

Gregor von Nyssa und das Schisma von Antiochien

Zur Interpretation der Schrift *Ad Graecos, Ex communibus nationibus*

VON JOHANNES ZACHHUBER

Gregor von Nyssas Schrift *Ad Graecos*¹ gibt ihren Interpreten viele Rätsel auf und das in verschiedener Hinsicht. Zum einen formal: Es fehlt der Schrift jede Art eines Prooemiums, sie beginnt sogleich mit einer Disjunktion, die abrupt die Diskussion der Frage, ob ein trinitarisches Bekenntnis notwendig tritheistisch sei, einleitet. Ein solcher Anfang ist zwar in der vergleichbaren Literatur nicht einmalig², er ist jedoch eigenartig, zumal bei einem rhetorisch gebildeten Autor. Es ist daher vermutet worden, daß die Schrift unvollständig sei, der ursprüngliche Anfang, der die vermißten Informationen enthalten habe, sei verloren gegangen³.

Die Schwierigkeiten setzen sich fort bei der inhaltlichen Bestimmung des Traktates. Er ist in der Leidener Werkausgabe des Nysseners unter den kleinen trinitätstheologischen Schriften abgedruckt. Und zweifellos geht es in der Schrift um das rechte Verständnis der Trinität. Jedoch, und das macht sie wiederum zu einem Sonderfall, scheint sie völlig unbekümmert um das biblische Fundament. Es wird ohne irgendwelche Bezugnahmen auf Schriftstellen argumentiert⁴. Man versteht daher, wie ein späterer Editor auf den Gedanken kommen konnte, es handle sich hier um einen Beweis der Trinität „aus den allgemeinen Vernunftbestimmungen“ und der Traktat sei „an die Heiden“ gerichtet. Ist diese Überschrift jedoch angemessen: handelt es

¹ GNO III.1, 19–33 ed. F. Mueller, im folgenden: *Graec*. Generell werde ich die Schriften Gregors abkürzen nach: *Altenburger/Mann*, Bibliographie zu Gregor von Nyssa, Leiden 1988, XV. Gregors Werke zitiere ich unter Angabe von Buch, Abschnitt und – soweit vorhanden – Band und Seite in: *Gregorii Nysseni Opera* (GNO), Leiden 1952ff., ansonsten nach Migne (PG 44–46). Seitenzahlen ohne Angabe des Werkes beziehen sich stets auf *Graec*. Zu den hier diskutierten Problemen vgl. besonders: R. Hübner, Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra, in: M. Harl (Ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, 199–229; R. Lorenz, Die Eustathius von Antiochien zugeschriebene Schrift gegen Photin, in: ZNW 71 (1980) 109–128; G. May, Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit, in: JÖBG 15 (1966) 105–132; Ph. Rousseau, Basil of Caesarea, Berkeley (Cal.) 1994; E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius, in: NGWG.PH 1904, 333–401; ders., Der sog. Sermo maior de fide des Athanasius, in: SBAW.PPH 1924, 6. Abhandlung, München 1925; ders., Zur Kirchengeschichtsschreibung des vierten Jahrhunderts, in: ZNW 34 (1935) 129–213; C. Stead, Why Not Three Gods? The Logic of Gregory of Nyssa's Trinitarian Doctrine, in: H. R. Drobner/Cb. Klock (Eds.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, Leiden 1990, 149–163; M. Tetz, Markellianer und Athanasios von Alexandrien. Die markellianische Expositio fidei ad Athanasium des Diakons Eugenios von Ankyra, in: ZNW 64 (1973) 74–121; H. J. Vogt, Die Schrift „Ex communibus nationibus“ des Gregor von Nyssa. Übersetzung des kritischen Textes mit Kommentar, in: ThQ 171 (1991) 204–218.

² Vgl. z. B. Ps.-Basilios, *Adv Eunomium*, IV, PG 29, 962.

³ Hübner 208f.

⁴ Nur zweimal werden Bibelzitate, bzw. -anspielungen eingeflochten (26,6 und 26,23–27,1), jedoch nicht zur Untermauerung des Beweisganges.

sich bei dem Traktat wirklich um ein apologetisches Werk, oder was sonst war sein Zweck? Was hat man also von der Schrift zu halten?

Einen bemerkenswerten Versuch zur Interpretation des Traktates hat 1971 Reinhard Hübner geliefert⁵. Hübner wies zum ersten Mal auf die Ähnlichkeit des Textes mit Fragmenten hin, die in einer Streitschrift des sechsten Jahrhunderts einer angeblichen Schrift des Eustathius von Antiochien *Gegen Photin* zugewiesen werden. Jene Schrift, *Contra Damian* des Petrus von Kallinike, existiert nur in syrischer Übersetzung und ist bis heute noch nicht vollständig ediert⁶. Die Hübner bekannten Fragmente waren 1883 von Pierre Martin aus einer Florilegiensammlung in Pitras *Analecta Sacra* veröffentlicht⁷ und später von Eduard Schwartz eingehend diskutiert und auch ins Griechische rückübersetzt worden⁸. Ihre Echtheit war von Anfang an umstritten⁹. Hübner nun meinte, daß die Zuschreibung an Eustathius überhaupt auf einem Irrtum beruht habe. Die Fragmente entstammten Gregors Schrift *Graec*; Petrus von Kallinike habe sie für eustathianisch gehalten, da er sie unter den Schriften der antiochenischen Eustathiusgemeinde gefunden habe. Aus dem so rekonstruierten Zusammenhang zog Hübner dann den Schluß, daß Gregor *Graec* mit Blick auf einen Ausgleich mit den antiochenischen Altnizänern geschrieben habe¹⁰. Auch die in dem Traktat vertretene Trinitätslehre sei am ehesten zu verstehen als ein Brückenschlag zu den Altnizänern, ein Brückenschlag, der Gregor auf Grund seiner eigenen Theologie nicht sehr schwer gefallen sei¹¹. Letztere Frage soll hier einmal ausgeklammert werden. Was jedoch Hübners Erklärung des Verhältnisses von *Graec* zu den angeblichen Eustathiusfragmenten betrifft, so ist diese – pauschal gesagt – hinfällig.

Im Jahre 1980 veröffentlichte Rudolf Lorenz eine erneute Diskussion der angeblichen Eustathiusfragmente¹². Lorenz versuchte, m. E. erfolgreich¹³, deren Authentizität nachzuweisen und, was für die hier zu verhandelnde Frage wichtiger ist, basierte seinen Aufsatz auf ein Studium der unedierten Petrusmanuskripte. Es stellte sich heraus, daß die bis dahin bekannten Fragmente Bestandteile eines längeren Passus sind, in dem Petrus versucht, die

⁵ Hübner 206–209.

⁶ Ein Band erschien jetzt: R. Y. Ebied, A. van Roey, L. R. Wickham (Eds.), *Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni Tractatus Contra Damianum*. 1. Quae supersunt libri secundi (CChr.SG 29) 1994.

⁷ J. B. Pitra, *Analecta Sacra* IV, Paris 1883, 212 und 442 (lateinische Übersetzung) = Fragmente 83, 84 *Spanneut*.

⁸ Schwartz, *Sermo Major* 60f.

⁹ Schwartz hielt sie für echt (ebd.), meist wurden chronologische und theologische Gründe für ihre Unechtheit angeführt (vgl. Lorenz 110–111 und die dort genannte Literatur).

¹⁰ Hübner, loc.cit. (s.o. Anm. 5).

