

THEOLOGISCHE REVUE

122. Jahrgang

– April 2026 –

Zacher, Florian: Marius Victorinus als christlicher Philosoph. Die trinitätstheologischen Schriften des Gaius Marius Victorinus und ihre philosophie-, kirchen- und theologiegeschichtlichen Kontexte. Berlin/Boston: De Gruyter 2023. 588 S. (Patristische Texte und Studien 80), geb. € 179,95 ISBN: 9783110992779

Die Arbeit von *Florian Zacher* ist eine theologische Diss. über die lange vernachlässigte Philosophie des Marius Victorinus. Seit Pierre Hadots epochemachendem Werk ist sie die ausführlichste, präziseste und philosophisch anspruchsvollste Analyse der Gedanken des christlichen Philosophen.

Die vorangestellte „Forschungsgeschichte“ zeigt, dass sich der Vf. am vorläufigen Ende einer langen Entwicklung sieht, die mit einer Arbeit von Gustav Koffmane (1880) begann und durch Godehard Geiger, Reinhold Schmid, Ernst Benz und Gerhard Huber fortgesetzt wurde, ehe Hadot die Victorinus-Forschung revolutionierte. Auf diesem neuen Niveau knüpften dann die Arbeiten von Anton Ziegenaus, Werner Steinmann, Matthias Baltes und John T. Voelker mehr oder weniger kritisch an.

Schon in der „Forschungsgeschichte“ wird aber auch ein Problem sichtbar, das die Arbeit im Ganzen gewissermaßen überschattet. Fast alle Vorgänger, deren Victorinusarbeiten fair und klar dargestellt werden, unterscheiden selbst zwischen dem Philosophen Marius Victorinus und dem christlichen Theologen, oder auch zwischen dem Philosophischen und dem Offenbarungstheologischen in seinem Werk. Der Vf. hält dem ganz zu Recht entgegen: „Eine Untersuchung der Texte sollte nicht zwischen dem Philosophen und dem Theologen oder dem Dogmatiker und Exegeten unterscheiden“ (33). Um dem gerecht zu werden, wählt der Vf. für den Titel seiner Arbeit den Begriff der „christlichen Philosophie“, für eine theologische Arbeit ein – soweit ich es überblicke – ungewöhnlicher Titel. Da der Ausdruck „christliche Philosophie“ bes. im 20. Jh. hochumstritten war und Martin Heidegger ihn sogar für in sich widersprüchlich hielt, hätte er doch vielleicht eigens begründet und reflektiert werden müssen. Aber es ist der eigentlich sachgemäße Ausdruck für das Denken der Kirchenväter, weil dies ihrem Selbstverständnis entspricht und weil viele von ihnen, die Kappadozier, Johannes Chrysostomus, Augustinus u. a., wenn auch nicht Victorinus selbst, die philosophische Interpretation der Bibel so nennen, darunter auch und zuerst Origenes, der im 4. Jh. schon der Führer der christlichen Philosophie genannt worden ist und – wie der Vf. nachweist – großen Einfluss auf Victorinus gehabt hat. Daneben aber gibt es nicht noch eine irgendwie geartete Theologie. Die Unterscheidung von Philosophie und Offenbarungstheologie ist eine Sache des 13. Jh. Der Begriff der „Christlichen Philosophie“ aber drückt aus, dass jedes Verständnis der Bibel die Sache der natürlichen Vernunft ist.

Der Vf., der dem Titel seiner Arbeit gemäß alle Inhalte der christlichen Lehre einer genauen philosophischen und historischen Analyse unterwirft, scheint gleichwohl, wie besonders das Schlusskap. bezeugt, in das alte Schema zurückzufallen: Die christliche Philosophie ist nicht wie die dem Platonismus nahe *vera philosophia* des Augustinus aufzufassen, sondern als „christliche Theologie“, die nicht auf philosophischen Prinzipien beruht, sondern von „Fragen und Problemen der christlichen Prinzipienlehre“ ausgeht (535). In diesem Sinne ist von der „christlichen Theologie“ in der Arbeit verstreut die Rede. Das aber widerspricht dem oben zitierten Programm der Arbeit, nicht zwischen Philosophie und Theologie zu unterscheiden.

