

Typen altchristlicher Kosmologie in den Genesiskommentaren

Von WOLFGANG MARCUS

Für die Erforschung der patristischen Kosmologie gilt verschärft das, was über ein verstehendes Interpretieren der spekulativen Philosophie der Väter überhaupt zu sagen ist: wir stehen am Anfang. Lange noch und angestrengt werden wir an der philologischen Grundlegung philosophisch-theologischer Auswertung zu arbeiten haben. Unser historisches Interesse an der Patristik hat noch manche historistischen Schlacken im Filter eines sach- und wahrheitsorientierten denkerischen Bemühens abzusetzen. Noch erschöpfen wir uns allzu häufig im Feststellen von Abhängigkeiten und Beziehungen des einen patristischen Autors vom anderen und vor allem von Stoa, Neuplatonismus, Philo, Epikur, Platon und Aristoteles. Oder wir machen das Väterdenken zur Durchgangsstation des theologischen Genius, zwecken es ab und zwecken es ein zum Fundort von Überlieferungen, mit denen man im Sinne der Glaubensbegründung argumentieren kann. Dies alles entspringt einem nur sehr relativ fruchtbaren Befragen der patristischen Quellen. Es geht von der Vorstellung aus, daß die großen philosophischen Entscheidungen schon ante Christum oder zwar gleichzeitig mit den Vätern, aber außerhalb des geistigen Dialoges mit ihnen gefallen sind. Es geht von der Vorstellung aus, daß die Zeit dogmengeschichtlich zwar ungemain, philosophisch aber wenig interessant ist. Es geht von der Vorstellung aus, daß – mit Ausnahme vielleicht des Augustin und bestenfalls des Origenes – die Zeit der Väter eine Zeit des Übergangs ist – verhältnismäßig gesichtslos eingeschoben zwischen die erregende Leistung platonisch-aristotelischer und die erregende Leistung thomasischer Vernunft. Wir werden als Philosophen die Väter so lange nicht fruchtbar befragen können, wie wir der patristischen Geistigkeit und ihren Objektivationen jene relative Autonomie, jenen Eigenwert nicht zubilligen, die heutzutage jeder wissenschaftswürdige Gegenstand beansprucht, und die er im Sinne einer offenen Katholizität und einer Hierarchie der Seinsbereiche und ihrer Werte billigerweise auch beanspruchen darf. Solange wir nicht staunen vor der an originalen Denkern überreichen Zeit des 2. bis 5. Jahrhunderts, in der nicht nur historisch Weichen gestellt worden sind, in der vielmehr sachliche Entscheidungen gefallen sind, die uns Heutige nicht auslassen. Solange wir nicht die Väter lieben.

Diese Ausführungen wollen auf einem gegenständlich beschränkten Sektor, dem der Kosmologie, ein Versuch sein, die Väter in einer gemäßen Weise zu befragen. Sie bieten einen Extrakt aus einer umfangreicheren, noch nicht abgeschlossenen und von daher möglicherweise in Einigem korrekturbedürfti-

gen Arbeit über „Kosmologische Monismen und realistischer Schöpfungsbegriff in der Väterzeit“.

Mit einer Aufzählung der in Frage kommenden patristischen Quellschriften sollen Sie nicht behelligt werden. Ich habe das Schwergewicht auf die griechischen Väter gelegt und habe sehr unterschiedlich umfangreiche und ergiebige Quellen – 42 an der Zahl – bearbeitet. Das Gerüst geben die Genesiskommentare und -homilien ab. Verständlicherweise der gegebene systematische Ort der Entfaltung kosmologischer Spekulationen. Die Genesis-homilien des Origenes, des Chrysostomus und die Lieder des Ephräm, die Genesiskommentare des Hieronymus und Augustinus, die Hexaëmeronwerke des Basilius, Gregor von Nyssa und Ambrosius seien hier besonders erwähnt. Um dieses Gerüst ist eine Anzahl von Schriften, vorwiegend systematischen Charakters anzusetzen: in der Art etwa der origenesischen Hauptwerke, der anthropologischen Schriften des Nysseners und systematischer Schriften des Diodor von Tarsus, des Nemesius von Emesa, des Pseudoareopagiten und des Johannes Damascenus. Eine dritte überaus wertvolle Gruppe von Quellschriften ist die der antihäretisch-apologetischen, wie der antiarianischen und antiaëtianischen Schriften der Athanasianer, der antignostischen Schriften des Irenäus, Hippolyt und Tertullian, der antimanichäischen Augustins u. a. m. Die Bedeutung dieser Quellen liegt einmal darin, daß sie uns die zum größten Teil verlorengegangenen Schriften der kosmologischen Monisten in Auszügen und Er widerungen systematisch aufschließen können, zum zweiten darin, daß sie uns unmittelbar in die Auseinandersetzung der orthodoxen Kosmologen mit den kosmologischen Häretikern einführen¹.

Die orthodoxe patristische Kosmologie läßt sich aus vier Kernsätzen aufbauen.

1. Das Sein der Welt ist *creatio ex nihilo*. Es bedeutet eine inhaltliche Vermutung, mag aber dennoch von Nutzen sein, wenn wir das in die Sprache unserer kosmologischen Problematik so übertragen: die Welt ist überwältigend groß – aber räumlich, zeitlich und stofflich nicht unendlich.

2. Die *Logoi spermatikoi* – die *rationes seminales*, die *Oikonomia* Gottes in ihrer kosmologischen Relation und das *opus ornans* sind drei verschiedene Ausdrücke und Aspekte einer *creatio continua*, die sich auf dem Grund einer geschaffenen und zeitlichen *anima mundi* und von geschaffenen Naturen als *universale ante rem* auswirkt.

