

Die Trinitätslehre des Michael Psellos

Griechischer Neunizänismus als philosophische Theologie im 11. Jahrhundert

VON PETER GEMEINHARDT

I. Der philosophische Theologe

Die byzantinische Theologie des Mittelalters trägt noch heute schwer am Verdikt der älteren protestantischen Dogmengeschichtsschreibung: Friedrich Loofs diagnostizierte seinerzeit „das Absterben schöpferischen Lebens in der Kirche des Ostens“ nach der Proklamation der Bilderverehrung durch das VII. Ökumenische Konzil (Nizäa 787)¹; auch nach Reinhold Seeberg ist „das Dogma der griechischen Kirche ... damit zu seinem Abschluß gekommen“², und Adolf von Harnack konstatierte: „Die Dogmen sind das heilige Erbe des klassischen Altertums der [griechischen] Kirche geworden; aber sie sind gleichsam in den Boden gesunken ... Im Unterschied zum Abendland sind im Morgenland Frömmigkeit und Theologie nicht stark genug gewesen, um neue *dogmatische* Bestimmungen hervorzutreiben und alte zu beseitigen oder zu korrigieren.“³ Obwohl diese „Klassiker“ keineswegs bestritten, daß im Bereich griechischer Sprache und Kultur durchaus auch weiterhin Theologie getrieben wurde, hat ihr übereinstimmendes Votum *de facto* dazu geführt, daß die Erforschung des Nachlebens der altkirchlichen Dogmen in Byzanz bislang fragmentarisch geblieben ist.⁴ So ist nicht zuletzt die Kontroverse zwischen Ost und West um das Stichwort „Filioque“, also um die angemessene Gestalt der Pneumatologie im Anschluß an das Nizäno-Konstantinopolitanum, fast ausschließlich unter kontroverstheologischem Gesichtspunkt gewürdigt worden, ohne jedoch

¹ F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, hg. von K. Aland, Tübingen ⁶1959, 247.

² R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II: Die Dogmenbildung in der Alten Kirche, Leipzig ³1923 (Darmstadt ⁶1965), 362.

³ A. v. Harnack, Dogmengeschichte, Tübingen ⁶1922 (= ⁸1991) 283; vgl. *ders.*, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, Tübingen ⁴1909 (= 1990) 512. – Auch die neueste protestantische Darstellung bewegt sich noch in den hier vorgezeichneten Bahnen und widmet der mittelalterlichen byzantinischen Theologie (d.h. lediglich dem Palamismus) nur etwas mehr als eine Seite (vgl. K. Beyschlag, Grundriß der Dogmengeschichte, Bd. II/2: Gott und Mensch. Die abendländische Epoche, Darmstadt 2000, 320f.). Diese forschungsgeschichtliche Lücke kritisiert G. May, Art. „Dogmengeschichte/Dogmengeschichtsschreibung“, in: RGG⁴ 2 (1999) 915–920, 919.

⁴ Als Beispiel dafür, daß dies durchaus kein fruchtloses Unterfangen sein muß, sei auf die Untersuchung von D. Wendebourg, Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie (MMHST 4), München 1980, hingewiesen, die eine Vielfalt von pneumatologischen Konzepten und Denkversuchen auf dem Weg von der „kappadozischen“ zur „palamitischen“ Trinitätstheologie zutage fördert, wenn auch ihr Fazit von der „Funktionslosigkeit“ der Trinitätslehre in Byzanz zu Recht kritisiert worden ist; vgl. Chr. von Schönborn, Immanente und ökonomische Trinität. Zur Frage des Funktionsverlustes der Trinitätslehre in der östlichen und westlichen Theologie, in: FZPhTh 27 (1980) 247–264.

die innerbyzantinische Bandbreite trinitätstheologischer Denkwege zu berücksichtigen, die auch im 11. Jahrhundert (d.h. im Umfeld des berühmt-berüchtigten Jahres 1054) noch bestand.⁵ Diese Denkwege als Rezeptionsgeschichte des trinitarischen Dogmas und insofern als Teil der byzantinischen Dogmengeschichte wahrzunehmen, ist das Ziel dieser Untersuchung.

Dabei soll das Augenmerk auf einen Theologen gerichtet werden, der im Kontext der dogmatischen Polemik gegen das lateinische Filioque nur selten genannt wird, obwohl er schon den Zeitgenossen als größter Gelehrter seiner Zeit galt – Michael Psellos (1018–1081), Staatsmann, Mönch, Historiker, Alchimist, Universalgelehrter.⁶ Als im Frühsommer 1054 eine römische Gesandtschaft unter Humbert von Silva Candida in Konstantinopel eintraf, befand er sich – noch unter seinem Taufnamen Konstantin – als „Konsul der Philosophien“ (ὑπατος τῶν φιλοσόφων), d.h. als Leiter des philosophischen Studiums an der von Kaiser Konstantin IX. Monomachos (1042–1055) neubegründeten Universität der Kaiserstadt, auf dem Höhepunkt seiner Karriere. Das Auftreten der römischen Legaten, das bis zur gegenseitigen Exkommunikation Humberts und seines Gegenspielers Michael Kerullarios eskalierte und ein tiefes Zerwürfnis zwischen Kaiser und Patriarch bewirkte, bedeutete für Psellos einen Tiefpunkt seiner Laufbahn⁷: Auf Betreiben des Kerullarios mußte er seine exponierte gesellschaftliche Stellung aufgeben und sich im Jahr 1055, noch vor dem Tod des zunehmend resignierenden Kaisers, in ein Kloster auf dem bithynischen Olymp zurückziehen,

⁵ Für diesen zentralen dogmengeschichtlichen Topos versuche ich eine umfassende Rekonstruktion der vielfältigen griechischen und lateinischen Denkwege in: *P. Gemeinhart, Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter* (Diss. theol. Marburg 2001); zu den Vorgängen des Jahres 1054 vgl. bes. Teil B, Kapitel IV.2.

⁶ Vgl. Anna Komnene, *Alexias* V 8,3 (hg. von *B. Leib*, Bd. II, Paris 1943 [1967²], 34, 11–13): εἰς ἄκρον σοφίας ἀπάσης ἑλλητικῶς καὶ τὰ Ἑλλήνων καὶ Χαλδαίων ἀκριβοστάμενος γέγονε τοῖς τότε χρόνοις πριβόητος ἐν σοφίᾳ. – Zur Biographie vgl. meinen Artikel „Michael Psellos“ in: *M. Vinzent* (Hg.), *Metzler Lexikon christlicher Denker*, Stuttgart/Weimar 2000, 474f.; weiterhin *M. Jugie*, Art. „Psellos, Michel“, in: *DThC XIII/1* (1936) 1149–1158; *A. Michel*, Schisma und Kaiserhof im Jahre 1054. *M. Psellos*, in: 1054–1954: L'église et les églises – neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. *Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin*, Chevetogne 1954, 351–440, bes. 353–361; *H. G. Beck*, *Kirche und Theologie im byzantinischen Reich* (HAW XII 2/1), München 1959 (1977²), 538–542; *E. Kriaras*, Art. „Psellos“, in: *PRE.S* 11 (1968) 1124–1182; *N. G. Wilson*, *Scholars of Byzantium*, London 1983, 156–166; *A. P. Kazhdan/A. W. Epstein*, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Berkeley/Los Angeles/London 1985, bes. 123–127; *F. Timmfeld*, Art. „Psellos, Konstantin“, in: *TRE* 27 (1997) 637–639 (mit neuester Lit.).

⁷ Nachdem die lateinische Delegation ihre Exkommunikationsbulle in der Hagia Sophia deponiert hatte und abgereist war, mußte Konstantin Monomachos – der bis zuletzt auf eine Verständigung mit Rom gesetzt hatte – einlenken und seine Zustimmung zum korrespondierenden Bannspruch der Patriarchatssynode geben, was *de facto* einer Kapitulation gleichkam. Als Überbringer des kaiserlichen Dekrets (vgl. *F. Dölger*, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches* von 565 bis 1453, Bd. II: 1025 bis 1204, München 1925, Nr. 916) werden genannt: Stephanus, der Ökonom der Hagia Sophia, der Magister Johannes sowie Κωνσταντὸς βεστάρχου καὶ ὑπάτου τῶν φιλοσόφων (Semeioma vom 21.7.1054, hg. von *C. Will*, *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant*, Leipzig-Marburg 1861, 166, 13f.); vgl. *Michel*, 424.

wobei er den Mönchsnamen ‚Michael‘ annahm.⁸ Zwar holte ihn Kaiserin Theodora (1055/56) schon bald nach Konstantinopel zurück; Psellos blieb aber den Wechselfällen kaiserlicher Politik ausgeliefert: Wurde er von Isaak Komnenos (1057–1059) beauftragt, eine niederschmetternde Anklagerede gegen den abgesetzten Kerullarios abzufassen (der allerdings vor der Gerichtsverhandlung starb), so forderte Konstantin X. Dukas (1059–1067) nur wenig später von ihm ein hingebungsvolles Enkomion auf den Expatriarchen.⁹ Dies bewahrte ihn jedoch nicht davor, 1074 von Michael VII. Dukas (1071–1078), seinem einstigen Schüler, endgültig vom Hof vertrieben zu werden. Psellos' Karriere bietet somit ein getreues Spiegelbild der byzantinischen „Zeit der Epigonen“ (Georg Ostrogorsky) zwischen den großen Kaisern Basilius II. und Alexios I. Komnenos.

Zu seiner Zeit unerreichte Größe wird Psellos freilich auf philosophischem Gebiet zugestanden – als Inaugurator eines „byzantinischen Humanismus“, einer Hinwendung zu den Philosophen der Antike, besonders zu Platon und dem Neuplatonismus, aber auch zu Aristoteles.¹⁰ Das Ergebnis dieser Bemühungen war eine Art „griechische Scholastik“, die sich aber im Gegensatz zu ihrem westlichen Pendant weniger um eine inhaltlich erschöpfende Synthese bemühte als um eine methodische Neubegründung

⁸ Zu seinen Klagen über das eigene Leid in den Briefen an Kerullarios vgl. *Michel*, 429–435.

⁹ Κατηγορία τοῦ ἀρχιερέως [1058], hg. von G. T. Dennis, Michaelis Pselli orationes forenses et acta, Stuttgart/Leipzig 1994, 1–103; Ἐγκωμιαστικὸς εἰς τὸν μακαριώτατον πατριάρχην κῆρ Μιχαὴλ τὸν Κηρουλλάριον [1064], hg. von K. N. Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, Bd. IV, Venedig/Paris 1874, 303–387. Die Darstellung ist freilich stark tendenziös; so wird Kerullarios als τῆς εὐσεβείας πρόμαχος καὶ πρόθυμος τοῦ θείου λόγου charakterisiert (348), der alleine den Kampf gegen die gottlosen Eindringlinge aufgenommen habe. Vgl. dagegen Psellos' Gerichtsrede gegen Kerullarios (96, 2635–2639, 2641 f. Dennis): Οὐδὲν γοῦν τῶν καθ' ἡμᾶς ἦδει δογματῶν οὐδ' ὃ τι σέβει ἠπίστατο. οὐσίας μὴν καὶ προσώπων πολλοῦ ἄρα αὐτῷ ἔδει εἰδέναι διαφορὰν, φύσεως δὲ περὶ καὶ ὑποστάσεως οὐδὲ διελέχθη ποτὲ οὐδὲ τι τῶν περὶ ταῦτα βιβλίων ἀνέπτυξεν οὐδὲ τῶν σοφωτέρων ἐπύθετο ... συνοδικοῖς κανόνιν ἢ πατρικαῖς διατάξεσιν οὐδ' εἶδε τις αὐτὸν προσωμῆλῆτά ποτὲ.

¹⁰ Vgl. dazu einführend *Beck*, 541 f.; *G. Podskalsky*, Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jhdt.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung (ByA 15), München 1977, 109–114; einen instruktiven Überblick über das Verhältnis von Philosophie und Theologie in Byzanz bietet *H. Hunger*, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. I (HAW XII 5/1), München 1978, 42–53. Die ältere Sicht des Psellos als eines eingeschworenen Neuplatonikers (so vor allem C. Zervos, Un philosophe néoplatonicien du XI^e siècle, Michel Psellos: sa vie, son œuvre, ses luttes philosophiques, son influence, Paris 1920) hat schon S. Salaville (Philosophie et théologie ou Épisodes scolastiques à Byzance de 1059 à 1197, in: EOr 29 [1930] 132–156, bes. 135–141) zu differenzieren versucht, ebenso P. P. Joannou, Christliche Metaphysik in Byzanz, Bd. I: Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italonis (SPB 3), Ertal 1956, 7 u. ö. – Psellos benutzte nicht nur die peripatetische Logik, die zum traditionellen Grundbestand höherer Bildung zählte, sondern kommentierte auch erstmals im byzantinischen Mittelalter die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles; vgl. dazu vor allem L. Benakis, Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos, in: AGPh 43 (1961) 215–238; 44 (1962) 33–61; ders., Michael Psellos' Kritik an Aristoteles und seine eigene Lehre zur „Physik“- und „Materie-Form“-Problematik, in: ByZ 56 (1963) 213–227. Diese Kommentare fanden im 16. Jhdt. in lateinischer Übersetzung auch im Westen Beachtung; vgl. Commentarii in Physicen Aristotelis, übers. von Johann Baptist Camotius, Venedig 1554; Neudruck hg. von C. Lohr (CAGL 1), Stuttgart/Bad Cannstatt 1990, XI–XV.

des Verhältnisses zur philosophischen und theologischen Tradition.¹¹ Dabei ist charakteristisch für Psellos – und dies verbindet sein Wirken wiederum mit der lateinischen Scholastik –, daß die großen Philosophen der Antike als „Propheten des Christentums“ der Schrift wie auch der patristischen Theologie keineswegs widersprechen, sondern in einem harmonischen Verhältnis dazu stehen: „Die hellenistische Weisheit – wenn sie auch versäumt, Gott die Ehre zu geben, und in der Theologie nicht fehlerlos ist – kennt die Natur so, wie der Schöpfer selbst sie gemacht hat!“¹² Daher meinte Psellos, eine grundlegend positive Koordination von christlichem Glauben und philosophischem Denken unterstellen zu dürfen, wobei letzteres ihm als Werkzeug (*ὄργανον*) auf dem Weg zur Wahrheit auch des Dogmas galt¹³ – hinsichtlich dessen habe er sich an den Vätern der Kirche orientiert, aber auch selbst einiges ergänzend beigesteuert.¹⁴

II. Der orthodoxe Bekenner

Die Vermittlung dieser Synthese von Theologie und Philosophie an seine Schüler unternahm Psellos nicht durch ein zusammenhängendes *opus magnum*; erhalten ist vielmehr eine große Zahl von *opuscula*, die den Kontext des Studiums widerspiegeln und jeweils einzelne Sachprobleme bzw. die Auslegung bestimmter Väterstellen oder Philosophumena behandeln.¹⁵

¹¹ Vgl. *Podskalsky*, 112. *J. Meyendorff*, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1976², 61, kritisiert diese „early-medieval Byzantine renaissance“ als eklektisch und weder theologisch noch philosophisch fruchtbringend. In dieser Fragmentarizität ist neuerdings aber auch gerade die Pointe von Psellos' philosophischem Ansatz identifiziert worden (*Lobr*, X): „Er verstand sich nicht als systematischer Denker, sondern vielmehr als Erwecker und Förderer der griechischen philosophischen Tradition. Seine Lehre sollte nicht originell sein, sondern vernachlässigte Aspekte des griechischen Erbes eröffnen, die seine Hörer in ihrem Studium weiterführen könnten.“ Nach *J. Gouillard*, *La religion des philosophes*, in: *TrMém* 6 (1976) 305–324, 324, ist die Harmonie von Theologie und Philosophie „moins fondée sur un syncrétisme que sur un goût instinctif des correspondances et un culte du beau langage“.