¹¹ Ebd. passim; Hübner folgt hier der Interpretation K. Hollis (Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadokiern, Leipzig 1904, 219–2210, s.a. 157, Anm. 1).

¹² Lorenz (s.o. Anm. 1).

¹³ Es ist jedoch für diesen Aufsatz letztlich nicht entscheidend, ob die Schrift von Eustathius selbst oder von einem seiner Schüler verfaßt wurde.

offenbar vorausgegangene Berufung Damians auf Eustathius zurückzuweisen und letzteren vielmehr in seinem Sinne auszulegen. Dazu zitiert er zunächst Damian, der wie gesagt Eustathius angeführt hatte, und danach Eustathius selbst, und zwar ziemlich ausführlich. Darauf folgt eine lange Diskussion des Eustathius textes, in der an einer Stelle ein weiteres Eustathiusfragment enthalten ist. Alle drei Stellen, das Damianzitat, Petrus' eigenes ausführliches Eustathiuszitat und das in seiner Diskussion angeführte zusätzliche Fragment, sind von Lorenz ediert und ins Deutsche übersetzt worden¹⁴. Darunter ist Petrus' eigenes Zitat das interessanteste. Dieser Text lautet in der Übersetzung von Lorenz wie folgt¹⁵:

Es verleumdet uns also nämlich Maurinos, das heißt Photinus, mit seinen Gesinnungsgenossen, als behaupteten wir drei Götter, den Vater und den Sohn und den heiligen Geist, worin er mit ihnen sehr törichter Meinung ist. Denn wenn wir einfach gesagt hätten: Gott und Gott und Gott, hätten sie uns mit Recht getadelt, daß wir drei Götter ausgesagt hätten. Wenn es aber die Wahrheit und folgerichtig ist, daß wir den Vater Gott nennen, den Sohn Gott, den heiligen Geist Gott, so sagen wir dadurch nicht, daß Gott drei in Zertrennung ist. Auch wenn jede einzelne Person für sich als Gott bekannt wird, weil sie einer und derselben göttlichen Natur sind, so erkennen wir doch, weil sie Vater, Sohn und Heiliger Geist (sind), die Verwandtschaft und ihre Eigentümlichkeit und ihre Einheit der Natur miteinander. Wenn also der Name der „Gott“ die Person bezeichnete, würden wir, indem wir drei Personen sagen, durchaus auch drei Götter sagen. Weil er aber die Natur bezeichnet, indem er von einer Eigentümlichkeit, die sich an der Natur befindet, aufgefaßt wird – wie beim Menschen die Fähigkeit zu lachen, beim Hund die Fähigkeit zu bellen, die Eigentümlichkeiten aber, welche Naturen zugeschrieben werden, die Naturen bezeichnen, sagen wir nicht drei Götter (aus), weil wir nicht drei Naturen sagen. Wenn wir aber jede einzelne von den Personen der göttlichen Natur „Gott“ nennen, weil sie derselben Natur ist wie diejenige (Natur), welche mit dem Namen „Gott“, im eigentlichen Sinne gesagt, bekannt ist, (dann) nicht, indem „Gott“ die Person bezeichnet. Sondern er (sc. der Name Gott) bezeichnet die eine Natur. Mit diesem Namen kann aber auch die Person genannt werden, weil sie auch jener (göttlichen) Natur ist. Denn etwas anderes ist zwar die Person, etwas anderes aber die Natur. Wenn also das göttliche an (dem Begriff) Person hinge, würden wir, indem wir „drei Personen“ sagen, durchaus auch „drei Götter“ sagen. Weil wir aber eine Natur der drei Personen aussagen, sagen wir notwendig, daß Gott einer allein ist. Wenn er aber eine Natur ist, das Göttliche aber an der Natur hängt, folgt daraus, daß wir eine Natur sagen, auch dies, daß wir sagen, daß Gott einer ist.

Daß dieser Text für die Interpretation von *Graec* relevant ist, liegt für jeden, der Gregors Traktat kennt, auf der Hand. Wie jedoch das genaue Verhältnis zwischen beiden zu bestimmen sei, ist bislang nicht untersucht worden. Lorenz weist in seinem Artikel zwar auf die Verwandtschaft beider Texte hin. Da es ihm jedoch um einen Nachweis der Authentizität des Eustathiusfragmentes geht, weist er Hübners These der Autorschaft Gregors zurück¹⁶, ohne weiter auf *Graec* einzugehen. Gregor habe eben eine Schrift des Eustathius für *Graec* benutzt, soweit dies mit seiner eigenen Trinitätslehre vereinbar war.

¹⁴ Lorenz 125–128, deutsche Übersetzung: 112–114.

¹⁵ Ebd. 112f.

¹⁶ Ebd. 122–124.

Nun scheint auf den ersten Blick zweierlei klar zu sein: Zum einen ist Lorenz zweifellos zuzustimmen, wenn er die Möglichkeit einer Identität beider Texte, wie sie von Hübner vorgeschlagen worden war, ablehnt. Andererseits ist aber die Verwandtschaft beider Texte so groß, daß dieser Befund eine Erklärung erfordert. Es geht hier ja nicht nur um einen Fall von literarischer Abhängigkeit; es ist vielmehr offensichtlich, daß ein Text einen anderen passagenweise paraphrasiert.

Wie ist dies zu erklären? Mir scheint zunächst, daß man Lorenz folgend *Graec* für abhängig von dem Eustathiusfragment halten sollte und nicht umgekehrt¹⁷. Was bedeutet dies für das Verständnis von *Graec*? Eine Möglichkeit wäre, die Schrift Gregor gänzlich abzusprechen. Es könnte ein etwas jüngeres Werk eines antiochenischen Autors aus der Eustathiusgemeinde sein. Daß es sich unter Gregors Werken findet, ließe sich dann so erklären, daß es ihm von der an Anerkennung interessierten Eustathiusgemeinde als Beweis ihrer Rechtgläubigkeit zugesandt worden war. Diese Möglichkeit besteht jedoch m. E. nur theoretisch. Mit gutem Grund ist *Graec*, so weit ich sehe, noch nie der Unechtheit verdächtigt worden: Sprache und Gedankenwelt weisen die Schrift eindeutig als geistiges Produkt des Nysseners aus. Kann man daher die Autorschaft Gregors nicht anzweifeln, muß man erklären, warum Gregor eine Schrift dieser Art verfaßt hat, eine Schrift, die zumindest teilweise nichts anderes tut, als einen aus dem Umkreis der antiochenischen Eustathiusgemeinde stammenden Traktat zu paraphrasieren.

Dieser Frage soll im folgenden nachgegangen werden. Dazu werde ich von einer Analyse des Textes von *Graec* ausgehen. Anhand dessen soll genau geprüft werden, wie und in welchem Umfang *Graec* das Eustathiusfragment benutzt. In einem zweiten Teil wird daraufhin der so gewonnene exegetische Befund versuchsweise historisch eingeordnet werden. Am Schluß werden einige weiterführende Überlegungen stehen.

1. Die Schrift *Graec* läßt sich grob in drei Teile gliedern. Sie beginnt, wie schon eingangs erwähnt, ohne Prooemium mit einer Erörterung der Frage, ob ein Bekenntnis zu drei göttlichen Personen tritheistisch sei. Die die Diskussion einleitende Disjunktion ist dabei fast wörtlich dem oben zitierten Eustathiusfragment entnommen:

Wenn der Name „Gott“ eine Person bezeichnete, würden wir, da wir drei Personen sagen, notwendigerweise auch drei Götter sagen. Wenn aber der Name „Gott“ ein die Substanz bezeichnender Name ist, lehren wir, indem wir eine Substanz der heiligen Trinität bekennen, folglich einen Gott, da „Gott“ der eine Name der einen Substanz ist¹⁸.

