ist, was im Licht oder Abglanz gesehen werden kann.⁸⁸

Die Metapher der Wasserquelle

Später greift Athanasius zur Veranschaulichung des Verhältnisses von Vater, Sohn und Geist auf eine weitere Metapher zurück, nämlich auf die der Wasserquelle, die er ausdrücklich trinitarisch entfaltet:

<i>πάλιν τε τοῦ πατρὸς ὄντος πηγῆς, τοῦ δὲ υἱοῦ ποταμοῦ λεγομένου, πίνειν λεγόμεθα τὸ πνεῦμα...</i> ⁸⁹	<i>Wenn ferner der Vater Quelle ist, der Sohn aber Fluß genannt wird, so heißt es auch, daß wir den Geist trin- ken...</i> ⁹⁰
---	--

Hier ist der Geist klarerweise Wasser in der Metapher. Der Vater ist die Quelle, und zwar das, woraus das andere stammt; der Sohn ist die Vermittlung; und der Geist ist das, was vermittelt wird. Diese Metapher hat gewisse Parallelen zu der vorherigen: erneut ist der Vater die Basis, der Grund, weswegen es den Sohn gibt, und der Sohn ist der Vermittler. Während der Abglanz im Vergleich mit dem Licht – wie in der vorherigen Metapher – etwas schwächer wirkt, erscheint in der Metapher des Flusses der Sohn sehr ableitbar als der Stärkere. Leider lässt sich der Geist in der Metapher des Lichts auf nichts Genaues beziehen, während er in der zweiten eindeutig Wasser ist. Das Wasser ist das, worum es eigentlich geht: in einer Quelle wie auch in einem Fluss ist es der Stoff, der sogar die Quelle oder den Fluss von einem bloßen Loch unterscheidet. Das Wasser ist der Grund, warum eine Quelle oder ein Fluss für uns bedeutsam erscheint: es gibt ihnen ihren „Zweck“.

Vielleicht war das ἐν in ἐν τῷ υἱῷ gar nicht so metaphorisch, sondern fast physisch gemeint: das Wasser ist physisch in einem Fluss und metaphysisch völlig notwendig, um ein Fluss zu sein.

Athanasius formuliert an anderer Stelle eine Aussage, in der Wasser-, Christus- und Geistmetaphorik ausdrücklich ineinandergeführt werden:

⁸⁸ Eine zweite Übersetzungsmöglichkeit scheint mir ebenfalls denkbar. Wird die Wendung als AcI verstanden, könnte ὁπᾶν καὶ ἐν τῷ υἱῷ τὸ πνεῦμα den Geist als Subjektsakkusativ auffassen. Den Satz könnte man also so wiedergeben: „Es ist möglich, dass der Geist auch im Sohn sieht, in dem (durch den) wir erleuchtet werden.“ Theologisch wirft diese Übersetzungsmöglichkeit interessante Fragen auf: Es klingt hier so, als ob der Logos eine wichtige Vermittlungsrolle spielt und dem Geist hilft, den Menschen zu verstehen. Dies würde theologisch mehr oder weniger gut zur Rolle Jesu als Erlöser passen, insofern er die menschlichen Denkweisen Gott – und insbesondere dem Geist – verständlich macht.

Zum breiteren Metaphernmuster passt diese Übersetzung jedoch nicht; zudem ist mit dem Verb ἔξεστιν weit geläufiger ein Dativ als ein Subjektsakkusativ mit AcI verbunden. Auch wenn dieser Ansatz zunächst vielversprechend schien, ist er nicht vertretbar. Der griechische Text im zitierten Abschnitt ist in der Überlieferung unbestritten; d. h. im kritischen Apparat finden sich keinerlei Varianten.

⁸⁹ Athan., *Ep. Serap. I*, 19,4 (AW I/1, 4, 499, 17-19 Wyrwa).

⁹⁰ Athan., *Ep. Serap. I*, 19 (BKV).

τὸ δὲ πνεῦμα ποτιζόμενοι τὸν
Χριστὸν πίνομεν. »ἔπινον γὰρ
ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης
πέτρας· ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ
Χριστός«. καὶ πάλιν· τοῦ
Χριστοῦ ὄντος ἀληθινοῦ υἱοῦ
ἡμεῖς τὸ πνεῦμα λαμβάνοντες
υἱοποιούμεθα. »οὐ γὰρ
ἐλάβετε«, φησί, »πνεῦμα
δουλείας πάλιν εἰς φόβον·
ἀλλ' ἐλάβετε τὸ πνεῦμα
υἰοθεσίας«. ⁹¹

*Indem wir aber mit dem Geistege-
tränkt werden, trinken wir Christus;
denn „sie tranken aus dem sie beglei-
tenden Felsen, der Fels aber war
Christus“. Wie ferner Christus wahrer
Sohn ist, werden wir, indem wir den
Geist empfangen, zu Kindern umge-
schaffen; „denn ihr“, heißt es, „habt
nicht abermals den Geist der Knecht-
schaft zur Furcht empfangen, ihr habt
vielmehr den Geist der Kindschaft
empfangen“. ⁹²*

Hier scheint Athanasius implizit festzulegen, dass der Geist und Christus eigentlich eins sind; ansonsten hätte die Erklärung wenig Sinn. Seine Erklärung für die Metapher ist 1 Kor 10,4, und es scheint, dass er mit der Metapher zeigen möchte, dass Christus verschiedene Erscheinungsformen hat. Christus ist der Fels, der das geistige Getränk anbietet; indem man sich davon trinkt, empfängt man Christus. Zugleich erweist sich das geistige Getränk im eigentlichen Sinne als der Heilige Geist, sodass Christus sich selbst in der Gestalt des Geistes darreicht.

Diese Metapher macht die Schwierigkeiten und m. E. auch die Gefahr deutlich, den Brief zu überinterpretieren. Die beiden Metaphern – die des Geistes als Wasser und die Christi als Fels – enthüllen die Gefahr, dass wir neue Auslegungen generieren, die Athanasius gar nicht gemeint hat. Das herangezogene Bibelzitat scheint dabei weniger inhaltlich präzise zu passen, ist jedoch gewählt, insofern es in beiden Fällen um das Trinken (πίνω) geht, ohne tatsächlich eine aus dem Schriftwort auf die Metapher übertragbare Pointe zu liefern. Athanasius' eigentliche Pointe liegt meines Erachtens vielmehr darin, dass sich ein Bibelvers finden lässt, der seiner Metapher in gewisser Weise ähnelt, was für ihn ein Hinweis darauf ist, dass seine Metapher eine gute ist. Ob oder dass er den Vers tatsächlich auf rationaler Grundlage für überzeugend hält, ist fragwürdig (oder meiner Meinung nach klar nicht gemeint). Das Bibelzitat scheint Athanasius' Argumentation teilweise religionsphilosophisch zu schwächen – nicht nur, weil er von seinem logischen Weg abweicht, sondern auch, weil man ihm in klar nachvollziehbaren Schritten nicht mehr folgen kann.

Es ist möglich, dass die ursprüngliche Idee für diese Metapher aus Joh 4,14 stammt. Wir werden für Athanasius durch den Geist zu Kindern Gottes umgeschaffen; im Gegensatz zu Christus, der wahrer Sohn ist, müssen wir umgeschaffen werden. Die Rolle des Geistes scheint keine Metapher zu sein: Es ist durch das Wirken des Geistes, dass wir nach Athanasius zu Kindern oder Söhnen Gottes werden können. Wie genau dieser Vorgang zu denken ist oder worin er sich ontologisch von der Sohnschaft Christi

⁹¹ Athan., *Ep. Serap. I*, 19,4-5 (AW I/1, 4, 499, 20-24 Wyrwa).

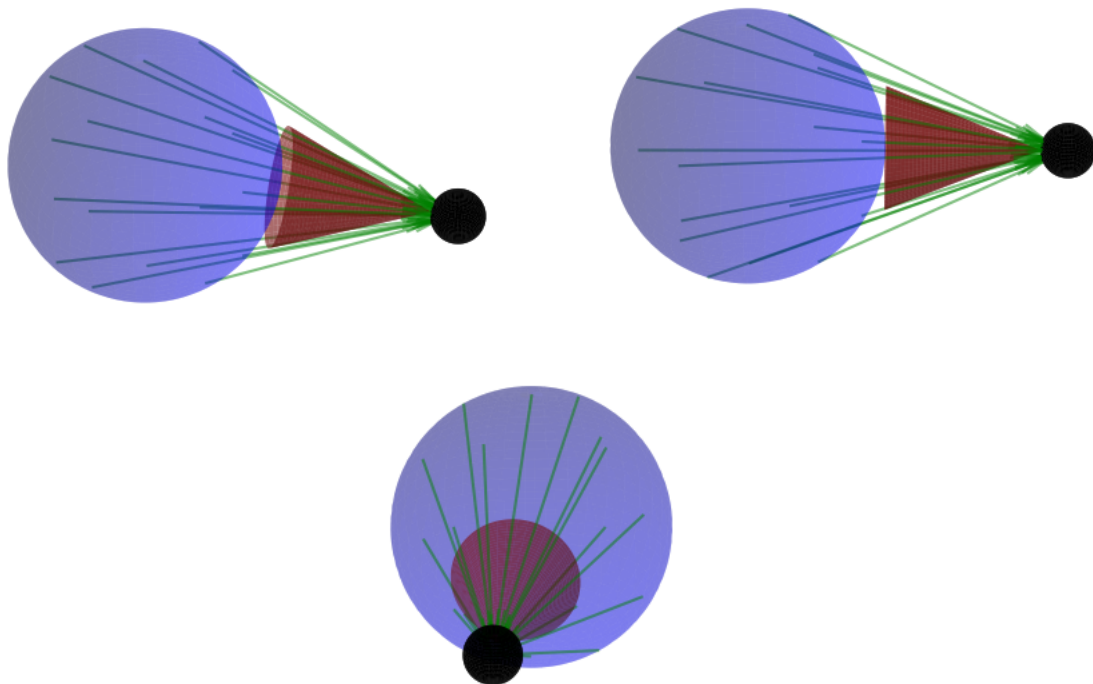
⁹² Athan., *Ep. Serap. I*, 19 (BKV).

unterscheidet, bleibt jedoch unklar; ökonomisch erinnert dies an die Rolle des Geistes in der Taufe. Schließlich ist zu beachten, dass Athanasius zwar die wahre Sohnschaft Christi der Verwandlung der Menschen zu Kindern Gottes gegenüberstellt, die Aussage in Röm 8,15 jedoch offenbar in einem anderen Sinn verstanden werden muss.

Auswirkung auf unser Verständnis des Geistes

Diese Metapher der Wasserquelle ist besonders wichtig, weil sie eine Antwort auf unsere frühere Frage nach den Bedeutungen der Wörter $\delta\iota\alpha$ und $\epsilon\nu$ ermöglicht.

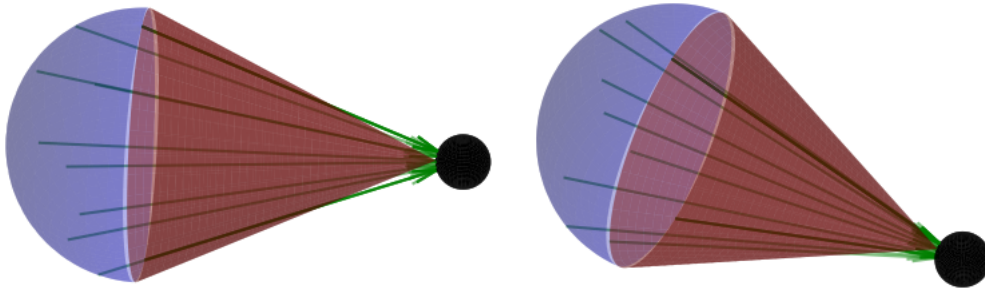
Wenn der Sohn wie ein Fluss ist und der Geist wie Wasser, dann muss das $\delta\iota\alpha$ tatsächlich räumlich und das $\epsilon\nu$ instrumentell verstanden werden. Unser früherer, etwas willkürlicher Entwurf des Sohnes in der Form einer Sphäre war daher vielleicht naiv. Das $\delta\iota\alpha$ ist räumlich, insofern die Räumlichkeit einem Zweck dient: dem Weg, den der Geist nimmt. Ein möglicher instrumenteller Aspekt der Präposition in Bezug auf den Sohn müsste in erster Linie auf den Geist bezogen sein: So wie ein Fluss die Strömung des Wassers ermöglicht, so sollen wir auch verstehen, dass der Sohn die Strömung des Geistes aus der ursprünglichen Quelle ermöglicht:



Wie ein Fluss scheint in Athanasius' Auslegung die Vorstellung des Logos dazu zu dienen, dass das Wasser des Geistes durch ihn fließen kann. Er ermöglicht, dass von der eigentlichen Quelle – dem Vater – die Wasser seines Wirkens die Schöpfung erreichen.

Der Vater ist die Quelle, der Geist das Wasser: der Geist fließt aus dem Vater und, aus der Metapher ableitbar, hin zur Schöpfung. Der Sohn wiederum leitet und steuert den Geist auf dem Weg zur Welt. Die Vorstellung passt gut nicht nur zu der Vorstellung des Athanasius, sondern auch zu der des Origenes, die ebenfalls die Ökonomie des Geistes in erster Linie betont.

Wie bei der vorherigen Darstellung ist auch hier eine Konzeption ableitbar, die den Sohn ontologisch klarer mit dem Vater verbindet. Der große Unterschied zur vorherigen Darstellung besteht darin, dass Sohn und Vater unmittelbar miteinander verknüpft sind:



Hier wird die Vorstellung eines Angesichts Gottes noch weitergeführt: Der Sohn befindet sich wiederum notwendigerweise auf der Seite Gottes, die der Schöpfung nähersteht. Wenn wir die Metapher der Wasserquelle hinzufügen, wird deutlich, wie sich diese Vorstellung linear aus der vorherigen ableitet: Der Vater ist Urquelle, Brunnen, aus dem alles ursprünglich hervorgeht; der Sohn steht näher bei der Schöpfung, leitet den Geist auf seinem Weg und gießt ihn über die Schöpfung aus.

Ob Athanasius selbst diesen Darstellungen zustimmen würde, bleibt unklar oder sogar unwahrscheinlich. Doch ginge es hier wohl weniger um diese bestimmten Modelle als vielmehr um die Frage der Darstellbarkeit überhaupt; und in der Übereinstimmung zwischen Aussage und graphischem Modell passen die Darstellungen überraschend gut zu seinen Beschreibungen.

Die Verwendung der Vernunft auf die Triade

Für Athanasius, wie schon bei Origenes, ist die reine Verwendung der Vernunft, um Gottesfragen zu beantworten, unangemessen.⁹³ Die Vernunft ist für Athanasius zwar nicht bedeutungslos, sie bleibt aber dem Glauben und der ehrfürchtigen Betrachtung untergeordnet. Philosophische Argumente können die Theologie stützen, dürfen jedoch nie deren Fundament bilden.

Die Forderung, Gottes inneres Sein vollständig begrifflich aufzulösen, verkennt nach seiner Auffassung den Abstand zwischen göttlicher Wirklichkeit und menschlichem Denken. Gerade dort, wo die Tropiker nach klaren ontologischen Bestimmungen verlangen, setzt Athanasius eine Grenze des diskursiven Erkennens. Dabei richtet sich seine Kritik nicht gegen Vernunft als solche, sondern gegen ihren absolut gesetzten Anspruch.

⁹³ Vgl. Athan., *Ep. Serap. I*, 20,1-5 (AW I/1, 4, 501,1 – 504,43 Wyrwa). Vgl. Athan., *Ep. Serap. I*, 20 (BKV).

Sohn und Geist

Athanasius wendet sich Athanasius ausdrücklich dem Verhältnis zwischen Sohn und Geist zu und formuliert dabei eine prägnante Aussage über ihre gegenseitige Bezogenheit:

<i>καὶ γὰρ ὥσπερ γέννημα μονογενὴς ὁ υἱὸς ἐστίν, οὕτω καὶ τὸ πνεῦμα παρὰ τοῦ υἱοῦ διδόμενον καὶ πεμπόμενον καὶ αὐτὸ ἐν ἐστὶ καὶ οὐ πολλὰ οὐδὲ ἐκ πολλῶν ἐν, ἀλλὰ μόνον αὐτὸ πνεῦμα.⁹⁴</i>	<i>Denn wie der Sohn eingeboren ist, so ist auch der Geist, der vom Sohne gegeben und gesandt wird, gleichfalls einer und nicht viele, auch nicht einer aus vielen, son- dern einzig selbst Geist.⁹⁵</i>
--	---

Athanasius betont hier die Parallele zwischen Sohn und Geist: So wie der Sohn einzig und eingeboren ist, so ist auch der Geist einzigartig, ungeteilt und nicht vervielfältigbar. Auffällig ist, dass Athanasius ausdrücklich sagt, der Geist werde „vom Sohn gegeben und gesandt“. Damit unterstreicht er zwar eine ökonomische Abhängigkeit des Geistes vom Sohn, ohne ihn jedoch ontologisch vom Sohn abzuleiten oder ihn auf ein Geschöpf herabzusetzen. Der Geist bleibt in dieser Logik wesenseins (μόνον ... πνεῦμα) aber teilt die gleiche Einzigkeit wie der Sohn. In dieser Spannung zeigt sich die frühe Annäherung an eine *filioque*-Sprache, allerdings noch in einem ökonomischen, nicht in einem wesenhaften Sinn.

Die Frage nach der Herkunft des Geistes wird von Athanasius an dieser Stelle jedoch ausdrücklich aufgegriffen und in enger Anbindung an seine Christologie beantwortet:

<i>ἐνὸς γὰρ ὄντος τοῦ ζῶντος λόγου μίαν εἶναι δεῖ τελείαν καὶ πλήρη τὴν ἀγιαστικὴν καὶ φωτιστικὴν χάριν ἐνέργειαν αὐτοῦ καὶ δωρεάν, ἣτις ἐκ πατρὸς λέγεται ἐκπορεύεσθαι, ἐπειδὴ παρὰ τοῦ λόγου τοῦ ἐκ πατρὸς ὁμολογουμένως ἐκλάμπει καὶ ἀποστέλλεται καὶ δίδοται.⁹⁶</i>	<i>Wenn nämlich der Sohn, das leben- dige Wort, einer ist, dann muß auch seine vollkommene und volle, heilige und erleuchtende, lebendige Wirk- samkeit und Gabe eine sein, von der gesagt ist, daß sie vom Vater aus- geht, weil sie aus dem Logos, der nach aller Zugeständnis aus dem Va- ter ist, hervorstrahlt, gesendet und gegeben wird.⁹⁷</i>
--	--

Diese Stelle ist auch interessant im Blick auf die spätere *filioque*-Debatte: Athanasius beschreibt das Verhältnis nicht als doppelte Ursprungsquelle- d. h. der Geist geht ontologisch aus dem Vater hervor-, sondern als eine klare Abfolge: vom Vater ausgehend, im Sohn offenbar werdend, und durch den Sohn zur Schöpfung gelangend.

⁹⁴ Athan., *Ep. Serap. I*, 20,4 (AW I/1, 4, 503, 26-29 Wyrwa).

⁹⁵ Athan., *Ep. Serap. I*, 20 (BKV).