¹² *Oratoria minora*, hg. von *A. R. Littlewood*, Leipzig 1985, 86, 73–75 (Nr. 24): ἡ Ἑλληνικὰ σοφία, περὶ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ διαμαρτάνουσα καὶ τὸ θεολογικὸν μερὸς οὐκ ἀναμάρτητον ἔχουσα, τὴν φύσιν οὕτως ἐγνώρισεν ὡς αὐτὸς ὁ πλάστης ἐποίησε. Vgl. zu diesem Problemfeld *P. Hobti*, *Religion, Wissenschaft und Rhetorik bei Michael Psellos*, in: *Arctos* 13 (1979) 19–30.

¹³ Vgl. seine Apologie gegenüber Johannes Xiliphinos (*Sathas*, V, 1876, 444–451, 447): τὸ συλλογίζεσθαι, ἀδελφέ, οὐτε δόγμα ἐστὶ τῆς ἐκκλησίας ἀλλότριον, οὐτε θεοὺς τις τῶν κατὰ φιλοσοφίαν παράδοξος, ἀλλ' ἡ μόνον ὄργανον ἀληθείας καὶ ζητούμενου πράγματος εὕρεσις. Vgl. dazu *Hunger*, 51; *Podskalsky*, 32f.: „Ziel seines [sc. Psellos'] Schaffens sei es, Moses und die Theologie der Hellenen mit den Dogmen des Christentums zusammenzusehen.“ Psellos selbst nennt Platon, Plotin, Porphyrios, Jamblichos und Proklos als seine philosophische Ahnenreihe (*Chronographia* VI 38, hg. von *E. Renauld*, Paris 1926, Bd. I, 136, 1–4; vgl. *Podskalsky*, 74f.). Daß man ἡ ἔξωθεν σοφία kennenlernen solle, stand auch schon für die Väter des 4. Jhdts. außer Frage – aber nur πρὸς τὸ εἰδέναι δι τι ἰανόν (*Didymus von Alexandrien*, *EccLT* 276, 15–17 Gronewald [= *Johannes von Damaskus*, parall.; *PG* 96, 344AB]; vgl. *Hunger*, 42).

¹⁴ *Chronographia* VI 42 (Bd. I; 137, 1f. 6–138, 8 Renauld): Ἐπειδὴ δὲ ἐστὶ τις καὶ ὑπὲρ ταύτην φιλοσοφίαν τῶν Ἑλλήνων ἑτέρα φιλοσοφία, ἦν τὸ τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου μυστηρίου συμπληροῖ ... περὶ ταύτην μᾶλλον ἢ περὶ τὴν ἑτέραν ἐποπούδασα, τὰ μὲν τὰ ἐκπεφασμένα περὶ ταύτης τοῖς μεγάλους Πάτρᾶσιν ἐπόμενος, τὰ δὲ καὶ αὐτὸς τι τῷ θεῷ συνεισφέρων πληρώματα.

¹⁵ Seit 1985 sind die meisten dieser Schriften in der *Bibliotheca Teubneriana* kritisch editiert worden, vgl. die Auflistung bei *D. Stiermon*, Art. „Psellos, Michael“, in: *ILThK* 8 (1999) 705 f.; im

Die folgende Skizze geht von dem Glaubensbekenntnis aus, das Psellos auf Geheiß von Konstantin Monomachos (und d. h.: wohl auf hintergründigen Druck von Michael Kerullarios) 1055 vorlegen mußte, um seine Orthodoxie zu bezeugen.¹⁶ Offenbar wurde er verdächtigt, nicht nur politisch auf der falschen Seite gestanden zu haben, sondern auch theologisch mit den Lateinern zu sympathisieren, deren Angriff auf das Dogma der Kirche soeben mit dem Anathem belegt worden war.¹⁷ Das Credo präsentiert sich daher in spezifischem Sinne als unoriginell: Es soll das Denken des Autors als konsistent mit dem trinitarischen und christologischen Dogma erweisen, wie es die Konzilien der Alten Kirche formuliert hatten. Insofern bietet es ein Kompendium dessen, was Psellos bzw. seinen Zeitgenossen als unbezweifelbarer Kernbestand der „christlichen Dogmatik“ galt. Von philosophischer Methode ist nichts zu bemerken, während durchweg (unmarkierte) Entlehnungen aus Johannes von Damaskus (*De fide orthodoxa*) und aus Ps.-Kyrill von Alexandrien (*De trinitate*) begegnen; jedoch bilden gerade die hier niedergelegten Glaubensgehalte den unhintergehbaren Rahmen, innerhalb dessen Psellos seine theologischen und philosophischen Spezialuntersuchungen anstellte (s.u. Abschnitt III.).

Das Bekenntnis beginnt mit der Einheit und Dreiheit in der Trinität und mit entsprechenden Verdammungen gegen Sabellius und Arius¹⁸: Zu glauben sei „die heilige und wesensgleiche Dreiheit, unterschieden in den Personen, aber ununterschieden gemäß des Wesens und der Gottheit“ (44,1–3: τὴν ἅγιαν τριάδα καὶ ὁμοούσιον, τὴν διακριτὴν μὲν τοῖς προσώποις ἀδιακριτον δὲ τῇ οὐσίᾳ καὶ τῇ θεότητι).¹⁹ Psellos präzisiert dies mit der Leitdifferenz μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις (44,16) sowie mit der der Prädikation der Dreiheit als „unvermischt geeint und ungetrennt unterschieden“ (44,15: ἀσυγχύτως ἔνουμένην καὶ ἀδιατάτως διαιρουμένην).²⁰ Die

folgenden wird besonders auf die *Theologica* (Hg. von P. Gautier, Leipzig 1989 [= theol.]) zurückgegriffen. Eine wichtige Quelle liegt auch in der Sammlung *De omnifaria doctrina* (Hg. von L. G. Westerink, Utrecht 1948 [= doctr.]) vor, die insgesamt 209 Lehrtexte und Definitionen für den wissenschaftlichen Unterricht versammelt. Die Sammlung, die in mindestens vier Versionen nachweisbar ist, entstand in einem längeren Zeitraum; da in c. 6 (19,3) der Schüler als ὁ βασιλεὺς Μιχαὴλ angesprochen wird, ist die Endgestalt wohl in die späten 1060er Jahre zu datieren, als Psellos Erzieher des künftigen Kaisers Michael VII. Dukas war.

¹⁶ Hg. von A. Garzya, On Michael Psellus' Admission of Faith, in: *EEBS* 35 (1966/67) 41–46; zur Datierung: 41f. Bereits Michel, 361, Anm. 5, verwies auf das Bekenntnis, ordnete es jedoch zeitlich der früheren Trias von Kaiser, Patriarch und „Philosophenkonsul“ zu.

¹⁷ *Semeioma* (168,7–9 Will): ἀνεθεματίσθησαν οἱ κατὰ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως βλασφημιῶσαντες.

¹⁸ Stellenangaben im Text beziehen sich auf die Edition der *expositio fidei* bei Garzya, 44–46.

¹⁹ Vgl. dazu Johannes von Damaskus, f. o. III 5 (PTS 12, 118, 1–6 Kötter); zu den Anathematismen (c. 2; 44,5–7) vgl. deren Grundlegung in *theol.* 105 (414,8–15); 111 (437,52–438,59).

²⁰ Vgl. Ps.-Kyrill, *trin.* VII (PG 77, 1132C); Johannes von Damaskus, f. o. I 8; III 5 (PTS 12, 19,25; 118,21–24 Kötter). Hier klingt das Konzept der ἀσυγχύτως ἔνωσις an, das *Chr. Markschies*: Gibt es eine einheitliche „kappadozische Trinitätstheologie“? Vorläufige Erwägungen zu Einheit und Differenzen neunizänischer Theologie, in: *MJTh*, hg. von W. Härle/R. Preul, Bd. X: Trinität (MThSt 49), Marburg 1998, 51–94, 85–93 als eigentlich kappadozische Trinitätsbegrifflichkeit herausgestellt hat; vgl. etwa Gregor von Nazianz, or. 31,9 (FC 22, 290,6f. Sieben); or.

zentrale Definition verwendet die Begrifflichkeit des Johannes von Damaskus: „Das Wesen (οὐσία) bezeichnet die umfassende Seinsart (τὸ περιεκτικὸν εἶδος) der Hypostasen – wie Gott, Mensch –, die Hypostase aber benennt die [individuierte] Person (τὸ πρόσωπον), wie Vater, Sohn, Heiliger Geist.“²¹

In besonderer Weise wird die Einheit der Gottheit betont, die darin begründet ist, daß die Hypostasen des Sohnes und des Geistes in spezifischer Weise in der Hypostase des Vaters verankert sind: Aus ihm wird der Sohn geboren und geht der Geist hervor (44,8f.: ἐκ τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν γεννηθῆναι καὶ τὸ πνεῦμα ἐκπορευθῆναι).²² Zwischen Sohn und Geist wird keine Beziehung konstatiert, vielmehr verbindet – gemäß dem Nizäno-Konstantinopolitanum – die „Homotimie“ den Geist mit dem Sohn.²³ Daß es Psellos in diesem Kontext weniger darum ging, strittige Begriffe mit größtmöglicher Trennschärfe voneinander abzugrenzen, sondern seinen Anschluß an die dogmatische Tradition der Kirche sicherzustellen, zeigt die

39,12 (SC 358, 172,3–174,6 Moreschini/Gallay); Basilius von Caesarea, ep. 236,6 (CUFr III, 53,1–11 Courtonne); Gregor von Nyssa, Eun. I 277.413 (GNO I, 107,17–22; 147,8–12 Jaeger); zum neuplatonischen Hintergrund dieses Denkmodells (besonders bei Porphyrios) vgl. *L. Abramowski, συνάφεια und ἀσύγχυτος ἔνωσις* als Bezeichnungen für trinitarische und christologische Einheit, in: *dies.*, Drei christologische Untersuchungen (BZNW 45), Berlin-New York 1981, 63–109, bes. 65–70.

²¹ Exp. fid. 11 (45,42–44): ἡ μὲν γὰρ οὐσία τὸ περιεκτικὸν εἶδος σημαίνει τῶν ὑποστάσεων, οἷον θεὸς ἄνθρωπος, ἡ δ' ὑπόστασις τὸ πρόσωπον δηλοῖ, πατέρα υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον. Diese Definition übernimmt Psellos – leicht modifiziert – aus Johannes von Damaskus, f. o. III 4 (PTS 12, 116,2–5 Kotter); vgl. inst. el. 7 (PTS 7, 24,45–53 Kotter); Cod. Oxon. Bodl. Auct. T. 1.6, cap. 10 (PTS 7, 164,61–63). Mit dem Begriff der „umfassenden Seinsart“ wird die im 4. Jhd. äußerst kontrovers diskutierte Frage aufgegriffen, in welchem Sinn Gott als οὐσία bezeichnet werden könne, zumal die aristotelische Kategorienschrift diesen Terminus sowohl für ein Einzelwesen als auch für eine überindividuelle Art verwendete; zur Auseinandersetzung der Kapadozier mit dieser Differenzierung vgl. *V. H. Drecoll*, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner (FKDG 66), Göttingen 1996, 318–324; vgl. die „Summe“ dieser Diskussionen bei Johannes von Damaskus, dial. fus. 31.47 (PTS 7, 94,23–29; 111,17–21 Kotter). Psellos spielt hier auf die zweite Möglichkeit an (vgl. Aristoteles, cat. 5; 3b19–21 [Organon, Bd. 2, hg. von *H. G. Zekl*, Darmstadt 1998]: τὸ δὲ εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποῖον ἀφορίζει, ποῖαν γὰρ τινὰ οὐσίαν σημαίνει); diese Verwendung von εἶδος findet sich auch bei Gregor von Nazianz, der gegen die Behauptung einer nur „uneigentlichen“ Gottheit Christi durch Eunomius ausführt, wie jedes Exemplar einer Gattung gleichermaßen mit dem dafür vorgesehenen Begriff bezeichnet werde, so habe auch Gott ein einziges Wesen, selbst wenn seine Namen aspektuell differenziert seien (or. 29,13; FC 22, 196,18–24 Sieben): ὥσπερ ... ἐκάστον τῶν ὑπὸ τὸ αὐτὸ εἶδος, εἰς λόγος ἐστίν, καὶ ὁ μὲν ἂν μετέχη τοῦ λόγου, τοῦτο καὶ κυρίως λέγεσθαι, ὁ δ' ἂν μὴ μετέχη, τοῦτο ἢ μὴ λέγεσθαι, ἢ μὴ κυρίως λέγεσθαι, οὕτω δὲ καὶ Θεοῦ μίαν οὐσίαν εἶναι, καὶ φύσιν, καὶ κληῖον, κἂν ἐπινοίας τιοὶ διαφορουμενῶν συνδιαρῆται καὶ τὰ ὀνόματα. Vgl. zur Begrifflichkeit bei Psellos theol. 111 (437,20–22): ὑπόστασις μὲν καὶ „πρόσωπον“ ταῦτόν, ἀμφω γὰρ μερικά τε καὶ ἴδια. ... αὐθις δὲ „οὐσία“ καὶ „φύσις“ ταῦτόν ἀμφω γὰρ κοινὰ καὶ καθόλου; eine sachidentische Definition der οὐσία bietet doct. 2 (17,2–4), ebenso sein Carmen de dogmate (PG 122, 812B–813A): ἡ μὲν οὐσία τὸ κοινὸν ὑποστάσεως εἶδος, ἡ δὲ ὑπόστασις ἐστὶν ἐν πρόσωπον καὶ μόνον.

