



**Theodoros Alexopoulos**

**Apophatische und Kataphatische  
Theologie bei Gregor von Nyssa und Plotin**

*Von ΘΕΟΛΟΓΙΑ, τόμος 76, τεύχος 1, Athen 2005.*

Die Transzendenzbehauptung, Gott sei nicht nur dem Begreifen von Menschen, sondern auch dem von Engeln, ja, jedem überweltlichen Begreifen überlegen, er sei unaussprechlich, unsagbar, zu erhaben, als dass er sich durch Worte bezeichnen ließe, (diese Behauptung) siedelt das Göttliche jenseits jeden Bereichs des Denkens an<sup>(1)</sup>.

So sehr der Mensch auch versucht, sich der göttlichen Natur anzunähern und sie mit Hilfe der Namen zu umschreiben: «trotzdem versagt alle Aussagekraft eines Wortes und erweist sich als geringer denn die Wahrheit»<sup>(2)</sup> Gregor fasst seinen Apophatismus mit folgenden Worten zusammen: «Zuerst lernen wir, was von Gott zu erkennen nötig ist: dieses Erkennen besteht darin, auf ihn nichts anzuwenden, was mit menschlicher Auffassungskraft erkannt wird».<sup>(3)</sup> Die Sprache als Produkt der menschlichen Epinoia<sup>(4)</sup> und als Hauptmittel des Wissens, so sehr sie auch präzise, ausführlich und erläuternd ist, erweist sich als zu schwach, die Wahrheit zu ergreifen. Wahrheit und Erkenntnis sind zwei ungleiche Größen. Weder decken sie sich schlechthin, noch gleichen sie sich genau. Die Wahrheit ist größer als die Erkenntnis. Das ist die Grundvoraussetzung des Apophatismus<sup>(5)</sup>, d.h. der Tendenz, die Erhabenheit Gottes zum Ausdruck zu bringen. Zwischen Wahrheit und Erkenntnis besteht eine Ungleichheitsbeziehung, in der das Größere zu der Wahrheit gehört und das Mindere der Erkenntnis zuzuweisen ist. Die Wahrheit ist unendlich und unbegrenzt und wird deshalb als größer und erheblicher denn die Erkenntnis betrachtet.<sup>(6)</sup>

In jedem gnoseologischen Versuch gibt es immer ein großes Stück von Wahrheit, das

sich unserer Auffassungsfähigkeit entzieht.<sup>(7)</sup> Die Wahrheit kann nie in Ausdrucksformen über sie ausgeschöpft werden.<sup>(8)</sup> Das menschliche Wort definiert nicht erschöpfend, vollständig, sondern bestimmt nur hinweisend. «Jede Formulierung über Gott, so sehr sie einen Gott geziemenden Sinn hat, ist eine Goldimitation und nicht das Gold selbst.<sup>(9)</sup> Jeder unserer Gedanken über Gott ist ein Schatten, ein Abbild des Gesuchten, denn er zeigt nicht dessen εἶδος, sondern stellt nur durch Spiegel und Rätsel im Umriss einen Widerschein des Gesuchten dar, der aufgrund einer Vermutung entsteht».<sup>(10)</sup>

Nach Gregor ist die Vernunft unabdingbare Bedingung der Wahrheit (d.h. es gibt kein Wissen ohne die Vernunft), sie ist aber keine ausreichende Bedingung zu ihrer Erkenntnis, denn sie ist hinweisend zu einer Position und einer Existenz und nicht die Natur selbst. Sie zeigt alles, was über die göttliche Natur mit Frömmigkeit betrachtet wird, an.<sup>(11)</sup>