⁹⁶ Athan., *Ep. Serap. I*, 20,4 (AW I/1, 4, 503, 29-33 Wyrwa).

⁹⁷ Athan., *Ep. Serap. I*, 20 (BKV).

Athanasius betont die μία οὐσία, die Sohn und Geist gemeinsam haben, und entfaltet diese Einheit ausdrücklich in Parallele zur οὐσία-Einheit von Vater und Sohn:

ὥσπερ γὰρ ὁ υἱὸς ὁ ἐν τῷ πατρὶ ὄν, ἐν ᾧ καὶ ὁ πατήρ ἐστιν, οὐκ ἔστι κτίσμα, ἀλλ' ἴδιος τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας..., οὕτως καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἐν τῷ υἱῷ, ἐν ᾧ καὶ ὁ υἱὸς ἐστιν, οὐ θέμις τοῖς κτίσμασι συντάσσειν οὐδὲ διαριεῖν αὐτὸ ἀπὸ τοῦ λόγου καὶ ἀτελῆ τὴν τριάδα κατασκευάζειν.⁹⁸	<i>Wie nämlich der Sohn, der im Vater ist und in dem der Vater ist, kein Ge- schöpf, sondern der Wesenheit des Vaters eigen ist..., ebenso ist der Heilige Geist, der im Sohne ist und in dem der Sohn ist, billigerweise nicht den Geschöpfen beizuzählen noch vom Logos zu trennen, wodurch die Trinität der Vollkom- menheit beraubt würde.⁹⁹</i>
---	---

Athanasius greift hier eine aus dem Verhältnis von Vater und Sohn bekannte Argumentationsfigur auf und überträgt sie auf das Verhältnis von Sohn und Geist: Wie der Sohn aufgrund seiner οὐσία-Einheit mit dem Vater nicht als Geschöpf gelten kann, so gilt dasselbe auch für den Geist in Bezug auf den Sohn. Die gegenseitige ἐν-Einwohnung betont diese οὐσία-Einheit, die es transitiv natürlich auch zwischen Vater und Geist gibt, die jedoch zwischen Sohn und Geist auf eine eher selbstverständliche Weise erkennbar ist. Die Parallele macht deutlich: Wer den Geist vom Logos trennt, entstellt die Triade selbst. Damit sichert Athanasius die οὐσία-Einheit aller drei Personen und unterstreicht, dass die Triade nur dann gedacht werden kann, wenn Vater, Sohn und Geist in untrennbarer und gleichwesentlicher Beziehung zueinanderstehen.

Dieser Gedanke scheint relativ direkt aus der Vorstellung einer gestuften Trias zu folgen, wie sie Origenes vertrat. Für Origenes galt eine ontologische Abhängigkeit, die die Prominenz des Vaters ausdrückte: Vater, Sohn und Geist sind alle Gott, doch der Vater ist tatsächlich „wichtiger“ als der Sohn, und der Sohn wiederum „wichtiger“ als der Geist. Bei Athanasius ist der hierarchische Gedanke zwar aufgegeben, doch lassen sich Spuren der alten Hierarchie noch erkennen: Durch diese Hierarchie (die hier vielleicht besser als Reihenfolge beschrieben werden sollte) behält der Geist seine Verbindung zum Vater.

Athanasius verwendet die Begriffe ἴδιον bzw. ἴδιος insgesamt 23-mal, um Beziehungen innerhalb der Trinität zu erläutern, was auf ihre besondere Signifikanz hinweist. Am häufigsten (9-mal) dienen sie dazu, auszudrücken, dass der Geist dem Sohn eigen ist; am zweithäufigsten (7-mal), um zu zeigen, dass der Geist keinem Geschöpf eigen sein kann. Die übrigen Belegstellen betreffen weitere Beziehungen innerhalb und außerhalb der Trinität, insbesondere ihre wesensmäßige Zusammengehörigkeit.¹⁰⁰

⁹⁸ Athan., *Ep. Serap. I*, 21,3 (AW I/1, 4, 505, 8-13 Wyrwa).

⁹⁹ Athan., *Ep. Serap. I*, 21 (BKV).

¹⁰⁰ Vgl. Issak, *The Spirit of Truth*, 105-106.

Zur οὐσία Gottes

Athanasius äußert er sich an mehreren Stellen auch ausdrücklich zur οὐσία Gottes und zur wesensmäßigen Zugehörigkeit von Vater, Sohn und Geist. In diesem Zusammenhang formuliert er unter anderem:

<i>Ἄλλο ἄρα τῶν κτισμάτων ἐστὶ τὸ Πνεῦμα καὶ δέδεικται μᾶλλον ἴδιον εἶναι τοῦ Υἱοῦ καὶ οὐ ξένον τοῦ Θεοῦ... εἰ δὲ ὁ υἱός, ἐπειδὴ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐστίν, ἴδιος τῆς οὐσίας ἐστὶν αὐτοῦ, ἀνάγκη καὶ τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ θεοῦ λεγόμενον ἴδιον εἶναι κατ' οὐσίαν τοῦ υἱοῦ.¹⁰¹</i>	<i>Der Geist ist demnach von den Geschöpfen verschieden; es ist erwiesen, daß er vielmehr dem Sohne eigen und Gott nicht fremd ist... Wenn aber der Sohn, weil er aus dem Vater ist, der Wesenheit desselben eigen ist, so muß auch der Geist, von dem gesagt ist, daß er aus Gott sei, dem Wesen nach dem Sohne eigen sein.¹⁰²</i>
--	--

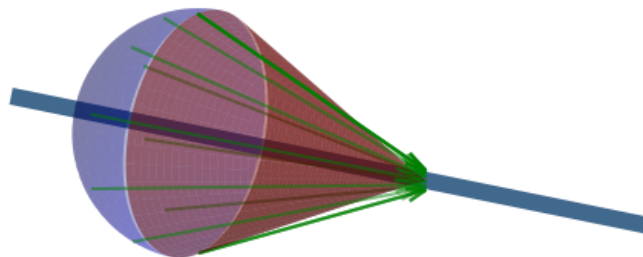
Hier begegnet uns einer der am häufigsten verwendeten Ausdrücke zur Beschreibung des Geistes: Der Geist ist dem Sohn eigen. Athanasius verknüpft hier den Hervorgang (ἐκ) unmittelbar mit der Wesenseinheit (οὐσία) und unterstreicht damit, dass Vater, Sohn und Geist derselben göttlichen οὐσία teilhaftig sind. Der Sohn ist aus dem Vater hervorgegangen und deshalb wesenseigen (ἴδιος τῆς οὐσίας) dem Vater; folglich muss auch der Geist, der als aus Gott hervorgehend bezeichnet wird, wesenseigen zum Sohn sein.

Die Frage ist hier, was genau Athanasius mit „ἐκ τοῦ θεοῦ“ meint. Die Sprache selbst könnte darauf hindeuten, dass Geist und Gott ganz verschieden seien – was sicher nicht gemeint ist. Insofern lassen sich zwei Vorstellungen denken.

Der Geist ist aus Gott, dem Sohn eigen: erste Auslegung

Erstens könnte Athanasius damit meinen, dass „Gott“ der Vater ist, von dem sowohl der Sohn als auch der Geist- wenn auch auf indirekter Weise- ausgehen. Diese Auslegung ist gut vertretbar, da sie in einem Teil des Briefes erscheint, in dem Athanasius zu zeigen versucht, dass die οὐσία-Einheit zwischen Geist und Vater nicht notwendig zur Sohnschaft führen muss.

Insofern ließe sich eine solche οὐσία-Konzeption vielleicht am besten so darstellen:



¹⁰¹ Athan., *Ep. Serap. I*, 25,1 (AW I/1, 4, 512,1–513,9 Wyrwa).

¹⁰² Athan., *Ep. Serap. I*, 25 (BKV).

Die οὐσία wird hier mit der blauen Linie dargestellt, die in Vater, Sohn und Geist präsent ist. Im Rahmen unserer vorherigen Analyse lässt sich dies vielleicht am klarsten so darstellen: Der Vater wirkt noch durch den Sohn, im Geist, mit geteilter οὐσία. So müssten wir verstehen, dass Athanasius das Eigen-Sein der οὐσία im Sinne einer transitiven Eigenschaft versteht. Dies scheint mindestens zum Teil sehr wahrscheinlich zu sein, da er tatsächlich eine trinitarische Vorstellung eines einzigen Gottes betont. Dies wirft jedoch die Frage auf, weshalb die οὐσία Gottes im transitiven Sinne von Gott zum Sohn und vom Sohn zum Geist beschrieben wird.

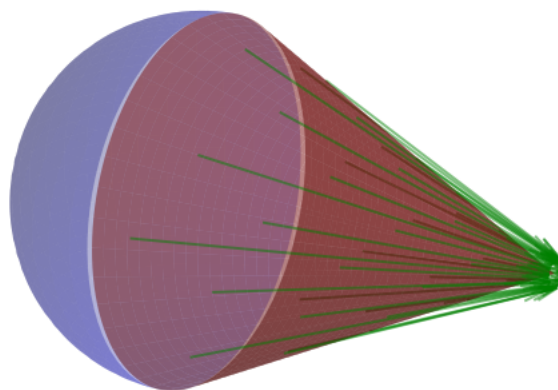
Da sowohl Geist als auch Sohn aus dem Vater hervorgehen, haben sie Anteil an seiner οὐσία und teilen dadurch dieselbe οὐσία. In dieser Erklärung bleibt jedoch unklar, weshalb der Akzent ausdrücklich auf dem Eigen-Sein des Geistes zum Sohn liegt.

Die beste Lösung dieses Problems scheint darin zu bestehen, dass Athanasius hier betonen möchte, dass der Geist- obwohl er aus dem Vater hervorgeht- die οὐσία nicht nur mit dem Vater, sondern aufgrund der transitiven Struktur auch mit dem Sohn teilt. Für den Leser mag es selbstverständlich sein, dass der aus dem Vater hervorgehende Geist an dessen οὐσία teilhat; entscheidend ist jedoch, dass er gerade dadurch zugleich auch die οὐσία des Sohnes teilt.

Der Geist ist aus Gott, dem Sohn eigen: zweite Interpretation

Angeichts dieses Problems — der Betonung auf dem Eigen-Sein des Geistes zum Sohn — wenden wir uns einer anderen Leseart des Satzes zu, nämlich einer Wortdeutung, in der Vater und Sohn gemeinsam „Gott“ bilden. Diese Auslegungsmöglichkeit, obwohl sprachlich etwas weniger selbstverständlich, scheint das Problem zu lösen, dass der Geist in Bezug auf seine οὐσία primär dem Sohn zugehört. Diese Vorstellung gewinnt zusätzlich an Plausibilität, wenn man die wiederholte Betonung berücksichtigt, dass der Geist ἴδιον τοῦ Υἱοῦ εἶναι.

Dabei ergibt sich ein leichter scheinbarer Widerspruch hinsichtlich der Genese des Geistes in den bisherigen Aussagen: Hier ist der Geist dem Sohn eigen, was darauf hindeuten könnte, dass er seinen Ursprung im Sohn habe, während zuvor angenommen wurde, dass der Vater im Geist wirkt und der Geist somit seinen Ursprung im Vater habe.



Denkbar ist jedoch auch, dass der Vater im Geist durch den Sohn wirkt, gerade weil der Geist seine Herkunft im Sohn hat. Diese Erklärung bietet zugleich größere Klarheit darüber, weshalb der Vater „durch“ den Sohn wirkt: weil das Instrument des Wirkens, der Geist, im Sohn gleichsam sein Zuhause hat.

Wie meint es Athanasius?

Die vorangehend dargestellten Positionen sind als Hypothesen zu verstehen, wie Athanasius' Pneumatologie ausgelegt werden könnte. Dabei wurde versucht, möglichst textnah zu bleiben, und beide Rekonstruktionen erscheinen im Lichte des ersten *Briefes an Serapion* als mögliche und glaubwürdige Auslegungen der von ihm vertretenen Pneumatologie. Die erste Deutung scheint sprachlich etwas direkter zu sein, löst jedoch nicht alle damit verbundenen Probleme; die zweite hingegen, obwohl weniger buchstäblich formuliert, erweist sich in sich als weitgehend kohärent.

Der folgende Textabschnitt erweckt vielmehr den Eindruck, dass Athanasius die Verbindung zwischen Geist und Sohn besonders hervorheben möchte. So führt er in Kapitel 25 aus, dass der Geist als Geist der Sohnschaft zu verstehen ist und dass er bestimmte Eigenschaften wie Weisheit, Wahrheit und Macht besitzt, insofern diese auch dem Sohn zukommen. Der Geist erscheint dabei als dasjenige Medium, durch das der Logos die Schöpfung verherrlicht, ihr göttliches Leben und Sohnschaft verleiht und sie so zum Vater hinzieht. Was jedoch die Schöpfung mit dem Logos verbindet und ihr Sohnschaft verleiht, kann nach Athanasius nicht selbst zur Ordnung der Geschöpfe gehören und ebenso wenig dem Sohn fremd sein.¹⁰³

Andere Forscher teilen diese Einschätzung. So beschreibt Peter Gemeinhardt die Pneumatologie Athanasius' im Hinblick auf die trinitarischen Interrelationen anhand zweier zentraler Punkte: Zum einen sei „der Geist mit dem Sohn unlöslich und in spezifischer Weise verbunden und stehe zu ihm in einem besonderen Verhältnis (ιδιότης)“; zum anderen stehe „der Geist zum Sohn in derselben Weise in Beziehung wie der Sohn zum Vater“.¹⁰⁴ Daraus ergibt sich der Eindruck, dass der Vater im Geist wirkt, ohne dass der Geist für Athanasius seine Genesis unmittelbar im Vater hätte, sondern vielmehr im Sohn. In diesem Zusammenhang erkennt auch H. A. Issak „clear evidence to a christological approach by Athanasius in order to shape his pneumatological doctrine“.¹⁰⁵

Diese Interpretation ist zudem mit Vorsicht zu behandeln, da Athanasius in erster Linie das volle Gott-Sein des Geistes verteidigen will. Ihm geht es weniger darum, den Ursprung des Geistes systematisch zu bestimmen, als vielmehr darum zu zeigen, dass der Geist aus Gott hervorgeht, ohne deshalb als zweiter Sohn (oder gar als „Enkelsohn“) verstanden werden zu müssen. Gleichwohl lässt sich in Athanasius' Argumentation erkennen, dass er dieses Problem dadurch löst, dass der Geist vollständig an der μία οὐσία Gottes teilhat, insofern er dem Sohn völlig eigen ist, ohne dabei vom Vater getrennt zu werden oder werden zu können. In diesem Sinne entsteht der Geist unmittelbar aus dem Vater nur insofern, als auch der Sohn unmittelbar am Vater teilhat.

¹⁰³ Vgl. Athan., *Ep. Serap. I*, 23 (BKV).

¹⁰⁴ Gemeinhardt (Hg.), *Athanasius Handbuch*, S. 312-313.

¹⁰⁵ Vgl. Issak, *The Spirit of Truth*, 106.

Betrachtet man genauer, wie Athanasius den Geist beschreibt, um dessen Nicht-Geschöpflichkeit zu begründen, so stützt er sich wiederholt auf Formulierungen wie die folgende:

<i>Συμφώνως ἄρα ἀπὸ τῶν θείων</i>	<i>Übereinstimmend beweisen also die</i>
<i>γραφῶν δείκνυται μὴ εἶναι</i>	<i>göttlichen Schriften, daß der Heilige</i>
<i>κτίσμα τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλὰ</i>	<i>Geist kein Geschöpf, sondern dem</i>
<i>ἴδιον τοῦ λόγου καὶ τῆς τοῦ</i>	<i>Logos und der Gottheit des Vaters</i>
<i>πατρὸς θεότητος.¹⁰⁶</i>	<i>eigen ist.¹⁰⁷</i>

Erneut entsteht der Eindruck, dass ein unmittelbares Bezogensein des Geistes auf den Sohn betont wird, während eine ausdrückliche Aussage über ein Hervorgehen aus dem Vater vermieden wird: Der Geist ist der Gottheit des Vaters eigen, jedoch nicht ausdrücklich „dem Vater“ eigen genannt. Zwar finden sich hierfür auch Gegenbeispiele – so sagt Athanasius etwa, dass der Geist das Abbild (εἰκόν) des Logos ist und zugleich dem Vater eigen¹⁰⁸ –, diese treten im Brief jedoch deutlich seltener auf. Dieses wiederkehrende Muster legt nahe, dass Athanasius diese Akzentuierung bewusst setzt. Gemeinhardt weist zudem darauf hin, dass Athanasius die Trinität vor allem christologisch denkt,¹⁰⁹ was darauf hindeuten könnte, dass er insbesondere diesen Aspekt hervorhebt.

In ähnlicher Weise beschreibt auch Torrance Athanasius' Pneumatologie: Einerseits betone Athanasius eine untrennbare ontologische Beziehung zwischen Geist und Sohn, kraft derer der Sohn den Geist aus sich gibt, während der Geist zugleich vom Sohn empfängt. Andererseits halte er fest, dass alles, was dem Sohn gehört, auch dem Vater gehört, sodass der Heilige Geist als Geist des Sohnes dem Vater zugehört und eines Wesens mit ihm ist.¹¹⁰ Obwohl dabei auch das Hervorgehen des Geistes aus dem Vater betont werde („while it is ultimate from the Father that the Holy Spirit proceeds“¹¹¹), erscheine die ontologische Verbindung zwischen Sohn und Geist als die unmittelbarere. Die eine göttliche Tätigkeit bezeugt dabei die Einheit Gottes: Der Geist existiert ewig mit dem Wort und in ihm, während zugleich dieselbe identische göttliche Substanz ohne Teilung oder Differenzierung in Vater, Sohn und Geist gegenwärtig ist.¹¹²

Diese Vorstellung wird auch durch die folgende Aussage Athanasius' gestützt, in der die notwendige Einheit der Triade betont wird, da andernfalls Vater und Sohn nicht im Menschen wirksam sein könnten:

<i>πῶς τοῦ πνεύματος ὄντος ἐν</i>	<i>Wie kann man sagen, wenn der Geist</i>
<i>ἡμῖν λέγεται ὁ υἱὸς εἶναι ἐν</i>	<i>in uns ist, so ist der Sohn in uns, und</i>

¹⁰⁶ Athan., *Ep. Serap. I*, 32,1 (AW I/1, 4, 531, 1-2 Wyrwa).

¹⁰⁷ Athan., *Ep. Serap. I*, 32 (BKV).

¹⁰⁸ Vgl. Athan., *Ep. Serap. I*, 26,7 (AW I/1, 4, 516, 26-27 Wyrwa).

¹⁰⁹ Vgl. Gemeinhardt (Hg.), *Athanasius Handbuch*, S. 316-317.

¹¹⁰ Vgl. Torrance, „The Doctrine of the Holy Trinity According to St. Athanasius“, 397.

¹¹¹ Torrance, „The Doctrine of the Holy Trinity According to St. Athanasius“, 397.

¹¹² Vgl. Torrance, „The Doctrine of the Holy Trinity According to St. Athanasius“, 397-398.