Gregor geht es im folgenden darum zu beweisen, daß die zweite Möglichkeit zutreffend ist. Das Ziel wird endgültig erst am Ende der Schrift erreicht, wo der letzte Satz noch einmal auf die anfängliche Problemstellung zurück-

¹⁷ Ebd. 124.

¹⁸ *Graec*, 19, 1–5. Vgl. die Gegenüberstellung bei Lorenz 122f.

weist (33,1–5). Innerhalb des Traktates jedoch erstreckt sich diese Argumentation zunächst nur bis 23,3. Als *zweiter* Teil schließt sich daran eine Folge von drei kurzen Fragen oder Gegenargumenten an, die Gregor jeweils kurz einführt, um sie sodann in seinem Sinne zu klären. Von 28,9 an beginnt dann der *dritte* Teil, der sich von allem, was davorsteht, deutlich abhebt. Dieser Teil wird durch ein ausführlich wiedergegebenes und eindeutig als Zitat gekennzeichnetes Gegenargument eingeleitet (28,15 – 29,3).

Analyse des Textes: Gregor beginnt mit einem Argument aus dem Sprachgebrauch: Wir sagen Vater, Sohn und Geist, jedoch nicht Gott und Gott und Gott (19,7 – 20,1). Auch die Rede von „Gott Vater“ und „Gott Sohn“ und „Gott Heiliger Geist“ ist kein Gegenbeweis, da hier an die drei Personen gedacht ist, deren Bezeichnung so verbunden werden darf (20,1–13)¹⁹.

Dieser Sprachgebrauch erhellt nun umgekehrt, daß die trinitarischen Personen – was ihr Gott-Sein betrifft – dasselbe sind (20,13–20). Ihre Unterschiedenheit ruht eben darin, daß der Vater Vater, der Sohn Sohn und der Geist Geist ist²⁰. Daß sie alle drei Gott sind, ist darin begründet, daß es eine bestimmte Substanz (*οὐσία τοιάδε*: 20,18) gibt, zu der sie alle gehören. Wäre es anders, nur einer von ihnen wäre Gott. Da nun aber die Substanz in allen drei Personen ein und dieselbe ist, ist es offensichtlich, daß auch der Name, der sie bezeichnet, nicht geteilt werden darf. Anders wäre es freilich, wenn wir von drei Substanzen in der Gottheit sprächen: dann müßten wir auch sagen, daß jede der Personen eine eigene Substanz sei – das jedoch wäre im höchsten Grade unvernünftig (*ἀλογώτατον*: 21,4). Es würde auch keiner Petrus, Paulus und Barnabas drei Substanzen nennen. Es bleibt daher dabei, daß auf Grund der einen göttlichen Substanz die Rede von einem Gott gerechtfertigt ist²¹.

Gregor hebt dann (21,20ff.²²) noch einmal ausdrücklich hervor, daß wir auf diese Weise nicht eigentlich die Substanz definieren – das wäre nämlich unmöglich, sondern sie mit Hilfe einer zu ihr gehörigen Eigentümlichkeit (*ἰδίωμα τί*: 21,22) beschreiben, so, wie die Fähigkeit zu ziehern oder zu lachen andere Substanzen (nämlich Pferde oder Menschen) charakterisiert²³. Im Fall Gottes ist diese Eigentümlichkeit sein alles überblickendes Regieren, weshalb wir ihn zu Recht Gott nennen. Daß Gregor hier an die

¹⁹ Vgl. dazu aus dem oben zitierten Eustathiusfragment: „Denn wenn wir einfach gesagt hätten: Gott und Gott und Gott, hätten sie uns mit Recht getadelt, daß wir drei Götter ausgesagt hätten. Wenn es aber die Wahrheit und folgerichtig ist, daß wir den Vater Gott nennen, den Sohn Gott, den heiligen Geist Gott, so sagen wir dadurch nicht daß Gott drei in Zertrennung ist.“

²⁰ Vgl. 25,12–14.

²¹ Vgl. dazu aus dem Eustathiusfragment: „Wenn wir aber jede einzelne von den Personen der göttlichen Natur „Gott“ nennen, weil sie derselben Natur ist wie diejenige (Natur), welche mit dem Namen „Gott“, im eigentlichen Sinne gesagt, bekannt ist, (dann) nicht, indem „Gott“ die Person bezeichnet. Sondern er (sc. der Name Gott) bezeichnet die eine Natur. Mit diesem Namen kann aber auch die Person genannt werden, weil sie auch jener (göttlichen) Natur ist.“

²² Vgl. 19,18.

²³ Vgl. Porphyrius, *Isagoge*, 12,13–22 Busse. Der übliche Terminus ist *ἰδιον*. Gregor verwendet *ἰδίωμα* jedoch auch sonst in diesem Sinn (z. B. *An et res*, PG 46, 52C–53A).

Etymologie des Wortes *θεός* von *θεῖσθαι* denkt, ist klar²⁴. Ebenfalls offensichtlich ist, daß Gregor daran gelegen sein muß, die Möglichkeit, ein Name könne die Substanz Gottes im strengen Sinne definieren, auszuschließen: Dies war ja einer der Hauptstreitpunkte der Eunomianischen Kontroverse. Er hatte sich schon gefährlich weit gewagt mit der mehrfachen Formulierung „die Substanz bezeichnend“ (*οὐσίας σηματικόν*)²⁵ und fühlte nun, daß eine Präzisierung am Platz war²⁶. Anders als bei geschöpfllichem Sein, wo, wie Gregor es in *Abl* formuliert, „man auch ohne Etymologie findet, daß die Namen den jeweils entsprechenden Substanzen (*ὑποκειμένα*) zukommen“²⁷, ist die göttliche Substanz grundsätzlich jenseits jeder begrifflichen Faßbarkeit.

Abschließend stellt Gregor dann noch einmal fest, daß die Einheit Gottes dadurch gewahrt ist, daß das Wort „Gott“ das den drei Personen Gemeinsame bezeichnet und nicht jede Person in ihrer Besonderheit.

Aufs Ganze gesehen erscheint die Argumentation in diesem ersten Teil des Traktates nicht überzeugend. Zunächst einmal ist die Alternative, von der Gregor ausgeht, für die angestrebte Beweisführung problematisch²⁸: Wenn der Name „Gott“ nicht die gemeinsame Substanz, sondern die Person bezeichnen würde (und d. h. doch wohl, ein Eigenname wäre), wäre die Konsequenz nicht eine Mehrzahl von Göttern, sondern ein einziger Gott, nämlich die Person, der dieser Name zukommt. Gregor selbst sagt das, anscheinend jedoch ohne das Problem zur Kenntnis zu nehmen²⁹. Auch sonst setzen seine Argumente im Grunde das voraus, was sie beweisen sollen: Das Ziel des Beweises, daß „Gott“ nicht im Plural gebraucht werden kann, wird dadurch „bewiesen“, daß *de facto* nicht von drei Göttern gesprochen wird. Als Beweis ist das zweifellos eine *petitio principii*. Gleiches gilt für sein zweites Argument, nämlich daß es nicht einer, sondern allen drei trinitarischen Personen zukommt, Gott zu sein. Das ist zwar wahr, zeigt aber nichts anderes, als daß eben die Voraussetzung so nicht stimmt: Gerade weil das so ist, stellt sich das Problem des Pluralgebrauchs.

