

GEORGIOS D. MARTZELOS

**DIE FREIHEIT GOTT-VATERS
ALS TRINITÄTSTHEOLOGISCHES PROBLEM
IN DER GRIECHISCH-PATRISTISCHEN ÜBERLIEFERUNG**

Einführung

Eines der bedeutendsten trinitätstheologischen Probleme, welches besonders die Kirchenväter des vierten Jahrhunderts, d.h. Athanasius, die Kappadokier, Didymus den Blinden und Epiphanius von Salamis, beschäftigt hat, ist die Frage der Freiheit Gott-Vaters bei der Zeugung des Sohnes, d.h. ob und inwieweit die Zeugung des Sohnes die Freiheit des Vaters tangiert oder nicht, oder, mit anderen Worten, ob der Vater den Sohn mit oder gegen seinen Willen gezeugt hat.

Dieses Problem in der Gestalt einer aufgezwungenen Alternative hatten die Arianer auf das Tapet gebracht durch ihr Bemühen, darzulegen, dass der Sohn nicht aus dem Wesen, sondern aus dem Willen des Vaters hervorgegangen und gleichsam dessen Produkt sei. Für diese Überlegung nahmen sie vor allem ein metaphysisches Prinzip aristotelischer Herkunft auf, nämlich das, was der Natur nach (κατά φύσιν) oder dem Wesen nach (κατ' ουσίαν) geschieht, sich der Notwendigkeit nach (κατ' ανάγκην) ereignet, während sich alles, was dem Willen nach (κατά βούλησιν) geschieht, auf freie Weise ereignet.¹ Wenn daher, so behaupteten sie, der Sohn aus dem Wesen und nicht aus dem Willen des Vaters hervorging, dann erzeugte der Vater den Sohn durch Zwang bzw. gegen seinen Willen. Daher sagten sie charakteristischerweise: „Wenn er (sc. Der Sohn) nicht durch den Willen entstanden ist, dann hat Gott einen Sohn gehabt durch Zwang und ohne ihn zu wollen.“² Die einzige Weise, auf die für sie die göttliche Freiheit gewahrt wurde, lag in der Betonung der Abhängigkeit der Existenz des Sohnes, wie auch alles übrigen Seienden, einzig und allein vom Willen des Vaters.³

Aufbauend auf diesen Voraussetzungen stellten die Arianer die Orthodoxen in einer Frage vor die Alternative: „Hat der Vater den Sohn

¹ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* D, 5, 1015a 20 – 1015b 15.

² S. Athanasius, *Contra Arianos* 3, 62: PG 26, 453 AB; s. a. Kyril von Alexandrien, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* 7: PG 75, 88 C.

³ S. G. Florovsky, „The Concept of Creation in Saint Athanasius“, in *Studia Patristica* 6 (1962), S. 52; J. Romandides, „Highlights in the Debate over Theodore of Mopsuestia's Christology and some Suggestions for a fresh approach“, in *The Greek Orthodox Theological Review* 5 (1959/1960), S. 174 f. G. D. Martzelos, *Ουσία και ενέργειαι του Θεού κατά τον Μέγαν Βασίλειον. Συμβολή εις την ιστορικοδογματικήν διερεύνησιν της περί ουσίας και ενεργειών του Θεού διδασκαλίας της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, Thessaloniki 1984, S. 76 f.

wollend oder nicht wollend gezeugt?“⁴ Die Absicht der Konfrontation mit dieser Alternative lag offen zutage: Wenn die Orthodoxen geantwortet hätten, dass der Vater den Sohn wollend (θέλων) gezeugt habe, dann müsste man annehmen, dass sich der Sohn ontologisch in nichts von den geschaffenen Dingen unterscheidet. Wenn sie aber geantwortet hätten, dass der Vater den Sohn nicht wollend (μη θέλων) gezeugt hätte, dann müsste man annehmen, dass der Sohn zwangsweise vom Vater gezeugt wäre, was freilich gänzlich unannehmbar wäre, weil dies zum Zweifel an der Gottheit des Vaters führen würde.⁵

Die Antwort, die die oben genannten Kirchenväter auf dieses trinitätstheologische Problem gaben, welches die tückische Alternative der Arianer auf das Tapet gebracht hatte, war äußerst bedeutsam für die Entwicklung des trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert und hat gerade heute außergewöhnliche Aktualität aufgrund der entsprechenden theologisch – philosophischen Problemstellung, die sich in der letzten Zeit besonders im innerorthodoxen Bereich beobachten lässt.

a. Die arianische Alternative und die Transzendenz Gottes

Als erster hat Athanasius dieses trinitätstheologische Problem ins Auge gefasst, wobei er mit seiner ausführlichen und gründlichen Antwort im wesentlichen den Rahmen abgesteckt und die Grundlagen gelegt hat für die Inangriffnahme desselben Problems auch durch die übrigen bereits genannten Väter. Auch sie bedachten es und argumentierten an diesem Punkt genauso wie Athanasius. Vornehmliches Anliegen von ihnen allen war es, darzulegen, dass die obige Alternative, vor welche die Arianer die Orthodoxen gestellt hatten, im wesentlichen eher eine Scheinalternative sei, und sie sich daher überhaupt nicht auf Gott anwenden ließe.

Zunächst sind die Voraussetzungen, durch die diese Alternative gestützt wird, nach Meinung aller dieser Kirchenväter wacklig und schwach. Sicherlich ist das metaphysische Prinzip der Arianer, demzufolge die Natur durch Zwang, der Wille jedoch durch Freiheit charakterisiert ist, richtig, aber es lässt sich nur auf die menschliche und geschaffene Realität anwenden; es hat keine Geltung für den nichtgeschaffenen und transzendenten Gott. Da nämlich Gott ungeschaffen ist, übersteigt er wesensgemäß die natürliche Notwendigkeit, die das geschaffene Sein charakterisiert. Weil er ungeschaffen und transzendent ist, befindet er sich überhaupt jenseits des

⁴ S. Epiphanius von Salamis, *Ancoratus* 52: PG 43, 105 D; vgl. Gregor von Nazianz, *Rede* 29, *Oratio theologica* 3, *De filio* 6: PG 36, 80 C; Didymus der Blinde, *De Trinitate* 1, 9: PG 39, 281 B.

⁵ Epiphanius von Salamis, a.a.O.: PG 43, 108 AB; Gregor von Nazianz, a.a.O.: PG 36, 80 C – 81 A; Didymus der Blinde, a.a.O.: PG 39, 281 BC; vgl. a. Kyrill von Alexandrien, *De sancta et consubstantiali Trinitate Dialogus* 2: PG 75, 773 D – 776 A.

Zwangs. „Und wer wäre es, der ihm den Zwang auferlegt, ihr Schlaumeier?“ fragt Athanasius die Arianer rhetorisch.⁶ Mit anderen Worten, die Freiheit Gottes kennzeichnet nicht allein seinen Willen, wie es beim Menschen der Fall ist, sondern auch das ihm eigene Wesen und seine Natur. Das heißt, Gott hat nicht einfach eine Entscheidungsfreiheit, sondern eine ontologische Freiheit. Aufgrund dieser Ansicht übersteigt Gott gemäß den Kirchenvätern nicht nur die Notwendigkeit der Natur, sondern auch die Willensfreiheit der geschaffenen Wesen.

