Dialektik der negativen und affirmativen Theologie im anonymen Parmenides-Kommentar und bei Marius Victorinus

Autor(en): **Nmec, Václav**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **67 (2020)**

Heft 1

PDF erstellt am: **04.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-1047497

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

VÁCLAV NĚMEC

Dialektik der negativen und affirmativen Theologie im anonymen *Parmenides*-Kommentar und bei Marius Victorinus

Es gibt eine ganze Reihe antiker Texte mittelplatonischer oder neuplatonischer Provenienz, in denen unterschiedliche theologische Methoden oder Aussageweisen auf das höchste Göttliche zugleich angewandt werden.[1] Im vorliegenden Aufsatz möchte ich mich dennoch auf eine spezifische Kombination der theologischen Methoden konzentrieren, die man als „Juxtaposition" oder „Dialektik" der negativen und affirmativen Theologie bezeichnen kann. Mit dem Wort „Dialektik" meine ich hier eine Art sinnvoller Paradoxie, die darin besteht, dass die gegensätzlichen Aussagen der affirmativen und negativen Theologie über die höchste Gottheit zugleich prädiziert werden. Für diese Nebeneinanderstellung der negativen und affirmativen Prädikate ist es kennzeichnend, dass der höchste Gott aus zwei unterschiedlichen Perspektiven thematisiert wird, wobei er einmal als völlig transzendent und inkommensurabel, einmal als kommensurabel mit der folgenden intelligiblen Seinsebene erscheint. Es ist naheliegend, dass diese Kombination der negativen und affirmativen Theologie

[1] Der *locus classicus* für die Anwendung von verschiedenen theologischen Aussageweisen auf die höchste Gottheit im Mittelplatonismus ist Alkinoos, der zwischen *via remotionis* (νόησις ἡ κατὰ ἀφαίρεσιν), *via analogiae* (νόησις ἡ κατὰ ἀναλογίαν) und *via eminentiae* (διὰ τὴν ἐν τῷ τιμίῳ ὑπεροχήν) unterscheidet. Siehe ALKINOOS: *Didaskalikos* X, 165, 17–34 (ALCINOOS: *Enseignement des doctrines de Platon*. Ed. John Whittaker. Paris: Les Belles Lettres 1990, 24–25). Vgl. dazu WOLFSON, Harry A.: *Albinus and Plotinus on Divine Attributes*, in: DERS.: *Studies in the History of Philosophy and Religion*, I. Cambridge, MA: Harvard University Press 1979, 115–130; MANSFELD, Jaap: *Compatible Alternatives: Middle Platonist Theology and the Xenophanes Reception*, in: VAN DEN BROEK, Roel B./BAARDA, Tjitze/MANSFELD, Jaap (eds): *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*. Leiden: Brill 1988, 92–117, hier 107–110; DONINI, Pierluigi: *La connaissance de dieu et la hiérarchie divine chez Albinos*, in: VAN DEN BROEK, Roel B./BAARDA, Tjitze/MANSFELD, Jaap (eds): *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, 118–131; MEIJER, Pieter A.: *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI,9). An Analytical Commentary*. Amsterdam: J.C. Gieben 1992, 184–192. Eine ähnliche Unterscheidung wie bei Alkinoos kommt auch bei anderen Mittelplatonikern wie Maximos von Tyros und Kelsos vor (vgl. FESTUGIÈRE, André-Jean: *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV. *Le dieu inconnu et la gnose*. Paris: Les Belles Lettres 1954, 92–140). Diese theologischen Aussagemethoden wurden auch von Plotin in einer leicht modifizierten Form übernommen. Siehe PLOTIN: *Enneades* VI,7 [38],1–27. Vgl. dazu WOLFSON: *Albinus and Plotinus on Divine Attributes*, 117ff.; KRÄMER, Hans J.: *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuhungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*. Amsterdam: Grüner 1964, 105; HADOT, Pierre: *Plotin: Traité 38 (VI,7). Introduction, traduction, commentaire et notes par P. Hadot*. Paris: Les Éditions du Cerf 1988, 44–50 und 347f.

mit der sogenannten metaphysischen Auslegung des Platonischen *Parmenides* eng verbunden ist,[2] der zufolge die erste und zweite Hypothese als Aussagen über das erste und zweite Eine zu verstehen sind, die mit den höchsten Prinzipien oder ontologischen Ebenen des hierarchisch gestuften Universums zusammenfallen.[3]

Im Rahmen der antiken Philosophie sind uns mindestens zwei Texte überliefert, in denen eine solche Dialektik der Kommensurabilität und Inkommensurabilität vorkommt: der anonyme *Parmenides*-Kommentar aus dem Turiner Palimpsest und die theologischen Schriften des Marius Victorinus, insbesondere seine Abhandlung *Adversus Arium* Ib. Den beiden genannten Texten geht es dabei darum, den dialektischen Bezug zwischen dem transzendenten Einen und der intelligiblen Triade Existenz – Leben – Denken zu erörtern. Die Verwandtschaft der in diesen Texten enthaltenen metaphysischen Konzepte ist so auffallend, dass man an literarische Abhängigkeit dachte. Bekanntlich vermutete Pierre Hadot, der Verfasser des anonymen Kommentars sei Porphyrios gewesen,[4] welchen Marius Victorinus als seine Hauptquelle benutzte, wobei dieser nicht nur aus dem *Parmenides*-Kommentar, sondern auch aus anderen – zumeist verlorenen – Schriften des Porphyrios, vor allem aus dessen Kommentar über die *Chaldäischen Orakel*, schöpfte. Entsprechend dieser Hypothese glaubte Hadot, aufgrund des anonymen Kommentars, einiger Werke und Fragmente des Porphyrios und der theologischen Schriften des Marius Victorinus die porphyrianische Metaphysik rekonstruieren zu können, als deren Hauptzug er gerade die Dialektik der Inkommensurabilität (l'incoordination) und Kommensurabilität (la coordination) betrachtete.[5]

[2] Zur sogenannten „metaphysischen Auslegung" des *Parmenides* in der Antike siehe PROKLOS: *Commentarius in Platonis Parmenidem* I, 635, 21–645,6 (*Procli in Platonis Parmenidem Commentaria*. Ed. Carlos Steel, I. Oxford: Oxford University Press 2007, 21–31). Vgl. DILLON, John M.: *Proclus' Commentary on Plato's „Parmenides". Translated by G.R. Morrow and J.M. Dillon, with an Introduction and Notes by J.M. Dillon*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1987, XXVI–XXVII; 7–9; SAFFREY, Henri D./WESTERINK, Leendert G.: *Proclus: Théologie Platonicienne*, II. Paris: Les Belles Lettres 1974, XII–XIX.

[3] Zum engen Zusammenhang der metaphysischen *Parmenides*-Interpretation mit der Prinzipienlehre der Neupythagorer und Neuplatoniker vgl. DODDS, Eric R.: *The „Parmenides" of Plato and the Origin of the Neoplatonic „One"*, in: CQ 22 (1928), 129–142; DILLON: *Proclus' Commentary on Plato's „Parmenides"*, XXV–XXXIV; CHARRUE, Jean-Michel: *Plotin, lecteur de Platon*. Paris: Les Belles Lettres 1978; VORWERK, Matthias: *Plotinus and the* Parmenides, in: CORRIGAN, Kevin/TURNER, John D. (eds.): *Plato's Parmenides and its Heritage*, II. *Reception in Patristic, Gnostic, and Christian Neoplatonic Texts*. Atlanta, GA: SBL Press 2010, 23–34; CORRIGAN, Kevin: *Plotinus and the Hypotheses of the Second Part of Plato's* Parmenides, in: CORRIGAN, Kevin/TURNER, John D.: *Plato's Parmenides and its Heritage*, II, 35–48.

[4] Vgl. HADOT, Pierre: *Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide*, in: REG 74 (1961), 410–438.

[5] Vgl. HADOT, Pierre: *La métaphysique de Porphyre*, in: *Porphyre*. Entretiens sur l'Antiquité classique, XII. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt 1966, 127–157; DERS.: *Porphyre et Victorinus*, I. Paris: Études Augustiniennes 1968, 139–141; 259–260. Werner Beierwaltes spricht im Anschluss an Hadot über „Gegensatz *und* Beziehung des Unfügbaren und Fügbaren". Vgl.