²² Vgl. auch exp. fid. 2 (44,4f.): ἀρχὴν δὲ μίαν καὶ κυριότητα, ἀναρχον ἀτελεῦτητον αἰδίον καὶ αἰώνιον (vgl. Johannes von Damaskus, f. o. I 2; PTS 12, 8, 10 Kotter); c. 4 (44,10): der Vater ist αἴτιος τοῦ υἱοῦ φυσικῶς, der Sohn eine τελεία ὑπόστασις ... τῆς πατρικῆς ἀχώριστος ὑποστάσεως (vgl. Johannes von Damaskus, f. o. I 2.8; III 5; PTS 12, 9,15–19; 25,151.164; 118,11–13 Kotter).

²³ Exp. fid. 4 (44,11–13): τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, καὶ οὐφ' συμποροσυννείται καὶ συνδοξάζεται.

abschließende Versicherung, seine Lehre stimme mit dem überein, „was schon die Propheten verkündigten, was die Apostel lehrten, was die Väter auf den sieben Synoden festsetzten“²⁴.

III. Der neunizänische *doctor subtilis*

Vorrangig interessiert war Psellos an denjenigen trinitätstheologischen Einzelproblemen, an denen Grundentscheidungen für die Verantwortbarkeit der theologischen Gotteslehre vor dem Forum klassischer bzw. spätantiker Philosophie fielen. Die Auseinandersetzung Gregors von Nazianz mit dem Eunomianismus, vor allem in seiner dritten „Theologischen Rede“, fungiert dabei als didaktische Propädeutik im Blick auf die Binnenlogik der patristischen Trinitätstheologie. Im folgenden wird darauf zu achten sein, wie sich Psellos – im Gefolge Gregors – von dem spätantiken „Häretiker“ abzusetzen trachtet, ohne dabei die tatsächliche Herausforderung für den kirchlichen Glauben durch dessen Theologie zu übersehen.

Eunomius von Cyzicus war ein willkommenes Paradigma, weil er mit großem Scharfsinn die nizänische Behauptung der Wesensgleichheit von Vater und Sohn auf der Basis der Zeugung ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς bestritten und damit den Finger auf einen schwachen Punkt des Nizänums von 325 gelegt hatte.²⁵ Für ihn war Gott in erster Linie als „ungezeugt“ (ἀγέννητος) definiert, so daß der Sohn keinesfalls Gott im strengen Sinne sein konnte – wie sollte er als Gezeugter (γεννητός) an der Ungezeugtheit (ἀγεννησία) seines Vaters teilhaben können?²⁶ Konsequenterweise rückte der Sohn damit auf die Seite alles Gewordenen und konnte als wesensmäßig von Gott unterschieden nicht gleichermaßen Gott sein – das nizänische ὁμοούσιος (formuliert auf der Basis der Äquivokation von οὐσία und

²⁴ Exp. fid. 12 (45,49–51): οἷς προκατήγειαν οἱ προφῆται, οἷς εἰσηγήσαντο οἱ ἀπόστολοι, οἷς ἐν ταῖς ἑπτὰ συνόδοις οἱ πατέρες ὄρισαντο. – Der christologische Abschnitt bedient sich chalcedonensischer Terminologie: ὑπόστασιν μίαν ἐκ δύο σύνθετον φύσεων – ἐν πρόσωπον ἐν δυοί φύσει (exp. fid. 7; 45,26 f.). Christus sei κατὰ ἀλήθειαν ... οὐ κατὰ φαντασίαν Mensch geworden, so daß gelte: εἷς ἦν καὶ ὁ αὐτὸς ὁ καὶ τὰ θεῖα καὶ τὰ ἀνθρώπινα ἐνεργῶν (c. 10; 45,38 f.41).

²⁵ Vgl. einführend P. Gemeinhardt, Lateinischer Neunizänismus bei Augustin, in: ZKG 110 (1999) 149–169, 157 f.; Markschieß, 74 f.; ausführlich R. P. C. Hanson, The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381, Edinburgh 1988, 617–636; K. H. Uthemann, Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus, in: ZKG 104 (1993) 143–175; M. R. Barnes, Eunomius of Cyzicus and Gregory of Nyssa: two traditions of transcendent causality, in: VigChr 52 (1998) 59–87, 61–67.

²⁶ Vgl. Eunomius' Bekenntnis (hg. von R. P. Vaggione, Eunomius. The Extant Works [OECT], Oxford 1987, 74,3), das sich auf den εἷς καὶ μόνος θεὸς ὁ ἀγέννητος richtet, der den Sohn allein durch seine Wirkkraft hervorgebracht habe, ohne ihm etwas von seinem Wesen mitzuteilen (74,5–9: τὸν μὲν γὰρ υἱὸν πρὸ πάντων καὶ πρὸ πάσης κτίσεως μόνον τῆ ἑαυτοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ ἐγέννησέ τε καὶ ἐκτίσε καὶ ἐποίησε, οὐδὲν τῆς ἑαυτοῦ ὑποστάσεως μεταδοῦς τῷ γεννηθέντι; zwischen ὑπόστασις und οὐσία wird ebensowenig wie im Nizänum unterschieden!), denn unmöglich könne etwas gemäß dem ungezeugten Wesen gezeugt werden (74,11 f.: κατὰ δὲ τὴν ἀγέννητον οὐσίαν γεννηθῆναι ἀδύνατον). Im Hintergrund steht Aristoteles' Axiom, daß Selbigkeit des Wesens gleiche Entstehungsweisen impliziert (top. 7, 1,3; 152a2–4 [Organon, Bd. 1, hg. von H. G. Zekl, Darmstadt 1997]): ὅσα γὰρ ἀπλῶς ταῦτά, καὶ αἱ γενέσεις αὐτῶν καὶ αἱ φθοραὶ αἰ αὐτὰ καὶ τὰ ποιητικά καὶ τὰ φθορικά.

ὑπόστασις!) erschien damit als unhaltbar. Daß sich alle drei „großen Kappadozier“ ausführlich mit Eunomius auseinandersetzen, verweist auf die Brisanz dieser Argumentation.²⁷

Gregor von Nazianz führte zur Widerlegung der eunomianischen Theologie eine andere Leitdifferenz ein: Statt zwischen Ungezeugtem und Gezeugtem sei zwischen Ungeschaffenem und Geschaffenem zu unterscheiden.²⁸ Vaterschaft und Sohnschaft seien nur als Differenzierungen innerhalb der gemeinsamen Wesenheit zu verstehen, die bei Gregors Kritik an Eunomius so sehr in den Vordergrund tritt, daß die personalen Unterschiede der göttlichen Hypostasen fast zu Akzidentien (συμβεβηκότα) depotenziert werden.²⁹ Dem sucht der Nazianzener damit zu wehren, daß zwischen dem Wesen Gottes (οὐσία) und seiner Eigenart (ιδιότης) dergestalt unterschieden wird, daß „Gott“ ein relativer Begriff sei, der an mehreren „Subjekten“ identisch vorkommen könne, während „ungezeugt“ keineswegs relativ sei, da diese Eigentümlichkeit nur einer göttlichen Person, eben dem Vater, zukomme.³⁰ Und nur im Blick auf diese relativen innergöttlichen Differenzen lasse sich aussagen, daß der Vater „als Ursache“ größer sei als der Sohn (τῷ αἰτίῳ μείζων ὁ Πατὴρ τοῦ Υἱοῦ), ohne daß daraus gefolgert werden dürfe,

²⁷ In dieser übereinstimmenden Frontstellung gegen die „neuarianische“ Kritik an Nizäa wird im folgenden die Einheit der „kappadozischen“ Theologie gesehen, ohne deren Differenzen verwischen zu wollen. Die Theologie des Basilius und beider Gregore basiert übereinstimmend auf dem *Tomus ad Antiochenos* (362), d. h., auf dem Nizänum und dem ὁμοούσιος, aber (anders als bei Athanasius selbst) in Verbindung mit der Differenz zwischen einer οὐσία und drei ὑποστάσεις. – Die folgende Skizze der Theologie Gregors dient nur als Präludium der Analyse der Rezeption durch Michael Psellos, der in Theol 2 (6,29–33,37–40 Gautier) ein beeindruckend präzises Referat der eunomianischen Syllogistik (freilich aus gregoriantischer Optik) vorlegt. Vgl. zu Gregor selbst die grundlegende Studie von K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern*, Tübingen-Leipzig 1904, bes. 159–178; weiterhin E. P. Meijering, *The Doctrine of the Will and of the Trinity in the Orations of Gregory of Nazianzus*, in: ders., *God Being History. Studies in Patristic Philosophy*, Amsterdam [u. a.] 1975, 103–113; *Hanson*, 706–714; E. Osborn, *Theology and Economy in Gregory the Theologian*, in: Logos. FS L. Abramowski, hg. von E. L. Grasmück [u. a.] (BZNW 67), Berlin-New York 1993, 361–383; J. A. McGuckin, *The Trinitarian Theology of Saint Gregory the Theologian*, in: GOTR 39 (1994) 7–32; *Markschies*, 66–73; speziell zu den „Theologischen Reden“: H. J. Sieben, *Einleitung*, in: ders. (Hg.), *Gregor von Nazianz, Orationes theologicae. Theologische Reden* (FC 22), Freiburg [usw.] 1996, 7–63, sowie F. W. Norris [u. a.], *Faith Gives Fullness to Reasoning. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen* (SVigChr 13), Leiden [usw.] 1991, 40–47, et passim.

²⁸ Or. 29, 10 (190,7–13): Εἰ μὲν τὸ μὴ ἐκτισμένον καὶ ἐκτισμένον, κἀγὼ δέχομαι: οὐ γὰρ ταῦτόν τῃ φύσει τὸ ἀναρχον καὶ τὸ κυζόμενον. Εἰ δὲ τὸ γεγεννηκὸς καὶ τὸ γεγεννημένον, οὐκ ὀρθῶς λέγεται. Ταῦτόν γάρ εἶναι πᾶσα ἀνάγκη. Αὕτη γὰρ φύσις γεννήτορος καὶ γεννητάου, ταῦτόν εἶναι τῷ γεννηκῷ κατὰ τὴν φύσιν.

²⁹ Jedenfalls in die Nähe einer Unterscheidung von Wesen und Akzidentien gerät Gregor mit dem Vergleich, auch „Nichtweisheit und Weisheit“ (τὸ ἄσοφον καὶ τὸ σοφόν) träten gleichermaßen am Menschen auf, ohne in dessen Wesen Differenzen einzutragen (or. 29, 10; 190, 16–18). Hinsichtlich des Geistes wird diese Unterscheidung allerdings von Gregor selbst vehement zurückgewiesen (or. 31, 6; 282, 19–284, 6); vgl. dazu Norris, 190.

³⁰ Or. 29, 12 (194, 15–18): Τὰ γὰρ πάντα ταῦτα καὶ ὁμοίως ἐκφέρεται. Ἄλλα μὴν οὖν τινῶν τὸ ἀγέννητον, τίνων γάρ; Καὶ τινῶν Θεός ὁ Θεός, πάντων γάρ. Πῶς οὖν ἂν εἴη ταῦτόν Θεός καὶ ἀγέννητον; ebd. (196, 1–5) wird Aristoteles (cat. 12; 14b 11–22) kritisiert, demzufolge jeder Privation eine Position verangehen müsse, so daß dem Prädikat „gezeugt“ logische Priorität gegenüber „ungezeugt“ zukäme (vgl. Norris, 145–148)!

er sei „größer gemäß der Natur“ (μείζων τῆ φύσει).³¹ Sonst werde die von Aristoteles eingeführte Unterscheidung unterlaufen, dergemäß man nicht eine absolute mit einer relativen Aussage verwechseln dürfe³², konkret: Innerhalb der Trinität gebe es zwar „genetische“ Differenzen und logische Prioritäten, nicht jedoch ontologische Rangunterschiede. Daher sei die Alternative, „Vater“ entweder als Bezeichnung eines Wesens (οὐσία) oder einer Wirkung (ἐνέργεια) aufzufassen, irreführend: Der Name „Vater“ stehe zuallererst für eine Beziehung (σχέσις).³³ Dieses Konzept einer nur relationalen Binnendifferenzierung der Trinität erlaube es, die unverwechselbaren – nicht akzidentellen – Eigenheiten der trinitarischen Personen als von dem einen Wesen umfaßt und getragen zu rekonstruieren.