Die Schwierigkeit scheint doch darin zu liegen: Die anfangs aufgestellte Alternative geht von der semantischen Unterscheidung zwischen Klassen-

²⁴ S. *Abl*, GNO III/1, 42, 13–44, 16, vgl. auch *Deit fil*, PG 46, 573D–576A.

²⁵ 19, 3, 12, ähnlich 20, 23.

²⁶ Zu diesem Passus vgl. aus dem Eustathiusfragment: „Weil er aber die Natur bezeichnet, indem er von einer Eigentümlichkeit, die sich an der Natur befindet, aufgefaßt wird – wie beim Menschen die Fähigkeit zu lachen, beim Hund die Fähigkeit zu bellen, die Eigentümlichkeiten aber, welche Naturen zugeschrieben werden, die Naturen bezeichnen, sagen wir nicht drei Götter (aus), weil wir nicht drei Naturen sagen.“

²⁷ GNO III/1, 43, 5–7.

²⁸ Die Alternative ist natürlich an sich gängiges Lehrbuchwissen: Man teilt Nomina ein in Eigennamen und solche Wörter, die eine Substanz bezeichnen (noch wir nennen letztere „Substantive“). Überhaupt kann es hier nicht darum gehen, die Legitimität der ursprünglichen Argumentation des Eusthatus, aus der die Disjunktion ja stammt, zu prüfen. Hier geht es ausschließlich um den Argumentationszusammenhang in Gregors Text. S. auch u. Anm. 32.

²⁹ 22, 24 – 23, 2.

namen (Universalien) und Eigennamen aus: „Gott“ soll, das ist die Logik des Arguments, ein Klassenname sein. Nun sind es aber gerade diese Namen, die sowohl im Singular als auch im Plural verwendet werden, je nachdem, ob sie die Klasse als ganze oder eines ihrer Elemente bezeichnen sollen. Hier muß man ansetzen, wenn man einen Tritheismus ausschließen will: die Verwendung des Klassennamens für ein Element der Klasse muß abgelehnt oder zumindest als uneigentlich eingestuft werden.

Nun ist das ja genau, was Gregor im weiteren Verlauf der Schrift tun wird³⁰, nämlich behaupten, daß wir von „Menschen“ nur mißbräuchlich reden. Wenn ihm demnach dieses Problem im Prinzip klar ist, warum trägt er seine Argumentation dann nicht von Anfang an klar vor?

Auf diese Frage scheint es zwei mögliche Antworten zu geben. Entweder wird Gregors Position in *Graec* zuallererst entwickelt; wir hätten dann in dieser Schrift ein Dokument für die Entstehung der bekannten Lehre Gregors in *Abl*. Oder die Position, die Gregor im ersten Teil von *Graec* referiert, ist nicht seine eigene. Es wäre dann gewissermaßen die Absicht von *Graec*, die Überlegenheit von Gregors eigener Trinitätstheologie angesichts der Aporien eines alternativen Entwurfes aufzuzeigen. Angesichts der oben diskutierten Zusammenhänge scheint mir die zweite Lösung die richtige zu sein. Es ist auffallend, daß alle Parallelen zu dem eustathianischen Fragment in diesem ersten Teil von *Graec* auftreten³¹. Andererseits lassen sich praktisch alle Hauptgedanken des eben analysierten Teils in dem Fragment wiederfinden, entweder wörtlich oder doch zumindest ansatzweise. Wenn wir dann noch einkalkulieren, daß Gregor von der Schrift *Gegen Photin* sicher mehr als jenes Fragment gekannt haben wird, läßt sich, denke ich, mit einiger Bestimmtheit die These vertreten, daß Gregor im ersten Teil von *Graec* eine Argumentationskette präsentiert, die im Grunde eine Rekonstruktion einer Argumentation der Schrift *Gegen Photin* darstellt³².

Welchen Sinn hat aber diese Paraphrase? Darauf kann hier zunächst nur eine vorläufige Antwort gegeben werden: Gregor scheint sich weder einfach mit jener Position zu identifizieren, noch hat er sie hier wiedergegeben, um sie im folgenden zu widerlegen. Ich denke, er betrachtet die eustathianische Position als im Ansatz richtig – daher kann er sich mit ihrer Zielstellung identifizieren –, jedoch einer revidierten Begründung bedürftig. Die damit verbundene Transformation der eustathianischen Position wird im zweiten Teil von *Graec* geleistet.

Dieser besteht in der Erörterung von drei Einwänden, die gegen die zunächst skizzierte Position erhoben werden können. Jeder dieser Einwände

³⁰ 23, 15 ff.

³¹ Mit Ausnahme des Satzes (33, 1–5), der noch einmal das Anfangsthema aufnimmt.

³² S.o. Anm. 19, 21, 26. Ich sehe keine Schwierigkeit darin, dem Verfasser der Schrift *Gegen Photin* den bei Gregor expliziten Vergleich zu einer Substanz in drei Menschen (21, 4–5) zuzuschreiben. Zeigt nicht seine Verwendung des Begriffes *ἰδιον* mit den entsprechenden Beispielen, daß er diese Parallele zieht?

ist in ähnlicher Weise formuliert, als hypothetische Frage an das vorausgehende Referat. Wichtig ist, daß ihr Bezug zum ersten Teil ganz offensichtlich ist: alle drei Fragen gehen von der Parallele zu dem Verhältnis zwischen Gattung und Individuum aus, das der Argumentation des ersten Teils zu Grunde liegt. Konkret steht wohl die explizite These, drei Menschen würden auch nicht als „drei Substanzen“ bezeichnet (21,4–5) im Hintergrund. Dabei scheinen sich die Fragen durchaus kritisch an diese These anzuschließen. Das ist zunächst deutlich bei den ersten zwei Fragen, die eng zusammengehören. Die erste Frage (23,4–7), warum es möglich sei, die Individuen auch „Teilsubstanzen“ (*οὐσίαι μερικαί*³³) zu nennen, wird zwar auf den ersten Blick als ein nur terminologisches Problem behandelt („Denn wenn wir (sie) drei Teil-, d. h. Spezialsubstanzen nennen, sagen wir nichts anderes als ‚drei Personen‘“³⁴). Die folgende Frage macht dann jedoch deutlich, daß bereits in der ersten das grundsätzliche Problem angesprochen worden war: Es ist eben die Tatsache, daß die Personen gleichzeitig auch Teilsubstanzen sind, die letztlich dafür verantwortlich ist, daß wir von einer Vielzahl von Menschen sprechen. Der einzelne ist eben sowohl ein Individuum als auch Teil der Art Mensch. Aristoteles hatte ja in der Kategorienschrift (2^a 11–14) ausdrücklich Individuen Substanzen genannt, ja, von diesen als den eigentlichen Substanzen geschrieben. Von daher ist jene zweite Frage (23,18–21) eine Verdeutlichung dessen, worauf bereits die erste Frage zielte: Weshalb ist es dann möglich, von drei Menschen zu sprechen? Der Sprachgebrauch wird in der Frage vorausgesetzt. Es geht letztlich darum, daß die zunächst entwickelte Theorie genau dieses Problem aus den oben genannten Gründen nicht erklären kann.