Aus welchem Grund aber ist es unmöglich für die Vernunft, die Wahrheit mit Genauigkeit auszudrücken? Worin liegt diese Begrenztheit des menschlichen Wortes? Gregor macht klar, dass die göttliche Natur aufgrund der Inkommensurabilität von Schöpfer und Geschöpf, von Unendlichkeit und in Grenzen gesetzter Existenz, für die menschliche Vernunft unzugänglich ist. Der Mensch und die ganze intelligible Natur bleiben als Geschöpfe in ihrer Erkenntnis, stets in den ihnen von Gott gesetzten Grenzen. Das Wort ist eine menschliche Erfindung im Bereich des Geschaffenen. Es gibt keine Analogie zwischen Ungeschaffenem und Geschaffenem. Weil Sprache die Struktur der geschaffenen Ordnung teilt, ist sie ungeeignet, die göttliche Natur auszudrücken, weil diese ἀδιάστατον ist.<sup>(12)</sup> In der Betrachtung (θεωρία) der Seienden (τὰ ὄντα) erfährt die Seele einen Drang zum Transzendieren dessen, was sie als jeweils Abgegrenztes erkennt (παρελθεῖν βιάζεται τὴν διαστηματικὴν ἔννοιαν), und doch geht sie nicht über sich hinaus<sup>(13)</sup> (ἀλλ' οὐ παρέρχεται). Vielmehr wendet sie sich wieder auf die ihr verwandten Gegenstände zurück.<sup>(14)</sup> Sie weiß immer nur um etwas Bestimmtes und, was sie zugleich miterkennt, ist die Grenze, das Diastema, das Merkmal geschöpflicher Existenz.<sup>(15)</sup> Das Bezeichnete, d.h. die göttliche Natur, ist von einer anderen Ordnung, der der Ungeschaffenen, und sie wird nur darin erkannt, dass sie nicht begriffen werden kann, und dieses ist darin begründet, dass es gerade ihr Kennzeichen ist, jede auf sie zutreffende Einsicht zu transzendieren.<sup>(16)</sup>

Wenn aber Gott in seinem Wesen unsagbar und unaussprechlich ist, fragt man sich billigerweise, ob das «θεολογεῖν», die Rede über Gott, wirklich einen Sinn hat, und nicht bloß eine überflüssige, nutzlose Beschäftigung ist? Nach Gregors Auffassung schließt Gottes Transzendenz und Unbegreiflichkeit nicht aus, dass der Mensch seine Erhabenheit und Herrlichkeit erkennt. Gegen Eunomios gewandt, sagt Gregor: Die biblischen Zeugen haben nur die Erhabenheit dessen, was an Gott (περὶ τὸν θεόν) erkannt wird, den Menschen kundgetan, nicht aber das Wesen Gottes.<sup>(17)</sup> Die Theologen fühlen und drücken ihren herrlichen Schauer vor der Wahrheit aus, indem sie die Vielfalt der göttlichen Wirkungen - Wohltaten auf der Welt wahrnehmen.<sup>(18)</sup> Sie bekennen gleichzeitig aber die Unmöglichkeit, die Gottheit in ihrer Ganzheit zu

erfassen.[\(19\)](#)

Gregor ist fest überzeugt, dass die Namengebung weder sinnlos noch nutzlos ist.[\(20\)](#) Der Mensch arbeitet nicht vergeblich, wenn er sich bemüht, die enthüllte Wahrheit anzukündigen. Es gibt fünf wichtige Gründe, die den Prozess der Namengebung legitimieren und ihr einen besonderen Stellenwert verleihen.

1) Der erste Grund hängt eng zusammen mit der sich in Beziehung zu ihrer Umgebung befindenden menschlichen Existenz. Der Mensch ist keine einsame Existenz, die unabhängig von den anderen Seienden steht. Er versucht immer, die Wirklichkeit zu interpretieren, und dieser Versuch entspricht der Perspektive seiner Existenz, die vor allem in der Erkenntnis und der Betrachtung der Seienden besteht: «Πᾶσα δὲ τῆς ὑγιοῦς διανοίας ἐνέργειά τε καὶ κίνησις πρὸς τὴν τῶν ὄντων γυνῶσιν τε καὶ θεωρίαν, ὡς ἂν οἶον τε ἢ βλέπει».[\(21\)](#)

2) Von großer Bedeutung ist auch die Konzeption des Göttlichen als des Allerersehntesten und Reizvollsten. Nach Gregor kann Gott nur das Ziel allen Strebens sein (μόνον ὀρεκτόν), was ein unendliches Fortschreiten zu Ihm verursacht.[\(22\)](#) Das absolut Gute ist dasjenige, das durch seine Anziehungskraft die Liebe der Seele, weckt und nährt, und sie als Quelle jeder Gutheit zu seiner Teilhabe ruft.[\(23\)](#)