Obwohl diese Hypothese einer gewissen Plausibilität nicht entbehrt und Hadots Versuch, sie zu begründen, eine hervorragende geistige Leistung darstellt, ist sie wenigstens in ihrer ursprünglichen Gestalt kaum haltbar, und zwar nicht nur angesichts der Parallelen zwischen dem theologischen Werk des Marius Victorinus und einigen sethianisch-gnostischen Schriften aus Nag Hammadi,[6] die viel näher und überzeugender als alle belegbaren Parallelen zwischen den Victorinischen Schriften einerseits und den von Porphyrios nachweisbar herrührenden Texten oder Fragmenten andererseits sind. Es bestehen vielmehr auch einige bedeutende Unterschiede zwischen den metaphysischen Lehren, die im theologischen Werk des Marius Victorinus und im anonymen *Parmenides*-Kommentar enthalten sind. Einer dieser Unterschiede betrifft gerade die „Dialektik" der negativen und affirmativen Theologie, die in beiden Texten jeweils in einer anderen Weise dargestellt wird. Wenn also gesagt wurde, dass sowohl im anonymen Kommentar als auch in den theologischen Schriften des Marius Victorinus jene eigentümliche Juxtaposition oder Dialektik der negativen und affirmativen Theologie belegt wird, so ist beizufügen, dass es sich dabei um zwei verschiedene Varianten handelt. Im Folgenden werde ich beide Auffassungen detailliert rekonstruieren, um ihre Berührungspunkte und Unterschiede deutlich hervorzuheben. Dann versuche ich zu zeigen, dass diese Nebeneinanderstellung der negativen und affirmativen Theologie, insbesondere in der Variante, die uns im anonymen *Parmenides*-Kommentar begegnet, im Neupythagoreismus des 1. Jahrhunderts v. Chr. sein Vorbild haben dürfte.

BEIERWALTES, Werner: *Neoplatonica*, in: PhR 16 (1969), 130–152, hier 138–139; DERS.: *Identität und Differenz*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1980, 61–62.

[6] Diese Parallelen wurden zum ersten Mal von Michel Tardieu und James M. Robinson angezeigt. Vgl. TARDIEU, Michel: *Les Trois Stèles de Seth. Un écrit gnostique retrouvé à Nag Hammadi*, in: RSPhTh 57 (1973), 545–575, hier 558; ROBINSON, James M.: *The Three Steles of Seth and The Gnostics of Plotinus*, in: WIDENGREN, Geo/HELLHOLM, David (eds): *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, August 20–25, 1973*. Stockholm: Almqvist & Wiksell 1977, 132–142, hier 141. Detaillierter werden diese Parallelen insbesondere in den folgenden Veröffentlichungen besprochen: ABRAMOWSKI, Luise: *Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker*, in: ZNW 74 (1983), 108–128; MAJERCIK, Ruth: *The Existence-Life-Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism*, in: CQ 42 (1992), 475–488; TARDIEU, Michel: *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*, in: *Res Orientales* 9. Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'Etude de la Civilisation du Moyen-Orient 1996, 7–114; TURNER, John D.: *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*. Québec: Les Presses de l'Université Laval 2001, 736–744; DERS.: *Victorinus,* Parmenides *Commentaries and the Platonizing Sethian Treatises*, in: CORRIGAN, Kevin/TURNER, John D. (eds): *Platonisms. Ancient, Modern and Postmodern*. Leiden: Brill 2007, 55–96; DERS.: *The Platonizing Sethian Treatises, Marius Victorinus's Philosophical Sources, and Pre-Plotinian* Parmenides *Commentaries*, in: CORRIGAN, Kevin/TURNER, John D. (eds): *Plato's Parmenides and its Heritage*, I. *History and Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism*. Atlanta, GA: SBL Press 2010, 131–172; DRECOLL, Volker H.: *The Greek Text behind the Parallel Sections in Zostrianos and Marius Victorinus*, in: CORRIGAN, Kevin/TURNER, John D. (eds): *Plato's Parmenides and its Heritage*, I, 195–212.

I. Der anonyme *Parmenides*-Kommentar

Von dem anonymen *Parmenides*-Kommentar sind uns nur sechs Fragmente erhalten, die sich auf die einführende Passage des zweiten Teils des *Parmenides* (Fr. 1) und vor allem auf die erste (Fr. 2, 3, 4) und die zweite Hypothese (Fr. 5, 6) beziehen. Aus den erhaltenen Fragmenten geht dennoch deutlich hervor, dass der Kommentator eine metaphysische Auslegung des *Parmenides* vertrat. Diese Interpretation sowie das mit ihr verbundene metaphysische Konzept kommen dabei der *Parmenides*-Auslegung und dem metaphysischen System Plotins sehr nahe. Die erste Hypothese wird als eine Art negative Theologie verstanden, welche die höchste transzendente Gottheit (ὁ ἐπὶ πᾶσιν θεός)[7] oder das transzendente Eine jenseits des Seienden und des Denkens zum Thema macht. Diesem ersten Einen, das auch „das nichtseiende Eine" (ἓν ἀνούσιον) genannt[8] und die als „unaussprechlich und unnennbar" (ἄρρητος καὶ ἀκατονομάστος)[9] charakterisiert wird, werden im Gang der ersten Hypothese alle intelligiblen Denkkategorien abgesprochen. Obwohl der Kommentator meint, der Name „das Eine" sei unter anderen Namen der höchsten Gottheit am meisten angemessen,[10] sagt er schließlich, dass Gott nicht nur über den Begriff der Vielheit, sondern auch über den des Einen hinausgeht.[11] Deswegen kann man nicht wagen ihm etwas zuzuschreiben, sondern darf man nur in einem „nichterfassenden Erfassen" und „nichts denkenden Denken" verbleiben.[12] Wie der Kommentator im zweiten Fragment betont, „ragt [Gott] auf eine inkommensurable Weise über alles hervor", und es scheint, „als ob das All nichts wäre, weil es zu dem gehört, was ihm nachfolgt".[13] Von diesem wird er nicht einmal „durch die Andersheit unterschieden, da er unvergleichbar mit dem ihm Nachfolgenden ist".[14] Konse-

[7] *Anonymus in Platonis Parmenidem* I, 4–5; 18–19 (= *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, III. Ed. Alessandro Linguiti. Firenze: Olschki 1995, 63–202, hier 94).

[8] *Anon. in Parm.* XII, 3–6 (Linguiti 126): Αὐτίκα ἐκεῖνο ἓν μόνον, τοῦτο δὲ ἓν πάντα· κἀκεῖνο μὲν ἓν ἀνούσιον, τοῦτο δὲ ἓν ἐνούσιον.

[9] *Anon. in Parm.* I, 3–4 (Linguiti 94). Zu diesem Ausdruck vgl. Whittaker, John: *ΑΡΡΗΤΟΣ ΚΑΙ ΑΚΑΤΟΝΟΜΑΣΤΟΣ*, in: ders.: *Studies in Platonism and Patristic Thought*. London: Variorum, 1984, XII. Es handelt sich um einen typischen Ausdruck, der in der mittelplatonischen und gnostischen negativen Theologie vorkommt.

[10] *Anon. in Parm.* I, 17–19 (Linguiti 94): οἰκεία οὖν αὕτη πασῶν τῶν ἄλλων προσηγοριῶν τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ...

[11] *Anon. in Parm.* II, 12–13 (Linguiti 98): ὥστε οὐ πλήθους μόνου ὑπεράνω, ἀλλὰ καὶ τῆς τοῦ ἑνὸς ἐπινοίας.

[12] *Anon. in Parm.* II, 15–17 (Linguiti 98): ...οὔτε τολμᾶν τι ἐκείνῳ προσάπτειν, μένειν δ' ἐν ἀκαταλήπτῳ καταλήψει καὶ μηδὲν ἐννοούσῃ νοήσει.

[13] *Anon. in Parm.* III, 7–9 (Linguiti 100): <ὁ> αὐτὸς τὴν ἀσύμβλητον ἔχων ὑπεροχὴν πρὸς πᾶν ὁτιοῦν, καὶ τὸ πᾶν οὕτως ὡσανεὶ μηδὲν ἦν γεγονὸς τῶν μετ' αὐτόν.