Daß Gregor von Nazianz für Michael Psellos eine besondere Autorität darstellte, ist bekannt,³⁴ bislang (zu) wenig beachtet wurde jedoch, daß gerade die Auseinandersetzung mit Eunomius im frühmittelalterlichen Byzanz als methodisches und inhaltliches Paradigma orthodoxer Trinitätstheologie verstanden wurde.³⁵ Nicht zufällig preist Psellos den Nazianzener zu Beginn eines *opusculum theologicum*, das sich mit dem Bischof von Cyzicus auseinandersetzt, als ὁ μέγας τῷ ὄντι πατήρ, ὁ καὶ τὴν θεολογίαν μετέωρος καὶ τὴν λογικὴν ἔφοδον ἀκριβέστατός τε καὶ τελεώτατος.³⁶ Auch das Compendium *De omnifaria doctrina* verweist auf Gregor als Gewährsmann für die orthodoxe Sprachregelung der Trinitätslehre.³⁷ Vor allem aber entstammen die behandelten Sachprobleme fast durchweg dessen dritter „Theologischer Rede“, so etwa die Widerlegung der oben erwähnten Dichotomie „Wesen – Energie“ als Referenzmöglichkeiten des Substantivs „Vater“. Dabei richtet sich Psellos' Fundamentalkritik an Eunomius auf dessen Anspruch, vermittels syllogistischer Methodik die nizänische Theologie in Aporien zwingen zu wollen, ohne selbst die Angemessenheit seiner Sätze wirklich durchdrungen zu haben. Denn gerade an der Frage nach der Möglichkeit menschlichen Redens von dem trinitarischen Gott zeige sich

³¹ Or. 29, 15 (200, 21–23).

³² Or. 29, 15 (202, 1–3): Οὐ γὰρ ἀπλῶς ὅσα κατὰ τινος λέγεται, ταῦτα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου τούτῳ ἠθήσεται; die Unterscheidung von „absolut“ (ἀπλῶς) und „relativ“ (πῆ) bei Aristoteles, *soph. elench.* 5, 2 (166b37–167a2), steht allerdings in Spannung zu der Korrespondenz von Aussagen „über etwas“ und „über das diesem Zugrundeliegenden“ (vgl. Anm. 43).

³³ Or. 29, 16 (204, 3–6); vgl. auch or. 31, 9 (288, 21 f.: ἐκφάνσεως ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον). Nach *Meijering*, 110–112, will Gregor damit zwischen den Positionen des Plotin und des Athanasius vermitteln, die hinter der eunomianischen Alternative stünden. *Norris*, 151 weist auf das σχέσις-Konzept in Ps.-Athanasius, *dial. trin.* I 25 (PG 28, 1153D–1156A), hin, das er Didymus von Alexandrien zuweist, um daraus einen Einfluß auf Gregor abzuleiten; diese Zuweisung ist aber kaum haltbar (vgl. dazu jetzt *B. Neuschäfer*, Art. „Didymus der Blinde“, in: *S. Döpp/W. Geerlings* [Hgg.], *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg [et al.]² 1999, 168–170).

³⁴ Vgl. *Podskalsky*, 61, Anm. 223, sowie die einschlägige Studie von *A. Mayer*, *Psellos' Rede über den rhetorischen Charakter des Gregor von Nazianz*, in: *ByZ* 20 (1911) 27–100.

³⁵ Vgl. immerhin einen entsprechenden Hinweis bei *Podskalsky*, 88 f., mit Anm. 370.

³⁶ *Theol.* 2 (6, 15–17).

³⁷ *Doctr.* 15 (24, 11–13): οὐσία μία ἐν τρισὶν ὑποστάσει καὶ χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασιν: ἐν ἐν τρισί, καὶ τὰ τρία ἐν, κατὰ τὸν θεολόγον Γρηγόριον.

eine kategoriale Differenz zwischen (a) der von Aristoteles durchaus zu Recht hervorgehobenen Unvermittelbarkeit von Gesundheit und Krankheit oder „gerade“ und „ungerade“ (ἄρτιον – περισπόν) und (b) der Relationalität der Vater-Sohn-Beziehung.³⁸ Über Gregor hinausgehend versucht Psellos weiterhin aufzuweisen, daß die Anwendung der philosophischen Logik durch Eunomius nicht nur aus der Sicht kirchlicher Theologie, sondern schon aus sich heraus als widersprüchliche Rezeption anzusehen sei: Insofern die Relation (πρός τι) selbst unter die zehn Kategorien gezählt werde, gelte dies auch für die Begriffe „Vater“ und „Sohn“, so daß schon von hier aus die eunomianische Alternative als unzureichend beurteilt werden müsse.³⁹

Dabei ist bereits die Klärung vorausgesetzt, die Psellos für den gleichermaßen theologisch wie philosophisch besetzten Begriff αἰτία herbeizuführen versucht: Eunomius hatte Joh 14,28 („Der Vater ist größer als ich“) dahingehend gedeutet, der Ursprung des Sohnes aus dem Vater impliziere einen ontologischen Unterschied – denn der Ursprung sei mit der Natur verknüpft (τὸ αἴτιον φύσει); also sei der Vater von Natur aus größer als der Sohn und habe eine andere Natur bzw. ein anderes Wesen.⁴⁰ Und kein Geringerer als der von Psellos selbst als verehrungswürdig gepriesene Neuplatoniker Proklos⁴¹ hatte das Axiom formuliert, zwischen einer ursprungslosen Wesenheit und einer aus anderem hervorgehenden Wesenheit bestehe ein unaufhebbarer ontologischer Unterschied.⁴² Psellos bestreitet nun die Anwendbarkeit des aristotelischen Grundsatzes: ὅσα κατὰ τινος λέγεται, ταῦτα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται⁴³ auf den fraglichen Syllogismus: Wenn das „größer“-Prädikat nicht eine wesenhafte, sondern nur eine kontingente Aussage sei, die sekundär mit der Aussage der Ursächlichkeit verbunden werde, dann sei es keineswegs zwingend, dieses Prädikat auch auf die Natur auszudehnen.⁴⁴ Damit wird die neunizänische Pointe refor-

³⁸ Theol. 2 (8,89–91): διὰ τοῦτο φημί σοι ὡς ὁ πατήρ οὔτε οὐσίας ὄνομα οὔτε ἐνεργείας, τινός, δὲ σχέσεως καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν υἱὸν ὁ πατήρ ἢ ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα' (= Gregor, or. 29, 16; 204, 3–6). Die zitierten kontradiktorischen Alternativen stammen von Aristoteles, cat. 10 (12a4–9). Zur relationalen Struktur der Trinität vgl. auch theol 58 (227, 39–42, 55–64).

³⁹ Theol. 2 (8,97–101): καὶ ὥσπερ πάντα ὅσα ὑπὸ τὸ πρὸς τι ἀνάγεται, ἃ δὴ καὶ ἐν δέκα συζυγίαις οἱ δεινοὶ περὶ ταῦτα διηριθμήκασι, τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως σημαντικὰ πέφυκεν, οὕτω δὴ καὶ τὸ πατήρ καὶ τὸ υἱός, καὶ ταῦτα μᾶλλον, ὅτι καὶ κατὰ φύσιν τοῦτοις τὸ πρὸς τι πῶς εἶναι πρὸς ἄλληλα; vgl. Johannes von Damaskus, dial. fus. 51 (PTS 7, 118,43–119,49 Kotter). – Auch wenn der Name „Vater“ tatsächlich nur „Energie“ denotierte, hätte er im übrigen doch nichts anderes bewirkt, als was ihm wesensgleich sei, wie Psellos (theol. 58; 228,82–85) mit Gregor (or. 29, 16; 204, 12–14) schlußfolgert.

⁴⁰ So etwa in apol. I 11 (46, 9–14 Vaggione); vgl. Psellos, theol. 3 (9,26–10,31), der zur Widerlegung des Eunomius eine Passage aus Gregors or. 29, 15 (200, 21–23) paraphrasiert.

⁴¹ Chronographia VI 38 (Bd. I; 136, 3f. Renauld): τὸν θαυμασιώτατον Πρόκλον.

⁴² Elementatio theologica 40 (hg. von E. R. Dodds, Oxford ²1963, 42, 8f.): Πάντων τῶν ἀφ' ἐτέρας αἰτίας προϊόντων ἦγειται τὰ παρ' ἑαυτῶν ὑφιστάμενα καὶ τὴν οὐσίαν αὐθυπόστατον κεκτημένα.

⁴³ Theol. 3 (10,39f.); vgl. Aristoteles, cat. 3 (1b11f.).

⁴⁴ Theol. 3 (10,65–67): ἐπεὶ οὖν καὶ τὸ μείζον οὐκ εἰς τὸ εἶναι τῷ αἰτίῳ συμβάλλεται, ἀλλὰ φωνὴ τίς ἐστὶν ἐξ ἐπινοίας αὐτῷ συναπτομένη, διὰ ταῦτα οὐ πρὸς τὸ φύσει μετενεχθήσεται.

muliert, die Zeugung des Sohnes aus dem Vater nicht mit dessen Wesen, sondern mit seinem Willen zu verbinden, die Zeugung also nicht als wesenskonstitutiv (und damit als zwei Wesenheiten unterscheidend) zu beschreiben – aus einem „analytischen“ wird somit ein „synthetisches“, nur der worthaften Offenbarung (und eben nicht der philosophischen Logik) zu entnehmendes Gottesprädikat. Mit dem Verweis darauf, daß bereits Aristoteles selbst sein Prinzip eingeschränkt habe⁴⁵, bereitet Psellos auf philosophische Weise seiner theologischen Schlußfolgerung den Boden:

Die [Lehre der] Kirche bezieht das ‚größer‘ ausschließlich auf den Ursprung. Denn während wir alle drei Hypostasen als gleichermaßen zu verehren verkündigen, mit gleicher Herrlichkeit und Strahlkraft, nennen wir aber wiederum aufgrund einer anderen Überlegung den Vater ‚größer‘ als seinen Sohn und den Geist, weil er selbst nicht in einem anderen seinen Ursprung hat, sondern selbst der erste Ursprung von allem ist, die anderen aber von ihm herkommen wie von einer Ursache und neben ihm bleiben und zu ihm hinführen. ‚Größer‘ ist der Vater also als Ursache für die beiden anderen, für den Sohn hinsichtlich der Zeugung, für den Geist hinsichtlich des Hervorgangs.⁴⁶

Dabei sei „Ursache“ (αἰτία) im Sinne eines willentlich handelnden Subjekts aufzufassen, nicht im Sinne einer plotinischen Emanation (ὑπέρχουσιν) als Erstursache, die eine zweite Ursache aus der ersten heraussetze – eine Sichtweise, die Psellos neben den Arianern auch Origenes vorwirft.⁴⁷ Wie schon Gregor von Nazianz eine „unwillentliche Zeugung“ zurückgewiesen hatte, so betont auch Psellos, daß die kirchliche Dogmatik keinen „ersten

⁴⁵ Theol. 3 (11, 92–12, 113); vgl. soph. elench. 4, 1–5, 2 (165b24–27; 166b21–27; 166b37–167a1).

⁴⁶ Theol. 3 (9, 14–21): ἡ μὲν ἐκκλησία τὸ μείζον ἐπὶ τοῦ αἰτίου μόνον ἐδέξατο. εἰ γὰρ καὶ ὁμομίαν κηρῦττομεν ἐν ταῖς τρισὶν ὑποστάσει καὶ τὴν αὐτὴν δόξαν τε καὶ λαμπρότητα, ἀλλὰ κατ’ ἄλλον πάλιν λόγον μείζονά φαμεν τὸν πατέρα αὐτοῦ τε τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος, ὅτι ὁ μὲν οὐχ ὑπ’ ἑτέραν ἀρχὴν ἀνεισιν, ἀλλ’ αὐτὸς πρώτη τῶν πάντων ἀρχή, τὰ δὲ ἐκείθεν τε πρῶσιον ὡς ἐξ αἰτίου καὶ παρὰ τοῦ αἰτίου μένει καὶ πρὸς αὐτὸν ἀνεισι. μείζον οὐκ ὁ πατήρ ὅτι αἰτίος ἀμφοῖν, τῷ μὲν υἱῷ τῆς γεννήσεως, τῷ δὲ πνεύματι τῆς ἐκπορεύσεως. Vgl. die trinitarischen Definitionen bei Gregor von Nazianz, or. 30, 19 (264, 1–4); 42, 15 (SC 384, 82, 15–20 Bernardi); Johannes von Damaskus, f. o. I 8 (PTS 12, 25, 152–154 Kotter): “Ὅτε οὖν ἀκούσομεν ἀρχὴν καὶ μείζονα τοῦ υἱοῦ τὸν πατέρα, τῷ αἰτίῳ νοήσομεν; f. o. IV 18 (212, 16–23).