¹ Beim Umfang des abzuhandelnden Gegenstandes bin ich leider gezwungen, im folgenden im wesentlichen deduktiv voranzugehen, Ihnen Ergebnisse eines umfangreichen Quellenstudiums zu offerieren, ohne Ihnen die Quellen selbst in einem Ausmaße zitieren zu können, wie es mir um der Glaubwürdigkeit und der Anschaulichkeit des Vortrages willen lieb wäre. Ich bitte Sie um Verständnis für diese Ökonomie der Darstellungsweise. Auf der anderen Seite aber kommt diese Notwendigkeit meinem Anliegen entgegen, das letzten Endes kein historisches, sondern ein philosophisches ist: die Erkenntnis des systematischen Zusammenhanges zwischen schichtengerechter, analogiebehahender realistischer Kosmologie und den kosmologischen Monismen.

3. Es gibt in der Schöpfung eine teleologische Ausrichtung auf den Menschen, sie ist Prinzip der weltimmanenten Seinsschichtung. Der Mensch ist Urform und Grundgedanke der Schöpfung und Ziel aller Lebensentwicklung im Kosmos. – Die Dysteleologien in der Natur sind Ergebnis der Sünde des Menschen.

4. Es gibt in der Gesamtschöpfung, den Menschen inbegriffen, eine teleologische Ausrichtung auf Gott als den Schöpfer der Welt. Diese Teleologie steht in einem dialektisch-ergänzenden Verhältnis zur kosmischen Teleologie in Richtung auf den Menschen und ist Prinzip der Transzendenz nach der Unähnlichkeitsseite der *analogia entis* hin.

Lassen Sie mich diese vier Grundsätze patristischer Kosmologie, die zur Krisis kosmologischer Typen geworden sind: im folgenden seien sie kürzer genannt das Prinzip von der *creatio ex nihilo*, das Prinzip von den zeitlich geschaffenen Formgründen, das Prinzip der kosmisch-immanenten und das Prinzip der kosmisch-transzendenten Teleologie – lassen Sie mich nun diese Grundsätze ein wenig belegen, begründen und entwickeln. Sie alle sind konstitutiv für biblisch-patristisches kosmologisches Denken und sind vor allem apologetischen Regulativ, vor aller Modifizierung durch die Dialektik mit den kosmologischen Monismen in ihrer Grundform apriorisch. Diese apriorische Grundform ist ein am Heilswissen der biblischen Offenbarung orientiertes, den einzelnen Schichten der Gesamtwirklichkeit gerecht werdendes realistisches Denken, das sich logisch als ein Denken in Entsprechungseinheiten und endlich metaphysisch als ein Denken der letzten Entsprechungseinheit, der *analogia entis creati et increati* zu erkennen gibt. Beim Angehen eines jeden einzelnen unserer vier Kernsätze werden wir dementsprechend das an der biblischen Offenbarung orientierte Apriori der kosmologischen Position der Väter aufzeigen. Dann wird deutlich werden müssen, wie der kosmologische Realismus der Väter, wie die kosmologische Synthese in der Dialektik mit den kosmologischen Monismen ausgebaut wird. Am Ende wird sich uns das Bild eines – bei allem Reichtum der Individualitäten, der ethischen Charaktere, der Gefühlstypen und der Denkformen – ausgewogenen, festen Gebäudes patristischer realistischer Kosmologie darbieten – vor dem Hintergrund der Ruinen monistischer Konstruktionen.

Beginnen wir mit dem Satz von der *creatio ex nihilo*. Der Belege für diesen Zentralsatz patristischer Kosmologie ist von Justinus Martyr bis Johannes Damascenus Legion. Martin Buber verkennt den Willen der Tradition und die Funktion dieses Begriffes, wenn er in ihm den Ausdruck eines Rationalismus sieht, der das „Geheimnis des Anfangs“ zerstört. Bereits das Alte Testament selbst und das Neue haben den Anfang der Schöpfung als einen Akt kontingenter Seinsetzung aus dem Nichts verstanden. Indem in dieser Formulierung die gesamte Schöpfung in die allem Geschöpf unauslotbare, unbegreifliche Tiefe des freien Schöpferwillens des einen Gottes hineingegeben wird, wird das Mysterium dieses Anfangs bewahrt. Ein Mysterium, das durch die Göttergenealogien, durch alle monistischen und dualistischen Konstruk-

tionen aufgelöst wird, weil hier der Anfang in einer vom Menschegeist erkannten Zeugungs- oder Gegensatzgesetzlichkeit in das Zeitmaß hinein säkularisiert wird. Daß dieser kosmologische Grundsatz von der creatio ex nihilo fundamental für die Theologie ist, ist einsichtig. Läuft doch gnoseologisch der Zugang zum creator durch creatio und creatura. Hängt doch die Größe und Würde des Gottesbegriffes von diesem Satz ab. Wir wollen uns hier auf den kosmologischen Bereich beschränken. In dem Satz von der creatio ex nihilo sind drei Sachverhalte enthalten: 1. In der creatio prima ist jede Mit- und Zweitursache ausgeschaltet – Gott allein ist Schöpfer. 2. Die creatio prima stellt einen zeitlichen Anfang der Gesamtschöpfung dar – nach Materie und Formkräften: das stoische Axiom *ex nihilo nihil fit* ist auf die Schöpfungssituation nicht anzuwenden. 3. Die creatio prima geschieht in einem Akt der Freiheit Gottes – sie ist keine notwendige Emanation, kein Akt notwendigen Sichselbstbegreifens Gottes; auch in der Weise eines gleich-ewigen notwendigen – wenn auch verursachten – Schattenwurfes Gottes kann es die Materie nicht geben.

Für alle Typen monistischer Kosmologien in der Väterzeit ist der Satz von der creatio ex nihilo der Eckstein des Anstoßes, der Riegel der Scheidung. Die vier kosmologischen Monismen mit ihrer Verabsolutierung zeitlich-kreatürlicher Formgründe – hier natürlich vor allem dem eines ewigen Stoffes in ewiger Bewegung im Materialismus der Manichäer etwa – werden vor der creatio ex nihilo auf die endliche Grenze zurückgewiesen, die sie hybrid überschritten haben.