Gregors eigene Erklärung wird dann wie folgt gegeben: Der Gebrauch des Wortes „Mensch“ im Plural ist katachrestisch. Dieser Mißbrauch läßt sich im Hinblick auf die Menschen erklären, in der Trinität jedoch treffen all diese Gründe nicht zu. Dies vieldiskutierte Argument Gregors ist in der Forschung meist auf Ablehnung und Unverständnis gestoßen³⁵.

³³ Gregor selbst sagt, es wäre besser den Ausdruck besondere oder spezielle Substanz (*ιδιαν οὐσίαν*) zu verwenden (23,6). Das ist insofern interessant, als der Terminus „Teilsubstanz“ ein in der Schullogik gebräuchliches Äquivalent für die aristotelische „erste Substanz“ ist (vgl. die Indices des Berliner Corpus der griechischen Aristoteleskommentare [CLCAG], jener Ausdruck dagegen von Grammatikern verwandt wird (meist: *ιδία οὐσία*, z. B. Dionysius Thrax, *Ars grammatica* 12, 33.6 Uhlig; vgl. jedoch Scholia Vaticana, *In artem Dionysii: τῶν γὰρ οὐσιῶν αἱ μὲν εἰσὶν ἰδιαι, αἱ δὲ κοιναι* ... [232.19f. Hilgard]). Das zeigt, daß man den Hintergrund dieser Diskussionen nicht vorschnell auf philosophische Texte verengen darf.

³⁴ *Graec.*, 23,8–10.

³⁵ Vgl. besonders Stead passim; Holl ([s.o. Anm. 11], 219) spricht von „Geschmacklosigkeit“. Die frühere Interpretation der Konzeption im Sinne eines platonischen „Ideenrealismus“ führt zu unüberwindlichen Aporien genauso wie Hübners Thesen (Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der ‚physischen‘ Erlösungslehre, Leiden 1974, hier bes.: 67–94; vgl. ders., Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. *Ep.* 38 des Basiliius. Zum unterschiedlichen Verständnis der *οὐσία* bei den kappadozischen Brüdern, in: J. Fontaine/Ch. Kannengiesser [Eds.], *Epektasis. Mélanges patristique offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Pa-

Gregor nennt im folgenden drei Gründe, die den katachrestischen Sprachgebrauch bei Menschen, nicht aber bei Gott erklären können: (1) Die zeitliche Ausdehnung der menschlichen Natur; sie erscheint nicht immer in denselben Individuen. (2) Die Abstammung der Menschen; sie ist unterschiedlich, sie haben nicht alle denselben Ursprung. (3) Anders als bei Gott gibt es bei den menschlichen Personen Unterschiede hinsichtlich von Zeit, Ort, Willen, Tätigkeit, Aktivität oder Zustand.

Anders als Stead, der in seiner Kritik an Gregors Konzeption diese Gründe mit leichter Hand vom Tisch wischen will³⁶, bin ich der Meinung, daß diese Argumente keineswegs *ad hoc* Argumente sind, die Gregor gewissermaßen aus Verlegenheit hier angibt. Sie deuten vielmehr auf den umfassenden Zusammenhang hin, in dem diese These vertreten wird, nämlich das dahinterstehende Verständnis der Einheit der menschlichen Natur. Die von Gregor beigebrachten Argumente müssen daher zumindest, bevor man sie widerlegt, als Hinweise auf den Charakter des zugrundeliegenden Verständnisses jener universalen Einheit interpretiert werden, da das Verständnis jener Einheit zuallererst geklärt werden muß. Letzteres würde freilich den Rahmen dieses Artikels überschreiten; ich hoffe, bei anderer Gelegenheit auf diese Frage zurückkommen zu können.

Die dritte Frage, die von Gregor dann diskutiert wird (26,6 – 28,8), schließt sich unmittelbar an die Beantwortung der vorausgehenden an: Wenn der Gebrauch des Plurals von „Mensch“ katachrestisch ist, wie kommt es dann, daß auch die Schrift ihn gebraucht? Gregor stellt zunächst kategorisch fest, daß die Schrift niemals von drei Göttern rede, da sie Polytheismus für gottlos halte (26,14–15). Er kann jedoch für seine Ansicht auch bessere Argumente beibringen: Im folgenden gibt er eine grundsätzliche Erklärung über einander scheinbar widersprechende Bibelstellen, eine Darlegung, der man Gregors origenistische Schulung anmerkt. Die Schrift sei wie eine Amme, die ihren Lesern jeweils das gebe, was sie vertragen könnten. Wenn wir daher neben Bibelstellen wie Ps. 102,15, die von der Menschheit als ganzer im Singular reden, Stellen haben, die den Plural verwenden, sollen wir an diese pädagogische Funktion der Schrift denken.

Der Hauptzweck des zweiten Teils von *Graec* besteht somit in der Einführung der These, daß die menschliche Natur als eine Monade verstanden werden muß, die, obgleich sie in vielen Personen erscheint, dennoch nur eine ist. Diese These wird anhand von Fragen entwickelt, die sich aus der zunächst vorgetragenen Argumentation ergeben: Sie ist als Lösung der Aporien jener gedacht. Es scheint klar, daß hier Gregor selbst spricht, nicht nur fehlen Parallelen zu den eustathianischen Fragmenten, es hat sich auch gezeigt, daß die Aporien des ersten Teils sich aus der Unklarheit des Ver-

ris 1972, 463–490), die letztlich trotz einer radikalen Umbewertung des philosophischen Hintergrundes zu keiner befriedigenden Erklärung kommen.

³⁶ Stead 153.

ständnisses des Charakters der göttlichen und *eo ipso* der menschlichen Natur ergaben. Diese Aporien der eustathianischen Schrift nimmt Gregor offensichtlich zum Ausgangspunkt für die Darlegung seiner eigenen Theorie. Die dahinterstehende Absicht wird etwas später zu bedenken sein.

Es ist jetzt noch der dritte Teil der Schrift zu untersuchen. Er unterscheidet sich, wie schon bemerkt, grundsätzlich von den vorausgehenden Teilen. Gregor setzt sich hier offensichtlich mit einem in Frageform formulierten Argument auseinander, das gegen seine eigene Position gerichtet wurde. Sowohl die Länge jenes Arguments (28, 15 – 29, 2) als auch die Art seiner Einführung (*Ἀλλά τινες συζητητικοὶ ὑπάρξοντες ... φάσιν, ὅτι*: 28, 9–14) lassen m. E. keinen Zweifel daran, daß Gregor diese Frage schriftlich vor sich zu liegen hatte, als er den Traktat schrieb. Es ist von daher nicht ganz einfach, den Zusammenhang dieses Teils mit dem Rest von *Graec* zu erklären. Offensichtlich jedoch steht er mit dem vorher Gesagten in Verbindung; der Ausgangspunkt der Frage, man könne von einer „so-und-so beschaffenen Substanz“ (*οὐσία τοιάδε*: 28, 24–25) reden, weist auf 20, 18 zurück, und der Bezug auf Gregors eigene These vom katachrestischen Pluralgebrauch ist ohnehin klar³⁷. Die Möglichkeit, daß hier einfach eine erste Kritik an *Graec* selbst vorliegt, die zusammen mit Gregors Antwort an die Schrift nur angehängt worden ist, scheidet aus, da ein Abschluß des Traktats erst am Ende dieses dritten Teils erreicht wird. Ich möchte daher die Frage nach jenem Zusammenhang zunächst offen lassen.