Darüber hinaus ist die göttliche Natur dem göttlichen Denken und Willen überlegen und geht diesen ontologisch voran, so dass das, was bei Gott gemäß seiner Natur ist oder geschieht, nicht bedeutet, dass es gezwungenermaßen ist oder geschieht. Überdies ist der ontologische Vorrang der Natur gegenüber der Überlegung oder dem Willen nicht etwas, was allein den ungeschaffenen Gott charakterisiert, sondern auch die geschaffenen Wesen. Sein Haus zum Beispiel, bemerkt Athanasius, baut jemand erst, nachdem er überlegt und entschieden hat, wie es geschehen soll. Gleichwohl vermag niemand seinen Sohn durch seine Überlegung oder seinen Willen ontologisch zu bestimmen, sondern er erzeugt ihn einfach der Natur nach (κατὰ φύσιν). Und das ist absolut verständlich, weil der Sohn nicht wie ein Haus ist, welches sich außerhalb des Vaters befindet, sondern vielmehr ein Erzeugnis des dem Vater eigenen Wesens ist. Wenn der Vater überlegen und über die ontologische Bestimmung seines Sohnes entscheiden würde, bedeutete das, dass er überlegen und entscheiden würde über die ontologische Bestimmung seiner selbst, was sicherlich gänzlich unvernünftig wäre. „So sehr also“, schließt Athanasius, „der Sohn dem Geschöpf überlegen ist, derart stark ist auch das der Natur nach dem Willen überlegen.“⁷ Wenn diese metaphysische Voraussetzung für geschaffene Wesen gilt, hat sie umso mehr Geltung für den ungeschaffenen Gott, der wesensgemäß frei ist. Unter diesen Voraussetzungen darf man die Unterscheidung zwischen Natur und Willen bei Gott nicht wie bei den Menschen als eine Unterscheidung zwischen Zwang und Freiheit dialektisch bedenken. Folglich darf die Zeugung des Sohnes weder als ein Produkt des göttlichen Willens noch als Produkt eines innergöttlichen oder außergöttlichen Zwangs betrachtet werden und zwar deshalb, weil die Abhängigkeit des Sohnes vom Willen des Gottvaters die Ewigkeit der göttlichen Vaterschaft anrühren und die göttliche und ungeschaffene Natur der geschaffenen Kategorie der Zeit unterordnen würde, ein

⁶ Athanasius, *Contra Arianos* 3, 62: PG 26, 453 B. Vgl. Johannes Damaskenus, *Expositio accurata fidei orthodoxae* 3, 14 (58), PG 94, 1041 B: «...ἡ θεία καὶ ἀκτιστος φύσις οὐδὲν ἡναγκασμένον ἔχει... φύσει γὰρ ὢν ἀγαθὸς ὁ Θεός, καὶ φύσει δημιουργός, καὶ φύσει Θεός, οὐκ ἀνάγκη ταῦτα εἶναι· τίς γὰρ ὁ τὴν ἀνάγκην ἐπάγων;»

⁷ ebd.

Vorgang, wie er sich genau in der Lehre des Arius ereignet hatte. Ausserdem würde die Betrachtung des Sohnes als zufälliges Ergebnis irgendeines innergöttlichen oder außergöttlichen Zwangs den ungeschaffenen Gott ontologisch zu etwas Unfreiem machen, was gänzlich unvereinbar und widersprüchlich zu der offenbarten biblischen Auffassung über Gott wäre. So wie es auch der Hl. Epiphanius von Salamis, das Obige zusammenfassend, treffend bezeichnet, indem er der aufgezwungenen Alternative der Arianer lakonisch entgegnet: „Weder wollend noch unwollend hat er also gezeugt, sondern durch seine übertreffende Natur. Die göttliche Natur geht nämlich über den Willen (βουλή) hinaus, und verfällt nicht der Zeit, noch wird sie durch einen Zwang geführt.“⁸ Genau dasselbe betont auf seine eigene Art Didymus der Blinde: „Vor dem Wollen nämlich und dem nicht Wollen und jeglicher Erwägung ist der zeugende Gott und Vater, wie auch der Abglanz seiner Herrlichkeit, der Sohn, und nichts kann zwischen diesem und jenem, von dem er ist, gedacht werden... Er hat also jenseits von Willen und Verstand naturgemäß gezeugt.“⁹

Um die Richtigkeit ihrer Thesen zu beweisen sowie den sophistischen Charakter der Alternative in der arianischen Argumentation aufzuzeigen, stellten die Kirchenväter die Arianer vor ähnlicher Alternative, aus denen klar hervorgeht, dass die Verbindung der Natur Gottes mit dem Zwang und die Verbindung seiner Freiheit einzig und allein mit seinem Willen gänzlich unvernünftig ist.

Dass Gott gut ist oder mitleidig, fragt Athanasius, ist das eine Eigenschaft, die Gott durch seinen Willen hat oder ohne ihn? Wenn wir annehmen, dass er diese Eigenschaft durch seinen Willen hat, heißt das, dass er irgendeinmal angefangen hat, gut zu sein, und dass er auch, vorausgesetzt, dass er es gewollt hätte, hätte böse sein können. Etwas derartiges wäre nur der Fall, wenn er dies erwägen und sich für seine Güte entscheiden würde, was in Hinsicht auf Gott vollkommen unangebracht und unannehmbar ist. Wenn wir fernerhin annehmen, dass Gott gut und mitleidig ohne seinen Willen ist, dann hat er entsprechend dem Nachdenken der Arianer seine Güte aufgrund von Zwang, ohne es zu wollen. Wer legt ihm aber diesen Zwang auf? Wie Gott folglich immer seiner Natur nach gut ist, ohne seine Güte durch auferlegten Zwang zu haben, so gilt umso mehr noch das Wort, dass der Vater „immer naturgemäß zeugungsfähig“ ist, das heißt, dass er natur- und nicht willensgemäß Vater seines Sohnes ist.¹⁰

⁸ Epiphanius von Salamis, *Ancoratus* 52: PG 43, 108 B.

⁹ Didymus der Blinde, *De Trinitate* I, 9: PG 39, 281 C - 284 A; s. a. Kyrill von Alexandrien, *De sancta et consubstantiali Trinitate Dialogus*: PG 75, 780 AB.

¹⁰ S. Athanasius, *Contra Arianos* 3, 62: PG 26, 453 C – 456A.

Diese Wahrheit wird auch von der noch provozierenderen Alternative her klar ersichtlich, vor die Athanasius die Arianer stellt und die Gregor von Nanzianz und Didymus der Blinde treu von ihm übernehmen: Existiert der Vater als Gott durch seinen Willen oder ohne seinen Willen? Wenn er ohne seinen Willen existierte, dann wären seine Existenz und seine Natur zwangsmäßig auferlegt. Wenn aber seine Existenz von seinem Wollen abhinge und bestimmt würde, dann dürfte er nicht existieren, bevor er existieren wollte. Wenn er aber so existieren würde, was wäre er dann vor seinem Willen zur Existenz und was hätte er zusätzlich nach diesem Willensentschluss? Wie Gott folglich „naturgemäß“ (φύσει) existiert und seine Existenz von seinem Willen weder abhängt noch bestimmt wird, so existiert auch sein Logos „naturgemäß“ (φύσει) und ist weder vom Denken und Willen des Vaters abhängig noch durch diese bestimmt.¹¹