Zu den Themen, die die vom Vf. weithin erfolgreiche Erforschung der Abhängigkeit des Marius Victorinus von Origenes betreffen, gehört auch die Auslegung von Gen 1,26f, der Mensch sei *Bild und Gleichnis* Gottes. Das einschneidend neue Verständnis dieses Begriffspaars stammt von Origenes, der das Bildsein und die Gleichnishaftigkeit als verschiedene Elemente und Stufen der menschlichen Freiheit ansieht. Bild Gottes ist der Mensch, insofern der „innere Mensch“ gemeint ist, sein Gewissen, sein Herz oder, wie Gregor von Elvira, der Origenesanhänger, sagt: insofern er „Person“ ist, ein „Unverlierbares“. Die Gleichnishaftigkeit dagegen kommt ihm zu, insofern die Verwirklichung der Freiheit im sittlichen Leben gemeint ist, die eschatologisch (*in consummatione*) vollendet oder verloren werden kann, weswegen sie auch ein „Verlierbares“ heißt¹. Dem entspricht, dass Marius Victorinus das Bild als die unveränderliche „Substanz“ und das Gleichnishafte als eine veränderbare „Qualität“, als Bewegung und Handeln begreift (*Adv. Ar.* 1A cap. 20, ed. Paul Henry/Pierre Hadot). Der Vf. liest aus dem Ausdruck *imago imaginis* ab, dass der Abstand zwischen Gott und den Menschen betont werde. Doch da diese Bezeichnung auch schon bei Clemens von Alexandrien und Origenes vorkommt, kann sie diese Bedeutung nicht haben. Denn beide Autoren haben sich die stoische These von der Univozität des Moralischen, d. h. der „Tugend“ zu eigen gemacht und auf diese Weise durch die gleiche Bedeutung der Begriffe des Moralischen – und darum geht es bei der *similitudo* – eine enge Verbindung zwischen Mensch und Gott geschaffen.² Zacher beschreibt die *similitudo*, d. h. die *qualitas* bei Victorinus, ganz richtig: „Die qualitative Vervollkommnung ihres [sc. der Seele] Wesens beginnt mit dem Glauben“ (475. 427), ob das aber wirklich im Sinne der reinen protestantischen Lehre zu verstehen ist – nach der „diese Ähnlichkeit nicht als Ergebnis verdienstvoller Werke, sondern allein als Belohnung für den Glauben“ aufzufassen ist (352) – kann man bezweifeln. Denn Victorinus versteht den Glauben oder, wie er öfter sagt, das „Leben im Glauben“ selbst schon als ein Verdienst, als Sache des freien Willens, und Inhalt solchen Christusglaubens ist ganz unprotestantisch die Weltflucht und Verachtung alles Innerweltlichen (*In ep. ad Gal.* I 2,20 ed. Albrecht Locher, 28)³. Auch wenn Victorinus die „Bildhaftigkeit“ des Menschen darin sieht, dass er „jetzt“ (*nunc*) als von Gott geschaffenes vernunft- und freiheitsbegabtes Wesen „in der Welt“ (*in mundo*) ist, während seine „Gleichnishaftigkeit“ erst „später“ und in einer Zukunft in ihrer Vollkommenheit erscheine, kann das nicht bedeuten, dass letztere überhaupt erst in einer eschatologischen Zukunft dem Menschen zugeteilt würde, gewissermaßen, ob er wolle oder nicht. Vielmehr ist die *similitudo* im strengen sittlichen Sinne als die in dieser Welt beginnende „Homoiosis Theo“ zu verstehen, die im Eschaton eine vollkommene Gestalt erhält. Denn die „Ähnlichkeit der

¹ Cf. Theo KOBUSCH: *Metaphysik der Freiheit. Ausgewählte Abhandlungen von Origenes bis in die Neuzeit.* Münster 2023 (Adamantina 28), 109–118.

² Cf. KOBUSCH: *Metaphysik der Freiheit*, 263–267

³ Dazu Helmut HÜHN: *Art. Weltverachtung, Weltflucht.* HWPh Bd.12, Basel 2004, 521–527.

Wahrheit“ ist auch in dieser von Irrtum, Verderben und Leidenschaft beherrschten Welt (*in mundo*) (*adv. Arium* I 43, ed. Locher 78).