[14] *Anon. in Parm.* III, 10–12 (Linguiti 100): οὐ<δὲ> διέστησεν αὐτὸν ἑτερότης ἀπ' αὐτῶν ἀσύγκριτον ὄντα τοῖς μετ' αὐτὸν καὶ ἀπερίληπτον·

quenterweise ist aus Gott „jedwede Andersheit und Selbigkeit, jedwede Ähnlichkeit und Unähnlichkeit ausgeschlossen, weil er selbst ohne Bezug auf das ihm Nachfolgende ist".[15]

Die zweite Hypothese behandelt dem Kommentator zufolge „das seiende Eine" (ἓν ἐνούσιον), d.h. das intelligible Seiende selbst, das zugleich als der göttliche reflexive Intellekt angesehen wird.[16] Da das erste Eine dagegen „jenseits der Seiendheit und des Seienden" steht, wird der Verfasser des anonymen Kommentars allerdings vor die Frage gestellt, wie man Platons Formulierung verstehen soll, wonach das Eine der zweiten Hypothese „Anteil an der Seiendheit nimmt".[17] Diese Frage wird vom Kommentator dahingehend beantwortet, dass das zweite Eine am ersten teilhat, das nur in einem uneigentlichen Sinne als „die Seiendheit" bezeichnet werden kann, insofern es mit dem Seienden vorausgehenden reinen Sein selbst (αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος) identisch ist. Im Unterschied zum zweiten Einen, das dem intelligiblen Seienden in seiner Substanzialität gleichgesetzt wird, stellt das mit dem reinen Sein identifizierte erste Eine ein reines Wirken (αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρόν) dar, welches jeden substanziellen Charakters entbehrt. Dementsprechend kann es weder durch das substantivierte Partizip „das Seiende" (τὸ ὄν) noch durch das Substantiv „die Seiendheit" (ἡ οὐσία) oder sogar „Akt" (ἡ ἐνέργεια) bezeichnet werden. Sein nicht-substantieller Charakter kann gerade nur mit dem Verb „es wirkt" (ἐνεργεῖ) oder mit dem Infinitiv „das Wirken" bzw. „das Sein" (τὸ ἐνεργεῖν, τὸ εἶναι) adäquat zum Ausdruck gebracht werden. So heißt es im fünften Fragment: „das Eine ist jenseits der Seiendheit und des Seienden, und es ist weder eine Seiendheit noch ein Akt, sondern es wirkt vielmehr und ist das reine Wirken selbst sowie das Sein selbst vor dem Seienden."[18] Trotz seiner Transzendenz und „Inkommensurabilität", die in den vorigen Fragmenten wiederholt betont worden ist, wird also das erste Eine – aus der Perspektive der zweiten Hypothese bzw. des zweiten Einen, das deren Gegenstand bildet – schließlich als der reine Seinsakt oder, genauer gesagt, als das reine Seinswirken aufgefasst, welches das zweite Eine in seinem Sein konstituiert, und demgemäß „gleichsam die Idee des Seienden" (ὥσπερ ἰδέα τοῦ ὄντος) genannt wird.[19]

[15] *Anon. in Parm.* III, 33–IV, 1 (Linguiti 102): ...ἐπὶ τοῦ θεοῦ πᾶσα μὲν ἑτερότης καὶ ταυτότης καὶ ὁμοιότης ἐκβέβληται καὶ ἀνομοιότης ἀσχέτου αὐτοῦ ὄντος ἀεὶ πρὸς τὰ μετ' αὐτόν.

[16] Zum Folgenden vgl. NĚMEC, Václav: *Die Theorie des göttlichen Selbstbewusstseins im anonymen Parmenides-Kommentar*, in: RMP 154/2 (2011), 185–205.

[17] PLATON: *Parmenides* 142c.

[18] *Anon. in Parm.* XII, 23–27 (Linguiti 126–128): τὸ ἓν τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ὄντος ὂν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ οὐσία οὐδὲ ἐνέργεια. ἐνεργεῖ δὲ μᾶλλον καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρόν, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος.

[19] *Anon. in Parm.* XII, 33–34 (Linguiti 128).

Im sechsten Fragment wird dann das zweite Eine als der sich selbst erkennende göttliche Intellekt (νοῦς) betrachtet, dessen Selbstbezug eine Unterscheidung vom Denkenden und Gedachten voraussetzt. Durch einen zeitlosen reflexiven Akt differenziert der νοῦς sich selbst in die Vielheit seiner drei inneren Momente oder Akte: Existenz, Leben und Denken (ὕπαρξις – ζωή – νόησις). Als „Existenz" wird der Intellekt insofern bezeichnet, als er das Gedachte ist, das mit dem Denken zusammenfällt, während er „Leben" genannt wird, insofern er aus sich selbst bzw. aus der Existenz hervorgeht, um zum Denkenden zu werden. Mit „Denken" ist schließlich gerade die Phase der reflexiven Bewegung gemeint, in der der Intellekt zur Existenz zurückkehrt, um sich selbst anzuschauen. Das „erste Eine" deutet der Kommentator dagegen als ein transzendentes Moment des reflexiven Intellekts, als einen Urakt, der jenen differenzierten Akten oder Momenten vorausgeht und ihre Einheit stiftet. Dieser einheitstiftende Urakt „gebraucht" die differenzierten Akte gleichsam wie seine „Werkzeuge" und „berührt sie alle ihrer Identität nach".[20] Während jeder der unterschiedlichen Akte sozusagen auf etwas spezialisiert oder „fest gerichtet" ist und demgemäß seine eigene Gestalt und seinen eigenen Namen erhält, ist der überreflexive Urakt des göttlichen Intellektes „Akt vom Nichts" und als solcher „besitzt er keine Gestalt, keinen Namen und keine Seiendheit".[21] Er ist „weder das Denkende noch das Gedachte noch die Seiendheit, sondern er verweilt jenseits von allem und ist die unkommensurable Ursache von allem".[22]

Obwohl die Transzendenz und Inkommensurabilität des mit dem ersten Einen zusammenfallenden Urakts emphatisch hervorgehoben wurde, fasst der Kommentator die beiden Ebenen – d.h. den innerlich geeinten Denkakt, der die Differenz zwischen dem Denkenden und dem Gedachten überschreitet, und den innerlich differenzierten Intellekt, der seine reflexive Bewegung ausübt, indem er durch die einzelnen Phasen: Existenz, Leben und Denken hindurchgeht – schließlich als zwei verschiedene Schichten oder Aspekte des ein und selben Göttlichen auf. Die beiden Ebenen werden nun erschlossen, indem man eine einzige Gottheit aus zwei verschiedenen Perspektiven betrachtet: Unter dem ersten Gesichtspunkt (κατὰ τὴν πρώτην ἰδέαν bzw. κατ' ἄλλο), wonach das Göttliche als „es selbst in sich selbst" (τὸ αὐτὸ τοῦτο) gesehen wird, zeigt es sich als „das Eine und Einfache", das über die Ebene des intelligiblen Seienden, der Refle-

[20] *Anon. in Parm.* XIII, 9–13 (Linguiti 128–130): αὕτη ἡ ἐνέργεια παρ' ἐκείνας ἡ ἐπαναβεβηκυῖα πάσαις καὶ χρωμένη αὐταῖς πάσαις ὡς ὀργάνοις, ἡ πάντων ἐφαπτομένη καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ἐν οὐδενὶ οὖσα.

[21] *Anon. in Parm.* XIII, 13–18 (Linguiti 130): Ἑκάστη μὲν οὖν τῶν ἄλλων πρός τι πέπηγε καὶ κατὰ τὸ εἶδος πάντως αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ ὄνομα τέτακται, αὕτη δὲ οὐδενός ἐστι, διὸ οὐδὲ εἶδος οὐδὲ ὄνομα ἔχει οὐδὲ οὐσίαν.

[22] *Anon. in Parm.* XIII, 21–23 (Linguiti 130): οὐ νόησις οὖσα, οὐ νοητόν, οὐκ οὐσία, ἀλλ' ἐπέκεινα πάντων καὶ πάντων αἰτία <ἀ>σύζυγος.

xivität und der Differenz hinausgeht, unter dem anderem Gesichtspunkt (κατ' ἄλλο) erscheint es dagegen als von dem Einen verschieden und in sich insofern differenziert, als es sich als der reflexive Intellekt in die Vielheit seiner Momente oder Akte – d.h. Existenz, Leben und Denken – ausgliedert:

> „Und so unterscheidet es sich von sich selbst durch den Akt und die Existenz, und doch bleibt ‚es selbst' Eines und Einfaches, und unter dem einen Gesichtspunkt ist es das einfache Eine, unter dem anderen aber unterscheidet es sich von sich selbst. Denn dasjenige, das sich vom Einen unterscheidet, ist nicht das Eine, und dasjenige, das anders als das Einfache ist, ist kein Einfaches. Unter dem ersten Gesichtspunkt, d.h. ‚es selbst' in sich selbst gesehen, ist es also das Eine und Einfache, die Macht – oder wie soll man sie benennen, um sie irgendwie zu bezeichnen, obwohl sie nicht ausgesprochen und gedacht werden kann –, während es weder Eines noch ein Einfaches in Bezug auf die Existenz, das Leben und das Denken ist.
>
> In Bezug auf die Existenz ist das Denkende zugleich das Gedachte. Wenn aber der Intellekt aus der Existenz hervorgegangen und zum Denkenden geworden ist, um zum Gedachten zurückzukehren und sich selbst anzuschauen, dann ist das Denkende das Leben. Deswegen ist [der Intellekt] in Bezug auf das Leben unbegrenzt. Und da sie alle Akte sind, dürfte es sich wohl in Bezug auf die Existenz um einen verbleibenden Akt handeln, in Bezug auf das Denken um einen zu sich selbst zurückgekehrten Akt und in Bezug auf das Leben um einen Akt, der von der Existenz abgewichen ist."[23]