Auf dieselbe Schlussfolgerung könnte man nach Didymus dem Blinden kommen, wenn man die Alternative aufstellt, ob Gott unsterblich und gut durch oder ohne seinen Willen ist. Das Beste, was jemand auf eine Alternative von derartiger Gestalt antworten kann, ist, wie Didymus nachdrücklich unterstreicht, dass nichts davon auf den ungeschaffenen und gänzlich vollkommenen Gott zutrifft. Mit anderen Worten, Gott ist weder durch seinen Willen noch ohne seinen Willen existent oder gut oder unsterblich, sondern aufgrund seiner vollkommenen und ungeschaffenen Natur. Wie folglich die Existenz des Vaters, seine Unsterblichkeit und Güte nicht von seinem Willen abhängt oder bestimmt wird, so hängt auch die Zeugung des Sohnes nicht davon ab und wird nicht durch den Willen des Vaters bestimmt, wie die Arianer behaupteten, indem sie in Gott die Natur mit der Notwendigkeit und den Willen mit der Freiheit verknüpften.¹²

Abgesehen davon zwingt die Betrachtung der Zeugung des Sohnes vom Vater im Rahmen von Notwendigkeit der Natur und Freiheit des Willens den ungeschaffenen und transzendenten Gott wesensmäßig in einen Rahmen kreierter Wirklichkeit und gleicht ihn so den geschaffenen Wesen an. Deswegen betonen die Kirchenväter des vierten Jahrhunderts mit besonderem Nachdruck die Transzendenz und die Unbegreiflichkeit der Art und Weise der göttlichen Zeugung. „Wie also ist der Sohn gezeugt worden?“ fragt Gregor von Nazianz herausfordernd, der die sophistische Alternative der Arianer ablehnt und dann selber eine Antwort gibt. „Jene Zeugung wäre keine besondere gewesen, wenn du sie begreifen könntest,

¹¹ S. Athanasius, a.a.O. 63: PG 26, 456 AB; Gregor von Nanzianz, *Rede 29, Oratio theologica 3, De filio* 7: PG 36, 81 CD; Didymus der Blinde, *De Trinitate* 1, 9: PG 39, 285 A; vgl. ferner a. Kyrill von Alexandrien, *De sancta et consubstantiali Trinitate Dialogus* 2: PG 75, 776 BC.

¹² S. Didymus der Blinde, a.a.O.: PG 39, 285; vgl. a. Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium* 8: PG 45, 776 AB.

der du nicht einmal deine eigene Geburt einigermaßen gut kennst, oder solltest du etwas von ihr verstanden haben, so schämst du dich doch, es auch zu sagen. Oder meinst du, dass du alles weißt? Es ist vorher nötig, sich um Erklärungen zu bemühen, wie Empfängnis geschieht, die Gestaltung des Embryos, die Zeugung, die Verknüpfung der Seele mit dem Leib, des Geistes mit der Seele, der Vernunft mit dem Geist, die Bewegung, das Wachstum, die Assimilation der Nahrung, wie die Sinne funktionieren, das Gedächtnis, die Erinnerung und deine übrigen Organe, welche Wirkungen Körper und Seele gemeinsam sind, welche getrennt und bei welchen von ihnen der Körper mit der Seele zusammenarbeitet, oder ferner welche Eigenschaften, die den Menschen charakterisieren, angeboren und welche erworben sind. Aber auch, wenn du das alles noch verstehst, auch dann ist es dir nicht erlaubt, über die Zeugung Gottes zu philosophieren, weil dieses Unternehmen gefährlich ist. Wenn du also nicht einmal deine eigene Zeugung verstehen kannst, wie könntest du dann die Zeugung Gottes verstehen? Insofern Gott unzugänglicher ist als der Mensch, insofern ist auch die göttliche Zeugung unverständlicher verglichen mit deiner eigenen. Deswegen“, schließt Gregor von Nazianz, „geziemt es sich, die Zeugung Gottes mit Schweigen zu ehren. Es ist eine großartige Sache, dass du weißt, dass der Sohn gezeugt worden ist. Das „wie“ er jedoch gezeugt worden ist, vermögen selbst die Engel nicht zu verstehen, wie viel mehr also du! Willst du, dass ich dir das „wie“ erklären soll? Wie der Vater erkennt, der gezeugt hat, so erkennt auch der Sohn, der gezeugt worden ist. Alles weitere ist mit der Wolke der Unkenntnis bedeckt und entgeht deinem unvernünftigen Sehvermögen.“¹³

Auf eine ähnliche Argumentation, die deutlich eine apophatische Haltung gegenüber der Art und Weise der göttlichen Zeugung zum Ausdruck bringt, können wir beinahe bei allen übrigen Kirchenvätern des vierten Jahrhunderts hinweisen. Es ist gleichwohl notwendig zu unterstreichen, dass jener Apophatismus der Kirchenväter nicht Frucht eines rationalistischen Gedankengangs ist, wie z.B. der neuplatonische Apophatismus, sondern eine unmittelbare und natürliche erkenntnistheoretische Konsequenz der ontologischen Unterscheidung zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem. Mit anderen Worten: da der Mensch nun einmal Geschöpf ist, vermag er von Natur aus das ungeschaffene Mysterium der Art und Weise der göttlichen Zeugung nicht zu erkennen. Jenes Unvermögen charakterisiert aus demselben Grund nicht allein die Menschen, sondern auch die Engel.¹⁴

¹³ S. Gregor von Nazianz, *Rede 29, Oratio theologica 3, De filio* 8: PG 36, 84 C.

¹⁴ S. Gregor von Nazianz, a.a.O.: PG 36, 84 C. Vgl. a. G. D. Martzelos, „Der Verstand und seine Grenzen nach dem hl. Basilius dem Großen“, in: *Τόμος εόρτιος χιλιοστής εξακοστιστής επετείου Μεγάλου Βασιλείου (379-1979)*, Thessaloniki 1981, S. 239 ff; Ders., *Ουσία και ενέργειαι του Θεού κατά*

Infolgedessen ist die genannte aufgezwungene Alternative der Arianer nach den Kirchenvätern des vierten Jahrhunderts sophistisch und unbegründet, nicht allein weil Gott durch seine ungeschaffene Natur die Notwendigkeit der Natur und die Willensfreiheit der geschaffenen Wesen übersteigt, oder weil seine Natur über die Überlegung und den Willen erhaben ist und ihnen ontologisch vorangeht, sondern auch weil die Zeugung des Sohnes an sich ein übernatürliches Mysterium bildet, das die Geschöpfe unmöglich mittels metaphysischer Voraussetzungen und sophistischer Tricks verstehen können. Auf diese Argumentation weist der Hl. Epiphanius genau hin, indem er in seiner Antwort, wie wir weiter oben gesehen haben, lakonisch die erzwungene Alternative der Arianer resümiert: „Weder wollend noch unwollend hat er also gezeugt, sondern durch seine übertreffende Natur. Die göttliche Natur geht nämlich über den Willen hinaus, und verfällt nicht der Zeit, noch wird sie durch einen Zwang geführt.“

b. Das Unfreiwillige der göttlichen Zeugung

Nun wollen wir freilich detaillierter betrachten, wie von den Vätern des vierten Jahrhunderts ihre Lehre über das Willentliche und das Unfreiwillige der göttlichen Zeugung verstanden wird, die sie im Rahmen der Antwort auf die hochsophistische Alternative der Arianer entwickelten. Zunächst wollen wir dabei untersuchen, wie das Unfreiwillige der göttlichen Zeugung verstanden wird.