Noch bedeutsamer aber als für die Abweisung dieser Monismenbildung aus kosmischen Teilbereichen ist der Satz von der creatio ex nihilo als Waffe gegen den kosmologischen Prinzipidualismus als Form eines umfassenderen Immanenzmonismus und als Waffe gegen den kosmologischen Transzendenzmonismus Marcions. In den vier kosmologischen Monismen des Materialismus, Naturalismus und des Idealismus objektiver und subjektiver Prägung werden kosmische Teilbereiche mit ihrer spezifischen Gesetzlichkeit für das Ganze eingesetzt, zum Weltgesetz verabsolutiert. Die kosmologischen Prinzipidualismen der verschiedenen gnostischen Systeme, der Manichäer u. a. mit ihren Vorstellungen von der Ewigkeit der Materie neben der Ewigkeit des Weltbildners, eines guten und eines bösen seienden Prinzipes, sind Formen eines universalen Monismus der Immanenz, in welchem kosmische Teilbereiche in Einzelfällen sogar schichtengerecht aufgebaut sein können. Eine echte Transzendenz aber als göttliches Urprinzip, einen Bereich der nicht in das kosmische Gefüge einzuplanenden Freiheit eines göttlichen Wesens, einen Bereich absoluter und nicht auf das kosmische Gegenprinzip hin relativer Macht gibt es in diesen Konstruktionen nicht. Die kosmologische Frage in der Patristik wird historisch aufgerollt durch den Widerspruch dieses umfassenden kosmologischen Monismus zum Monotheismus. – Anders und doch wiederum ähnlich verhält es sich mit dem supranaturalistisch-aufgeweichten kosmologischen Dualismus Marcions: der erst in Jesus Christus bekannt gewordene gute Gott und der unheilvolle Demiurg stehen sich hier –

nicht in der Schärfe freilich der manichäischen Prinzipien – gegenüber. Die gesamte Schöpfung, der Kosmos, wird hier in ihrer Seins- und Werthaltigkeit entwertet, aufgelöst in Richtung auf das Supranaturale. Marcion, dieser Überluther des 2. Jahrhunderts, wie ihn Harnack nennt, verfällt so im Unterschied zu den schon genannten Prinzipientualisten und ihrem universalen Immanenzmonismus einem Monismus der Transzendenz.

In der Dialektik nun mit diesen umfassenden Monismen liegt die apologetische Tragweite der *creatio ex nihilo*. Dem Immanenzmonismus gegenüber erklärt sie: ein schichtengerechter Aufbau innerhalb der kreatürlichen Ordnung allein genügt nicht; er ist grundsätzlich gefährdet, der Diktatur eines Teilbereiches zum Opfer zu fallen, weil der Bezugspunkt des Absoluten fehlt; er findet seine Ermöglichung erst in einem schichtengerechten Aufbau der Gesamtwirklichkeit, in welchem aller geschöpflichen Immanenz der absolut transzendente eine Schöpfergott als Garant gestufter Ordnung vor- und unendlich übergeordnet ist. Die Schöpfung aus Nichts ist das unüberhörbare Bekenntnis der Väter zu einer Weltüberlegenheit Gottes, die der nicht gänzlich mit verschuldeter Blindheit Geschlagene nicht übersehen kann: so geringe Seinsmacht haben alle Bereiche unseres Kosmos angesichts der Seinsfülle dieses Gottes, daß sie – aus dem Nichts geworden, nur von ihm darüber gehalten, jederzeit wieder im Nichts versinken könnten, wenn dieser Gott es wollte. *Creatio ex nihilo* heißt aber auch *creatio* einer nicht so sehr extensiv als vielmehr intensiv überwältigend großen, staunenswerten, guten Welt durch einen guten Gott, der identisch ist mit dem Gott der Erlösung. „Wie hat unser Herr Christus, wenn er von einem anderen Vater stammt als dem Vater der gesamten Schöpfung, mit Recht jenes Brot, das zu dieser Schöpfung gehört, als seinen Leib bezeichnen können und den Wein des Kelches als sein Blut?“ (*adv. haereses* IV, 33). So polemisiert fragend Irenäus gegen Marcion. Indem die Väter die Identität des Schöpfergottes mit dem Gott der Erlösung retten, retten sie – auch für uns Zeitgenossen Karl Barths – Wert, Güte und Größe dessen, was Gott geschaffen hat, retten sie die Philosophie gegenüber einem theologischen Monisten, der Gott einzig und allein aus der Unähnlichkeit mit der Welt interpretiert und eben darin – mit Cyrill von Jerusalem zu sprechen – „zum Munde der Gottlosigkeit“ wird (VI. Katesches. 16). Dies ist kein Kraftausdruck eines eifernden Kirchenmannes, es ist die Einsicht in die böse Tragikomik aller absolut dialektischen Theologie, die darin besteht, daß sie bei all ihren gegenteiligen Bemühungen schlechthin Anteil an der Unmöglichkeit hat, in einem letzten Bezug nicht-immanentistisch zu denken. Jeder Theologie, die nicht Theologie der *analogia entis* ist, muß das so gehen. Das Pathos der Andersartigkeit der dialektischen Theologie unterscheidet sich in nichts von dem Pathos der Immanenz. Nur sind die Marcioniten ärmer daran, als die unmittelbaren Immanentisten; denn sie sind zu dem beständigen Krampf gezwungen, ihr Denken gegen die Welt aus der Natur des Denkens in der Welt heraus als ein Denken von der Welt her zu produzieren.

Der zweite Kernsatz patristischer Kosmologie läßt sich leicht an den ersten anfügen. Die *creatio ex nihilo* – umfassend verstanden – schließt nicht nur ein zweites gleichewiges materielles Prinzip neben Gott aus, sondern verbietet auch verabsolutierte ewige Formgründe der Welt. Wenn Heraklit den Kreislauf der Elemente, wenn Aristoteles den Kreislauf der *quinta essentia* und wenn Plotin den Kreislauf der ewigen Geister und Seelen verewigt, dann werden nicht nur Substrate, sondern auch natürliche Veränderungsformen – der Kreislauf dieser Träger – verabsolutiert. Es stehen also nicht nur der Stoff, sondern auch Bewegung, Raum und Zeit und die kosmischen *causae* unter dem Gesetz der *creatio ex nihilo*.

