

Präpositionen und Metaphysik

Wechselwirkung zweier Prinzipienreihen

Von Heinrich Dörrie, Münster

Der verehrte Jubilar hat vor nun vierzig Jahren in seiner an Material und an Ergebnissen reichen Arbeit «Die Vorbereitung des Neuplatonismus» auf die un-gemeine Tragweite hingewiesen, welche vom späten Hellenismus an einer bestimm-ten Lehre von den Prinzipien – ἀρχαί – zukommt; diese Prinzipienlehre war der Grundstock einer vor-neuplatonischen Physik; zwei typische Besonderheiten kennzeichnen sie: Im Formalen ist sie an die 'präpositionale Umschreibung' ge-bunden; d. h. vor das Relativpronomen treten diejenigen Präpositionen, welche die Wirkungsrichtung des jeweils angesprochenen Prinzips kennzeichnen. Diese Umschreibung ist eigentlich eine Ellipse; denn zu den hier typischen präpositio-nalen Verbindungen ὑφ' οὗ – ἐξ οὗ – πρὸς ὃ (so die 'platonische' Reihe) hat man sich hinzuzudenken ... ὁ κόσμος συνέστηκεν.

Diese Reihe ist von der Vorstellung des τεχνίτης oder δημιουργός gar nicht zu lösen; sie basiert auf der Metapher vom schaffenden Handwerker und beschreibt im Grunde, was dieser für sein Werk benötigt. Eine Prinzipienreihe in solcher Dar-stellung war vortrefflich geeignet, einprägsam vor Augen zu führen, worin Aristo-teles und Platon in ihrer Physik abweichen, obwohl ihr Ausgangspunkt – die Vor-stellung vom Demiurgen – der gleiche war. Und in der Tat hat eine frühe Aus-prägung dieser Prinzipienreihe dem Zweck gedient, in einem Handbuch diesen Unterschied übersichtlich und eingängig darzutun¹. Aber bei ernstlichem philo-sophischem Durcharbeiten der so ausgesprochenen Physik ergaben sich sehr große Schwierigkeiten. Es ist bezeichnend für die geistige Situation des Mittelplatonis-mus, daß diese Lehre Jahrhunderte hindurch tradiert wurde, obgleich sie früh-zeitig als ein Hemmnis, ja als eine unphilosophische Einschaltung erkannt wurde; erst Plotin² und Porphyrios vermochten es, sie aufzuweiten, beiseite zu schieben

¹ So bei Aetios, *Plac.* 1, 11, 2 und 4 = Doxogr. 309 a 14–310 b 9 Diels.

² Hierfür ein Beispiel: Absichtsvoll hält Plotin, *Enn.* III 2, 2, 23 weiten Abstand von der gängigen Ausdrucksweise: ἐξ ἐνὸς νοῦ καὶ τοῦ ἀπ' αὐτοῦ λόγου ἀνέστη τόδε τὸ πᾶν καὶ διέστη. Dieser Satz Plotins erscheint dem Theodoret, *Gr. aff. cur.* 6, 59/60 als reines Plagiat; er kon-frontiert damit NT *Joh.* 1, 3 διὰ τοῦ λόγου πάντα ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν und führt danach den Beweis, daß Plotin weit jünger ist als der Evangelist. Wie so oft genügt der Nachweis der Priorität, um das Plagiat nachzuweisen: μεμάθηκεν ἐκεῖθεν ὡς ἐκ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ ἀπ' αὐτοῦ λόγου τὰ πάντα καὶ ξυνέστη καὶ διέστη καὶ τῆς προσηκούσης τετύχηκεν ἄρμονίας. Zum plotinischen ἀνέστη notiert W. Theiler (wo begegnen wir ihm nicht?) «ungewöhn-liche Wortwahl». Theodoret, der erst ἀνέστη zitiert, paraphrasiert dann ξυνέστη, was gängiger Ausdruck ist. Sollte letzteres in Plotins Niederschrift gestanden haben, aber sogleich verlesen worden sein?

und so um sie herumzukommen; verbindliches Lehrstück ist sie noch für Proklos (vgl. unten S. 226 A. 27). Dieses alles ist seinerzeit von Herrn Theiler in solcher Dichte und Gediegenheit dargelegt worden, daß dem nichts hinzugefügt werden kann. Diese Prinzipienreihe, die in drei und in vier, später in fünf und schließlich in sechs Gliedern vorgetragen werden kann, dabei aber immer an jene beiden Voraussetzungen³ gebunden ist, sollte nach ihrem Wiederentdecker die 'Theilersche Reihe' genannt werden; sie ist in der Geistesgeschichte des späten Hellenismus und in der frühen Kaiserzeit eine feste, wohlumrissene Größe.

I

Gegenstand der nun folgenden Seiten soll eine andere, der Form nach ähnliche, inhaltlich aber grundverschiedene Reihe sein. Wahrscheinlich ist diese Reihe ursprünglich einmal (vermutlich als ein Versuch der Formulierung) in der Stoa entworfen worden; sie hat dann aber ihren eigentlichen Boden in der Gnosis gefunden; so mag sie, im Unterschied zur Theilerschen Reihe, die eindeutig platonischer, man darf fast sagen, vulgärplatonischer Herkunft ist, vorläufig als die stoisch-gnostische Reihe charakterisiert werden. Diese Reihe ist viel weniger scharf umrissen (und darum viel schwerer zu fassen) als ihre Konkurrentin, die Jahrhunderte hindurch die Oberhand hatte. Vor allem liegt die Frühgeschichte dieser Reihe im Dunkeln: Wurde sie als Antwort auf die Theilersche Reihe vorgetragen? Oder ist die Theilersche Reihe ein Widerhall auf eine der Zeit nach vorausgehende stoische Formulierung? Das läßt sich nicht mehr sagen; indes dürfte feststehen, daß eine Wechselwirkung bestand.