Es besteht ausnahmslos Übereinkunft bei allen Kirchenvätern, dass die Zeugung des Sohnes im Gegensatz zur Behauptung des Arius eine natürliche (φυσική) ist, „aus dem Wesen des Vaters“, und dass sie daher nicht vom Willen des Vaters abhängig ist. Wenn sich das Gegenteil ereignet hätte, bestünde absolut kein ontologischer Unterschied zwischen dem Sohn und den Geschöpfen, und der Schöpfer würde ontologisch gleichgestellt mit seinen Geschöpfen. In diesem Fall freilich würde der Sohn, wie Gregor von Nazianz zutreffend beobachtet, als Sohn vollkommen vom Vater entfremdet, weil die unmittelbare Ursache seiner Existenz nicht der eigene Vater selbst wäre, sondern dessen Willen. Dies bedeutet, dass die Arianer im Grunde, wie Gregor ironisch kritisiert, mit ihrer Lehre „Den Willen als eine bisher unbekannte Mutter anstelle des Vaters neu kreieren“.¹⁵ Gleichwohl ist der Sohn nicht Sohn des Willens, sondern Sohn des wollenden Vaters. Damit dieser Punkt begreiflich wird, führt Gregor von Nazianz eine bestimmte Unterscheidung für die Inangriffnahme des gesamten Problems ein. Eines, betont er, ist die

τον Μέγαν Βασίλειον. Συμβολή εις την ιστορικοδογματικήν διερεύνησιν της περί ουσίας και ενεργειών του Θεού διδασκαλίας της Ορθοδόξου Εκκλησίας, Thessaloniki 1984, S. 68 f.

¹⁵ Gregor von Nazianz, *Rede 29, Oratio theologica 3, De filio* 6: PG 36, 80 C-81 A.

Person, die will, und etwas anderes ist der Wille, genauso wie eines die Person ist, die zeugt, und etwas anderes die Zeugung, oder eines die Person, die redet, und etwas anderes die Rede. Das eine bezeichnet das persönliche Subjekt, das mit einer Wirkung in Erscheinung tritt, während das andere die Wirkung des Subjekts für sich selbst gesehen bezeichnet. In diesem Sinne folgt das Gewollte nicht immer und gezwungenermaßen. Es kann auch dem Willen vorangehen. Jedenfalls führt es von der Person her, die will. Und wenn dies für die geschaffenen Dinge gilt, so gilt dies umso mehr für den ungeschaffenen Gott. Folglich ist es vollkommen unannehmbar, den Willen des Vaters als Ursache für die Existenz des Sohnes zu betrachten, weil dies nicht mit dem Gedanken der göttlichen Zeugung im Einklang steht.¹⁶

Darüber hinaus wäre es, wie Athanasius bemerkt, unlogisch, die Zeugung des Sohnes und Logos Gottes vom Willen des Vaters abhängig zu machen, weil dies bedeuten würde, dass Gott beschließt, erwägt, sich frei erwählt und selbst dazu ermuntert, dass er will, so dass er einen Logos und eine Sophia hätte, um nicht unvernünftig (άλογος) und unweise (άσοφος) zu sein.¹⁷ Für Athanasius, der in dieser Angelegenheit klar und sehr hilfreich die innertrinitarische Dimension und Funktion des Logos Gottes einbringt, ist Gott vernünftig (λογικός) und weise (σοφός), eben weil er immer den Logos und die Sophia hatte, und es hat keine Zeit gegeben, zu welcher er unvernünftig oder unweise gewesen wäre und nachträglich jene enhypostatische Eigenschaft durch seinen Willen erworben hätte. Der Wille Gottes bildet daher allein den bestimmten Grund der Geschöpfe, während der Sohn als Logos und Sophia Gottes mit diesen nicht ontologisch vermischt wird, sondern „von Natur aus... Erzeugnis (γέννημα)“ des eigenen Wesens des Vaters ist.¹⁸

Aber auch wegen eines anderen fundamentalen Grundes ist es nach Athanasius nicht möglich, dass der Sohn vom Willen des Vaters herrührt: Weil er nämlich als Logos der lebendige Verstand und Wille des Vaters ist, durch den alle Geschöpfe entstanden sind. Und vor dem Logos als dem lebendigen Verstand und Willen des Vaters vermag nicht irgendein anderer Wille bei Gott gedacht zu werden, dem jener seine Existenz verdankt. Verstand und Wille sind bei Gott derselbe Logos.¹⁹ Mit anderen Worten beschließt und will der Vater mit seinem Logos; er

¹⁶ S. Gregor von Nazianz, a.a.O.: PG 36, 81 ABC.

¹⁷ S. Athanasius, *Contra Arianos* 3, 63: PG 26, 456 C.

¹⁸ S. ebd.: „...τα μὲν γενητὰ εὐδοκία καὶ βουλήσει γέγονεν, ὁ δὲ Υἱὸς οὐ θελήματός ἐστι δημιουργήμα ἐπιγεγονώς, καθάπερ ἡ κτίσις, ἀλλὰ φύσει τῆς οὐσίας ἰδίον γέννημα.“

¹⁹ S. Athanasius, a.a.O.: PG 26, 456 C-457 A. S. a. Kyrill von Alexandrien, *De adoratione in spiritu et veritate* 11: PG 68, 728 BC: „βουλή καὶ σοφία καὶ θέλησις τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱός“. Ferner Ders., *De sancta et consubstantiali Trinitate Dialogus* 2: PG 75, 776 BC: “Εἰ γὰρ ἦν ἐν σοφίᾳ καὶ λόγῳ τὸ θέλειν τοῦ Πατρὸς οὐ γὰρ ἀσφόν γε καὶ ἄλογον τὴν θείαν ἐρούσι θέλησιν. Σοφία δὲ καὶ Λόγος ἐστὶ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατὴρ ὁ Υἱός, αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ὁ ἐν ᾧ πάντα θέλησις τοῦ Πατρὸς... Βουλὴν δὲ καὶ θέλησιν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατὴρ τὸν Υἱὸν ὁ θεὸς ἡμῖν ὀνομάζει λόγος.“

überlegt und „will durch den Sohn“, ebenso wird es wenig später Basileios der Große sagen, der in diesem Punkt die theologische Überlegung des Athanasius fortführte.²⁰

Hier stellt sich verständlicherweise die Frage: Wie gelangt Athanasius zu der Gleichsetzung des Logos mit dem Verstand und dem Willen Gottes? Zunächst müssen wir betonen, dass diese Gleichsetzung, dem Hl. Athanasius gemäß, schon mitten in der Hl. Schrift klar bezeugt ist. Um das zu beweisen, wendet er sich all jenen Stellen des Alten und Neuen Testaments zu, die die Abhängigkeit der geschaffenen Wesen von dem schaffenden Wort oder der Weisheit und der Vernunft Gottes, von seinem Verstand oder Willen erwähnen, wie z.B. : „Durch das Wort des Herrn sind die Himmel gegründet“,²¹ „Er sprach und sie wurden gezeugt, er ordnete es an und sie wurden geschaffen“,²² „Gott hat durch die Weisheit die Erde gegründet; er bereitete die Himmel durch seine Vernunft“,²³ „Alles ist durch ihn (sc. den Logos) geworden, und ohne ihn wurde nicht eines, was geworden ist“,²⁴ „Unser Gott hat im Himmel und auf der Erde so viel gemacht, wie er wollte“,²⁵ „Da er es gewollt hat, hat er uns hervorgebracht durch das Wort der Wahrheit“,²⁶ „Dies ist nämlich der Wille Gottes in Christus Jesus an euch“,²⁷ u.a. Da nun, folgert er, nach der Schrift all dies mittels des Logos oder der Sophia oder der Vernunft und des Verstandes oder des Willens Gottes geschehen ist, kann folglich dieser Wille Gottes kein anderer sein als der Logos selbst.²⁸

Über seine biblische Begründung der Gleichsetzung des Logos mit dem Verstand oder dem Willen Gottes hinaus scheint Athanasius jene Gleichsetzung auf der griechisch-philosophischen Bedeutung des Logos-Gedankens zu begründen.