Aus dem Schluss des sechsten Fragments geht dabei deutlich hervor, dass diese zwei Gesichtspunkte, aus denen man das einzige Göttliche betrachten kann, der ersten und der zweiten Hypothese des Platonischen *Parmenides* entsprechen. Unter dem zweiten Gesichtspunkt kann man nämlich über Gott genau diejenigen gegensätzlichen Bestimmungen aussagen, die den Inhalt der zweiten Hypothese bilden, wie z.B. „es befindet sich in Ruhe und in Bewegung", „es ist in sich selbst und in einem anderen",[24] „es ist ein Ganzes und hat Teile",[25] „es ist dasselbe (wie es selbst und wie die an-

[23] *Anon. in Parm.* XIV, 4–26 (Linguiti 132–134): καὶ οὕτως ἓν ὂν καὶ ἁπλοῦν "τὸ αὐτὸ τοῦτο" / ἐνεργείᾳ ἑαυτοῦ διαφέρει καὶ ὑπάρ/ξει, καὶ κατὰ ἄλλο ἄρα ἕν ἐστιν ἁπλοῦν, / κατ' ἄλλο δὲ αὐτὸ ἑαυτοῦ διαφέρει· τὸ γὰρ / τοῦ ἑνὸς διαφέρον οὐχ ἓν καὶ τὸ τοῦ ἁπλοῦ ἕτερον οὐχ ἁπλοῦν. ἓν μὲν οὖν / ἐστιν καὶ ἁπλοῦν κατὰ τὴν πρώτην / καὶ "αὐτὸ τοῦτο" αὐτοῦ το{α}ύτου ἰδέαν, δύ/ναμις ἢ ὅτι καὶ χρὴ ὀνομάζειν ἐνδεί/ξεως <χ>άριν ἄρρητον οὖσαν καὶ ἀνεννόητον, οὐχ ἓν δὲ οὐδὲ ἁπλοῦν κατὰ τὴν ὕ/παρξιν καὶ ζωὴν <καὶ> τὴν νόησιν. καὶ τὸ νο/οῦν καὶ τὸ νοούμενον ὑπάρξει, τὸ δὲ / νοοῦν, ἣν ὁ νοῦ[ς μετε]ξ[έλθῃ] ἀπὸ τῆς ὑ/πάρξεως εἰς τὸ νοοῦν, ἵνα ἐπανέλθῃ εἰς τὸ νοητὸν καὶ ἑαυτὸν ἴδῃ, ἐστὶν ζω/ή· διὸ ἀόριστος <ὁ> κατὰ τὴν ζωήν. καὶ / πασῶν οὐσῶν ἐνεργειῶν καὶ ὡς κατὰ μὲν τὴν / ὕπαρξιν ἑστῶσα ἂν εἴη ἡ ἐνέργεια, κα/τὰ δὲ τὴν νόησιν εἰς αὑτὴν στραφεῖσα ἐνέργεια, κατὰ δὲ τὴν ζωὴν ἐκ τῆς ὑπάρ/ξεως ἐκνεύσασα ἐνέργεια (meine eigene Übersetzung).

[24] PLATON: *Parm.* 146a6–7.

[25] PLATON: *Parm.* 142d8–9.

deren) und anders (als es selbst und als die anderen)".[26] Unter dem ersten Gesichtspunkt werden dagegen genau dieselben Gegensätze dem Göttlichen auf eine Art der negativen *via oppositionis* abgesprochen, die von den Aussagen der ersten Hypothese Gebrauch macht, wie z.B. „es befindet sich weder in Ruhe noch in Bewegung",[27] „es ist weder anders noch dasselbe" (als es selbst oder als etwas anderes),[28] „weder in sich selbst noch in einem anderen".[29]

> „Und dementsprechend befindet es sich in Ruhe und zugleich in Bewegung, in sich selbst und in einem anderen, es ist Ganzes und hat Teile, es ist dasselbe und ein anderes. Aber in Bezug darauf, was an ihm das bloße Eine und gleichsam das Eine im primären und wahrhaftigen Sinne ist, befindet es sich weder in Ruhe noch in Bewegung, es ist weder dasselbe noch ein anderes, weder in sich selbst noch in einem anderen..."[30]

II. Marius Victorinus, *Adversus Arium* Ib

Marius Victorinus hat keinen *Parmenides*-Kommentar geschrieben. In seinen theologischen Schriften bemühte er sich, den Terminus ὁμοούσιος (wesensgleich) zu verteidigen und auf den Begriff zu bringen, mit dessen Hilfe das nizäische Konzil 325 das Verhältnis zwischen dem göttlichen Logos (Sohn) und Gott-Vater auszudrücken suchte. Dabei hat er die christlich-theologische Problematik der Wesensgleichheit von Vater, Sohn und heiligem Geist auf den Boden einer (neu-)platonischen metaphysischen Prinzipienlehre transponiert. Im zweiten Teil des *Adversus Arium* I versucht Victorinus den Begriff der Konsubstanzialität durch eine Darstellung im Genre der philosophischen Theogonie zu explizieren und zu begründen, indem er die göttliche Substanz im zeitlosen Prozess ihrer Selbstkonstitution zum Thema macht. Die göttlichen Hypostasen werden dabei als einzelne Phasen dieses numinosen Geschehens bzw. als höchste metaphysische Prinzipien verstanden. In unserem Zusammenhang ist von besonderer Bedeutung, dass Victorinus hier Gott-Vater als das „Eine ohne Existenz" (*inexsistentialiter unum*) und den Sohn hingegen als das „Eine nach der Art einer Existenz" (*exsistentialiter unum*) auffasst. Aus dieser Terminologie wird ersichtlich, dass Victorinus aus einer griechischen Quelle schöpft, die ihre Derivationslehre von den höchsten metaphysischen Prin-

[26] Platon: *Parm.* 147b6–8.

[27] Platon: *Parm.* 139b2–3.

[28] Platon: *Parm.* 139e4–5.

[29] Platon: *Parm.* 139a5–6.

[30] *Anon. in Parm.* XIV, 26–34 (Linguiti 134): καὶ κατὰ τοῦτο / ἕστηκεν ἅμα καὶ κινεῖται καὶ ἐν ἑαυ/τῷ ἐστιν καὶ ἐν ἄλλῳ καὶ ὅλον ἐστὶν καὶ / μέρη ἔχει καὶ ταὐτόν ἐστι καὶ ἕτερον, κατὰ δὲ ψιλὸν αὐτοῦ τὸ ἓν καὶ οἷον πρῶ/τον καὶ ὄντως τὸ ἓν οὔτε ἕστηκεν / οὔτε κινεῖται οὔτε ταὐτόν ἐστιν οὔ/τε ἕτερον οὔτε ἐν ἑαυτῷ ἐστιν οὔτε / ἐν ἄλλῳ... (meine eigene Übersetzung).

zipien in enger Anlehnung an die erste und zweite Hypothese des *Parmenides* darstellt.

2.1 Hypothese: Gott-Vater als das nichtseiende Eine

Das nichtseiende Eine oder der Vater selbst kann dabei von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet werden: einerseits als ganz und gar inkommensurabel und relationslos, andererseits in Bezug darauf, wessen Ursprung es ist, d.h. als universale Ursache und universale Potenz, die selbst auf eine geeinte und potentielle Weise alles ist, was aus ihr hervorgeht. Gerade diesen zwei Betrachtungsweisen entsprechen die negative und die affirmative Theologie. Im Nebeneinandersein dieser zwei theologischen Methoden wird das Eine in eine „dialektische" Gedankenbewegung einbezogen, durch die das menschliche Denken dazu geführt wird, sich von allen gegenständlichen Denkkategorien zu befreien.

A) Negative Theologie

In *Adversus Arium* I, 49 kommen zuerst die negativen Aussagen vor, die mit Hilfe der lateinischen Präposition „ante" gebildet werden. Dadurch soll die ontologische Priorität des Einen gegen alle intelligiblen Kategorien zum Ausdruck gebracht werden. Dieser absolute Vorrang des Einen wird als seine Priorität gegenüber dem (wahrhaft) Seienden (*ante omnia, quae vere sunt; ante ipsum* ὄν) und seinen Modalitäten – Wesenheit, Substanz und Subsistenz (*ante omnem essentitatem, substantiam, subsistentiam*) – exemplifiziert. Victorinus geht allerdings noch weiter und erhebt das Eine auch vor „Existenz" oder „Sein" (*antequam sit ei esse, unum ... unum ante omnem exsistentiam*). Ähnlich werden durch die negativen Aussagen, die mittels der Präposition „sine" geformt werden, dem Einen Existenz, Substanz und Denken (*intellegentia*) abgesprochen.