Die drei Glieder dieser stoisch-gnostischen Reihe lauteten 1. ἐξ οὗ, 2. ἐν ᾧ oder δι' οὗ, 3. εἰς οὗ. Auch hier ist es legitim, als Ergänzung zu diesen präpositionalen Ausdrücken hinzuzudenken ... ὁ κόσμος γίγνεται. Auf den ersten Blick meint man vor einer Variation der Theilerschen Reihe zu stehen. Dann aber drängt sich die Erkenntnis auf, daß diese Reihe, in schroffem Unterschied zur Theilerschen Reihe, die immer einschichtig-einsträngig zu verstehen ist, eine leicht auflösbare Ambivalenz verbirgt. Die drei Positionen dieser Reihe weisen keineswegs auf drei Prinzipien, die in ihrem Wesen verschieden und nicht vertauschbar sind, sondern beim zweiten Hinsehen wird dies erkennbar: Durch die Relativpronomina ist ein und dasselbe Wesen bezeichnet; dieses göttliche Wesen, sich selbst gleich, tritt allerdings (was die Präpositionen ausdrücken) zur Welt in vielfach wechselnde Beziehungen: Die Welt geht aus dem göttlichen Wesen hervor, sie kehrt in das göttliche Wesen zurück – dies aber, ohne eine Phase der Gottferne zu durchlaufen. Das ist durch die mittlere Umschreibung ἐν ᾧ oder δι' οὗ ausgedrückt: Zwischen Ursprung und Ziel befindet sich das All in Gott oder (was noch prägnanter zu sein scheint): es verläuft, es fließt durch Gott.

³ Nämlich Bindung an die präpositionale Umschreibung und an den Künstlervergleich.

Diese präpositionale Reihe erfüllt, was Seneca an der Theilerschen Reihe vermißte (Ep. 65, 11) *nos nunc primam et generalem quaerimus causam. haec simplex esse debet*. Senecas Antwort, welches denn diese Ursache ist, lautet: *ratio scilicet faciens, id est deus*. In der Tat ist es vollauf sinnvoll, in die Reihe ἐξ οὗ – δι’ οὗ – εἰς οὗ an allen drei Stellen λόγος einzusetzen; diese Reihe weist in der Tat ‘im Anfang, in der Mitte und am Ende’⁴ auf das gleiche höchste Wesen. Auch die Umschreibungen der Theilerschen Reihe enthalten (jede) ein ‘Rätsel’ – αἴνιγμα. Aber dort müssen so viele Lösungen gegeben werden, wie die umschreibende Reihe Glieder hat; sie würde sinnlos, wenn zwei oder mehr ihrer Positionen sich deckten. Die stoisch-gnostische Reihe darf nur eine Lösung haben; sie würde sinnlos, wenn sie eine Diskrepanz enthielte.

Die Theilersche Reihe ist orientiert am Bilde des ein Werk erschaffenden Künstlers und führt darum auf eine Theologie, die im persönlich wirkenden Schöpfer gipfeln müßte⁵. Ein derart anthropomorpher Zug fehlt dem Gottesbegriff durchaus, der hinter der stoisch-gnostischen Reihe steht: Diese evoziert das Bild des Flusses.

Wahrscheinlich darf darüber hinaus folgende Antithese gebildet werden: Die Theilersche Reihe ist um einer philosophischen Didaktik willen gebildet worden; sie ist als ein philosophisches Lehrstück in der Philosophie heimisch geblieben. Die stoisch-gnostische Reihe hat ihre Wurzeln in vorhellenistischer, vermutlich orphischer Religiosität; sie ist nur während einer recht kurzen stoischen Phase mit der Theilerschen Reihe formal vergleichbar geworden und zu dieser in Konkurrenz getreten; danach hat sie eine recht weitreichende Wirkungsgeschichte innerhalb der Gnosis und vor allem innerhalb der christlichen Theologie. Freilich ist sie in der vorhellenistischen Phase gar nicht, in der spätantiken Phase nur locker mit der präpositionalen Umschreibung verbunden. Die nachstehende Untersuchung soll sich vor allem auf die Jahrhunderte beziehen, da die beiden Reihen in formale Vergleichbarkeit und das heißt in Wechselwirkung zueinander traten. Zunächst seien die Bezeugungen⁶ hergesetzt, welche diese Vergleichbarkeit deutlich erkennen lassen:

Marc Aurel, *Εἰς εαυτόν* 4, 23 πᾶν μοι καρπός, ὃ φέρουσιν αἱ σοὶ ὄραι, ὃ φύσις ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα.

⁴ Vgl. das Prooemion des Theognis, und *Hymn. Homer.* 21, 6; über die enge Verbindung, die zu religiöser Rede besteht, wird unten mehrfach zu sprechen sein.

⁵ Daß dies für platonische Theologie nicht eigentlich galt, sondern daß der Demiurgos als persönlich wirkender Gott nur ein Vorstellungsbehelf sein durfte (*διδασκαλίας χάριν*: Aristoteles, *De caelo* A 10 [280 a 1]), war für den Vorneuplatonismus eine der ernstesten Schwierigkeiten.

⁶ Der Zusammenhang dieser Stellen ist längst erkannt: Ed. Norden, *Agnostos Theos* 240ff., ferner 349 und 354. W. Theiler (dem diese Untersuchung *ἐν πρωτίστοις, ἐν ἐσχάτοις ἐν τε μέσοισιν* begegnet) weist in den Noten zu seiner Ausgabe des Marc Aurel auf E. Nordens Behandlung dieser Frage hin. Die Herausgeber des *Corpus Hermeticum* (vgl. Anm. 304 zur zit. Stelle) verweisen ebenfalls darauf.

NT Paulus, Römer 11, 36 ... *ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*. Vgl. Kolosser 1, 16 u. 17. [Apuleius], Asclepius 34 (II 344, 26 Nock-Festugière; 74, 22 Thomas) *omnia enim ab eo et in ipso et per ipsum*.

Ferner wird diese Reihe, wenn auch nicht vollständig, im Prolog zum Johannes-evangelium sichtbar. Das Mittelstück der Reihe – *δι' αὐτοῦ* – wird, in positiver wie in negativer Aussage, mit Emphase verkündet: 1, 3 *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν*. Daß das Schlußglied – *ἐν αὐτῷ* – nicht überhört werden darf, lehrt 1, 3/4 *ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν*. Modernes Interpungieren fordert hier einen Einschnitt hinter 1, 3 *οὐδὲ ἓν*⁷. Antike Art zu lesen hat möglicherweise das Satzglied *ὃ γέγονεν* in der Schwebelage belassen, also *ἀπὸ κοινοῦ* verstanden⁸. Der traditionelle Einschnitt nach *ὃ γέγονεν* stört Rhythmos und Verständnis. Das erste Glied der Reihe (man müßte *ἐξ αὐτοῦ* oder *ἀπ' αὐτοῦ* erwarten) wird bezeichnenderweise nicht ausgesprochen. Daß die Welt aus Gott ihren Ursprung hat, konnte und durfte nicht abgeschwächt werden; vielmehr wird die Gottbezogenheit des Logos (1, 1 *ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν*), ja die Gottgleichheit – *θεὸς ἦν ὁ λόγος* – ausgesagt; dann ist ein *ἐξ αὐτοῦ* oder *ἀπ' αὐτοῦ* selbstverständlich.