Für die griechische Philosophie, und speziell für die stoische, ist der Logos nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch. Mit anderen Worten übt er nicht nur einen innergeistigen Dienst aus, wie ein unausgesprochenes (ενδιάθετος) Wort, sondern bildet auch einen willentlich bestimmten Grund alles Werdenden, wenn er sich nach außen als Tat herausstellt, wie ein praktisches und wirkendes (ποιητικός)

²⁰ S. Basileios der Große, *De Spiritu Sancto* 19: PG 32, 101 C; 104 A; 20: PG 32, 104 BCD; 38: PG 32, 136 B. S. auch G. D. Martzelos, *Ουσία και ενέργειαι του Θεού κατά τον Μέγαν Βασίλειον. Συμβολή εις την ιστορικοδογματικήν διερεύνησιν της περί ουσίας και ενεργειών του Θεού διδασκαλίας της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, Thessaloniki 1984, S. 100 ff.

²¹ Ps 32, 6 (LXX)

²² Ps 32, 9 (LXX).

²³ Spr 3, 19 (LXX)

²⁴ Joh 1,3.

²⁵ Ps 113,11 (LXX)

²⁶ Jak 1,18

²⁷ 1 Thess 5,18. S. a. Athanasius, *Contra Arianos* 3, 65: PG 26, 460 C – 461 A.

²⁸ S. Athanasius, a.a.O. 64: PG 26, 457 B.

Wort.²⁹ Der Logos ist demnach für die griechische Philosophie immer willentlich und der Wille immer logisch. Am ehesten können wir auch die bestehende Einheit zwischen Logos und Wille mitten in der griechischen Sprache finden, die von der griechischen Philosophie stark beeinflusst ist. Es ist keineswegs Zufall, dass das Verb βουλεύεσθαι (überlegen), das die innere, theoretische Funktion des Logos anzeigt, wie auch das Verb βούλεσθαι (wollen), das seine äußere, praktische Funktion anzeigt, dieselbe etymologische Wurzel haben. Die bedeutungsmäßige Einheit zwischen den beiden Verben wird hauptsächlich durch das von diesen abgeleitete Substantiv „βουλή“ deutlich, welches sowohl die logische Überlegung als auch den willentlichen Beschluss bezeichnet. Noch heute hat dieser Terminus genau dieselbe Bedeutung in der griechischen Sprache. Man nennt z.B. das griechische Parlament auch „βουλή“ der Griechen, weil es um eine Versammlung Abgesandter des griechischen Volkes geht, die nicht allein berät, sondern auch beschließt.

Wir sind also der Meinung, dass Athanasius in seinem Kampf gegen die Arianer diese existentielle und bedeutungsmäßige Einheit zwischen Wort (λόγος) und Willen, die die griechische Philosophie und Sprache stark prägt, ausnutzt. Genau dies lässt er klar durchscheinen, wenn er, die Synonymie zwischen Wort (λόγος) und Vernunft (φρόνησις) voraussetzend, seine persönliche Meinung formuliert, die er vor allem logisch begründet, indem er wörtlich Folgendes anführt: „Ich glaube nämlich, dass Vernunft (φρόνησις) und Wille (βούλησις) dasselbe sind. Was nämlich jemand beschließt, dies bedenkt er ohnehin; und was er bedenkt, dies beschließt er auch.“³⁰ Charakteristisch ist diesbezüglich (in dem oben angeführten Zitat) nicht allein die Gleichsetzung der Termini „Vernunft“ und „Wille“ sondern auch der Gebrauch des Wortes „beschließen“ (βουλεύεσθαι) anstatt „wollen“ (βούλεσθαι). Stärker noch lässt er an einem anderen Punkt in seiner 3. *Rede gegen die Arianer* die Begriffe „Wollen“ und „beschließen“ ständig abwechseln, eben weil er sie für vollkommen gleichbedeutend hält. Nachdem er die Behauptung der Arianer, dass, wenn der Sohn nicht aus dem Willen hervorgegangen wäre, Gott dann den Sohn zwangsweise und gegen sein Wollen bekommen habe, konkret angeführt hat, entgegnet er wie folgt: „Das Gegensätzliche zum Willen haben sie gesehen, das Größere und Höherliegende haben sie aber nicht beachtet. Wie nämlich dem Willen das Unfreiwillige gegenübersteht, so steht das naturhafte höher als das

²⁹ S. Aristoteles, *Metaphysik* E, 1, 1025b, 20-25. Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum* VII, 1, 130; I. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Bd. 1, Stuttgart 1964, S. 50, Abschnitt 202; Bd 2, S. 43, Abschnitt 135; Bd. 3, S. 42, Abschnitt 175; S. 79, Abschnitt 323, S. 134 f., Abschnitt 495; s. a. J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie I (Altertum und Mittelalter)*, Basel-Freiburg-Wien 1974, S. 180; 258 f.

³⁰ Athanasius, *Contra Arianos* 3, 65: PG 26, 460 B; vgl. auch Kyrill von Alexandrien, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* 7: PG 75, 92 D - 93 A.

beschließen und geht ihm voran. Wenn einer ein Haus bauen will, beschließt er es, einen Sohn aber zeugt er von Natur. Und was nach dem Willen gebaut wurde, hatte einen Anfang des Werdens und ist außerhalb des Schöpfers; der Sohn ist aber wesenseigenes Erzeugnis des Vaters und nicht außerhalb von ihm. Darum beschließt der Vater auch bezüglich seiner (sc. seines Sohnes) nicht, um nicht den Anschein zu erwecken, als beschlösse er auch über sich selbst. So hoch also der Sohn über dem Geschöpf steht, so hoch steht das Naturhafte über dem Willen; und sie hätten, als sie davon hörten, dass er nicht durch den Willen hervorgegangen sei, auf das Naturhafte schließen sollen.“³¹ Dieser Wechsel der Begriffe „Wille“ (βούλησις) und „beschließen“ (βουλεύεσθαι) im obenstehenden Text zeigt deutlich, dass Athanasius „beschließen“ (βουλεύεσθαι) und „wollen“ (βούλεσθαι) bedeutungsmäßig gleichsetzt, eben weil er vorbehaltlos die existentielle und bedeutungsmäßige Einheit zwischen „Vernunft“ (λόγος) und „Willen“ (βούλησις) annimmt, wie auch die griechische Philosophie und Sprache. Diese Einheit bildet für Athanasius die geeignetste Voraussetzung, sofern es darum geht, die arianische Auffassung abzuwehren, nach welcher der Sohn als aus dem Willen Gott-Vaters hervorgegangen gedacht wird. „Wie also vermag“, fragt er rhetorisch, „der Logos, der als Verstand und Wille des Vaters existiert, auch selbst durch Wollen und Willen zu werden?“³² „Und wenn er selbst der Wille ist, wie ist dann der Verstand durch den Willen zustande gekommen?“³³

c. Das willentliche der göttlichen Zeugung

Jetzt wollen wir ferner betrachten, wie bei den Kirchenvätern das Willentliche der göttlichen Zeugung verstanden wird, das sie als Antwort der bekannten sophistischen Alternative der Arianer entgegenstellten.

