

# UNTERSUCHUNGEN

## Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus

Von Karl-Heinz Uthemann

Will man in die Gedankenwelt des sog. Jungarianismus eindringen, der in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts der theologischen Auseinandersetzung weitgehendst ihre Themen vorgab,<sup>1</sup> dann empfiehlt es sich, mit den theologischen Aussagen des Eunomius von Cyzicus zu beginnen; diese aber werden in ihrer Tragweite nur verständlich, wenn man sie im Zusammenhang mit jener Sprachtheorie sieht, die zu ihrer Begründung dient. Dies wurde bisher in der Forschung weitgehend nicht erkannt oder als sekundäres Moment in den Hintergrund gerückt. Daß die Reflexion auf einen „Begriff“ Gottes, wie auch immer dieser gedacht, d.h. begründet wird,<sup>2</sup> sich nicht von der Frage trennen läßt, ob und wie der Mensch über Gott sprechen kann, scheint selbstverständlich; doch sollte man das Problem der theologischen Sprache nicht einfachhin auf die erkenntnistheoretischen Fragen reduzieren, ob und wie Gottes Existenz für den Menschen erkennbar ist, und wenn ja, wie sich diese Erkenntnis zur negativen Theologie im allgemeinen verhält und diese wiederum zu den Gottesaussagen der christlichen Offenbarung. Oft ist es sinnvoll zu unterscheiden, was sich nicht trennen läßt.

---

<sup>1</sup> Mit Übersetzung bzw. ausführlicher Paraphrase der wichtigsten Quellen Th. A. Kopecek, *A History of Neo-Arianism*, I-II (Patristic Monograph Series, No. 8), Philadelphia, 1979; mit Einordnung in den Zusammenhang R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God, The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh, 1987, 598-636.

<sup>2</sup> Dies ist die Perspektive, in der E. Mühlenberg „das Wesen der Theologie des Eunomius“ beschreibt: Man vgl. *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa, Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen, 1966, 95-98; ders., *Die philosophische Bildung Gregors von Nyssa in den Büchern Contra Eunomium*, in: M. Harl (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyssa* (Actes du Colloque de Chevetogne, 22-26 Septembre 1969), Leiden, 1971, 230-234. Daß „Begriff“ die Aussagen des Eunomius über Gottes Namen letztlich verfehlt, wird die folgende Darstellung aufzuweisen haben. Ob Gregor jene Begründung negativer Theologie liefern wollte, welche für E. Mühlenberg den Kernpunkt der Bücher *Contra Eunomium* bildet, muß unten kurz bedacht werden (vgl. S. 161-162; 170-175).

Wenn hier nach „der Sprache der Theologie“ bei Eunomius gefragt werden soll, dann ist damit jene Sprache gemeint, die sich zwar vom monotheistischen und doch triadischen Glaubensbekenntnis der Christen herleitet, nicht aber mit dessen Sprache, d.h. mit der den Symbolen eigenen „Tradition der Kurzformel“, identisch ist, obwohl sie dem Verständnis derselben dient. Dieses an sich allgemeine Thema möchte ich zunächst als Einleitung zur Fragestellung anhand von Aussagen des Eunomius etwas erläutern.

Die Sprache der *ὁμολογία τῆς πίστεως* baut sich, wie Eunomius in der sog. ersten Apologie sagt,<sup>3</sup> letztlich auf drei Namworten (*ὀνόματα*) auf: Vater, Sohn, Geist. Diese begegnen im Glaubensbekenntnis als (1) εἷς θεὸς πατὴρ παντοκράτωρ, (2) εἷς μονογενὴς υἱὸς θεοῦ und (3) ἓν πνεῦμα ἅγιον.<sup>4</sup> Um deren „wahres Verständnis zu wahren“ (*συνδιασφύζειν τοῖς ὀνόμασι τὴν ἀληθῆ διάνοιαν*)<sup>5</sup> bzw. zu entfalten (*ἔξαπλοῦν*),<sup>6</sup> bedarf es sowohl zum positiven „Aufweis der Wahrheit“ (*πρὸς πίστωσιν τῆς ἀληθείας*),<sup>7</sup> als auch zur Widerlegung von Einwänden<sup>8</sup> solcher Argumente (*λόγοι*), die im Glaubensbekenntnis selbst nicht enthalten sind: Letzteres ist insofern weder sich selbst genügend (*μὴ αὐτάρκης*), um die von ihm im Wort bekannte Wahrheit in ihrer eigentlichen Bedeutung aufzuweisen, noch

<sup>3</sup> Im folgenden wird diese (Sigel: Apol.) nach der Ausgabe von R. P. Vaggione, *Eunomius, The Extant Works*, Oxford, 1987, zitiert; man vgl. auch die Ausgabe in B. Sesboué, G.-M. de Durand, L. Doutreleau, *Basile de Césarée Contre Eunome*, II (Sources Chrétiennes, 305), Paris, 1983, 234–299. Zur Deutung von Eunomius' Aussage, er schreibe *πρὸς ἀπολογία* (Apol. 1,13–14), wie sie Basilius vorträgt, vgl. man R. P. Vaggione, *aaO.*, 4.

<sup>4</sup> Vgl. Apol. 4,2–3 mit Apol. 5.

<sup>5</sup> Apol. 6,5–6.

<sup>6</sup> Vgl. Apol. 6,17. Statt *διάνοια* könnte Eunomius seinem Sprachgebrauch nach auch *ἔννοια* gesagt haben.

<sup>7</sup> Apol. 6,12. Hiermit wird schon im ersten Ansatz von Eunomius' Gedankengang implizit die inventive Funktion der Topik angesprochen. Diese fragt nämlich „aus Überzeugungen und deren Plausibilitäten“ (*ἐκ ἐνδόξων*) auf jene Prämissen des als wahr Behaupteten zurück, die nicht mehr abgeleitet werden können, und sucht sie als stimmig (kohärent) in den Zusammenhang des Gewußten einzubinden; wenn sich die Diskussion um eine Letztbegründung, d.h. um eine *ἀρχὴ αὐτῆ καθ'ἑαυτὴν πιστῆ* (*Topica*, I,1 100 b 20–21; vgl. *ebd.*, 18–19), dreht, wird Neues an Einsicht geboren. Weil aber solche Prämissen ein Erstes sind, kann man einzig mittels der genannten *ἐνδόξα* über sie diskursiv argumentieren (*διελθεῖν*: *ebd.*, I,2, 101 a 40 – b 2), d.h. dialektisch *ἐκ ἐνδόξων*, „aus nicht in Frage gestellten Ansichten“, die für eine bestimmte sprachliche Kommunikationsgemeinschaft typisch sind (*ebd.*, I,1, 100 b 21–23): Dieses Suchen nach Neuem, was neues Wissen ermöglicht, *ἐκ ἐνδόξων* kennzeichnet dialektisches Verfahren (*ebd.*, I,1, 100 a 29–30). Die Notwendigkeit der Dialektik, um die Prinzipienfrage zu klären, wird im Gefolge des Gregor von Nyssa bei der Darstellung des Eunomius als Dialektiker oft genug übersehen. So bei E. Vandenbussche, *La part de la dialectique dans la théologie d'Eunome „le technologue“*, in: RHE 40 (1944/45) 47–72; J. de Ghellinck, *Quelques appréciations de la dialectique et d'Aristote durant les conflits trinitaires du IV<sup>e</sup> siècle*, in: RHE 26 (1930) 5–42. Eine Einführung zu weitgehend Vergessenem und damit zur Terminologie, die hier hilfreich sein kann: vom Verf. *Prolegomena zu einer Topik als inventiver Forschungslogik anhand von Rudolf Agricolos Dialektik*, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 32 (1985) bes. 391–393; 414–416. – Zu „Plausibilität“ vgl. auch Anm. 102.

hinreichend (ικανή), um sich gegen Mißverständnisse zu verteidigen.<sup>9</sup> M.a.W. der Glaubensinhalt bedarf zu seiner eigenen Explikation und Verteidigung der theologischen Argumente, und diese sind, sofern die *Confessio* um „wahres Verständnis“ ihrer selbst nicht von ihnen absehen kann, „präziser“ als die Kurzformeln des Symbolons (ἀκριβέστεροι λόγοι).<sup>10</sup> Sie sind dies nicht nur, sie müssen es nach Eunomius sogar sein; anders wäre die ὁμολογία doch πρὸς πίστωσιν τῆς ἀληθείας im oben definierten Sinn αὐτάρκης und ικανή. Selbstverständlich sind diese ἀκριβέστεροι λόγοι gegenüber der *Confessio* nicht autonom, sondern „aus ihr“ zu erarbeiten, so wie für Eunomius die für seinen Standpunkt wahre arianische Interpretation (τῆς ἡμετέρας γνώμης κατανόησις) der *Confessio* „aus dieser“ aufgewiesen werden kann: ἐξ ἧς, d.h. ἐκ τῆς ὁμολογίας τῆς πίστεως.<sup>11</sup> Hier kündigt sich neben und doch abgeleitet aus „der Sprache des Glaubensbekenntnisses“ „die Sprache der Theologie“ an.

Im folgenden sollen in einem ersten Schritt die Aussagen des Eunomius über diese Sprache der Theologie und über ihre Voraussetzungen in einer „Theorie von Sprache überhaupt“ dargestellt werden, um dann in einer weiteren Untersuchung<sup>12</sup> die Frage zu stellen, ob sich Eunomius' Sprachtheorie, historisch gesehen, auf ihm vorgegebene Traditionen zurückführen läßt.

## 1. Die sog. erste Apologie des Eunomius

Schon in der sog. ersten Apologie des Eunomius tritt uns eine markante Sprachtheorie entgegen, die ihm zur Begründung der gestuften Transzendenz der arianischen Tradition und insbesondere ihrer entscheidenden Schnittlinie in der Seinsordnung zwischen ἀγέννητον und γεννητόν, „unge-

<sup>8</sup> Apol. 6,15–16.

<sup>9</sup> Apol. 6,10–16. In der Edition von R. P. Vaggione findet sich nicht nur mancher Druckfehler, sondern auch anderes, was der Korrektur bedarf, im folgenden aber im einzelnen nicht aufgezählt werden kann. An der zitierten Stelle ist so z.B. nicht nach ἐτέραν (Z. 11), sondern nach ἐπιχειροῦσιν (Z. 12) ein Komma zu setzen.

<sup>10</sup> Apol. 6,16–17.

<sup>11</sup> Apol. 4,2–4.

<sup>12</sup> Damit möchte ich zwei Artikel (*Untersuchungen zur Herkunft der Sprachtheorie des Eunomius von Cyzicus*) ankündigen. Der erste, schon abgeschlossene, setzt sich mit zwei in der Forschung vorgetragene, doch auch in der Streitschrift des Gregor von Nyssa insinuierten Auffassungen auseinander und sucht nachzuweisen, daß diese dem Eunomius nicht gerecht werden. Im zweiten Artikel, der sich noch in Vorbereitung befindet, soll die eunomianische Sprachtheorie ideengeschichtlich in den Grenzen des heute Möglichen dargestellt werden. Auf die einschlägige Literatur zu Eunomius muß ausführlicher in den genannten *Untersuchungen* Bezug genommen werden, hier jedoch nur, sofern dies der Bestandsaufnahme von Eunomius' Aussagen dienlich ist.

worden/ungezeugt“<sup>13</sup> und „geworden“ dient.<sup>14</sup> Zum Verständnis dieses Textes muß an dessen „Sitz im Leben“ erinnert werden. Eunomius hat ihn höchstwahrscheinlich im Zusammenhang mit der Konstantinopler Synode des Jahres 360 geschrieben,<sup>15</sup> um sich gegenüber jener Gruppe von Arianern zu rechtfertigen, die sich gegen die homoiousianische Position abgrenzte und doch eine gewisse Ähnlichkeit (ὁμοιότης) zwischen Vater und Sohn im Wirken<sup>16</sup> nach Joh. 5,19<sup>17</sup> nicht ausschloß.

Eunomius vertritt in der sog. ersten Apologie eine grundlegende Unterscheidung zweier theologischer Methoden<sup>18</sup> und schließt zugleich einen dritten Weg<sup>19</sup> aus. Handelt es sich bei diesen Aussagen um eine dialektische Argumentation *ad hominem*, die einzig aus der Situation des Jahres 360 zu

<sup>13</sup> Zur mangelnden Unterscheidung von ἀγέννητος und ἀγέννητος im Griechischen von der Antike bis zum frühen Christentum, einschließlich des arianischen Streites vgl. man z.B. Th. A. Kopecek, *aaO.* (Anm. 1), I, 242–266; ferner die ältere Literatur: P. Stiegele, *Der Agenesiebegriff in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts*, Freiburg i.Br., 1913; J. Lebreton, *ΑΓΕΝΝΗΤΟΣ dans la tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du II<sup>e</sup> siècle*, in: *Recherches de science religieuse* 16 (1926) 431–443; G. L. Prestige, *Ἀγέννητος und γεννητός, and Kindred Words in Eusebius and the Early Arians*, in: *Journal of Theological Studies* 24 (1922–23) 486–496; ders., *Ἀγέννητος and Cognate Words in Athanasius*, in: *ibid.* 34 (1933) 258–265; ders., *God in Patristic Thought*, London, (1936) 1956, 28–54; 136–141; 150–156.

<sup>14</sup> Im Rahmen des Nikänischen Bekenntnisses wird der Schnitt in der Seinsordnung zwischen ἄκτιστον und κτιστόν gelegt. So heißt es z.B. bei Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium*, III, 6, 66, ed. W. Jaeger (= Anm. 86) II, S. 209, 19–21: Τῶν γὰρ ὄντων πάντων ἢ ἀνωτάτω διαίρεσις εἰς τὸ κτιστόν καὶ ἄκτιστον τὴν τομὴν ἔχει, τὸ μὲν ὡς αἴτιον τοῦ γενομένου, τὸ δὲ ὡς ἐκείθεν γεγόμενον.

<sup>15</sup> L. R. Wickham, *The Date of Eunomius' Apology: A Reconsideration*, in: *Journal of Theological Studies* n.s. 20 (1969) 231–240; R. P. Vaggione, *aaO.* (= Anm. 3), 5–9.

<sup>16</sup> Vgl. besonders Apol. 24,3–4; ferner ausführlich zur zweiten theologischen Methode im folgenden.

<sup>17</sup> Apol. 22,4–5: κατὰ τὸν οἰκεῖον λόγον zeigt, daß Eunomius nur ein bestimmtes „Wort des Sohnes“ im Auge hat, während die Confessio der genannten Synode selbst einen allgemeinen biblizistischen Standpunkt vertritt: ὁμοῖος ... κατὰ τὰς γραφάς.

<sup>18</sup> Apol. 20,5–19: (5) δυοῖν γὰρ ἡμῖν τετιμημένων ὁδῶν πρὸς τὴν τῶν ζητουμένων εὐρεσιν ... (9) οὐδετέρων τῶν εἰρημένων εὐρεῖν ἐμφανομένην τὴν τῆς οὐμοιοτήτα δυνατόν. Die Bedeutung der Unterscheidung beider Methoden für den systematischen Aufbau Eunomius' sog. erster Apologie scheint Th. Dams, *La controverse eunomienne* (Diss., ohne Ort [Paris], 1951) erstmalig herausgearbeitet zu haben; eine Kopie dieser unveröffentlichten Dissertation, die auch von J. Daniélou, *Eunome l'arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle*, 428, benutzt wurde, befindet sich nach R. P. Vaggione, *aaO.* (= Anm. 3), 12, Anm. 69, der sie jedoch mit abweichendem Titel zitiert, in Oxford in der Bodleian Library. Inwiefern für die Unterscheidung der Methoden die Terminologie von *apriori* vs. *aposteriori*, die von R. P. Vaggione *aaO* 11 f. vorgetragen wird, angebracht ist, wird die folgende Darstellung zeigen. Auch nach L. R. Wickham, *The Syntagmatology of Aetius the Anomean*, in: *Journal of Theological Studies* n.s. 19 (1968) 537–540, enthält Apol. 7–19 Aussagen der ersten, Apol. 21–27 solche der zweiten Methode.

<sup>19</sup> Apol. 20,19–22; vgl. unten S. 148–149.

verstehen ist, oder aber um eine adäquate Wiedergabe jung-arianischer Theologie<sup>20</sup> und ihrer Berufung auf Schrift<sup>21</sup> und Tradition<sup>22</sup>?

Die erste theologische Methode des Eunomius besteht, wie er sagt, darin, die Usien rein als solche zu unterscheiden.<sup>23</sup> Dies setzt voraus, daß man erfaßt, was ihr Sein an sich, ihr καθαρός λόγος, ist.<sup>24</sup> Diese Erkenntnis vollziehe sich in einem Prozeß reinen Denkens (καθαρᾶ τῇ διανοίᾳ).<sup>25</sup> Die zweite Methode vollzieht eine Art Aufstieg (ἀναγωγή).<sup>26</sup> Sie untersucht Energien, d.h. göttliches Wirken, indem sie die Ergebnisse desselben, d.h. das, was Gott wirkend hervorgebracht hat, zu unterscheiden sucht<sup>27</sup> und von diesen Werken zu den Usien zurückfragt bzw. aufsteigt<sup>28</sup> und so das hervorbringende göttliche Seiende in seiner Natur zu bestimmen sucht: Lassen sich die Werke von Vater, Sohn und Geist unterscheiden, so auch deren Energien oder Vollzüge, welche die Werke hervorbringen, und zwar auf eine Weise, die jeden Anthropomorphismus, soll der Begriff (ἔννοια) exakt (ἀκριβῶς) sein, ausschließt.<sup>29</sup>

Entscheidend ist für Eunomius, daß Verschiedenheit der Werke eine seinshafte Differenz der Wirkenden (κατ' οὐσίαν παραλλαγή) beweise,<sup>30</sup>

<sup>20</sup> Zu Aetius vgl. L. R. Wickham, *aaO.* (= Anm. 18), 532–569. Die bis in die Terminologie reichende Übereinstimmung mit Aussagen des Eunomius hat Th. A. Kopecek in seiner Paraphrase der Apologie *aaO.* (= Anm. 1), II, 312 ff. hervorgehoben.