Zeitlich geschaffene Formgründe stellen in der Väterkosmologie eine gern übersehene Tatsache dar. Unter der Dialektik betrachtet mit den ewigen Formgründen der heidnischen Philosophen sind sie für die orthodoxen Väter eine Selbstverständlichkeit. Nicht so leicht einsichtig zu machen ist hingegen die nähere Beschaffenheit dieser zeitlichen Formgründe; daß sie nämlich sind: *universalia ante rem*. Vom persönlichen Typ her sind es besonders die kritischen Denker unter den Realisten, die die zeitlichen Formgründe lehren: ein Justin, ein Hippolyt, ein Laktantius, ein Athanasius. Vom sachlichen Anliegen her sind es die Antignostiker und die Antiarianer. Denn die monistischen Gegner sind in erster Linie die Erzgnostiker Saturnil und Basilides und die intellektualistischen Arianer. Es sind objektive Idealisten, die die Mannigfaltigkeit des Kosmos reduzieren auf die Entfaltung des objektiven allgemeinen Logos im Kosmos und der Menschheitsentwicklung: Hegelianer der Patristik. Die biblische Grundlage der zeitlich geschaffenen Formgründe der Väter scheint sehr dünn zu sein: wir denken an die Aussagen des alttestamentlichen Weisheitsbuches über eine geschaffene, aber bereits vor Grundlegung des sichtbaren Kosmos vor Gott spielende *Sophia* und halten uns in Erinnerung phantastischer Allegoresen betont zurück. Ähnliche Bedenken haben wir auch gegenüber der Väterexegese der ersten Genesiskapitel. Die Optik verbessert sich indes, wenn wir erstens berücksichtigen, daß die Zeugnisse der Väter über die zeitlich geschaffenen Formgründe nicht nur die Offenbarung, sondern auch die Vernunftquelle haben und den erstaunlichsten Allegoresen oft schärfste kritische Vernunftoperationen zugrunde liegen; zweitens verbessert sie sich, weil eine biblische Begründung – streng literal-exegetisch zu gewinnen – sich über diese beiden Quellen weit hinaus erstreckt. Einmal bietet die allgemeinbiblische Vorstellung eines lebendigen Gottes, der ständig in seiner *Oikonomia* schöpferisch in die Welt hineinwirkt und damit die Vorstellung einer *creatio continua* diese Begründung; ein anderes Mal bietet sie die spezifisch johanneische Logos-, die spezifisch paulinische *creatura*-Lehre, die paulinischen Aussagen über die kosmischen Mächte, Kräfte und Gewalten und die Engellehre der Schrift überhaupt.

Lassen Sie mich innerhalb der Patristik diese Linien nachziehen! Im 5. Kap. der 1. Hexaëmeronhomilie sagt Basilius: „Es gab einen Zustand vor Erschaffung der sichtbaren Welt, der den überweltlichen Kräften entsprach, der überzeitlich, zeitlos, ewig. In diesem Zustand hat der Schöpfer und Werk-

meister des Universums Dinge geschaffen, ein geistiges Licht, der Seligkeit derer gemäß, die den Herrn lieben, die vernunftbegabten, unsichtbaren Naturen. Weiter hat er die ganze Ordnungsstruktur der vernünftigen Welt geschaffen. Dies alles übersteigt unser Erkennen. Dies alles macht die unsichtbare Welt aus, über die uns Paulus belehrt in den Worten: „Denn in Ihm ist alles erschaffen, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne, Herrschaften und Fürstentümer und Gewalten, die Heerscharen der Engel wie die Ämter der Erzengel“. Dann mußte auch noch die sichtbare Welt zum Bestehenden hinzugefügt werden, vornehmlich als Lehr- und Erziehungsstätte für die Menschenseelen, sodann aber auch überhaupt als Aufenthalt für alles, was entsteht und vergeht. Naturgemäß kam so mit der Welt und den Tieren und Pflanzen auf ihr der Lauf der Zeit, die immer neu kommt und vergeht und nie ihren Lauf unterbricht.“ Dieser Aussage bei Basilius entsprechen Abschnitte in den meisten Genesiskommentaren der Väter und grundsätzliche Ausführungen im 2. Buch, Kap. 1 Peri archon des Origenes und im 6. Kap. der Großen Katechese des Gregor von Nyssa. In einer allgemein-patristischen Zusammenschau auf dieser Textbasis können wir folgende Ergebnisse gewinnen.

Die geistige Welt wurde zuerst wirklich, vor der sichtbaren. Sie besteht einmal aus geschaffenen personalen Geistern, den Engeln, ein andermal aus geschaffenen allgemein-geistigen Ordnungsprinzipien, nicht nur der Engelwelt, sondern des gesamten Kosmos. Diese „Fülle der geistigen Kräfte“ (Gregor von Nyssa), von einer Anzahl von Vätern auch als „der Anfang“ bezeichnet, ist zwar nicht dem – an das Werden und Vergehen der sichtbaren Welt geknüpften – Lauf der Zeit hörig und insofern zeitlos, überzeitlich. Es wird aber deutlich, daß diese geistigen Formgründe des gesamten Kosmos als aus dem Nichts geschaffene ebenfalls *ihre* Zeit haben müssen, die im Unterschied zur Zeit, die sich an die Stoffbewegung anschließt, schlechthin als *tempus creationis*, als aller Kreatur aufgeprägter Stempel dieser Kreatürlichkeit bezeichnet werden muß.

Die der Schöpfungszeit unterworfenen allgemeinen geistigen Formgründe haben – Ausdruck des Universalienrealismus ihrer Struktur als universale *ante rem* – einen überkosmischen Ort, jenseits der *distinctio* des Firmamentes, von dem aus sie die sichtbare Welt konstituieren, indem sie die Potentialität der Elemente unterhalb des Scheidefirmamentes in Formen bringen. Diese Konstituierung der sichtbaren Welt ist das Eigentliche des *opus ornans* der Väter. *Opus ornans* heißt kosmologisch: die Einschaltung der geschaffenen geistigen Formgründe als Zweitursachen für die Erschaffung des sichtbaren Kosmos.