ἡμῶν, τοῦ τε υἱοῦ ὄντος ἐν ἡμῶν wie kann man sagen, wenn der Sohn
λέγεται ὁ πατήρ εἶναι ἐν ἡμῶν;¹¹³ in uns ist, so ist der Vater in uns?¹¹⁴

Die Aussage, dass der Geist aus dem Vater hervorgeht (wie sie später im Konzil von Konstantinopel formuliert wurde), ist dabei ontologisch zu verstehen und nicht allein im Sinne der Mission.¹¹⁵ Dies schließt jedoch nicht aus, dass der Geist, insofern der Sohn sein Sein im Vater hat, auch dann sein Sein im Vater hat, wenn er als aus dem Sohn hervorgehend gedacht wird.

Kurzer Exkurs zur Filioque-Debatte

Diese Beobachtung der von Athanasius vertretenen Theologie – dass der Geist aus dem Logos hervorgehe – ist möglicherweise überraschend im Lichte der später einsetzenden Filioque-Debatte. Nach dem Brief an Serapion entwickelt sich eine weitreichende Auseinandersetzung darüber, ob der Geist allein aus dem Vater oder auch aus dem Sohn hervorgehe. Zwar versteht Athanasius eindeutig, dass der Geist aus dem Vater hervorgeht; unmittelbarer jedoch scheint für ihn das Hervorgehen des Geistes aus dem Sohn zu sein.

Klar ist jedoch, dass der Geist für Athanasius ontologisch dem Vater gleich und eigen ist, weil er dem Sohn gleich und eigen ist. Die umgekehrte Argumentationsrichtung – dass der Geist dem Sohn gleich und eigen ist, weil er dem Vater gleich und eigen ist – wird hingegen, trotz mehrfacher und unterschiedlich formulierter Aussagen der ersten Richtung, kaum ausdrücklich entwickelt.

Nach Peter Gemeinhardt ist in der Forschung umstritten, ob und inwieweit Athanasius eine *filioque*-Theologie vertritt. Insbesondere in der westlichen Forschung finden sich hierzu affirmative Antworten; zugleich wird jedoch betont, dass sich bei Athanasius weder eine Entsprechung noch ein eigentlicher „Ausgang“ (ἐκπόρευσις) des Geistes aus dem Sohn ausgesagt findet.¹¹⁶

Nach T. F. Torrance führt die athanasianische Lehre von der vollständigen gegenseitigen Bezogenheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes sowie von der Einheit Gottes, die ihrem Wesen nach trinitarisch ist, dazu, dass die klassische filioque-Problematik des Credo in gewisser Weise zurücktritt. In einer so verstandenen Trinität gibt es kein Vorher oder Nachher zwischen den göttlichen Personen, keine Rangordnung oder Abstufung; vielmehr stehen Vater, Sohn und Heiliger Geist in ihren wesentlichen Beziehungen zueinander als gleich ewig und gleichrangig da.¹¹⁷

In diesem Zusammenhang ist auch die Sendung des Heiligen Geistes vom Vater und die Gabe des Geistes durch den Sohn zu verstehen. Der Heilige Geist geht vom Vater aus; doch aufgrund der ungeteilten Einheit der Gottheit, in der jede Person vollständig Gott ist, geht er vom Vater durch den Sohn hervor – als der Geist, der dem Sein des Vaters wie auch dem Sein des Sohnes zugehört und von beiden untrennbar ist. Damit wird

¹¹³ Athan., *Ep. Serap. I*, 20,2 (AW I/1, 4, 502, 5-6 Wyrwa).

¹¹⁴ Athan., *Ep. Serap. I*, 20 (BKV).

¹¹⁵ Vgl. Issak, *The Spirit of Truth*, 45-46

¹¹⁶ Gemeinhardt (Hg.), *Athanasius Handbuch*, S. 312-313.

¹¹⁷ Vgl. Torrance, „The Doctrine of the Holy Trinity According to St. Athanasius“, 404-405.

weder eine Mehrzahl göttlicher Ursprünge angenommen, noch wird der Sohn gegenüber dem Vater herabgesetzt, sofern der Geist nicht als aus dem Vater hervorgehend gedacht wird, insofern er dem Sein des Sohnes eigentümlich ist. Nach Torrance verliert die *filio-que*-Problematik entsprechend ihre Schärfe, wenn die Trinitätslehre erneut auf ihre athanasianische Grundlage zurückgeführt wird.¹¹⁸

Wesensgleich

Dass der Geist ὁμοούσιος mit Gott ist, erscheint im ersten Brief an Serapion genau einmal.¹¹⁹ Athanasius sagt:

<i>καὶ οὐκ ἄδηλον, ὅτι οὐκ ἔστι τῶν πολλῶν τὸ πνεῦμα, ἀλλ' οὐδὲ ἄγγελος, ἀλλ' ἐν ᾧ, μᾶλλον δὲ τοῦ λόγου ἐνὸς ὄντος ἴδιον, καὶ τοῦ θεοῦ ἐνὸς ὄντος ἴδιον καὶ ὁμοούσιόν ἐστι.</i>¹²⁰	<i>Ferner ist nicht unbekannt, daß der Geist weder zur Vielheit der Dinge gehört noch ein Engel, sondern ei- ner ist, vielmehr dem einen Logos und dem einen Gott eigen und we- sensgleich.</i>¹²¹
--	--

Warum diese Formulierung nur einmal im Brief erscheint, lässt sich nur vorsichtig und spekulativ beantworten. Eine mögliche Erklärung besteht darin, dass Athanasius – wie auch an anderen Stellen – sehr bewusst und strategisch mit seiner Sprache umgeht, um ein theologisch noch unsicheres Publikum zu überzeugen. Er vermeidet Begriffe, die Widerstand hervorrufen könnten, lässt das kontroverse Wort jedoch gezielt einmal erscheinen, um seine Position unmissverständlich zu markieren und Fehlinterpretationen vorzubeugen. Obwohl der Begriff nicht mehrfach im Brief verwendet wird, macht Athanasius sein Anliegen deutlich: Der Geist und Gott – sei es der Vater oder die Einheit von Vater und Sohn – teilen eine οὐσία. Dies ist vermutlich die stärkste Formulierung, die Athanasius verwendet, um die trinitarische Einheit ausdrücklich hervorzuheben.

Zur Einheit Gottes

Athanasius enthüllt auch weiter, inwiefern der Heilige Geist völlig Gott sein muss:

<i>οὐ γὰρ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς οὐδὲ μεριζομένην ἔχει φύσιν· διὸ οὐδὲ γεννᾷ υἱὸν μεριζόμενος, ἵνα καὶ αὐτὸς γένηται πατὴρ ἑτέρου, ἐπεὶ μηδὲ αὐτός ἐστιν ἐκ πατρός· οὔτε ὁ υἱὸς δὲ μέρος ἐστὶ τοῦ πατρός·</i>	<i>„Denn Gott ist nicht wie ein Mensch und hat keine teilbare Natur. Darum zeugt er auch nicht durch Teilung den Sohn, so daß auch dieser der Vater eines andern würde, weil er selbst von keinem Vater stammt. Aber auch der Sohn ist kein Teil des</i>
--	---

¹¹⁸ Vgl. Torrance, „The Doctrine of the Holy Trinity According to St. Athanasius“, 404-405.

¹¹⁹ Vgl. Shapland, *Letters*, 133, Fn. 7.

¹²⁰ Athan., *Ep. Serap. I*, 27,3 (AW I/1, 4, 519, 19-21 Wyrwa).

¹²¹ Athan., *Ep. Serap. I*, 27 (BKV).

διὸ καὶ οὐδὲ γεννᾷ, ὥσπερ
γεγέννηται αὐτός, ἀλλὰ ὅλος
ἐστὶ τοῦ ὅλου εἰκὼν καὶ
ἀπαύγασμα.¹²²

Vaters. Deshalb zeugt er auch nicht,
wie er selbst gezeugt wurde, sondern
ist ganz des Ganzen Bild und Ab-
glanz.“¹²³

Selbstverständlich spricht Athanasius hier ausdrücklich über den Logos; da er den Geist jedoch ebenso zur Triade zählt, liegt nahe, dass die dem Sohn zugeschriebenen Eigenschaften grundsätzlich auch auf den Geist übertragbar sind. Es scheint, als argumentiere Athanasius an dieser Stelle implizit über den Geist, indem er auf christologische Prämissen zurückgreift, die Serapion bereits teilt. Da Serapion diese Aussagen über den Sohn bereits kennt – der Brief setzt voraus, dass er den Arianismus ablehnt –, ist anzunehmen, dass er dieser Argumentation zustimmt. Gegen die spezifische Position der Tropiker hat er sich hingegen noch nicht ausdrücklich positioniert.

Athanasius formuliert daher zunächst Aussagen, denen Serapion sicher zustimmen kann, da dieser in der Christologie bereits überzeugt ist. Dieselbe Argumentationsstruktur lässt sich sodann implizit auf den Geist übertragen: Der Geist ist kein „Teil“ des Vaters (oder des Sohnes), entsteht also nicht durch Teilung, und ist ebenso vollkommen Gott, ohne jeden Mangel. Dieser Schluss lässt sich nun auch auf den Geist beziehen, da er hinsichtlich des Sohnes bereits akzeptiert ist.¹²⁴

Ausgewählte Bibelverse

Athanasius' Widerlegung der Tropiker weist einen besonderen Schwerpunkt in der Exegese johanneischer Texte auf. Johannes spricht deutlich häufiger über den Geist als die synoptischen Evangelien: Ohne Artikel erscheint πνεῦμα sechs Mal im Evangelium und drei Mal im ersten Johannesbrief; mit Artikel hingegen neun Mal im Evangelium und fünf Mal im ersten Brief. Darüber hinaus finden sich explizite Hinweise auf πνεῦμα ἅγιον (oder vergleichbare Formulierungen) drei Mal im Evangelium, jedoch gar nicht im ersten Johannesbrief, obwohl dort andere Wendungen wie πνεῦμα τοῦ θεοῦ vorkommen. Die Bezeichnung πνεῦμα τῆς ἀληθείας erscheint drei Mal im Evangelium und ein Mal im ersten Brief.¹²⁵

¹²² Athan., *Ep. Serap. I*, 16,5 (AW I/1, 4, 492, 15-19 Wyrwa).

¹²³ Athan., *Ep. Serap. I*, 16 (BKV).

¹²⁴ Diese absolute Einheit Gottes stellt dieses gesamte Projekt vor eine Schwierigkeit: Wie kann der Heilige Geist innerhalb eines völlig untrennbaren Gottes erkannt werden? Ein möglicher Vorschlag bestünde darin, Gott nicht als ein Wesen zu denken, das nach dem hier vorgeschlagenen Muster äußerlich strukturiert wäre, sondern diese Struktur innerhalb der οὐσία Gottes selbst zu verorten und sich in wiederkehrender Weise – größer und kleiner – zu denken, *ad infinitum*.

So ist etwa Materie aus Atomen aufgebaut, diese wiederum aus Elektronen und Protonen, welche ihrerseits aus Quantenpartikeln bestehen, die ihrerseits aus noch kleineren Teilchen bestehen mögen, *ad infinitum*. Dieses Modell stellt ein analoges Paradigma dar: Auch in Gott wäre auf jeder Ebene – im starken Gegensatz zur Materie – dieselbe μία οὐσία gegeben, die jeweils erneut das Verhältnis von Vater, Sohn und Geist aufweist, *ad infinitum*.

Ein solcher Vorschlag lässt sich freilich nicht eindeutig aus dem Brief selbst herauslesen; er ergibt sich vielmehr als mögliche begriffliche Konsequenz aus der hier vertretenen Logik, insofern sie die absolute Einheit Gottes mit der realen Unterscheidbarkeit von Vater, Sohn und Geist zusammenzudenken versucht.

¹²⁵ Vgl. Issak, *The Spirit of Truth*, 43

Das Johannesevangelium und der erste Johannesbrief werden im ersten Brief an Serapion insgesamt 101-mal zitiert (davon das Evangelium 88-mal und der erste Johannesbrief 13-mal). Dies legt nahe, dass die johanneischen Schriften Athanasius' trinitarisches Verständnis in besonderer Weise geprägt haben.¹²⁶

Der Brief an Serapion verteidigt sein Trinitäts- und Geistesverständnis in erster Linie mit der Schrift, die später als biblisch verstanden wird. Er verwendet dabei 45 Bücher der späteren Bibel. Diese schriftliche Basis ist sicher zumindest teilweise auch dazu gedacht, einen starken Kontrast zu den Tropikern zu ziehen: Die Tropiker verwenden primär zwei Bibelstellen, um ihr Verständnis des Geistes zu begründen; Athanasius hingegen greift auf die ganze Breite der Schrift zurück.¹²⁷

Hieraus lässt sich eindeutig ablesen, dass Athanasius nicht nur auf der Basis der Schrift argumentiert, sondern dass die Schrift auch sein Verständnis der Trinität geprägt hat. Das mag sich zunächst selbstverständlich anhören, ist m.E. aber keineswegs der Fall: So explizit ist die Schrift gar nicht, und Athanasius verwendet vielmehr ein Textmosaik, um seine Argumentation zu entfalten. Nach genauerer Betrachtung des Briefes und mehrmaligem Lesen gewinnt der Leser vielmehr den Eindruck, dass Athanasius sowohl von der kirchlichen Tradition als auch von der Schrift in seinem Verständnis geprägt ist – mehr als umgekehrt, dass er die Schrift lediglich verwendet, um sein eigenes Verständnis zu verteidigen.

1 Kor 2,11-12 und Joh 15,26: Zur ontologischen Bestimmung des Geistes

Athanasius betont zunächst, dass der Geist von Gott ist, und führt anschließend aus, dass der Geist in Gott ist.¹²⁸ Er verwendet 1 Kor 2,11–12, um zu zeigen, dass der Geist kein Geschöpf sein kann, da er andernfalls nicht „in Gott“ wäre.

Dass Athanasius Joh 15,26 indirekt zitiert, indem er dasselbe Verb ἐκπορεύεσθαι verwendet, kann kaum übergangen werden.¹²⁹ Auf dieser expliziten schriftlichen Grundlage kann er die ontologische Herkunft des Geistes plausibel begründen. Zugleich ist es gut denkbar, dass Athanasius' Position später im Konzil von Konstantinopel zur Orthodoxie werden konnte, gerade weil die biblische Basis hierfür besonders tragfähig erscheint.¹³⁰

1 Joh 2,27: Der Geist als Salbung und Siegel

Athanasius bezieht sich auf den ersten Johannesbrief, um die Ontologie des Geistes in ökonomischer Perspektive zu beschreiben:

¹²⁶ Vgl. Issak, *The Spirit of Truth*, 43

¹²⁷ Vgl. Issak, *The Spirit of Truth*, 92-93

¹²⁸ Vgl. Shapland, *Letters*, 121, Fn. 6.

¹²⁹ Vgl. Athan., *Ep. Serap. I*, 20,4 (AW I/1, 4, 503, 31 Wyrwa).

¹³⁰ Vgl. Issak, *The Spirit of Truth*, 58.

χρῖσμα λέγεται τὸ πνεῦμα καὶ
ἔστι σφραγίς.¹³¹

*Der Geist wird Salbung genannt und
ist Siegel.*¹³²

Die Metapher der Salbung verweist auf die besondere Beziehung des Geistes zu Christus selbst. Als Christus (ὁ χριστός) der „Gesalbte“ ist, markiert die Salbung zugleich die Gegenwart des Geistes, der seine Sendung begleitet und bestätigt. Der Geist erscheint hier als die wirksame Kraft, die Christus als den Gesalbten ausweist und die Gläubigen in seine Sohnschaft hineinzieht.

Die Metapher des Siegels war zur damaligen Zeit eine geläufige Bezeichnung für die Taufe.¹³³ Für Athanasius bedeutet dies, dass der Geist die Zugehörigkeit zu Gott endgültig festschreibt und die Gläubigen im Sohn an den Vater bindet. Zur Stützung dieser Deutung verweist er zudem auf weitere Schriftstellen, etwa Jes 61,1, in denen der Geist ebenfalls als Salbung beschrieben wird.¹³⁴

Joh 1,12; Joh 14,6; und Röm 8,11: Sohnschaft, Leben und die ontologische Verbindung von Geist und Sohn

Athanasius greift die johanneische Aussage auf, dass wir durch den Empfang des Geistes die Macht erhalten, Kinder Gottes zu werden:

καὶ πάλιν· τοῦ Χριστοῦ ὄντος
ἀληθινοῦ υἱοῦ, ἡμεῖς τὸ πνεῦμα
λαμβάνοντες υἱοποιούμεθα...
υἱοποιούμενοι δὲ τῷ πνεύματι
δῆλον, ὅτι ἐν Χριστῷ
χρηματίζομεν τέκνα Θεοῦ·
«ὅσοι» γὰρ «ἔλαβον αὐτόν,
ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα
Θεοῦ γενέσθαι».¹³⁵

*Wie ferner Christus wahrer Sohn ist,
werden wir, indem wir den Geist
empfangen, zu Kindern umgeschaf-
fen; ... Wenn wir aber durch den
Geist zu Kindern umgeschaffen wer-
den, so werden wir offenbar in Chris-
tus Kinder Gottes genannt; denn „al-
len, die ihn aufnahmen, gab er Macht,
Kinder Gottes zu werden“.*¹³⁶

Gerade die Wirkung des Geistes am Menschen macht Athanasius' trinitarisches Verständnis deutlich,¹³⁷ da ein Engel die Sohnschaft Gottes keinesfalls vermitteln könnte. Daraus lässt sich folgern, dass der Geist eine ontologische Beziehung sowohl zum Vater als auch zum Sohn besitzt.

Athanasius argumentiert zudem unter Rückgriff auf Joh 14,6, da Christus das Leben ist und im Geist Leben geschenkt wird,¹³⁸ dass der Glaube an Christus hier eine

¹³¹ Athan., *Ep. Serap. I*, 23,4 (AW I/1, 4, 508, 15 Wyrwa).

¹³² Athan., *Ep. Serap. I*, 23 (BKV).

¹³³ Vgl. Shapland, *Letters*, 123, Fn. 8.

¹³⁴ Vgl. Shapland, *Letters*, 124, Fn. 10.

¹³⁵ Athan., *Ep. Serap. I*, 24,6 (AW I/1, 4, 511, 22-24 Wyrwa).

¹³⁶ Athan., *Ep. Serap. I*, 24 (BKV).

¹³⁷ Vgl. Issak, *The Spirit of Truth*, 57.

¹³⁸ Vgl. Röm. 8,11.

Verbindung zu Vater, Sohn und Geist schafft.¹³⁹ Diese ontologische Verbindung wird durch die weitere Anspielung auf Joh 14,6 noch präziser gefasst: Athanasius bezeichnet Christus als die „Wahrheit“ (ἀλήθεια),¹⁴⁰ um dies mit der johanneischen Aussage zu verbinden, dass der Geist der Geist der Wahrheit ist.¹⁴¹ Da sowohl Christus als auch der Geist als „Wahrheit“ bestimmt werden, stehen sie in einer inneren Einheit.