<sup>21</sup> Aetius: ed. L. R. Wickham (= Anm. 18), 540: κατ' ἔννοιαν τῶν ἁγίων γραφῶν; Eunomius: Apol. 21,8; zu Apol. 22,4–5 vgl. Anm. 17; ferner vgl. man die in der Edition ausgewiesenen Schriftzitate.

<sup>22</sup> Apol. 4,6–7; 7,1–2; 12,2.

<sup>23</sup> Apol. 20,6–7.

<sup>24</sup> *Ebd.*; vgl. E. Mühlenbergs Beitrag von Chevetogne (= Anm. 2), 231.

<sup>25</sup> Apol. 20,4–5.

<sup>26</sup> Apol. 20,16: ἀνάγοιτο.

<sup>27</sup> Apol. 20,7–9; 23,4–5.

<sup>28</sup> Apol. 20,15–16.

<sup>29</sup> Apol. 22,7–9; vgl. auch *ebd.*, 16,1–18,4, ferner den oben genannten Begriff des „reinen Denkens“ von Apol. 20,4–5, schließlich das unten S. 149–150 zum Thema Sprachkritik Gesagte.

<sup>30</sup> Apol. 20,18–19. Die Bemerkung über eine axiologische Korrelation zwischen Usie und Energie in der Theologie, wie sie in Apol. 20,14–15 (ἀκόλουθον καὶ προσήκουσαν τῷ τῆς οὐσίας ἀξιώματι παρέχουσα νοεῖν καὶ τὴν ἐνέργειαν), bezieht sich auf die erste Methode. Beide Wege schließen die Position der Homoiousianer aus: εἶτε γὰρ (20,10) ... εἶτε (20,15). Der Beweis der seinshafte Differenz der Wirkenden aus den Werken (20,18–19) gründet ebenfalls in einer Korrelation von Sein und Wirken: καὶ τῆς τοῦ μονογενοῦς ὑπεροχῆς τὴν τῆς ἐνεργείας διαφορὰν πιστούμενος (20,17–18); diese kann im Kontext nur axiologisch, nicht ontologisch verstanden sein (vgl. S. 154–156), auch wenn es schwierig ist, festzulegen, was die gesamte zitierte Aussage genau bedeutet. Bezieht sie sich nur auf den zweiten Teil des vorausgehenden Argumentes (der Paraklet als Werk des Sohnes) oder auf beide Teile? Ersteres ist wahrscheinlich, will man diese axiologische Aussage einzig auf die zweite Methode beziehen. Andererseits fällt auf, daß eben diese axiologische Aussage 20,17–18 nicht so formuliert ist, daß aus unterschiedlicher Würde des Werkes und Wirkens auf einen Unterschied im Wesen „geschlossen“ wird; vielmehr wird – wie bei der ersten Methode – aus der Differenz seinshafter Würde (*eminentia* = ὑπεροχή; vgl. Anm. 121) „der Unterschied der Energien“ aufgewiesen. Wäre die axiologische Aussage 20,17–18 auf die zweite Methode bezogen, dann erwartet man eigentlich

ohne daß diese zweite theologische Methode von sich aus zu einem völlig adäquaten Begriff der absolut transzendenten Usie Gottes, des ἀγέννητον, gelange. Dies wird in der Begründung deutlich, warum sie einen dritten Weg, nämlich eine Theologie absoluter Transzendenz des Vaters gegenüber dem Sohn, ausschließt.<sup>31</sup> Die zweite Methode lasse nämlich keine solche Theologie zu, die jede Ähnlichkeit verneine; auch wenn sie die von den Homoiousonianern vertretene ausschließe, so verneine sie doch nicht eine ὁμοιότης πρὸς ἐνέργειαν,<sup>32</sup> weshalb sie insbesondere die wahre Bedeutung der biblischen Aussage, der Sohn sei Bild (εἰκὼν) des Vaters, zu wahren vermöge.<sup>33</sup> Indem sie jedoch eine im Wirken des Vaters begründete Ähnlichkeit und darin (als ἀναγωγή) eine relative Transzendenz des Vaters gegenüber dem Sohn aufweise, komme sie über die Aussage (προσηγορία) „Vater“ nicht hinaus, erreiche also nur ein Prädikat, das, semantisch gesehen, nichts

---

die Aussage: καὶ τὴν τοῦ μονογενοῦς ὑπεροχὴν ἐκ τῆς ἐνεργείας διαφορὰν πιστούμενος. Nun bestünde die einfachste Lösung darin, die axiologische Aussage 20,17–18 nicht auf die zweite Methode zu beziehen, sondern mit ihr einen neuen Satz beginnen zu lassen, der sich auf die erste Methode (analog zu 20,14–15) bezieht und *vor allem* diese von einer dritten (ἵνα μὴ τρίτον λέγωμεν 20,19–20) abgrenzt, auch wenn es selbstverständlich ist, daß ein Drittes sich *an sich* gegen *beide* zuvor genannten Wege abhebt. Doch welche These will Eunomius in Apol. 20,19–22 ausschließen? Er sagt: ἵνα μὴ τρίτον λέγωμεν ὅτι πάμπλου διενήνοχεν ὁ δημιουργῶν ἐξουσία τοῦ νεύματι πατρικῶ ποιοῦντος καὶ μηδὲν ἀφ'ἑαυτοῦ ποιεῖν ὁμολογούντος, ὃ τε προσκυνούμενος τοῦ προσκυνούντος. Bedeutet ὁ δημιουργῶν ἐξουσία den Vater, so daß hier die These einer „höchsten“ Differenz (πάμπλου !) und darum absoluten Transzendenz des Vaters gegenüber dem Sohn (vgl. Apol. 20,16–17) abgelehnt wird? Im Kontext scheint dies m.E. unabweisbar. Das Adverb πάμπλου kann hier nichts Quantitatives („sehr viele Unterschiede“) bezeichnen, sondern nur die Qualität des Unterschieds („im höchsten Grade“: bei Liddell-Scott nicht bezeugt, wohl aber bei Menge-Güthling, und auch für andere Komposita mit παν-/παμ-nachweisbar). Wird hier also eine „übersteigerte Differenz“ zwischen Vater und Sohn ausgesagt, also eine Differenz, welche die Überlegenheit des Vaters absolut, nicht (entsprechend der „energetischen“ Vater-Sohn-Beziehung) relativ denkt, so daß die προσκύνησις einzig dem Vater zukommt, dann bezieht sich Apol. 20,17–19 bzw. 20,17–22 auf die zweite Methode und die axiologische Aussage 20,17–18 sollte dann einzig auf das Werk des μονογενῆς bezogen werden. Wie ist jedoch die axiologische Korrelation von Sein und Wirken in der zweiten Methode von ihrer Funktion innerhalb der ersten Methode unterschieden? – Der Gebrauch von πιστόω mit ἐκ zeigt, daß die Argumentation sich als eine Erläuterung grundlegender Plausibilitäten (ἐκ ἐνδόξων im Sinn der aristotelischen Topik [vgl. Anm. 7]) versteht.

<sup>31</sup> Apol. 20,19–22. Zum Begriff „absoluter Transzendenz“ vgl. die vorhergehende Anm.

<sup>32</sup> Apol. 24,1–4. Eunomius beruft sich hierbei darauf, daß Gottes Energie am angemessensten (θεῶν προπεδοστάτη ἐνέργεια) als Akt seines Willens (βούλησις) bestimmt wird (Apol. 23,16–17). Sofern der Sohn aus dem Willen des Vaters „existiert“ (ὑπέστη), läßt sich die genannte ὁμοιότης πρὸς ἐνέργειαν der zweiten theologischen Methode „wahren“ (24,1–4). Weil Gottes Energie sein Willen ist, gilt für Eunomius die ontologische Korrelation von Sein und Wirken nicht mehr: vgl. zu Apol. 23,15–16 Näheres unten S. 154–156.

<sup>33</sup> Apol. 24,4–5; m.a.W. der Sohn ist Bild des Vaters nicht auf Grund einer wesens- oder naturhaften Relation: Apol. 24,10–11.

anderes als eine ἐνέργεια, jedoch keine οὐσία mitteilt.<sup>34</sup> Dem widerspreche nicht, daß die erste Methode eine absolute Transzendenz des „Ungewordenen“ (ἀγέννητον) gegenüber jedem γέννημα und darum auch gegenüber dem Sohn oder „eingeborenen Gott“<sup>35</sup> aufweist, nämlich eine Usie, die jede Herrschaft (βασιλεία) und jedes Werden (γένεσις) übersteigt,<sup>36</sup> sich überhaupt jedem Vergleich entzieht (ist sie doch ἀσύγκριτος): Dies kennzeichnet den νόμος φύσεως<sup>37</sup> der οὐσία ἀγέννητος. M.a.W. der Sohn kann kein Bild des ἀγέννητον sein, sondern einzig des Vaters; denn einzig zwischen Vater und Sohn besteht eine im Wirken begründete Ähnlichkeit und damit die Möglichkeit, zwischen beiden zu vergleichen.<sup>38</sup>

Einzig die erste Methode erreicht die adäquate Wesensaussage über Gott: τὸ ἀγέννητον – und mit diesem „Ungewordensein“ zugleich das, was Gott Vater seiner Usie nach bedeutet: τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας σημαντικόν.<sup>39</sup> Und dies gelte, obwohl der Name „Vater“ als solcher keine Usie, sondern nur die Tätigkeit des Zeugenden bezeichne.<sup>40</sup> Und warum? Die Begründung liefert des Eunomius Theorie theologischen Sprechens bzw. menschlicher Sprache überhaupt, die in einigen Grundzügen auch schon in der sog. ersten Apologie angesprochen wird, letztlich aber nur bestimmt ist, wenn jener Zusammenhang zwischen beiden theologischen Methoden oder Sprachen, den Eunomius erst in seiner Schrift gegen Basilius erläutert und der unten als Verschränkung bezeichnet wird, dargelegt wird.<sup>41</sup> Beschränken wir uns zunächst auf die Aussagen der sog. ersten Apologie: Zwischen göttlichen Namen und benannter Usie besteht eine eindeutige Beziehung bzw., genauer und allgemein gesagt, verschiedene Namworte (ὀνόματα), bei denen das eine nicht das andere vertreten kann, weisen auf verschiedene Usien hin,<sup>42</sup> wobei eine sprachkritische Distanz gegenüber der Alltagssprache<sup>43</sup> und ihrer

<sup>34</sup> Apol. 24,20–22; vgl. auch 24,23–24. – Zum Wesensnamen, der „dem einen Gott und Vater“ zukommt (Apol. 19,16), vgl. unten S. 159–160.

<sup>35</sup> Man vergleiche die entsprechende *lectio varians* in Joh. 1,18.

<sup>36</sup> Apol. 20,11–12.

<sup>37</sup> Apol. 20,13–14.

<sup>38</sup> Apol. 24,18–20.

<sup>39</sup> Apol. 19,16–18.

<sup>40</sup> Apol.24,21–22; vgl. dazu oben mit Anm. 34.

<sup>41</sup> Vgl. unten S. 157–159.

<sup>42</sup> Vgl. z.B. Apol. 12,2–4, bes. τὰς τῶν ὀνομάτων διαφοραῖς καὶ τὴν τῆς οὐσίας παραλλαγὴν ἐμφαίνοντας, wobei entgegen R. P. Vaggione daran festzuhalten ist, daß ἐμφαίνοντας sich auf παραθεμένους und damit auf den Verfasser, nicht aber auf die Autorität der zitierten Väter (ἄγιοι bzw. τὰς τῶν ἁγίων φωνὰς [scil. ἐμφαινούσας !]) bezieht; ferner ebd. 12,7–9, wobei ὑπόστασις und οὐσία noch keinen Gegensatz kennzeichnen; ebd. 17,8–9; 18,13–14.19–20. Auch in Apol. 21,2–3 (ἀνελόντες τὰς τῶν ὀνομάτων καὶ πραγμάτων διαφορὰς) wird die genannte Relation vorausgesetzt (zu πράγματα vgl. unten S. 150 bes. Anm. 52).

<sup>43</sup> Hierzu gehört alles Rational-Diskursive, welches auch wie das in Apol. 8,3–5 Genannte zum Bereich der κατ'ἐπίνοιαν λεγόμενα zu rechnen ist. Zu Apol. 8,1–7 vgl. S. 151–154. Ferner vgl. das oben S. 147 (mit Anm. 29) gegen die Anthropomorphismen in theologischer Sprache Gesagte, sowie 12,4–5.9–10; 16,1–18,9.

Gewohnheit oder Pragmatik<sup>44</sup> vorausgesetzt wird. M.a.W. nicht jedem Namwort einer Sprache entspricht eine einzige, nämlich bestimmte Usie, was Eunomius anhand der Homonymie verdeutlicht.<sup>45</sup> Gerade für die theologische Sprache gelte es, darauf zu achten, bei allem das eigentlich Gemeintete zu retten: ἐν πᾶσι τὸ ἀνάλογον σώζειν.<sup>46</sup> An einer Stelle scheint Eunomius sogar noch weiter zu gehen: Die Beziehung zwischen dem präzisen<sup>47</sup> Namwort und Usie ist n-eindeutig, denn sie sei umkehrbar: umkehrbar ist die Inferenz, d.h. man kann nicht nur vom Namen auf die Usie, sondern auch von der Usie auf den Namen „schließen“. Denn, so argumentiert er an der betreffenden Stelle gegen die Homoiousianer und a fortiori gegen das nikänische ὁμοούσιος, wenn sich zwei Wirklichkeiten (πράγματα)<sup>48</sup> vergleichen lassen und somit eine Gemeinsamkeit oder Teilhabe im Wesen (οὐσία) vorliege, dann müsse es auch einen gemeinsamen Namen geben.<sup>49</sup>

Bei aller Polemik, die sich schon in der sog. ersten Apologie gegen ein rein diskursives Denken in der Theologie findet<sup>50</sup> und in der die soeben angesprochene Sprachkritik voll zum Tragen kommt,<sup>51</sup> muß die Aussage des Eunomius ernstgenommen werden, daß ein guter Sprachgebrauch vom genauen Erfassen der ἔννοια τῶν ὑποκειμένων abhängig sei. Denn die Bedeutung der Worte richte sich nach den benannten Realitäten, nach den πράγματα, sofern zwischen Wort und „Wirklichkeit“ eine Relation der Entsprechung besteht.<sup>52</sup> Die genannten ἔννοια sind also mit dem „objektiven Gehalt der Wirklichkeit“, dem Was oder Wesen, welches πράγματα unterscheidet, identisch. Namworte, die keine oder nicht nur Produkte menschlicher Vorstellungskraft – der Phantasie – sind, haben also eine Beziehung zur Realität (zum „objektiven Gehalt der Wirklichkeit“), wenn sie präzise

<sup>44</sup> Vgl. unten S. 165 mit Anm. 138.

<sup>45</sup> Apol. 12,5–6; 16,9–14.

<sup>46</sup> Apol. 17,7–8. Vgl. die Aussagen zur Analogie (S. 167 mit Anm. 151; 153). Näheres in *Untersuchungen* (= Anm. 12).

<sup>47</sup> Vgl. im Zusammenhang Apol. 9,17–18; ferner vgl. man ebd. 12,9–10.

<sup>48</sup> Vgl. das Folgende, bes. Anm. 52.

<sup>49</sup> Apol. 9,9–15. Wenn also dem Vater als auf den Sohn Bezogener eine Wesensbeziehung zum Sohn oder eine seinshafte Ähnlichkeit mit dem Sohn zukommt, dann müßte der Vater auch Sohn und der Sohn auch Vater genannt werden können: Apol. 24,22–28. M.a.W. ein Bekenntnis zum ὁμοούσιος bzw. ὁμοιούσιος kann sich nicht gegen den Sabellianismus, nicht gegen Markell von Ankyra und Photinus (Apol. 6,12–15) abgrenzen.

<sup>50</sup> Zu Apol. 8,1–5 vgl. unten S. 152–154.

<sup>51</sup> Vgl. auch Apol. 18,18–19.

<sup>52</sup> Apol. 18,6–9; vgl. 19,1–3. Eunomius gebraucht zur Kennzeichnung des Verhältnisses der Namworte (ὀνόματα) bzw. Prädikate (προσηγορία) zur „Wirklichkeit“ (πράγματα) vor allem Ableitungen von ἀρμόττειν. Man sollte sich als Interpret bewußt bleiben, daß „Wirklichkeit“ und alle äquivalenten Ausdrücke sich einer eindeutigen Begrifflichkeit entziehen. Der Mensch glaubt etwas Bestimmtes damit zu verbinden; ist er jedoch gefragt, es zu präzisieren, stößt er auf etwas Letztes, woran sich zugleich seine Beurteilung von Denken und Sprechen als subjektive Leistung entscheidet. Näheres zur Geschichte des Terminus πρᾶγμα und zur ideengeschichtlichen Einordnung der Relation πρᾶγμα – ὄνομα mit Blick auf Eunomius in *Untersuchungen* (= Anm. 12).