3) Darüber hinaus ist man in der Lage über Gott zu sprechen wegen der ursprünglichen Verwandtschaft (συγγένεια)[\(24\)](#) zwischen der menschlichen Seele und Gott. Diese Verwandtschaft wird durch die εἰκῶν zum Ausdruck gebracht. Die εἰκῶν ist ein Geschenk, das Gott dem Menschen hat zuteil werden lassen. Sie zeigt die vom Gott-gesetzte ursprüngliche Bestimmung des Menschen und ist die Voraussetzung für die Metousia: οὐκ ἂν διὰ τῶν ἐναντίων γένοιτο ἡ μετουσία, εἰ μὴ τρόπον τινά συγγενές εἶη τῷ ὀρεγομένῳ τὸ μετεχόμενον ... οὕτως ἀνάγκη πᾶσα καὶ ἐπὶ τῆς τοῦ Θεοῦ μετουσίας εἶναί τι συγγενές πρὸς τὸ μετεχόμενον ἐν τῇ φύσει τοῦ ἀπολαύοντος.[\(25\)](#) Die Gottebenbildlichkeit des Menschen erklärt die innere Dynamik und den unaufhörlichen Drang der Seele nach Gott, der das endgültige Ziel aller Wünsche und Gedanken des Menschen ist. Wegen der εἰκῶν ist die Natur des Menschen eine potenziell unendliche Natur.

4) Der Mensch unternimmt den Versuch, Gott verschiedene Namen zuzuschreiben, nicht willkürlich, sondern anlässlich der Allgegenwart Gottes in der Schöpfung durch seine Wirkungen. Die Vernunft bekommt die Anregung von Gott. Er verleiht uns Zeichen (ἴχνη) und Funken (ἐνάύσματα), so dass wir das Unfassbare auf dem Wege der Analogie zu dem, was wir in der Wirklichkeit wahrnehmen, betrachten können.[\(26\)](#) Der Mensch erfährt die göttliche Energeia, die zu uns herunterkommt und die zur Grenze unserer Verständnis über Gott wird.[\(27\)](#) Durch seine Energeia wird der, was sein Wesen angeht, Unbegreifbare allen Seienden zugänglich und kommuniziert mit der geschaffenen Ordnung. Die letzte ist dieser Kommunikation bedürftig. Anders kann sie nicht im Sein erhalten werden.[\(28\)](#)

## 5) Letzter Punkt.

Die wichtigste Voraussetzung für die Namengebung bezieht sich auf das außerordentliche und übernatürliche Ereignis der Menschenwerdung des Logos. Durch seine Erscheinung im Fleisch weist Gott auf einen anderen Weg hin, wo die Annäherung des Menschen zu ihm erleichtert wird. Sie verursacht eine Erschütterung - Unruhe und Aufregung(29) für die Seele, die jetzt ein klares und greifbares Zeichen der Existenz des Absoluten bekommt. Die Herablassung des Unveränderlichen ins Veränderliche hat Gott «den (Menschen) hienieden» (τοῖς κάτω)(30) zugänglich gemacht. Die Seele verfügt jetzt über einen Wegweiser, einen Leiter, der sie nach oben emporführen kann.