Das Thema der menschlichen Ebenbildlichkeit nimmt zu Recht breiten Raum in Zachers Arbeit ein. Das eigentlich Originelle dieser Lehre liegt bei Victorinus jedoch nicht in der Übernahme der originellen Deutung von Gen 1,26f durch Origenes, sondern darin, dass er in einem entscheidenden Punkt über Origenes hinausgeht, wie der Vf. es klar und weitsichtig herausarbeitet: Während Origenes die Ebenbildlichkeit auf den „inneren Menschen“, d. h. die Seele bezieht und sich kritisch gegen die „Anthropomorphiten“ wendet, die auch dem menschlichen Leib den Bildcharakter zusprechen (*In Rom.* 1,22), vollzieht sich bei Victorinus eine Art Rehabilitierung des Leiblichen gegenüber allen platonisierenden Abwertungen, bei der er auf eine schon ältere Lehre von der Ebenbildlichkeit des menschlichen Körpers zurückgreift (405–413). Eine ähnliche Haltung Victorinus zeigt sich in der antignostischen Hochschätzung des Leibes beim Schöpfungsakt (386).

In dem eigens dem Cicero-Kommentar (d. h. dessen Schrift *De inventione*) gewidmeten Kap. zeigt der Vf., dass diese Schrift, die aus der frühen Lebensphase stammt, als Victorinus noch Rhetoriklehrer in Rom war, nicht viel beiträgt zur Rekonstruktion seiner intellektuellen Biographie bzw. des philosophischen Systems, womit der Vf. hauptsächlich die Seelenlehre meint. Es deutet Einiges darauf hin, dass Victorinus z. Zt. ihrer Abfassung schon zum Christentum hinneigte. Wie der Vf. einleuchtend darlegt, setzt Victorinus so die griechische und römische Tradition fort, in der trotz der engen Zusammengehörigkeit Philosophie und Rhetorik doch je eigene Methoden, Aufgaben und Ziele haben, eine Zweiheit also, die auf das berühmte Duo „Philosophie/Beredsamkeit“ im 12. Jh. vorausweist. Was merkwürdig unbemerkt bleibt in der Erforschung dieses Kommentars, ist, dass der eigentliche Hauptgegenstand gar nicht ihr Thema ist, nämlich das Verhältnis von „Person“ und „Handlung“ (*negotium = pragma*), wodurch diese Schrift auch in eine besondere rhetorische Tradition gehört, die von Hermagoras von Temnos bis zu Thierrys (von Chartres) Cicerokommentar reicht.⁴

Fast die Hälfte des Buches verwendet der Vf. darauf, den eigentlichen Kern, die trinitätsphilosophischen Partien, vorzubereiten. Nicht als ob er sich in diesen ersten Teilen allein mit formalen Fragen beschäftigte, wie solchen der biographischen Umstände, Datierungsfragen, Fragen des sozialen Milieus, des literarischen Aufbaus der einzelnen Werke und dgl., vielmehr sind alle diese notwendigen Informationen auch mit philosophischen Überlegungen gespickt, so dass man schon einen ersten Eindruck bekommt, auf welchem hohem Niveau dann die eigentlich philosophischen Themen, die trinitarischen Fragen, die Lehre von der Materie, die Seelentheorie erörtert werden.

Das Glanzstück der Arbeit ist das Kap. über die Trinitätslehre. Hier zeigt der Vf., wie sehr und wie dicht Victorinus mit seinen trinitätsphilosophischen Lehren in die entsprechende Diskussion seiner Zeit involviert war. Überzeugend sind die Nachweise der Abhängigkeit von Athanasius von Alexandrien und Markells von Ankyra. Ein eigener Punkt ist in der Arbeit die Nähe der victorinischen Texte zur Gotteslehre der Gnostiker, deren bekannte und entlegene Texte der Vf. in hervorragender Weise kennt und auszulegen weiß. Gleichwohl wird der Unterschied zur christlichen Philosophie immer kenntlich gemacht. Das kann hier nicht im Einzelnen aufgezeigt werden. Es genügt, auf die Hauptthese dieses Trinitätskap.s einzugehen, um zu sehen, worin der eigentliche Fortschritt dieser christlichen Philosophie besteht. Die These ist aber, dass die Zeugung des Sohnes als ein Prozess der „Erscheinung“ oder der Offenbarung eines Verborgenen aufzufassen ist, als „*manifestatio sui*“. Aus

⁴ Cf. Theo KOBUSCH: Selbstwerdung und Personalität. Spätantike Philosophie und ihr Einfluss auf die Moderne, Kap. XVI. Der rhetorische Begriff der Person, 348–371.