Hier wird die erste Differenzierung der ursprünglichen Reihe erkennbar. Die drei Beziehungen oder Richtungen 'aus ihm, durch ihn, zu ihm' sollen für den Logos in Anspruch genommen werden. Das ist aber nicht bruchlos möglich; die nachmals tief reichende Diskussion, welche Beziehung dem Sohne und welche dem Hl. Geiste zugesprochen werden muß, kündigt sich hier an; vgl. unten S. 225.

II

Nur wenig ist über Vorformen anzumerken, die noch nicht präpositional umschrieben sind. Es herrscht kein Zweifel darüber, daß Platon, *Nomoi* 4, 715 E⁹ den Eingang eines orphischen Hymnus nachbildet; dessen Anfang ist, wahrscheinlich in erweiterter Fassung, erhalten in der Schrift *Περὶ κόσμου* 7, 401 a 25 = *Orphicorum fragm.* 21 a Kern; die ersten zwei Verse lauten:

*Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέρανος·
Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα· Διὸς δ' ἔκ πάντα τελεῖται.*

Damit ist ein 'Leitmotiv' bezeichnet, das in früher Dichtung sehr oft anklingt; vor allem muß das zum Topos gewordene Exordium, der Dichter werde seinen Gott im Anfang, in der Mitte und am Ende singen, hiermit in Zusammenhang ge-

⁷ So mit vollem Recht K. Aland, *Eine Untersuchung zu Joh. 1, 3. 4*, ZNTW 59 (1968) 174–209. Die irrije Text-Abteilung herrscht im Osten seit dem 5., im lat. Westen seit dem 15. Jh.; das Richtige ist seither nur von den Wenigen gesehen und gesagt worden, die sich von der suggestiven Wirkung des *textus receptus* freihielten, zögernd von Erasmus und Ed. Schwartz, eindeutig von K. Lachmann, von Tischendorf und H. von Soden.

⁸ Darum ist aus dem Befund in den ältesten griechischen Hss. hierfür nichts zu gewinnen (vgl. K. Aland a. O. 188), wohl aber aus den alten Übersetzungen: Wer übersetzt, muß sich entscheiden.

⁹ Der Text lautet *ὁ μὲν δὴ θεός, ὡσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος ...*

rückt werden; im Prooemion des Theognis ist dieses Motiv bereits so weit 'säkularisiert' worden, daß der Dichter den Ort in seinem Gedicht meint, wo er des Gottes gedenken wird:

οὔποτε σεῖο

λήσομαι ἀρχόμενος οὐδ' ἀποπανόμενος.

Tatsächlich aber muß mitgehört werden, daß der Gott der Anfang, die Mitte und das Ende *ist*, so Theognis 3f.

*ἀλλ' αἰεὶ πρῶτόν τε καὶ ὕστατον ἔν τε μέσοισιν
ἀείσω,*

was vollauf übereinstimmt mit Hymn. Homer. 21, 3f.

σὲ δ' ἀοιδός ...

... πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀείδει¹⁰.

Der religiöse Gehalt, der hier mitgehört werden *konnte*, tritt klar hervor, wenn man in beiden Stellen ein *ὄντα* hinzudenkt oder mithört.

Theokrit hat im Eingang seines 17. Gedichtes deutlich beide Aspekte dieses Topos vor Augen: Der Gottheit gebührt, daß man sie am Anfang und am Ende besingt. Unter den Menschen aber nimmt Ptolomaios den ersten, den mittleren und den letzten – also jeden – Rang ein; durch diese Wertung wird vorbereitet, daß er, den Heroen gleichgestellt, unter die Götter aufgenommen wird; der Gegensatz *ἀθάνατοι – ἄνδρες* rechtfertigt es, daß Theokrit dem Ptolomaios eben jenes 'im Anfang, in der Mitte, am Ende' zuteilt, das üblicherweise der Gottheit zukommt:

*Ἐκ Διὸς ἀρχόμεσθα καὶ ἐς Δία λήγετε, Μοῦσαι,
ἀθανάτων τὸν ἄριστον ἐπὴν κλείωμεν ἀοιδαῖς·
ἀνδρῶν δ' αὖ Πτολομαῖος ἐνὶ πρώτοισι λεγέσθω
καὶ πύματος καὶ μέσσος· ὁ γὰρ προφερέστατος ἄλλων.*

Daß damit der Eingang Arats auf das geschickteste überboten ist, hat man zu allen Zeiten gesehen.

Diese Andeutungen mögen genügen, um darzustellen, daß die nachmals stoisch-gnostische Reihe motivgeschichtlich, ja religionsgeschichtlich weit zurückreicht. Sie ist vorgeformt in religiöser Rede: Will man die All-Gegenwart, All-Gültigkeit und All-Macht des Göttlichen rühmen, so greift man gern nach der zunächst wohl polaren, dann aber in viele Richtungen weisenden Aufgliederung: Seine Allmacht erweist sich am Beginn und am Ende. Was mit der Formel vom *A* und vom *Ω* ausgesagt wird, kann auch mit der Formel *ἐξ οὗ* und *εἰς ὃν* ausgesagt werden. Ja, die Richtung göttlichen Wirkens ist so vielfältig, wie die Präpositionen es nur irgend auszudrücken vermögen¹¹.

¹⁰ Dies hat der späte orphische Dichter, *Orphei hymni* ed. Quandt 15, 7, in die Worte zusammengezogen *ἀρχὴ πάντων πάντων τε τελευτή*.