Die Tatsache, dass die Existenz des Sohnes nicht von dem Willen des Vaters abhängig ist, bedeutet gemäß den Vätern des vierten Jahrhunderts nicht, dass der Sohn „vom Vater..... ungewollt ist“ und folglich gezwungenermaßen bzw. gegen seinen Willen existiert. „Keineswegs, sondern der Sohn ist auch vom Vater her gewollt“, betont Athanasius mit bezeichnendem Nachdruck.³⁴ Um diese These biblisch besser zu begründen, verweist er auf die johanneische Stelle „Der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles“,³⁵ während er diesbezüglich die

³¹ Athanasius, a.a.O. 62: PG 26, 453 BC. Übersetzung unter Präzisierung zentraler Termini für die Argumentation nach A. Stegmann, BKV 13, S. 324 f.

³² Athanasius, a.a.O. 64: PG 26, 457 B.

³³ Athanasius, a.a.O. 67: PG 26, 464 C – 465 A.

³⁴ Athanasius, a.a.O. 66: PG 26, 461 C.

³⁵ Joh 5,20; s. a. Athanasius, ebd.

anderen ähnlichen johanneischen Stellen verschweigt, wie z.B. „Der Vater liebt den Sohn und hat alles in seine Hand gegeben“,³⁶ oder „Vater, Du hast mich geliebt von der Gründung des Kosmos“,³⁷ ebenso auch die biblische Stelle „Dieser ist mein geliebter Sohn“,³⁸ welche er gleichwohl in anderen Zusammenhängen gebraucht, wenn er die wesensmäßige Beziehung zwischen Vater und Sohn betont.³⁹ Weil also laut der Hl. Schrift der Vater den Sohn liebt, bedeutet das Athanasius zufolge, dass, wenn auch der Sohn nicht „aus dem Willen“, sondern „naturgemäß“ vom Vater hervorgeht, er dennoch nicht zwangsweise und gegen den Willen des Vaters existiert. Eben weil der Vater ihn liebt, will er ihn auch.⁴⁰

Nach dieser biblischen Begründung seiner These geht Athanasius zu ihrer logischen Begründung über, hinsichtlich seiner syllogistischen Methode treu gefolgt von Didymos dem Blinden. Er bemerkt, wie die Güte und die Existenz des Vaters, nicht von seinem Willen abhängen, aber auch nicht gegen seinen Willen sind, weil der Vater so sein will, so auch die Zeugung des Sohnes: Wenn sie auch nicht von dem Willen des Vaters abhängt, ist der Sohn dennoch nicht ungewollt noch zwangsweise hervorgekommen, sondern ist vom Vater gewollt und geliebt. So führt Athanasius wortwörtlich an: „So wie er nämlich das Gut-Sein nicht aus einem Willen heraus begann, ist er keineswegs unwillentlich und ungewollt gut. Was er nämlich ist, dies ist er von ihm gewollt. So auch das Sohn-Sein, wenn es auch nicht aus dem Willen heraus begonnen hat, ist es doch nicht ungewollt, und ist ihm nicht zuwider. Wie er (sc. der Vater) nämlich der seine eigene Hypostase Wollende ist, so ist auch der Sohn, der ein eigener von seinem Wesen ist, nicht von ihm ungewollt. So sollte also der Sohn gewollt und geliebt werden vom Vater.“⁴¹

Die Zeugung des Sohnes, wie auch Gregor von Nazianz betont, kann nicht unfreiwillig bzw. erzwungen sein, wie es bei einem Glas der Fall ist, das übergelaufen ist, entsprechend dem platonischen Bild des Hervorgehens des zweiten Grundes vom ersten, oder wie es beim natürlichen und unbeherrschten Stuhlgang der Fall ist.⁴² Und dies ist so, weil für Gott-Vater die Zeugung des Sohnes willentlich ist. Bei Gott, wie er kennzeichnenderweise bemerkt, „ist die Zeugung gleich dem Wollen des Zeugens“.⁴³ Mit genau diesem Gedanken charakterisiert später Kyrill

³⁶ Joh 3,35.

³⁷ Joh 17,24

³⁸ Mt 3,17.

³⁹ S. Athanasius, *Contra Arianos* 2, 62: PG 26, 280 A; 3, 59: PG 26, 448 B; 65: PG 26, 461 B.

⁴⁰ S. Athanasius, a.a.O. 3, 62: PG 26, 456 A; 66: PG 26, 464 ABC; s. a. Kyrill von Alexandrien, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* 7: PG 75, 93 C.

⁴¹ Athanasius, a.a.O.: PG 26, 461 C; s. a. Didymus der Blinde, *De Trinitate* 1, 9: PG 39, 285 AB; vgl. Kyrill von Alexandrien, a.a.O. 7: PG 75, 93 CD.

⁴² S. Gregor von Nazianz, *Rede* 29, *Oratio theologica* 3, *De filio* 2: PG 36, 76 BC; s. a. Platon, *Timaios*, 41 d ; Plotin, *Enneaden* V, 1, 6.

⁴³ S. Gregor von Nazianz, a.a.O. 6: PG 36, 81 B.

von Alexandrien im Blick auf den Sohn, dass er eine echte und freie Frucht des väterlichen Wesens sei.⁴⁴

Hier ist freilich Aufmerksamkeit vonnöten: Jenes Willentliche und Freie der Zeugung des Sohnes vom Vater muss man „auf fromme Weise“ begreifen, wie Athanasius unterstreicht,⁴⁵ das heißt auf orthodoxe und nicht auf arianische Weise, wo man die Zeugung des Sohnes vom Willen des Vaters abhängig macht. Mit anderen Worten, dass der Vater den Sohn will und liebt, bedeutet nicht, dass der Wille des Vaters die bestimmende Ursache der Zeugung des Sohnes bildet, oder dass der Vater den Sohn aus Liebe zeugte, wie neuerdings bestimmte orthodoxe Theologen behaupten, wobei sie den Eindruck erwecken, dass sie auf diese Weise die Liebe des Vaters als bestimmende Ursache für die ewige Existenz des Sohnes und des Heiligen Geistes betrachten.⁴⁶ Es bedeutet vielmehr ganz einfach, dass der Vater, wie ungeschaffen und transzendent, so auch ontologisch frei ist, und dass er folglich bei der Zeugung seines Sohnes die Notwendigkeit der Natur, wie auch die Freiheit des Willens der geschaffenen Wesen übersteigt. Genau dies unterstreicht Athanasius, wenn er sagt: „Wie er (sc. der Vater) nämlich der seine eigene Hypostase Wollende ist, so ist auch der Sohn, der ein eigener von seinem Wesen ist, nicht von ihm ungewollt. So sollte also der Sohn gewollt und geliebt werden vom Vater.“⁴⁷ Viel Klärung bringt an diesem Punkt auch folgender Hinweis Didymus des Blinden: „So wie auch immer“, bemerkt er, „der Vater unsterblich und gut ist, will er dies sein, und wollend ist er dies, indem er nicht den Willen, um es so zu sagen, als Ursache hat, noch wahrhaftig unwillentlich ist, so ist der Wille auch nicht Grund des Erzeugens.“⁴⁸ Darüber hinaus ist das Willentliche der göttlichen Zeugung gemäß Athanasius nicht etwas, was lediglich den Vater, sondern auch den Sohn charakterisiert. Der Vater will mit genau demselben Willen den Sohn zeugen, mit dem auch der Sohn vom Vater gezeugt werden will. Und genau deswegen ist der Wille zwischen Vater und Sohn bezüglich des Mysteriums der göttlichen Zeugung nur eines. Es gibt keinen Unterschied zwischen dem Willen des Vaters, zu zeugen und dem Willen des Sohnes, gezeugt zu werden. Athanasius betont bezeichnenderweise:

⁴⁴ S. Kyrill von Alexandrien, *Commentarium in Evangelium Joannis* 5, 5: PG 73, 868 D.