⁴⁷ Vgl. Plotin, enn. V 2, 1 (= 11, 1; 240, 9 Harder), woraus Gregor von Nazianz die Wendung οἶον κρατῆρ τις ὑπερρῆ entlehnt (der „Mischkrug“ stammt möglicherweise aus Platon, Tim. 41d; vgl. J. Whitaker, Proclus, Procopius, Psellus and the Scholia on Gregory Nazianzen, in: VigChr 29 [1975] 309–313, 310, der allerdings übersieht, daß genau dieses platonische Bild in enn. V 1, 8 [= 10, 46; 228, 6f. Harder] zitiert wird; vgl. auch Meijering, 104f.). Eine Herkunft der Formel aus den *Oracula Chaldaica* (via Porphyrios) postulierte jüngst R. Majercik, A Reminiscence of the *Chaldean Oracles* at Gregory of Nazianzus, or. 29, 2: οἶον κρατῆρ τις ὑπερρῆ, in: VigChr 52 (1998) 286–292, 291; demnach hat diese Wortverbindung eine Parallele bei Arnobius von Sicca, nat. II 25 (hg. von C. Marchesi, Turin ²1953, 95, 10–14). Psellos verbindet das „Überfließen“ unzutreffend mit Platon (statt Plotin: theol. 21; 80, 3). – Im selben Kontext findet sich der Vorwurf gegen Origenes, dieser habe zwar dem Wortlaut nach eine „orthodoxe“ Trinitätslehre vorgelegt (82, 78–80; vgl. princ. II 2, 1; GCS Orig. V, 111, 28–112, 14 Koetschau), tatsächlich aber das Verhältnis des Vaters zum Sohn hinsichtlich ihrer Schöpfungstätigkeit (die zwischen den beiden aufgeteilt worden sei) als ὑπέρχουσιν τοῦ πρώτου πρὸς τὰ δευτέρα beschrieben (83, 85f.). Andersorts fällt Psellos daher ein vernichtendes Urteil: αὐτία γοῦν Ὡριγένης ἐκείνος ὁ συνακαμάσας Πορφυρίῳ τῷ φιλοσόφῳ καὶ τῇ καθ’ ἡμᾶς θεολογίᾳ προσβέβηκε καὶ τὴν οἰκονομίαν ἐδέξατο, ἀλλὰ ταῖς αἰρέσεσι πάσαις τὰς ἀρχὰς ἐκείνος ἐνδεδῶκε (oratio forensis 1; 30, 788–31, 791 Dennis; vgl. Podskalsky, 29, Anm. 91).

und zweiten Ursprung“ dulden könne – „denn was der Vater tut, das bewirken auch der Sohn und der Geist; und das Eine in diesen dreien wiederum ist es, das selbst wiederum Ursache für alles [Geschaffene] ist“⁴⁸.

Es ist also weniger das Ergebnis der Reflexion selbst, das Originalität beanspruchen kann – schließlich fungiert „die Kirche“ als eigentliches Subjekt der Aussage –, als vielmehr die Intention, die Auseinandersetzung mit philosophischer Kritik auf deren eigenem Terrain zu führen und dadurch die Übereinstimmung der christlichen Theologie mit den vorchristlichen Philosophen aufzuweisen. Bisweilen muß dabei sogar ein überpointierter Anspruch der Väter vorsichtig zurechtgerückt werden, so das Diktum des Nazianzers, wonach die „Einheit ‚von Anfang an‘ (1 Joh 1,1) in ihrer Bewegung auf die Zweiheit hin bei der Dreiheit stehengeblieben“ sei⁴⁹ – werde damit doch der Begriff der Bewegung in die Gottheit eingetragen, der strikt der geschöpflichen und als solcher nicht vollkommenen Welt vorbehalten bleiben müsse, wohingegen die Gottheit niemals eine solche Unvollkommenheit erlitten habe.⁵⁰ Bei Gregor schlägt sich hier eine unzureichende Bestimmung der innertrinitarischen Ursache nieder; die Aussagen schwanken zwischen Gott, der Gottheit und dem Vater, und lassen dabei im Unklaren, inwieweit die Ursache selbst eine der trinitarischen Personen ist oder diesen (logisch) vorausliegt.⁵¹ Präzisierend betont Psellos: Die „Mo-

⁴⁸ Theol. 21 (83, 96–98): ὁ γὰρ ποιεῖ ὁ πατήρ, τοῦτο καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα ἐργάζονται καὶ τὸ ἐν τοῖς τρισὶν ἓν, αὐτὸ δὴ τοῦτο πᾶν ἄλλων ἐστὶν ὡς αἴτιον; vgl. Gregor, or. 29, 2 (172, 11): μήποτε ἀκούσιον τὴν γέννησιν εἰσαγάγωμεν, ἥμισυ αἰς περὶ θεότητος ὑπονοίας πρέπον; dazu *Meijering*, 106–111.

⁴⁹ Theol. 20 (76, 3f.) = Gregor von Nazianz, or. 29, 2 (172, 1–3): διὰ τοῦτο μονὰς ἀπ’ ἀρχῆς εἰς δυάδα κινήθησα μέχρι τριάδος ἔστη. *Sieben*, 172, Anm. 13, verweist auf das Diktum des Dionysius von Rom (nach Athanasius, sent. Dion. 17, 2; Werke II/2, 58, 24f. Opitz): Οὗτο μὲν ἡμεῖς εἰς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαιρέτων, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμειψίτων εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα; vgl. schon Tertullian, apol. 21, 12 (CChr.SL 1, 124, 58 Dekkers): „nec separatur substantia, sed extenditur“. Diese „Ausbreitung“ der Monas zur Trias bildet vor allem für Markell von Ankyra das Instrument der Versöhnung von (ewiger) Einheit Gottes und (heilsgeschichtlicher) Offenbarung in drei distinkten Größen (frg. 47; SVigChr 37, 42, 1f. Vinzent): ἀδύνατον γὰρ τρεῖς ὑποστάσεις οὐσας ἐνοῦσθαι μονάδι, εἰ μὴ πρότερον ἢ τριάς τὴν ἀρχὴν ἀπὸ μονάδος ἔχοι; auch frg. 48 (42, 10–12) benennt die ἡ μονὰς ... πλατυνόμενη μὲν εἰς τριάδα, διαφεῖσθαι δὲ μηδαμῶς ὑπομένουσα. Vgl. dazu *K. Seibt*, Die Theologie des Markell von Ankyra (AKG 59), Berlin-New York 1994, 325–333; *M. Vinzent*, Die Entstehung des römischen Glaubensbekenntnisses, in: *W. Kinzig/C. Marksches/M. Vinzent*, Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“ (AKG 74), Berlin-New York 1999, 185–409, 366f. Bereits die Synode von Sirmium 351 verurteilte die Verwendung von πλατύνεσθαι für die Rede von Gott (nach Athanasius, syn. 27, 3; Werke II/7, 255, 6–8 Opitz).

⁵⁰ Theol. 20 (76, 16; 78, 69): τὸ δὲ κινούμενον ἀτελές ... οὐδέποτε ἀτελὴς ἡ θεότης. Auch Johannes von Damaskus (f. o. I 5; PTS 12, 14, 29) beschränkt diesen Vorrang der Einheit auf natürliche Vorgänge (πρὸς δὲ καὶ φυσικὴ ἀνάγκη μονάδα εἶναι δυάδος ἀρχήν).

⁵¹ Nach or. 29, 3 (174, 19f.) impliziert eine Verursachung nicht notwendig eine (temporale) Priorität des Verursachenden: δῆλον δὲ τὸ αἴτιον ὡς οὐ πάντως προεβύτερον τῶν ὧν ἐστὶν αἴτιον; das zeige die Sonne, die dem Licht zeitlich nicht vorausgehe. Auch Plotin (enn. V 1, 6) benutzte dieses Bild zum Aufweis der Gleichzeitigkeit der göttlichen Prinzipien, aber unter Einschluss ihrer ontologischen Abstufung – eine Interpretation, die Gregor in or. 31, 32 (334, 15–336, 5) zurückweist. Nach *Meijering*, 112f. (mit Anm. 43), macht sich hier das Problem bemerkbar, daß Gregor einerseits die innertrinitarische Ursächlichkeit als willensmäßig betrachtet, dennoch aber ein identi-

nade“ sei nicht in dem (neuplatonischen) Sinne aufzufassen, daß aus dem Vater der Sohn wie ein zweites Moment ausströmen und durch den Sohn der Geist herausfließen würde, sondern die Einheit umfasse immer schon die Dreiheit, so daß beide Bezeichnungsweisen der Gottheit gleichursprünglich seien, die angemessen als *μονὰς τριουπόστατος* zu bezeichnen sei.⁵² Das Problem liege nicht in einer widersprüchlichen Struktur der Trinität, sondern in der Zeitbefangenheit des menschlichen Intellekts:

Denn wann existierte der Vater ohne Wort oder Weisheit, so daß ihm das Wort erst hätte geboren werden müssen? Wann aber wäre der Geist noch nicht zu dem Sohn hervorgegangen, so daß er erst nach diesem durch den Vater geschaffen worden wäre? Unser Verstand freilich begreift dieses nicht angemessen, sondern legt sich selbst in der Aufzählung der Personen eine unterscheidende und erweiternde Bewegung zu recht, indem eins und zwei und drei aufgezählt werden.⁵³

Daher sei der gregorianische Satz so zu präzisieren, daß die Monas (die Gottheit bzw. Natur der drei Hypostasen) schon „vor aller Zeit und vor jeder zeitgebundenen Bezeichnungsform“ in einer Form (*μία μορφή*) und drei Hypostasen existierte – damit ist der neunizänische Urimpuls aufgenommen, nicht nur den Sohn als gleich wesentlich und gleich ewig zu beschreiben, sondern dies auch dem Geist zukommen zu lassen.⁵⁴ Dies kommt schließlich mit einer weiteren antihäretischen Argumentation Gregors überein, wonach „die Ungezeugtheit des Vaters nicht davon beeinträchtigt wird, daß er [selbst] zeugt, ebensowenig die Gezeugtheit des Sohnes davon, daß er aus dem Ungezeugten stammt, und ebenso verwandelt sich der Geist keinesfalls in den Vater oder in den Sohn, weil er hervorgehend und Gott ist“⁵⁵. Paradoxerweise hätten die Häretiker behauptet,

sches Wesen aller drei – in spezifischen Kausalitätsbeziehungen zueinander stehenden – Personen behauptet (während in or. 31, 6 [284, 7–15] der Geist selbst als konkret existierende οὐσία im Sinne der aristotelischen „ersten Wesenheit“ bezeichnet wird). Vgl. Norris, 45 f., 136 f., 198 f.: Während in or. 30, 2; 31, 33 (224, 12–14; 336, 15–17) Gott als ursprungslos bezeichnet wird, identifiziert or. 29, 15 (200, 21) den Vater als Ursache; or. 31, 14 (300, 9–13) trennt zwischen der *πρώτη αἰτία* (in Parallele zu *θεότης* und *μοναρχία*) und *τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης*, *καὶ τὰ ἐν τῆς πρώτης αἰτίας ἀρχόνως ἐκείθεν ὄντα καὶ ὁμοδόξως* – also wohl doch Vater, Sohn und Heiliger Geist!

⁵² Carmen de Dogmate (PG 122, 812A). Vgl. auch theol. 105 (414, 21–23): *ἡ δὲ τριαδικὴ αὐτῆ ἀρχὴ ὡς ἐν μὲν θεωρουμένη ἀναρχος καὶ αἰδιος καὶ τὸ ξύμπαν αἰώνιος, ὡς δὲ κατὰ πρόσωπα διαουρούμενη, τὸ μὲν αὐτῆς ἀναρχον, τὸ δὲ καὶ ἀναρχον καὶ οὐκ ἀναρχον.*

⁵³ Theol. 20 (78, 71–76): *πότε γὰρ ἄλογος ἢ ἄσφορος ὁ πατήρ, ἵν' ὁ λόγος αὐτῷ γένοιτο; πότε δὲ τῷ λόγῳ τὸ πνεῦμα μὴ ἐξεπορεύετο, ἵνα μετὰ ταῦτα δημιουργηθῆ πατρί; ἀλλ' ὁ ἡμέτερος νοῦς οὐχ οὕτω ταῦτα νοεῖ, ἀλλ' ἐν ταῖς ἀπαριθμήσεσι τῶν ὑποστάσεων διαστατικὴν καὶ διεξοδικὴν ποιεῖται τὴν κίνησιν, ἐν καὶ δύο καὶ τρία ἀπαριθμούμενος.*

⁵⁴ Theol. 20 (79, 98–103): *ἡ μονὰς, ἥτοι αὐτὴ ἡ θεότης καὶ ἡ τῶν τριῶν ὑποστάσεων φύσις, πρὸ παντῶν αἰῶνος καὶ σημείου τινὸς χρονικοῦ ἔσθηκε πως καὶ ἐφ' ἑαυτῆ ἤδρασαται, οὐχ ἐνὶ προσωπικῷ χαρακτῆρι τὴν στάσιμον καὶ ἀμετακίνητον ἔδραν ἔχουσα, ἀλλὰ μορφή μὲν μιά, τρία δὲ ὑποστάσεις, τῶν δὲ τριῶν πρῶτα τὰ δύο, ἐκινήθη γοῦν πρὸς τὰ δύο, ἀλλ' ἔσθη ἐν τῇ τριάδι: οὐ γὰρ πατήρ καὶ υἱός, ἀλλὰ καὶ πνεῦμα ἅγιον.* Aus der Fülle der kappadozischen Belege vgl. Gregor von Nazianz, or. 31, 10 (290, 13 f.), wo sowohl Gottheit als auch *Homousie* uneingeschränkt vom Geist ausgesagt werden, während Eunomius ihn das *πρῶτον καὶ μεῖζον πάντων τοῦ μονογενοῦς ἔργων, προστάγματι μὲν τοῦ πατρὸς, ἐνεργεῖα δὲ καὶ δυνάμει τοῦ υἱοῦ γενομένου* nannte (74, 25 f. Vaggione); vgl. auch sein Bekenntnis von 381 (c. 4; 156, 1–9 Vaggione).