¹¹ Allerdings ist eine 'Litanei', in welcher dies an allen oder vielen Präpositionen durchgespielt würde, nicht nachzuweisen. Obgleich diese Reihe viel leichter als die Theilersche Reihe durch Zusätze hätte vermehrt werden können, tritt sie wieder und wieder als Dreiglied auf; die wichtigste Variation stellt das *χωρὶς αὐτοῦ οὐδὲ ἔν* dar.

III

Hiernach gilt es, an einigen Beispielen die Kontamination (oder den Versuch der Verschmelzung) der beiden zunächst gesonderten Reihen aufzuweisen.

Wir kehren daher zurück zur philosophischen Diskussion der durch Pronomina verschlüsselten Prinzipienlehre. Während die übrigen Platoniker die herkömmliche Reihe wortgetreu wiedergeben, sucht Plutarch nach eigenen Wegen. Die Theilersche Reihe ist für ihn nicht verwendbar; mehrfach läßt Plutarch erkennen, daß er mit ihr vertraut ist¹², aber er macht von ihr nur nach tiefer inhaltlicher Umänderung Gebrauch:

In den Plat. quaest. 2, 2, 1001 c geht es darum, die Stellung der Seele zum *νοῦς* darzustellen. Wenn der *νοῦς* auch für alle anderen Teile der Schöpfung als das Prinzip *ὑφ' οὗ* bezeichnet werden kann, so genügt das für die Seele keineswegs; denn durch die Seele übersetzt sich ja der *νοῦς* in diese Schöpfung hinein. Es lag ein Mangel der herkömmlichen Prinzipienreihe darin, daß der besonderen Bedeutung der (Welt-)Seele in ihr nicht Rechnung getragen wird. Nachdem Plutarch die enge Bindung – *μέθεξις* – der Seele an *νοῦς*, *λογισμός*, *ἁρμονία* unterstrichen hat, beendet er seinen Satz so: *οὐδ' ὑπ' αὐτοῦ* (sc. *τοῦ νοῦ*) *ἀλλ' ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν*. Die Seele ist also nicht nur ein Erzeugnis des *νοῦς* (so wie ein Künstler die Statue erzeugt), sondern sie stammt von ihm her, ja aus ihm. Die drei Präpositionen sind nicht auf verschiedene *ἀρχαί* gerichtet (was mit der Theilerschen Reihe untrennbar verbunden ist), sondern sie weisen auf die gleiche *ἀρχή*. Vor allem mit *ἐξ αὐτοῦ* ist unmißverständlich gesagt, daß man sich die Seele als eine Emanation des *νοῦς* vorzustellen hat; das plotinische *ἐκροῦναι* scheint vorweggenommen¹³; auf die im Platonismus sonst ganz feste Bindung des *ἐξ οὗ* auf die Materie ist verzichtet.

Plutarch bietet An. procr. 5, 1014 ab eine weit hiervon abweichende Interpretation der platonischen Reihe *ὑφ' οὗ* – *ἐξ ἧς* – *πρὸς ὃ* an; an dieser Stelle geht es darum, den Weltschöpfungsbericht des platonischen Timaios nachzuvollziehen; hier konnte Plutarch den zu Termini verfestigten Ausdrücken der pronominalen Reihe nicht ausweichen; hier ist er genötigt, *ἐξ ἧς* (anders als an der zuvor angeführten Stelle) wirklich auf die Materie zu beziehen. Diese wird zum wertwidrigen Gegenpol der beiden anderen Prinzipien, die für Plutarch in eines zusammenfallen: Denn der Schöpfer setzte sich selbst als Vorbild; so ist die letzte Position *πρὸς ὃ* eindeutig und stark auf den Schöpfer bezogen: *βελτίον οὖν Πλάτωνι πει-*

¹² So *Quaest. conv.* 8, 2, 4 (720 a); hier werden die drei Positionen der traditionellen Prinzipienreihe (Materie, Idee, Schöpfer) genannt, aber sogleich im Sinne einer mathematischen Aufgabe um-verstanden. Der Schöpfer stellt sich die Aufgabe, zwischen Materie und Idee eine 'mittlere Proportionale' zu schaffen, nämlich ein Wesen, das der Materie quantitativ gleich und den Ideen qualitativ ähnlich sein soll (wobei der mathematische Begriff 'ähnlich', d. h. winkelgleich, nicht flächengleich, zu einer nicht ganz legitimen Analogie verwendet wird): Die Erschaffung der Welt ist die Lösung dieser selbst gestellten 'geometrischen' Aufgabe.

¹³ Vgl. hierzu *Emanation. Ein unphilosophisches Wort ...*, in: Parusia, Festgabe Joh. Hirschberger (1965) 119–142.

θομένους τὸν μὲν κόσμον ὑπὸ θεοῦ γεγονέναι λέγειν ... τὴν δ' οὐσίαν καὶ ὕλην ἐξ ἧς γέγονεν, οὐ γενομένην ἀλλ' ὑποκειμένην ἀεὶ τῷ δημιουργῷ εἰς διάθεσιν καὶ τάξιν καὶ πρὸς αὐτὸν ἐξομοίωσιν ὡς δυνατὸν ἦν ἐμπαρρασεῖν.

IV

Hiergegen könnte man einwenden, daß solches 'Zusammenfallen' der einzelnen Positionen allein durch Plutarchs Bedürfnis motiviert sei, von seinem Gottesverständnis her die überkommene Prinzipienreihe zu modifizieren. Aber nun ist auf Philon zu verweisen: Auch ihm war es nicht möglich, die kanonische Prinzipienreihe unverändert zu übernehmen, freilich aus einem fast diametral entgegengesetzten Grunde. Während bei Plutarch die Seele als das recht eigentlich vermittelnde Wesen mit dem Schöpfergott in vielen Zügen zusammenfällt¹⁴, fehlt in Philons Konzeption eine vermittelnde Instanz derart übergreifenden Ranges. Aber der Schöpfergott, selbst unfähig, mit der Materie in Kontakt zu treten¹⁵, läßt Mittelwesen aus sich hervorgehen, durch welche er die Welt erschafft und leitet. Allerdings sind diese ganz durch ihren göttlichen Ursprung bestimmt, es haftet ihnen nichts vom Gedanken der Mischung an, der die platonische Konzeption der Seele beherrscht.