⁴⁵ Athanasius, *Contra Arianos* 3, 66: PG 26, 464 A.

⁴⁶ S. J. D. Zizioulas, „Από το προσώπειον εις το πρόσωπον“, in: *Χαριστήρια εις τιμήν του Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνης Μελίτωνος*, Thessaloniki 1977, S. 299; Ders., *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, New York 1985, S. 41; Chr. Jannaras, „Ανθρωπολογικές προϋποθέσεις“, in: *Σύναξη*, Heft 2 (1982) 40; Ders., *Αλφαβητάρι της πίστεως*, Athen 1984, S. 60; 93. Kritische Einwände gegen die oben geschilderte Ansicht von J. D. Zizioulas, der Chr. Jannaras treu folgt, finden sich bei N. A. Matsoukas, *Λογματική και Συμβολική Θεολογία Β' (Εκθεση της Ορθόδοξης Πίστεως)*, Thessaloniki 1985, S. 96 ff., Anm. 56.

⁴⁷ Athanasius, *Contra Arianos* 3, 66: PG 26, 461 C.

⁴⁸ Didymus der Blinde, *De Trinitate* I, 9: PG 39, 285 C-288 A. Vgl. a. Kyrill von Alexandrien, *De sancta et consubstantiali Trinitate Dialogus* 2: PG 75, 780 B: „Ἔστι γάρ (sc. ο Πατήρ) οὐκ ανεθελήτως ἄ εστι φυσικῶς, σύνδρομον ἔχων τη φύσει την θέλησιν του εἶναι ἄ εστιν.“

„Und durch denselben Willen, durch den er vom Vater her gewollt wird, liebt der Sohn selbst und will und ehrt den Vater. Und eines ist dieser Wille aus dem Vater im Sohn, wie auch von daher der Sohn im Vater betrachtet wird und der Vater im Sohn.“⁴⁹ Weil überdies, laut Athanasius, wie wir gesehen haben, der lebendige Verstand und Wille des Vaters der eigene Logos ist, besteht außerhalb von diesem kein anderer Verstand oder Wille beim Vater. Der Vater beschließt und will durch seinen Logos, und deswegen ist er „immer naturgemäß zeugungsfähig (γεννητικός)“ nach einem Ausdruck des Athanasius.⁵⁰ So bildet die Zeugung des Sohnes im wesentlichen eine Selbstbejahung der Existenz des Vaters und einen ontologischen Ausdruck seiner Freiheit. Mit anderen Worten, der Vater will auf freie Weise, dass er ewig als Vater existiert, und sein Wille drückt sich in der ewigen Zeugung des Sohnes bzw. seines Logos aus. In diesem Sinne bildet der Logos als Verstand und Wille des Vaters nicht allein die schöpferische und erhaltende Ursache der geschaffenen Wesen, sondern auch den alleinigen Ausdruck des väterlichen Willens, „immer naturgemäß zeugungsfähig“ zu existieren. Folglich gibt es keinen Unterschied im Willen des Vaters hinsichtlich seiner innertrinitarischen Beziehungen und seiner außertrinitarischen mit der Welt, wie es auch nach der jeweils eigenen Beurteilung eines orthodoxen Theologen falsch und vorschnell angenommen wird.⁵¹ Wenn wir etwas derartiges annehmen würden, wäre es gemäß der theologischen Voraussetzungen des Athanasius, die wir weiter oben dargestellt haben, nötig, auch zwei Logoi für den Vater anzunehmen: einen für die innertrinitarischen und einen für die außertrinitarischen Beziehungen. Athanasius freilich ist an diesem Punkt gänzlich klärend: Der Wille des Vaters ist wie für die innertrinitarischen, so auch für seine außertrinitarischen Beziehungen ein und dasselbe, weil sein gleichewiger Logos einer ist, der auch seinen alleinigen Verstand und Willen bildet. Darüber hinaus bedeutet der eine und alleinige Wille, mit welchem der Vater den Sohn zeugen und der Sohn vom Vater gezeugt werden will, nicht, dass dieser Wille die Beziehung zwischen Vater und Sohn bestimmen würde, sondern dass er

⁴⁹ Athanasius, *Contra Arianos* 3, 66: PG 26, 464 A.

⁵⁰ Athanasius, a.a.O.: PG, 464 B: s. a. Kyrill von Alexandrien, *De sancta et consubstantiali Trinitate* *Dialogus* 2: PG 75, 776 B.

⁵¹ S. S. Jankazoglou, „Προλεγόμενα στη σπουδή της Θεολογίας του αγ. Γρηγορίου Παλαμά περί των ακτίστων ενεργειών“, in: *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 74 (1991) 760, Anm. 74. In der Wiederveröffentlichung seiner Studie unter dem Titel *Προλεγόμενα στη θεολογία των ακτίστων ενεργειών. Σπουδή στον Άγιο Γρηγόριο Παλαμά*, Katerini 1992, beginnt S. Jankazoglou seinen Irrtum zu korrigieren, der in der obengenannten Veröffentlichung seiner Studie in der Zeitschrift *Γρηγόριος ο Παλαμάς* zu finden ist, indem er selbst die Unterscheidung „zwischen einem „Wollen“ ad intra, das sich auf die ewige Weise der Existenz des Sohnes und des Geistes aus dem Vater bezieht, und einem „Wollen“ ad extra, welches als eine gemeinsame trinitarische Energie Gott mit seinen Schöpferwerken in Beziehung bringt“ als „vorschnell ... und unzutreffend“ bezeichnet. Wie er selber unterstreicht: „Die Gefahr einer solcher Unterscheidung ist sehr klar: So wird der einheitliche Charakter des göttlichen Willens verteilt auf ein immanentes und ökonomisches Niveau“ (S. 62 f., Anm. 80).