(ἀκριβῶς) und nicht übertragen gebraucht werden. Damit wird Realität als eine „Einheit“<sup>53</sup> aus zwei (letztlich aus der Urteilsanalyse abgeleiteten)<sup>54</sup> konstitutiven Momenten aufgefaßt: Realität ist Synthese aus seiendem „Subjekt“ oder „Substanz“ (ὑποκειµενον) und einem, wie auch immer näher zu definierenden „idealen Gehalt“, über den sich diese Realität in ihrer Differenz dem Denken und Sprechen erschließt (ἐννοια). Dabei sind die Sachen und Sachverhalte diesem Prozeß vorgegeben und bestimmen ihn. Darum ist nach Eunomius das, was Namworte bedeuten, die nicht nur reine Produkte menschlicher Vorstellungskraft sind, sondern auf Realität bezogen sind und in ihrem Bezug auf diese präzise gebraucht werden, οὐσία,<sup>55</sup> ὑπόστασις<sup>56</sup> oder einfachhin πράγματα.<sup>57</sup>

Fragt man, was das Namwort „Gott“ bedeutet, dann antwortet Eunomius mit Berufung (1) auf ein „natürliches Wissen“ der Menschheit<sup>58</sup> und (2) auf die christliche Überlieferung, daß „Gott“, genauer der „eine Gott und Vater“, absolut voraussetzungslos sei, daß er, um zu sein, weder etwas anderes noch sich selbst voraussetzt: Er ist jedem Werden, auch einem Werden, das seinen Ausgang von ihm selbst nimmt (παρ'ἑαυτοῦ) ἀγέννητος voraus.<sup>59</sup> Nichts liege ihm voraus,<sup>60</sup> und darum benenne das Namwort „Gott“ (im monotheistischen Verständnis) *die οὐσία*.<sup>61</sup> Die Worte „Gott“ bzw. „ungeworden“ seien (1) nicht einfachhin ein *flatus vocis*, also nicht ein artikuliertes Lautgefüge, das nichts benennt (wie z.B. die Schulbeispiele βλίτυρι für eine absolut bedeutungslose φωνή oder Kentaur und Hydra für die Produkte der Phantasie)<sup>62</sup>, und, allgemein gesprochen, (2) nicht nur – und dieses „nur“ wird allzu oft überlesen – ein Produkt menschlicher Sprachschöpfung und rational unterscheidender Diskursivität: ὀνόματι μόνον κατ'ἐπινοιαν ἀνθρωπίνην.<sup>63</sup> Vielmehr sagen diese Worte Gottes Sein aus, genauer: Sie kennen Gottes Sein.<sup>64</sup> Sie tun dies, indem sie wie Worte, die (präzise ge-

<sup>53</sup> Ob diese Synthese einfach die schlichte Behauptung eines Zugleichs zweier Konstitutiva, also unvermittelte „Einheit“ ist oder aus einer Vermittlung begründete Einheit, muß hier noch offen bleiben. Vgl. *Untersuchungen* (= Anm. 12).

<sup>54</sup> Vgl. unten S. 160–161.

<sup>55</sup> Vgl. Apol. 18,19–20; zu ebd. 19,16–18 vgl. oben S. 149.

<sup>56</sup> Apol. 12,7–10.

<sup>57</sup> Vgl. auch Apol. 21,2–3; ferner unten S. 165–166.

<sup>58</sup> Zur ἐννοια φυσική von Apol. 7,1 vgl. *Untersuchungen* (= Anm. 12).

<sup>59</sup> Apol. 7,1–3: Εἷς ... θεὸς μὴτε παρ'ἑαυτοῦ μὴτε παρ'ἑτέρου γενοµενος.

<sup>60</sup> Apol. 7,9–10: μὴτε αὐτὸς ἑαυτοῦ μὴθ'ἕτερόν τι αὐτοῦ προϋπάρχειν δεδεικται.

<sup>61</sup> Apol. 7,11; 8,17–18.

<sup>62</sup> Ausführlich in der sog. *Apologia Apologiae*: vgl. S. 163.

<sup>63</sup> Apol. 8,1–2. Das Wort ἐπινοια bleibt im folgenden oft unübersetzt, um keine bestimmte Deutung vorauszusetzen, die aus dem Kontext noch nicht hinreichend bewiesen ist. Daß es die ἐπινοια mit der diskursiven und damit auch mit der sprachschöpferischen Fähigkeit des Menschen zu tun hat, ist das einzige, was unmittelbar deutlich ist, wenn man mit den genannten Begriffen keine bestimmten Theorien verbindet. Näheres in *Untersuchungen* (= Anm. 12).

<sup>64</sup> Apol. 8,3: τὴν τοῦ εἶναι ὃ ἐστὶν ὁμολογίαν. Zum Gebrauch von ὁμολογεῖν und ὁμολογία vgl. den Index bei R. P. Vaggione, *aaO.* (= Anm. 3), 204.

braucht) πράγματα benennen, die Usie des Benannten zur Kenntnis bringen. Für Eunomius benennt das Namwort „Gott“ Gottes Usie oder Wesen, welches im Prädikat (προσηγορία) „ungeworden“ wiedergegeben ist. Dies ist die Bedeutung (σημασία), die auch ein anderes Wort wie „der Seiende“ (ὁ ὄν) nach Ex. 3,14 zum Ausdruck bringen kann.<sup>65</sup>

Warum dies so ist, warum also durch das Namwort vermittelt das Wesen erkannt wird, erklärt Eunomius hier in der sog. ersten Apologie nicht näher; die Frage nach der kognitiven Valenz der Namworte im Vergleich mit der gedanklichen Leistung des menschlichen Verstandes bleibt somit unbeantwortet.<sup>66</sup> Eines nur ist deutlich: Die in der ersten theologischen Methode bedachten Worte sind kein Produkt rein menschlichen „Denkens“.

Wie es sich aber mit Namworten (oder „Substantiven“) nicht-theologischer Sprache verhält, die ihrer Sprachform nach mit den theologischen vergleichbar sind und insofern Usien bezeichnen müßten, wird nicht gesagt. Wenn Eunomius als Begründung hinzufügt: τὰ γάρ τοι κατ'ἐπίνοιαν λεγόμενα ἐν ὀνόμασι μόνοις (!) καὶ προφορᾷ τὸ εἶναι ἔχοντα ταῖς φωναῖς συνδιαλύεσθαι πέφυκεν,<sup>67</sup> dann bot diese polemische, nicht weiter differenzierende Formulierung die Möglichkeit, Eunomius ein Verständnis der menschlichen ἐπίνοια zu unterschieben, das der Sprache, sofern sie Produkt des Menschen ist, jede auf Realität bezogene kognitive Valenz abspricht und auf einen extremen Nominalismus<sup>68</sup> hinausläuft. Aufgrund der sog. ersten Apologie steht einzig fest: Sollte der Sprache eine kognitive Valenz, wie sie Eunomius für das Wort „Gott“ behauptet, zukommen, dann liegt dies nicht darin begründet, daß dieses Namwort eine sprachschöpferische Leistung des Menschen, also κατ'ἐπίνοιαν, ist. Worin die kognitive Valenz begründet ist, wird in dieser Schrift nicht ausgesagt.<sup>69</sup> Die Gegenposition, welche (1) die

<sup>65</sup> Apol. 17,1–2.

<sup>66</sup> Man vgl. καθαρᾷ τῇ διανοίᾳ in Apol. 20,4–5: oben S. 147. Ferner vgl. man Apol. 22,7–8: τὴν δὲ περὶ τούτων ἔνοιαν ἀκριβῶς διακαθαίροντας (S. 147).

<sup>67</sup> Apol. 8,3–5.

<sup>68</sup> Mit Bezug auf Apol. 16,9–12, wo jedoch keine Allaussage vorliegt, und auf Apol. 18,13–16, eine jener Stellen, an denen in aller Kürze die These des Eunomius über das Verhältnis von Sprache und Sein formuliert ist (ἐχρῆν ... παρηλλαγμένων τῶν ὀνομάτων παρηλλαγμένας ὁμολογεῖν καὶ τὰς οὐσίας), spricht E. Cavalcanti, *Studi eunomiani* (Orientalia Christiana Analecta, 202), Roma, 1976, 117, von einem „nominalismo dialettico“, der (neu)platonischen Ursprungs sei. Zum Thema vgl. auch Benito y Duran, *El nominalismo arriano y la filosofía cristiana: Eunomio y San Basilio*, in: Augustinus 5 (1960). Die These vom Nominalismus des Eunomius impliziert eine Aktualisierung aus der Sicht einer späteren Diskussion; sie wird zwar der Interpretation der eunomianischen ἐπίνοια bei den Kappadokier (vgl. auch S. 161), nicht aber allgemein dem Sprachverständnis des Eunomius gerecht. Sicher wäre es ein Mißverständnis, die Sprache der Theologie nominalistisch zu interpretieren. Soweit man Erzeugnisse der ἐπίνοια, die kein reiner *flatus vocis* sind, an die Ursprache (vgl. S. 169) zurückbinden kann, werden sie im Sinne späterer Terminologie von Eunomius extrem realistisch interpretiert, mag auch die Idee von der Dekadenz der Sprachentwicklung (1) im Allgemeinen einer gemäßigt nominalistischen und (2) teils, je nachdem wie durchschlagend man den Bezug auf die Fiktionen der Einbildungskraft hält, einer extrem nominalistischen Interpretation ein relatives Recht einräumen.

<sup>69</sup> Zur Frage, ob der Hinweis κατὰ τε φυσικὴν ἔνοιαν in Apol. 7,1 einen präzisen

Sprache *einzig* als Produkt der ἐπίνοια begriff und (2) erkenntnistheoretisch in keiner Hinsicht einen Nominalismus zuließ, hatte es darum leicht, weil sie gegen Eunomius das Problem theologischer Sprache als eine Frage von Sprache überhaupt, nicht aber als Frage von zwei Sprachen oder als Frage der Sprachdekadenz (Ur- vs. Alltags-Sprache) erörterte.

Wie ist aber die zitierte Begründung zu verstehen, daß Sprachliches, sofern es Ausdruck oder Darstellung der ἐπίνοια ist, nur im Lautgebilde der Namworte existiere? Die gewissermaßen aufklärerische Reduktionsformel des „nur“ im Sinn von „nichts anderes als“ impliziert hier zwar gewiß, daß es sprachliche Produkte der ἐπίνοια, was immer damit präzise gemeint ist, gibt, die einzig „im sprachlichen Zeichen“, d.h. hier: im artikulierten Lautgebilde, existieren. Sie impliziert jedoch nicht gewiß, daß die ἐπίνοια „nichts anderes als“ solche Produkte hervorbringt. Denn letzteres wäre nur dann der Fall, wenn in der These des Eunomius die Worte „ἐν ὀνόμασι μόνους καὶ προφορᾷ τὸ εἶναι ἔχοντα“ als Begründung für die darauf folgende Aussage, daß solche sprachlichen Produkte nur im Aussprechen des Lautgebildes existieren, (also im strengst möglichen Sinn) nichts anderes als ein *flatus vocis* sind. Diese Deutung, die in den genannten Worten des Eunomius eine Begründung für die These „τὰ κατ'ἐπίνοιαν λεγόμενα ταῖς συνδιαλύεσθαι πέφυκεν“ sieht und damit eine All-aussage annimmt, leidet an der Schwierigkeit, daß hier Begründendes und Begründetes absolut Identisches aussagen, daß eine Tautologie aber keine Begründung liefern kann. Denn sie vermittelt kein neues Moment, aus dem der behauptete Sachverhalt einsichtig werden könnte. Anders aber steht es, wenn Eunomius mit den zitierten Worten keine Begründung des Folgenden, sondern eine nähere Bestimmung des Vorhergehenden geben wollte und damit seine These nur für bestimmte Produkte der ἐπίνοια gelten ließ, nämlich für τὰ κατ'ἐπίνοιαν λεγόμενα τὰ<sup>70</sup> ἐν ὀνόμασι μόνους καὶ προφορᾷ τὸ εἶναι ἔχοντα. Diese sind für ihn dann nichts anderes als ein *flatus vocis*. Sollte die Untersuchung aller Stellen bei Eunomius, an denen das Wort ἐπίνοια begegnet, die Deutung, ihre Produkte seien einzig entweder „sinnlose artikulierte Lautgebilde“ (wie βλίπτρι) oder rein fiktive Gedankendinge (wie der Kentaur), nicht stützen, dann scheint mir ein konjektureller Zusatz wie τὰ oder καὶ zumindest sinnvoll, eigentlich aber notwendig, es sei denn, man nehme in Apol. 8 eine bewußt überspitzte Formulierung oder in der sog. zweiten Apologie einen veränderten Standpunkt an, sofern dort auch Relationen, Analogien und Energien als Erzeugnisse der ἐπίνοια angesprochen werden, nicht aber als rein

Hinweis auf ein bestimmtes sprachphilosophisches Paradigma gibt, vgl. *Untersuchungen* (= Anm. 12). Im Kontext ist ἐννοια (vgl. den Index bei R. P. Vaggione, *aaO*, 5Anm. 3], 201) äquivalent mit „Bedeutung“, „Sinn“, „(Aussage- [8,11])Gehalt“ eines Wortes, genauer der λέξις oder φωνή. Letzteres ist kein *flatus vocis*, wenn seine Bedeutung „wahr“ ist: So spricht Eunomius z.B. in Apol. 8,11 von der ἀληθῆς περι θεοῦ ἐννοια, die dem Namwort „Gott“ im monotheistischen Verständnis eignet. Worte wie „Gott“ implizierten Realitätsgehalt, sind latente Urteile oder Aussagen (vgl. S. 159–161).

<sup>70</sup> Man könnte hier auch καὶ oder statt ἐν ein ἐν τ schreiben.

fiktive Gedankendinge, sondern als real existierende Sachverhalte zu interpretieren sind.<sup>71</sup>

Sind die in der ersten theologischen Methode bedachten Worte kein Produkt rein im Diskursiven gründender Sprachschöpfung, dann scheint Analoges auch für die zweite Methode zu gelten. Wenn man nämlich die ἐνέργεια im theologischen Sprachgebrauch so denkt (ἐπινοεῖν), wie sie in der nicht-christlichen Tradition (τοῖς Ἑλλήνων σοφίσμασιν) gedacht wurde, und sie deshalb auf die Usie zurückführt,<sup>72</sup> also zwischen beiden, Sein und Wirken, eine ontologische, nicht nur axiologische<sup>73</sup> Korrelation behauptet, dann werde man das Verhältnis von Vater und Sohn, sofern das Namwort „Vater“ ἐνέργεια benennt, nur sabellianisch bestimmen können:

<sup>71</sup> Vgl. unten S. 167–168, bes. die in Anm. 151 und 153 zitierten Texte; ausführlich in *Untersuchungen* (= Anm. 12). – Da nun im Syntagma des Aetius die ἐπινοια und ihre Problematik zumindest an fünf Stellen als polemisches Argument eingebracht wird (12–13); 17–18; 26, ed. L. R. Wickham [= Anm. 18], 541–543), scheint es nicht abwegig, bei diesem und Eunomius gemeinsame Anschauungen zu vermuten. Nun findet sich bei Aetius kein Satz, der eine Beschränkung der ἐπινοια auf das Fiktive zuläßt, auch wenn L. R. Wickham, *aaO.*, 557–558, im Ausgang (!) von Eunomius, *Apol.*, 8, eine solche Interpretation insinuiert: „For Eunomius it means the capacity to invent unrealities. ... For Origen, Arius, Basil, and Gregory ἐπινοια was a legitimate means of expressing the inexpressible richness of God. Aetius (*sic!*) and Eunomius broke with the Arians over its use.“ Sofern L. R. Wickham, *ebd.*, diesen Bruch aber darin begründet sieht, „daß rationale, metaphorische und analoge Termini nicht auf“ τὸ ἀγέννητον „angewandt werden können“, diese jedoch nicht als „unrealities“, sondern als Gegensätze zum Absoluten interpretiert, hat er sich mehr von der Sache als von seinem Verständnis von *Apol.*, 8, leiten lassen. Demgemäß ist für ihn ein „merely excogitated by human beings“ doch nicht mit dem Begriff eines rein fiktiven Gedankendinges identisch. In einem Vorgriff auf die sog. zweite Apologie möchte ich hier anmerken, daß das eigentliche Interpretationsproblem m.E. darin liegt, ob man die zweite theologische Methode als ein Verfahren denken kann, das in keiner Weise auf die Erzeugnisse der ἐπινοια zurückgreifen muß.

<sup>72</sup> *Apol.* 22,4–11 mit 23,4–15: τὴν ἐνέργειαν ἐνοῦν τῆ οὐσία.

<sup>73</sup> Vgl. Anm. 30. „Axiologisch“ impliziert an sich keinen Gegensatz zu „ontologisch“, wie es z.B. die erste theologische Methode des Eunomius zeigt, die axiologisch orientiert ist und „von oben her“ argumentiert (vgl. bes. S. 156–157). Wenn Eunomius jedoch bestreitet, daß für die Theologie (!) zwischen Usie und Energie eine Korrelation bestehe, die beide in eine Einheit einbinde (ἐνοῦν), dann will er ausschließen, daß man das Verhältnis beider ein(-ein)deutig bestimmen kann, wie es der Fall wäre, wenn man dieses als seinshaft konstituiert denken könnte: Wirken entspräche dann der Seinsart, und diese läßt sich am Wirken erkennen. Dies mag außerhalb der Theologie gelten (man muß nach Eunomius in diesem Zusammenhang die Differenz der Seinsbereiche bedenken [*Apol.* 23,1–4]), doch nicht angesichts der Absolutheit von Gottes Sein. Denn die Werke Gottes sind ja selbst nicht absolut, keine ἔργα ἀναρχα, ἀγέννητα (und ἀτελεύτητα), weil ein ἔργον dies als etwas, was „gewirkt“ oder hervorgebracht wurde, einfach nicht sein kann. Eine ontologische Korrelation ist somit für die Theologie ein „Unding“. Doch kann man wohl von der Würde eines Werkes auf die Würde des Wirkenden zurückfragen und wird dabei eine bestimmte Wertordnung entdecken, die für die Theologie wichtig ist und die ihr, wie die Verschränkung der beiden theologischen Methoden (vgl. S. 157–159.) zeigt, bei der Klärung ihrer Frage nach Gottes Usie dienen kann. Insofern kann man von einer axiologischen Korrelation von Energie und Usie sprechen, muß sich aber bewußt bleiben, daß die Theologie solange das Absolute als solches, die Agenesie, nicht in den Blick bekommt, solange sie einzig das Wirken selbst bedenkt, d.h. das Verhältnis von ἐνέργεια und ἔργον. Sie erreicht dabei einzig „den einen Gott“ als „Vater“.