Ebenso undenkbar ist für Philon, daß diese Mittelwesen neben Gott den Rang von Ursachen oder auch nur Mit-Ursachen haben könnten: so *De praemiis et poenis* 55 *παρὰ θεῶν δὲ οὐδὲν ὑπαίτιον*. Gott ist die alleinige Ursache; die Gültigkeit dieser Aussage vermindert sich dadurch nicht, daß Gott bei der Schöpfung auf seinen Logos als das für ihn gültige Paradeigma schaute¹⁶. Nur scheinbar besteht hier eine Übereinstimmung zur Weltschöpfungslehre des Plutarch und namentlich des Attikos¹⁷; tatsächlich steht hinter Philons Worten die im Spätjudentum wohl bezeugte Vorstellung¹⁸, daß Gott Abspaltungen seiner Göttlichkeit aus sich hervorgehen läßt, die bald personengleich, bald verschieden, bald *δμοούσιοι* bald *ἀνόμοιοι* sein können¹⁹.

¹⁴ Daß diese Annäherung der Seele an den *νοῦς* viel zu weit ging, ja zur Konfusion führte, das war nachmals der hauptsächliche Vorwurf der Neuplatoniker gegen Plutarch; vgl. Syrian, *In Arist. met.* 1 105, 34 Kalbfl.

¹⁵ Vgl. Platon, *Tim.* 30 B.

¹⁶ So *Opif. mundi* 139 *οὐδενὶ γὰρ ἑτέρῳ τῶν ἐν γενέσει πρὸς τὴν κατασκευὴν αὐτῆς ἔοικε χρῆσασθαι, μόνῳ δ' ὡς εἶπον τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ*. Der Verweis *ὡς εἶπον* bezieht sich auf die Stelle *Opif. mundi* 10, wonach die intelligible Welt im *θεῖος λόγος* angelegt war – *ἰδρυθείς* –, die Sinnenwelt aber nach diesem Vorbild erbaut wurde – *ἐτελειογονεῖτο*.

¹⁷ Dieser vermeintlichen Gleichung ist es zu danken, daß Euseb, *PE* 11, 2 und 15, 4–10 große Stücke aus einer Invektive des Attikos mitteilt; er fand dort das Bekenntnis eines Platonikers zu einem als persönlich gedachten Schöpfergott; dies wertet er als einen Beweis für die grundsätzliche Übereinstimmung zwischen Christen und Platonikern.

¹⁸ Diese Zwischenwesen werden mit den griechischen Namen *λόγος* – *πνεῦμα* – *σοφία* – *δύναμις* benannt; die beiden wichtigsten Stellen sind *Proverb.* 8, 22–30 und *Sap.* 7, 22–27; *NT Hebr.* 1, 3 ist davon nicht zu trennen; vgl. W. Bousset und H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (31926, 41966) Kap. 18 («Die Hypostasen-Spekulation») 342–357.

¹⁹ Eine theologische Explikation dieser Lehre von den göttlichen *δυνάμεις* gibt Philon, *Spec. leg.* 1, 46–50 – bezeichnenderweise als eine an Moses gerichtete Offenbarungsrede.

Von hier aus gelangt Philon zu der (im Positiven zunächst verständlichen) Feststellung, auf alle werthafte Handlungen müsse zutreffen, daß sie *ὑπ' αὐτοῦ* und *δι' αὐτοῦ* zustande kamen²⁰. Das ist nach dem bisher Gesagten ohne weiteres schlüssig, da die Allmacht Gottes es ja garnicht zuläßt, daß ohne ihn irgend etwas geschieht²¹, und da die Zwischenwesen vom Willen Gottes gar nicht abweichen können.

Eine Diskrepanz ergibt sich erst, wenn Philon das nach solcher Prämisse eigentlich Unmögliche annimmt, bestimmte Handlungen seien als wertwidrig dadurch gekennzeichnet, daß sie zwar *ὑπ' αὐτοῦ*, nicht aber *δι' αὐτοῦ* zustande kamen. Derlei drückt Philon zweimal aus²²; er steht vor der großen Schwierigkeit, die Herkunft des Bösen, das es angesichts der Allmacht Gottes ja gar nicht geben dürfte, zu erklären; an jenen zwei Stellen nimmt er seine Zuflucht zu der These, daß es zur Diskrepanz gekommen sei, weil die inkriminierten Handlungen nicht *δι' αὐτοῦ* geschahen – also nicht durch das Gesetz und nicht dem Gesetz entsprechend. Die göttliche Allmacht scheint Philon trotzdem nicht verletzt oder durchbrochen zu sein; an dem Grundsatz, daß alles *ὑπ' αὐτοῦ* geschieht, läßt er nicht rütteln.

Ebenso wie Plutarch ist Philon mit der schulgerechten Prinzipienreihe, eben der Theilerschen Reihe, wohl vertraut, was er vor allem De cherubim 125–128 deutlich an den Tag legt. Aber es ist ihm, ebenso wie Plutarch, unerträglich, daß diese Reihe auf ebensoviele verschiedene Prinzipien weist, wie sie Glieder hat. Er nimmt Senecas Kritik Ep. 65, 11–14 vorweg, wonach eine Prinzipienlehre nicht derart diffus sein dürfe, sondern nach einer *causa generalis* suchen müsse. Philon läßt Plutarch weit hinter sich; im Vergleich zu Philon ist Plutarch noch im Stadium des Experimentierens (vgl. oben S. 222); zwar wird der Künstlervergleich, im Vordergründigen nahezu exakt, am Beispiel des Städtebauers nachgebildet, der Baumaterial, Werkzeuge und einen Plan braucht. Die Anwendung dieses Vergleiches läßt ihn zu einem *θεολογούμενον* werden, da der Schöpfer – *δημιουργός* –,

²⁰ Hier ist zu beachten, daß das Satzglied *δι' αὐτοῦ* vor allem die Einhaltung des Gesetzes bezeichnet; vgl. *Sap.* 7, 22ff. Hieran ist auf das engste die christologische Formel *διὰ τοῦ υἱοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (vgl. NT *Joh.* 1, 3) anzuknüpfen: Christus ist das neue, das wahre, das offenbarte Gesetz; von ihm gilt, und es gilt im sprachlich analogen Ausdruck, was zuvor vom mosaischen Gesetz galt; vgl. NT *Hebr.* 1, 1–3.