Das *opus ornans* der *creatio prima*, der *creatio* des Weltbeginns, findet eine kosmische Verlängerung durch die empirische Zeit hindurch. Die *Oikonomia* Gottes in ihrer kosmischen Relation (das andere Mal ist *Oikonomia* die Bezeichnung für die innergöttliche, trinitarische Hausordnung), das Handeln Gottes an der Welt, ist mit der *creatio prima* nicht abgeschlossen. Es setzt sich als *creatio continua fort*. Entsprechend nun der *creatio continua* durch

die Erstursache Gott, gibt es auch eine Perennität der Einschaltung der geschaffenen geistigen Formgründe der Zweitursachen des Kosmos. Damit haben wir das im geistigen Griff, was Justin metaphysisch unter den Logoi spermatikoi versteht.

Wenn wir hier noch die explizierte Konzeption des Nysseners hinzunehmen von der „universale ante rem“-Struktur des Lebens, die in der Patristik manch weitere implizite Stütze findet, dann rundet sich das Bild realistischer Kosmologie in der Väterzeit zu der von Dempf formulierten kritischen Welteinheitsformel: *Omnis spiritus a Deo, omne vivum ex vita a Deo et omne elementum ex potentia a Deo*. Der Beleg bei Gregor (Seele und Auferstehung) zeigt, „... daß die Lebenskraft in einer gewissen Stufenfolge mit der körperlichen Natur sich verbindet: zuerst in das Empfindungslose eindringt, hierauf zum Empfindungsfähigen fortschreitet und dann zum Geistigen und Vernünftigen (d. i. der Mensch) aufsteigt“. Bei Gregor ist ganz deutlich der Begriff der Lebewesenordnungen, die die eine geschaffene vita zum Formgrund haben.

Die Abwehr des monistischen objektiven Idealismus ist von dieser Position der geschaffenen geistigen Formgründe der Welt nicht schwer. Das wird vor allem an Athanasius deutlich, der die logischen Konsequenzen aus dieser Position gegen die monistischen Arianer, gegen Aëtios und Eunomios zumal, souverän handhabt.

Wenden wir uns nunmehr dem dritten Kernsatz zu. Es ist der Kernsatz der kosmisch-bezogenen Anthropologie der Väter. Er ist ebenso unumstritten und grundlegend für die patristische Kosmologie wie der Satz von der *creatio ex nihilo* und beinhaltet das Prinzip der kosmisch-immanenten Teleologie auf den Menschen hin. Im 4. Buche des Origenes gegen Celsus und in den Genesishomilien des Origenes ist es exemplarisch ausgesprochen und alle Späteren: Athanasius, Basilius, Gregor von Nyssa, Ambrosius u. a. erneuern und vertiefen diese einmal gefällte Entscheidung. Bereits im Alten Testament ist der Mensch der Herrscher der Welt und der Dinge, der ihnen die Namen gibt, in dessen Dienst sie stehen und zu dessen Heil sie sind. In der Auseinandersetzung mit Celsus wird die biblisch grundgelegte kosmisch-immanente Teleologie auf den Menschen hin großartig entfaltet. Für Celsus ist das Weltganze ebenso wenig für den Menschen gemacht, wie für den Löwen, den Adler oder den Delphin (c. Cels. IV, 99). Origenes wirft ihm, den er als den „Philosophen des Zufalls“ apostrophiert, an einer Stelle das Fehlen jeglicher Teleologie vor, ein andermal deckt er die Konstruktion eines selbstgenügsamen gottlosen Kosmos als Grund für die fehlende Teleologie auf den Menschen auf. In diesem selbstgenügsamen Kosmos kann es wohl eine Zuordnung einzelner Teile auf das Ganze des immanenten Kosmos geben und insofern teleologische Ansätze. Diese Zuordnung muß aber notwendig egalitär sein, mechanistisch-atomistisch, weil sie keine Hierarchie kennt auf einen absoluten Bezugspunkt hin: auf Gott durch dessen innerweltliche Repräsentanz den Menschen. „Es war nicht billig, daß der Herrscher vor den Beherrschten erschien, sondern erst nach Zubereitung des Herr-

schergebietes war es an der Zeit, daß der König auftrat“ (de opif. hom., 2). Mit diesen Worten begründet Gregor von Nyssa im Sinne der patristischen Orthodoxie die Tatsache, daß es Schöpfungszeiten und Kreaturen vor dem Menschen gab. Kreaturen freilich, die von vornherein auf den Menschen als ihr Ziel und ihre Zusammenfassung ausgerichtet waren. Ziel und Zusammenfassung der Welt ist der Mensch als Mikrokosmos: „Eine kleine Welt ist der Mensch, da er aus den nämlichen Elementen wie das All besteht“ (Gregor von Nyssa, de opif. hom., 16).

Die Einsicht vom Menschen als einem Herrscher wird im 7. Kap. de opificio hominis variiert in einer Sprache, die uns sehr aktuell dünkt – denken wir an den Begriff des Menschen als eines Mängelwesens: „Es ist nicht schwer zu zeigen“, heißt es da, „daß die scheinbare Dürftigkeit unserer Natur der Anlaß zur Herrschaft über das Unterworfenen ist . . . Die für uns Menschen notwendigen Lebensdienste sind deswegen auf die einzelnen uns unterworfenen Wesen verteilt worden, damit es notwendig werde für den Menschen, die Herrschaft über sie zu erlangen.“ So reizvoll es auch wäre, diese geistigen Linien weiter zu verfolgen und zu vertiefen – hier müssen wir uns begnügen mit diesem Ergebnis: Innerhalb der Welt ist eine Teleologie erkennbar. Sie ist gerichtet auf den Menschen. Auf den Menschen nicht qua spiritus – auch und erst recht freilich nicht qua caro, sondern auf den ganzen Menschen, den Menschen als wirkliche Darstellung der geschichtlichen Ordnungen der Schöpfung. In dem „Wie“ dieser Repräsentation liegt eine Garantie für den Stufenaufbau des realen geschöpflichen Seins. Löwe, Adler und Delphin werden durchaus in ihrem Eigenwert bestätigt – alle Eigenwerte der Dinge und der Stufen des Kosmos ihrerseits werden bestätigt und gewährleistet durch ihren Überschritt auf den Menschen hin.