1 Kor 3,16-17 und 1 Joh 4,13: Der inwohnende Geist und die Teilhabe an Gott

Athanasius greift die paulinische Aussage aus 1 Kor 3,16–17 auf, dass der Mensch ein Tempel Gottes ist und dass der Geist Gottes im Menschen wohnt, um zu zeigen, „daß wir alle durch den Geist an Gott teilhaben“.¹⁴² Für Athanasius ist der Geist das, was Gott ist, und zugleich dasjenige, was im Menschen wohnt; wie bereits gezeigt wurde, ist der Geist dabei auch Salbung. Daraus ergibt sich der Eindruck, dass Athanasius den Geist als dasjenige versteht, das gleichsam durch die Schöpfung fließt oder hindurchgeht – daher die Wasser- und Lichtmetapher – und zugleich im Menschen gegenwärtig ist.

Vor dem Hintergrund dieser Beschreibung ließe sich fragen, ob der Geist alles umgibt oder etwa wie Luft für den Menschen oder Wasser für die Fische gedacht werden könnte. Athanasius thematisiert dies nicht ausdrücklich; an dieser Stelle entsteht jedoch der deutliche Eindruck, dass der Geist für ihn primär dort gegenwärtig ist, wo er wohnt, nämlich im Menschen. Wie bereits an früherer Stelle festgestellt wurde, ist das „im Geist“ dabei nicht räumlich, sondern in erster Linie instrumentell zu verstehen. Dass der Geist gelegentlich den Menschen wieder verlässt, lässt sich jedenfalls aus dem verwendeten Verb οἰκέω nicht ableiten.

Die Natur der Salbung und des Siegels, die für Athanasius in uns im Geist gegenwärtig sind, gehört dem Sohn an, der seinerseits am Vater teilhat, was wiederum auf ihre geteilte Natur hindeutet.¹⁴³ Zugleich ist für Athanasius anhand von 1 Joh 4,13 klar, dass Gott den Geist mit uns teilt und dass wir dadurch eine direkte Verbindung zum Vater haben. Wäre der Geist nicht Gott, könnten wir durch ihn keine Gemeinschaft mit Gott haben.¹⁴⁴ Da der Geist in uns wohnt und die Natur des Vaters teilt, werden wir in diesem Zusammenhang auch „vergöttlicht“.¹⁴⁵

Nach H. A. Issak stellen die Anspielungen auf 1 Joh 4,13 ein direktes Schriftzeugnis für das Verhältnis zwischen den Gläubigen und dem Geist dar. Die Formulierung ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν („dass wir in ihm bleiben“) erscheint in diesem Kapitel mehrfach, nämlich in den Versen 12, 13 und 15. Die beiden letztgenannten Stellen entfalten dabei den Gedanken der ersten: Durch den Geist gelangen wir zur Erkenntnis der Inkarnation des Sohnes, und durch denselben Geist werden wir zur Liebe befähigt. Wäre der Geist nicht

¹³⁹ Vgl. Issak, *The Spirit of Truth*, 57.

¹⁴⁰ Athan., *Ep. Serap. I*, 33,4 (AW I/1, 4, 533, 18 Wyrwa).

¹⁴¹ Vgl. Issak, *The Spirit of Truth*, 63-64.

¹⁴² Athan., *Ep. Serap. I*, 24 (BKV).

¹⁴³ Athan., *Ep. Serap. I*, 24 (BKV).

¹⁴⁴ Vgl. Issak, *The Spirit of Truth*, 62.

¹⁴⁵ Vgl. Athan., *Ep. Serap. I*, 23 (BKV).

göttlich, so wäre weder eine Teilhabe an Gott durch ihn noch Gemeinschaft mit Gott möglich.¹⁴⁶

1 Kor 12,4-6; 2 Kor 13,13; und 1 Kor 6,11: Biblische Stellen, die für Athanasius zeigen, dass der Geist aus dem Logos hervorgeht

Athanasius verwendet diese Stelle, um festzustellen, dass die Triade nicht geteilt werden darf. Die Tätigkeit Gottes ist hier eine einzige, deren Quelle im Vater liegt. Was hinsichtlich des Sohnes und des Geistes argumentiert wurde, muss folglich auch für Gott in seiner Gesamtheit gelten.¹⁴⁷ Trotz eines Unterschiedenseins der Personen betont Athanasius damit die durchgehende und absolute Göttlichkeit sowie das gemeinsame und volle Gott-Sein aller drei.

In seiner Verwendung dieser biblischen Stelle hebt er besonders hervor, dass der Vater Gott ist. Paulus „führt alles auf einen Gott, den Vater, als das Haupt zurück“¹⁴⁸ („τὰ πάντα εἰς ἓνα θεὸν τὸν πατέρα ἀνακεφαλαιῶν“¹⁴⁹). Dieser Ausdruck ist insofern bemerkenswert, als er auf den ersten Blick auch als Indiz dafür gelesen werden kann, dass Athanasius tatsächlich davon ausgeht, der Geist gehe aus dem Vater hervor, da der Ausdruck „der Vater“ hier ausdrücklich für „Gott“ steht.¹⁵⁰

Obwohl dies grundsätzlich zutrifft, bleibt jedoch offen – wie bei vielem in der Schöpfung –, ob der Geist seinen Ursprung unmittelbar im Vater oder mittelbar durch den Sohn im Vater hat. Zur Auslegung des Verses legt Athanasius nahe, dass die Gaben des Geistes vom Vater stammen, jedoch durch den Logos vermittelt werden,¹⁵¹ was zugleich auf eine gewisse Ferne vom Vater hindeuten scheint. Auch die Gaben des Sohnes, die „im“ Geist gegeben werden, kommen letztlich vom Vater. Dem Leser entsteht so erneut der Eindruck eines bestimmten Durchgangs oder Verlaufs: vom Vater, durch den Sohn, hin zum wirksamen Geist, der diese Gaben der Menschheit zuteilwerden lässt.

An derselben Stelle führt Athanasius zudem 2 Kor 13,13 an und greift erneut die Metaphorik des Lichts und seines Glanzes auf. Diese Passage aktiviert jedoch ein drittes Moment der Metapher, nämlich die Wirkung und die ausstrahlende Gnade des Glanzes. Wirkung und Gnade gehen aus dem Glanz hervor, nicht unmittelbar aus dem Licht selbst; sie haben ihre Quelle zwar im Licht, sind aber in direkterer Weise Produkt seiner Ausstrahlung, das heißt des Sohnes. Auch hier wird eine gewisse Distanz zwischen Vater und Geist sichtbar, wobei der Logos als der Schritt dazwischen steht.

Hinzu kommt, dass Athanasius – als weitere Stütze dieser Deutung – im Brief an Serapion die Reihenfolge der Triade durchgehend beibehält: Stets wird zuerst der Vater, dann der Sohn und schließlich der Geist genannt. Obwohl Athanasius im Unterschied zu früheren Theologen (etwa Origenes) eine abgestufte Triade entschieden ablehnt, hält er ohne Vorbehalt an dieser Reihenfolge fest und bezeichnet den Vater wiederholt als

¹⁴⁶ Vgl. Issak, *The Spirit of Truth*, 62.

¹⁴⁷ Vgl. Shapland, *Letters*, 141, Fn. 8.

¹⁴⁸ Athan., *Ep. Serap. I*, 30 (BKV).

¹⁴⁹ Athan., *Ep. Serap. I*, 30,4 (AW I/1, 4, 524,24-525,1 Wyrwa).

¹⁵⁰ Vgl. Shapland, *Letters*, 141, Fn. 9.

¹⁵¹ Vgl. Athan., *Ep. Serap. I*, 30 (BKV).

Quelle. Dies erzeugt eindeutig den Eindruck eines Geistes, der vom Vater weiter entfernt ist als der Sohn. Angesichts der wiederkehrenden Metaphorik und der begleitenden Aussagen ist es daher unwahrscheinlich, dass Athanasius selbst von einer anderen Vorstellung ausgegangen ist.

Diese Vorstellung wird im weiteren Verlauf des Briefes nochmals deutlicher. Athanasius sagt, dass der Geist „mit dem Sohn vereinigt ist wie der Sohn mit dem Vater“¹⁵² (ἡνωμένον τῷ υἱῷ, ὡς ὁ υἱὸς ἡνῶται τῷ πατρὶ)¹⁵³ und dass es nichts gibt, „das nicht durch den Logos im Geiste geschieht und gewirkt wird“, ¹⁵⁴ wobei der Geist gerade jene Werke vollzieht, die der Vater durch den Sohn wirkt („ἐνεργοῦν τε ἅπερ ὁ πατήρ διὰ τοῦ υἱοῦ ἐργάζεται“)¹⁵⁵.

Athanasius greift zudem 1 Kor 6,11 auf (dass unsere Rechtfertigung „im Namen unseres Herrn Jesus Christus und im Geist unseres Gottes“ geschieht¹⁵⁶), um zu zeigen, dass Geist und Logos untrennbar sind: Der Vater ist durch den Logos in uns, und der Logos durch den Geist. Joh 14,10, 1 Tim 4,1 und 2 Kor 13,3 werden herangezogen, um zu verdeutlichen, dass dort, wo der Logos in den Propheten gegenwärtig ist, sie im Geist prophetisch reden, und dass das Dasein des Geistes in einer Person zugleich das Dasein des Logos bedeutet.¹⁵⁷

An dieser Stelle lässt sich auch eine vorsichtige Hypothese formulieren: Gerade aufgrund der Weise, in der der Geist aus dem Sohn hervorgeht, ist der Geist kein Sohn des Logos. Obwohl Athanasius über diese Weise selbst nur wenig explizit sagt, veranschaulicht seine Metaphorik eine mögliche Annäherung. Der Vater ist Licht, der Logos dessen Glanz; der Glanz ist Licht, jedoch in einer gewissen Entfernung von der Quelle. Der Geist hingegen erscheint in dieser Metaphorik vor allem als Wirkung, als das Handeln des Glanzes. Während Vater und Sohn klar als Subjekte gefasst werden, tritt der Geist fast wie ein Verb auf – genauer gesagt, wie ein substantiviertes Handeln. Was aus dem Vater hervorgeht, ist dem Vater in dieser Metaphorik besonders ähnlich; was aus dem Sohn hervorgeht, erscheint als reines Wirken.

Geist und Logos, Separat: Lk 1,35 und Joh 4,21

Athanasius versteht das lukanische Evangelium dahingehend, dass Logos und Geist gemeinsam die Jungfrau Maria besuchten und gemeinsam wirksam waren, um den Sohn zu vermenschlichen.

Joh 4 kündigt an, dass die wahren Gläubigen den Vater in Geist und in Wahrheit loben werden.¹⁵⁸ Athanasius versteht den Vers so, dass sich die Wahrheit auf den Sohn bezieht, was heißt, dass der Vater durch die Verehrung des Sohnes und des Geistes gelobt

¹⁵² Athan., *Ep. Serap. I*, 31 (BKV).

¹⁵³ Athan., *Ep. Serap. I*, 30,1 (AW I/1, 4, 523,9 – 524,1 Wyrwa).

¹⁵⁴ Athan., *Ep. Serap. I*, 31 (BKV).

¹⁵⁵ Athan., *Ep. Serap. I*, 31 (BKV). Die im Text angegebene Übersetzung findet sich nicht in der BKV; sie ist eine eigene Übersetzung des Autors.

¹⁵⁶ Athan., *Ep. Serap. I*, 31 (BKV).

¹⁵⁷ Vgl. Athan., *Ep. Serap. I*, 31 (BKV) und Shapland, *Letters*, 143-145.

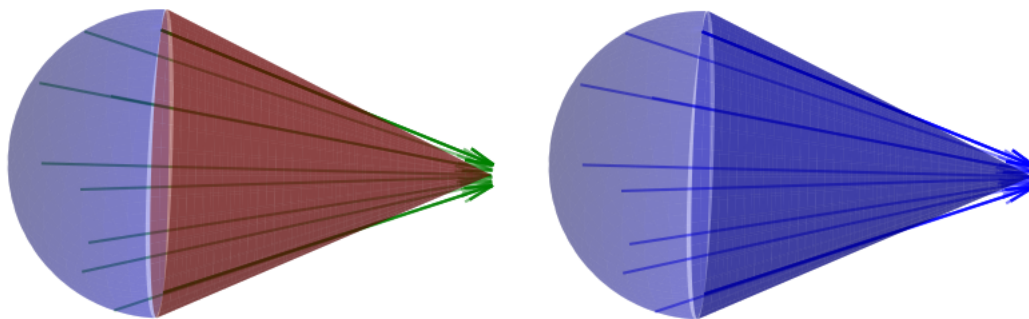
¹⁵⁸ Vgl. Athan., *Ep. Serap. I*, 33 (BKV).

wird – das heißt beides. Man verehrt den Vater durch die Verehrung sowohl des Sohnes als auch des Geistes, wegen ihres ontologischen Einsseins.

In diesen beiden Instanzen versteht Athanasius das Getrenntsein von Geist und Sohn als wichtig, weil beide an der Göttlichkeit teilhaben. An der Göttlichkeit können sie jedoch nur dann teilhaben, wenn sie ganz und gar Gott sind. Insofern kann Athanasius Bibelverse verwenden, aus denen er den Logos neben dem Geist herausliest, um sein Gottesverständnis zu stützen.

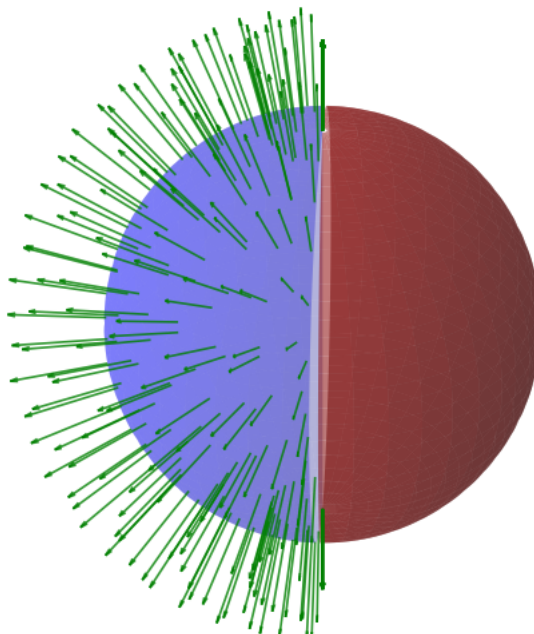
Ketzerei und für Athanasius: Vorstellung vor der Schöpfung

Unsere letzte Darstellung Gottes, die der Position des Athanasius gut zu entsprechen scheint, wäre ohne Schöpfung (anders gesagt: vorzeitlich) wie folgt darzustellen:

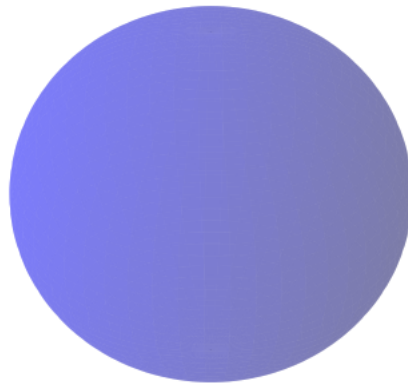


Um die Unteilbarkeit Gottes und die eine einzige Natur hervorzuheben, können wir die Trinität auch mit der gleichen Farbe illustrieren.

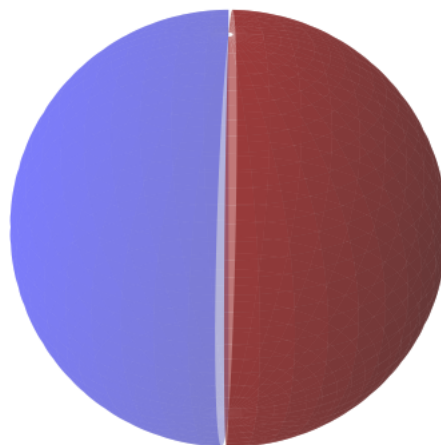
Ebenfalls denkbar ist, dass weder Sohn noch Geist in eine bestimmte Richtung geneigt wären – zumindest bis zur Schöpfung:



Für Athanasius ist es eindeutig Ketzerei, Gott vor der Schöpfung ausschließlich als Vater zu denken. Das heißt: Die Arianer hatten sicher eine falsche Vorstellung Gottes:



Für ihn ist es ebenso ketzerisch, Gott ohne Geist zu denken – nach derselben Logik, die auch gegen die Arianer verwendet werden muss. Insofern ist eine solche Gottesvorstellung für ihn Blasphemie, und zwar in der Form eines Arianismus:



Für Athanasius gilt: Gott vor der Schöpfung muss vollständig und vollkommen sein. Die Vorstellung, dass Gott schöpft, um sich zu vervollständigen, ist für ihn undenkbar. Wie wir bereits bei Athanasius gehört haben, muss Gott nur eine φύσις haben.

Der Geist in der Schöpfung

Athanasius meint auch, dass der Geist die Schöpfung vollendet und erneuert.¹⁵⁹ Dies betont er mehrmals, was beim schnellen Lesen den Eindruck erweckt, dass der Geist nicht direkt an der Schöpfung teilnahm, sondern vielmehr deren Ausführung oder Entfaltung später steuert. Relativ spät im Brief sagt Athanasius aber einmal:

<i>εἰ δὲ ὁ πατὴρ διὰ τοῦ λόγου</i>	<i>Wenn aber der Vater alles durch den</i>
<i>ἐν πνεύματι ἁγίῳ κτίζει τὰ</i>	<i>Logos im Heiligen Geiste schafft und</i>
<i>πάντα καὶ ἀνακαινίζει, ποία</i>	<i>erneut, welche Ähnlichkeit oder</i>

¹⁵⁹ Vgl. u.a. Athan., *Ep. Serap. I*, 9 (BKV).

ὁμοιότης ἢ συγγένεια τῷ Verwandtschaft besteht dann zwischen
κτίζοντι πρὸς τὰ κτίσματα;¹⁶⁰ dem Schöpfer und den Geschöpfen?¹⁶¹

Diese Feststellung ist in vielerlei Hinsicht interessant. Zunächst enthüllt Athanasius im Brief – wenn auch erst im späteren Teil –, dass der Geist tatsächlich eine Rolle in der direkten, ersten Schöpfung gespielt hat.

An dieser Stelle sagt Shapland: „*From the casual way in which he introduces this reference to the Spirit's activity in creation, we infer that it had not been called in question by the Tropici.*“ Diese Auslegung ist interessant. Wenn sie zutrifft, heißt das, dass die Tropiker sich zumindest mehrheitlich darauf festgelegt hätten, dass der Geist eine wichtige Rolle in der Schöpfung der Welt spielte. Das heißt: zuerst sei der Geist geschaffen worden, und dann habe er wiederum eine große Rolle in der Schöpfung der Welt gespielt. Falls er geschaffen war, wäre der Logos mehr oder weniger „gleichzeitig“ mit dem Geist zu denken.

Meines Erachtens ist diese Stelle jedoch eine neue und relativ radikale Aussage, die sowohl unter den Tropikern als auch unter der Partei des Athanasius sehr umstritten gewesen wäre. Ich glaube, dass Athanasius hier versucht, sehr spät im Brief diese neue Idee einzuführen – auf eine Weise, ohne dass der Leser es sofort bemerkt. Zwei Hinweise darauf möchte ich anbieten.