²¹ Die Formel *χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν* (so NT *Joh.* 1, 3) schließt im Negativen zusammen, was im Positiven in die drei Richtungen *ἐξ αὐτοῦ* – *δι' αὐτοῦ* – *ἐν αὐτῷ* auseinandergelegt werden kann.

²² *Leg. alleg.* 1, 41 *τῶν γὰρ γινομένων τὰ μὲν καὶ ὑπὸ θεοῦ γίνεται καὶ δι' αὐτοῦ, τὰ δὲ ὑπὸ θεοῦ μὲν, οὐ δι' αὐτοῦ δέ. τὰ μὲν οὖν ἄριστα καὶ ὑπὸ θεοῦ γέγονε καὶ δι' αὐτοῦ.* Auf Grund dieses Axioms beanstandet Philon den überlieferten Wortlaut der LXX *Gen.* 4, 2 und 40, 8, so *De cherubim* 125ff.; an beiden Stellen ist für Philon der Ausdruck *διὰ τοῦ θεοῦ* anstößig; Moses hätte *ὑπὸ τοῦ θεοῦ* schreiben müssen. In diesem Zusammenhang modifiziert er die platonische Prinzipienlehre, also die Theilersche Reihe so, daß er statt des Prinzips der Idee (*πρὸς ὃ*) oder der Form (*καθ' ὃ*) das Werkzeug (*ἐργαλείον* = *δι' οὗ*) einführt. Aber damit ist der breit geführte Künstlervergleich im Grunde gesprengt: das Werkzeug soll man verstehen als *λόγον θεοῦ, δι' οὗ κατασκευάσθη*, was von der Bezugstelle Platon, *Politikos* 281 C (wo das Wort *ἐργαλείον* fällt) ebenso weit entfernt ist wie von Senecas Verständnis, der *Ep.* 65, 19 vom Paradeigma sagt: *exemplar non est causa, sed instrumentum causae necessarium.*

seinen Logos als Werkzeug – *ἐργαλεῖον* – und sein Ziel – *πρὸς δ = ἀγαθότης* – gemäß Tim. 31 DE zum Gesetz der Schöpfung macht. So ist dank der Einführung des *ἐργαλεῖον* als des göttlichen Logos und dank der Einführung des aristotelischen Telos-Begriffes die Theilersche Reihe nahezu völlig zu einem Synonym der stoisch-gnostischen Reihe um-erklärt; einzig das *ἐξ οὗ* bewahrt seine alte Funktion, was aber angesichts des biblischen Schöpfungsberichtes die Geschlossenheit der neuen Konzeption nicht stört.

V

So darf man die Aussage wagen: Innerhalb der platonischen, der Theilerschen Reihe ist die Position des *δι' οὗ* als des Werkzeuges im Grunde fehl am Platze²³; es muß unter die Voraussetzungen *ὧν οὐκ ἄνευ*, nicht unter die eigentlichen Gründe gerechnet werden; nimmt man eine Pluralität von Gründen an, so kann das Werkzeug nur als *παραίτιον* oder als *συναίτιον* gekennzeichnet werden.

Ganz anders steht es, wenn spätjüdische und christliche Theologie ein vermittelndes Wesen annehmen, durch das der transzendente Gott sich in die Welt übersetzt. Zwar gilt auch dann die Formel *χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν*, so NT Joh. 1, 3. Aber sie enthält nichts von der Abwertung, die im übrigen für die Dinge *ὧν οὐκ ἄνευ* gilt. Da diese Hypostase Gottes die einzige ist, da ihr die volle und uneingeschränkte Ausschließlichkeit zukommt, wächst sie in den gleichen Rang der Göttlichkeit hinein, wie sie Gottvater zuerkannt wird; wahrscheinlich steht die in der Liturgie vollzogene, von allen bekannte *ὁμοτιμία* geschichtlich noch vor der Aussage des *ὁμοούσιον*.

Es wäre eine lange Ausarbeitung notwendig, um darzustellen, wie Christus, gerade weil der Vater durch ihn – *δι' αὐτοῦ* – wirkt, die Gleichrangigkeit erwirbt. Gegen diese Entwicklung, die nicht nur zum *ὁμοούσιον* führte, sondern die sogar bewirkte, daß man von drei *ὑποστάσεις* sprechen konnte, ohne mehr einen Rangunterschied zu empfinden, scheint nur ein retardierendes Moment von einigem Belang gewesen zu sein: Der Arianer Aetios von Antiocheia und vermutlich auch sein Schüler Eunomios wiesen darauf hin, daß man nach gängiger philosophischer, also platonischer Terminologie in dem Prinzip *δι' αὐτοῦ* das Werkzeug zu erblicken habe, daß also Christus, im NT Joh. 1, 3; 1. Kor. 8, 6 und Röm. 11, 36 eindeutig mit *δι' αὐτοῦ* bezeichnet, dem Vater unähnlich – *ἀνόμοιος* –, ja sein Diener – *ὑπουργός* – sein müsse²⁴.

²³ In der Doxographie des Aetios 4, 8, 4 *Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν* nimmt das *δι' οὗ* in folgendem Zusammenhang den richtigen Platz ein: *κατὰ τοὺς Περιπατητικοὺς τετραχῶς* (sc. *διοριστέον*): *ἐξ οὗ τὸ ἡγεμονικόν, δι' οὗ τὸ ὄργανον καὶ αἰσθητήριον, καθ' ὃ ἡ ἐνέργεια, καὶ οὗ ἕνεκα τὸ αἰσθητόν*. Der Schöpfer dieser Formel hat mit unbestreitbarem didaktischem Geschick hervorgehoben, daß das Zustandekommen einer Wahrnehmung auf Prinzipien beruht, die den beim Zustandekommen eines Kunstwerkes obwaltenden immerhin analog sind. Es läßt sich nicht mehr nachzeichnen, wie das *δι' οὗ* – hier eindeutig als Sinnesorgan zu fassen – von diesem legitimen Ort in eine Ätiologie übertragen wurde, in die es nicht paßt.

²⁴ Vgl. Basileios, *De spiritu sancto* 4 (PG 32, 73 b); die ausführliche Vergleichung der

Basileios bemüht sich redlich, die von Aetios festgestellte Diskrepanz durch sprachliche Beobachtungen zu entkräften; mit einem solchen philologischen Beweis ist ihm nachmals Johannes Chrysostomos zur Seite getreten²⁵.