Der Mensch als Herrscher, der Mensch als Ziel der innerweltlichen Teleologie wird unterstrichen durch den anthropologischen Bezug der kosmischen Dysteleologien. Die creatura liegt des Menschen wegen in Wehen bis zur Stunde und ist zur Heilung ihrer Unordnung darauf angewiesen, daß der Mensch wieder in die Ordnung findet. Dieses paulinische Offenbarungswissen ist immer wieder von den Vätern meditiert worden. Nicht nur, daß „durch die Schuld Adams das ganze Menschengeschlecht der Unordnung verfallen war“ (Augustin), nicht nur, daß die sozialen Gegensätze unter den Menschen von der Ursünde herkommen (Gregor von Nazianz), vielmehr sind – wie Theophilus es im 17. Kap. des 2. Buches an Aut. ausdrückt – „indem der Mensch vom Wege ablenkte, die Kreaturen ihm gefolgt“ – vorher harmlose Tiere wurden zu Raubtieren, die vor der ersten Sünde ungleich fruchtbarere Erde büßte an Fruchtbarkeit ein, die vordem dornenlose Rose trug nun Stacheln. Hinter diesen teilweise recht kindlichen Vorstellungen verbirgt sich die sehr erwachsene Einsicht, daß der Kosmos von innen her, vom Menschen, seine Einheit und seine Spaltung erfährt.

Lassen Sie mich am Ende dieses Abschnittes über das dritte Prinzip der patristischen Kosmologie noch einige Worte sagen zur kosmologischen Synthese, die in diesem Prinzip in der Auseinandersetzung mit dem monistischen

Denken jener Zeit gefunden ist. Die innerweltliche Teleologie ist Gemeingut der orthodoxen patristischen Kosmologie: Ethiker wie Basilius und Ambrosius, kritische Realisten wie Theophilus und Justin und Mystiker wie Origenes und Gregor von Nyssa haben zu ihrer Formulierung beigetragen. Der Gegner im Hintergrund ist dabei vor allem der kosmische Monismus des subjektiven Idealismus. Es ist der kosmologische Typus derer, die sich zwar als Geist erfahren haben – und das ist wahrhaftig eine große Erfahrung angesichts der vielen, die sich nur als Trieb oder als Atomkonzentration kennen –, die aber ihren Leib und die Perennität ihres Leibes durch die Auferstehung leugnen. Es sind bestimmte Gruppen von Gnostikern, Neuplatoniker und andere Geistmonisten: die Hierakiten etwa, von denen uns Epiphanius im Panarion berichtet. Die Waffe, mit deren Hilfe die kosmologische Synthese in diesem Bereich der Feststellung des Prinzips der innerweltlichen Teleologie durchgesetzt worden ist, ist die Lehre von der Auferstehung des Leibes. Die Auferstehung des Leibes garantiert den Eigenwert niederer Schöpfungsbereiche gegenüber dem des erschaffenen Geistes. Hierzu könnte aus den Quellen noch viel gesagt werden – wir müssen uns mit Andeutungen begnügen. Es ist nicht von ungefähr, daß für Justin und Augustin der 12. Glaubensartikel zum Zentrum christlicher Anthropologie, ja fast zum Hauptdogma überhaupt wird, daß Gregor seine spekulativ tiefsten Aussagen in unserer Sache in der Schrift über „Seele und Auferstehung“ macht.

Wir hatten festgestellt, daß die innerweltliche Teleologie Gemeingut der patristischen Orthodoxie ist. Daß die großen Ethiker unter den Vätern, Menschen, die die herrscherlichen Möglichkeiten des geistigen Willens in sich erfahren haben, von Natur her mit den subjektiven Idealisten und ihrer Reduktion der Wirklichkeitsbereiche auf die Kraftzentren der personalen Geister manche Berührung haben, ist leicht verständlich. Tertullian ist mit seiner Hinwendung zu den montanistischen Propheten dem subjektiven Geistmonismus in die Arme gelaufen. Basilius und Ambrosius aber haben ihn überwinden können, indem sie sich auf die Gefährdung der herrscherlichen Möglichkeiten des menschlichen Willens besonnen haben und sich von daher hervorgetan haben im Herausstellen der vom menschlichen Willen verschuldeten Dysteleologien im Kosmos. – Nun ist aber auch zu sehen – und mir scheint dies eine ausgesprochene Besonderheit der patristischen Philosophie zu sein –, daß Origenes und Augustin, vor allem aber Gregor von Nyssa den stärksten Anteil an der spekulativen Erarbeitung der innerweltlichen Teleologie wider die subjektiven Idealisten haben. Es sind dies alles Vertreter eines mystischen Realismus, die von ihrer Art zu denken her das größte Verständnis für den subjektiven Geistmonismus aufbringen, die gleichsam als Grenzwächter auf orthodoxem Gelände dem Reich der kosmologischen Geistmonisten unmittelbar benachbart sind: denken wir an die origenesische Wiederbringungslehre der Geister oder denken wir an die Konzeption des Nysseners von der Struktur der Materie: „Nicht außerhalb der folgerichtigen Denkbestimmungen“, sagt Gregor, „erscheint die Annahme hinsichtlich der Materie, dieselbe habe aus dem Intelligiblen und Immateriellen ihren Bestand;

denn wir finden, daß die ganze Materie am Ende aus geistigen Qualitäten besteht, bei deren Hinwegnahme sie an sich gar nicht mehr durch den Begriff erfaßt werden kann“ (de opif. hom., Kap. 24). Das Intelligible und Immaterielle in der Schöpfung aber ist bei Gregor, dies wird im 6. Kap. der Großen Katechese ausgeführt, in besonderer Weise ein Dominium, ja ein Phänomen der geschaffenen persönlichen Geister, der Engel.