> „Allem wahrhaft Seienden zuvor war das Eine [...] das Eine, bevor ihm das Sein zukommt [...]. Das Eine ist vor aller Existenz, vor aller Existenzialität [...], ja vor dem Seienden selbst, denn dieses Eine geht dem Seienden voraus; es ist also vor aller Wesenheit, Substanz, Subsistenz und selbst vor allem, das noch mächtiger ist. Es ist das Eine ohne Existenz, ohne Substanz, ohne Denken – denn es ist über all diese erhaben..."[31]

[31] MARIUS VICTORINUS: *Adversus Arium* I, 49, 9–18 (CSEL LXXXIII/I, 143): *Ante omnia quae vere sunt unum fuit,* [...] *antequam sit ei esse, unum* [...] *unum ante omnem exsistentiam, ante omnem exsistentialitatem* [...] *ante ipsum* ὄν; *hoc enim unum ante* ὄν; *ante omnem igitur essentitatem, substantiam, subsistentiam et adhuc omnia quae potentiora; unum sine exsistentia, sine substantia, sine intellegentia – supra enim haec...* (die deutsche Übersetzung: *Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus.* Übersetzt von P. Hadot und U. Brenke, eingeleitet und erläutert von P. Hadot. Zürich: Artemis Verlag 1967, 190–191.)

Im Anschluss daran werden verschiedene Bestimmungen in Bezug auf das Eine negiert, die bei Platon und in der späteren platonischen Tradition in den negativen Aussagen über die anderen Seinsebenen (das Noetisch-Unveränderliche und die Materie) ihren Platz haben.[32]

B) Affirmative Theologie

Von dem Standpunkt der affirmativen Theologie können dagegen über das Eine mehrere positive Prädikate ausgesagt werden, sogar dieselben, die ihm durch die negative Theologie abgesprochen worden sind. So wird über das Eine gesagt, es sei vorherseiende Präintelligenz und Präexistenz (*praeintellegentia praeexsistens et praeexsistentia*), ja, Geist im Zustand des Zu-sich-selbst-gewandt-Seins, d. h. Geist „vor" der reflexiven Entzweiung des Sich-selbst-erkennenden. Das Eine wird sogar als „dreimächtiger Geist" (*tripotens*) bezeichnet, insofern es in sich auf eine transzendente Weise drei Potenzen enthält und in einer unterschiedslosen Einheit einigt: universale Existenz (*exsistentia*), universales Leben (*vita*) und Denken (*intellegentia*). Obwohl das Eine-der Vater jede Form transzendiert, kann in ihm folglich eine gewisse triadische „Prästruktur" aufgespürt werden, die die Struktur der Selbstentwicklung der göttlichen Substanz vorzeichnet. Das Eine selbst kann aber nicht als viertes Glied neben diesen drei Potenzen oder als ihr Zugrundeliegendes verstanden werden: das Eine ist mit diesen Potenzen insofern identisch, als es eine von ihnen eigentlich ist, und zwar die universale Existenz, d.h. das reine Sein (*ipsum esse, esse purum*), wobei dieses „Sein selbst" beide andere Glieder der Dreiheit auf seine eigene Art und Weise in sich einschließt und enthält.

> „Dies ist Gott, dies der Vater, der als immer vorherseiende Präintelligenz und Präexistenz sich selbst seine Glückseligkeit in unbeweglicher Bewegung bewahrt [...] ein Geist in Einheit dreifach mächtig, vollkommener Geist jenseits des Geistes [...]. Er ist Einer in Einfachheit und vereinigt dennoch drei Vermögen in sich: das allgemeine Sein, das allgemeine Leben und die Glückseligkeit – diese drei sind das Eine als auch Einfach-Eine –, und in dem Vermögen des Seins, d.h. der Existenz, ist vor allem das Vermögen des Lebens und der Glückseligkeit enthalten: das Vermögen der Existenz ist dadurch, dass es ist und existiert, zugleich Vermögen des Lebens und der Glückseligkeit [...]. Leben und Wirken kommen ihm gemäß seiner eigenen Existenz zu, die selbst inexistent ist; ununterscheidbare Vereinigung des Geistes mit sich selbst, Göttlichkeit, Substantialität, Glückseligkeit, Vermögen der Intelligenz, des

[32] MARIUS VICTORINUS: *Adv. Ar.* I, 49, 18–25 (= CSEL LXXXIII/I, 144–145): *inmensum, invisibile, indiscernibile universaliter omni alteri et his quae in ipso et his quae post ipsum, etiam quae ex ipso,* [...] *inpartile undique, sine figura, sine qualitate neque inqualitate sine qualitate quale, sine colore, sine specie, sine forma, omnibus formis carens...*

Lebens und der Güte, auf allumfassende Weise ganz und gar alles [...] vorherseiend..."[33]

2.2 *Hypothese: Der Sohn (und der Heilige Geist) als das seiende Eine*

Darauf folgt in *Adversus Arium* I, 50 eine Darstellung der Genese des „zweiten Einen", das im Unterschied zu dem ersten Einen als das „Eine nach der Art einer Existenz" (*exsistentialiter unum*), das Ein-Eine (*unum unum*), das Eine in Substanz und in Bewegung charakterisiert wird. Dieses zweite Eine stellt eine Art des Hervorgangs „von innen nach außen" dar. Victorinus gebraucht in diesem Zusammenhang den Ausdruck, der die Geburt der Minerva aus dem gespaltenen Haupt des Jupiter evoziert: das Eine „ist nach außen aufgesprungen" (*unum proexsiluit*).

„Nachdem dieses Eine existierte, ist ein Eines nach außen aufgesprungen, aber diesmal ist es das Ein-Eine, Eines in Substanz, Eines in Bewegung, und die Bewegung ist Existenz, denn auch die Existenz ist Bewegung. Dieses Eine ist also Eines nach der Art einer Existenz und nicht wie der Vater ein Eines ohne Existenz, das nur potentiell Eines nach der Art einer Existenz ist ..."[34]

Diese Bewegung, durch die das seiende Eine konstituiert wird (oder: sich konstituiert), ist aber eine zweieine Bewegung, da sie in sich zwei Richtungen vereinigt: (a) die Bewegung des Hervorgangs (*progressio*), d.h. die Bewegung von innen – aus der Verborgenheit der göttlichen Potenz heraus – nach außen – in die Erscheinung, Gestalt – und (b) die Bewegung der Rückkehr (*regressio*), d.h. die Bewegung „von außen" – aus dem selbstveräußerlichten Dasein – „nach innen" – in das verhüllte, verborgene Innere des reinen Seins. Die einzige Bewegung des seienden Einen einigt in sich also zwei Phasen des innertrinitarischen Geschehens: das Leben (*vita*) und das Denken (*intellegentia, sapientia*).

Die Grundzweiheit, die das nichtseiende Eine und das seiende Eine bilden, ist eigentlich eine Dreiheit, weil das zweite Glied der Zweiheit weiter

[33] MARIUS VICTORINUS: *Adv. Ar.* I, 50, 1–20 (= CSEL LXXXIII/I, 144–145): *Hic est deus, hic pater, praeintellegentia praeexsistens et praeexsistentia beatitudinem suam et inmobili motione semet ipsum custodiens,* [...] *tripotens in unalitate spiritus, perfectus et supra spiritum:* [...] *spiritus inseparabilis a semet ipso* [...] *simplicitate unus qui sit, tres potentias couniens, exsistentiam omnem, vitam omnem et beatitudinem, sed ista omnia et unum et simplex unum et maxime in potentia eius quod est esse, hoc est exsistentiae, potentia vitae et beatitudinis: quo enim est et exsistit, potentia quae sit exsistentiae, hoc potentia est et vitae et beatitudinis,* [...] *et vivere et agere habens secundum ipsam suimet ipsius inexistentem existentiam, indiscernibilis spiritus counitio, divinitas, substantialitas, beatitudo, intellegentialitas, vitalitas, optimitas et universaliter omnimodis omnia,* [...] προόν ... (deutsche Übersetzung: *Christlicher Platonismus*, 192.)

[34] MARIUS VICTORINUS: *Adv. Ar.* I, 50, 22–26 (= CSEL LXXXIII/I, 145): *Isto igitur uno exsistente, unum proexsiluit, unum unum, in substantia unum, in motu unum, et motus enim exsistentia, quoniam et exsistentia motus. Istud igitur unum exsistentialiter unum, sed non ut pater inexsistentialiter unum qui est secundum potentiam exsistentialiter unum* ... (deutsche Übersetzung: *Christlicher Platonismus*, 192 – leicht modifiziert.)

in sich dyadisch strukturiert ist. Das zweite Eine als Leben ist Sohn, der den Geist als Denken in sich immer involviert. Wird aber der Sohn vom Geist unterschieden, so wird er mit einer der Phasen der zweieinen Bewegung identifiziert: mit dem schöpferischen Leben.