Die Pointe der hier Gregor vorgelegten Frage besteht offenbar darin, daß seine Lösung mit Hilfe seiner eigenen Terminologie kritisiert wird: Er selbst würde von verschiedenen Substanzen oder Hypostasen reden, obgleich doch diese sich auch nicht voneinander unterschieden, indem sie Substanzen oder Hypostasen seien, sondern indem sie jeweils eine besondere Substanz oder Hypostase sind: das gleiche aber gelte *mutatis mutandis* für Begriffe wie „Gott“ und „Mensch“. Nun ist diese Kritik in der Tat spitzfindig, und wir würden Gregor gern zustimmen, daß es eine Sache sei, etwas als eine Substanz oder eine Hypostase zu bezeichnen, etwas anderes dagegen, etwas „Gott“ oder „Mensch“ zu nennen. Das ist jedoch hier nicht Gregors Argument. Er bemüht sich vielmehr zu beweisen, daß die Teilung von Genera in Spezies etwas anderes ist als die Teilung der *infimae species*, der Arten, in Individuen. Dabei greift er ungewöhnlich weit und deutlich auf das Vokabular neuplatonischer Logik zurück.

Das wird besonders deutlich bei seiner Verwendung des Wortes „Substanz“, das er hier in einem zweifachen Sinn benutzt: Zum einen bezeichnet es die göttliche oder menschliche Usie wie auch sonst in Gregors Schriften. Besonders ist hier allerdings, daß Substanz in diesem Sinne mit Spezies (*εἶδος*) gleichgesetzt wird³⁸. Zum anderen bezeichnet „Substanz“ hier

³⁷ S. vor allem 28, 21–23.

³⁸ Z. B. 31, 1–2.

aber auch noch das höchste Genus, wie es in der philosophischen Tradition üblich war. Überhaupt sind die Berührungen zwischen Formulierungen in diesem Teil von *Graec* und der porphyrianischen *Isagoge* und darin besonders dem Kapitel über die *Differentiae* erstaunlich zahlreich³⁹. Ich halte es daher für wahrscheinlich, daß Gregor bei der Beantwortung dieser Frage auf eine logische Schulschrift, möglicherweise die *Isagoge* des Porphyrius, rekurriert. Das würde am besten die ungewöhnliche Häufung logischer Fachtermini erklären. Was die inhaltliche Seite seines Argumentes angeht, so ist ohnehin klar, daß er sich damit in Übereinstimmung mit Porphyrius befand. Porphyrius unterscheidet in seinem Kommentar zu Platons *Sophistes*⁴⁰ die Teilung der Art in Individuen von der allgemeinen Teilung der Genera in Spezies. Erstere sei nur ein Spezialfall der Teilung eines Ganzen in seine Teile. Im Moment ist wichtig zu sehen, daß Gregors Behauptung auf dieser Unterscheidung beruht. Er hält seinen Beweis für erfolgreich, sobald es ihm gelungen ist, die Differenz beider Teilungsarten herauszuarbeiten und mit dem speziellen Problem, das er zu lösen hat, zu verknüpfen: Das Wort „so-und-so beschaffen“ ersetzt im Zusammenhang mit Substanzen die *Differentiae*; der untersten Spezies jedoch werden keine *Differentiae* mehr beigegeben⁴¹. Wir können daher von einem so-und-so beschaffenen Tier sprechen, wenn wir ein Pferd oder einen Hund meinen, jedoch nicht von einem so-und-so beschaffenen Menschen für Paulus oder Petrus. Die Individuen einer Art (das sagt Gregor so nicht, ist aber der Hintergrund der von ihm benutzten logischen Unterscheidung) unterscheiden sich nicht in ihrer substantiellen Präzisierung. Nur in akzidentiellen Kategorien kann von ihnen Unterschiedliches ausgesagt werden. Sie werden deshalb nach einer anderen Weise geteilt als die Genera. Dieser Unterschied recht gewahrt, vermeidet nach Gregors Ansicht das aufgeworfene Problem.

Es gibt in diesem Teil von *Graec* wie schon im zweiten Teil keine nennenswerten Berührungen zu dem eustathianischen Fragment. Wenn Gregor hier Beispiele bringt, die sich auch bei Eustathius finden⁴², so liegt das daran, daß beide von ähnlichen Quellen abhängig sind. Es bleibt daher dabei, daß die Abhängigkeit Gregors von der Schrift *Gegen Photin* sich ausschließlich im ersten Teil von *Graec* zeigen läßt, da allerdings ungewöhnlich deutlich. Wenn das richtig ist, und es auch wahrscheinlich gemacht werden konnte, daß Gregors eigene Überlegungen im zweiten Teil eine Art der Auseinandersetzung mit jenen von ihm referierten Thesen darstellen, wel-

³⁹ Vgl. besonders 8, 14 *Busse* mit *Graec*, 31, 2–4.20; 8, 16 *Busse* mit *Graec*, 29, 13–16; 9, 11 *Busse* mit *Graec*, 31, 6; 10, 10–11 *Busse* mit *Graec*, 30, 19; 10, 14–16 *Busse* mit *Graec*, 30, 18–19.

⁴⁰ Erhalten in der Schrift des Boethius, *De divisione* (= Porphyrius, *Fragmenta*, ed. A. Smith, Leipzig 1993, P.12, 169F, 164–195).

⁴¹ Jedenfalls nicht im strengen Sinn. Porphyrius (*Isagoge*, 8, 7 ff. *Busse*) freilich hat ein sehr weites Verständnis von *Differentiae*, das praktisch alle Eigenschaften einschließt. Alle *Differentiae* werden dann allerdings in zwei Gruppen geteilt werden, in artspezifische und einfache, wobei die entscheidende Trennlinie wiederum zwischen Gattung und Art verläuft.

⁴² Vgl. *Graec*, 30, 10–11 mit Fragment 83 Spanneut.

cher Hintergrund kann dann für die Entstehung von *Graec* rekonstruiert werden? Was war der Zweck der Schrift?

2. Wenn *Graec* derartige enge Berührungen mit einer Schrift des Eustathius aufweist, liegt es nahe, die Schrift mit den Bemühungen um eine Beendigung des Antiochenischen Schismas in Verbindung zu bringen. Diese Verbindung ist erstmals von Hübner hergestellt worden⁴³. Allerdings sind explizite Informationen über Gregors Engagement in Antiochien knapp. Das einzige, was wir sicher wissen, ist, daß er 379, nach dem Tod des Basilius, an der von Meletius einberufenen Synode in Antiochien teilnahm⁴⁴.

Basilius' Haltung zu Antiochien ist bekannt⁴⁵. Für ihn war Meletius der einzig rechtmäßige Bischof der Metropole. Eine Vermittlung zwischen seinen Ansprüchen und denen des Altnizäners Paulinus, der von Alexandrien und dem Westen anerkannt wurde, kam für ihn nicht in Frage.

Es gibt jedoch gewisse Anzeichen dafür, daß Gregor dies anders sah. Einige Bezugnahmen auf Gregor in den Briefen des Basilius zeigen, daß das Verhältnis zwischen den Brüdern durchaus nicht immer das einer ungebrochenen Familienharmonie gewesen ist. Diese Äußerungen sind oft so aufgefaßt worden, als habe Basilius von den kirchenpolitischen Fähigkeiten seines Bruders keine allzu hohe Meinung gehabt⁴⁶. Jedoch lassen sich jene Briefstellen auch durch sachliche Divergenzen erklären.