Der erste Hinweis wurde schon erwähnt: Athanasius spricht die Rolle des Geistes in der Schöpfung erst in der Mitte, eher gegen Ende des Briefes an, weil diese Idee *nicht* angenommen war – sicher nicht unter den Tropikern, aber wohl auch nicht unbedingt unter denjenigen, die den Geist als ungeschaffen verteidigten. Wenn man bis jetzt mit Athanasius' Meinung einverstanden ist, ist es viel wahrscheinlicher, dass man diesen neuen Punkt nun annimmt, als wenn Athanasius ihn gleich am Anfang des Briefes erwähnt hätte.

Zweitens ist der Satzbau interessant. Athanasius leitet hier eine ganz neue Idee in mehrfach verwendeter Sprache ein. Die Sprache der Präpositionen (ὁ πατήρ διὰ τοῦ λόγου ἐν πνεύματι ἁγίῳ) haben wir bereits ausführlich besprochen. Dazu kommt der bekannte Ausdruck Verb „καὶ ἀνακαινίζει“, mit dem der Leser bisher einverstanden war, da das vorherige Verb τελειοῖ war. Schließlich erscheint der neue Punkt im Nebensatz, in der Protasis des Konditionalsatzes, so *als ob* er selbstverständlich anzunehmen wäre. Der Punkt, den Athanasius eigentlich machen möchte, ist jedoch, zum fünfzehnten Mal¹⁶², dass der Geist kein Geschöpf ist. Der Leser gewinnt hier den Eindruck, dass Athanasius keine neuen Argumente hervorbringt, sondern sich wiederholt.

Meines Erachtens führt Athanasius den Leser in einer sehr geschickten und unbewussten Weise zur *Annahme*, dass der Geist in der Schöpfung wirkte. Durch die Verwendung dreier wiederkehrender Elemente:

- (1) der Vater als Subjekt, der *durch* den Logos und *im* Geist handelt,
- (2) eine Abfolge unterschiedlicher Bezeichnungen des Geistes, die jeweils durch ein „und erneut“ verbunden sind, und

¹⁶⁰ Athan., *Ep. Serap. I*, 24,6 (AW I/1, 4, 511, 22-24 Wyrwa).

¹⁶¹ Athan., *Ep. Serap. I*, 24 (BKV).

¹⁶² Literarisch und nicht wortwörtlich gemeint

(3) die Betonung, dass der Geist kein Geschöpf ist als Schluss, führt er den Leser, der die Vorstellung, dass der Geist an der Schöpfung teilnahm, eher abgelehnt hätte, zum Überlesen. So nimmt der Leser diesen Punkt als implizite Annahme hin, ohne sich dessen bewusst zu werden. Diese Lesart ist meines Erachtens auch die einzige plausible Erklärung dafür, dass die Rolle des Geistes in der Schöpfung bis zu diesem Punkt im Brief nicht erwähnt worden war.

Dieser Punkt könnte zudem dadurch unterstrichen werden, dass dieser Brief die erste Darstellung einer Trinität bietet, in der Sohn, Vater und Geist alle drei ὁμοούσιος sind.¹⁶³ Das heißt, erst hier ist der Geist unbedingt als in der Schöpfung wirkend zu denken, insofern er hier erstmals zusammen mit Vater und Sohn ganz und gar eins ist. Da eine solche Theologie zuvor nicht ausdrücklich verschriftlicht vorliegt, ist es schwer anzunehmen, dass der Geist in gleicher Weise bereits zuvor als an der Schöpfung mitwirkend gedacht wurde.

Nach Shapland sei es unter den Tropikern gängig gewesen, dem Geist in der Schöpfung eine wichtige Rolle zuzuschreiben.¹⁶⁴ Doch angesichts ihrer Forderung, die Triade müsse für den Menschen erklärbar sein, führte dies zu offensichtlichen Problemen und erfüllte ihr Bedürfnis nach logisch-verständlichen Erklärungen nicht. Ich verstehe den Satz dagegen in umgekehrter Weise: dass die Vorstellung von einer Rolle des Geistes in der Schöpfung sicher sowohl unter den Tropikern als auch in der Partei des Athanasius eine Randposition darstellte, die kritisiert gewesen wäre. Athanasius konnte diese Idee am besten verbreiten, indem er sie als Annahme darbot – so, dass weder seine Gegner noch seine eigene Partei ihren Neuheitscharakter überhaupt bemerkten.

Shapland nach wäre unter den Tropikern angenommen, dass der Geist in der Schöpfung eine wichtige Rolle spielte; obwohl, bei dem Verlangen, dass die Triade unter den Menschen erklärbar sein müsste, dies zu selbstverständlichen Problemen führt und ihre Begier für logisch-verständliche Erklärungen klar nicht erfüllt. Ich verstehe den Satz in umgekehrter Weise: dass sicher unter den Tropikern, und auch unter der Partei des Athanasius, eine Rolle des Geistes in der Schöpfung eine Randposition ist, die kritisiert wäre. Athanasius kann diese Idee am wirksamsten einführen, indem er sie als Annahme darbietet, ohne dass seine Gegner oder seine eigene Partei dies überhaupt bemerken.

Wichtig ist hier auch, dass H. A. Issak eine Anspielung auf Joh 1,3 erkennt. Dabei hat Athanasius das Verb γίγνομαι durch κτίζω ersetzt,¹⁶⁵ was seine Argumentation deutlich verstärkt: Der Geist erscheint nicht als Empfänger des κτίζειν, sondern als dessen Vollzieher.

Athanasius zur Trinität

Athanasius bietet in Kapitel 28 seine wohl klarste Gesamtdarstellung der Trinität. Dabei wird zunächst die Unterscheidung zwischen Vater, Sohn und Geist betont.¹⁶⁶

¹⁶³ Vgl. Anatolios, *Athanasius*, S. 213-214

¹⁶⁴ Vgl. Shapland, *Letters*, 127, Fn. 8.

¹⁶⁵ Vgl. Issak, *The Spirit of Truth*, 14-15

¹⁶⁶ Vgl. Shapland, *Letters*, 134, Fn. 3.

τριάς τοίνυν ἁγία καὶ τελεία
 ἐστίν, ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ
 πνεύματι θεολογουμένη, οὐδὲν
 ἀλλότριον ἢ ἕξωθεν
 ἐπιμιγνύμενον ἔχουσα οὐδὲ ἐκ
 δημιουργοῦ καὶ γενητοῦ
 συνισταμένη, ἀλλ' ὅλη τοῦ
 κτίζειν καὶ δημιουργεῖν οὕσα·
 ὁμοία δὲ ἑαυτῇ καὶ ἀδιαίρετός
 ἐστὶ τῇ φύσει καὶ μία ταύτης ἡ
 ἐνέργεια. ὁ γὰρ πατήρ διὰ τοῦ
 λόγου ἐν πνεύματι ἁγίῳ τὰ πάντα
 ποιεῖ, καὶ οὕτως ἡ ἐνότης τῆς
 ἁγίας τριάδος σώζεται, καὶ
 οὕτως εἰς θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ
 κηρύττεται· «ὁ ἐπὶ πάντων καὶ
 διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν». «ἐπὶ
 πάντων» μὲν ὡς πατήρ, ὡς ἀρχὴ
 καὶ πηγὴ· «διὰ πάντων» δὲ διὰ
 τοῦ λόγου· «ἐν πᾶσιν» δὲ ἐν τῷ
 πνεύματι τῷ ἁγίῳ. τριάς δὲ ἐστὶν
 οὐχ ἕως ὀνόματος μόνου καὶ
 φαντασίας λέξεως, ἀλλὰ ἀληθεία
 καὶ ὑπάρχει τριάς. ὥσπερ γὰρ ὁ
 ὢν ἐστὶν ὁ πατήρ, οὕτως «ὢν
 ἐστὶ καὶ ὁ ἐπὶ πάντων θεὸς» ὁ
 τούτου λόγος· καὶ τὸ πνεῦμα τὸ
 ἅγιον οὐκ ἀνύπαρκτόν ἐστιν,
 ἀλλ' ὑπάρχει καὶ ὑφέστηκεν
 ἀληθῶς.¹⁶⁷

Die Trinität ist also heilig und voll-
 kommen, ihre göttliche Natur wird
 im Vater, im Sohne und im Heiligen
 Geiste dargetan, in ihr ist nichts
 Fremdes oder von außen Beige-
 mischtes; sie besteht auch nicht aus
 Schöpfer und Geschöpf, sondern ist
 ganz schöpferische und bildende
 Kraft. Sie ist sich selbst gleich und
 ihrer Natur nach unteilbar, und ihre
 Wirksamkeit ist nur eine. Denn der
 Vater tut alles durch den Logos im
 Heiligen Geist. So wird die Einheit
 der heiligen Trinität bewahrt, so
 wird in der Kirche ein Gott verkün-
 det, der „über allem, durch alles
 und in allem“ ist; „über allem“
 nämlich als Vater, als Anfang und
 Quelle, „durch alles“ aber durch
 den Logos und „in allem“ im Heili-
 gen Geist. Die Trinität ist aber nicht
 allein dem Namen und dem Klang
 des Wortes nach, sondern in Wahr-
 heit und in Wirklichkeit eine Trini-
 tät. Denn wie der Vater existiert, so
 existiert auch sein Logos und ist
 Gott „über alles“. Auch der Heilige
 Geist ist nicht ohne Dasein, sondern
 existiert und besteht in Wahrheit.¹⁶⁸

Bemerkenswert ist dabei, dass Athanasius die Wesensverschiedenheit der einzelnen Personen hier klar voraussetzt. Die Unterscheidung wird dabei primär ökonomisch entfaltet. Zugleich sagt Athanasius deutlich, dass die Trinität μία φύσις besitzt und in sich unteilbar ist.

Entscheidend ist die Betonung der μία ἐνέργεια: Der Vater wirkt alles durch den Logos im Heiligen Geist. So erscheint Gott im Geist „in allem“, das heißt innerhalb der einzelnen Wesen der Schöpfung.

¹⁶⁷ Athan., *Ep. Serap. I*, 28,2-3 (AW I/1, 4, 520, 5-17 Wyrwa).

¹⁶⁸ Athan., *Ep. Serap. I*, 28 (BKV).

Eine klare Erklärung dieser Unterscheidung liefert Athanasius hier nicht. Der Begriff „Erscheinungsweisen“ könnte auf den ersten Blick passend erscheinen, wäre da nicht die ausdrückliche Betonung der realen Existenz des Geistes: ὑπάρχει καὶ ὑφέστηκεν ἀληθῶς. Damit schließt Athanasius jede rein modale Deutung ausdrücklich aus.

Wie die Taufe die Vorstellung des Heiligen Geistes prägt

Es ließe sich gewiss ein ganzes Werk über Athanasius' Verständnis der Taufe schreiben. Hier liegt das Hauptinteresse jedoch bei der Ontologie und der „strukturellen“ Vorstellung des Geistes. Gleichwohl betont Athanasius mehrfach die Rolle des Geistes in der Taufe, und was dies für unsere Analyse bedeutet, soll daher ebenfalls in den Blick genommen werden.

Athanasius hebt in der Taufe vor allem „die Eingliederung in das göttliche Leben, das sie verleiht“, gegenüber der bloßen Vergebung der Sünden hervor.¹⁶⁹ Diese Eingliederung wird durch den Geist bewirkt und gehört für Athanasius zu seinen zentralen Wirkweisen am Menschen. Gerade hierin liegt für Athanasius ein starkes Argument dafür, dass der Geist keineswegs zu den Geschöpfen zählen kann: Seine Rolle enthüllt seine Ontologie, da ein Geschöpf eine solche göttlich machende Funktion niemals übernehmen könnte. Die durch den Geist bewirkte Eingliederung ist keine bloße ethische Erneuerung oder rechtliche Statusänderung, sondern eine ontologische Transformation, durch die der Mensch Anteil an der göttlichen Lebensweise erhält.

Athanasius sagt über jemanden, der nur im Namen einer Person der Trinität getauft wird, dass er nichts empfängt, und fügt hinzu:

οὕτως ὁ διαίρων τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἢ τὸ πνεῦμα καταγῶν εἰς τὰ κτίσματα οὔτε τὸν υἱὸν ἔχει οὔτε τὸν πατέρα, ἀλλ' ἐστὶν ἄθεος καὶ «ἀπίστου χείρων» καὶ πάντα μᾶλλον ἢ Χριστιανός, καὶ δικαίως γε.¹⁷⁰	<i>In gleicher Weise hat derjenige, der den Sohn vom Vater trennt oder den Geist zu den Geschöpfen erniedrigt, weder den Sohn noch den Vater, son- dern ist gottlos, schlechter als ein Un- gläubiger und alles eher denn ein Christ; und mit Recht.¹⁷¹</i>
---	---

Die Rolle der Taufe ist dabei ausschlaggebend: Nur dann, wenn der Akt im rechten Glauben vollzogen wird, entfaltet sie überhaupt eine Wirkung. Die trinitarische Form allein genügt nicht, wenn sie nicht einer wahren trinitarischen Erkenntnis entspricht. Dass der Geist dabei die entscheidende Rolle spielt, bringt eine zentrale Aussage über seine Ontologie zum Ausdruck: Der Geist ist Agens der Taufe, aber nicht nur als bloßes Wirken, sondern als Gott im substantiellen Sinn. Die Taufe wird damit zum entscheidenden Ort, an dem sich die Wahrheit oder Unwahrheit einer Pneumatologie konkret erweist.

¹⁶⁹ Vgl. Shapland, *Letters*, 139, Fn. 1.

¹⁷⁰ Athan., *Ep. Serap. I*, 30,1 (AW I/1, 4, 523,9 – 524,1 Wyrwa).

¹⁷¹ Athan., *Ep. Serap. I*, 30 (BKV).

Parallele Entwicklungsströmungen in Vorstellungen vom Heiligen Geist

Es zeigt sich ein deutliches, lineares Muster in der Entwicklung der christlichen Sicht auf den Heiligen Geist in den ersten Jahrhunderten nach Christus- bzw. mehrere. Wir beginnen mit einer möglichen angelomorphen Pneumatologie: Der Geist wird ganz wie Engel vorgestellt, wobei der einzige wesentliche Unterschied zwischen einem Engel und dem Geist in der Stellung des Geistes besteht. Der Geist wird so hoch erhoben, dass er einen Rang einnimmt, der sich von dem der übrigen Engel unterscheidet, bleibt aber in fast jeder anderen Hinsicht engelgleich – und dies macht den Geist zu einem Geschöpf. Diese Auffassung finden wir manchen Forschern nach bei Clemens von Alexandria, und falls zutreffend ist sie offenbar bis in die Zeit des Athanasius im 4. Jahrhundert nicht ausgestorben, da Athanasius vehement gegen sie argumentiert: es erscheint unwahrscheinlich, dass diese Sichtweise nicht zumindest einigermaßen verbreitet unter Theologen war, wenn Athanasius sie so eindeutig als eine zu widerlegende Position behandelt.

Wenn die Position der Tropiker nicht aus einer angelomorphen Pneumatologie hervorgegangen ist, liegt vielmehr nahe, dass sie eine Wiederbelebung arianischer Argumentationsmuster mit einem neuen Subjekt darstellt. Auffällig ist dabei zudem, dass die Tropiker genau jene beiden Fragen zum Geist thematisieren, die Origenes bereits in *De principiis* aufwirft.

Aus Origenes lässt sich jedoch eine sehr andere Theologie fortführen (vgl. Anhang 2). Sekundärliteratur weist darauf hin, dass Origenes' Auffassung von der Trinität verhältnismäßig revolutionär war, beeinflusst vom Platonismus, jedoch ohne die philosophische Terminologie, die spätere Darstellungen präziser machte. Trotz seiner noch tastenden Ausdrucksweise schreibt Origenes dem Geist eindeutig keine angelomorphe Gestalt zu. Er versteht die Trinität vielmehr als eine kontinuierliche Einheit: der Geist ist vom Vater und vom Sohn nicht abtrennbar, so wie es bei einem Engel der Fall wäre, selbst wenn dieser den höchsten Rang inne hätte.

Und doch ist Origenes' Pneumatologie schwer eindeutig festzulegen, da er einerseits gegen den geschöpflichen Status des Geistes argumentiert, andererseits aber zuweilen den Geist als das Erste unter den Geschöpfen bezeichnet. Relativ deutlich ist hingegen seine Rangordnung: der Vater über dem Sohn, der Sohn über dem Geist. Aufgrund dieser teils widersprüchlichen Aussagen erscheint der Geist bei ihm an der Grenze des Geschafenseins zu stehen. Und selbst die ausdrücklich formulierte Hierarchie innerhalb der Gottheit bleibt zuweilen unklar: sein Gleichnis von den drei Brunnen weist allen Teilen der Trinität denselben Rang zu, obwohl andere Schriften von ihm dies anders darstellen. Menschliche oder engelhafte Eigenschaften weist Origenes dem Geist nicht zu – außer eventuell im Hinblick auf dessen „halbgeschaffenen“ Status.

Auch wenn der genaue Status des Geistes in Bezug auf die Schöpfung unklar bleibt, ist die Rangordnung Vater über Sohn und Sohn über Geist sehr deutlich. Damit zeigt sich eine klare Kontinuität zwischen früheren Vorstellungen und der Theologie des Origenes: der Geist wird nach Vater und Sohn eingeordnet.

Bei Athanasius hingegen hat sich die Vorstellung vom Geist so weit entwickelt, dass die Hierarchie aus dem Verständnis der Trinität verschwindet. Stattdessen wird die

Einheit der Trinität betont, nicht ihr relatives Rangverhältnis. Während Origenes bisweilen die Linien zwischen Sohn und Geist verschwimmen ließ – offenbar weil er die Unterscheidung nicht klar gezogen hat –, stellt Athanasius den Sohn beständig als Vermittler des Geistes dar (vgl. etwa die Wasser- und Lichtmetaphern). Die enge Verbindung zwischen Sohn und Geist – eine stärkere Betonung einer gemeinsamen Essenz, eines gemeinsamen Wesens oder einer gemeinsamen Ontologie im Vergleich zu Vater und Geist – die bei Origenes bereits anklingt, scheint auch bei Athanasius erhalten geblieben zu sein. Bei den Tropikern hingegen ist sie nicht zu finden.

Auch die Tropiker präsentieren im 4. Jahrhundert eine laufende Vorstellung des Geistes. Es ist klar, dass sie von einer Trinität ausgehen – was nach Athanasius' Brief wohl überhaupt nicht in Frage stand –, zugleich fordern sie aber Verständlichkeit. Athanasius weist die Möglichkeit zurück, dass jede göttliche Wahrheit durch Vernunft durchschaubar sei, und verweist stattdessen auf die Schrift. Doch das Bedürfnis nach klaren, nachvollziehbaren Erklärungen scheint für die Tropiker eine Voraussetzung zu sein.

Damit scheint es, dass beide frühesten Standpunkte bis nach Nicäa weiterlebten: die Sicht des Clemens wird weitgehend unter den Tropikern vertreten, und Origenes argumentiert für eine Triade, in dem der Geist ganz und gar Gott ist.