Die seinshafte Differenz beider werde aufgehoben.<sup>74</sup> Im Denken einer ontologischen Korrelation von Wesen und Sein einerseits, Wirken und Wirkvermögen andererseits zeigt sich nach Eunomius offenbar kein echtes „natürliches Wissen der Menschheit“ in Analogie zum Wissen um die absolute Transzendenz des einen Gottes. Vielmehr stellt diese Transzendenz die genannte ontologische Korrelation radikal in Frage und führt, wie es Eunomius als zweite theologische Methode formuliert, (zumindest im theologischen Sprachgebrauch) zur Trennung der Energie von der Usie, weil und sofern die ἐνέργεια Gottes als Wollen (βούλησις)<sup>75</sup> und damit als absolute Freiheit (die durch kein vorausliegendes natur- oder wesenhaftes Apriori beschränkt ist)<sup>76</sup> erkannt, besser gläubig bekannt<sup>77</sup> wird. Eine ontologische Korrelation von Sein und Wirken scheidet nach Eunomius zumindest am Wirken des „Vaters“, sofern dieses jener Wille ist, mit dem er in absoluter Souveränität den Sohn will; sie scheidet nach Eunomius auch am christlichen Schöpfungsglauben, sofern sie als Konsequenz die dem griechischen Denken vertraute Vorstellung einer „ewigen Welt“ impliziere: die Vorstellung einer der göttlichen Ewigkeit gleichewigen Existenz des Kosmos.<sup>78</sup>

<sup>74</sup> Apol. 24,18–28; vgl. Anm. 49.

<sup>75</sup> Apol. 23,15–20; vgl. zu Apol. 24,1–4 Anm. 32. – Zurecht hebt auch E. Mühlenberg, *Unendlichkeit* (= Anm. 2), 95–98 in seiner Darstellung „des Wesens der Theologie des Eunomius“ (der Sache nach wiederholt im Beitrag von Chevetogne: *aaO.* (= Anm. 2), 230–234) darauf ab, daß Eunomius nach Apol. 24 die „Wirkkraft“ oder ἐνέργεια von Gottes Wesen trenne, sofern sie von Gottes „ungebundenem Willen“ hervorgebracht sei (*aaO.*, 98), ohne aber Gottes Wesen zur Erscheinung zu bringen (*aaO.*, 233). Es muß aber darauf hingewiesen werden, daß E. Mühlenberg die Theologie des Eunomius einzig als eine Theologie des Wesens und Begriffs, nicht aber als eine Reflexion über die theologische Sprache versteht. Nach E. Mühlenberg hat auch Gregor von Nyssa die Energie vom Wesen Gottes getrennt (*Unendlichkeit*, 140–141), und zwar „ähnlich wie bei Eunomius“, „da zwischen Gottes Wesen und seinem Handeln der Wille Gottes steht, der die Wirksamkeit Gottes von seinem Wesen trennt und der den Rückschluß von der ἐνέργεια auf die φύσις oder οὐσία unmöglich macht (CE II 150)“ (Chevetogne: *aaO.*, 238). Doch die genannte Stelle ist m.E. für die These nicht heranzuziehen; an der zuvor zitierten Stelle fehlen Belege; die im Kontext dort zitierten Stellen aus *Contra Eunomium* beweisen m.E. nicht, ebenso wenig wie die Stelle aus *Oratio XI in Canticum Canticorum* (333,16–334,9) bzw. jene aus *Oratio VII de beatitudinibus* (1280 AB) oder die Berufung auf J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, <sup>2</sup>1944, 138–140, wo nicht behauptet wird, daß Gregor, sondern daß Gregorios Palamas und seine Anhänger eine Trennung von Gottes Usie und Energie behauptet haben; letztere beriefen sich dabei auf bestimmte Texte des Nysseners. Die negative Theologie (bezüglich des Wesens Gottes) schließt für Gregor von Nyssa die *via analogiae* (et *eminentiae*) aus den Wohltaten und damit aus dem Wirken Gottes nicht aus; eine ontologische Trennung von Gottes Sein und Wirken wird somit nicht behauptet (und die ontologische Korrelation nicht bestritten: Näheres in *Untersuchungen* [= Anm. 12]).

<sup>76</sup> Es handelt sich hier um eine Konsequenz der in der ersten theologischen Methode konstatierten absoluten Unmöglichkeit, Gott mit irgendetwas zu vergleichen. Der einzige νόμος φύσεως (vgl. oben S. 149) des einen Gottes besteht darin, daß er kein ihm Vorausliegendes kennt: Er ist nicht nur jenseits allen Werdens, sondern auch jenseits aller βασιλεία (vgl. ebd. zu Apol. 20,11–12).

<sup>77</sup> Vgl. Anm. 64 zu Apol. 8,3.

<sup>78</sup> Apol. 22,11–12. Eine andere Formulierung des Eunomius läuft auf dasselbe Argu-

Eine ontologische Korrelation von Sein und Wirken laufe auf eine Identität von Gottes Usie und Energie hinaus: ταὐτὸν τῆ οὐσίᾳ τιθεμένους (scil. τὴν ἐνέργειαν).<sup>79</sup> Nur unter der Voraussetzung, daß keine solche ontologische Korrelation besteht und Gottes Wirken absolut freies, sich selbst genügendes Wollen ist, sei auch das Schreckgespenst des Sabellianismus<sup>80</sup> ausgeschlossen; nur so lasse sich wirklich von Vater und Sohn sprechen und jeweils die ihnen eigene Usie wahren,<sup>81</sup> nur so lasse sich die gemeinte Relation beider retten:<sup>82</sup> ἀποσφῆζειν τὴν ὁμοιότητα, „nicht um die Gottheit des Eingeborenen aufzuheben ..., sondern um die Überlegenheit (ὑπεροχή) des Vaters“, seine relative Transzendenz gegenüber dem Sohn, zu wahren.<sup>83</sup>

## 2. Eunomius' Schrift gegen Basilius von Kaisareia

Das Verständnis jener Verteidigungsschrift, die Eunomius gegen Basilius<sup>84</sup> verfaßt hat, um seine sog. erste Apologie zu rechtfertigen, und im Jahre 379 veröffentlichte,<sup>85</sup> leidet daran, daß wir ihren vollen Text nicht mehr besitzen, sondern nur das Referat des Gregor von Nyssa.<sup>86</sup> Dieser sucht die Schwachpunkte der Argumentation des Eunomius hervorzuheben und trägt von sich aus nichts bei, um ein konsistentes und möglichst kohärentes Verständnis zu gewährleisten. Dies aber ist die Aufgabe des heutigen Interpreten, der von der Voraussetzung ausgeht, daß Eunomius selbst ein kohärentes Ganzes im Blick hatte, dem vermutlich von einem immanenten Standpunkt aus kaum Widersprüchlichkeit, also Inkonsistenz, nachgewiesen werden konnte. In unserem Zusammenhang interessiert einzig die Frage, wo sich im Vergleich mit der sog. ersten Apologie ein bestimmter oder gar ein veränderter Standpunkt zeigt.

Beide theologischen Methoden bilden weiterhin die Basis; die erste wird nun eindeutig als ein (axiologisches)<sup>87</sup> Denken von oben nach unten

---

ment hinaus: Die Usie Gottes ist ἀναρχος ἀπλή τε καὶ ἀτελεύτητος sowie ἀγέννητος, die Energie Gottes jedoch nicht (Apol. 23,5–20). Denn für sie sei der Bezug zu ihrem Resultat (ἔργον) konstitutiv (23,4–5.7). Letzteres aber müßte „ungeworden“ (23,12), „ohne Anfang, ohne Ende“ sein, sollte auch die Energie selbst „ungeworden“ sein.

<sup>79</sup> Apol. 23,10.

<sup>80</sup> Ausdrücklich genannt als „Scheinchristen“ (Apol. 6,1–2) werden Sabellius, Markell und Photinus (6,12–13). Vgl. Anm. 49.

<sup>81</sup> Apol. 24,18–28.

<sup>82</sup> Apol. 24,1–4; vgl. auch Anm. 32.

<sup>83</sup> Apol. 21,13–15. Zur *via eminentiae* vgl. Anm. 121.

<sup>84</sup> Basilius wird im Folgenden zitiert nach der in Anm. 3 genannten Ausgabe: I–II (Sources Chrétiennes, 299,305), Paris, 1982, 1983.

<sup>85</sup> Vgl. dazu R. P. Vaggione, *aaO.* (= Anm. 3), 82–94.

<sup>86</sup> Im Folgenden wie im Vorhergehenden zitiert nach der Ausgabe von W. Jaeger in *Gregorii Nyssemi Opera*, I–II, Leiden, 1960.

<sup>87</sup> Axiologisches Denken orientiert sich an Wertung und damit an einem „Oben“. Man könnte es auch hierarchisch nennen, wäre damit nicht allzu schnell eine bestimmte neuplatonische Interpretation assoziiert.

(κάθοδος),<sup>88</sup> die zweite als ein entsprechender Aufstieg<sup>89</sup> gekennzeichnet. Hervorgehoben wird, was implizit aus der sog. ersten Apologie schon zu erkennen war, daß beide aufeinander bezogen sind und sich darin ergänzen. Man müsse beim Vollzug der ersten Methode nicht nur auf die drei göttlichen Usien achten, sondern zugleich (συμπεριλαμβανομένων!) sowohl die Energien, die den Usien „folgen“,<sup>90</sup> als auch die „angemessenen Namworte“ (προσφυῆ ὀνόματα)<sup>91</sup> der Usien bedenken.<sup>92</sup> Die erste Methode ist nur vollständig oder ein integraler Vollzug, wenn sie ein „Gesamt“ ist (τοῦ παντός λόγου συμπλήρωσις), in dem die Fragestellung der zweiten theologischen Methode zugleich aufgegriffen und integriert ist. Beide Methoden haben sich, wie Eunomius allgemein feststellt, „an der natürlichen Ordnung“, wie sie der Realität eigen ist, zu orientieren.<sup>93</sup>

Was Eunomius darunter versteht, zeigt, daß nicht nur die erste Methode die zweite in ein „Gesamt“ theologischer Reflexion integriert, sondern auch die zweite im Vollzug auf die erste zurückgreifen muß, m.a.W. daß beide Methoden in gegenseitiger Verschränkung „den ganzen Vollzug christlicher Theologie“ gestalten: πᾶς ὁ τῶν καθ' ἡμᾶς δογμάτων συμπληροῦται λόγος, um mit jenen Worten zu sprechen, mit denen Eunomius im Referat Gregors diese Reflexion auf jene theologischen Grundsätze einleitet, mit denen er die Wahrheit des Glaubensbekenntnisses aufweisen und gegen Angriffe verteidigen will. Denn, wahre man die dem theologischen Diskurs vorgegebene Verknüpfung (εἰρμός), dann folge für „das theologische Geschäft“ ein Zweifaches, je nachdem, ob sich die Fragestellung auf die Usien oder auf die Energien bezieht. Im ersten Fall wird man aus (!) jenen Energien argumentieren, die den Usien am unmittelbarsten axiologisch verbunden sind, um die Glaubwürdigkeit seiner *Confessio* und damit seine theologische Überzeugung aufzuweisen<sup>94</sup> und um strittige Fragen zu lösen.<sup>95</sup> Die Wertordnung der göttlichen Werke, d.h. jene axiologische Ordnung, die z.B. zwischen der Erschaffung der Engel, der Erschaffung der Sterne und des Himmels sowie

<sup>88</sup> I,154, S. 73,15.

<sup>89</sup> I,153, S. 72,25; vgl. I,446 mit 461, S. 156,6–8 mit 160,11–13.

<sup>90</sup> I,151–152, S. 72,8–9,16: Dies bedeutet keine Veränderung gegenüber der sog. ersten Apologie, die nicht jede Relation, sondern nur die ontologische Korrelation ausschloß (vgl. S. 154–156). Terminologisch bleibt das „Folgen“ vor allem deshalb unscharf, weil es auch auf das Verhältnis des Namwortes „Gott“ zum (Aussage-)Wort ἀγέννητον angewandt werden kann: vgl. I,655, S. 214,21–22 mit Apol. 7,10–11. Es ist verständlich, wenn auch in der Sache wenig hilfreich, daß hier die Kritik des Basilius einsetzt; auch Gregors Verteidigung der formalen Argumente seines Bruders führt m.E. nicht weiter.

<sup>91</sup> Vgl. unten S. 169.

<sup>92</sup> I,151, S. 71,28–72,10. Auf was bezieht sich ταύταις (S. 72,9), auf die zuvor genannten Usien oder auf die Energien? Sieht man einzig auf grammatikale Kongruenz, so ist beides möglich, wenn auch, stilistisch gesehen, der Bezug auf die Usien den Vorzug verdient.

<sup>93</sup> I,154, S. 73,5–6: κατὰ τὴν συμφυῆ τοῖς πράγμασιν τάξιν. Zu πράγματα vgl. S. 150–156, bes. Anm. 52.

<sup>94</sup> Vgl. S. 144–145, bes. Anm. 7.

<sup>95</sup> I,154, S. 73,8–12.

jener des Menschen besteht, zeige den (axiologischen) Unterschied der Energien.<sup>96</sup> Andere Werke Gottes können dem hinzugefügt werden; alle zeigen Unterschiede, die auf eine Wertordnung der Energien weisen: τὰς μὲν πρώτην, τὰς δὲ δευτέραν ἐπέχειν τάξιν.

Drehe sich aber der Streit um die Energien selbst, dann müsse man die Problemlösung in den Aussagen der ersten theologischen Methode suchen, und zwar mittels einer topischen Argumentation ἐκ τῶν οὐσιῶν, die sich in einem Abstieg vollziehen lasse: ἀπὸ τῶν πρώτων ἐπὶ τὰ δεύτερα.<sup>97</sup> Hier wird die erste Methode in die Fragestellung der zweiten hineingezogen, und somit wird die Zuordnung von Gott Vater und Sohn, d.h. die Frage der zweiten Methode, „durch die Erkenntnis des göttlichen, absoluten Wesens geklärt“, wie E. Mühlenberg zurecht feststellt.<sup>98</sup> Was „Vater“ letztlich sagt, das bringt einzig die erste theologische Methode mit ihrer Erkenntnis des Wesens Gottes, der Agennesie, ein. „Eunomius setzt die Absolutheit Gottes schon voraus und stellt sie dann der Wirksamkeit gegenüber, die nicht als absolute erscheinen kann.“<sup>99</sup> Hier liegt tatsächlich eine prinzipielle Grenze für die zweite theologische Methode, die für Eunomius in ihrer Fragestellung selbst begründet ist: Sie fragt nach den Energien; diese aber sind rein axiologisch und keineswegs ontologisch mit der Ordnung der Usien korreliert. Darum aber kann man diese zweite Methode nicht, wie es E. Mühlenberg tut,<sup>100</sup> mit dem platonisch-aristotelischen „Rückschlußverfahren“ über die Werke zu deren Wirkursachen und letztlich zur absoluten Ursache gleichsetzen: Denn dieses kann sie für Eunomius „letztlich“ nicht leisten. Auf Grund ihrer axiologisch orientierten Fragestellung kann sie zumindest im letzten, d.h. für die absolute Transzendenz, einen ontologischen Zusammenhang von Energie und Wesen (τὴν ἐνέργειαν ἐνοῦν τῇ οὐσίᾳ) nicht begründen. Für Eunomius spricht entscheidend die absolute Souveränität des

<sup>96</sup> I,152–153, S. 72,15–73,3. Ich sehe nicht, wie Th. A. Kopecek, *aaO.* (= Anm. 1), II, 453, in diesen Worten die Aussage finden kann: „knowledge of the Son’s activity as creator of the angels tells one more about the Son’s essence than knowledge of his activity as savior of man.“ Die Spitze gegen R. C. Gregg und D. E. Groh ist im Zusammenhang deutlich.

<sup>97</sup> I,154, S. 73,12–15. Die vorgetragene Deutung setzt bei der Tatsache an, daß Eunomius seinen Gedankengang eindeutig durch μὲν – δὲ (S. 73,8.12) gegliedert hat und damit zwei Fälle der ἀμφισβήτησις bzw. ἀμφιβολία unterscheidet: περὶ τὰς οὐσίας (Z. 8–12) und ἐπὶ τὰς ἐνεργείας (Z. 12–15). Darum verfehlt Th. A. Kopecek in Übersetzung (*aaO.* [Anm. 1], II, 452) und Interpretation (*ebd.*, 453–454) den Sinn der Aussage, als ob es einzig um die eine Frage der Usien (also der ersten theologischen Methode) und zweier Strategien gehe. Die Konsequenz wäre: „Therefore, Eunomius stressed that theological methodology should always (!) begin with knowledge of the essences and work its way down to their activities rather than begin with knowledge of activities and work its way up to the essences.“ Der Ausgangspunkt für die Frage nach der Zeugung des Sohnes kann dann einzig lauten: „seeking to discover the ‚natural dignity‘ of the supreme God who generated him.“ Die Verschränkung der Methoden ist bei Th. A. Kopecek nicht erkannt.

<sup>98</sup> Im Vortrag von Chevetogne *aaO.* (= Anm. 2), 231.

<sup>99</sup> *Ebd.*, 233.

<sup>100</sup> *Unendlichkeit* (= Anmm. 2), 96.



göttlichen Willens und Wirkens sowie die Nicht-Ewigkeit, in diesem Sinn: Endlichkeit, der von Gott geschaffenen Welt dagegen.<sup>101</sup>

Dieser Hiatus ist trotz aller Verschränkung nicht zu übersehen; er gilt dort, wo der Streit um die Absolutheit Gottes, also die Frage der ersten theologischen Methode nach dem Wesen des „einen Gottes und Vaters“, aus der axiologischen Ordnung der Energien „geklärt“ werden soll. Es geht auch hier um ein Verfahren, das seine Analogie nicht im Beweis aus anerkannten Prämissen besitzt, sondern im topischen Aufweis dessen, was als Prämisse gelten kann, d.h. es geht um das Finden von „Plausibilitäten“ (*probabilia* oder ἔνδοξα),<sup>102</sup> die zum einen selbst Ausdruck jener gläubigen Überzeugung sind, die eine Gemeinschaft verbindet, und aus denen zum anderen sich in strittigen Fragen die verbindende Brücke zwischen den Standpunkten finden läßt, m.a.W. aus denen sich Überzeugungen begründen lassen, welche einen theologischen Diskurs tragen können: ἐκ ... ἐνεργειῶν ποιῆσθαι ... τὴν πίστιν.<sup>103</sup> Eine adäquate Erkenntnis des „einen Gottes und Vaters“, sein Wesen, erreichen jedoch die „Plausibilitäten“ der zweiten theologischen Methode nicht; sie bleibt Inhalt der ersten Methode und ihrer Sprache.