Da der Mensch die Not empfindet seine persönliche Erfahrung der Wahrheit auszudrücken, muss er unbedingt die Ausdrucksform seiner Epoche verwenden. Weil Sprache ihrer Struktur nach immer Differenz setzt(31) und die Differenz Kennzeichen der Schöpfung ist, vermag sie als solche die Einfachheit des Wesens Gottes nicht zu erfassen. Die göttliche Natur verbleibt jenseits jeder Bestimmtheit. (32) Da sie völlig unerkennbar und unbegreifbar ist, da noch kein einziger umfassender Name, der das göttliche Wesen eigentlich und in hinreichender Weise repräsentieren könnte, gefunden worden ist, versucht der Mensch auf indirekte Weise, durch die Erfindung mehrerer Namen, derer jeder einen besonderen Aspekt von ihr aufweist, das Göttliche auszudrücken.(33) Der Name aber, wie Gregor behauptet, trifft auf das Subjekt an sich selbst nicht zu. Es gibt immer einen unüberbrückbaren Abstand zwischen dem Namen und dem Gegenstand, zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem.(34) Das Zweite bezieht sich auf das Wesen des Seienden selbst, während das erste uns Erkundigungen nach dem Seienden gibt. Nach Gregor gibt es einen großen Unterschied zwischen den Dingen und dem Namen, weil das Ding sein Wesen von sich selbst besitzt und nicht wegen des Namens, den jemand ihm zuschreibt. «Οὐ γὰρ ἐκ τοῦ καλεῖσθαί τι τὸ εἶναι γίνεται, ἀλλ' ἢ ὑποκειμένη φύσις, οἷα δ' ἄν οὐσα τύχη, διὰ τῆς προσφυοῦς τοῦ ὀνόματος σημασίας γνωρίζεται».(35) Der Name betrifft alles, was um das Seiende herum betrachtet wird.(36) Er umschreibt und umfasst das Ding, ohne(37) sein Wesen zu bezeichnen. Er weist auf die jeweilige Eigenschaft (τὸ προσόν) des Dings hin und erläutert das «Wiessein» (πῶς εἶναι) des Seienden.(38)

Durch die Tatsache, dass der Name nicht auf das Wesen des Subjekts zutrifft, bleibt die Einfachheit der göttlichen Natur unaffiziert. Hätten die vielen Namen, die wir, gestützt auf die Schrift, dem Göttlichen geben, sein Wesen bezeichnen, wäre die göttliche Natur «vielartig» und zusammengesetzt.(39) Außerdem wird die ἀπλότης Gottes trotz der Vielfalt der Benennungen, die man Gott zuweist, nicht beeinträchtigt, weil jeder Name eine besondere Bedeutung hat, die nicht in Widerspruch mit der einer anderen Bestimmung steht. Zum Beispiel steht die Prädikation ἀγαθός nicht im Widerspruch zu der Bestimmung ἄπειρος. Die vielen Benennungen verursachen die Zerspaltung des Subjekts nicht, weil sie nicht sein Wesen, sondern seine Eigenschaften auslegen.(40) Alle Namen sind zueinander gleich gültig und gleichwertig (ἰσοστάσια - ἰσότημα).(41) Es obliegt nur der menschlichen Denkfähigkeit (ἐπίνοια), alle diese Benennungen differenziert darzustellen, so dass

man ein konkretes und umfassendes Bild über das Göttliche in sich bildet.

Da es keine Analogie zwischen ungeschaffener und geschaffener Ordnung gibt, wie ist es annehmbar, dass Prädikationen, die Produkte eines endlichen Seins sind, auf eine andere über den Bereich des Seins hinausgehende Ebene übertragen werden können? Gregor behauptet, dass man Benennungen, die für die Menschen geeignet sind, auch für Gott verwenden kann. Das passiert, weil dem Menschen kein anderes Mittel als die geschaffene Sprache zur Verfügung steht. Trotz der Identität der Prädikationen, die sowohl den Menschen als auch Gott zuzuweisen sind (wie Quelle, Lehrer, Licht Tür etc.), besteht nur eine oberflächliche Ähnlichkeit. In dem Maß, wie die beiden Naturen, die menschliche und die göttliche, voneinander entfernt sind, in demselben Maße unterscheiden sich die Eigenschaften der göttlichen Natur von den an uns feststellbaren und haben sich zum Erhabeneren und zum Gottangemesseneren gewandelt.<sup>(42)</sup> In dieser Hinsicht, wenn man den Herrn Macht, Leben, Licht, Wort nennt, messen wir diesen Bestimmungen eine gotteswürdige (θεοπρεπῆ)<sup>(43)</sup> Bedeutung bei und sind uns der Sache bewusst, dass die uns zugeschriebene Prädikation in Vergleich zu der, die dem Herrn zuzuweisen ist, von niedrigerer Wertigkeit ist. Zum Beispiel ist unser Wort wertlos und bedeutungslos im Vergleich zu dem wahren Wort, das in seiner eigenen Hypostase betrachtet wird, von Anfang an existiert, das ewig ist und durch seine Kraft alles im Sein erhält.<sup>(44)</sup> Wir übertragen also die Bedeutung einer Bezeichnung auf Gott zum Herrlicheren und Gotteswürdigeren eben deshalb, weil die ungeschaffene Natur unkommunizierbar und beziehungslos zu der Schöpfung ist und ihre kennzeichnende Eigenschaft nicht im Bereich des Geschaffenen zu finden sind.<sup>(45)</sup>