den angemesseneren Ausdruck und den eindeutigeren Beweis für die Wesenseinheit (ομοουσιότης) zwischen den beiden göttlichen Personen bildet. So ist das Willentliche der göttlichen Zeugung nicht unvereinbar mit oder dialektisch gegenüber der wesentlichen Beziehung zwischen Vater und Sohn. Die Unvereinbarkeit und der dialektische Gegensatz des Willentlichen beim Ursprung eines Seienden von einem anderen zu ihrer wesensmäßigen Beziehung und ihrer Wesenseinheit charakterisiert einzig und allein die scherfällige Natur der geschaffenen Wesen, nicht dagegen die allmächtige und ungeschaffene Natur Gottes. Deswegen muss, wie Gregor von Nyssa sehr kennzeichnend anmerkt, weder die Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn uns zur Ablehnung des Willentlichen der göttlichen Zeugung führen, weil dies angeblich die ungewollte und zwangsmäßige Zeugung des Sohnes mit sich bringe, noch muss das Willentliche der göttlichen Zeugung uns zur Verneinung der Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn führen, weil angeblich zwischen ihnen der Wille stehe.⁵² Wesenseinheit dieser beiden göttlichen Personen und Willentliches der göttlichen Zeugung werden bei Gott in einer gleichgewichtigen, unzerreißbaren und funktionierenden Beziehung zwischen ihnen vorgefunden. Damit dieser Punkt klar und begreiflich wird und es zu keinem Missverständnis kommen kann, gebraucht Athanasius, hier treu gefolgt von Gregor von Nyssa, das Beispiel der Beziehung des Lichtes zum Glanz. Athanasius sagt, wie der Glanz seine Existenz nicht dem vorausgehenden Willen des Lichts verdankt, sondern vom Licht herrührt als ein auf eine gewisse Weise von ihm „gewolltes“ natürliches Ergebnis, so liebt auch und will der Vater den Sohn „nicht aufgrund eines Gedankens des Willens, sondern naturgemäß und in Wahrheit“, genau wie auch der Sohn den Vater liebt und will.⁵³ So bildet dieser eine Wille zwischen Vater und Sohn nicht nur keine bestimmte Ursache des Ereignisses der göttlichen Zeugung, sondern bestätigt in letzter Analyse, dass Gott als transzendenter und ungeschaffener bei dem Mysterium der göttlichen Zeugung die Dialektik zwischen Zwang und Freiheit übersteigt, welche entsprechend die Natur und den Willen der geschaffenen Wesen charakterisiert. Mit anderen Worten, die Freiheit des

⁵² Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium* 8: PG 45, 773 D-776 A: „Ούτε γὰρ ἡ ἀμεσος αὐτῇ συνάφεια (sc. zwischen Vater und Sohn) ἐκβάλλει τὴν βούλησιν τοῦ Πατρὸς ὡς κατὰ τινὰ φύσεως ἀνάγκην ἀπροαιρέτως τὸν Υἱὸν ἐσχηκότος οὔτε ἡ βούλησις διίστησι τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱόν, ὥς τι διάστημα μεταξύ παρεμπίπτουσα. Ὡς μὴτε ἐκβάλλειν τοῦ δόγματος τὴν ἐπὶ τῷ Υἱῷ βούλησιν τοῦ γεννήσαντος, οἷον στενοχωρουμένην ἐν τῇ συναφείᾳ τῆς τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα ἐνότητος, μὴτε μὴν τὴν ἀδιάστατον διαλύειν συνάφειαν, ὅταν ἐνθεωρῇται τῇ γεννήσει βούλησις. Τοῦτο γὰρ τῆς βαρείας ἡμῶν καὶ δυσκινήτου φύσεώς ἐστιν ἴδιον, τὸ μὴ ἐν ταυτῷ πολλοὺς παρῆναι ἡμῖν, καὶ τὸ ἔχειν τι, καὶ τὸ βούλεσθαι ἀλλὰ νῦν μὲν βουλόμεθ' αὐτὸ ἔχειν ὃν οὐκ ἔχομεν, μετὰ ταῦτα δὲ τυγχάνομεν ὃν τυχεῖν οὐκ ἡβουλήθημεν. Ἐπὶ δὲ τῆς ἀπλῆς καὶ παντοδυνάμου φύσεως, ομοῦ τὰ πάντα καὶ κατὰ ταυτὸν νοεῖται, καὶ τό θέλειν τὸ ἀγαθόν, καὶ τὸ ἔχειν ὅπερ ἠθέλησε.“

⁵³ S. Athanasius, *Contra Arianos* 3, 66: PG 26, 464 BC; s. a. Gregor von Nyssa, a. a. O.: PG 45, 776 BC.

ungeschaffenen und transzendenten Gott-Vaters ist bei der Zeugung seines Sohnes, wie auch bei dem Hervorgehen des Hl. Geists, ontologisch und nicht gleichzusetzen mit der Freiheit der geschaffenen Wesen, die allein eine Entscheidungs- bzw. Wahlfreiheit ist. Deswegen auch zeugt der Vater laut den Vätern des 4. Jahrhunderts, wie wir gesehen haben, „von Natur aus“ den Sohn, und denjenigen, den er naturgemäß zeugt, den liebt und will er. Und genau das bildet und drückt seine ontologische Freiheit aus und bestätigt sie auch: seine trinitarische Gemeinschaft. Die trinitarische Natur- und Liebesgemeinschaft ist also der höchste Beweis für die ontologische Freiheit Gottes.

Zusammenfassung

Mit dem, was wir gesagt haben, versuchten wir, uns einem der bedeutenderen trinitätstheologischen Probleme anzunähern, das die großen Kirchenväter des 4. Jahrhunderts beschäftigt hat, von dessen Lösung nicht nur zu einem großen Teil die Absicherung des Dogmas von Nikäa gegen irgendwelche Angriffe der Arianer, sondern auch der weitere Verlauf der Entwicklung des trinitarischen Dogmas abhing.

Wie wir gesehen haben, sicherten die Kirchenväter mit ihrer Antwort auf die listige Alternative der Arianer („Hat der Vater den Sohn wollend oder nicht wollend gezeugt?“) sowohl die Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn, in dem sie betonten, dass die Zeugung des Sohnes nicht vom Willen des Vaters abhängt, als auch fernerhin die Freiheit des Vaters, indem sie das willentliche der göttlichen Zeugung betonten. So stürzten sie radikal diejenigen metaphysischen Voraussetzung um, auf die die arianische Alternative gestützt worden war. Das „naturgemäß“ Gewordene bei Gott bedeutet für die Kirchenväter nicht, dass die Zeugung des Sohnes gezwungenermaßen geschieht. Obwohl sie „naturgemäß“ ist, geschieht sie nicht gegen das Wollen des Vaters. Die Freiheit des Vaters bei der Zeugung des Sohnes hängt nicht von seinem Willen ab, sondern steht im Zusammenhang mit seiner ungeschaffenen und transzendenten Natur, „der übermäßigen und unaussprechlichen Natur“, gemäß des Ausdrucks des Hl. Epiphanius,⁵⁴ und sie ist deswegen ontologische Freiheit.

Mit ihrer Antwort, die die Kirchenväter des 4. Jahrhunderts gegeben haben, sicherten sie im wesentlichen die ewige wesensmäßigen Beziehungen des Sohnes und des Hl. Geistes als unabhängig vom Willen des Vaters ab, ohne weder die Freiheit des Vaters, der als Quelle und Ursache der Gottheit den Sohn zeugt und den Geist hervorgehen lässt,

⁵⁴ S. Epiphanius von Salamis, *Ancoratus* 52: PG 43, 108 C.

noch die Freiheit des Sohnes, der gezeugt wird, und des Geistes, der hervorgeht, anzurühren. Und dies, weil die Personen der Hl. Trinität als ungeschaffen und transzendent nicht einfach eine Entscheidungsfreiheit, sondern eine ontologische Freiheit haben, und weil sie deswegen die Dialektik von Zwang und Freiheit übersteigen, die entsprechend die Natur und den Willen der geschaffenen Wesen kennzeichnet.

Genau diese grundlegenden Züge der orthodoxen Trinitätslehre finden sich zusammenfassend formuliert in der lakonischen Antwort, die, wie wir gesehen haben, der Hl. Epiphanius auf die listige Alternative in der Rede der Arianer gegeben hatte: „Weder wollend noch unvollend hat er also gezeugt, sondern durch seine übertreffende Natur. Die göttliche Natur geht nämlich über den Willen hinaus und verfällt nicht der Zeit, noch wird sie durch einen Zwang geführt.“