dem göttlichen Unbestimmten wird ein Bestimmtes, aus dem Nichtseienden, ja, aus dem göttlichen Nichts, ein bestimmtes Seiendes, aus dem „reinen Sein“ ein „Seiendes“ (im Sinne der heideggerschen ontologischen Differenz), aus der Potenz ein Aktives, aus dem Vorseienden das Seiende. Diese innertrinitarische Bewegung beschreibt der Vf. als die „Entfaltung“ eines Unentfalteten. Entfaltung aber ist nicht das Hervorbringen eines ganz Neuen, vielmehr kommt so zum Vorschein, was latent schon da war. Das göttliche unbestimmte reine Sein muss also das, was aus ihm in manifester Weise hervorgeht, schon enthalten haben. Die „Potenz“, die hier gemeint ist, ist somit nicht das potentielle Nochnichtsein des Aristoteles, sondern die „dynamis panton“ des Plotin, oder mit einer späteren Begrifflichkeit ausgedrückt: die „komplikative“ Einheit, die sich im identischen Anderen ihrer selbst expliziert.⁵ Dieser Entfaltungsgedanke macht die Grundlehre der neuplatonischen Philosophie überhaupt aus und stellt die Grundlage der Trinitätslehre des Victorinus dar, wenngleich diese durch das „homousios“ die neuplatonische Ansicht von der Inferiorität des Entfalteten korrigiert. Die auf neuplatonischer Basis beruhende Trinitätslehre des Victorinus, und damit auch die tiefdringende Darstellung des Vf. kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Denn allzu oft wird das trinitarische Sein Gottes zwar als drei Seinsweisen des einen göttlichen Wesens verstanden, aber gemeint sind statische Seinsweisen. Hier aber, bei Victorinus, ist die Trinität die innertrinitarische Bewegung des lebendigen Geistes, der sich als das „nicht schweigende Schweigen“ im Wort ausdrückt, als unbestimmte, komplikative Fülle des Seins sich als ein bestimmtes Seiendes expliziert bzw. aus der Verborgenheit in die Unverborgenheit, d. h. in die Wahrheit, tritt, die deswegen im Mittelalter als Proprietät der zweiten göttlichen Person angesehen wird.

Wie aus dem Dargelegten schon hervorgeht, steckt in einer spekulativen Trinitätslehre wie derjenigen des Victorinus, das Element der Transzendenz, wenn nicht sogar der negativen Theologie, insofern das Sein des göttlichen Vaters nur als Nichtsein, als etwas Unbestimmtes, Potentielles u. ä. bezeichnet werden kann. Der Vf. weist mit Recht darauf hin, dass bei Clemens und Origenes die Transzendenz Gottes in besonderer Weise betont und z. T. nur in paradoxalen Ausdrücken bezeichnet werden kann. Victorinus hat diese Ansicht, auch mit Hilfe der Philosophie Plotins, übernommen (256–257). Nun muss man bedenken, dass die sog. negative Theologie, die nicht ursprünglich im Christentum beheimatet, sondern – zwar sehr früh, aber – von außen in es eingedrungen, der Ausdruck der Verlegenheit der theoretischen Vernunft angesichts der Transzendenz Gottes ist. Origenes und mit ihm die Kappadozier u. a. haben demgegenüber auf die Möglichkeit hingewiesen, auf dem Weg der praktischen Vernunft und auf der Basis der Univozität des Moralischen eine positive Gotteserkenntnis zu erlangen.⁶ So stellt sich die Frage, ob nicht auch bei Victorinus, nämlich in seinen Paulusbriefen, die ausdrücklich Theorie und Praxis unterscheiden, ein solcher praktischer Weg aufgezeigt wird. Immerhin werden Glaube und Liebe als jene beiden Elemente bezeichnet, die das ganze Leben geraderichten und den Anspruch des Gesetzes, wenngleich nicht als Gesetz, erfüllen und alle Gebote des Dekalogs in sich enthalten (*In ep. ad Gal.* II 5,6, ed. Locher 61). Glaube und Liebe sind, obzwar weit entfernt von Gesetz, Verdienst und Werken, praktische Begriffe, durch die die praktische „Nachfolge“ (*aemulatio*) denkbar wird.

Der Vf. will der Trinitätslehre wie später auch der Erkenntnislehre, d. h. dem durch Gott geschenkten „Glauben“ einen soteriologischen Aspekt abgewinnen, insofern die Inkarnation

⁵ Cf. Theo KOBUSCH: *Complicatio* und *Explicatio*. Das ontologische Modell des Neuplatonismus. In: Georgi KAPRIEV (Hg.): *The Dionysian Traditions*. Turnhout 2021, 1–30.