Die Namen werden von den Menschen erfunden zu ihrer Erleichterung, um zu einem besseren Verständnis des Göttlichen gelangen zu können. In diesem Fall ist die Beziehung zwischen Schöpfung und Gott einseitig. Die göttliche Natur braucht keinen Namen zu ihrer Verehrung, weil sie völlig unbedürftig ist.<sup>(46)</sup> Sie ist größer als jede Verehrung durch die Wörter. Diese sind unvollkommene Symbole, die auf eine transzendente Wirklichkeit hinweisen. Sie haben keine absolute Gültigkeit, sie verleihen aber nützliche Informationen über Gott. Sie helfen uns, manchen seiner Aspekte nachzuspüren.

Trotz der Relativität der Sprache erkennt Gregor zwei verschiedene Redeweisen, die positive und die verneinende, mit deren Hilfe man über Gott sprechen kann. Die kataphatischen Bezeichnungen haben einen positiven Charakter, weil sie die göttliche Wirkung auf die Welt voraussetzen, welche der Mensch erfährt und sie positiv zum Ausdruck bringt. Die göttliche Energieia enthüllt Gott als wirkend und heiligend, sie enthüllt aber nicht sein Wesen. Deshalb sind die positiven Bestimmungen nur Bezeichnungen der göttlichen Eigenschaften d.h. der Beziehung des Göttlichen auf die Welt. Sie sind relationale Bestimmungen und Erklärungen, sie gehören zu den so genannten «προς τι λεγόμενα».<sup>(47)</sup> Diese Art aber von Namen sind von einer Schwäche gekennzeichnet. Sie trennen<sup>(48)</sup> nicht Schöpfer und Geschöpf. Diese Rolle spielen die verneinenden Bestimmungen. Sie haben eine abwendende Wirkung, mahnen uns, fernzuhalten, was Gott in seinsmäßig-naturhafte



Beziehung zur Schöpfung bringen könnte. Sie sagen, was Gott nicht ist. Die negativen Namen bedeuten einen Verzicht auf alle Seinsbestimmungen und betonen genau die Stellung des Absoluten jenseits des Seins. Sie führen allmählich die Seele zur Wahrnehmung von Gottes Unbegreiflichkeit. Obwohl die apophatische Redeweise das Göttliche von allen Merkmalen der geschaffenen Ordnung läutert, erweist sich jede erhöhende Bezeichnung als der Erhabenheit des Verehrten unangemessen und unzulänglich.[\(49\)](#)

Also sind die Begriffsbestimmungen sowohl die positiven wie auch die negativen, bestenfalls Annäherungen mit begrenzter Gültigkeit. Das Bewusstwerden dieser Grenze macht den eigentlichen Kern der Theologie der Namen bei Gregor aus. Nach ihm gibt es eigentlich keine angemessene Redeweise über Gott. Positive und negative Theologie sind gleichwertig.[\(50\)](#) Keine von beiden stellt die Teilhabe mit Gott sicher und keine beschreibt das Wesen Gottes. In diesem Punkt unterscheidet sich Gregor von dem Verfasser des Corpus Areopagiticum, der der Apophasis gegenüber der Kataphasis einen deutlichen Vorrang zuerkennt.[\(51\)](#)