In Wahrheit ging es nicht um eine grammatikalische Untersuchung, ob einem *διὰ* der gleiche Sinn zukomme wie einem *ὅτι*. In Wahrheit waren die beiden präpositionalen Reihen und das hinter diesen stehende theologische Bewußtsein wieder einmal (nun aber zum letzten Male) zusammengestoßen. Basileios war bereit, was die Formulierung anlangte, vor dem 'philologischen' Beweis seiner Gegner zurückzuweichen, also das *δι' αὐτοῦ* preiszugeben, da es häretisches Mißverstehen zu erleichtern schien. Wenige Jahre später (381) forderte Gregor von Nazianz, man solle bei der Formel, die im kirchlichen Gebrauch fest verwurzelt war, verbleiben. Tatsächlich war die rabies der Arianer verraucht, das orthodoxe Verständnis des *δι' αὐτοῦ* als des gottgleichen Mittlers nicht mehr gefährdet.

Damit war die Jahrhunderte währende Konkurrenz der beiden so ähnlich klingenden und doch theologisch so weit verschiedenen Formeln entschieden. Es hatte sich nicht nur die außerphilosophische, von ältester Zeit her religiös bestimmte Reihe durchgesetzt; durchgesetzt hatte sich vor allem ein Verständnis dieser Reihe, das lange vor dem Christentum fixiert war und das nur durch einen Vergleich mit der Theilerschen Reihe hatte ins Wanken gebracht werden können:

Die Präpositionen, welche den Personen Gottes verschiedene Funktionen zuweisen (*ἐξ οὗ* – *δι' οὗ* – *ἐν ᾧ*), bezeichnen ganz entschieden keinen Rangunterschied. Über alle christologischen und trinitarischen Distinktionen hinweg wird die uralte Formel, nun freilich nach gründlicher Reflexion, mit eben dem Inhalt gefüllt, den sie vor aller Reflexion hatte.

Aus eben dem Grunde findet nun die reinliche Distanzierung von der Theilerschen Reihe statt; diese bleibt der Philosophie, dem Platonismus also, reserviert; sie scheint fortan nicht einmal durch Platoniker, wenn sie Christen wurden, im mindesten eingewirkt zu haben²⁶.

Damit war dem seltsamen Gedanken, dem *δι' οὗ* komme als dem Werkzeug der Rang eines Prinzips zu, weitere Nachwirkung abgeschnitten. Freilich war es Handbuchweisheit geworden, das *ὀργανικόν* habe einen legitimen Platz unter den *ἀρχαί*²⁷. Aber dieses Konserviertwerden kann nicht in Zweifel rücken, daß das

christlichen Doxologie mit der Prinzipienreihe der Platoniker wird a. O. 76ab gegeben; W. Theiler hat die wichtige Stelle *Vorbereitung des Neuplatonismus* 24 im Wortlaut mitgeteilt.

²⁵ Vgl. Basileios a. O., Johannes Chrysostomos in der *Hom.* 59, 3 zum Evangelium Matthaei (PG 58, 578). Johannes Chrys. fußt dort auf eben den Stellen *LXX Gen.* 4, 2 und 40, 8, die schon Philon irre werden ließen. Nach Johannes Chrys. verwendet die Schrift die beiden Präpositionen ohne Unterschied.

²⁶ Das dürfte für Augustin ebenso wie für Joh. Philoponos gelten. Letzterer lehnt es *De aet. mundi* 6, 12 (160, 10 Rabe) ausdrücklich ab, daß der Weltschöpfer, hierin einem irdischen Baumeister unähnlich, ein Werkzeug benötige.

²⁷ So nur in der sechs Positionen umfassenden End-Form der Theilerschen Reihe; vgl. W. Theiler, *Vorbereitung des Neuplatonismus* 19; vor allem Porphyrios bei Simplicios, *In Arist. phys.* 184 a 11, aber auch Proklos, *In Tim.* 28 A (I 263, 21); Joh. Philoponos, *De aet. mundi* 6, 12 (159, 7 Rabe).

ὄργανικόν als Prinzip im Platonismus immer dubios war; solange man vom Künstlervergleich ausging, konnte dem Werkzeug eigener Rang nicht wohl zugeschrieben werden.

Auf der anderen Seite ist nun vollauf deutlich, daß dem *δι' αὐτοῦ* in der stoisch-gnostischen Reihe hohe, ja höchste Bedeutung zukommt. Es träte ein Bruch ein, wollte man Gott nur den Anfang und das Ende zuordnen; viel wichtiger ist ja im Grunde, daß er die Welt in ihrem Ablauf hält und lenkt – vor allem, wenn der historische Ablauf einem Heilsplan folgt. Nur ist es bei solcher Grundansicht unangemessen, das *δι' αὐτοῦ* 'nur' als das Werkzeug zu verstehen; daß ein solches Verständnis von spätestens 381 an förmlich ausgeschlossen wurde, ist als Abschluß dieser Motivgeschichte folgerichtig und legitim.

Die Theilersche Reihe setzt eine anthropomorphe Gottesvorstellung voraus; sie setzt voraus, daß der Schöpfer an die gleichen Bedingungen des Schaffens gebunden ist wie ein irdischer Handwerker. Insofern enthält diese Reihe eine aufs knappste zugespitzte Exegese des in Platons *Timaios* enthaltenen Schöpfungsberichtes – vordergründig betrachtet. Eine solche Anwendung des *Timaios* konnte nur von solchen Leuten vollzogen werden, welche die von Platon gewollte Verschlüsselung weder kannten noch aufzulösen vermochten, sondern den *Timaios* im Wortsinn lasen. Kurz, dieser vielleicht wichtigste Baustein zur Vorbereitung des Neuplatonismus war im Grunde denkbar unplatonisch; er konnte im Schulplatonismus nur verwendet werden, wenn man die wichtigste theologische Aussage, die er impliziert, ins Gegenteil verkehrte: Der Demiurgos darf weder als eine Person noch als der Zeit nach schaffend aufgefaßt werden²⁸. Die Theilersche Reihe, auf die Personalität des Schöpfers hin konzipiert, mußte hierin gänzlich um-verstanden werden; sie sank ab zu einem Katalog der physikalisch wirksamen Ursachen.