Von besonderer Schärfe ist eine Äußerung⁴⁷ wohl im Jahre 372 über angebliche Synoden, die Gregor hinter seinem Rücken in Ankyra abgehalten habe und die Basilius als einen „Anschlag“ (*ἐπιβουλεύειν*) auf sich selbst empfindet. Diese Passage ist von Gerhard May (einem Hinweis Karl Holls folgend) mit Gregors Nähe zu den Altnizänern in Zusammenhang gebracht worden. Gregor habe, schließt May, versucht, auf eigene Faust den Markellianern den Weg in die Großkirche zu ebnen. Entsprechende Kontakte für eine spätere Zeit seien ohnehin durch Gregors *Ep* 5 belegt⁴⁸. Diese Interpretation Mays scheint bestätigt zu werden durch andere Dokumente, die für diese Zeit Annäherungsversuche der Markellgemeinde gegenüber der Großkirche bezeugen⁴⁹. Es scheint daher glaubhaft, daß Gregor in solche Bemühungen verwickelt war, offenbar sehr zum Ärger seines älteren Bruders. Daß dieser Gregor dann nicht für geeignet hielt, an einer Gesandtschaft nach Rom, die dort Unterstützung für die Lösung der antio-

⁴³ Hübner (s.o. Anm. 1) 206–209.

⁴⁴ Macr, GNO VIII/1, 386, 22–24.

⁴⁵ Vgl. z. B. Schwartz, Kirchengeschichtsschreibung 177–195; Rousseau 288–317.

⁴⁶ Vgl. Basilius' Bemerkung über Gregors geringe Eignung für die Teilnahme an einer Gesandtschaft nach Rom in: *Ep*. 215, Vol. II, 207 Courtonne und dazu: May 109f.

⁴⁷ *Ep*. 100.26–29, Vol. I, 219 Courtonne. Dieser Brief entstammt wohl dem Jahr 372, s. dazu F. Loofs, Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basiliusbriefe, Halle 1898, 30 Anm. 6.

⁴⁸ *Ep*. 5.1, GNO VIII/2, 92, 12–17; May 105–109; s. auch: Hübner 201–204. Anders: J. Daniélou, Grégoire de Nysse à travers des lettres de Saint Basile et de Saint Grégoire de Nazianze, in: *VigChr* 19 (1965) 32–33.

⁴⁹ S. vor allem das Glaubensbekenntnis der Markellgemeinde, das Tetz (119–121) in das Jahr 371 datiert.

chenischen Probleme suchen sollte, beteiligt zu werden, wie wir aus einem anderen seiner Briefe⁵⁰ erfahren, überrascht unter diesen Umständen kaum: War doch die Anerkennung des Paulinus und Markell durch den Westen der neuralgische Punkt in Basilius' kirchenpolitischen Bemühungen. Es lag ihm alles daran, die Einigung mit dem Westen nicht mit einem Nachgeben in dieser Frage zu bezahlen. Gregor sah das möglicherweise anders.

Leider wissen wir nicht, ob Gregor selbst auf den Gedanken gekommen ist, an jener Gesandtschaft nach Rom beteiligt zu werden. Aus dem erwähnten Brief des Basilius ergibt sich der Eindruck, die Initiative zu der Romreise sei allein von Dorotheus, einem Presbyter der antiochenischen Meletiusgemeinde, ausgegangen.

Wie dem auch sei, in jedem Fall jedoch liegt es nahe, anzunehmen, daß nicht nur, wie Schwartz meinte⁵¹, Gregors Absetzung im Jahre 375 den Hintergrund des Vorschlages bildete. Der erfahrene Dorotheus⁵² mußte ja um die Risiken des gesamten Unternehmens gewußt haben. Immerhin war die vorangegangene Romreise im Sommer 374 ein voller Mißerfolg gewesen und hatte die bereits bestehenden Spannungen eher noch verschärft⁵³. Von daher könnte man seine Initiative, Gregor von Nyssa als Reisebegleiter mitzunehmen, als Vorschlag zu einer generellen Änderung der Strategie interpretieren, um die Einigung mit dem Westen durch eine stärker vermittelnde Position zu erreichen, für die sich Gregor anbot. Basilius' Äußerung wäre dann als Ablehnung solcher Kurskorrektur zu verstehen. Daß er unter diesen Bedingungen einer erneuten Romreise des Dorotheus keine Erfolgchancen einräumte und von dem Projekt gänzlich abriet⁵⁴, verwundert nicht. Man mußte kein Hellseher sein, um zu sehen, daß Rom sich nicht auf eine Einigung ohne substantielle Zugeständnisse der Orientalen einlassen würde.

Diese Überlegungen werden zumindest indirekt bestätigt, wenn wir auf die Ergebnisse der meletianischen Synode in Antiochien sehen. Die dort getroffenen Vereinbarungen dürften mehr oder weniger dem entsprochen haben, was Gregor schon seit längerer Zeit angestrebt hatte: Die Synode führte zu einer (vorübergehenden) Versöhnung zwischen den zerstrittenen antiochenischen Parteien auf der Basis eines Kompromisses zwischen Meletius und Paulinus⁵⁵. Gleichzeitig sanktionierte sie anscheinend auch sonst Bemühungen um eine Einheit zwischen Neu- und Altnizänern. Jedenfalls ist es offenbar diese Synode, auf die sich Gregor in der erwähnten *Ep.* 5 ge-

⁵⁰ Ep. 215, Vol. II, 206 f. *Courtonne*.

⁵¹ *Schwartz*, Geschichte 370.

⁵² Dorotheus war seit 371 ständig in Basilius' Missionen involviert gewesen. Über seine Rolle bei den Vermittlungsbemühungen des Basilius vgl. z. B. *Schwartz*, Kirchengeschichtsschreibung 178 ff.; *Rousseau* 294 ff.

⁵³ Vgl. *Schwartz*, Geschichte 367–369.

⁵⁴ *Ep.* 215, a. a. O.

⁵⁵ Vgl. Ambrosius, *Ep.* extra coll. 6.4 (= Maur. 12), CSEL 82, 188, 36–189, 52 (= PL 16, 949B).

genüber den Sebastenern beruft, um seine kritisierte Haltung gegenüber den Markellianern zu rechtfertigen⁵⁶.

Natürlich waren die Ergebnisse dieser Synode auch von den veränderten kirchenpolitischen Rahmenbedingungen beeinflusst. Aber mir scheint es doch etwas übertrieben, wenn May ihr Ergebnis allein damit erklärt, daß die Orientalen das Bedürfnis verspürt hätten, sich mit dem neuen Kaiser, der geographisch und theologisch vom Westen her kam, gut zu stellen⁵⁷. Sollte nicht die Tatsache, daß Basilius seine Sache nicht mehr selbst vertreten konnte, daß vielmehr seine Autorität fast automatisch auf seinen jüngeren Bruder überging – wie es ja auch sonst den Anschein hat⁵⁸ – auch eine Rolle gespielt haben? Die Autorität, die für Gregor 381 bezeugt ist⁵⁹, dürfte doch nicht über Nacht entstanden sein. Es ist vielmehr wahrscheinlich, daß Gregor 379 in Antiochien der geeignete Vermittler war, da er sowohl den Meletianern – als Bruder des Basilius – als auch den Paulinern glaubwürdig erschien. Der in Antiochien ausgehandelte Kompromiß wäre so das von Gregor seit Jahren angestrebte Ziel gewesen, dessen Erreichung zu diesem Zeitpunkt durch die politische Konstellation und den Tod des Basilius möglich wurde. Ich denke, daß Gregor auf dieser Synode eine entscheidende Rolle gespielt hat, die dann auch seine Bedeutung zwei Jahre später in Konstantinopel miterklärt: Immerhin war das Schisma in Antiochien von der gesamten nizänischen Kirche als besonders schmerzhaft empfunden worden, da es sich nicht durch Häresien erklären ließ, sondern eine Spaltung der Anhänger des Nizänums darstellte.