Bei Gregor besteht eine Ergänzungsbeziehung zwischen Apophasis und Kataphasis. Diese beiden sprachlichen Formen wechseln einander unablässig ab. Beide Formen bilden eine einheitliche Redeweise, die zum besseren Verständnis des Göttlichen führt. Πᾶν ὄνομα θεῖον καὶ πᾶν μεγαλοπρεπὲς νόημα καὶ πᾶσα γλῶσσα καὶ ὑπόληψις ταῖς περὶ Θεοῦ ἐννοίαις ἀρμόζουσα συνήρτηται πρὸς τὴν ἑτέραν καὶ ἥνωται, καὶ πᾶσαι κατὰ τὸ συνεχές ἀθρόαι καὶ συγκεκροτημέναι μετ' ἀλλήλων αἰ περὶ Θεοῦ ὑπολήψεις καταλαμβάνονται, ἡ πατρότης, ἡ ἀγεννησία, ἡ δύναμις, ἡ ἀφθαρσία, ἡ ἀγαθότης, ἡ ἐξουσία, τὰ ἄλλα πάντα.[\(52\)](#) Jede Redeweise kann nicht abgetrennt von der anderen betrachtet werden. Jede von beiden allein und für sich selbst gesehen reicht nicht aus, so dass man zu einer besseren Einsicht des Göttlichen gelangt. Beide aber, in untrennbarer Einheit und Zusammenwirkung verbunden bekommen ein bestimmtes Genüge. Trotzdem wird der Mensch sich immer genötigt sehen beide Redeweisen zu entwickeln, weil der Kampf um das Verständnis Gottes unendlich ist. Die theologische Sprache wird nie vollkommen werden, sie führt nur zu einer undeutlichen, getrüben, schwachen Erkenntnis von Gott.

Wovon man also nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.[\(53\)](#) Das ist die frömmste Haltung der Transzendenz und Erhabenheit Gottes gegenüber. Das Schweigen bedeutet das Bewusstwerden der Begrenztheit der menschlichen Vernunft vor dem, was im eigentlichen Sinne unaussprechlich ist. Das Schweigen entspricht der Aufforderung, dass wir mit Ruhe innerhalb unserer Grenzen bleiben müssen und sie nicht zu überschreiten versuchen. In ihrem spekulativen Versuch gelangt die Seele zu einem Ausweg, wo sie zufrieden ist zu erkennen, dass, wonach sie sucht, etwas ganz anderes ist als die Natur der Dinge innerhalb der Schöpfung. Es ist sicherer und frommer zu glauben, dass die Erhabenheit Gottes viel größer ist als unsere Vernunft, statt seine Herrlichkeit durch bloße Meinungen zu beschreiben.[\(54\)](#) Dem Bewusstwerden der Aporie und des Mangels wegen der Unmöglichkeit, einen der göttlichen Größe entsprechenden Namen zu finden, folgt die Erfahrung der

Verwunderung. All diese Versuche der Seele, sich Gott anzunähern, ist letzten Endes eine Vorbereitung, Gott als Wunder anzunehmen: Es gibt nur einen Namen, der die göttliche Natur bezeichnet, das in unserer Seele auf unaussprechliche Weise geborene Wundern über sie.<sup>(55)</sup> Gott ist keine Kategorie des Wissens sondern der Verwunderung.

Aus der bisherigen Analyse lassen sich vorläufig folgende Schlüsse ziehen: - Die theologische Sprache ist von Relativität und Unvollkommenheit gekennzeichnet, weil sie von den Bedingungen der geschaffenen Ordnung abhängig ist. Sie gibt keine festen Antworten.

- Es gibt keine Analogie zwischen Sprache und Wahrheit, zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem, da diese zwei Größen von verschiedener Ordnung sind. Die erste ist geschaffen und daher endlich, die zweite ist ungeschaffen und unendlich.

- Die Auswahl für die Zuschreibung irgendwelcher Bestimmungen über Gott obliegt dem Menschen, der nicht willkürlich über Gott zu reden versucht. Der Mensch ist berufen, die von Gott durch Zeichen enthüllte Wahrheit uszulegen.

- Der Sinn der theologischen Sprache besteht darin, uns über die Gotteseigenschaften zu informieren und daher uns näher zu Gott zu bringen. Die theologischen Namen bezeichnen aber nur die Wirkungen und nicht das Wesen. Das Sein Gottes kann weder in Worten umschrieben werden noch sich mit ihnen decken.

- Gregor von Nyssa plädiert sowohl für eine kataphatische als auch für eine apophatische Theologie. Er zieht eine deutliche Grenze zwischen beiden und legt den gleichen Wert auf beide. Sie werden durch eine Ergänzungsbeziehung gekennzeichnet. Keine kann abgetrennt von der anderen uns ein vollkommenes Bild über das Göttliche verschaffen. Beide sind menschliche Erfindungen von begrenzter Gültigkeit, da sie keinen Zugang zu dem, was jede Denkbareit und jeden Bereich des Wissens transzendiert, haben.