Die Unterscheidung der beiden theologischen Methoden und damit Sprachen kann Eunomius nicht aufgeben, will er die Bedeutung der Worte „ἀγέννητος“ und „Vater“, d.h. des Absoluten in der Ordnung des Seins, nämlich des absolut Ersten einerseits und andererseits des Ersten in der mit dem Sein nur axiologisch korrelierten Ordnung der Energien, nicht aufeinander reduzieren und damit die für sein Bekenntnis grundlegende gestufte Transzendenz des Göttlichen mit der entscheidenden Schnittlinie zwischen ἀγέννητον und γεννητόν nicht aufgeben. Die absolute wesenhafte Transzendenz des „Ungewordenen“ läßt keine irgendwie seinshafte Relation zu etwas anderem, was nicht „ungeworden“ ist, zu, ohne die genannte Schnittlinie aufzuheben. Wenn also eine Relation, wie sie aus dem Namwort „Vater“ nicht zu eliminieren ist, in der Theologie nicht ausgeschlossen werden kann, dann darf es keine irgendwie seinshafte sein. Dies war schon der Standpunkt der sog. ersten Apologie.<sup>104</sup> Gegen Basilius<sup>105</sup> hält Eunomius

<sup>101</sup> Vgl. oben S. 154–156, bes. Anm. 73.

<sup>102</sup> Der von der Wissenssoziologie gebrauchte Begriff der „Plausibilität“ scheint mir noch das beste Analogon unserer modernen Wissenschaftssprache zu dem, was die aristotelische Topik unter ἔνδοξον und unter dem, was das ἔνδοξον als Vermittelndes in der Frage der ἀρχαί anzubieten hat, versteht. Mit Wahrscheinlichkeiten im modernen Sinn hat dies nichts zu tun, und so muß man sich hüten, durch die in der lateinischen Überlieferung gegebene Interferenz von *probabile* und *verisimile* vom Ansatz bei der reflektierten Überzeugung abgelenkt zu werden. So z.B. W. A. de Pater, *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne*, Fribourg Suisse, 1965.

<sup>103</sup> I, 154, S. 73, 9–11. Vgl. Anm. 7.

<sup>104</sup> Ein Argument aus diesem Zusammenhang, nämlich Apol. 24, 18–28, wurde auf S. 154–156 (vgl. auch S. 147–149) dargestellt. Denkvoraussetzung ist dabei, daß es zwei oder mehr ἀγέννητα nicht geben kann.

<sup>105</sup> I, 5, 63–75, S. 174–176.

deshalb daran fest, daß die δύναμις τῶν ὀνομάτων von „ungeworden“ und „Vater“ nicht identisch sein kann,<sup>106</sup> d.h. daß sie nicht μόνος ἐξ οὐδενός ἑτέρου εἶναι bedeutet.<sup>107</sup> Vielmehr ist das absolute, allem und jedem vorausliegende Sein Gottes vom Zeugen des Sohnes (im Wollen) zu unterscheiden; ersteres, die Bedeutung von ἀγέννητον, ist notwendig mit dem Namwort „Gott“ (also mit dem damit gemeinten ὑποκείμενον)<sup>108</sup> verbunden und kennzeichnet darum Gottes Sein im Sinn einer Wesensaussage.<sup>109</sup> Im Urteil „Gott ist ungeworden“ sei Aussage oder Prädikat (προσηγορία) „ἀγέννητος“ „notwendig (mit ‚Gott‘, dem Subjekt [ὑποκείμενον] des Urteils) verbunden“, während die Kopula auf die Usie ziele.<sup>110</sup> Weil Gott seiner Usie nach ἀγέννητος ist, sei die Zuordnung des Prädikats, hier ὄνομα genannt, notwendig.

Damit ist der Standpunkt der sog. ersten Apologie wiederholt,<sup>111</sup> das dahinter liegende Paradigma der Urteilsanalyse deutlicher geworden. Dasselbe Paradigma, wenn auch mit wichtigen „(onto)logischen“ Unterscheidungen verbunden, dient sowohl Basilius<sup>112</sup> als auch Gregor<sup>113</sup>, wenn sie begründen wollen, warum die Aussage des ἀγέννητον außerhalb (ἐξωθεν) der Usie bleibe und selbst dann, wenn sie als Prädikat vom ὑποκείμενον, dem Subjekt der Aussage, nicht zu trennen sei, mit der Usie nicht identisch sein könne: Sie nenne nämlich nicht „die Bedeutung des Seins, sofern es *ist*“, d.h. sofern Sein *ist* (oder: Wesen existiert), was in der Kopula des Urteils, die auf aktuelle Existenz zielt, vollzogen wird.<sup>114</sup> Das hier zur Diskussion stehende

<sup>106</sup> I,552.562, S. 186,3–10. 188,27–189,2.

<sup>107</sup> Ob Eunomius tatsächlich, wie das Referat des Gregor von Nyssa nahelegt, die Aussage des Basilius dazu verkürzt hat, die Bedeutung beider Worte sei ein τὸ ἐξ οὐδενός εἶναι, muß man m. E. bezweifeln, es sei denn Eunomius habe eine in seinem Kontext eindeutige Kurzformel gebraucht, die auf Vorhergehendes verwies, so daß kein Zweifel entstehen konnte, daß hiermit die absolut voraussetzungslose Transzendenz Gottes gemeint war. Angemerkt sei, daß die von Gregor referierte Formulierung seiner eigenen Argumentation entgegenkommt, sofern er beider ὀνόματα Bedeutung als τὸ μὴ ἐξ αἰτίας εἶναι bestimmt (II,24.28, S. 233,20. 234,22–23; passim); damit bereitet er die Verschiebung der seinhaften Schnittlinie zum Chorismos zwischen ἄκτιστος und κτιστός vor, die für das nikänische Bekenntnis unabdingbar ist. Vgl. Anm. 14.

<sup>108</sup> Vgl. oben S. 150–151 sowie unten zu I, 661, S. 216,18–22.

<sup>109</sup> I,655.658, S. 214,21–22.215,13–14.16–17. Vgl. Apol. 7,10–11.

<sup>110</sup> I,661, S. 216,18–20.

<sup>111</sup> So Eunomius I,661, S. 216,20–22.

<sup>112</sup> I,5,86–106, S. 176–178.

<sup>113</sup> I,655, S. 214,22–25; dazu vgl. man die Argumentation in III,5,56–60, S. 180,13–182,18.

<sup>114</sup> Gregor von Nyssa I,655, S. 214,24–25: αὐτοῦ τοῦ εἶναι καθὼς ἐστι τὴν σημασίαν. III,5,57, S. 180,25–181,1: παντὶ ὀνόματι τῷ περὶ τὴν θεϊαν λεγομένῳ φύσιν τὸ ἐστὶ πάντως συνυπακούεται. Vgl. auch Basilius I,5,115–117, S. 180, der darauf hinweist, daß die Wesensaussage, d.h. die Identität eines Prädikats mit der Usie, von jenen Aussagen unterschieden werden muß, die vom Subjekt der Prädikation nicht zu trennen sind: Πῶς γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ „ἀκολουθεῖ τῷ θεῷ“ καὶ „αὐτὸν ἐστιν αὐτῷ“, πᾶσιν ὄντος προδήλου ὅτι τὸ ἀκολουθοῦν ἕτερόν ἐστι παρὰ τὸν οὗ ἐστιν ἐπακολουθήμα; In Gregors Terminologie muß man zwischen dem ὑποκείμενον (= ὄν) und dem τῷ ὑποκειμένῳ προσθεωρούμενον, oft einfach ἐπιθεωρούμενον genannt, unterscheiden.

Problem ist die Reichweite menschlicher Erkenntnis und Sprache, zugleich aber, inwieweit diese die Struktur der Wirklichkeit, d.h. Usie, „aufscheinen lassen“ oder „widerspiegeln“ oder aber weder das eine noch das andere leisten, sondern einzig eine möglichst kohärente Ordnung schaffen, die dem Menschen zur Orientierung dient, ohne aber selbst an der Usie orientiert zu sein. Die letztgenannte Hypothese kommt im Kontext der Kappadokier einzig als nominalistische Theorie eines *flatus vocis* in den Blick.

Als Beweis, wahrscheinlich besser gesagt: als Aufweis, daß die Aussage des „Ungewordenen“ Gottes Usie so kennzeichnet, daß Gottes Wesen nichts anderes als ἀγέννησις ist, dient dem Eunomius wie in der sog. ersten Apologie<sup>115</sup> die klassische Metaphysik des Absoluten als des in jeder Hinsicht Einfachen.<sup>116</sup> Ließe sich eine solche metaphysische Notwendigkeit als evident aufweisen, dann besäße der Mensch im Namen Gottes so etwas wie einen Wesensbegriff. Wie aber steht es dann mit der religiösen Überzeugung, die tragender Grund jeder negativen Theologie ist? Kann Eunomius' Auffassung von der Agennesie als Usie Gottes mit einer negativen Theologie zusammengedacht werden?<sup>117</sup> Hier setzt die Kritik seiner Gegner ein. Für

<sup>115</sup> 8,14–18.

<sup>116</sup> II,23, S. 233,11–17. Hier muß aus der Methodenreflexion des Eunomius (I,151–154, S. 71,28–73,15; vgl. dazu oben S. 156–158) eine Aussage hinzugefügt werden, die auf den ersten Blick in Konkurrenz zur soeben zitierten Stelle zu stehen scheint: Die gestufte Transzendenz dreier Usien impliziert „sonnenklar“ (εἰλικρινῶς) eine dreifache seinshafte Einfachheit: ἐκάστης τούτων (scil. τῶν ὀνομάτων) οὐσίας ... ἀπλῆς καὶ πάντη μίᾳ οὐσίᾳ (I,52, S. 72,10–11). Gilt also für jede Usie eine Einfachheit, die ansonsten von der οὐσία ἀγέννητος des „einen Gott und Vaters“ ausgesagt wird, und wird zugleich jede Synthesis (und jedes „Teilen“) im Bereich der Transzendenz ausgeschlossen, so daß die Einfachheit desselben nicht durch die Behauptung von drei Einfachen aufgehoben wird, dann gebraucht Eunomius einen anderen Begriff ontologischer Einfachheit als Gregor von Nyssa (vgl. S. 170). Letzterer bestreitet die „Ableitung“ der ἀγέννησις aus der metaphysischen Einfachheit; „ungeworden“ bedeute ἄνευ αἰτίας εἶναι (vgl. Anm. 107), „einfach“ jedoch den Ausschluß jeder σύνθεσις (II,24–25, S. 233,17–29; vgl. II,28–29, S. 234,19–235,8). Da Eunomius die Einfachheit des Sohnes (μονογενῆς θεός) nicht leugne, müßte er eigentlich, sofern er aus der Einfachheit schlechthin die Agennesie ableitet, auch für den Sohn eine solche behaupten (II,25–27, S. 233,29–234,18).

<sup>117</sup> Aus der Sicht des Eunomianers Philostorgius zeige sich hier ein Gegensatz zu Arius, der eindeutig eine negative Theologie vertreten habe (was nicht zu bestreiten ist): H.E. X,2, S. 126,16–19; dsgl. II,3, S. 14,2–5. Die negative Theologie ist für den Anhänger des Eunomius ein Verstoß gegen das Wesen der Religion (I,2, S. 6,2–4), ja etwas Widersinniges (ἀτοπίαν), doch werde sie von den meisten Anhängern des Arius mit Ausnahme der Lukianisten vertreten (II,3, S. 14,5–9). Inwieweit gibt Philostorgius hier eine Auffassung wieder, die auf Eunomius zurückgeht? M.E. läßt sich auf Grund unserer Quellen darauf keine Antwort geben. An sich kann man sich vorstellen, daß die Agennesie im Sinn des „Ungewordenen“ der *via negationis* durchaus (insbes. unter der Voraussetzung der Verschränkung der beiden theologischen Methoden) eine negative Theologie begründen kann, d.h. genau das zu leisten vermag, was man in der Nachfolge Gregors von Nyssa im Gegenzug zu Eunomius versucht hat (vgl. den Exkurs auf S. 170–175), nämlich die negative Theologie (als umfassenden Rahmen alles theologischen Sprechens [vgl. Anm. 12] und als prinzipielle Offenheit für christliche Offenbarung [vgl. S. 174–175]) nicht einfach zu behaupten, sondern (im Sinn einer Implikation [vgl. Anm. 119]) zu begründen: Ἄπειρον οὖν τὸ θεῖον ... καὶ τοῦτο πάντη κατάληπτον αὐτοῦ μόνον (!), ἢ ἄπειρία, sagt

Gregor von Nyssa folgt aus dem absolut Einfachen der Metaphysik, weil und sofern sich dieses als ein Unbegrenzbare (ἀόριστον) und insofern „Unendliches“ erweise,<sup>118</sup> die Widerlegung eines jeden menschlichen Wissens um das Wesen Gottes.<sup>119</sup> Worte wie ἀγέννητος oder ἀναρχος zeigen nicht, was Gott ist, sondern, was er nicht ist.<sup>120</sup> Der φυσικὴ ἔννοια des Eunomius, jenem „natürlichen Wissen des Menschen um den einen Gott“, soll damit die Basis entzogen werden: Die Metaphysik mit ihrer Lehre von den göttlichen Attributen lehre nichts über das eigentliche Wesen Gottes.<sup>121</sup>

Gregor von Nazianz, *Oratio* 38,7 (PG, 317 C 13 – D1). Sollte für Eunomius die These Ἀγέννητος οὐν ὁ θεός· καὶ τοῦτο πάντη νοητὸν (Apol. 12,8; 19,22–23; 20,15) αὐτοῦ μόνον, ἢ ἀγεννησία nicht vertretbar sein? Man bedenke, daß bei Eunomius der Ausschluß der privativen Negation (ἀγέννητος κατὰ στέρησιν: Apol. 8,7–18; bei Gregor II,565, S. 391.232–7) der Begründung seiner *via eminentiae* (ὕπεροχη: II,598, S. 401,7–10.25–27) dient. Auch das in diesem Kontext viel diskutierte Argument aus eunomianischer Anschauung: „Wer behauptet, er könne das Wesen Gottes absolut nicht erkennen, sagt zugleich, daß er nicht wisse, wen er anbetet“, muß dem Gesagten nicht widersprechen und die Verneinung jedweder negativen Theologie voraussetzen.

<sup>118</sup> Zur Interpretation des Begriffs der Unendlichkeit vgl. den Exkurs auf S. 170–175.

<sup>119</sup> III,1,103, S. 38,20–21: οὐκ ἔστι τὸ ἀόριστον κατὰ τὴν φύσιν ἐπινοία τιῶν ὁμμάτων διαληφθῆνα. Zu III,1,103–110, S. 38,17–41,18 vgl. man E. Mühlberg, *Unendlichkeit* (= Anm. 2), 102–105, der hieraus seine These begründet, Gregors theologische Unwissenheit („τὸ ἀόριστον ist sein Begriff für Gott!“) unterscheide sich von der negativen Theologie: τὸ ἀόριστον meine nicht Unbestimmbarkeit, welche die Möglichkeit einer „bestimmten“ theologischen Sprache ausschließt und letztlich zum Schweigen der Mystik führe, sondern „Unbegrenztheit“, den Ausschluß einer jeden Grenze (πέρας): „τὸ ἀόριστον soll also ausdrücken, daß das göttliche Wesen an sich selbst keine Grenze besitzt“ (aaO., 102). Man wird dem folgen können, sofern das, was keine Grenze besitzt, auch als „Objekt“ einer Erkenntnis für das Subjekt unbegrenztbar, nämlich unbestimmbar bleibt. M.a.W. zwischen „objektiver Unbegrenztheit“ und „subjektiver Unbegrenztheit oder Unbestimmbarkeit“ besteht kein Ableitungs-, sondern ein Implikationsverhältnis. E. Mühlberg sieht dies anders: Gregor begründe in seiner Theologie „zuerst die Unendlichkeit Gottes und kann dann daraus die Unerkennbarkeit ableiten“ (aaO., 199).

<sup>120</sup> II,192, S. 280,27–29.