⁵⁵ Theol. 68 (261, 3–6 = Gregor von Nazianz, or. 39, 12; SC 358, 174, 17–21 Moreschini/Gallay): *οὔτε τοῦ πατρὸς φησὶν ἔκστατος τῆς ἀγεννησίας, διότι γεγέννηκεν, οὔτε τοῦ υἱοῦ τῆς*

ἀγέννητος sei als „nicht zeugend“ zu verstehen, so daß sich mit der Zeugung des Sohnes das Wesen des Vaters verändert hätte; wenn andererseits der Sohn aus dem Nicht-Zeugenden stamme, müßte auch er als nicht zeugend anzusehen sein.⁵⁶ Nach Psellos verdankt sich diese Häresie freilich einem Mißverständnis von ἀγέννητος, das nicht von seiner genetischen Konnotation her rekonstruiert werden dürfe, sondern als das zu verstehen sei, „was keine frühere Ursache für seine Existenz besitzt“ (τὸ μὴ ἔχον προεσβύτεραν αἰτίαν τῆς ἑαυτοῦ ὑπάρξεως), eine Definition, die Psellos von Simplikios übernimmt⁵⁷ und andernorts im Sinne der angezielten Harmonie von Christentum und Philosophie entfaltet: Dieses Anfangslose hätten die Griechen als „das Seiende“ bezeichnet, die Juden als „Gott“ und die Christen in der Perspektive der göttlichen Wesenheit (κοινῶς) als „die dreifach differenzierte Existenz“ (ἡ τριαδικὴ ὑπόστασις [sic!]), hinsichtlich der einzelnen Personen (ιδίως) aber als den Vater.⁵⁸ Aus diesem sei der Sohn gezeugt und der Geist hervorgegangen – wie ja auch die Griechen der Seele die Geburt aus dem Gedanken (νοῦς) zuschrieben, diesen aber aus dem Seienden und dieses aus dem Einigen herleiteten.⁵⁹ Dabei aber – und hier wird die Differenz in aller Schärfe markiert – folgten die griechischen Philosophen dem Prinzip des Porphyrios, demzufolge „alles Zeugende etwas erzeugt, das geringer als seine Wesenheit ist“⁶⁰ – dieses Axiom sei jedoch mit dem christlichen Glauben nicht vermittelbar, der zwischen Vater und Sohn keine zeitliche und seinshafte Diastase anerkenne.⁶¹ In gleicher Weise kann Psellos einerseits Proklos’ Beschreibung des Verhältnisses von Vater und Sohn folgen: „Alles Verursachte bleibt in seiner Ursache und geht von ihr aus und kehrt zu ihr zurück“⁶², denn der Logos gehe tatsächlich aus dem

γεννήσεως, ὅτι ἐκ τοῦ ἀγεννήτου [– πῶς γὰρ; –], οὔτε τοῦ πνεύματος [ἦ] εἰς πατέρα μεταπίπτοντος ἢ εἰς υἱόν, ὅτι ἐκπελορενται καὶ ὅτι θεός, κἀν μὴ δοκῇ τοῖς ἀθέοις’.

⁵⁶ Theol. 68 (262, 21–23; 264, 93): οὕτω καὶ ὁ υἱός, διότι ἐκ τοῦ ἀγεννήτου γέγονεν, ἀγέννητος ἔδοξεν.

⁵⁷ Theol. 68 (262, 14 f.) = theol. 105 (416, 77 f.); vgl. Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria, hg. von I. L. Heiberg (CAG VII), Berlin 1894, 93, 2–5: καὶ δῆλον, ὅτι κατὰ τοῦτο τὸ σημαινόμενον ἀγέννητον μόνον ἐστὶ τὸ πρῶτον τῶν πάντων αἰτίον, ὃ καὶ ἐν καὶ ἀπλοῦστατόν ἐστι, εἴπερ πάντα μετέχει τοῦ ἐνός καὶ τὸ μὴ μετέχον οὐδὲν ἐστὶ. Ähnlich auch bei Proklos, elem. theol. 45 (46, 12 Dodds): Πᾶν τὸ αὐθυπόστατον ἀγέννητόν ἐστιν.

⁵⁸ Theol. 105 (416, 80–82): οὐδὲν οὖν τῶν ὄντων ἀγέννητον, εἰ μὴ παρ’ ἐκείνοις τὸ δὴν καὶ παρ’ Ἰουδαίους θεός καὶ παρ’ ἡμῖν κοινῶς μὲν ἡ τριαδικὴ ὑπόστασις, ἰδίως δὲ ὁ πατήρ.

⁵⁹ Theol. 105 (416, 83 f.).

⁶⁰ Theol. 105 (416, 86 = Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes, hg. von E. Lamberg, Leipzig 1975, 5, 10 [Nr. 13]): πᾶν τὸ γεννῶν χεῖρον τῆ ἑαυτοῦ οὐσίᾳ γεννᾷ; diese These wird von Psellos (Philosophica minora, Bd. II: Opuscula psychologica, theologica, daemonologica, hg. von D. J. O’Meara, Leipzig 1989, 120, 3 f. [Nr. 35]) abgelehnt, da Arius daraus die Subordination der Hypostase des Sohnes unter den Vater abgeleitet habe.

⁶¹ Theol. 105 (416, 96–417, 101): οὐ γὰρ χεῖρονα ἑαυτοῦ γεγέννηκεν ὁ πατήρ τὸν υἱόν, ἀλλ’ ἴσον. εἰ δὲ τις θελέει διατιῆσαι φιλοσόφως τῷ λόγῳ, εἰποι ἂν ὡς ἐπ’ ἐκείνων τῶν γεννῶντων καὶ γεννωμένων χώρον ἔχει τὸ θεολογικόν ἐκείνο ὅριτόν τῶν Ἑλλήνων, ἐφ’ ὧν τὸ γεννῶν προεσβύτερον τῷ χρόνῳ τοῦ γεννωμένου ἐστί, τῷ δὲ παρ’ ἡμῖν πατρὶ υἱῷ οὐδεὶς μεισιτεῖαι αἰῶν, πολλοῦ γε δεῖ χρόνος, διὰ τοῦτο οὐ χεῖρον τὸ γέννημα τοῦ πατρός.

⁶² Phil. min. II 35 (118, 4 f. = Proklos, elem. theol. 38, 38, 9 f. Dodds): πᾶν αἰτιατόν καὶ μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰτίᾳ καὶ πρόρεισιν ἀπ’ αὐτῆς καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτήν.

Vater hervor, bleibe in ihm und kehre zu seinem Erzeuger zurück, ohne daß dadurch eine wesenhafte Trennung noch eine Vermischung der Hypostasen stattfindet.⁶³ Andererseits wird aber bestritten, daß mit „unseren Dogmen“ ein lineares Herabfließen des Seins von dem überwesentlichen Einen über νοῦς und Weltseele bis hin zu den einzelnen belebten Körpern vereinbar sei.⁶⁴ In dieser differenzierten Art des Umgangs mit Proklos kommt zum Ausdruck, worin Psellos sich mit Gregor von Nazianz einig wußte: Angesichts einer Herausforderung, wie sie der Eunomianismus oder – allgemeiner – die philosophische Tradition bot, bedurfte es der Kenntnis der Herausforderer und der Vertrautheit mit deren Argumentation, um ihnen wirksam entgegenzutreten zu können. Zugleich bewahrte diese Kenntnis den Glauben aber davor, in den Untiefen seiner eigenen Terminologie zu stranden – daher müsse und dürfe man in einer solchen argumentativen Notlage neue Bezeichnungen einführen (καινοτομεῖν)⁶⁵, also das tun, was zeitgleich der lateinischen Theologie als unverzeihbar und häretisch vorgeworfen wurde.⁶⁶

IV. Der Kontroverstheologe

Auch in der Pneumatologie folgt Psellos prinzipiell Gregor von Nazianz; so lehnt er das neuplatonische Emanationsschema im Blick auf die Gleichrangigkeit von Vater und Sohn mit dem Geist ab – sei doch der Heilige Geist als Gott zu bezeichnen, obwohl er weder Vater noch Sohn sei, denn wiederum sei diese Alternative keineswegs exklusiv zu verstehen:

[Der Geist ist] weder ungezeugt noch gezeugt, und deswegen weder Vater noch Sohn, sondern hervorgehend (ἐκπορευτόν), und dadurch neben diesen beiden eine dritte Person (πρόσωπον), der Geist, der als Hervorgehender aus der ersten Weisheit selbst stammt, der kein bloßer Name ist, sondern eine selbständige Existenz (ἐνυπαρκτός), göttlicher Geist, ja mehr noch: vollkommener Gott, der seinen Ausgang aus dem Vater nimmt und zu ihm zurückgeleitet wird. Die Eigentümlichkeit ist nämlich unveränderlich (ἡ γὰρ ιδιότης ἀκίνητος), was ja auch der Name selbst anzeigt. Wenn aber die Ungezeugtheit und die Zeugung und der Hervorgang, von denen wir reden, untereinander vertauscht werden, sind sie keine Eigentümlichkeiten mehr.⁶⁷

⁶³ Phil. min. II 35 (118, 19–23): ὁ γὰρ μονογενὴς λόγος καὶ πρόεισιν ἐκ τοῦ πατρὸς ἀχρόνως καὶ ἀσώματως καὶ μένει ἐν τῷ πατρὶ καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τὸν γεννήτορα, καὶ οὔτε προῖον διακέκριται κατὰ τὸν τῆς θεότητος λόγον οὔτε ἐπιστρέφων διέστη οὔτε μένων συγκέκυται κατὰ τὴν ὑποστατικὴν τελειότητα; vgl. Dionysius Areopagita, c. h. I 1 (PTS 36, 7, 4–7 Heil u. ö.).

⁶⁴ Phil. min. II 35 (119, 26–30 = Proklos, elem. theol. 109; 96, 23–28 Dodds): πᾶς μερικὸς νοῦς μετέχει τῆς ὑπὲρ νοῦν καὶ πρωτιστῆς ἐνάδος διὰ τε τοῦ ὅλου νοῦ καὶ διὰ τῆς ὁμοταγοῦς αὐτῷ μερικῆς ἐνάδος, καὶ πᾶσα μερικὴ ψυχὴ τοῦ ὅλου μετέχει νοῦ διὰ τε τῆς ὅλης ψυχῆς καὶ τοῦ μερικῶ νοῦ, καὶ πᾶσα σῶματος μερικὴ [bei Psellos: μερικαῖς] φύσις διὰ τε τῆς ὅλης φύσεως καὶ τῆς μερικῆς ψυχῆς μετέχει τῆς ὅλης ψυχῆς.

⁶⁵ Theol. 105 (417, 116f.); vgl. Gregor, or. 39, 12 (SC 358, 174, 16 Moreschini/Gallay). Basilius von Caesarea hatte bezüglich des Heiligen Geistes den Vorwurf der καινοτομία noch zurückgewiesen (ep. 52, 4; CUFr I, 137, 16–18 Courtonne; ähnlich ep. 226, 3; Bd. III, 27, 26–28).

⁶⁶ Semeioma (157, 2f. Will); Niketas Stethatos, Synthesis contra Latinos 26, 3; 29, 3 (hg. von A. Michel, Humbert und Kerullarios. Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts, Bd. II [QFG 23], Paderborn 1930, 371–409, 404, 21–23; 408, 14–17); vgl. schon Photius, ep. 2 (Epistulae et Amphilochia, hg. von B. Laourdas/L. G. Westerink, Bd. I, Leipzig 1983, 41, 21f.; 43, 106f.).

⁶⁷ Theol. 68 (265, 121–128): οὔτε γοῦν ἀγέννητον οὔτε γεννητόν, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε πατήρ

Die Unterscheidung zwischen den beiden Ausgangsweisen des Sohnes und des Geistes birgt allerdings ein Problem, das Gregor en passant markiert, jedoch nicht gelöst hatte: Wie sind die hypostatischen Funktionen des Vaters als „Erzeuger“ (γεννήτωρ) und „Hervorbringer“ (προβολεύς) zu vereinigen, ohne wiederum den innertrinitarischen Ursprung in zwei Aspekte zerfallen zu lassen?⁶⁸ Dieses terminologische Problem präzisiert Psellos dahingehend, daß der Geist aus dem Vater hervorgehe „nicht sofern dieser Vater, sondern sofern er Ursprung ist“ (οὐχ ἢ πατρός, ἀλλ' ἢ αἰτίου) – sei doch beiden Personen der Hervorgang aus dem Vater gemeinsam, wobei der Unterschied eben in der Hervorgehensweise als „Sohn“ (υἱωῶς) bzw. als „hervorgehend“ (ἐκπορευτῶς) liege.⁶⁹ Im eigentlichen Sinne ist es also nicht der Vater, aus dem der Geist hervorgeht, sondern nur diejenige trinitarische Person, die durch ihre Beziehung zum Sohn als Vater definiert ist – sonst geriete man gefährlich nahe an die Denkweise des Eunomius, der das Vater-Sein als Wesensbestimmung angesehen und daher den Sohn als „zweite, nachgeordnete Wesenheit“, den Geist aber als dritte Wesenheit bezeichnet habe, die den anderen keinesfalls gleichzustellen sei.⁷⁰

Die Auseinandersetzung mit Eunomius besaß nicht zuletzt deshalb hohe Aktualität, weil Psellos in einem Pamphlet κατὰ Λατείνων eine Koinzidenz der westlichen Trinitätstheologie mit dem Urimpuls des Arianismus gesehen hatte⁷¹: „Diese stellen schändlicher Weise den Vater den beiden [anderen Personen] voran, indem sie ihm den Sohn und den Geist unterord-

οὐθ' υἱός, ἐκπορευτὸν δέ, καὶ διὰ τοῦτο πρόσωπον ἕτερον παρὰ τὰ δύο, πνεῦμα, καὶ ἐκπορευτὸν παρ' αὐτῆς τῆς πρώτης σοφίας ἐκπορευθὲν, καὶ οὐ κενὴ προσηγορία, ἀλλ' ἐνύπαρκτος, καὶ πνεῦμα θεῖον, μᾶλλον δὲ θεὸς τέλειος, ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἔχον τὴν προοδὸν καὶ πρὸς ἐκεῖνον ἀναφερόμενον. ἡ γὰρ ἰδιότης ἀκινήτος, ἐπεὶ καὶ τοῦνομα αὐτὸ τοῦτο ἐμφαίνει. εἰ δὲ ἡ ἀγεννησία καὶ ἡ γέννησις καὶ ἡ ἐκπόρευσις μεταπίπτουσι ἀφ' ὧν λέγεται πρὸς ἕτερα, οὐδὲ ἰδιότητές εἰσι. Vgl. Theol. 105 (414, 26–415, 30); doct. 2 (17, 12–14 Westerink) und bes. doct. 11 (21, 6–9): διαφέρουσιν οὖν αἱ ὑποστάσεις μόναις ταῖς ὑποστατικαῖς ἰδιότησιν, ἥτοι τῇ ἀγεννησίᾳ καὶ τῇ γέννησει καὶ τῇ ἐκπορεύσει, ἀδιαρέτως κατὰ ταύτας διαφορούμενα (vgl. Gregor von Nazianz, or. 31, 8; 286, 19–288, 10; Johannes von Damaskus, f. o. I 8; PTS 12, 27, 201–203; 30, 282–284).