Philosophische Theogonie expliziert so die Struktur der göttlichen Substanz in einer dynamischen Perspektive. Sein, Leben und Denken zeigen sich als die drei Phasen – Verharren, Hervorgang und Rückkehr –, in denen sich die göttliche Substanz aus ihrer transzendenten Wurzel in die Vielheit und Andersheit hinein entfaltet, um die ursprüngliche Selbigkeit mit ihrem transzendenten Grund wiederherzustellen und sich selbst als ein reflexiv denkendes Wesen zu konstituieren. Die substanzielle Identität von Sein, Leben und Denken wird dabei durch ihr gegenseitiges Ineinandersein ermöglicht: Jedes Glied impliziert die zwei anderen auf seine eigene Art und Weise. Ihre Differenz ergibt sich dagegen daraus, dass in jeder Phase jeweils ein Glied der Dreiheit über die anderen herrscht und in den Vordergrund tritt.

III. Vergleich: Identität und Differenz

Sowohl im sechsten Fragment des anonymen *Parmenides*-Kommentars als auch in *Adversus Arium* Ib des Marius Victorinus begegnet uns folglich eine Art „Dialektik" der negativen und affirmativen Theologie, die mit der Auslegung der ersten und der zweiten Hypothese aus dem platonischen *Parmenides* eng verbunden ist. Der Verfasser des anonymen Kommentars verfährt dennoch anders als Marius Victorinus in *Adversus Arium* Ib. Dem Kommentator zufolge entsprechen die erste und die zweite Hypothese des *Parmenides* den zwei Gesichtspunkten, unter denen sich das Göttliche zeigt: (1) „unter dem einen Gesichtspunkt" (κατὰ τὴν πρώτην ἰδέαν bzw. κατ' ἄλλο), d.h. „es selbst in sich selbst gesehen" (τὸ αὐτὸ τοῦτο), wird es als das einfache Eine angesehen, das „nicht ausgesprochen und gedacht werden kann", (2) „unter dem anderen Gesichtspunkt" (κατ' ἄλλο) hingegen wird es als der in sich durch Reflexion differenzierte Intellekt betrachtet, der sich in die Vielheit seiner Akte – Existenz, Leben und Denken – hinein entfaltet. Die negative und affirmative Theologie kommen also der ersten und der zweiten Hypothese gleich, die das den reflexiven Intellekt (das zweite Eine) und seinen über-reflexiven Grund (das erste Eine) umschließende Göttliche in seinen beiden Dimensionen behandeln.

Der Gesichtspunkt der zweiten Hypothese, deren Gegenstand eigentlich das seiende Eine oder der reflexive Intellekt ist, öffnet zwar zugleich eine neue Perspektive, aus der das erste Eine in seiner Bezogenheit auf das zweite Eine thematisiert wird. Unter diesem Gesichtspunkt, der eigentlich die Aufmerksamkeit auf das zweite Eine oder den Intellekt lenkt, stellt sich das erste Eine zugleich als das Sein vor dem Seienden oder als der einheitsstiftende Akt über den differenzierten Akten des reflexiven Intellekts,

als der konstitutive Urgrund seines Selbstbewusstseins heraus. Aber diese vereinzelten Aussagen bilden für den Kommentator keine eigentümliche affirmative Theologie. Im fünften Fragment lehnt er sogar ausdrücklich eine affirmative Theologie in Bezug auf das Eine ab und kritisiert dabei die *Chaldäischen Orakel* oder ihre Ausleger, weil sie der höchsten Gottheit eine trinitarische Struktur zuweisen.[35] Der Verfasser des anonymen Kommentars selbst wendet auch nie die Dreiheit „Sein – Leben – Denken" auf das erste Eine an, wie es Victorinus im Rahmen seiner affirmativen Theologie tut.[36] Die Dreiheit bleibt für den Kommentator immer der Ebene des Intellekts immanent. Das Eine wird auch keineswegs als Ausgangsglied der Dreiheit aufgefasst, aus dem das Leben hervorginge und zu dem das Denken zurückkehrte, wie es in *Adversus Arium* Ib begriffen wird.[37] Im anonymen Kommentar findet man auch kein Anzeichen für das Prinzip des wechselseitigen Ineinanderseins (und des Vorherrschens) von Existenz, Leben und Denken, das eine zentrale Rolle in *Adversus Arium* Ib spielt.

Das metaphysische Konzept des anonymen *Parmenides*-Kommentars kann durch das folgende Schema veranschaulicht werden:

1. Hypothese: κατὰ τὴν πρώτην ἰδέαν — ἓν ἀνούσιον = τὸ ἓν τὸ ἐπέκεινα οὐσίας = τὸ ἁπλοῦν = τὸ ἓν "αὐτὸ τοῦτο"

αὐτὸ τὸ εἶναι = ἡ ἐνέργεια παρ' ἐκείνας (sc. ἐνεργείας)

2. Hypothese: κατ' ἄλλο — ἓν ἐνούσιον = τὸ ὄν = νοῦς { ὕπαρξις – ζωή – νόησις }

Im Vergleich mit dem anonymen *Parmenides*-Kommentar fällt auf, dass bei Victorinus beide Gesichtspunkte den Methoden der negativen und af-

[35] Vgl. *Anon. in Parm.* IX, 1–X, 11 (Linguiti 118–120). Vgl. DILLON, John: *The Concept of Two Intellects: A Footnote to the History of Platonism*, in: Phron. 18/2 (1973), 176–185, hier 178. Dillon versucht dennoch die Triade πατήρ – δύναμις – νοῦς nur auf zwei Glieder zu reduzieren, obwohl der Kommentator ausdrücklich über eine τρίας spricht.

[36] Eine Art Präexistenz oder „präfigurative Existenz" der Triade im ersten Einen vermuten Pierre Hadot, John D. Turner und Luc Brisson. Vgl. HADOT: *Porphyre et Victorinus*, I, 128–129 und 140; TURNER: *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, 725–726; BRISSON, Luc: *Reception of the* Parmenides *before Proclus*, in: CORRIGAN, Kevin/TURNER, John D. (eds): *Plato's Parmenides and its Heritage*, II, 49–63, hier 59. Diese Auslegung ergibt sich aus dem Versuch, den Inhalt des anonymen Kommentars mit dem theologischen Werk des Marius Victorinus (Pierre Hadot) oder mit einigen sethianisch-gnostischen Schriften, insbesondere mit *Allogenes* (John Turner), zu harmonisieren.

[37] Pierre Hadot bemühte sich auch in dieser Hinsicht, das metaphysische Konzept des anonymen *Parmenides*-Kommentars mit dem in *Adversus Arium* Ib enthaltenen in Einklang zu bringen. Wie ich in meinem Aufsatz *Die Theorie des göttlichen Selbstbewusstseins im anonymen Parmenides-Kommentar*, 200, gezeigt habe, ist Hadots Auslegung auch in diesem Punkt zu korrigieren.

firmativen Theologie entsprechen, die ausschließlich auf das erste Eine angewandt werden, also auf das Eine der ersten Hypothese des *Parmenides*, das mit Gott-Vater identifiziert wird. Die theologische Auffassung in *Adversus Arium* Ib kann folglich insofern als „dialektisch" bezeichnet werden, als das *erste* Eine selbst unter zwei verschiedenen Aspekten behandelt wird. Während unter dem Gesichtspunkt der negativen Theologie dem Einen Sein, Seiendes, Existenz, Denken abgesprochen werden, erweist es sich unter dem Gesichtspunkt der affirmativen Theologie als erste Phase der Selbstkonstitution der göttlichen Substanz bzw. des Intellekts und als erstes Glied der Dreiheit von Sein – Leben – Denken. Als das Sein selbst enthält es in sich auf transzendente und potentielle Weise die beiden anderen Glieder – Leben und Denken – und vereinigt sie in seiner unterschiedslosen Einheit. Das zweite Eine, d.h. das Eine der zweiten Hypothese, das Victorinus dem Sohn gleichsetzt, wird in *Adversus Arium* Ib erst später im 50. Kapitel zum Thema und ist nicht in die Dialektik der negativen und affirmativen Theologie einbezogen.