<sup>121</sup> Diese These einer negativen Theologie, die im kausal argumentierenden Aufweis um die Existenz Gottes weiß, aber über sein Wesen letztlich nur negative Attribute aussagen kann und in diesem Sinn von der Unbenennbarkeit Gottes spricht, läßt sich schon für Philon nachweisen (H. A. Wolfson, *Philo*, II, Cambridge Mass., (1974) <sup>4</sup>1968, 113–126; vgl. auch *ebd.*, 130–138) und kennzeichnet sowohl des Mittelplatonikers Albinus als auch Plotins Theologie (ders., *Albinus and Plotinus on Divine Attributes*, in Harvard Theological Review 45 (1952) 115–130; deutsche Übersetzung in Cl. Zintzen (hrsg.), *Der Mittelplatonismus* (Wege der Forschung, LXX), Darmstadt, 1981, 150–168). Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei angemerkt, daß die Unterscheidung von zwei theologischen Sprachen bei Eunomius nicht neu ist; neu ist die Trennung beider und die eindeutige Grenzbestimmung für die zweite, neu wäre auch die Aussage, die erste erreiche die Usie Gottes, wenn damit der negativen Theologie ihr Recht bestritten werden sollte (vgl. Anm. 117). Die Unterscheidung beider Sprachen ist nicht neu; ansatzweise ist sie schon im Bedenken der negativen Theologie bei Philon und Albinus, ausdrücklich reflektiert bei Plotin zu finden. Alle Attribute Gottes, die mit den sog. Existenzbeweisen erschlossen werden, sind Verweise auf die kausale Beziehung Gottes zur Welt, also auf Gottes ἔργα; als Prädikate lassen sie sich einzig negativ von Gott aussagen. Damit aber kommen die *via eminentiae* (von Platons Symposion), um mit der traditionellen Terminologie (Albinus, *Epitome*, X,5–6, ed. P. Louis, S. 61; vgl. H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geist-*

Dann aber, so lautet der von den Kappadokiern nicht wirklich zur Kenntnis genommene Einwand des Eunomius,<sup>122</sup> scheint das Sprechen über Gott, insbesondere die Aussage absoluter Transzendenz (τὸ ἀγέννητον), nichts anderes als ein *flatus vocis* oder eine προφορά zu sein,<sup>123</sup> ein Reden, das keine Realität (πράγματα) trifft. Da Basilius theologische Sprache als eine Schöpfung menschlichen Denkens (κατ'ἐπίνοιαν) ausgelegt hatte,<sup>124</sup> kann nun Eunomius im Ausgang von diesem Begriff seine Aussage aus der sog. ersten Apologie erläutern. Unter den polemischen Gebrauch des Begriffs der ἐπίνοια subsumiert Eunomius eine zweifache Wortschöpfung, die keinen real existierenden Referenten besitzt, und befindet sich damit ganz in der sprachkritischen Tradition des Grammatikunterrichts: Solche κατ'ἐπίνοιαν λεγόμενα können (1) in einer Sprache korrekt artikulierende Lautgefüge sein, die gar keine Bedeutung besitzen (βλίτυρι wäre ein Schulbeispiel), und (2) Namworte, die einen bestimmten, dem Denken nicht verschlossenen Gehalt besitzen, wie Gestalten des Mythos und der menschlichen Phantasie, nämlich wie „Riese“, „Däumling“, „Hydra“, „Kentaur“ oder „Bock-Reh“ (τραγέλαφος).<sup>125</sup>

*metaphysik*, Amsterdam, 1964, 105–115) zu sprechen, und ihre, sprachlich gesehen, positiven Prädikatstypen unter das Vorzeichen der *via negationis vel remotionis*. Das ἔν z.B. wird als ἀμέριστον, das αὐτοτελές als ἀπροσδέες begriffen. Die absolut negativen Termini der ἀφαίρεσις sind somit die erste theologische Sprache. Wie H. A. Wolfson, *aaO.*, 151, gezeigt hat, ist diese Unterscheidung bei Plotin in seiner Reflexion theologischer Sprache aufgegriffen worden (vgl. auch H. J. Krämer, *aaO.*, 342–346). Alle drei Methoden werden bei Albinus und Plotin (VI 9,4,2) als rational-diskursive Wege verstanden (zu ersterem vgl. man seine Beschreibung der *via eminentiae*: τὸ ἀγαθὸν νοεῖ καὶ τὸ ἔραστον ... τοῦτῳ δὲ καὶ θεὸν συνεπινοεῖ (!) διὰ τὴν ἐν τῷ τιμίῳ ὑπεροχὴν [X,6]); weder sie noch die bei Philon und Plotin vertretene intellektuelle Anschauung des Göttlichen vermitteln ein positives Wissen vom Wesen Gottes.

<sup>122</sup> Zur sog. ersten Apologie vgl. oben S. 151–154; zu Basilius' Antwort: I,5,130 – I,8,69, S. 180–198. Gregor von Nyssa argumentiert, als ob in der Polemik gegen Basilius eine „All-Aussage“ über jeden beliebigen λόγος κατ'ἐπίνοιαν intendiert gewesen sei: bes. II,45, S. 239,8–12; vgl. ferner II,159–162, S. 271,11–272,10. Zu II,180 ff., S. 276 ff. vgl. man die in Anm. 125 genannten Quellen einer Schultradition.

<sup>123</sup> II,44, S. 238,26–29. Dieses Referat stand, wenn man Gregor folgen darf, im Kontext der These: ὅτι ἀπλοῦς ὢν ὁ θεὸς ἀγέννητος λέγεται κτλ. (II,42, S. 238,11–12). Gregor macht geltend, was Eunomius eigentlich hätte darlegen müssen, um diese Aussage zu begründen: Doch darüber schweige jener, behaupte aber (gegen Basilius gerichtet), man dürfe τὸ ἀγέννητος nicht κατ'ἐπίνοιαν aussagen: „Denn, was so (aus)gesagt wird, löst sich seiner Natur nach mit (Verklängen des gesprochenen) Wortes zugleich auf“, ist also nichts anderes als ein *flatus vocis*. Vgl. Apol. 8,4–5, aufgegriffen in II,159, S. 271,17–19.

<sup>124</sup> Vgl. bes. I,7,32–46, S. 190–192.

<sup>125</sup> II,179, S. 276,22–29: Τῶν γὰρ οὕτω κατ'ἐπίνοιαν λεγομένων φησὶ τὰ μὲν κατὰ τὴν προφορὰν ἔχειν μόνην τὴν ὑπαρξιν ὡς τὰ μηδὲν σημαίνοντα, τὰ δὲ κατ'ἰδίαν διάνοιαν καὶ τοῦτον τὰ μὲν κατὰ αὐξήσιν ὡς ἐπὶ τῶν κολοσσιαίων, τὰ δὲ κατὰ μείωσιν ὡς ἐπὶ τῶν πυγμαίων, τὰ δὲ κατὰ πρόσθεσιν ὡς ἐπὶ τῶν πολυκεφάλων ἢ κατὰ σύνθεσιν ὡς ἐπὶ τῶν μιζοθήρων. Vgl. auch S. 9 zur sog. ersten Apologie. Daß es sich hier um Schulsprache handelt, zeigt die Tatsache, daß Beispiele und Terminologie des Eunomius sich wörtlich in Referaten finden, die Gemeinut der Stoa wiedergeben und, verbunden mit dem Stichwort ἐπίνοια, zum normalen Bildungsgut des späten Hellenismus und der Kaiserzeit wurden. Vgl. u.a. Sextus Empiricus, *Adv. mathematicos*,

Ob es für Eunomius in seiner Verteidigung gegen Basilius auch einen positiven Begriff einer ἐπίνοια gibt, die Realität trifft, ist zunächst nicht klar. Ihn interessiert vorrangig die eigentlich theologische Sprache, und diese vermittelt die Erkenntnis von Sein und Wesen. Daß dem so ist, begründet er letztlich aus der Vorsehung Gottes, womit er eine bewußt christliche Auffassung jener Theorie entgegensetzen will, die den Ursprung der Sprache, d.h. die Wortschöpfung, im Denken des Menschen (κατ'ἐπίνοιαν) ansetzt und sich damit an der ἔξωθεν φιλοσοφία orientierte.<sup>126</sup> Im Prinzip, zumindest letztlich, hat Gregor recht, wenn er sagt, für Eunomius sei Sprache keine menschliche Erfindung:<sup>127</sup> Sie stamme nicht aus der Einsicht des Menschen und funktioniere auch nicht als ein vom Menschen entwickeltes Instrument zur Kommunikation und Interpretation seiner Welt; vielmehr sei sie, wie Eunomius ja ausdrücklich lehrt,<sup>128</sup> etwas Angelerntes; wer sie nicht gelernt hat, kenne nicht, was Realität sei.<sup>129</sup> So scheint Eunomius zunächst auch ganz allgemein formuliert zu haben, daß Gott den πράγματα ihre Namen gegeben habe.<sup>130</sup> Diese sind also göttliche Setzung (θέσις), Moment jenes Willens, mit dem Gott den Menschen wollte.<sup>131</sup> Weil die von Gott dem Menschen geschenkte Sprache mit der Schöpfung der Natur, d.h. der benannten πράγματα, (aus Fürsorge für den Menschen) gesetzt wurde, geht sie der Erschaffung des Menschen voraus<sup>132</sup> – eine Aussage, die bei Gregor von Nyssa auf Unverständnis stößt, sofern er sie nicht in den Rahmen des von Eunomius angesprochenen Paradigmas der göttlichen Vorsehung einordnet. Nach Gregor habe Eunomius behaupten wollen, menschliche Sprache, zu-

---

III,40–42, ed. J. Mau, S. 115–116; *ibd.*, VIII,58–60; IX,393–402, rec. H. Mutschmann, S. 115–116; 293–294; Referat des Diogenes Laertius: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II,87; Seneca, *Epistula*, 58,15. Für die Rezeptionsgeschichte bieten die *Commentaria in Aristotelem Graeca* nicht wenig Material. Näheres in *Untersuchungen* (= Anm. 12). – Zum Beispiel des τραγέλαφος vgl. man Aristoteles, *De interpr.*, 1, 16 a 16–17. – Man beachte, daß Gregor hieraus (!) schließt, Eunomius behauptete, die ἐπίνοια sei ἀσήμαντος, ἀδιανόητος usw.

<sup>126</sup> II,196, S. 282,1–14; „Sitz im Leben“ dieser These ist des Basilius Erläuterung der ἐπίνοια anhand des Beispiels vom Weizenkorn: Auf den ersten Blick wird es schlicht als Weizenkorn erfaßt (ἀπλοῦν νόημα τοῦ σίτου); je nachdem, worauf die Aufmerksamkeit gerichtet ist, wird es als Frucht, Saatkorn oder Nahrungsmittel erkannt. Dies aber ist nichts anderes als Leistung der ἐπίνοια (I,6,44–54, S. 186). Zur göttlichen Vorsehung im Zusammenhang mit der Frage nach dem Untergang der Sprache vgl. auch II,289, S. 311,23–28; 398, S. 342,21–29; 411.413, S. 346,6–15.23–347,1; 546, S. 386,5–7.

<sup>127</sup> II,170, S. 274,17–18.

<sup>128</sup> Zu II,398, S. 342,21–29 vgl. S. 169 mit Anm. 160. Zur Frage des Lernens von Sprache vgl. *Untersuchungen* (= Anm. 12).

<sup>129</sup> II,399, S. 342,29–343,7. Darum vergleicht Gregor des Eunomius Gott mit „einem Grammatikpauker“: II,241, S. 296,29–297,1; II,397, S. 342,20.

<sup>130</sup> II,196, S. 282,6–7.

<sup>131</sup> Für Gregor erweist sich Eunomius damit als νέος ἐξηγητής τῶν μυστικῶν δογμάτων (II,198, S. 282,31), als „neuer Interpret“ des Schöpfungsberichts der Genesis (II,202, S. 284, 2), der einen γραώδης μῦθος erzähle (II,290, S. 312,8). Vgl. auch II,205, S. 284,30–285,3; II, 262, S. 303,1.

<sup>132</sup> II,262, S. 303,2–6.

mindest das Wort ἀγέννητον, habe es schon vor der Existenz des Menschen gegeben (wie irgendetwas anderes, das unabhängig vom Menschen in der Natur besteht.)<sup>133</sup>

Hat Eunomius gegen Basilius seine Position verschärft und der ἐπίνοια jeden Wert für die Gestaltung einer Sprache bestritten, die auf Erkenntnis von Realität bezogen ist? Der Kontext legt dies nahe. Denn Eunomius greift Basilius nur unter einer bestimmten Rücksicht an, nämlich sofern er Vertreter einer Auffassung sei, welche die ἐπίνοια, das menschliche Denken, als eine schöpferische Funktion begreift und den Gegenständen, die sie denkt, vorordnet: *μαινομένων ἐστὶ τὸ πρεσβυτέραν τῶν ἐπινοούντων ἡγεῖσθαι τὴν ἐπίνοιαν*.<sup>134</sup> M.a.W. eine andere Theorie der ἐπίνοια, welche diese nicht als frei schöpferische Kraft denkt, sondern sie in ihrer Abhängigkeit von den πράγματα bzw. von den göttlich gesetzten ὀνόματα begreift, so daß sie auf irgendeine sekundäre Weise Welt erschließt, wird durch die zitierte Aussage des Eunomius an sich nicht abgelehnt. Doch sollte der Bereich, den eine solche Sprache κατ'ἐπίνοιαν benennt, nicht von religiöser Bedeutung sein? Denn zumindest eine Stelle in Gregors Referat scheint dies nahezu legen: Eunomius betont dort, daß es nicht zur christlichen Tradition gehöre zu lehren, der Herr habe jene Namen, mit denen er sich in der Bibel selbst bezeichnet („Tür“, „Brot“, „Weg“ usw.), κατ'ἐπίνοιαν gesagt.<sup>135</sup>

Die ἐπίνοια scheint bei Eunomius etwas Sekundäres zu sein, ja etwas, das den Blick auf die ursprüngliche, das Wesen der Dinge kennzeichnende Sprache verstellt. So zitiert Gregor eine Aussage von ihm, daß Homonymie, die aus Analogie (oder Übertragung<sup>136</sup>) entsteht, in die menschliche ἐπίνοια eindringt; das Denken wird also gewissermaßen selbst vieldeutig. Und dies sei „das Werk der Seele, welche (1) die gesunde Vernunft (νοῦς) abwendig mache und (2) mittels eines kranken Verstandes (διάνοια)“, also mittels pervertierter rationaler Diskurse,<sup>137</sup> „und mit Berufung auf irgendeine Pragmatik des Sprachgebrauchs“ (συνήθεια)<sup>138</sup>, die wegen ihres diebischen Charakters entlarvt ist (πεφωρημένη), ihre Untersuchungen anstellt. Konkret geht es dabei um die Deutung der λόγοι κυρίου, vermutlich der soeben genannten

<sup>133</sup> II,170, S. 274,18.

<sup>134</sup> II,171, S. 274,25–26.

<sup>135</sup> II,295, S. 313,16–18; vgl. II,305, S. 315,31–316,3: Ταῦτα δι'ἐπινοίας ἀνθρωπίνης ἐστὶ τὰ ὀνόματα, καὶ κατ'ἐπίνοιαν λέγεται τινῶν, ἃ οὐδεὶς ἀποστόλων οὐδὲ εὐαγγελιστῶν ἐδίδαξεν.

<sup>136</sup> Zur ἐπίνοια und ihrem Verfahren der ἀναλογία bzw. μετάβασις (Anm. 46; 125) vgl. Näheres in *Untersuchungen* (= Anm. 12).

<sup>137</sup> Man vgl. dazu den positiven Begriff einer καθαρά διάνοια in Apol. 20,4–5; oben S. 147.

<sup>138</sup> Man beachte, welchen breiten Raum in der Diskussion um Eunomius die συνήθεια und das rhetorisch formulierte Argument ἐκ τῶν καθ'ἡμᾶς τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς spielt, mit dem man das Problem der Sprachpragmatik und der damit verbundenen Überzeugungen (τὰ ἐκ τοῦ προχείρου νοούμενα: II,316, S. 318,21; vgl. Anm. 168) schon überschreitet und nicht nur die Beweise aus den ἔνδοξα der Topik (vgl. Anm. 7; 102), sondern auch die Beweise aus den παραδείγματα einbringt, um so des Eunomius Vorbehalt gegen die συνήθεια zu entkräften.

biblischen Namen.<sup>139</sup> Äquivokität kann also in den ἐπίνοια genannten Denkprozeß eindringen; die Ursachen liegen in der Subjektivität des Menschen, welche negativ die diskursive Analyse des Verstandes affiziert<sup>140</sup> und sich nicht kritisch gegenüber der Sprachgewohnheit mit ihren vom Ursprünglichen abgelösten Übertragungen verhält (bzw. zu verhalten weiß). Entscheidend zur Beurteilung dieser Aussage ist wohl der Hinweis auf den menschlichen Nus: Es wird nicht prinzipiell behauptet, daß er in eine falsche Blickrichtung starrt, aber er kann abgelenkt werden. Es gibt eine Stelle, an der Eunomius positiv vom Nus der Gläubigen spricht, der in seiner Sehnsucht nach dem ewigen Leben über alles Gewordene hinaus nach dem absolut Transzendenten, dem ἀγέννητος, strebe.<sup>141</sup> Sollte menschliche Erkenntnis nur dann als κατ'ἐπίνοιαν zu kennzeichnen sein, wenn sie der intuitiven Einfalt des Nus entbehrt? Gregor von Nyssa überliefert eine Aussage des Eunomius, die in dieser Richtung zu denken aufgibt: „Die ἐπίνοια des Menschen erfährt die ἐξουσία der Namworte nicht.“<sup>142</sup>

Was mit ἐξουσία hier gemeint sein könnte, sei zunächst zurückgestellt. Wie der Zusammenhang zeigt, geht es um des Basilius Aussage, daß man eine intuitive, ganzheitliche Erkenntnis, welche die Eigenart des Nus ist und deren Ergebnis in Sprache (σύνηθεια, κοινή χρῆσις) als etwas Einfaches und einmalig Bestimmtes dargestellt wird,<sup>143</sup> von jener genaueren Untersuchung unterscheiden müsse, die beim ganzheitlich Erfassen ansetzt und dabei Vielfalt zu Tage fördert: Was der Nus dabei unterscheidet (τῷ νῷ διαρούμενα), könne man als etwas bezeichnen, das einzig die ἐπίνοια unterscheiden könne (ἐπίνοια μόνη διαίρετά: sic).<sup>144</sup> Diese These wird kurz darauf bei Basilius nochmals zusammengefaßt, und auf diese Stelle greift Eunomius mit seinem Referat zurück: Basilius spricht hier von einem ersten νόημα, dem eine genauere ἐπενθύμησις bzw., wie Eunomius im Rückgriff auf den zuerst zitierten, ausführlicheren Text des Basilius sagt, eine präzisere ἐξέτασις folge. Eine unterschiedliche Aussage ist im Zusammenhang nicht beabsichtigt; es geht um ein Geschehen diskursiver Rationalität, welches zur Entdeckung von Neuem führt. Basilius hat beide Begriffe, ἐπενθύμησις und ἐξέτασις, gebraucht und behauptet, der jeweilige Prozeß, um vom Impliziten zum Expliziten zu gelangen, heiße ἐπίνοια.<sup>145</sup> Eunomius hat nach Gregor darauf geantwortet, daß es dort, wo es weder ein erstes und zweites νόημα gibt noch etwas, das genauer sei als etwas anderes, daß es dort kei-

<sup>139</sup> II,306, S. 316,6–11.