Die patristischen mystischen Realisten konnten die große kosmologische Synthese im Angesichte des subjektiven Geistmonismus leisten, weil sie die relative Bedeutung dessen, was dieser verabsolutiert hatte, anerkannten und ernstnahmen: die Konstruktion des Kosmos von oben her, vom personalen Geist.

Verschiedentlich ist bereits in diesen Darlegungen deutlich geworden, daß das Prinzip einer weltimmanenten Teleologie in der Patristik eine Ergänzung durch die Teleologie der Gesamtschöpfung – einschließlich des Menschen – auf den weltüberlegenen Schöpfergott fordert. Für Origenes war die Weltkonstruktion des Celsus eine des blinden Zufalls, weil ihr dieser Bezug mangelte. Und der Nyssener bezeichnet die Vorstellungen der Heiden als „unwürdig“, die bei der Erkenntnis des Menschen als Mikrokosmos stehenbleiben und im Vergleich mit dieser Welt das Menschliche groß zu machen vermeynen: „Die menschliche Größe“, hält er dagegen, „besteht nicht in der Ähnlichkeit mit der geschaffenen Welt, sondern in der Gestaltung nach dem Bilde der schaffenden Natur“ (de opif. hom., Kap. 16). Der Mensch als Herr des Kosmos aber wird im 2. Kap. de opif. hominis mit diesen Worten in den transzendenten Bezug hineingerufen: „Der Mensch ist in der Welt erschienen, um von ihren Wunderwerken teils Herr, teils aber auch Zeuge zu sein, damit er einerseits im Genuß die Erkenntnis des Spenders erlange, andererseits aus der Schönheit und Größe des Kosmos die unaussprechliche und unbeschreibliche Macht des Schöpfers staunend bezeuge“. So bedarf die stumme Schöpfung der Ausrichtung auf den Mund des Menschen, der allein im Geiste das Zeugnis sagen kann für den weltüberlegenen Schöpfer. Und im 5. Kap. der „Großen Katechese“ wird hieraus eine Aussage entwickelt, die man den Gottesbeweis aus dem Prinzip der Connaturalität nennen könnte: „Wie das Auge durch den von Natur in ihm vorhandenen Strahl mit dem Lichte in Gemeinschaft steht, indem es durch seine angeborene Kraft das Verwandte an sich zieht, so ist auch der menschlichen Natur etwas mit Gott Verwandtes beigemischt, damit sie infolge der Wechselbeziehung nach dem verwandten Göttlichen ihr Verlangen hat“. Da die menschliche Natur, so dürfen wir dieses Prinzip der Connaturalität erläutern, unter den Mitnaturen dieses Kosmos keine findet, die ihr in ihrem Edelsten gleicht, muß sie ihr Verlangen nach dem Verwandten – das ja nichts anderes ist als ein Bezeugen ihrer eigenen Natur in ihrem Größten – über die Welt hinauslenken. – So gehen die Väter den Weg über eine kosmisch orientierte Anthropologie zu einer kosmisch orientierten Theologie. Hier ist die Stelle, wo sich der vierte Kernsatz der patristischen Kosmologie wiederum eng mit dem ersten berührt.

Der aus seiner Natur heraus den Schöpfergott bezeugende Mensch erfährt Gott nicht nur in der Verwandtschaft mit sich, sondern auch in seiner weltüberlegenen Andersartigkeit, wie sie vor allem in der Tatsache der *creatio ex nihilo* kosmisch relevant wird.

Die in einem absoluten Sinne schaffende Natur ist allein der weltüberlegene lebendige Gott. Diese Erkenntnis hindert den Nyssener nicht daran – wir haben das bereits erörtert – die Konzeption einer Lebenskraft *im* Kosmos als eines zeitlich geschaffenen universale *ante rem* zu vertreten. Jene schon zitierte zentrale Aussage aus „Seele und Auferstehung“ sei hier noch einmal wiederholt: „Als das All festgestellt worden war, erscheint nicht sogleich der Mensch auf der Erde, sondern ihm voraus ging die Natur der Tiere und dieser die Pflanzen. Dies zeigt, daß die Lebenskraft in einer gewissen Stufenfolge mit der körperlichen Natur sich verbindet. Zuerst in das Empfindungslose eindringt, hierauf zum Empfindungsfähigen fortschreitet und endlich zum Geistigen und Vernünftigen aufsteigt“. Und an anderer Stelle spricht er davon, daß die Lebenskraft auf dem Wege zum Menschen wachsend Animalisches aus sich entläßt. Welch erstaunliche Aktualität dieser Gedankengänge! Fast klingt es, als rede der unvergeßliche Edgar Dacqué!

Die biblische Grundlage des Prinzipes der kosmisch-transzendenten Teleologie ist sehr breit und fest. Sie ist überall dort, wo die Schöpfermacht Gottes als eine freie und seine Weltüberlegenheit als eine absolute verkündet wird – und diese Verkündigung ist überall in der Schrift. Unter den Vätern, die im Sinne einer schichtengerechten realistischen Kosmologie den Sinnbezug der irdischen Seinsstufen auf die göttliche Transzendenz bezeugen, sind bemerkenswerterweise die großen ethischen Realisten: ein Tertullian, ein Basilius, ein Ambrosius und ein Diodor von Tarsus besonders hervorgetreten. Auch dies scheint eine Besonderheit der altchristlichen Philosophieperiode zu sein, die aus dem Gewicht zu erklären ist, das der Entdeckung der Heilsrelation der absoluten Weltüberlegenheit Gottes durch die altchristlichen Philosophen zukommt. – Die Bedeutung der mystischen Realisten in unserer Sache wird durch diese Feststellung nicht verdunkelt. Nicht zufällig wurden bisher in diesem Abschnitt nur Origenes und Gregor von Nyssa angeführt. In der Praxeasschrift, den Hexaemeronwerken des Basilius und Ambrosius, in dem bei Photius enthaltenen Fragment *de fato*, in dem Psalmenkommentar unter dem Namen des Anastasius III. von Nizäa und in den pseudojustinischen Traktaten, die man trotz der Einwände Funks und anderer mit Harnack und Fetisow dem Diodor zuweisen kann, lassen sich zahlreiche Belege für diese Aussage finden. Die monistischen Gegner, denen der Kampf hier vornehmlich gilt, stehen im Lager des kosmologischen Naturalismus. In der Auseinandersetzung mit dem Monarchianer Praxeas werden kosmologische Entscheidungen zwar nur sekundär gefällt – es geht da in erster Linie um den heilsgeschichtlichen Aspekt von Monotheismus und trinitarischer Position –, aber im Keime ist der kosmologische Naturalismus bei Praxeas bereits da. Basilius, Ambrosius und Diodor – das Bild des Letzteren rundet sich für uns immer mehr zu dem des größten griechischen Kosmologen – verraten wieder-