Das in *Adversus Arium* Ib enthaltene metaphysische Konzept kann durch das folgende Schema veranschaulicht werden:

1. Hypothese:	*inexsistentialiter unum = pater*
a) Negative Theologie:	*unum ante omnia quae vere sunt; antequam sit ei esse; ante omnem exsistentiam, ante omnem exsistentialitatem, ante ipsum ὄν, ante omnem essentitatem, substantiam, subsitentiam;* *unum sine exsistentia, sine substantia, sine intellegentia*
b) Affirmative Theologie:	*tripotens spiritus {<u>esse/praeexsistentia</u> – vita/praeviventia – intellegentia/praeintellegentia*
2. Hypothese:	*exsistentialiter unum = unum unum = in substantia unum = in motu unum*

a) *progressio = filius = esse/exsistentia – <u>vita</u> – intellegentia*
b) *regressus = spiritus sanctus = esse/exsistentia – vita – <u>intellegentia</u>*

Die beiden Texte sind jedenfalls dadurch merkwürdig, dass sie zwar auf der Transzendenz des ersten Einen und auf seiner „Inkommensurabilität" mit dem zweiten Einen insistieren, und doch schließlich das erste und das zweite Eine als zwei verschiedene Phasen oder Aspekte einer Gottheit auffassen. Wie schon gesagt, hielt Pierre Hadot gerade diese Dialektik der „Inkommensurabilität" (l'incoordination) und „Kommensurabilität" (la coordination) des ersten Einen mit dem zweiten Einen für einen der Hauptzüge der „porphyrianischen Metaphysik". Da Hadot den anonymen *Parmenides*-Kommentar dem Porphyrios zugeschrieben und zugleich diesen für die philosophische Hauptquelle der theologischen Schriften des Marius

Victorinus gehalten hatte, vermutete er auch, dass die „dialektische" Theologie des anonymen Kommentars mit dem entsprechenden Konzept in *Adversus Arium* Ib im Wesentlichen übereinstimmt. Wie aber aus unserer Darstellung hervorleuchtet, geht es offensichtlich um zwei verschiedene metaphysische Konzepte.

IV. Ursprünge der „dialektischen" Theologie

Die gleichwohl bestehende Verwandtschaft des methodischen Verfahrens bei der Thematisierung des Göttlichen, das uns im anonymen *Parmenides*-Kommentar und in *Adversus Arium* Ib begegnet, kann dadurch erklärt werden, dass beide Autoren an eine gemeinsame Gedankentradition anschließen. Ein Vorbild der „Juxtaposition" oder „Dialektik" der negativen und affirmativen Theologie, die das Göttliche aus zwei verschiedenen Perspektiven betrachten, wobei es sich bald als „inkommensurabel", bald als „kommensurabel" zeigt, taucht in der Tat schon im Rahmen der mittelplatonischen bzw. neupythagoreischen Überlieferung auf.[38] Dabei ist insbesondere auf die Prinzipienlehre des Eudoros von Alexandrien hinzuweisen, über die uns Simplikios in seinem *Physik*-Kommentar berichtet. Laut Simplikios' Referat hat Eudoros das absolute, über alle Gegensätze erhobene Eine als „Prinzip von allem" aufgefasst. Von diesem absoluten Einen hat er dennoch das zweite Eine unterschieden, das zusammen mit seinem Komplementärprinzip – der unbestimmten Zweiheit – in die Grundpolarität der ersten entgegensetzten Prinzipien eingeschlossen wird, die als Elemente oder Ursachen von anderen pythagoreischen Gegensatzpaaren gelten.

> „Man muss sagen, dass die Pythagoreer nach der höchsten Deutungsweise das Eine als Prinzip von allem setzen, nach der zweiten Deutungsweise gibt es aber zwei Prinzipien des Wirklichen, nämlich das Eine und die diesem entgegensetzte Natur [...] Wenn das eine Prinzip der einen Gegensatzreihe, das andere Prinzip der anderen Gegensatzreihe ist, dann sind sie nicht die gemeinsamen Prinzipien von allem wie das [erste] Eine'. Und wieder sagt [Eudoros]: ‚Deshalb lehrten [die Pythagoreer], das Eine sei unter der anderen Betrachtungsweise Prinzip von allem, weil auch die Materie und alles Seiende aus ihm entstanden sind. Dieses sei der höchste Gott [...] Ich sage also, dass die Pythagoreer das Eine als Prinzip von allem zulassen, während sie unter der anderen Betrachtungsweise zwei höchste Elemente einführen [...], so dass als Prinzip das Eine, als Elemente aber das (zweite) Eine und die unbestimmte Zweiheit gelten, wobei beide Prinzipien wieder eine Einheit sind. Es ist auch offensichtlich, dass eines das Eine als Prinzip von allem, und anderes das der

[38] Vgl. Mansfeld: *Compatible Alternatives*, 92–117.

Zweiheit entgegensetzte Eine ist, welches sie auch als Monade bezeichnen'."[39]

Eudoros von Alexandrien selbst bemühte sich wahrscheinlich, zwei Versionen der altpythagoreischen Lehre zu versöhnen, die schon Aristoteles in seiner *Metaphysik* erwähnt: die „monistische" Version, der zufolge aus der Monas die Gegensatzpaare und aus diesen die anderen Zahlen abgeleitet werden, und die „dualistische" Lehre, die zehn Gegensatzpaare als Prinzipien annimmt (Grenze – Unbegrenztes, Ungerades – Gerades, Eines – Menge etc.).[40] Es liegt nahe, dass Eudoros bei seinem Versuch um Harmonisierung durch Platons *Parmenides* inspiriert worden ist: die „höchste Deutungsweise" entspricht der ersten Hypothese, die das Eine „in sich selbst" und ohne Bezug auf anderes thematisiert, während die „zweite Deutungsweise" der zweiten Hypothese entspricht, die das Eine in seinem Bezug auf anderes behandelt.[41] Das erste und zweite Eine scheinen dabei allerdings nicht zwei verschiedene Hypostasen oder Seinsebenen darzustellen, sondern sie entsprechen gerade zwei Betrachtungsweisen oder Perspektiven, unter denen das erste Prinzip betrachtet werden kann:[42] nach der „höchsten Deutungsweise" wird dieses Prinzip in sich selbst angesehen, während nach der „anderen" oder „zweiten Deutungsweise" als bezogen auf sein Komplementärprinzip und als ein Glied des ersten Gegensatzpaares. Es ist nun auffallend, dass Eudoros die beiden Betrachtungsweisen mit ähnlichen Ausdrücken wie der Verfasser des anonymen Kommentars einführt (κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον, κατ' ἄλλον τρόπον bzw. κατὰ τὸν δεύτερον λόγον).

Jaap Mansfeld führt diese Tradition sogar auf Xenophanes bzw. auf spätere Versuche zur Interpretation seiner widersprüchlichen theologischen Aussagen zurück. Wie der Verfasser der Schrift *De Melisso Xenophane Gorgia* und Simplikios übereinstimmend bezeugen, bezeichnete Xenophanes

[39] SIMPLIKIOS: *In Aristotelis Physica commentaria* I, 5 (= CAG IX, 181, 10–30 = Fr. 3–5 Mazzarelli): "κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον φατέον τοὺς Πυθαγορικοὺς τὸ ἓν ἀρχὴν τῶν πάντων λέγειν, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον δύο ἀρχὰς τῶν ἀποτελουμένων εἶναι, τό τε ἓν καὶ τὴν ἐναντίαν τούτῳ φύσιν [...] εἰ γὰρ ἡ μὲν τῶνδε ἡ δὲ τῶνδέ ἐστιν ἀρχή, οὐκ εἰσὶ κοιναὶ πάντων ἀρχαὶ ὥσπερ τὸ ἕν". καὶ πάλιν "διό, φησί, καὶ κατ' ἄλλον τρόπον ἀρχὴν ἔφασαν εἶναι τῶν πάντων τὸ ἕν, ὡς ἂν καὶ τῆς ὕλης καὶ τῶν ὄντων πάντων ἐξ αὐτοῦ γεγενημένων. τοῦτο δὲ εἶναι καὶ τὸν ὑπεράνω θεόν [...] φημὶ τοίνυν τοὺς περὶ τὸν Πυθαγόραν τὸ μὲν ἓν πάντων ἀρχὴν ἀπολιπεῖν, κατ' ἄλλον δὲ τρόπον δύο τὰ ἀνωτάτω στοιχεῖα παρεισάγειν [...] ὥστε ὡς μὲν ἀρχὴ τὸ ἕν, ὡς δὲ στοιχεῖα τὸ ἓν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ἀρχαὶ ἄμφω ἓν ὄντα πάλιν. καὶ δῆλον ὅτι ἄλλο μέν ἐστιν ἓν ἡ ἀρχὴ τῶν πάντων, ἄλλο δὲ ἓν τὸ τῇ δυάδι ἀντικείμενον, ὃ καὶ μονάδα καλοῦσιν". (meine eigene Übersetzung). Vgl. MANSFELD: *Compatible Alternatives*, 97; DILLON, John: *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*. London: Cornell University Press 1977, 126–128; HALFWASSEN, Jens: *Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons* Parmenides, in: HAGEMANN, Ludwig/GLEI, Reinhold (Hgg.): EN KAI ΠΛΗΘΟΣ. *Einheit und Vielheit. Festschrift für K. Bormann zum 65. Geburtstag*. Würzburg: Echter Verlag 1993, 339–373, hier 349–355.