⁶⁸ Die Begriffe finden sich bei Gregor erstmals in or. 29, 2 (172, 4). Daß der Geist statt als πρόβλημα später durch das Wortfeld ἐκπορευτὸν beschrieben wird (or. 31, 8; 288, 1.6.12f. u. ö.), erklärt nicht, wie die „Hervorbringung“ auf Gott als Vater zurückzuführen sei. Ebenso läßt Johannes von Damaskus beide Ursprünge im Vater unverbunden (f. o. I 8; PTS 12, 19, 32f.).

⁶⁹ Theol. 105 (417, 107–109); vgl. Carmen de dogmate (PG 122, 812B); Gregor von Nazianz, or. 39, 12 (SC 358, 174, 14–16 Moreschini/Gallay); Johannes von Damaskus, f. o. I 8 (PTS 12, 30, 278f.); trisag. 28 (PTS 22, 332, 33–36 Kotter).

⁷⁰ Theol. 105 (417, 212–213) nach Gregor von Nyssa, c. Eun. I (GNO I, 71, 28–72, 9 Jaeger).

⁷¹ Psellos hatte allerdings wohl nur vage Vorstellungen von der lateinischen Argumentation; daß der Geist aus dem Sohn hervorgehe, identifizierte er offensichtlich mit seiner „Hervorbringung“ durch den Sohn bei Eunomius, der demzufolge den Geist als erstes Geschöpf des Sohnes bezeichnet hatte (expositio fidei 4; 156, 9–11 Vaggione). Eine Bekanntschaft mit den Rationes, die Humbert dem Kaiser vorgelegt hatte, ist dagegen nicht zu erschließen; vgl. dazu *Gemeinhardt*, Filioque, Teil B, Kapitel IV.3.1.1. Inwieweit aber tatsächlich der Umgang mit der Herausforderung des (Neu-)Arianismus bereits im 4. Jahrhundert eine Wegscheide zwischen griechischem und lateinischem Neunizänismus darstellt, habe ich zuletzt dargelegt in: *P. Gemeinhardt*, „Geboren aus Wesen des Vaters ...“ Das Glaubensbekenntnis von Nizäa und Augustins nizänische Theologie, in: *StPatr*, hg. von *M. F. Wills/E. J. Yarnold*, Bd. XXXVIII, Leuven 2001, 153–168.

nen; entsprechend der Weise, wie der Geist aus dem Vater stammt, unterstellen sie, [er existiere auch] aus dem Sohn.“⁷² Eunomius habe diese Lehre mit noch größerer Akribie als Arius selbst vertreten – „wenn man schlimmere Irrgläubigkeit als Präzision ansehen soll“ –, und Makedonius sei ihm darin gefolgt.⁷³ Die Trinitätslehre der Lateiner sei also tatsächlich mit dem längst verdammten Subordinatianismus in linear-hierarchischer Gestalt identisch, insofern der Geist nicht nur dem Vater, sondern qua Hervorgang aus dem Sohn auch diesem untergeordnet werde. Darum richte sich die lateinische Irrlehre nicht auf eine Marginalie, sondern auf den Kern und Grund des christlichen Glaubens überhaupt – Psellos bietet damit ein singuläres Zeugnis der Wahrnehmung der Ereignisse von 1054 durch die Zeitgenossen.⁷⁴

Bezeichnend für die seinerzeit (noch) bestehende Variationsbreite der byzantinischen Theologie ist allerdings, daß Psellos der angeblichen Irrlehre eine andere Pneumatologie entgegenhält als die „photianisch“ inspirierte Polemik des Studitenmönches Niketas Stethatos.⁷⁵ Bestimmend ist auch für

⁷² Hg. von G. T. Dennis, *An Anti-Latin Essay Attributed to Psellos*, in: OCP 64 (1998) 403–407, 404, 10–12: οἱ δὲ τὸν μὲν πατέρα ἀμφοῖν προϊστώσαι κακῶς, τὸν δὲ υἱὸν αὐτῷ καὶ τὸ πνεῦμα ὑποτάττοντες. τὸν μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς τὸ πνεῦμα τρόπον τινὰ ὑφιστάσασαι ἐκ τοῦ υἱοῦ. Bei diesem Text, der unter dem Namen des Psellos in Ms. Vat. graec. 1949, fol. 390^v–390^v tradiert wurde, handelt es sich allerdings zu zwei Dritteln um einen fast wortidentischen Auszug aus der Lobrede auf Kerullarios (s.o. Anm. 9), wobei die den Patriarchen betreffenden panegyrischen Passagen durch eine häresiologische Klassifizierung der Lateiner ersetzt wurden. Erstaunlicherweise ist diese literarische Beziehung dem Hg. nicht aufgefallen, so daß er sich mit Mutmaßungen begnügt: „Psellos had something to say about almost every other conceivable topic, so why should he not write about Latin theology?“ (Dennis, 405). Die Klage über das „alte Rom“, das sich gegen das neue Rom erhebe (s.u. Anm. 74), impliziert eine direkte Beziehung zu den Ereignissen von 1054; gegen die Zuweisung der Schlußpassage an Psellos selbst spricht allerdings, daß dieser in trinitätstheologischem Zusammenhang als häresiologische Extreme zwar stets Arianismus und Sabellianismus anführt, nirgendwo jedoch die Arianer bzw. Eunomianer als τριθεῖτα (404, 18) anspricht.

⁷³ Ebd. (404, 13f.): Εὐνόμιος δὲ ἀκριβέστερον διατρέωνσεν, εἰ δεῖ λέγειν ἀκριβείαν τὴν περισσοτέραν ἀσέβειαν, τέχνην ἀσεβῶν δογμάτων τὸν λόγον πεποιημένος. Theol. 21 (80, 73–76) nennt Makedonius neben Arius und Eunomius; theol. 105 (415, 32–34) spricht diesbezüglich von einer βλασφημία καὶ πολυθεΐα Ἑλληνική. Ähnlich werden in c. Latin. (404, 20–22) die Lateiner kritisiert, οἱ μὴ πρὸς τὸ πρῶτον αἴτιον τὰ ἐξ αὐτοῦ ἐπανάγοντες, ἀλλὰ διαιροῦντες καὶ κατατέμνοντες καὶ εἰς ἀνισότηα διασπαράττοντες τὴν πρώτην ἰσότηα. Vgl. schließlich das *carmen de dogmate* (PG 122, 816C): [Μακεδόνη] τὸ πνεῦμα τὸ πανάγιον ἄλλοτριούνητα μάτην / τῆς ὑψηλῆς θεότητος, καὶ κίσημα βλασφημούνητα.

⁷⁴ C. Latin. (404, 3–5): στασιάζει πρὸς τὴν νεωτέραν Ῥώμην ἢ πρεσβύτερα οὐ περὶ μικρῶν οὐδὲ παρορθασα ἀξίαν, ἀλλὰ περὶ τοῦ πρώτου λόγου τῆς εὐσεβείας καὶ τῆς περὶ τὴν ἅγιαν Τριάδα θεολογίας.

⁷⁵ Zu Niketas vgl. *Gemeinhardt*, *Filioque*, Teil B, Kapitel IV.3.2.2. Unter „photianisch“ wird hier das Postulat einer strikten Unverbundenheit der Hervorgehensweisen von Sohn und Geist verstanden, so daß sich – unter Absehung von allen heilsgeschichtlichen Konstellationen – ein „trinitarischer Winkel“ ergibt, dessen beide Spitzen nur dadurch unterscheidbar sind, daß sie durch Zeugung bzw. Hervorgang entstehen (was nur der worthaft-informativen Offenbarung zu entnehmen ist), weshalb die lateinische Behauptung eines Ursprungs des Geistes auch im Sohn als Häresie bezeichnet werden muß, da in der Trinität jede Aussage entweder nur von einer oder von allen drei Personen zu treffen sei; vgl. etwa Niketas, *synthesis* 3, 2; 19, 5; 29, 3 (372, 19–376, 18; 395, 25–396, 2; 408, 14–17 Michel); *professio fidei* 3 (SC 61, 446, 5–9 Darrouzès). Damit wird eine Position systematisiert, die Photius im 9. Jhd. gegen das erstmals in Byzanz bekanntgewordene

Psellos die *μοναρχία*, also die symmetrische Zuordnung von Sohn und Geist zu dem gemeinsamen Ursprung, dem Vater; in Analogie zu der oben angedeuteten Formalisierung des Vaterbegriffs kann Psellos allerdings gelegentlich (und dabei sowohl von Niketas als auch von der nazianzenischen Trinitätstheologie abweichend) den Geist als „nicht aus dem Vater geboren, sondern aus dem Wesen [sc. des Vaters = Gottes] hervorgegangen“ (οὐ γεννώμενον ἐκ τοῦ πατρὸς, ἀλλ’ ἐκ τῆς οὐσίας ἐκπορευόμενον)⁷⁶ definieren. Der wesensmäßige Hervorgang des Geistes dient hier (ebenso wie seinerzeit die nizänische Aussage über die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters) zur Plausibilisierung seiner Bindung an den Vater als Träger der göttlichen *μοναρχία* und zur Unterscheidung von der Zeugung des Sohnes, die gleichermaßen als ἐκ τοῦ πατρὸς definiert ist. Zwar rezipiert Psellos zunächst die „photianische“ Engführung des Hervorgangs des Geistes:

Die heilige und katholische Kirche lehrt den Vater als ungezeugt, den Sohn aber als aus dem Vater gezeugt und den Geist als allein aus dem Vater hervorgehend, nicht aber gleichermaßen aus dem Sohn ... „Eingeboren“ aber [bedeutet], daß [der Sohn] allein aus dem Vater geboren wird. Wenn nämlich auch der Heilige Geist allein aus dem Vater hervorgeht, [dann geschieht dies] nicht durch Zeugung, sondern durch Hervorgang; dies ist jedoch eine andere Weise der Existenz.⁷⁷

Jedoch wird deutlich, daß die Pointe des *μόνος* nicht auf der Abgrenzung des Vaters vom Sohn als Ursprung des Geistes liegt, sondern vorrangig auf der Unterscheidung der Hervorgehensweisen von Sohn und Geist aus dem gemeinsamen Ursprung. Zwar ist der Sohn nicht Ursprung des Geistes, zwischen beiden besteht aber – und das unterscheidet das „psellianische“ *μόνος* von seinem „photianischen“ Pendant! – eine unaufhebbare Beziehung: τὸ μέντοι πνεῦμα ἐκ τοῦ πατρὸς φαμὲν ἐκπορευέσθαι, δι’ υἱοῦ δὲ

Filioque formuliert hatte: ἔστι γὰρ τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ ἐπεὶ μὴδ’ ἄλλότριον μὴδ’ ἀντιφθεγγόμενον αὐτῷ μὴδ’ ἀντινομοθετοῦν ὡφθη ποτέ, ἀλλ’ ὡσπερ τῆς αὐτῆς οὐσίας καὶ δυνάμεως, οὕτω καὶ τῆς βουλῆς καὶ γνώμης καὶ τῆς αὐτῆς ὁμοίως πρὸς τὸ ἔν, ἐξ οὗ τὸ μὲν γεγέννηται, τὸ δὲ ἐξεπορεύθη, συννεύσεως (ep. 291, hg. von B. Laourdas/L. G. Westerink, Bd. III, Leipzig 1985, 144, 166–169); vgl. dazu Gemeinhart, Filioque, Teil B, Kapitel III.3.2; sowie B. Oberdorfer, Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems (FSÖTh 96), Göttingen 2001, 151–164. Aus der Fülle der Belege vgl. *mystagogia* 32.62 (PG 102, 313A; 340B–341A); ep. 2 (Bd. I; 43, 103–107; 46, 181–184 Laourdas/Westerink); amph. 28 (Amphilochia, hg. von L. G. Westerink, Bd. IV, Leipzig 1986, 105, 13–22); amph. 315 (hg. von *dems.*, Bd. VI/1, Leipzig 1988, 121, 122–126); *bibliotheca*, cod. 222 (Jobius monachus, hg. von R. Henry, Bd. II, Paris 1962, 202, 36–39). Vgl. M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, Bd. I: *Theologiae dogmaticae Graeco-Russorum origo, historia, fontes*, Paris 1926, 179–223; *Wendebourg*, 78–84.106–110.

⁷⁶ Doctr. 1 (17, 6f. = Johannes von Damaskus, f. o. I 8; 24, 138f. Kotter = Ps.-Kyrill, trin. VIII; PG 77, 1137B); zum Hervorgang des Geistes aus dem Wesen des Vaters vgl. Apollinaris von Laodizea, *fid. sec. pt.* 34 (hg. von H. Lietzmann, Apollinaris von Laodizea und seine Schule, Tübingen 1904, 180, 12–18); Ps.-Athanasius, *dial. trin.* III (PG 28, 1208D; 1209A).