In den Zusammenhang dieser Bemühungen dürfte *Graec* gehören. Der Aufbau der Schrift ergibt Sinn, wenn wir annehmen, Gregor habe damit vor allem den Altnizänern die neuen Formeln, für die er *volens volens* stand, akzeptabel machen wollen. Dabei von einer Paraphrase einer Eustathiuschrift auszugehen, war nicht ungeschickt. Die eigene Position ließ sich so als eine notwendige Erweiterung dessen begreiflich machen, was grundsätzlich für alle Seiten feststand. Die oben als dialektisch charakterisierte Haltung Gregors wird so *prima facie* von der Verhandlungsführung her erklärt. Das Ziel ist, die grundsätzliche Übereinstimmung beider Positionen, aber auch die innere Logik einer Weiterführung von Eustathius' Ansatz deutlich zu machen, beides Bedingungen für einen Erfolg der Vermittlung.

Natürlich läßt sich darüber hinaus nicht erweisen, welche Funktion *Graec* genau gehabt hat. Ein direkter Zusammenhang mit der 379er Synode, wie ihn Hübner vorgeschlagen hatte, erscheint mir wahrscheinlich, aber letztlich nicht beweisbar.

⁵⁶ Ep. 5.2, GNO VIII/2, 93, 4–7.

⁵⁷ May 112 f.

⁵⁸ Vgl. Gregor von Nazianz, Ep. 76.5, 66, 4–7 Gallay.

⁵⁹ Er wurde vom Kaiser im Anschluß an das Konzil von Konstantinopel (381) zu einem der „Normalbischöfe“ erklärt, mit denen in Verbindung zu stehen Bedingung für jeden Orthodoxen war (s. May 120).

Der am Anfang erwähnte abrupte Beginn könnte dafür sprechen, daß die Schrift Entwurfcharakter hat. Der Frage-Antwort-Stil läßt an einen mündlichen Vortrag denken. Der zunächst nicht entschiedene Hintergrund des dritten Teils ließe sich dann so erklären, daß Gregor im Zusammenhang der Diskussion seiner Thesen mit einer Frage konfrontiert wurde, die er nicht sogleich beantworten konnte. Er hätte die Antwort darauf schriftlich formuliert, eine endgültige Ausarbeitung des Textes jedoch aufgeschoben und schließlich unterlassen. Der jetzige Text von *Graec* wäre so das Resultat einer unvollständigen Überarbeitung eines für die Antiochener Synode von 379 verfaßten Entwurfes.

Ein Einwand gegen diese Deutung könnte von der anfangs erwähnten Besonderheit der Argumentation „aus den allgemeinen Vernunftgründen“ gemacht werden. Spricht eine solche Argumentation nicht doch gegen eine Verwendung des Textes auf einer Synode? Sollte man nicht erwarten, daß das Für und Wider der trinitätstheologischen Ansätze dort anhand relevanter Schriftstellen erwogen worden wäre? Daß dies in *Graec* nicht geschieht, ist in der Tat bemerkenswert und muß erklärt werden.

Andererseits zeigt gerade das Fragment der Schrift *Genen Photin*, daß diese Art der Argumentation in der trinitarischen Debatte des vierten Jh. längst üblich war. Offenbar fand es Eustathius bereits angemessen, auf die Vorwürfe des Photin in dieser Weise zu antworten. Für diese Art der Diskussion des trinitarischen Problems gerade in Antiochien zu jener Zeit gibt es darüber hinaus noch ein weiteres Zeugnis: den Briefwechsel zwischen Basilius und Apollinaris⁶⁰, dessen Hintergrund in gewisser Weise der hier für *Graec* erschlossenen Konstellation vergleichbar ist. In beiden Fällen geht es um eine Verständigung über terminologische Probleme der Trinitätstheologie, die gar nicht mehr durch Rekurs auf die Schriftautorität zu klären sind, da die verwendeten Begriffe nicht aus der Schrift stammen. Es war daher letztlich unumgänglich, die theologische Diskussion auf der philosophischen Ebene zu führen, nachdem man sich entschlossen hatte, Begriffe wie „Substanz“ und „Hypostase“ in die Trinitätstheologie einzuführen. Die Argumentationsweise der Schrift ist daher kein Beweis gegen die hier vertretene historische Zuordnung.

Die hier angestellten Beobachtungen über das Verhältnis einer Gregorschrift zu einer in ihr bearbeiteten Vorlage sind noch in einer anderen Perspektive interessant. Denn der hier festgestellte Sachverhalt ist nicht ohne Parallele in Gregors Werk. 1967 konnte Reinhart Staats⁶¹ wahrscheinlich machen, daß Gregors Schreiben *De instituto christiano* eine Schrift des Mes-

⁶⁰ Dessen Echtheit wird seit den Arbeiten von G. L. Prestige (St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea, ed. H. Chadwick, London 1956) und H. de Riedmatten (La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée, in: JThS 7 [1956] 199–210 und 8 [1957] 53–70) mit Recht allgemein anerkannt.

⁶¹ R. Staats, Gregor von Nyssa und die Messalianer. Die Frage der Priorität zweier altkirchlicher Schriften, Berlin 1968 (PTS 8).

salianermönches Symeon⁶² zugrunde liegt, mit der Gregor offensichtlich ähnlich umgegangen ist wie hier mit Eustathius' *Gegen Photin*. Zur Erklärung wies Staats⁶³ damals auf den aus Basilius, *Ep* 58⁶⁴ bekannten Vorfall hin, bei dem Gregor um eine Versöhnung zwischen Basilius und einem Onkel zu erreichen, Briefe fälschte: Ähnlich, meinte Staats, könnte auch Gregors Umgang mit der Messalianerschrift gemeint gewesen sein, die er gewissermaßen besser – und d. h. orthodoxer – verstehen wollte als ihr Verfasser. Die Ergebnisse dieser Untersuchung bestätigen zum einen Staats' Erwägungen, zum anderen stellen sie uns aber auch vor eine Reihe neuer Fragen: Wie ist denn nun diese Art von Gregors literarischer Produktion (es handelt sich ja offensichtlich um mehr als einen Einzelfall) zu verstehen? Auch Gregors Selbstverständnis in den dogmatischen Streitigkeiten seiner Zeit sollte von daher noch einmal befragt werden. Schließlich kann man auch fragen, ob es womöglich weitere Schriften Gregors gibt, die auf ähnliche Weise entstanden sind⁶⁵.

⁶² Staats weist diesem mit *H. Doerries* (Symeon von Mesopotamien, Die Überlieferung der messalianischen „Makarios“-Schriften, Leipzig 1941 [TU 55, I]) den *Großen Brief* zu, der unter dem Namen des Makarius überliefert ist.

⁶³ Staats 112–114.

⁶⁴ Vol. 1, 145–147 *Courtonne*.

⁶⁵ Zu denken wäre dabei eventuell an die Schrift *Tunc et ipse* (vgl. schon *Hübner*, Einheit [s.o. Anm. 35], 33), aber auch an *Infant* (vgl. hier den Interpretationsvorschlag von *E. v. Ivanka*, Eine Frage zu „De infantibus, qui praemature abripiuntur.“ in: *H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm* [Eds.], *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden 1976, 79–82).