Von Früheren Vorstellungen zu den Tropikern

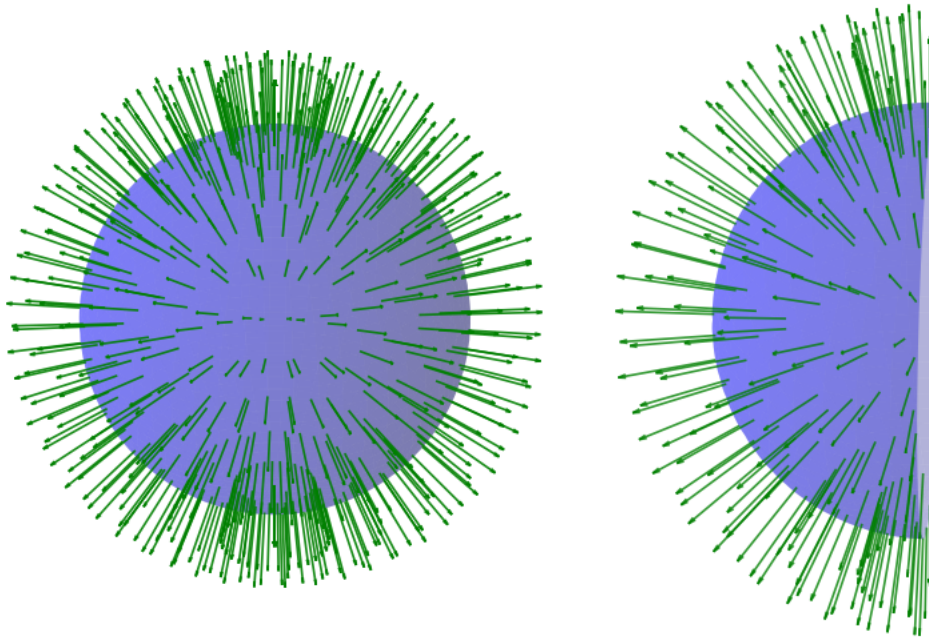
Athanasius beschreibt den Geist nach der Auffassung der Tropiker als ein Wesen, das sich vom Rang der Engel nur graduell unterscheidet. Die Begründung für einen geschaffenen Geist hat sich jedoch im Verlauf der Debatten des 4. Jahrhunderts verschärft: der Geist kann weder vom Vater noch vom Sohn ausgehen, da dies die inneren Beziehungen der Trinität zerstören würde – ein Vater mit nur einem Sohn, und ein Sohn ohne Bruder oder eigenen Sohn.

Origenes' Vorstellung eines ungeschaffenen Geistes, der voll zum Gott-Sein gehört, findet sich bei Athanasius wieder. Athanasius verschärft das Argument, indem er den Rang des Geistes innerhalb der Trinität erhöht und geltend macht, dass eine Trennung des Heiligen Geistes von Vater und Sohn denselben gefährlichen Weg wie der Arianismus eröffnet, da für den Sohn kein anderes logisches Prinzip gelten könnte.

Es scheint nach dem Brief tatsächlich Vertreter einer Gottesvorstellung gegeben zu haben, die sich ein allein aus Vater und Sohn zusammengesetztes Gottesbild vorstellten. Aber ebenso denkbar wäre auch ein Vater-Geist-Gottesbild gewesen, insbesondere im Licht der arianischen Debatte.

Interessanterweise begegnet eine solche Konzeption in der damaligen Debatte – ein Gottesbild mit Vater und Geist, bei dem der Sohn der Schöpfung zugeordnet wäre – im Brief jedoch überhaupt nicht.¹⁷²

¹⁷² Vgl. Markell von Ankyra



Stattdessen geht es durchgehend um die Frage, ob Gott ohne den Sohn als vollständig oder unvollständig gedacht werden müsse. Ebenso wenig findet sich ein schlichtes Sohn–Geist–Gottesbild, was bereits vom Begriff des „Sohnes“ her kaum sinnvoll erscheint.

Die Debatte verläuft vielmehr zwischen Vertretern einer Konzeption, in der Gott-Vater allein und völlig Gott ist, und den Vertretern einer Position, in der auch der Sohn Gott ist. Nur unter jenen, die argumentierten, dass der Sohn kein Geschöpf, sondern völlig Gott ist, findet sich auch eine Strömung, die betonte, dass ebenso der Geist kein Geschöpf, sondern völlig Gott ist. Kirchengeschichtlich ist es bemerkenswert, dass gerade diese (mangels eines besseren Wortes) „weit linke“ Strömung schließlich die Debatte für sich entschieden hat, da die heutige Vorstellung ihr klar entspricht.

Von Origenes zu Athanasius

Athanasius macht noch viel deutlicher als Origenes, dass der Geist der Sohn ist, und der Sohn der Geist (vgl. Anhang 2). Ebenso klar ist, dass der Geist und der Vater, und der Sohn und der Vater eins sind – wenn er auch in seinem ersten Brief an Serapion diese Einheit weniger stark betont als die Verwandtschaft von Geist und Sohn. In den Wasser- und Lichtmetaphern etwa ist es der Sohn, der den Geist zu den Menschen bringt – sei es wie ein Fluss, sei es indem er uns das Sehen im Abglanz des Vaters ermöglicht –, oder es ist durch den Geist, dass wir eine uneigentliche Sohnschaft erlangen, die der wahren Sohnschaft des Sohnes entspricht. Während Origenes' Gleichnis von den Brunnen eine Gleichheit von Vater, Sohn und Geist zeigt, hebt es keine besondere Verbindung zwischen Geist und Sohn hervor – auffällig ist nur, dass es eben nicht stärker betont wird.

Die *filioque*-Debatte scheint in vielerlei Hinsicht eine Fortsetzung dieses hierarchischen Denkens zu sein: man könnte verstehen, dass die Ausgehung des Geistes sowohl

vom Vater als auch vom Sohn etwas über seinen Rang in der Trinität aussagt. Doch hier ist zu beachten, dass das Hervorgehen von beiden gerade eine Aufhebung der Hierarchie andeutet: es ist nicht allein der Sohn, von dem der Geist ausgeht – wäre es so, dann hätten wir eine von Origenes' Hierarchie geprägte Trinität. Stattdessen verleiht das Ausgehen sowohl vom Vater als auch vom Sohn dem Sohn eine ontologische Bedeutung und Notwendigkeit, die ihn auf eine Ebene mit dem Vater stellt. Ohne das Filioque scheint die Hierarchie notwendiger Bestandteil der Trinität zu sein, und auch wenn wir nichts Genaues über die relativen Rollen von Sohn und Geist sagen können, steht doch fest, dass der Vater beide überragt. Athanasius scheint in unserer kleinen „Geschichte“ der erste zu sein, der ausdrücklich hervorhebt, dass Sohn und Geist voneinander ausgehen. Koppelt man diese Logik mit dem Eindruck, dass der Sohn ebenso vom Geist ausgeht, so ergibt sich eine wirkliche Gleichheit – zumindest unterhalb des Hauptes der Trinität.

Theognostos scheint im späteren dritten Jahrhundert die theologische Gedankenlinie des Origenes fortgeführt zu haben. Nach seiner Lehre ging das Sein des Sohnes nicht aus dem Nichtsein hervor, sondern aus dem Wesen des Vaters selbst. Um das Verhältnis zwischen Vater und Sohn zu veranschaulichen, verwendete Theognostos Bilder wie Sonne und Strahl oder Wasser und Dampf. Zwar berichtet Photius's *Bibliotheca*, Theognostos habe den Sohn als *ktisma* bezeichnet, doch vertraten viele Gelehrte die Auffassung, dass dies – in der Nachfolge des Origenes – nicht notwendig eine Schöpfung bedeutete, sondern vielmehr eine Ableitung oder Hervorgang ausdrückte.¹⁷³

Gott ist Ebenbild Gottes

Athanasius sagt auch, dass das Bild des Sohnes im Geist ist, ebenso wie das Bild des Vaters im Sohn:

<i>ὥσπερ γὰρ ἐν ἰδίᾳ εἰκόνι ἐστὶν ὁ υἱὸς ἐν τῷ πνεύματι, οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ.</i>¹⁷⁴	<i>Denn wie der Sohn im Geist als sei- nem Ebenbilde ist, so ist auch der Vater im Sohn.</i>¹⁷⁵
---	---

Diese Analogie ist mindestens seit Gregorios Thaumaturgos bezeugt, der etwa 25 Jahre jünger als Origenes war. In der Forschung ist zudem umstritten, ob Irenäus, der etwas früher als Origenes lebte, diese Analogie ebenfalls verwendet hat.¹⁷⁶

Fazit

Diese Arbeit hatte zum Ziel, Athanasius' Pneumatologie im ersten Brief an Serapion in ihrem argumentativen Aufbau, ihren theologischen Voraussetzungen und ihren systematischen Implikationen zu untersuchen. Ausgangspunkt war die Auseinandersetzung mit der

¹⁷³ Vgl. Anatolios, *Athanasius*, S. 8 – 9.

¹⁷⁴ Athan., *Ep. Serap. I*, 20,3 (AW I/1, 4, 503, 20-21 Wyrwa).

¹⁷⁵ Athan., *Ep. Serap. I*, 20 (BKV).

¹⁷⁶ Vgl. Shapland, *Letters*, 115, Fn. 10.

Position der sogenannten Tropiker, die den Heiligen Geist als Geschöpf verstanden und damit eine Trennung innerhalb der Triade implizierten. Athanasius' Antwort auf diese Herausforderung erweist sich bei näherer Analyse nicht als punktuelle Abwehr, sondern als kohärente pneumatologische Grundlegung, die tief in seine trinitarische Theologie eingebettet ist.

Zentral zeigte sich, dass Athanasius die Göttlichkeit des Geistes durch eine konsequente Verbindung von Schriftgebrauch, ökonomischer Argumentation und ontologischer Folgerung entfaltet. Die wiederkehrende Betonung, dass der Geist dem Sohn eigen (ἴδιος) ist, erweist sich dabei als Schlüsselbegriff und diese Betonung zeigt eine besondere Verbindung zwischen Sohn und Geist. Entscheidend ist, dass Athanasius dabei stets von einer μία οὐσία ausgeht, deren Einheit sich in der μία ἐνέργεια des göttlichen Handelns manifestiert.

Die Analyse der biblischen Belegstellen zeigte, dass Athanasius seine Pneumatologie aus der ganzen Breite der Bibel, vor allem jedoch aus johanneischen und paulinischen Texten entwickelt. Besonders prägend sind dabei Aussagen zur Inwohnung des Geistes sowie zur schöpferischen Wirksamkeit Gottes durch den Logos im Geist. Der Geist erscheint hier nicht als vermittelndes Geschöpf, sondern als derjenige, durch den göttliches Leben mitgeteilt, Teilhabe an Gott ermöglicht und Gemeinschaft mit Vater und Sohn realisiert wird. Gerade die Taufe erweist sich dabei als ein theologischer Brennpunkt: Sie fungiert bei Athanasius als Ort der Bewährung pneumatologischer Wahrheit, insofern nur ein wahrhaft göttlicher Geist die ontologische Eingliederung des Menschen in das göttliche Leben bewirken kann.

Besondere Aufmerksamkeit galt zudem Athanasius' Umgang mit Metaphern wie Licht–Abglanz und Quelle–Fluss. Diese Bilder, die bereits im arianischen Streit etabliert waren, werden von Athanasius bewusst wiederaufgenommen und weitergeführt. Sie dienen der präzisen Darstellung trinitarischer Relationen: Der Vater erscheint als Ursprung und der Geist als das wirksame Göttliche selbst. Dabei zeigt sich, dass Athanasius den Geist nicht lediglich funktional bestimmt, sondern ihm reale göttliche Existenz zuschreibt.

Insgesamt zeigt sich, dass Athanasius im ersten Brief an Serapion eine Pneumatologie entfaltet, in der sich der Geist als integraler Bestandteil seines Gottesverständnisses erweist: Der Geist ist nicht Geschöpf, nicht Zwischenwesen und nicht bloße Wirkkraft, sondern wahrhaft Gott, dem Sohn eigen, im Vater gegründet und in der Schöpfung wirksam. Gerade in der Auseinandersetzung mit den Tropikern wird deutlich, dass für Athanasius die Trinität nur dann gedacht werden kann, wenn Vater, Sohn und Geist in untrennbarer Einheit und gleicher Göttlichkeit miteinander verstanden werden. Mit dem Vater als Quelle agiert Gott durch den Logos und instrumentell im Geist.

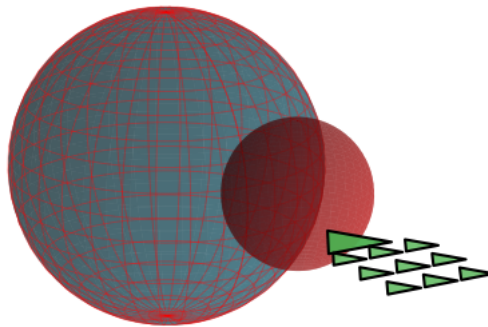
Vielen herzlichen Dank für das Lesen, das Mitdenken, und die Unterstützung.

Anhang 1: Bucurs angelomorphe Auslegung der Pneumatologie des Clemens

Für Clemens von Alexandrien existiert eine himmlische Hierarchie, in der jenseitige Wesen geordnet sind. Diese Vorstellung wurzelt im Frühjudentum und ersetzt bzw. transformiert die platonischen Ideen sowie den späteren immanenten Logos der Stoiker.¹⁷⁷

Die Hierarchie bei Clemens lautet nach Bucurs Darstellung wie folgt: An oberster Stelle stehen die sieben Protocisten (die zuerst genannten Engel), gefolgt von den Erzengeln und schließlich den Engeln. Diese Wesen sind auf das Angesicht Gottes ausgerichtet – auf die *ἀρχή* der Hierarchie –, das durch den Sohn repräsentiert wird. Alle Wesen – selbst der Sohn – besitzen eine Form; diese ist jedoch grundlegend verschieden von der körperlichen Form der materiellen Welt.¹⁷⁸ Innerhalb dieser Ordnung steigen alle Wesen alle tausend Jahre eine Stufe auf – selbst die Protocisten. Auch die lebenden Gläubigen werden in diese Bewegung aufgenommen und zur jeweils nächsten Engelsstufe erhoben.¹⁷⁹

In diesen Darstellungen soll die Einheit von Vater und Sohn hervorgehoben werden, insbesondere im Unterschied zur getrennten Darstellung des Geistes. Die Farbe Blau repräsentiert den Vater, Rot den Sohn und Grün den Geist.



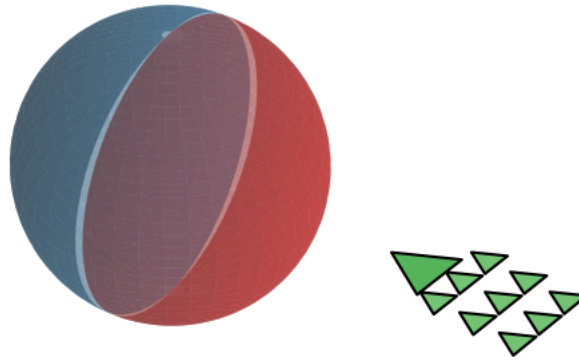
Der Geist (sowie die niederen Wesen, wie etwa die Engel) sind auf den Sohn ausgerichtet. Zugleich erscheint hier jedoch der Sohn in gewisser Weise vom Vater getrennt; das Netz sollte eigentlich ihre Verbundenheit betonen.

Denkbar wäre daher auch eine Darstellung, in der Sohn und Vater tatsächlich als eins erscheinen. Diese Form der Veranschaulichung entspricht vielleicht noch etwas besser der Beschreibung des Sohnes als „Angesicht Gottes“:

¹⁷⁷ Vgl. Bucur, *Angelomorphic Pneumatology* (Suppl. VC 95), S. 28-35

¹⁷⁸ Vgl. Bucur, *Angelomorphic Pneumatology* (Suppl. VC 95), S. 36-40

¹⁷⁹ Vgl. Bucur, *Angelomorphic Pneumatology* (Suppl. VC 95), S. 41-42



Mit der Erwähnung eines Angesichts Gottes (ἀρχή) entsteht der Eindruck, dass Gott eine „Vorderseite“ oder primäre Seite besitzt, an der sich der Sohn befindet. Dies fügt sich gut in die vorliegende Darstellung ein.

Eine solche Hierarchie ist über mehrere Jahrhunderte hinweg charakteristisch für das Frühjudentum und das frühe Christentum. Innerhalb dieser Struktur scheint jedoch kein Raum für einen eigenständigen Heiligen Geist zu bestehen – genau an diesem Punkt setzt Origenes mit seinem entscheidenden Beitrag an.¹⁸⁰

Bucur vertritt die Auffassung, bei Clemens gehe alle Offenbarung vom Logos aus, werde über die Stufen der Engel vermittelt und gelange schließlich zu den Menschen. Diese Interpretation lässt sich jedoch nicht eindeutig aus den einschlägigen Stellen (*Eclogae propheticae* 51–52) ableiten. Klar ist allerdings: Für Clemens erfolgt Prophetie – eine Gabe, die aus heutiger Sicht traditionell dem Heiligen Geist zugeschrieben wird – durch die Engel.¹⁸¹

Wie die meisten Autoren der ersten beiden christlichen Jahrhunderte spricht auch Clemens von Vater, Sohn und Geist, ohne jedoch zwischen Sohn und Pneuma theologisch präzise zu differenzieren. Die zugrundeliegende theologische Struktur bleibt im Wesentlichen binär – zwischen Gott-Vater und Sohn-Geist. Das heißt: Sohn und Geist wurden von frühchristlichen Autoren häufig als verschiedene Aspekte desselben Phänomens beschrieben.¹⁸²

Clemens vermeidet es, den Heiligen Geist als Objekt der Anbetung zu bezeichnen – oder wenn er es tut, dann erhalten der Vater und der Sohn gemeinsam mit dem Geist Lobpreis, was auf eine binitarische Sichtweise Gottes hinzudeuten scheint.¹⁸³ In *Quis dives salvetur* 34.1 nennt er z.B. den Vater und den Sohn „Gott“, verwendet diesen Titel jedoch nicht für den Heiligen Geist. Dies könnte daran liegen, dass im frühen Christentum

¹⁸⁰ Vgl. Bucur, *Angelomorphic Pneumatology* (Suppl. VC 95), S. 51.

¹⁸¹ Vgl. Clemens, *Elc.* 51–52; Vgl. Bucur, *Angelomorphic Pneumatology* (Suppl. VC 95), S. 53–54. Clemens spricht häufig vom Parakleten, den er implizit mit dem Sohn identifiziert. Zudem nennt er *haec primitivae virtutes* („diese ursprünglichen Mächte“), die gemeinsam mit den nachgeordneten Engeln und Erzengeln unterschiedliche Wirkungen hervorbringen. In der Forschung werden hierzu drei Deutungen vertreten: (1) Die *primitivae virtutes* seien Sohn und Heiliger Geist, (2) es handle sich um die sieben Protocristen, die als Erscheinungsweisen des Heiligen Geistes zu deuten seien, oder (3) der Heilige Geist werde im Verhältnis zu den sieben Protocristen dargestellt. Die Engelähnlichkeit lässt sich Bucurs Fassung nach jedoch in allen drei Auslegungen erkennen, und es ist durch die Rangordnung von Gott-Vater über die Engel bis hin zu den Menschen, dass die Segnungen Gottes zu uns gelangen. (Vgl. Bucur, *Angelomorphic Pneumatology* (Suppl. VC 95), S. 56–59.)