Nach der Darlegung von Gregors Lehre über die Prädikation Gottes werden wir auf die wichtige Frage eingehen, inwieweit Gregors und Plotins Ansichten in Bezug auf das vorgenannte Thema übereinstimmen oder differieren.

Gregor von Nyssa geht davon aus, dass jedes Seiende vor allem dadurch gekennzeichnet ist, dass es durch gewisse Grenzen festgelegt wird, (πέρασί τισιν ὁρισμένοις).<sup>(56)</sup> Diese Grenze, die jede Existenz, welche in einer raumzeitlichen Ausdehnung gedacht wird, charakterisieren, sind der Anfang und das Ende. Umschrieben von einer Arche und einem Telos ist jedes Seiende beaufsicht-bar<sup>(57)</sup> (ἐποπτεύσιμον). Es kann nur das als Seiendes genannt werden, was in Grenzen gesetzt ist. Die Grenze ist die grundlegende Eigentlichkeit jedes Seienden. Sie bestimmt jedes Seiende zu einem umgrenzten Etwas, so dass dieses selbig mit sich selbst und von allem anderen unterschieden ist. Durch die Grenze wird jedes Seiende bestimmbar, definierbar und denkbar. Da der Mensch etwas nur als bestimmt

Bezeichnetes erfassen kann, und da Gott jede Seinsbestimmung, wie Gestalt, Form, Größe, Qualität, abgesprochen wird,[\(58\)](#) ergibt sich, dass Er unfassbar und daher undefinierbar ist. Bei ihm erkennt man kein Maß. Im eigentlichen Sinn ist sein Maß die Unendlichkeit, d.h. sich in jede Richtung auszudehnen und durch keine Grenzen beschränkt zu werden.[\(59\)](#) Wenn aber der Name eine Art von Umschreibung,[\(60\)](#) d.h. eine Art von Begrenzung ist, ist es selbstverständlich, dass sich Gott jeder Beschränkung durch Worte entzieht.[\(61\)](#)

Die oben erwähnte Vorstellung des «Begrenzten» als grundlegende Eigenschaft des Seienden ist ein sehr wichtiger Anknüpfungspunkt zwischen Gregor von Nyssa und Plotin. Auch bei Plotin hat das Seiende einen bestimmten ontischen Inhalt, die Form (τὸ εἶδος). Alles was gestaltlos ist, ist keine Existenz, keine «οὐσία». Und das ist so, weil die «οὐσία» ein «Etwas» (τι) sein muss und daher etwas Bestimmtes. Ἀνείδεον ὄν οὐκ οὐσία • τόδε γὰρ τι δεῖ τὴν οὐσίαν εἶναι • τοῦτο δὲ ὠρισμένον.[\(62\)](#) (Ist das Eine gestaltlos, so ist es kein Sein; denn das Sein muss ein Dieses sein, und das heißt, ein Begrenztes).

Die eidetische Bestimmtheit ist also der Grundzug des Seins und macht seine Erkennbarkeit für das Denken aus. Als absolut Einfaches kann das Eine nicht eidetisch bestimmt sein; es ist gestaltlos (ἀνείδεον)[\(63\)](#), auch ohne intelligible Formbestimmtheit (ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο καὶ μορφῆς νοητῆς)[\(64\)](#) und darum überhaupt unbestimmt (ἀόριστον),[\(65\)](#) unbegrenzt, unendlich (ἄπειρον).[\(66\)](#) Das absolut einfache Eine liegt über jede Bestimmtheit hinaus und damit auch über das Sein, weil Sein wesentlich Bestimmtheit bedeutet. «Indem das Absolute das Εἶδος, transzendiert, transzendiert es eo ipso auch das Sein».[\(67\)](#)