⁶ Cf. KOBUSCH: *Metaphysik der Freiheit*, 129–140

Voraussetzung für das universale Heil sei, während Plotin und Porphyrios der Seele eine eigenständige Entfaltungsmöglichkeit zuschrieben (520–523). So entsteht der Eindruck, als ob die Soteriologie ein Spezifikum des Christlichen wäre. Nun ist der „Glaube“ („pistis“) bei Clemens, Origenes und eben auch Victorinus als eine Sache des freien Willens angesehen worden – wie der Vf. selbst sagt –, denn es handelt sich als Erkenntnisform um eine Art der „Zustimmung“ (neben Wissen und Meinung), und nichts ist schon nach den Stoikern so sehr in die Kompetenz der menschlichen Freiheit gelegt wie die Zustimmung. Als Lebensform aber ist der Glaube ohnehin die Sache der Freiheit. Ferner ist das universale Heil auch schon Gegenstand der antiken paganen Philosophie. Porphyrios, der den Begriff der „soteria“ recht oft gebraucht, spricht, wie Augustinus (*civ.* 10,32) überliefert, vom „universalen Weg“ zur Befreiung der Seele. Gleichwohl ist die Parallele nur ein falscher Schein. Die Gegenüberstellung kann aber die Eigentümlichkeit der victorinschen Soteriologie deutlich machen: Auf der einen Seite stehen Porphyrios, Origenes und auch Teile der Gnosis mit ihrer These von der Selbsterlösung des Menschen durch Freiheit, auf der anderen Seite beginnt mit Victorinus eine große Tradition, die die Möglichkeit des universalen Heils der Menschen allein in der Gnade Gottes, und das heißt: nicht in den „Werken“, nicht in den „Verdiensten“, nicht im freien Willen, begründet sieht. Zacher sieht zu Recht die Bedeutung des freien Willens bei Victorinus gegenüber Origenes „deutlich abgeschwächt“ und will ihn allein auf die „Entscheidung zum Glauben“ beschränken (426–427). Andererseits können wir bei Victorinus lesen: „Wir sind die Herren unseres Willens und haben durch gute Handlungen gute Verdienste, durch schlechte aber Strafen“ (*In Ep. ad Eph.* II 4,27, p. 187,32). Das klingt eher nach dem, was wir im Geiste des Origenes bei Gregor von Nyssa lesen können: Wir sind die Väter unserer selbst und machen uns zu dem, was wir sind. Sind die Gnadenlehre und eine solche Freiheitslehre miteinander vereinbar? Es scheint, als ob wir im Werk Victorins die antizipierte Gnadenphilosophie Augustins und die nachgeholte Freiheitsphilosophie des Origenes nebeneinander vor uns hätten.

Die großartige Arbeit von Zacher macht den Lesenden mit vielen Seiten des victorinschen Denkens vertraut und verrät höchstes Problembewusstsein für die Situation der patristischen Philosophie. Der wohl eher richtig „gefühlte“ als historisch durchreflektierte Titel der „Christlichen Philosophie“ kündigt schon an, was dann in der Arbeit mit Gelehrsamkeit und Präzision erfolgt: die philosophische Durchdringung der wichtigsten Themen, der Trinität, der Materie, der Seele, der Beziehung von Rhetorik und Philosophie. Wenn an einigen Stellen das selbstgegebene philosophische Programm nicht ganz streng durchgehalten wurde, dann wohl auch deswegen, weil es eine theologische Arbeit ist. Die philosophischen Analysen auch der schwierigsten Gegenstände wie der Begriffe des Seins und Nichtseins, und die Darlegungen über die historischen Bezüge sind von höchstem Wert. Die Qualität einer Arbeit besteht auch darin, dass sie sich angesichts schwieriger Themen nicht in eine hermetische Begrifflichkeit zurückzieht, sondern offen zu weiterer Diskussion herausfordert. Zachers Dissertation ist das gelungen, wie diese Rezension zeigen soll.

Über den Autor:

Theo Kobusch, Dr. Dres. h. c., emeritierter Professor für Philosophie des Mittelalters am Institut für Philosophie der Universität Bonn (theo.kobusch@uni-bonn.de)