¹⁸² Vgl. Bucur, *Angelomorphic Pneumatology* (Suppl. VC 95), S. 73–75

¹⁸³ Vgl. Bucur, *Angelomorphic Pneumatology* (Suppl. VC 95), S. 74

die Unterscheidung zwischen Sohn und Geist noch nicht immer klar war. Clemens sieht gleichwohl Christus als die Autorität, die dem Vater am nächsten verbunden ist, was auf eine gewisse Differenzierung hindeutet.¹⁸⁴ Clemens scheint außerdem die Begriffe *Logos* und *Pneuma* ohne klare Abgrenzung zu verwenden; beide erscheinen als Quellen prophetischer Mitteilung und geistiger Erkenntnis.¹⁸⁵ So etwa in *Paidagogos* 2.2.19–20, wo der Geist als Kraft des Logos erscheint:

*And the blood of the Lord is twofold. For there is the blood of his flesh, by which we are redeemed from corruption; and the spiritual, that by which we are anointed. And to drink the blood of Jesus is to become partaker of the Lord's immortality; for **the Spirit is the power of the Word** (ἰσχύς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα), as blood is of flesh.¹⁸⁶ [Betonung hinzugefügt]*

Vor diesem Hintergrund ist die in der Forschung diskutierte Frage nach einer möglichen „Engelpneumatologie“ bei Clemens einzuordnen. Während einzelne Autoren diese These ausdrücklich vertreten (etwa Bucur und Oeyen), wird sie von anderen zurückhaltender beurteilt. Hausschild erkennt zwar entsprechende Verbindungslinien, warnt jedoch davor, die Evidenz zu stark zu belasten.¹⁸⁷ Ziel dieser Arbeit ist es nicht, abschließend zu entscheiden, ob Clemens eine Engelpneumatologie vertritt; gleichwohl lassen sich in der Forschung bestimmte Züge einer solchen Konzeption deutlich erkennen.

So lässt sich nach Hausschild aus dem bei Clemens vorausgesetzten Schema schließen, dass der Weg zur Vollendung als ein fortschreitendes Sich-Annähern an die sieben Protoktisten verstanden wird, also als ein Aufstieg innerhalb einer gestuften himmlischen Hierarchie, der in der Teilhabe an den Protoktisten kulminiert. Da der Heilige Geist in dieser traditionsgeschichtlichen Konzeption als ein Engelwesen gedacht und mit den Protoktisten identifiziert werde, erscheine er möglicherweise bei Clemens als gottähnlich, ohne selbst Gott zu sein.¹⁸⁸

¹⁸⁴ Annewies van den Hoek, „God Beyond Knowing“, in: *God in Early Christian Thought* (VCS 94), hrsg. von Paul M. Blowers und Robert Louis Wilken, Leiden/Boston: Brill 2009, 51.

¹⁸⁵ Vgl. Bucur, *Angelomorphic Pneumatology* (Suppl. VC 95), S. 75.

¹⁸⁶ Clem. Alex., *Paed.* II, 2, 19–20 (GCS 12, ed. Stählin–Früchtel–Treu, 204–205); dt. Übers. nach Stählin, in: *Angelomorphic Pneumatology* (Suppl. VC 95), S. 78. Anmerkung: Die Wendung ἰσχύς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα lässt sich nicht nur mit „der Geist ist die Kraft des Logos“ übersetzen, sondern auch – möglicherweise treffender – mit „der Geist des Logos ist Macht“.

¹⁸⁷ Vgl. Hausschild, *Gottes Heist und der Mensch*, S. 79.

¹⁸⁸ Vgl. Hausschild, *Gottes Heist und der Mensch*, S. 78–79.

Anhang 2: Die Dreifaltigkeitsvorstellungen des Origenes

Einleitendes zu Origenes

Folgens Lee stellt Origenes gemeinsam mit Paulus einer der beiden großen Theologen dar, deren Denken das Christentum und die heutige Dogmatik grundlegend beeinflusst hat.¹⁸⁹ Lee zufolge war Origenes die entscheidende Stimme gegen eine engelähnliche Pneumatologie und stellte einen Bruch mit dieser Tradition dar.¹⁹⁰

Einige behaupten, die Theologie des Origenes sei wesentlich binär (d.h. Vater–Sohn) geprägt. Andere wiederum sehen ihn als Vater der trinitarischen Orthodoxie – aber das ist nicht ganzheitlich. Dass Origenes trinitarisch gedacht habe, sei laut Lee ebenfalls anachronistisch.¹⁹¹ Das Konzept der Trinität war zum damaligen Zeitpunkt im Christentum noch nicht entwickelt, aber Origenes wird trotzdem manchmal kritisiert, da er den Heiligen Geist nicht als Teil einer Trinität behandelt.¹⁹²

Unsere heutigen Auslegungen der überlieferten Origenes-Schriften sind mit Vorsicht zu genießen. Es gibt bedeutende Probleme bei der Überlieferung der Schriften von Origenes, insbesondere weil sie ursprünglich auf Griechisch verfasst wurden, die erhaltenen Versionen jedoch hauptsächlich auf Latein sind. Es stellt sich die Frage, ob ursprüngliche Formulierungen, die ein Vater–Sohn–Geist-Konzept ansprechen, durch das in den lateinischen Übersetzungen bewahrte Wort „*trinitas*“ ersetzt wurden.¹⁹³ Es scheint wahrscheinlich, dass die in Nizäa besprochenen Origenes-Texte eher den ursprünglichen griechischen Texten entsprachen, die uns nicht mehr erhalten geblieben sind.

Überblick der Gotteslehre des Origenes

Für Origenes ist der Sohn dem Vater untergeordnet, der Geist dem Sohn. Laut Lee ist dies vor dem Konzil von Nizäa kein Problem, sondern vielmehr ein Ausdruck eines ersten trinitarischen Denkens – ein damals neues Konzept. Der Sohn ist „ein Willensakt, der dem Intellekt [des Vaters] vorausgeht“ (*quaedam voluntas eius ex mente procedens*).¹⁹⁴ Origenes verweist auf Kolosser 1,5 und Johannes 1,3 – alles wurde durch den Sohn geschaffen, außer dem Vater und dem Sohn selbst.¹⁹⁵

Für Origenes ist es klar, dass Vater und Sohn verschiedenen Wesen entsprechen, aber er versucht nicht, dies zum Thema zu machen; m.E. ist eine wesensgleiche Theologie ihm unbekannt. Lee argumentiert, dass die Trinitätsvorstellung des Origenes einer Hierarchie entspricht, wobei jeder Person ihre Funktion und Rolle zukommt. Origenes betont die Ökonomie deutlich stärker als die Ontologie – d.h., er scheint nicht ausdrücken zu wollen, dass Vater, Sohn und Geist eine einheitliche Essenz teilen, sondern vielmehr, dass jede der drei Personen ihre eigene Rolle spielt und dass diese unterschiedlichen Funktionen

¹⁸⁹ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 13

¹⁹⁰ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 26

¹⁹¹ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 19

¹⁹² Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 18

¹⁹³ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 21

¹⁹⁴ *Princ.* 1.2.6; Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 22, 61-62

¹⁹⁵ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 22

wesentlich für die Erlösung des Menschen sind. Der Vater ist transzendent; seine Eigenschaften leuchten durch den Sohn hindurch. Anstatt die gemeinsame Natur von Vater und Sohn zu betonen, hebt Origenes die Personhaftigkeit bzw. die Unterscheidung zwischen Sohn und Vater hervor.¹⁹⁶

Wie bereits im Zusammenhang mit *De principiis* gezeigt finden sich jedoch auch Formulierungen in Origenes' Schriften, nach denen es in der Trinität weder ein Größeres noch ein Geringeres gebe. Aufgrund des Spannungsverhältnisses zu der von ihm sonst häufig betonten Hierarchie zwischen Vater und Sohn werden solche Aussagen in der Forschung besonders aufmerksam diskutiert; auch meines Erachtens ist es wahrscheinlich, dass Origenes tatsächlich von einer abgestuften Trinität ausging. Dabei stellt sich immer wieder die Frage, was authentisch auf Origenes selbst zurückgeht und was ihm erst durch die lateinische Übersetzung seiner griechischen Originale zugeschrieben wurde. Formulierungen der lateinischen Überlieferung, die mit der späteren nizäischen Orthodoxie übereinstimmen, sollten daher nur mit großer Vorsicht herangezogen werden.

Wie bereits gezeigt wurde, beschrieben manche Autoren vor Origenes manchen Forschern nach den Heiligen Geist anhand von Engelfunktionen. Eine eigenständige Identität des Geistes war jedoch bereits damals von anderen göttlichen Wesen abgegrenzt, insbesondere durch seine Unverzichtbarkeit im Taufgeschehen. Dieses „angelomorphe“ Denken durchbricht Origenes¹⁹⁷: Zwar bleibt der ontologische Status des Geistes bei ihm nicht immer eindeutig bestimmt, doch verfügt er über ein klares Verständnis dessen, was der Heilige Geist wirkt – ein Verständnis, das sich weitgehend auf bestimmte Schriftstellen stützt.¹⁹⁸

Da Origenes vor dem Konzil von Nizäa schrieb, fehlten ihm nach Lee die systematischen Kategorien, um die Geistfrage in einer streng „trinitarischen“ Weise zu lösen.¹⁹⁹ Vor ihm hatte sich kaum jemand eingehender mit dem Heiligen Geist beschäftigt, und Origenes selbst vermerkt, dass er erstmals Untersuchungen zu Ursprung und Identität des Geistes anstellt.²⁰⁰ Seine Theologie ist stark vom Platonismus geprägt; insbesondere mittelplatonische Voraussetzungen wie Unkörperlichkeit, Unaussprechlichkeit, Einfachheit und Einheit des Göttlichen sind deutlich erkennbar.²⁰¹ Zugleich gibt es weder im platonischen System noch in der zeitgenössischen Philosophie ein eigentliches Pendant zum Heiligen Geist, was Origenes selbst als Hinweis auf die Wahrheit des christlichen Glaubens deutet. Die Theologie des Origenes steht damit zwar in Kontinuität zu den Denkmustern seiner Zeit, markiert jedoch mit ihrer nicht engelähnlichen, auf Vater und Sohn bezogenen Lehre vom Geist einen entscheidenden Bruch – einen Bruch, der erst die spätere Ausbildung einer stabilen Orthodoxie ermöglicht.

Leider ist die Pneumatologie kein zentrales Thema bei Origenes: Viel wichtiger ist die Christologie, und er ringt mit den göttlichen Personalrelationen.²⁰² Seine

¹⁹⁶ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 33-34

¹⁹⁷ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 26

¹⁹⁸ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 28

¹⁹⁹ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 25

²⁰⁰ Vgl. *Princ. Pref. 4*; Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 25

²⁰¹ Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 33

²⁰² Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 31

ökonomische Trinitätsauffassung (d. h., wie Gott in der Welt wirkt) stützt sich stark auf die biblischen Texte, wobei er sich metaphysischer Muster des Mittelplatonismus bedient.²⁰³ Die Rolle des Geistes besteht darin, die Gaben Gottes und seiner Gnade zu verteilen, indem er auf eine Weise in den Menschen wirkt, die der Vater und der Sohn nicht tun.²⁰⁴ Wie wir sehen werden, ist diese Funktion für das pneumatologische Verständnis des Origenes entscheidend.

Ein Blick nach Hinten

Origenes ist keineswegs der erste Autor, der ein Gottesverständnis mit drei personae entwirft. Bereits Tertullian argumentiert in seiner Schrift *Adversus Praxean* für die Möglichkeit eines Gottes mit mehr als einer Person und legt damit eine wichtige Grundlage für die spätere Trinitätslehre.²⁰⁵

Wie Origenes betont auch Tertullian den Status des Sohnes deutlich stärker als den des Geistes; zugleich verteidigt er jedoch ausdrücklich den Parakleten und verwendet erstmals im Lateinischen den Begriff *trinitas*. Er beschreibt eine Gottheit, in der drei Personen eine gemeinsame Substanz teilen,²⁰⁶ und greift dabei auf Metaphern zurück, die auch später prägend bleiben, etwa den Lichtstrahl aus der Sonne, Licht aus Licht, oder Wasser aus einer Quelle. Innerhalb dieser Bildsprache lässt sich auch der Geist denken, etwa analog zu einem Nebenfluss, der aus einer Quelle hervorgeht, oder zu einem Punkt, der im Lichtstrahl auf die Sonne zurückverweist.²⁰⁷

Damit wird deutlich, dass Origenes seine Überlegungen nicht im luftleeren Raum entwickelt, sondern an eine bereits bestehende Tradition anschließt. Zwar wählt er innerhalb dieser Tradition unterschiedliche Deutungsmöglichkeiten teils eigenständig aus, doch zeigt sich bei ihm bereits eine erkennbare Kontinuität zu Athanasius sowie ein deutlicher Abstand zu einer engelähnlichen Pneumatologie.

Die Christologie des Origenes

Origenes lehrte, dass der Sohn ewig vom Vater gezeugt wird. Dennoch steht auch diese Lehre in einem gewissen ambivalenten Zusammenhang, da Origenes zugleich behauptete, dass auch die Schöpfung von jeher mit Gott zugleich gewesen sei, was zu einer gewissen Ambivalenz führt. Er verwendete eine unterordnende Sprache, wenn er das Verhältnis zwischen Vater und Sohn beschrieb – so sagte er etwa, dass der Sohn zwar die gesamte Schöpfung überragt, jedoch selbst vom Vater überragt wird, der besser und größer ist als das Wort.²⁰⁸

Die Christologie Origenes unterscheidet sich vom Nizäischen in wesentlichen Aspekten, die ich hier gerne skizzieren möchte. In erster Linie ist Origenes ein Vertreter der

²⁰³ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 33

²⁰⁴ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 34

²⁰⁵ Vgl. Andrew B. McGowan, „God in Early Latin Theology; Tertullian and the Trinity“, in: *God in Early Christian Thought* (VCS 94), hrsg. von Paul M. Blowers und Robert Louis Wilken, Leiden/Boston: Brill 2009, 62.

²⁰⁶ Vgl. McGowan, „God in Early Latin Theology; Tertullian and the Trinity“, 63.

²⁰⁷ Vgl. McGowan, „God in Early Latin Theology; Tertullian and the Trinity“, 74-76.

²⁰⁸ Vgl. Anatolios, *Athanasius*, S. 7 - 8

Einheit von Vater und Sohn. Wir haben jedoch keinerlei Hinweise darauf, dass sie ein Wesen teilen – Origenes steht zeitlich vor dieser Debatte.²⁰⁹

Er formuliert in *Contra Celsum* 8,12, dass der Sohn im Geist und der Vater im Sohn gegenwärtig ist, wobei beide Beziehungen als ein Ineinander von Abbild und Gegenwart gedacht sind.²¹⁰ Hier haben wir nicht nur keinen Hinweis auf eine gemeinsame Essenz – sondern auch vielmehr ist der Sohn ausschließlich im Willen mit dem Vater eins: Die beiden unterscheiden sich im Sein, teilen jedoch einen Willen. Das ist meines Erachtens der entscheidende Punkt in der Lehre des Origenes im Hinblick auf die Drei- oder Zweifaltigkeit: Vater und Sohn sind ontologisch verschieden, teilen jedoch einen Willen. Natürlich wirft das auch die Frage auf, was es für Origenes bedeutet, wenn die *ὑποστάσεις* nicht dieselbe ist, der Wille aber schon. Inwiefern können sich nicht-physische Entitäten voneinander unterscheiden, wenn es im Geist keinen Unterschied gibt? Dieses Problem lässt sich möglicherweise dadurch lösen, dass der Wille nicht den gesamten Geist ausmacht – und insofern, selbst wenn der Wille eins ist, ist nicht notwendigerweise der ganze Geist identisch. Dementsprechend kann es verschiedene *ὑποστάσεις* geben, obwohl der Wille übereinstimmt.

Die Ontologie des Logos ist bei Origenes sehr interessant. Für Origenes ist der Sohn „*ex mente procedens*“²¹¹, aus dem Intellekt des Vaters kommend, mit dem er einen Willen teilt, aber nicht dieselbe *ὑποστάσις* ist. Anders gesagt: Der Sohn ist kein vollkommenes Abbild der Existenz des Vaters, wohl aber seiner Willenskraft. Die Ontologie des Logos ist bei Origenes dadurch bestimmt, dass der Sohn als aus dem Intellekt des Vaters hervorgehend gedacht wird, mit diesem einen Willen teilt, ohne dieselbe *ὑπόστασις* zu sein, und gerade darin – weil er allein den ganzen Willen des Vaters erkennt und vollzieht – als dessen Bild verstanden wird.²¹²

Das mehrmals verwendete Wort *εἰκὼν* (Bild) ist eine interessante, in der Forschung oft diskutierte Wortwahl bei Origenes: Im modernen Verständnis ist ein Bild keineswegs wesensgleich mit dem Original oder teilt mit ihm einen Geist; selbst das Teilen eines Willens scheint unpassend. Besser verstanden betont das Wort vielleicht die abgestufte Gottesvorstellung, die Origenes vertritt: Der Vater ist dem Sohn – dem Wort – sicher überlegen. Dass der Sohn lediglich ein „Bild“ des Vaters sei, bedeutet jedoch nicht zwingend, dass Vater und Sohn vollkommen getrennt wären, oder dass der Sohn keine eigene Existenz oder keinen eigenen Geist hätte. Es sollte meines Erachtens auch nicht als Herabsetzung verstanden werden: Origenes achtet darauf, die Sprache der Schrift zu verwenden²¹³, und der Mensch wird im Genesisbuch auch als Abbild Gottes beschrieben. Aber es stellt m.E. schon einen weiteren Hinweis auf seine Vorstellung einer abgestuften Zweifaltigkeit dar, wobei der Sohn niedriger als der Vater ist, aber durch das perfekte Teilen des Willens auch Gott wird.

²⁰⁹ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 59

²¹⁰ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 61

²¹¹ Princ. 1.2.6; Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 61

²¹² Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 63

²¹³ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 68

Origenes beschreibt zwei mögliche Bedeutungen für das Wort *Bild*: Die erste ist, dass etwas auf ein Material gemalt o. Ä. wird – eine Analogie, die er für die Mensch-Gott-Beziehung passend findet, insofern als der Mensch eine vernünftige Seele und die Fähigkeit besitzt, tugendhaft zu handeln. Die zweite Bedeutung passt besser auf die Vater-Sohn-Beziehung: wenn z.B. ein Kind eine Ähnlichkeit (*similitudinem*) mit seinen Eltern besitzt. Doch auch in dieser Metapher sehen wir, dass Origenes kein gemeinsames Wesen zwischen Vater und Sohn vertritt, sondern die Ähnlichkeit hauptsächlich auf den Willen bezieht.²¹⁴ Für Origenes gilt: *per splendorem namque quid sit lux ipsa agnoscitur et sentitur*²¹⁵ – „Durch die Helligkeit wird erkannt und empfunden, was das Licht selbst ist.“ Nur durch den Sohn kann der Mensch den Vater erkennen.