[40] ARISTOTELES: *Metaphysica* 986a13–26.

[41] Vgl. HALFWASSEN: *Speusipp und die metaphysische Deutung*, 352.

[42] Vgl. MANSFELD: *Compatible Alternatives*, 97.

Gott als „ewig" (ἀΐδιον), „vollkommen homogen" (πάντῃ ὅμοιον), „kugelförmig" (σφαιροειδῆ), „unbeweglich" (κινούμενον οὐδέν) etc., zugleich aber behauptete er, Gott sei „weder unbegrenzt noch begrenzt" (οὔτε ἄπειρον οὔτε πεπερασμένον), „befinde sich weder in Ruhe noch in Bewegung" (οὔτε ἠρεμοῦντα οὔτε κινητὸν εἶναι).[43] Während der Autor der pseudo-aristotelischen Schrift daraus schließt, die theologischen Ansichten des Xenophanes seien in sich widersprüchlich,[44] versucht Simplikios aufzuweisen, dass dieser Widerspruch nur scheinbar ist: Xenophanes wolle in der Tat sagen, dass Gott die transzendente Ursache sei, die nicht nur über die gegensätzlichen Bestimmungen wie Bewegung – Ruhe, begrenzt – unbegrenzt, sondern auch über alle Polargegensätze (ἀντιστοιχία) überhaupt hinausgehe.[45] Simplikios' Auslegung des Xenophanes stimmt dabei mit Eudoros' Interpretation der pythagoreischen Prinzipienlehre überein, die ebenfalls bei Simplikios erhalten ist.[46] Laut Mansfeld war nun Eudoros' „dialektische" Auffassung nicht nur durch sein Bemühen motiviert, die unterschiedlichen Versionen der pythagoreischen Prinzipienlehre in Einklang zu bringen, sondern auch die widersprüchlichen Aussagen über das einzige Göttliche bei Xenophanes miteinander zu versöhnen, denen zufolge Gott einmal jenseits der (pythagoreischen) Gegensätze verweilt, ein andermal diesen zugeordnet wird. Dank dieser Auffassung konnte man von Xenophanes den Vorwurf der Widersprüchlichkeit fernhalten und ihn zum Vorläufer der Dialektik der negativen und affirmativen Theologie erklären.

V. Konklusion

Die neupythagoreische theologische Methode, über die uns Eudoros (bzw. Simplikios) berichtet, dürfte wohl als die Inspirationsquelle für die Dialektik der „Kommensurabilität" und „Inkommensurabilität" des Einen und für die mit ihr verbundene Juxtaposition der negativen und affirmativen Theologie im anonymen *Parmenides*-Kommentar sowie in *Adversus Arium* Ib (bzw. dessen griechischer Vorlage) gedient haben. Sowohl im *Parmenides*-Kommentar als auch in *Adversus Arium* Ib findet man genau diese Methode vor, die hier freilich auf die (neu)platonische Problematik des Bezuges zwischen dem transzendenten Einen und dem reflexiven Intellekt oder

[43] *De Melisso Xenophane Gorgia* 977a23–b20 (*Si Parménide. Le traité anonyme* De Melisso Xenophane Gorgia. *Edition critique et commentaire*. Ed. Barbara Cassin. Paris: Presses Universitaires de Lille 1980, 339–344 = DK 21 A 28); Simplikios: *In Arist. Phys.* I, 2 (= CAG IX, 22, 22ff. = DK 21 A 31 und 21 B 26). Vgl. Mansfeld: *Compatible Alternatives*, 92–95.

[44] *De Mel. Xenoph. Gorg.* 978a15 ff. (Cassin 363, 10ff. = DK 21 A 28). Vgl. Mansfeld: *Compatible Alternatives*, 93–94.

[45] Simplikios: *In Arist. Phys.* I, 2 (= CAG IX, 29, 12–14): πλὴν ὁ μὲν Ξενοφάνης ὡς πάντων αἴτιον καὶ πάντων ὑπερανέχον καὶ κινήσεως αὐτὸ καὶ ἠρεμίας καὶ ὡς πάσης ἀντιστοιχίας ἐπέκεινα τίθησιν, ὥσπερ καὶ ὁ Πλάτων ἐν τῇ πρώτῃ ὑποθέσει Παρμενίδου. Vgl. Mansfeld, Jaap: *Compatible Alternatives*, 94–95.

[46] Vgl. Mansfeld: *Compatible Alternatives*, 97.

dem intelligiblen Seienden angewandt wird – obgleich jeweils auf eine andere Art und Weise. An die Stelle der Dialektik der „Kommensurabilität" und „Inkommensurabilität" des Einen mit den pythagoreischen Gegensätzen tritt so die (neu)platonische Dialektik der „Kommensurabilität" und „Inkommensurabilität" des transzendenten Einen mit der Ebene der Differenz, Intelligibilität und Reflexivität, die sich durch die intelligible Triade Existenz – Leben – Denken auszeichnet. Eudoros von Alexandrien, der Verfasser des anonymen *Parmenides*-Kommentars und Marius Victorinus stimmen nun darin überein, dass sie zwei „Gesichtspunkte" oder „Betrachtungsweisen" unterscheiden, unter denen man das höchste Prinzip oder den höchsten Gott ansehen kann: Während bei Eudoros sich das Eine einmal als das über alle Gegensätze erhabene Prinzip, einmal als ein Glied der Grundpolarität „das Eine – die unbestimmte Zweiheit" zeigt, erscheint es im anonymen Kommentar einmal als das einfache Eine jenseits von allem, einmal als der in sich differenzierte Intellekt, der sich in die Vielheit seiner Akte – Existenz, Leben und Denken – hinein entfaltet. In *Adversus Arium* Ib wird dann das Eine einmal – aus der Perspektive der negativen Theologie – als das transzendente und relationslose „Prinzip vor dem Prinzip" betrachtet, dem u.a. auch Sein, Existenz, Leben und Denken abgesprochen werden, ein andermal – aus der Perspektive der affirmativen Theologie – als „der dreimächtige Geist" und zugleich als ein Glied der Triade Sein/Existenz – Leben – Denken, nämlich als Sein oder (Prä-)Existenz bzw. als die erste Phase der Selbstkonstitution des göttlichen Intellekts, nämlich das Verharren. Der Unterschied besteht auch darin, dass bei Eudoros und im anonymen Kommentar die beiden Betrachtungsweisen der ersten und zweiten Hypothese des *Parmenides* entsprechen, während bei Marius Victorinus die zwei Gesichtspunkte das Eine der ersten Hypothese betreffen, ohne dass das zweite Eine in die Dialektik der „Kommensurabilität" und „Inkommensurabilität" einbezogen wird.[47]

[47] Dieser Artikel entstand im Rahmen des Projekts „Metaphysical systems in the theological work of Marius Victorinus and their sources", Nr. 14-35803S, der Grant-Agentur der Tschechischen Republik (GAČR).

Zusammenfassung
Der Artikel befasst sich mit einer spezifischen Dialektik der negativen und affirmativen Theologie, die im anonymen Parmenides-*Kommentar und in* Adversus Arium Ib *des Marius Victorinus vorkommt. Aufgrund einer detaillierten Untersuchung beider Texte argumentiert der Autor, dass sie eine ähnliche dialektische Methode benutzen, sich jedoch in deren Anwendung auf das erste und zweite Eine und in ihrer Erörterung des Bezugs zwischen dem transzendenten Einen und der Triade Existenz–Leben–Denken unterscheiden. Daraus schließt er, dass beide Auffassungen zwei verschiedene Varianten eines verwandten metaphysischen Konzepts darstellen. Schließlich versucht er zu zeigen, dass die dialektische Theologie vom Neupythagoreismus des 1. Jahrhunderts v. Chr. inspiriert werden dürfte.*

Abstract
This article deals with a specific dialectic of negative and affirmative theology which occurs in the anonymous commentary on Parmenides *and in* Against Arius Ib *by Marius Victorinus. Based on a detailed examination of both texts, the author argues that they use a similar dialectical method but differ in their application of it to the first and second One and in their solution of the problem of the relationship of the transcendent One and the triad existence–life–intelligence. He comes to the conclusion that both texts include two different variants of one cognate metaphysical concept. Finally, he tries to show that the dialectical theology may have been inspired by Neopythagoreanism of the 1st century BC.*