holt, daß sie den naturalistischen Aristoteles bekämpfen. Basilius und Ambrosius in der Leidenschaftlichkeit, in welcher sie die Konzeption einer *quinta essentia* ablehnen als eines Versuches, die Gott erübrigenden Kreisläufe der Lebenskräfte in einem kosmischen Superkreislauf gegen alle Transzendenz endgültig abzuschirmen. Diodor von Tarsus durch den vermutlichen Adressaten seiner Traktate, den Aristoteliker Themistius und die Schärfe seiner Einwände gegen die Relativierung Gottes auf das innerweltliche Formprinzip des sichtbaren Kosmos.

Offensichtlicher jedoch, als in Gemeinsamkeiten materialer Art, zeigt sich die Gemeinsamkeit der realistischen Abwehrfront gegen den monistischen Naturalismus im Formalen. Tertullian gibt hier den Ton an, den wir auch bei Basilius, Ambrosius und Diodor hören. Für sie alle, die Ethiker, ist der kosmologische Naturalismus zwar ein intellektuelles, in erster Linie jedoch ein ethisches Problem. Dem Monarchianer Praxeas wirft Tertullian vor, er zerstöre die echte überweltliche Monarchie Gottes, indem er mit einer immanentistischen Begrifflichkeit die innergöttliche Oikonomia (die Trinität) angreife, die niemals aus dem, was der Mensch will, sondern nur aus dem, was Gott ist und wollte, einsichtig werden kann (*adv. prax.* 4). In diesem „*quot deus voluit*“ stellt Tertullian die weltüberlegene Freiheit Gottes fest, die dem Willen des Menschen die Grenze des Geheimnisses als Krisis sittlich-religiöser Entscheidung entgegensetzt. Und Basilius – Ambrosius folgt ihm darin – läßt immer wieder sein ethisch-religiöses Interesse am Hexaëmeron durchscheinen. So etwa im 2. Kap. der 1. Homilie, wo er von den heidnischen Philosophen der Natur sagt: „in ihrem Atheismus überließen sie das Universum dem Zufall“. Im Zusammenhang läßt sich das so interpretieren: aller kosmologische Monismus – hier vor allem der kosmologische Naturalismus – ist Ausdruck einer Verabsolutierung der irdischen Natur in einem Akt sittlicher Entscheidung. „Die schaffende Natur“, wie Gregor sagt, der weltüberlegene Schöpfergott, ist nicht, weil die geschaffenen Naturen, weil wir, nicht wollen, daß sie dergestalt ist.

Am Ende unserer Überlegungen auf die ursprüngliche Frage zurückkommend nach den Typen der altchristlichen Kosmologie, wie wir sie aus den Genesiskommentaren und vielen anderen kosmologisch-relevanten Schriften erheben können, bietet sich uns folgendes Bild dar: In Auseinandersetzung mit den vier Typen kosmologischer Monismen aus den Elementen des Weltaufbaus und ihrem immanentistischen Urmonismus und seinem pseudotranszendenten Ableger entfaltet sich aus dem genuinen Anfang der biblischen Aussagen die patristische realistische Kosmologie. Ihr Realismus besteht in der Anerkennung und im Ernstnehmen der relativen Bedeutung der Schichtengesetzlichkeit und in ihrem teleologischen Bezug auf den Menschen und auf Gott in der *analogia entis creati et increati*. Der realistische Typ der patristischen Kosmologie weist deutlich drei Varianten auf nach den Persönlichkeitstypen seiner Vertreter und ihrem anthropologisch bedingten dialektischen Interesse. Das Erheben dieser Typen altchristlicher Kosmologie ist

einmal durch die Quellenlage – vor allem in Bezug auf die kosmologischen Monismen – erschwert, ein andermal durch die Notwendigkeit, die kosmologischen Aussagen in ihrem theologischen Versteck zu erkennen. Denn die altchristliche Kultur ist eine durch und durch theologische: eine vielseitige und vielschichtige philosophische Problematik ist hier – dem oberflächlichen Beobachter verborgen – in theologischer Begrifflichkeit und in theologischen Inhalten enthalten. Das, was wir als die Grundlage der patristischen realistischen Kosmologie bezeichnet haben, das Prinzip der *analogia entis*, ist in dieser Formulierung bei den Vätern nicht zu finden; der Sache nach aber und – ich scheue mich in diesem Falle nicht zu sagen – in theologischer Überhöhung seit Justin und Clemens von Alexandrien Leitbild patristischer Kosmologie. Bei Clemens ist die Analogie nicht eine bloße logische Entsprechung. Clemens sagt von Christus, er sei die *analogia*, der personale Hinüberspruch des Vaters in den Kosmos (CSEG, Clem. pars I, 183, 26). Für Clemens ist Christus, der Gottmensch – in unserer Terminologie ausgedrückt – das personale Prinzip der *analogia entis*. Lassen Sie mich schließen, indem vor uns allen die geistige Tiefe dieses Wortes aufbricht.