<sup>140</sup> Vgl. auch II,324, S. 320,24–25.

<sup>141</sup> III,8,14, S. 243,23–28.

<sup>142</sup> II,334, S. 323,24–26.

<sup>143</sup> Das in der Intuition erfaßte Einfache ist ein „erster Gedanke“ (πρῶτον νόημα; vgl. auch Anm. 126), der mit der sinnlichen Anschauung gegeben ist (I,6,41–42, S. 186), also eine individuelle Wirklichkeit (res oder πράγμα) als ein bestimmtes Etwas (τι). Man vgl. dazu die Begründung für das „Etwas“ als oberster Gattung in der stoischen Philosophie.

<sup>144</sup> I,6,19–25, S. 184.

<sup>145</sup> I,6,41–44, S. 186.



nen Raum für eine ἐπίνοια gäbe.<sup>146</sup> M.a.W. wo keine Differenz der Gedanken gegeben ist, sondern nur ganzheitliche intellektuelle Anschauung, dort kann man nicht von ἐπίνοια sprechen. Dieser Gedanke kann weder die vollständige, noch die unmittelbare Antwort des Eunomius gewesen sein; denn man erwartet entweder eine Aussage über den ersten Zugriff des Nus, über dessen ganzheitliche Intuition oder aber über die Art, wie der Herr sich selbst als „Tür“, „Licht“ usw. bezeichnet hat.<sup>147</sup> Wie dem auch sei, die Zielrichtung des Eunomius wird dennoch deutlich: Es geht noch immer<sup>148</sup> um das von Basilius ins Spiel gebrachte Exempel des Weizenkorns.<sup>149</sup> Wie ein Weizenkorn einerseits im normalen Sprachgebrauch etwas ganz Bestimmtes ist, nämlich ein Weizenkorn, dessen Anschauung das Wort vergegenwartig, andererseits aber *etwas*, dem als ὑποκείμενον bei genauerem Zusehen eine Fülle von Prädikaten zugeordnet werden können, so soll es sich auch beim Kyrios und der Vielheit seiner Namen verhalten.<sup>150</sup> Was nun des Eunomius Antwort genau war, bleibt undeutlich; er scheint aber selbst zumindest in diesem Zusammenhang den Begriff der ἐπίνοια gebraucht und zugleich das Paradigma vom Weizenkorn auf die theologische Fragestellung hin überstiegen zu haben, indem er eine Aussage über den μονογενής θεός machte. Denn Gregor zitiert, er habe gesagt, in Bezug auf den „Eingeborenen Gott“ könne man von mehreren, nämlich verschiedenen ἐπίνοια sprechen; diese betreffen Differenzen im Wirken, Analogien und Relationen.<sup>151</sup> M.a.W. die ἐπίνοια haben keinen Bezug auf die Usie; sofern sie für die theologische Sprache relevant sein sollten,<sup>152</sup> sind sie in der zweiten Methode zuzuord-

<sup>146</sup> II,344, S. 326,19–22.

<sup>147</sup> Vgl. II, 351.354, S. 328,21–25.329,26–28.

<sup>148</sup> Vgl. oben S. 164, Anm. 126.

<sup>149</sup> II,356.362, S. 330,7.332,7.

<sup>150</sup> II,356.358, S. 330,6–13.23–28.

<sup>151</sup> II,363, S. 332,18–22: καὶ τὸν μονογενῆ θεὸν οὐδὲν ἀπεικὸς εἶναι φησὶ διαφόρους δέχεσθαι τὰς ἐπίνοιας διὰ τε τὰς ἑτερότητας τῶν ἐνεργειῶν καὶ ἀναλογίας τινὰς καὶ σχέσεις. Daß diese Aussage mit μονογενής θεός im Bereich der zweiten theologischen Methode verbleibt, zeigt deutlich das sich anschließende Referat Gregors: Ἄλλὰ πῶς, φησὶν, οὐκ ἄτοπον, ἀθέμιτον δὲ μᾶλλον, τοῦτοις παραβάλλειν τὸν ἀγέννητον; (*ebd.*, Z. 23–24). Und daß der Kontext noch das durch Basilius eingebrachte Exempel des Weizenkorns ist, ergibt sich aus Z. 25: Τίσι τούτοις; Τῷ σιτῷ φησὶ, καὶ τῷ μονογενεῖ θεῷ. Anzumerken ist, daß II,362, S. 332,7–10 für unsere Frage nichts abwirft, sofern dieser Text nichts anderes ist als ein Referat des Eunomius über Basilius: Ἐπὶ τοῦ σίτου, φησὶ, καὶ τοῦ κυρίου διαφόρως γυμνάσας τὰς ἐπίνοιας παραπλησίως καὶ τὴν ἀγνωτάτην οὐσίαν τοῦ θεοῦ διαφόρως δέχεσθαι τὰς ἐπίνοιας φησὶ (scil. Basilius). Die Entkrustung Gregors bezieht sich auf die implizite Behauptung, Basilius habe eine Wesenserkennntnis Gottes gelehrt und damit die negative Theologie sowie die Funktion christlichen Glaubens gelegnet.

<sup>152</sup> Aus dem Referat des Gregors läßt sich nicht mehr präzis feststellen, wie der Zusammenhang mit II,295, S. 313,16–18 (oben S. 165, Anm. 135) zu denken ist. Wahrscheinlich wollte er an der letztgenannten Stelle nur darauf abheben, daß eine Interpretation der betreffenden christologischen Aussagen *als* ἐπίνοια sich nicht in der Schrift finden läßt. So auch J. Daniélou, *aaO.* (= Anm. 18), 418, der andererseits mit Rückgriff auf A. Orbe, *La Epinoia*, Roma, 1955, darauf hinweist, daß schon Origenes die Namen Christi κατ'ἐπίνοιαν unterschied: „Ce texte est capital pour la pensée d'Eunome et pour le mi-

nen. Sollte einzig die erste theologische Methode auf einer Intuition des Nus beruhen? Hier ist m.E. noch eine Aussage des Eunomius zu nennen: Gott habe jedem zu benennenden *πράγμα* die *προσηγορία* „nach Maßen und Gesetzen“ angepaßt, „welche Relation und Energie und Analogie bestimmen.“<sup>153</sup>

Die *ἐπίνοια* scheint nach dem soeben Gesagten auch eine positive Funktion zu erfüllen. Wie steht es dann aber mit dem oben zitierten Referat Gregors, Eunomius habe gelehrt, daß die menschliche *ἐπίνοια* die *ἐξουσία* der Namworte nicht erfasse.<sup>154</sup> Beim Begriff der *ἐξουσία* erwartet man im genitivus subjectivus eigentlich den Benennenden und nicht wie hier die Namworte: Dies scheint auch Gregor mit seiner Kritik sagen zu wollen.<sup>155</sup> M.a.W. der Satz ist nicht recht einleuchtend. Nun spricht Eunomius an anderer Stelle von der *ἐξουσία* der Benennenden und stellt die These auf, daß „Würde“ oder „Wert“ (*ἀξία*) der Namworte nicht in der genannten *ἐξουσία* liege, sondern in den benannten *πράγματα*: Dies „lehrt die heilige Ordnung der Natur“.<sup>156</sup> Damit stimmt sein Vorwurf an die Adresse des Basilius überein, er und seinesgleichen<sup>157</sup> würden die „Sprachform“ (*ὁ τύπος τῶν ὀνομάτων*) über die *ἀξία τῶν ὀνομαζομένων* setzen, indem sie den Namworten ein Privileg einräumen, das einzig den *πράγματα* zukommt, und somit, was ungleich ist, als Gleiches bewerten.<sup>158</sup> Es scheint nicht abwegig, zwischen der *ἐξουσία* der Namworte und der *ἀξία* der Namworte einen Zusammenhang herzustellen: Es geht wohl um die ursprüngliche „Würde“ eines Wortes, um jene, welche nicht im Belieben des Menschen (hier: *οἱ ὀνομαζόντες*), sondern im Willen Gottes liegt und damit in der von Gott gestifteten Wertordnung der *πράγματα* (hier: *τὰ ὀνομαζόμενα*).<sup>159</sup>

Zwei Referate des Gregors müssen noch erwähnt werden, weil sie einen wichtigen Aspekt zum Vorschein bringen, der bisher noch nicht ausdrücklich genannt wurde, jedoch der ganzen Theorie des Eunomius als tragendes

---

lieu où elle se situe. ... Ceci est précisément la théorie origéniste des *ἐπίνοια*, dont Eunome dépend rigoureusement“. Ob diese These stimmt, bedarf noch eingehender Untersuchung.

<sup>153</sup> II,335, S. 324,1–5. – Wie die Anwendung auf die theologische Fragestellung der zweiten Methode aussah, läßt sich nur vermuten, setzt aber die Beantwortung der folgenden Frage voraus und muß insofern hier zurückgestellt werden.

<sup>154</sup> II,334, S. 323,24–26.

<sup>155</sup> Ebd. Z. 26–29.

<sup>156</sup> II,545, S. 385,21–24.

<sup>157</sup> Die Form *ἡμᾶς* geht auf Gregor zurück, der wahrscheinlich den Pluralis stehen ließ und sich selbst in die Zahl der Angegriffenen einbezog.

<sup>158</sup> II,588, S. 398,7–11.

<sup>159</sup> Axiologisches Denken, das (strukturell gesehen) „von oben her“ kommt und so vom Eindeutigen (von dem, was *κυρίως* gilt) das weniger Eindeutige zu begreifen versucht, zeigt auch das schwierige Referat in II,315, S. 318,10–15. Doch, wo der „Sitz im Leben“, d.h. der genaue argumentative Zusammenhang dieser Aussage innerhalb von Eunomius' Verteidigungsschrift zu suchen ist und was sie sagen will, dürfte trotz II,330.332, S. 322,16–23.323,8–15 (entgegen R. P. Vaggione, *aaO.* [Anm. 3], 108) kaum auszumachen sein.

Moment zugrundeliegt. Das erste Referat setzt mit dem Ursprung der menschlichen Sprache in der göttlichen Vorsehung ein: Die Stammeltern der Menschheit wären nicht lebensfähig gewesen, wären sie nicht von Gott belehrt worden, wie ein jedes Ding (πράγμα) zu benennen ist. Denn sie hätten nicht gewußt, wie sie einander ihre Gedanken über die Dinge hätten mitteilen sollen.<sup>160</sup> Diese ursprünglichen Nameworte haben also eine kognitive Valenz; sie ermöglichen ein Wissen, das ohne sie nicht gegeben wäre. Gott habe, so das zweite Referat, einem jedem, das (im Sinn von Gen. 1) geworden ist, bestimmte<sup>161</sup> προσηγορία auf eine (der Natur)<sup>162</sup> angemessene Weise – οἰκείως καὶ προσφῶς – „angepaßt“, nämlich zugeordnet. Die Worte sind von Gott so mit den πράγματα verbunden, daß sie das Wesen, die φύσις, zum Ausdruck bringen. Darum – und dies ist im Zusammenhang das Ziel der Aussage – könne man nicht nur durch die Geschöpfe, sondern auch durch die Urworte Gott und Gottes Weisheit kennenlernen.<sup>163</sup> Eunomius sagt τοῖς ὀνόματιν: Bestimmte Namen haben, zumindest theologisch gesehen, unmittelbare kognitive Valenz. Werden sie vernommen, ist das Gemeinte (Sache oder Sachverhalt: *res*, πράγμα) intuitiv für den Nus gegeben. Dies gilt umso mehr als diese Namen von Gott im Beginn gesetzt wurden (ἐξ ἀρχῆς τεθεῖσθαι), weil er Umgang und Gespräch (ὁμιλία) mit dem Menschen „nicht ablehnte“, wie Eunomius sagt.<sup>164</sup> Weder dem Dichter,<sup>165</sup> noch den Verfassern der Heiligen Schrift traute er sprachschöpferische Kraft zu: Neues von gleicher Art wie die göttlichen Worte haben auch letztere nicht gefunden.<sup>166</sup> Und so wird man a fortiori sagen können, daß auch die Weisen, insbes. Pythagoras, nicht als ὀνοματοθέτες genannt werden können, sofern es um die Urworte und nicht um die Produkte der ἐπίνοια geht.

Was allgemein dargelegt wurde, findet seine Anwendung in der Theologie. Die Differenz der göttlichen Namen weist, sofern sie präzise in kritischer Abgrenzung gegen die alltägliche Pragmatik, d.h. gegen den normalen Sprachgebrauch (συνήθεια, ἢ πρόσχειρος oder κοινὴ σημασία), erfaßt sind,<sup>167</sup> auf seinshaft reale Unterschiede, d.h. auf Differenzen der Usie.<sup>168</sup> Das sprachkritische Unternehmen, um die der Theologie angemessene Bedeutung der göttlichen Namen zu erfassen, wird von Eunomius als ein metaphorisches Unternehmen, als ein Übertragen auf die dem theologischen Sprechen angemessenere Bedeutung (ἐπὶ τὸ θεοπρεπέστερον) bezeichnet.<sup>169</sup>

<sup>160</sup> II,398, S. 342,22–29; vgl. II,413, S. 346,23–347,1.

<sup>161</sup> Im Griechischen steht der Artikel.

<sup>162</sup> Vgl. II,408, S. 345,14–16.

<sup>163</sup> II,403, S. 344,8–13; zu ebd. Z. 11–13 vgl. auch II,417,423, S. 348,6–10.350, 6–9.

<sup>164</sup> II,417, S. 348,6–10.

<sup>165</sup> II,417, S. 347,4–6.

<sup>166</sup> II,415, S. 347,18–21.

<sup>167</sup> III,1,127–129, S. 46,21–47,16.

<sup>168</sup> Vgl. u.a. III,1,4, S. 4,23–25; III,2,137, S. 96,24–97,5; III,5,18, S. 166,11–16; III,5,39, S. 174,18–23. Vgl. Anm. 44; 138.

<sup>169</sup> III,1,128, S. 47,4–6; konkret: III,2,28, S. 61,7–14.

Das Ziel besteht darin, jene Relation zwischen *ὄνομα* und *πράγμα* zu erreichen, welche die ursprüngliche, durch den Schöpfer gesetzte ist: *ἡ προσφύνης σχέσις*. Diese aber sei mit der Grenze jeder weiteren Metaphorik identisch, könne also selbst nicht mehr als eine Metapher betrachtet werden: Sie ist *ἀμετάθετος*.<sup>170</sup> Denn hier wird ja durch den Namen die *Usie* offenbar.

### Exkurs: Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa

Da E. Mühlenberg dem Begriff der Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa mehr zutraut, als er m.E. leistet, soll das Wesentliche im folgenden nochmals bedacht werden. Gegen die in Anm. 116 genannte Methodenreflexion des Eunomius mit ihrer Behauptung (1) einer gestuften Transzendenz und (2) einer dreifachen seinshaften Einfachheit bringt Gregor den Begriff des Unendlichen zur Geltung.

(1) I,167–171, S. 77,1–78,3:<sup>171</sup> Gottes Transzendenz kann nicht gestuft sein. Denn Vater, Sohn und Geist unterscheiden sich nicht durch ein Mehr oder Weniger an Macht und Güte. Auch die *δύναμις* und *ἀγαθότης* des Sohnes und des Geistes sind *vollkommen* und darum durch keinen Gegensatz (der einzig in einem Mangel begründet sein kann) „begrenzt“:<sup>172</sup> Ihre *φύσις* kann sich nicht zu einem Schlechteren hin verändern.<sup>173</sup> Dann aber ist diese göttliche *φύσις* (!) unbegrenzt (*ἄοριστος*) im Guten. „Das Unbegrenzbare aber ist mit dem Unendlichen identisch“, und beides lasse kein Mehr oder Weniger (*sic*), also keine gestufte Transzendenz zu.<sup>174</sup> Nach E. Mühlenberg zeige sich so, „daß Gregor von Nyssa auf der Grundlage der platonisch-aristotelischen Philosophie das Wesen (*sic*) des trinitarischen Gottes als die Unendlichkeit versteht“ (121).

(2) I,231–237, S. 94,15–96,12:<sup>175</sup> Einfachheit schließt „in der Trinität“ jedes Mehr oder Weniger<sup>176</sup> sowie jeden axiologischen und ontologischen Unterschied, der einen Vergleich und damit *ἀνόμοια* zuläßt,<sup>177</sup> aus. Denn alles, was „das Göttliche“ an Weisheit, Macht und Güte ist, das ist es auf Grund seines Wesens.<sup>178</sup> Seine Natur ist absolut *vollkommen* und darum wie in (1) unbegrenzt bzw. unendlich.<sup>179</sup> Auch hier macht nach E. Mühlenberg Gre-

<sup>170</sup> III,5,32, S. 171,22–24.

<sup>171</sup> Vgl. E. Mühlenberg, *Unendlichkeit* (= Anm. 2), 118–122.

<sup>172</sup> I,168, S. 77,8–9.

<sup>173</sup> I,169, S. 77,13–15.

<sup>174</sup> I,169, S. 77,17–22. Zum *sic*, welches darauf weist, daß der Begriff verschieden mächtiger aktual unendlicher Mengen nicht bedacht ist, vgl. man das in Anm. 180 Gesagte, sowie S. 173 mit Anm. 195; 196.

<sup>175</sup> *Ebd.*, 122–126. 133–134.

<sup>176</sup> I,232, S. 94,26–95,4.

<sup>177</sup> I,233–234, S. 95,5–20.