⁷⁷ Doctr. 10 (20, 2–21, 3.9–11): Ἡ ἅγια καὶ καθολικὴ ἐκκλησία τὸν μὲν πατέρα δογματίζει ἀγέννητον, τὸν δὲ υἱὸν γεννητὸν ἐκ τοῦ πατρὸς, καὶ τὸ πνεῦμα ἐκπορευτὸν ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς, ἀλλ’ οὐχι καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ ... μονογενῆ δὲ, ὅτι μόνος [ὁ υἱὸς] ἐκ τοῦ πατρὸς ἐγγνήθη. εἰ γὰρ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς ἐκπορευεται ἀλλ’ οὐ γεννητὸς ἀλλ’ ἐκπορευτὸς ἄλλος δὲ τρόπος ὑπάρξεως οὗτος. Vgl. auch c. 11 (21, 2–5): ὁ μὲν πατὴρ ἀνάιτιος καὶ ἀγέννητος, οὐ γὰρ ἐκ τινος, ἀλλ’ ἐξ ἑαυτοῦ τὸ εἶναι ἔχει· ὁ δὲ υἱὸς ἐκ τοῦ πατρὸς γεννητὸς· τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ αὐτὸ μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς μόνου, ἀλλ’ οὐ γεννητὸς, ἀλλ’ ἐκπορευτὸς.

μεταδίδοσθαί.⁷⁸ „Mitgeteilt“ wird also der Geist durch den Sohn, auf dem er „ruht“ (ἐν τῷ υἱῷ ἀναπαύομενον).⁷⁹ Hierbei ist der Kontext der Taufe Christi, also eine heilsökonomische Konnotation impliziert – und damit erweist sich Psellos auch in pneumatologischem Zusammenhang als „orthodoxer“ Theologe, der den Ursprung des Geistes aus dem Vater (freilich ohne emphatisches *μόνος*) und seine enge ökonomische Bindung an den Sohn lehrt. Insofern gehört Psellos auf die Seite derjenigen Theologen, die zwar Kritik am lateinischen „Filioque“ übten, dabei aber dennoch an einer Vielfalt trinitarischer Beziehungen festhielten⁸⁰ – im Laufe des Mittelalters sollten freilich die „Photianer“ die (Kontrovers-)Theologie dominieren.

V. Der Grenzgänger

Im Werk des Psellos begegnet die Trinitätslehre vorwiegend in catechetischem und propädeutischem Kontext. Das begrenzt die Aussagefähigkeit der vorstehenden Untersuchungen, insofern hier keine offiziellen Festlegungen der geltenden Lehre zu analysieren waren; das eröffnet aber auch die Möglichkeit, jenseits der dogmengeschichtlichen Fixierung auf die ‚Filioque‘-Kontroverse und die deren Geschichte prägende „photianische“ Trinitätslehre Einblicke zu gewinnen, welche Denkprobleme seinerzeit den Studenten vorgelegt und in welcher Weise die „klassisch“ neu-nizänische Trinitätslehre mit den Standards der philosophischen Tradition zu vermitteln gesucht wurden. Dabei erweist sich Michael Psellos als orthodoxer Theologe, der anhand der Auseinandersetzung des Gregor von Nazianz mit Eunomius nachdenkend rekonstruiert, wo die philosophische Dialektik den Glauben in falsche Alternativen zu leiten droht, und der andererseits in der Diskussion mit dem Neuplatonismus (z. T. sogar durch Präzisierungen an Gregors Lehre) die Pointe des christlichen Gottesdenkens von einem Wesen und drei Personen verteidigt. Daß er sich gerade hier zu einem intensiven Dialog mit der philosophischen Tradition herausgefordert sah, illustriert seine Kritik an den Zeitgenossen, *in philosophicis* hätten diese zwar viele Fragen aufgeworfen, aber kaum Lösungen dafür angeboten.⁸¹

Daß es dem „Konsul der Philosophen“ dabei stets um eine Philosophie ging, die beim christlichen Glauben ihren Ausgang nahm und diesen bekräf-

⁷⁸ Doctr. 11 (21, 13 f.); in c. 1 (17, 9 f.) wird dies mit Johannes von Damaskus belegt (f. o. I 8; PTS 12, 26, 182 f.). Photius dagegen schloß jede Beteiligung des Sohnes am Hervorgehen des Geistes kategorisch aus, ebenso Niketas von Byzanz, *capita syllogistica* 12; 17; 23; 24 (hg. von J. Hergenrötter, *Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia*, Regensburg 1869, 115, 16–19; 122, 8 f.; 135, 20–136, 2; 137, 16–18); vgl. *Gemeinhardt*, *Filioque*, Teil B, Kapitel IV.1.1.2.

⁷⁹ Doctr. 1 (17, 6); vgl. Johannes von Damaskus (f. o. I 8; PTS 12, 25, 173 Kotter).

⁸⁰ Es ist daher unangemessen, Psellos als „totus Photianus“ einzustufen (so aber *Jugie*, *Theologia dogmatica*, I, 303, und bereits *L. Allatius*, *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis consensione perpetua libri III*, Köln 1648, 625).

⁸¹ *Chronographia* III 3 (Bd. I; 33, 7–9 Renaud): αἱ μὲν οὖν τῶν ζητημάτων προβολαὶ ἀπὸ τῶν ἡμετέρων λογίων προετίθεντο, τῶν δὲ ἀπορουμένων τὰ πλείω ἅλута καθεστῆκα.

tigend re-konstruieren wollte, bewahrte ihn vor dem Schicksal seines Schülers und Nachfolgers Johannes Italos: Während Psellos zwar des öfteren die Orthodoxie seines philosophischen Denkens verteidigen mußte (so mit dem oben skizzierten Glaubensbekenntnis auf Betreiben von Kerullarios oder gegen dessen Nachfolger Johannes Xiliphinos, der ihm übertriebenen Platonismus vorwarf), jedoch nie unter konkreter Häresieanklage stand⁸², wurde Johannes Italos zuerst 1076 anonym, 1082 dann namentlich verurteilt.⁸³ Ihm wurde vorgeworfen, die zentralen Glaubenssätze der Kirche, vor allem die Inkarnation Christi, der aristotelischen Logik unterworfen und sich so gegen die göttliche Offenbarung wie gegen die Tradition der Kirche versündigt zu haben. Die „Philosophen der christlichen Religion“ kamen dabei als „Erzketzer“ (πρώτοι τῶν αἰρεσιαρχῶν) zu stehen, die bereits von den sieben Ökumenischen Synoden und von allen orthodoxen Vätern verdammt worden seien⁸⁴; diesen Häretikern wurde Italos an die Seite gestellt.⁸⁵ Daß diese Bannflüche weniger ihn selbst als vielmehr eine ihm unterstellte für gefährlich befundene Tendenz des allzu freien Denkens trafen, wird durch das analoge Verdikt gegen den Metropolit Eustratios von Nizäa bestätigt, der 1117 gar der These abschwören mußte, Christus habe „auf aristotelische Weise Schlußfolgerungen angestellt“⁸⁶. Fortan standen alle unter der Drohung des Anathems, „die hellenische Wissenschaften betreiben und sich nicht nur aus Gründen der Unterweisung darin ausbilden, sondern auch ihren albernern Lehren folgen, sie für wahr halten und sich zu ihnen bekennen,

⁸² Vgl. *Kazhdan/Epstein*, 158. *Gouillard*, Religion, 315, spricht von einem „procès escamoté“.

⁸³ Vgl. *V. Grumel*, Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople, Bd. I/3: Les Regestes de 1043 à 1206, Chalkedon 1947, Nr. 907.923–927; *Dölger*, Nr. 1078f.; *F. Winkelmann*, Die Kirchen im Zeitalter der Kreuzzüge (11.–13. Jahrhundert [Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen; I/10]), Leipzig 1998², 28–31 (Lit.), sowie *Salaville*, 141–145; *B. Leib*, Les patriarches de Byzance et la politique religieuse d’Alexis I^{er} Comnène (1081–1118), in: RScR 40 (1952) 201–221, 208f.; *Joannou*, 26–29; *K. Wessel*, Dogma und Lehre in der Orthodoxen Kirche von Byzanz, in: *C. Andresen/A. M. Ritter* (Hgg.), HDTbG, Bd. I, Göttingen²1999, 284–405, 335–341.

⁸⁴ Anathema 5 (hg. von *J. Gouillard*, Le Synodikon de l’Orthodoxie. Édition et commentaire, in: TrMém 2 [1967] 1–316, 59, 203–208): Τοῖς λέγουσιν ὅτι οἱ τῶν Ἑλλήνων σοφοὶ καὶ πρότεροι τῶν αἰρεσιαρχῶν, οἱ παρὰ τῶν ἑπτὰ ἁγίων καὶ καθολικῶν συνόδων καὶ παρὰ πάντων τῶν ὀρθοδόξια λαμβάντων πατέρων ἀναθέματι καθυποβληθέντες ὡς ἄλλοτριοὶ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, διὰ τὴν ἐν λόγοις αὐτῶν κίβδηλον καὶ μυσαρὰν περιουσίαν κρείττονες εἶσι κατὰ πολὺ καὶ ἐνταῦθα καὶ ἐν τῇ μελλούσῃ κρίσει τῶν εὐσεβῶν μὲν καὶ ὀρθοδόξων ἀνδρῶν, ἄλλως δὲ κατὰ πάθος ἀνθρώπων ἢ ἀγνόημα πλημμελησάντων, ἀνάθεμα.

⁸⁵ Anathema 11 (61, 243–246): τοῖς παρὰ τῶν χριστιανικῆν καὶ ὀρθοδόξων πίστιν εἰσαχθεῖσι παρὰ τε τοῦ Ἰταλοῦ Ἰωάννου καὶ τῶν μετασχόντων τῆς ἐξ αὐτοῦ λύμης μαθητῶν αὐτοῦ ἑλληνικοῖς καὶ ἑτεροδόξοις δόγμασι καὶ διδάγμασιν ἢ καὶ τῇ καθολικῇ καὶ ἀμωμίτῳ τῶν ὀρθοδόξων πίστει ἐναντίοις, ἀνάθεμα.

⁸⁶ *Dölger*, Nr. 1273 (= *P. P. Joannou*, Eustrate de Nicée. Trois pièces inédites de son procès [1117], in: REByz 10 [1952] 24–34, 34, 22f.): ὅτι πανταχοῦ τῶν ἱερῶν καὶ θείων λογίων ὁ Χριστὸς συνλογίζεται ἀριστοτελικῶς; vgl. *Salaville*, 147f.150–156; *Gouillard*, Religion, 306–310; *Kazhdan/Epstein*, 159f.; *Winkelmann*, 71. Schon Gregor von Nazianz kontrastierte das Argumentieren „nach Art der Fischer“ (ἀλιευτικῶς) und „nach Art des Aristoteles“ (ἀριστοτελικῶς; or. 23, 12; SC 270, 304, 11f. Mossay). Vgl. Leo IX., ep. prima ad Michaellem Cerularium 2 (hg. von Will, Acta et Scripta, 66a, 37–39); Petrus Damiani, ep. 117 (MGH.B IV/3, 319, 21–23 Reindel).

als ob sie ein Fundament hätten“⁸⁷. Indem diese Anathematismen in das *Synodicon der Orthodoxie* aufgenommen wurden, erhielt der Angriff gegen die philosophische Vernunft weitreichende Bedeutung für die Theologie in Byzanz – zu einer Zeit, als im lateinischen Westen mit der Scholastik eine geistige Neuorientierung anhub, die gerade im Zeichen der Inspiration durch die griechische Philosophie stand!⁸⁸

Daß Psellos, der mit seinen subtilen Untersuchungen stets beim trinitarischen Dogma begann und mit dessen (kritisch-konstruktiver) Bekräftigung endete, einem solchen Urteil entging, ist aber nicht als Bestätigung der eingangs referierten dogmengeschichtlichen Optik aufzufassen. Vielmehr wird hier der fortwährende Prozeß einer intensiven und durchaus kritischen Aneignung des traditionellen Dogmas erkennbar. In diesem Prozeß war für Michael Psellos nicht Photius, sondern Gregor von Nazianz (und als impliziter Vermittler Johannes von Damaskus) die maßgebliche Autorität, womit der „Konsul der Philosophen“ eine bleibende Pluralität von Denkwegen unter den Theologen im frühmittelalterlichen Byzanz bezeugt. Gerade die Trinitätslehre als Gegenstand hochspekulativen Denkens erforderte immer wieder eine *relecture* ihrer „klassischen“ Ausgestaltung – daher gehören nicht nur Johannes von Damaskus und Gregor Palamas, sondern auch Photius, Niketas Stethatos und eben Michael Psellos in eine Darstellung der Rezeptionsgeschichte des trinitarischen Dogmas. Daß seit dem späten 11. Jahrhundert durch die Anathemata gegen allzu freies Philosophieren wie auch durch die kanonische Geltung erlangende antilateinische „photianische“ Theologie tatsächlich eine Verengung der byzantinischen Theologie und ihrer argumentativen Möglichkeiten stattfand, kann nicht den Blick darauf verstellen, daß der Dogmengeschichtsschreibung auch im post-ikonoklastischen Byzanz ein reiches Feld zu beackern verbleibt.

⁸⁷ Anathema 7 gegen Johannes Italos (59,214–218): τοῖς τὰ ἑλληνικὰ διεξιούσι μαθήματα καὶ μὴ διὰ παιδεύειν μόνον ταῦτα παιδευόμενος, ἀλλὰ καὶ δόξας αὐτῶν ταῖς ματαιαῖς ἐπόμενος καὶ ὡς ἀληθεῖσι πιστεύουσι, καὶ οὕτως αὐταῖς ὡς τὸ βέβαιον ἐχούσας ἐγκειμένους.

⁸⁸ Zu dieser paradoxen Dialektik vgl. *Meyendorff*, 63 f.