Die stoisch-gnostische Reihe war darauf abgestellt, die Welt nicht als eine Schöpfung, sondern als einen Ablauf²⁹ darzustellen; sie paßt vortrefflich zu den zyklischen Vorstellungen der Stoa. Danach geht die Welt hervor aus dem Logos, der Logos bestimmt alle Abläufe im Großen und im Kleinen, denn der Logos durchwaltet die Welt³⁰, und am Ende mündet die Welt in den Logos wieder ein. Wohl kann der schaffende und waltende Logos auch als Person gesehen und ver-

²⁸ Im 2. Jahrhundert scheinen nur mehr Plutarch, Attikos und der kaum bekannte Demokritos an wörtlichem Verständnis des *Timaios*, Personalität des Schöpfers und Schöpfung der Zeit nach, festgehalten zu haben. Eine solche 'naivische' Haltung zum damals wichtigsten Texte Platons muß zuvor viel stärker verbreitet gewesen sein; vgl. Cicero, *Tusc.* 1, 70.

²⁹ Ein deutlicher Nachklang davon ist bei Gregor von Nyssa zu verspüren; indem er auf die *ἐνέργεια* abhebt, die in den drei Personen waltet, bedient er sich stoischer Wendungen: *Quod non sint tres dei* (III 1, 47, 24ff. W. Jaeger/F. Müller) *πᾶσα ἐνέργεια ἢ θεόθεν ἐπὶ τὴν κτίσιν διήκουσα καὶ κατὰ τὰς πολυτρόπους ἐννοίας ὀνομαζομένη ἐκ πατρὸς ἀφορμᾶται καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ πρόεισι καὶ ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ τελειοῦται. διὰ τοῦτο εἰς τὸ πλῆθος τῶν ἐνεργούντων τὸ ὄνομα τῆς ἐνεργείας διασχίζεται ... ὅπερ ἂν γίνηται ... διὰ τῶν τριῶν μὲν γίνεται, οὐ μὴν τρία ἐστὶ τὰ γινόμενα.* Vgl. Gregor Nyss., *De spiritu sancto* (III 1, 99, 29ff. W. Jaeger/F. Müller).

³⁰ SVF I 42, 19 u. ö. Die Formel *τὸ θεῖον διήκει διὰ πάσης τῆς οὐσίας* korrespondiert mit ihrer Umkehrung *πᾶν δι' αὐτοῦ γέγονεν*.

ehrt werden – an den Hymnos des Kleantes ist zu erinnern. Aber alles in allem wiegt der impersonale Aspekt der Gottesvorstellung, die dahinter steht, vor.

Nun ist eine merkwürdige Entwicklung überkreuz zu beobachten: Die Gottesvorstellung, die zur Theilerschen Reihe gehört, wird auf eine entschiedene Impersonalität hin um-verstanden; die stoisch-gnostische Reihe wird mit noch größerer Entschiedenheit einer personalen Gottesvorstellung zugeordnet.

Dabei blieb die Stärke und die Unmittelbarkeit der religiösen Aussage, durch die sich diese Reihe von Anfang an auszeichnete, in folgendem Punkte in unverminderter Geltung: Alle 'Phasen' des Göttlichen, die diese Reihe bezeichnet, sind von gleichem Range – ob man das Göttliche nun als Ausgangspunkt, als Durchgangstation oder als Endpunkt sieht. In diesem Punkte war die Reihe mit platonischer Prinzipienlehre nicht vereinbar, und der Versuch einschlägiger Vergleichung³¹ führte, man kann es kaum anders bezeichnen, objektiv zur Fehldeutung.

Als etwas völlig Neues muß die spätjüdische Komponente bezeichnet werden; sie scheint griechischem Denken zunächst kaum annehmbar gewesen zu sein, weshalb es bis zur völligen Rezeption Jahrhunderte dauerte. In solchem Verständnis bezeichneten die Positionen $\delta\iota' ο\tilde{\upsilon}$ – $\acute{\epsilon}\nu \tilde{\varphi}$ dieser Reihe nicht Phasen des Göttlichen, sondern selbständige Personen, die neben dem Vater gleichen Rang – $\tau\iota\mu\acute{\eta}$ – und gleiche Würde – $\acute{\alpha}\xi\iota\alpha$ – haben. Es war kein Zufall – und das sollten diese Zeilen verständlich machen –, daß diese göttlichen Hypostasen nicht etwa mit dem Vokabular des Platonismus beschrieben wurden, sondern daß die Reihe $\acute{\epsilon}\xi ο\tilde{\upsilon}$ – $\delta\iota' ο\tilde{\upsilon}$ – $\acute{\epsilon}\nu \tilde{\varphi}$, zu der man sich in der seit langem gebräuchlichen Doxologie³² bekannte, als der angemessene Ausdruck angesehen wurde, die wesensgleichen drei Hypostasen ihrem 'proprium', d. h. der Person nach, zu unterscheiden³³.

³¹ So die Arianer um Aetios, vgl. oben S. 225; in schroffer Deutlichkeit bei Basileios, *De spir. sancto* 4 (PG 32, 73c) $\tau\acute{o} \delta\acute{\epsilon} \delta\iota' ο\tilde{\upsilon} \tau\acute{o}\nu \acute{\upsilon}\pi\omicron\upsilon\rho\gamma\acute{o}\nu \eta \tau\acute{o} \delta\omicron\rho\gamma\alpha\nu\omicron\nu$.

³² Basileios, *De spir. sancto* 3 (PG 32, 72c) $\delta\acute{o}\xi\alpha \tau\tilde{\omega} \theta\epsilon\tilde{\omega} \kappa\alpha\iota \pi\alpha\tau\rho\acute{\iota} \delta\iota\acute{\alpha} \tau\omicron\upsilon \nu\iota\omicron\tilde{\upsilon} \acute{\epsilon}\nu \tau\tilde{\omega} \acute{\alpha}\gamma\iota\omega \pi\upsilon\acute{\nu}\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota$.

³³ Hierzu gab Gregor von Nazianz in seiner 39. Homilie eine Formulierung, die dogmatische Bedeutung erhalten sollte. Das hierfür entscheidende Textstück ist behandelt in meinem Beitrag zur Festschrift für Joh. Quasten, Washington 1970.