<sup>178</sup> I,234, S. 95,14–15.

<sup>179</sup> I,236, S. 95,25–96,4.

gor eine Aussage über das Wesen Gottes: Die Unendlichkeit Gottes schließe alles Vergleichen durch ihren Begriff aus (133).

Überblickt man diesen Gedankengang, der über den Begriff des *Vollkommenen* jenen des Unbegrenzbaren (und darum auch für den Menschen Unbestimmbaren) und damit einen bestimmten Begriff des Unendlichen vermittelt, dann stellt sich die Frage, ob hier tatsächlich, wie E. Mühlenberg meint, ein Unendlichkeitsbegriff eingebracht wurde, der sich von Aristoteles herleitet, der sich also (1) als ἀδιεξίτητον definieren läßt und der (2) andere Unendliche ausschließt, da diese sich gegenseitig einschränken würden: πολλὰ δ' ἄπειρα εἶναι τὸ αὐτὸ ἀδύνατον (Phys. a 25–26). Ausführlich kann diese Frage, insbes. in ihren Voraussetzungen,<sup>180</sup> hier nicht diskutiert werden. Eines sei jedoch hervorgehoben. Am Unterschied von (a) quantitativ Indefinitem, das für den Menschen mit seiner Vorstellungskraft undurchschreitbar ist, sofern er nie an ein Ende gelangt (und das darum die Problematik des *regressus in indefinitum* kennzeichnet) und (b) qualitativ Infinite, welches in unserem Zusammenhang die nicht-endliche absolute Vollkommenheit, nämlich das in der *via eminentiae* gemeinte „Beweisziel“ (Gottes Güte, Macht, Leben usw.) auszeichnet und sich als solches nur durch die Negation des Modus der Endlichkeit „bestimmen“ läßt, ist entgegen E. Mühlenberg<sup>182</sup> festzuhalten. Und Gregor hat dies auch zumindest an den beiden Stellen getan, auf die sich E. Mühlenberg beruft,<sup>183</sup> um Gottes Unendlichkeit mit Gregor als undurchschreitbar (ἀδιεξίτητον) zu bestimmen. Vom auch dem Quantitativen zugehörigen aktual Unendlichen kann hier abgesehen werden, da dieser Begriff infolge der Aristoteles-Rezeption in unseren Texten m.W. nicht zum Tragen kommt. Das genannte qualitativ Infinite ist nicht durchschreitbar, nicht, weil die menschliche Vorstellung es nicht bis zum Ende durchschreiten kann, sondern, weil es sich dem Zählen und damit überhaupt zählender Vorstellung entzieht. Es ist jenes Infinite, das z.B. nach Plotin (VI 9,5–6) dem Einen in seiner Einfachheit und als letztbegründende (9,5,24) Vollkommenheit (9,5,35–38) zukommt: „unendlich, nicht weil an Größe oder Zahl undurchschreitbar (ἀδιεξίτητον)“ (was Eigenart der Analogie für das gemeinte Eine sei: 9,5,45 mit 9,5,41–6,10), „sondern weil seine Fülle an Vollkommenheit unumfaßbar ist“ (9,6,10–12).

Daß man bei der Interpretation des Nyssenens nicht berechtigt ist, beide Begriffe des Unendlichen so zu verbinden, daß sie sich gegenseitig auslegen,

<sup>180</sup> Für diese möchte ich der Einfachheit halber auf die Forschung des Mathematikhistorikers Imre Tóth, Universität Regensburg, verweisen und eine Bemerkung von K. von Fritz, Artikel Zenon, in: *Der Kleine Pauly*, Band 5, München, 1979, Sp. 1499, zitieren: „Es ist offensichtlich, daß alle Argumentationen des Z(enon) auf das Problem des Continuum zurückgehen. Dies Problem hat ... durch die Mengenlehre Georg Cantors einerseits, die Quantenphysik andererseits ... eine besonders aktuelle Bedeutung erlangt. Es gibt daher sowohl über die sachliche wie über die hist(orische) Bedeutung der Argumente des Z(enon) eine unendliche Lit(eratur).“

<sup>181</sup> I,369, S. 136,3–4: ἡ καταληπτικὴ τοῦ νοῦ δύναμις.

<sup>182</sup> *Ebd.*, 141–142.

<sup>183</sup> I,369; II,69–70.

zeigen die beiden Stellen, die von E. Mühlenberg zum Beweis herangezogen werden.<sup>184</sup>

(1) Gott entzieht sich jedem zeitlichen Maß, ja jedem Vergleich, der auf Schnittlegung (μήματα) oder Abstand (διάστημα) beruht.<sup>185</sup> Die Fragestellung bewegt sich im Bereich quantitativer Vorstellung. Nun heißt es, in seiner schöpferischen Kraft, die alles bestimmt (πεπαρωσθαι τὰ πάντα), übersteige (ὑπερεκπίπτειν) Gott jedes menschliche Erkenntnisstreben, welches sich in seiner Neugier das Ziel gesetzt hat, Unerreichbares zu erreichen: πρὸς τὸ πέρας τοῦ ἀόριστου φθάσαι.<sup>186</sup> M.a.W. der Ausgangspunkt für die im folgenden vorgetragene Begründung (ἅπαντα γὰρ κτλ.) kennzeichnet menschliche Hybris: Es geht hier um das πολυπραγμαεῖν des Menschen, der rational-diskursiv weiter und weiter fragen will und sich dem Glauben (sei es die πίστις im christlichen Sinn, sei es jene im Verständnis der aristotelischen Topik) verweigert: Das unendliche Suchen mit dem Hinweis auf das Recht menschlicher Neugierde, die (auf derselben Ebene im Sammeln und Aneinanderreihen fortschreitend) soweit zu fragen habe, „bis es nicht mehr weiter geht“<sup>187</sup>, und damit einer Letztbegründung (auf einer anderen Ebene) ausweicht, ist ein Thema, das bei Gregor von Nyssa schon seine Vorgeschichte besitzt und im Streit um Eunomius zum allgemeinen Topos wird. Man vergleiche z.B. die Argumentation des Nysseners in I,217–219, S. 90,1–19, insbes. die Kennzeichnung des eunomianischen Denkens als ein Transzendieren mittels des Rationalen (Z. 8–9), welches seinen Bezug auf nicht bestrittene erste Sätze oder Prinzipien übersieht. Was der Nus einzig zu erreichen vermag, ist die Erkenntnis, daß seine Fragestellung ihm eine „unendliche Geschichte“ auflastet, die auf ihrer Ebene zu keiner definitiven Antwort führt: τὸ τοῦ ζητουμένου ἀδιεξίτητον.<sup>188</sup> Mit seiner Vorstellungskraft (ἡ καταληπτικὴ τοῦ νοῦ δύναμις) kann er nicht über Zeit und Welt hinausfragen.<sup>189</sup> Was diesen transzendent ist (τὰ ὑπερκείμενα τούτων)<sup>190</sup> bleibt ihm unzugänglich, denn es ist anderer Art: ἐν οἷς γὰρ οὐκ εἶδος, οὐ τόπος, οὐ μέγεθος, οὐ τὸ ἐκ τοῦ χρόνου μέτρον οὐδὲ ἄλλο τι τῶν καταληπτῶν ἐπινοεῖται.<sup>191</sup> Wenn hier also τὸ ἀόριστον mit dem ἀδιεξίτητον angesichts des Verfahrens der Reihung, die in der menschlichen Vorstellung und im πολυπραγμαεῖν in *indefinitum* ausgedehnt werden kann, in Zusammenhang gebracht wird, so ist zugleich deutlich, daß dieser Begriff nicht mit jedem identisch sein kann, der die *via eminentiae* kennzeichnet, die gerade kein Verfahren der letztlich endlosen Reihung ist. M.a.W. Gottes Unendlichkeit selbst wird in diesem Text nicht als ἀδιεξίτητον „begriffen“.

<sup>184</sup> Ebd.

<sup>185</sup> I,365–366, S. 134,27–135,13.

<sup>186</sup> I,367, S. 135,21–23.

<sup>187</sup> *Oratio in Canticum Canticorum* XI, S. 334,15.

<sup>188</sup> I,368, S. 135,23–25.

<sup>189</sup> I,369, S. 136,3–5.

<sup>190</sup> I,368, S. 135,27–28.

<sup>191</sup> I,369, S. 136,1–3.

(2) Im zweiten von E. Mühlenberg genannten Text kennzeichnet Gregor von Nyssa die Schnittlinie zwischen Welt und Transzendenz durch „geschaffen“ *versus* „ungeschaffen“ (κτιστή φύσις vs. ἄκτιστος φύσις).<sup>192</sup> Der „Abstand“ beider, den diese Schnittlinie bestimmt, ist „groß und undurchschreitbar“ (πολὺν ... καὶ ἀδιεξίτητον).<sup>193</sup> Nun wird diese „Distanz“ charakterisiert. Das Geschaffene besitzt „bestimmte Gestalt“ und ist damit stets etwas Begrenztes; es ist durch Maße definiert, die ihm der Schöpfer gab. Das Ungeschaffene aber hat keine Begrenzung; „sein Maß ist die Unendlichkeit (ἀπειρία)“. Das Geschaffene ist in Zeit und Raum durch das Nebeneinander von „Abständen“ gedehnt, über deren „Durchschreitbarkeit“ hier nichts gesagt wird; und damit wird weder für noch gegen Aristoteles' „Lösung“ der Paradoxien Zenons argumentiert. Das Ungeschaffene transzendiert solche Vorstellungen: ὑπερεκπίπτει πᾶσαν διαστήματος ἔννοιαν.<sup>194</sup> Ich sehe nicht ein, wie in diesem Gedankengang Gottes ἀπειρία als undurchschreitbare Unendlichkeit behauptet sein soll; undurchschreitbar ist hier der „Abstand“ Gottes zum Geschöpf. Gott selbst aber kennt in sich keine „Abstände“: Sein Leben vollzieht sich nicht διαστηματικῶς (Z. 26–27). Dem entspricht die These: In diesem Unendlichen des Ungeschaffenen gibt es keine Möglichkeit, ein Mehr oder Weniger zu unterscheiden.<sup>195</sup> „Ich kann nicht verstehen,“ sagt Gregor an anderer Stelle, „wie ein denkender Mensch behaupten kann, das Unendliche sei mehr oder weniger unendlich“<sup>196</sup> – ein Satz, der nur für das qualitativ Infinite der *via eminentiae* gilt, sofern das quantitative aktual Unendliche, wie gesagt, in diesen Texten keine Rolle spielt.

Daß E. Mühlenberg es anders sieht, zeigt besonders deutlich die folgende Argumentation: Die Unendlichkeit begründe die Unbegrenztheit Gottes, sofern „sich Gregor implizit auf die Wahrheit des Grundsatzes der aristotelischen Logik“ beziehe: „ἀδύνατον γὰρ τὰ ἄπειρα διελθεῖν Anal. post. A 72 b 10 oder noch direkter, da ja Gottes Wesen τὸ ἄπειρον ist: ... τὰ δ' ἄπειρα οὐκ ἔστι διεξελεῖν νοοῦντα ... ἐκείνην γὰρ οὐκ ἔστιν ὀρίσασθαι, ἧς τὰ ἄπειρα κατηγορεῖται (85 b 5–8)“ (145). Wie zentral dieser Punkt für die Interpretation E. Mühlenbergs ist, muß hier nicht ausgeführt werden.

Da er sein Werk in gewisser Hinsicht als Korrektur an J. Daniélous Aussagen über die sog. Mystik Gregors verstand, sollte, nachdem deutlich geworden ist, daß der Begriff „ewigen Fortschreitens menschlicher Neugier“ nicht weit trägt und mit „Fortschritt im spirituellen Leben“ nichts zu tun hat,<sup>197</sup> nur darauf hingewiesen werden, daß ein inneres Moment des „Fort-

<sup>192</sup> Vgl. Anm. 14; 107.

<sup>193</sup> II, 69, S. 246, 14–16.

<sup>194</sup> II, 70, S. 246, 16–22.

<sup>195</sup> S. 247, 1–4; vgl. Anm. 174.

<sup>196</sup> I, 236, S. 96, 2–4.

<sup>197</sup> Ch. Kannengiesser, *L'infinité divine chez Grégoire de Nyssa*, in: *Recherches de science religieuse* 55 (1967) 55–65, folgt in seiner Rezension E. Mühlenberg weitgehendst, will aber die sog. Mystik Gregors (*unio mystica*) zugleich verteidigen. Dabei hält

schritts im Glauben“ vor allem darin besteht, alles zu transzendieren, was negative Theologie jemals über Gott gesagt hat,<sup>198</sup> diese also gewissermaßen zu negieren, einschließlich jenes theologischen Sprechens, das Gott „als Unbegrenzten begrenzt“ (S. 253,3), und damit Abraham<sup>199</sup> auf seiner Wanderschaft εἰς τὸ ἐπέκεινα τῶν γνωσκομένων<sup>200</sup> zu folgen. Abrahams Glaube als reiner Glaube, der jede Theologie hinter sich läßt,<sup>201</sup> wird zum Zeichen, daß Gott „mächtiger und höher“ ist als jede theologische Metaphysik, wörtlich: „als jedes kognitive σημεῖον“ – (sprachliches) Zeichen oder jeder Punkt, der durch das Verfahren des ἄφελε πάντα erreicht wird.<sup>202</sup> Daß Metaphysik als „Näherungsverfahren“ dienen kann,<sup>203</sup> ohne jedoch eine προσφυῆς προσηγορία, wie es Eunomius wollte, zu erreichen,<sup>204</sup> ist eine andere Frage. Der Glaube als Weg zu Gott<sup>205</sup> setzt einen festen Punkt: Im Glauben gab Abraham seine Neugierde (τὴν ἐκ τῆς γνώσεως πολυπραγμοσύνην) auf.<sup>206</sup> Dies ist die Aussageintention jenes Textes, aus dem E. Mühlenberg die These herleitet: „Die Unendlichkeit des göttlichen Wesens verwehrt die abschließende Erkenntnis; sie begründet vielmehr die Endlosigkeit des Strebens zu ihm hin“ (199). „Endlosigkeit des Strebens“ setzt Glauben als Transzendieren der negativen Theologie voraus, womit man in das Problem der sog. Mystik eintritt.<sup>207</sup> Daß negative Theologie für die

---

er für bewiesen: „M. a remarquablement démontré le lien logique tiré par Grégoire entre l'infinité divine et le progrès spirituel sans fin de la créature“ (*ebd.*, 64). Nun ist aber, wie ich im folgenden zu verdeutlichen suche, nicht die Unendlichkeit Gottes bei Gregor (und vor allem nicht die im Sinne des aristotelischen ἀδιεξίτητον interpretierte, wie Ch. Kannengiesser hier voraussetzt) der Schlüsselbegriff Gregors, sondern der Glaube und die negative Theologie, sofern diese im Glauben transzendiert und doch bewahrt wird, bzw. das in Glauben und Taufen eröffnete Leben als „Teilhabe an Gott“, das von Gregor als eine ewige und dynamische Bewegung begriffen wird (Anm. 207). Ewigkeit aber beginnt und ist darum nur „nach vorne“ undurchschreitbar.

<sup>198</sup> II,89, S. 252,24–253,10.

<sup>199</sup> II,84, S. 251.

<sup>200</sup> II,88, S. 252,24.

<sup>201</sup> II,89, S. 253,13–14.

<sup>202</sup> II,89, S. 253,16–17. Daß σημεῖον hier wie in der stoischen Logik als evidente Voraussetzung einer Inferenz verstanden werden kann, soll mit der Übersetzung „Zeichen oder (mathematischer und metaphysischer) Punkt“ nicht ausgeschlossen sein.

<sup>203</sup> II,574,576, S. 394,4.21.

<sup>204</sup> II,577, S. 394,29–32.

<sup>205</sup> II,91, S. 253,24–28.

<sup>206</sup> II,92, S. 253,28–29.

<sup>207</sup> So kommt Gregor in I,288–291, S. 111,17–112,20 im Zusammenhang mit dem Gedanken an die Taufe als Wiedergeburt und des darin begründeten spirituellen Lebens als eines „fortwährenden Strebens“ (ἀεὶ πρὸς τὸ μείζον ἀλλοιωθήσεται καὶ οὐδέποτε πρὸς τὸ τέλειον (!) φθάσει τῷ μὴ εὐρίσκειν τὸ πέρας: I,290, S. 112,12–14) auf ein metaphysisches Argument zur Begründung des „Fortschritts ohne Ende“ im Leben mit Gott zu sprechen: Er begründet aus dem Gedanken einer „Teilhabe am Unendlichen“, die darum selbst „unendlich“ sein müsse. Er leitet dabei aus der infiniten Vollkommenheit des Ersten Guten (ἄπειρον τῆ φύσει τὸ πρῶτον ἀγαθόν) „die Notwendigkeit“ ab, daß auch die Teilhabe „unendlich“ sei, nämlich ein, wie er es dann beschreibt, ewiges jeweils Verlassen oder Wieder-Aufgeben des gerade Gefundenen oder Angeeigneten. Diese ewige



christliche Offenbarung und damit für den Glauben (als *fides quae*) sozusagen einen autonomen Raum läßt, ist eine Antwort, die nicht nur Gregor, sondern auch andere wie Johannes Chrysostomus oder Severian von Gabala dem Eunomius entgegenhalten. Inwieweit dies angemessen war, ist eine andere Frage. Festzuhalten ist, daß Eunomius selbst keine Metaphysik der Unendlichkeit kennt; nur an einer Stelle begegnet bei ihm der Terminus ἄπειρον, um auszuschließen, daß „Zeugung“ bzw. „Werden“ kein unendlicher, d.h. in *ein indefinitum* während der Prozeß sein kann, sondern jeweils auf ein Ende oder Ergebnis zielt.<sup>208</sup>

---

Wanderschaft beginnt aber mit einem ersten Schritt; und die Teilhabe bleibt inkommensurabel zum Infiniten.

<sup>208</sup> III,7,26, S. 224,4–6.