Origenes verwendet häufig in der Schrift zu findende Hoheitstitel für den Logos, wie „Sohn“, „der Erstgeborene“ und „der Einziggezeugte“. Lee deutet diese Titel folgendermaßen:

*Origen makes the following points: (1) the Son's existence is dependent on the Father, though not in a physical or material sense, (2) the titles testify of the exalted place of the Son over all of creation, (3) they indicate the Son's special knowledge of and revelation of the Father. Origen also assumes that these titles indicate the Son's ontological inferiority to the Father. But it is only because of the Son's inferiority that he is knowable and can thus reveal the invisible Father.*²¹⁶

Der Sohn ist, nach Origenes, „der Erstgeborene aller Schöpfung“ (πρωτότοκος πάσης κτίσεως)²¹⁷. Dieser Titel ist jedoch als Hoheitstitel zu verstehen, der keineswegs eine Geschöpflichkeit des Sohnes, sondern vielmehr seine Präeminenz über alles Geschaffene betont²¹⁸: „ἀτε πρώτος τῷ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι σπάσας τῆς θεότητος εἰς ἑαυτόν“²¹⁹ (da er als Erster, indem er auf Gott ausgerichtet war, die Gottheit in sich hineingezogen hat). Dieser Titel wird mit Königswürde, göttlichen Tugenden und einem besonderen Wissen um Gott verknüpft.²²⁰

Der Sohn ist tatsächlich ganz verschieden von der Schöpfung- er ist der Einziggezeugte- und ist nicht in der Zeit entstanden, sondern bereits davor; schon der Titel „Sohn“ weist auf eine besondere Beziehung zu Gott, dem Vater, hin. Doch der Sohn ist nicht dem Vater gleich, und ob er ontologisch Teil Gottes ist, bleibt bei Origenes unklar: Die Frage ist, inwiefern sich der Geist und der Wille Gottes voneinander unterscheiden lassen.

²¹⁴ Vgl. Princ. 1.2.6; Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 77-8

²¹⁵ Behr, 1:50,156-157; Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 79

²¹⁶ Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 73

²¹⁷ Cels. 7.16; Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 72

²¹⁸ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 72

²¹⁹ Jo. 2.17; Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 72-3

²²⁰ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 73

Die Lehre des Origenes zum Heiligen Geist

Die Pneumatologie des Origenes ist offenbar weniger entwickelt als seine Theologie des Vaters und des Sohnes. Lee führt dies zumindest teilweise darauf zurück, dass es keine philosophische Tradition gab, mit der der Geist verglichen werden konnte, sowie auf den begrenzten Stand der christlichen Lehre über den Geist zur damaligen Zeit. Origenes verwendet das Wort *Hypostase*, um den Geist zu beschreiben – denselben Begriff, den er auch für den Sohn verwendet. Nach Lee sieht Origenes den Geist als abhängig vom Sohn, auch wenn dieses Verhältnis nicht völlig dem des Sohnes zum Vater entspricht.²²¹

Origenes identifiziert den in der Schrift genannten Parakleten mit dem Heiligen Geist, wobei der Begriff Paraklet im griechischen Verständnis zwei für den Geist zentrale Funktionen bezeichnet: Fürsprache und Trost.²²²

Der Geist wird eindeutig als dem Vater und dem Sohn untergeordnet dargestellt; der Vater sendet dieses niedrigerrangige himmlische Wesen, um seinen Willen auszuführen. Statt eine einheitliche Ontologie der drei göttlichen Personen zu betonen, hebt Origenes einen gemeinsamen *Willen* hervor.²²³ Er beschreibt den Geist als unter den Heiligen wohnend und als Übermittler der Gaben des Vaters an sie, ebenso wie als Vermittler der Erkenntnis des Sohnes.²²⁴

In *De Principiis* 1.3.1 beginnt Origenes mit der Argumentation, dass der Geist zweifellos existiere, dass man jedoch nur durch die Propheten und das Gesetz oder durch den Glauben an Christus von seiner Existenz wissen könne.²²⁵ Interessanterweise scheint diese Darstellung zu implizieren, dass der Glaube an den Geist irrational sei – oder zumindest nicht rein durch Vernunft erschließbar. In diesem Gedankengang führt Gott die Christen und wahren Gläubigen zur Wahrheit auf eine Weise, die durch Philosophie allein nicht möglich ist. Das ist besonders interessant, da Origenes durchaus glaubt, dass die Philosophie zur Erkenntnis des Vaters und des Sohnes führen kann.²²⁶

Der Philosoph Numenius von Apamea, dessen Werke offenbar Einfluss auf Origenes hatten, vertrat ein dreigliedriges Gottesverständnis: den Ersten Gott als Intellekt, den Zweiten als Geist und den Dritten als Seele oder Wort. Diese Struktur scheint Origenes stark beeinflusst zu haben,²²⁷ weshalb es umso überraschender ist, dass Origenes behauptet, Philosophen könnten keine Erkenntnis über den Geist haben. Der zentrale Unterschied zwischen Origenes' und Numenius' Denken liegt offenbar in der Überzeugung des Origenes, dass persönliche Erkenntnis des Heiligen Geistes notwendig sei, um Gott zu erkennen.²²⁸ Für Origenes muss man den Heiligen Geist persönlich kennen, um Gott persönlich zu kennen; Numenius' System kommt dann ohne persönliche Erkenntnis aus. Darüber hinaus tritt ein weiterer Kontrast zur Philosophie zutage: Für Origenes hat der Heilige

²²¹ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 111

²²² Vgl. Issak, *The Spirit of Truth*, S. 46

²²³ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 111

²²⁴ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 111-112

²²⁵ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 112

²²⁶ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 112

²²⁷ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 112-113

²²⁸ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 113

Geist eine spezifische Rolle in Heil und Heiligung – Funktionen, die von paganen Denkern keinen entsprechenden Konzepten zugewiesen werden.²²⁹

Manchmal ist es deutlich, dass Origenes die ontologische Eigenständigkeit des Heiligen Geistes gegenüber dem Vater und dem Sohn betont. In seinem *Johanneskommentar* 2,75 spricht er ausdrücklich von drei Hypostasen. Im *Johanneskommentar* 37 erklärt er, der Geist sei eine *οὐσία* (Substanz) und nicht bloß eine *ἐνέργεια* (Betätigung) Gottes. Lee merkt an, dass Origenes der erste griechische Autor sei, der eine formale Trinitätslehre in drei göttlichen Personen artikuliere.²³⁰ Die Begriffe *οὐσία* und *ὑπόστασις* werden sowohl für den Sohn als auch für den Geist in ähnlicher Weise verwendet, was nahelegt, dass er beiden eine vergleichbare Form personaler Existenz zuschreibt.²³¹

Dagegen wird auch eine bestimmte ontologische Abhängigkeit ausgedrückt. In *De Principiis* 1.3.3 stellt Origenes die Frage, ob der Heilige Geist geschaffen sei. Er neigt dazu, theologische Fragen im Hinblick auf Hierarchie und Abhängigkeit zu formulieren. Seine Antworten bleiben jedoch oft mehrdeutig, da sie sich auf die Schrift stützen, die nicht immer eindeutige Aussagen bietet.²³² Die Analogie der drei Brunnen deutet an, dass der Geist nicht geschaffen ist; doch in anderen Texten argumentiert Origenes, dass der Geist zu den „allen Dingen“ gehöre, die durch den Sohn ins Dasein kamen – womit er den höchsten Rang unter allen geschaffenen Wesen einnimmt.²³³ Allerdings weist die Verwendung des Begriffs *ἐγένετο* („kam ins Sein“) bei Origenes – sowohl in Bezug auf den Heiligen Geist als auch manchmal auf den Sohn – darauf hin, dass damit nicht immer „geschaffen worden“ gemeint ist. Der Geist wird als *τιμιώτερον*, also als „am meisten geehrt“, unter allen durch das Wort hervorgebrachten Wesen beschrieben. Dies verleiht ihm einen besonderen Status, der ihn von gewöhnlich geschaffenen Wesen unterscheidet.²³⁴ Zugleich betont Origenes, dass das Sein des Geistes im Sein des Sohnes begründet ist (siehe besonders *SC 120:256,5–9*).²³⁵ Doch beschreibt Origenes den Geist außerdem als „unvergänglich“, „unverkörpert“ und „ewig“ – Eigenschaften, die auf eine Natur hindeuten, die über die eines Geschöpfes hinausgeht. In *De Principiis* 1.3.3 stellt er zudem fest, dass nirgends in der Schrift vom Heiligen Geist gesagt wird, er sei geschaffen. Dies zeigt die differenzierte Haltung des Origenes.²³⁶

In *SC 442:76,65–78,68* bekräftigt Origenes die Unterscheidung der drei Personen der Trinität – Vater, Sohn und Heiliger Geist – durch das Bild mehrerer Brunnen, betont jedoch zugleich, dass sie alle aus derselben Quelle speisen, da die Trinität eine einzige Substanz und Natur habe.²³⁷ Hier scheint die ontologische Eigenständigkeit jeder Person betont zu werden – ein Brunnen ist klar unabhängig von anderen Brunnen, selbst wenn sie dieselbe Wasserquelle teilen.

²²⁹ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 113–114

²³⁰ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 117

²³¹ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 118

²³² Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 120

²³³ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 121

²³⁴ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 122

²³⁵ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 123

²³⁶ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 124

²³⁷ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 119

Diese Metapher ist vielleicht die deutlichste der bisher besprochenen, was die Trennung zwischen Vater, Sohn und Geist betrifft: Zwar mag ein Wille (repräsentiert durch eine Wasserquelle) der Ursprung ihrer jeweiligen Existenz sein, doch ist dieser Wille selbst klar von allen drei getrennt – es handelt sich zum Beispiel nicht um den Willen des Vaters, der auf den Sohn und den Heiligen Geist übergeht. Nimmt man das Bild ernst, so ist es der Wille Gottes, der Ursprung des Seins aller drei Personen ist, jedoch keinem von ihnen entstammt. Ein Brunnen leitet Wasser weiter, verändert es aber nicht; drei Brunnen mit gemeinsamer Quelle sind bestenfalls nur lose miteinander verbunden.

Diese Analogie sagt wohl auch etwas über Origenes' Sicht auf den möglichen Schöpfungsstatus des Geistes. Den Geist auf genau dieselbe Weise wie Vater und Sohn (als Brunnen) zu beschreiben, impliziert stark eine Gleichstellung. Auch bei einem trinitarischen Modell mit Rangordnung hört man bei Origenes, dass Vater, Sohn und Geist in gewissem Sinne einen gleichrangigen Status besitzen.

Fazit zur Lehre des Origenes zum Heiligen Geist

Das von Origenes ausgehende theologische Gespräch im frühen 3. Jh. müsste den Geist als göttliche Entität verstanden haben, die in manchen Weisen dem Vater und Sohn ähnlich war, aber den etwas untergeordnet was. Obwohl der Geist als das Erste der Geschöpfe zu verstehen ist, der sein Wesen im Sohn findet, ist er auch trotzdem Vater- und Sohn-ähnlich und in mancher Metaphorik mit der gleichen Analogie zu besprechen. Origenes hat von göttlichen Personen gesprochen, die den Personen der heutigen Trinität entsprechen; doch befindet sich der Grund für den Sohn in dem Vater und der Grund für den Geist im Sohn. Ein Kennen des Geistes ist, für Origenes, wesentlich für das persönliche Kennen Gottes; es scheint so zu sein, dass für Origenes der Geist (im Gegensatz zum Vater) durch die Philosophie nicht erkennbar ist, was implizit zu heißen scheint, dass seine Existenz außerhalb der Rationalität liegen muss, doch seine Persönlichkeit durch die persönliche Erfahrung zu spüren ist. Ein einziger göttlicher Wille fließt durch Vater, Sohn, und Geist, obwohl der übergeordnete Vater und Sohn den Geist auch in die Welt senden dürfen, um dieser Wille zu erfüllen.

Schließlich ist der Geist in seinen Funktionen zu erkennen, was außerhalb des ontologischen Hauptinteresses dieses Projekts liegt, doch bemerkt werden muss, da die Ökonomie für Origenes so entscheidend ist. Der Geist spielt wesentliche Rollen in der Verteilung Gottes Gnade und Gaben, und wirkt in den Heiligen.

Origenes scheint wenige Argumente vorzubringen, die zeigen, wie man weiß, dass er den Geist gibt; wie schon erwähnt, ist es durch das Gesetz und die Propheten oder durch den Christus-Glauben, dass man zum Wissen des Geistes kommt.²³⁸ Dieses Wissen ist dann wiederum essenziell für das Kennen Gottes. Argumente für den Geist kommen aus der Schrift; logische Argumente für seine Existenz sind kaum, wenn überhaupt, zu finden, und ableitbar kann es sie nach Origenes auch nicht geben.

²³⁸ Vgl. Lee, *Origin and the Holy Spirit*, S. 112

Literaturverzeichnis

1. Zitierte Quellen

Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers, revidierte Fassung, Stuttgart 2017.

Athanasius: *Epistulae I–IV ad Serapionem*, unter der Leitung von Dietmar Wyrwa, Edition besorgt von Kyriakos Savvidis, in: *Athanasius Werke*, Bd. 1/1, 4. Lieferung, Berlin/New York: De Gruyter, 2010.

Athanasius: *Vier Briefe an Serapion v. Thmuis (Epistulae ad Serapion)*, in: *Des heiligen Athanasius ausgewählte Schriften*, aus dem Griechischen übers. (Athanasius Bd. 1; Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Bd. 13), Kempten/München: J. Kösel, 1913; Online-Ausgabe: Bibliothek der Kirchenväter (bkv.unifr.ch), abgerufen Januar 2025–Januar 2026.

Origenes: *De principiis (Περὶ ἀρχῶν)*, hrsg. von P. Koetschau, in: *Origenes Werke*, Bd. V, GCS 22, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1913.

Origenes: *De principiis / Περὶ ἀρχῶν*. Lateinische Übersetzung des Rufinus, hrsg. von Henri Crouzel und Manlio Simonetti, SC 252–253, Paris: Cerf, 1978.

Origenes: *On First Principles*, hrsg. und übers. von John Behr, Bd. 1, Oxford: Oxford University Press, 2017.

Origenes: *Eclogae prophetae*, hrsg. von Erich Klostermann, in: *Origenes Werke*, Bd. VIII, GCS 41, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1915.

2. Zitierte Sekundärliteratur

Anatolios, Khaled: *Athanasius*, London/New York: Routledge, 2004.

Bucur, Bogdan Gabriel: *Angelomorphic Pneumatology. Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses* (VCS 95), Leiden/Boston: Brill, 2009.

Daniélou, Jean: *The Theology of Jewish Christianity*, London: Darton, Longman & Todd; Philadelphia: Westminster Press, 1977.

Gemeinhardt, Peter (Hg.): *Athanasius Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

Hauschild, Wolf-Dieter: *Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie* (Beiträge zur evangelischen Theologie 63), München: Chr. Kaiser Verlag, 1972.

- Heil, Uta: „Athanasius of Alexandria. Teacher and Martyr of the Christian Church“, in: *Paul as Homo Novus. Authorial Strategies of Self-Fashioning in Light of a Ciceronian Term*, hrsg. von Eve-Marie Becker / Jacob Mortensen (Studia Aarhusiana Neotestamentica 6), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018, 177–196.
- Issak, Haitham A.: *The Spirit of Truth. Johannine Pneumatology in the Letters of Athanasius to Serapion*, Eugene, OR: Pickwick Publications, 2023.
- Lee, Justin J.: *Origen and the Holy Spirit* (FKDG 124), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2023.
- Liddell, H. G. / Scott, Robert: *An Intermediate Greek–English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1889. Online verfügbar (Perseus Digital Library): <https://www.perseus.tufts.edu>, abgerufen Juni 2025–Januar 2026.
- McGowan, Andrew B.: „God in Early Latin Theology. Tertullian and the Trinity“, in: *God in Early Christian Thought: Essays in Memory of Lloyd G. Patterson*, hrsg. von Andrew B. McGowan / Brian E. Daley / Timothy J. Gaden (VCS 94), Leiden/Boston: Brill, 2009, 61–81.
- Saake, Helmut: *Pneumatologica. Untersuchungen zum Geistverständnis im Johannes-evangelium, bei Origenes und Athanasios von Alexandria*, Frankfurt a. M.: Diagonal-Verlag, 1973.
- Shapland, C. R. B.: *The Letters of Saint Athanasius concerning the Holy Spirit*, übers. u. komm. von C. R. B. Shapland, London: The Epworth Press, 1951.
- Torrance, Thomas F.: „The Doctrine of the Holy Trinity According to St Athanasius“, *Anglican Theological Review* 71 (1989), H. 4, 395–405.
- Van den Hoek, Annewies: „God Beyond Knowing. Clement of Alexandria and Discourse on God“, in: *God in Early Christian Thought: Essays in Memory of Lloyd G. Patterson*, hrsg. von Andrew B. McGowan / Brian E. Daley / Timothy J. Gaden (VCS 94), Leiden/Boston: Brill, 2009, 37–60.
- Wyrwa, Dietmar / Savvidis, Kyriakos: [Einleitung], in: *Athanasius Werke*, Bd. 1/1: *Die dogmatischen Schriften*, 4. Lieferung: *Epistulae I–IV ad Serapionem*, unter der Leitung von Dietmar Wyrwa, Edition besorgt von Kyriakos Savvidis, Berlin/New York: De Gruyter, 2010, 449–450.

3. Konsultierte Quellen (ohne direkte Zitation)

- Athanasius: *The Letters of Saint Athanasius concerning the Holy Spirit*, übers. u. komm. von C. R. B. Shapland, London: The Epworth Press, 1951.

Clemens Alexandrinus: *Adumbrationes*, hrsg. von O. Stählin, GCS 17, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1909.

Clemens Alexandrinus: *Excerpta ex Theodoto* 51–52, hrsg. von F. Sagnard, SC 23, Paris: Cerf, 1948.

Origenes: *Commentary on the Gospel of John*, übers. von Ronald E. Heine, FC 80, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1989.

Origenes: *Contra Celsum*, übers. von Henry Chadwick, Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

4. Wichtige Konsultierte Literatur (ohne direkte Zitation)

Briggman, Anthony: *Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

Laminski, Adolf: *Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen*, Leipzig: St.-Benno, 1969.

Widdicombe, Peter: *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, Oxford: Clarendon Press, 1994.²³⁹

Anwendung der KI

Bei der Erstellung dieser Arbeit wurden KI-gestützte Werkzeuge eingesetzt, insbesondere ChatGPT 5.1 und ChatGPT 5.2. Da der Verfasser kein Muttersprachler des Deutschen ist, wurden diese Werkzeuge vor allem zur sprachlichen Überarbeitung und Verbesserung des schriftlichen Ausdrucks eingesetzt. Darüber hinaus dienten sie der Zusammenfassung eigener Notizen, der Unterstützung bei der Formulierung des Abstracts und des Literaturverzeichnisses sowie punktuell bei Übersetzungsarbeiten.

Ferner unterstützten die genannten KI-Modelle bei der Erstellung und Korrektur von Programmcode, der zur Generierung der in dieser Arbeit verwendeten Abbildungen eingesetzt wurde. Die inhaltliche Argumentation, die Auswahl und Interpretation der Quellen sowie sämtliche wissenschaftlichen Schlussfolgerungen liegen vollständig in der Verantwortung des Autors.

²³⁹ Höchstempfohlen