Indem das Eine nicht in bestimmten Grenzen eingeschränkt sein kann, kann es auch kein Gegenstand des Erkennens sein. Das Erkennen selber hat den Charakter der Einheit, aber den der bestimmten und bezüglichen Einheit (ἔν τι), nicht der absoluten und reinen. Denn Erkennen ist wesentlich intentional, es ist immer auf ein Bestimmtes (τί) gerichtet,[\(68\)](#) das als Bestimmtes auch erkennbar ist. Das Absolute Eine als reine Einheit ist nicht Etwas - Eines, sondern vor dem Etwas (πρὸ τοῦ τί),[\(69\)](#) über jedes was hinaus: Das Eine ist darum nicht mehr als Was bestimmt, also auch nicht als Einheit, sondern es ist als das Übereine jenseits von Bestimmtheit schlechthin, darum jenseits von allem (ἐπέκεινα πάντων),[\(70\)](#) auch jenseits des allumfassenden Inbegriffs aller Bestimmtheit, des Geistes (καὶ ἐπέκεινα τοῦ σεμνότητος νοῦ)[\(71\)](#)

Das «Jenseits des Seins» hebt das Absolute Eine über das Sein hinaus und damit über alle überhaupt möglichen und denkbaren Bestimmungen.

Plotin expliziert die absolute Transzendenz des Einen durch eine Reihe von negativen Prädikationen. In diesen Prädikationen werden dem Einen alle Bestimmungen des Intelligiblen wie des Sinnenfälligen abgesprochen. Die Durchführung von verneinenden Prädikationen ist ein rationales Verfahren, das aber allmählich zum Transzendieren über jede Seinsordnung hinaus bis zur Aufhebung auch der



Denkbarkeit führt. Plotin erläutert seinen Gedanken durch eine Analogie: Der Aufstieg zum Intelligiblen kann als Analogon für den Aufstieg über das Intelligible hinaus zum Einem selbst dienen. Wer die Idee von etwas erfassen will, der muss dabei jede Vorstellung von Sinnlichem weglassen; nur in der transzendierenden Ablösung von allem Sinnenfälligen wird die Idee erreicht. Analog wird auch das Eine nur in der transzendierenden Ablösung von allem Denkbaren erreicht.<sup>(72)</sup>

Diese negative Dialektik zielt also darauf hin, das Eine als das, was es selbst nicht ist, herauszustellen, und beruht darauf, dass der überseiende Seinsgrund selbst nicht-seiend ist und nicht durch entsprechende Seinsbestimmungen ausgelegt werden kann.<sup>(73)</sup> Sie versucht das Absolute nicht zu definieren und dadurch zu begrenzen, sondern durch Aphairesis aus dem Bereich der Seienden abzutrennen, auszugrenzen. Die Negation erweist sich dementsprechend als die Aussage, welche die Transzendenz des Absoluten zum Ausdruck bringt und die seine vollkommene Unbezüglichkeit auf die Seinsordnung verdeutlicht. Die negative Methode aber sagt, was das Eine nicht ist, und nicht, was Es ist. Das Eine wird an sich auch in der Negation nicht getroffen. Es bleibt in seiner absoluten Transzendenz verborgen und tritt niemals aus seiner Verborgenheit heraus. Darum bleibt auch die Negation dem Absoluten unangemessen, «denn sie bezeichnet das Absolute wesentlich als das, was nicht das Sein ist, durch eine Relation also, in der das Absolute wesentlich doch nicht steht. Die Unwahrheit der negativen Transzendenzbehauptung ist ihre Unwesentlichkeit für das Absolute. Allein über solche Unwesentlichkeit kommt keine Aussage hinaus».<sup>(74)</sup>

Die Negationen beziehen sich zwar auf das Absolute, vermögen es aber nur von außen zu umkreisen, ohne Es selbst zu erreichen,<sup>(75)</sup> Sogar der Name «Eines», der schlechthin die Einfachheit anzeigt, und der soweit möglich treffend in Vergleich zu anderen Bestimmungen gesetzt ist, erweist sich als unangemessen,<sup>(76)</sup> um Es (Das Eine) an sich kund zu tun. Plotin gelingt es sogar zu sagen, dass die Bezeichnung Eines lügnerisch sei.<sup>(77)</sup> Im eigentlichen Sinne kommt dem Absoluten überhaupt kein Name zu, weil es in seiner absoluten Transzendenz über alle Namen erhaben ist. Wenn es keinen der Erhabenheit des Absoluten würdigen Namen gibt, dann muss man auf jeden Versuch, Es zu benennen, verzichten. Plotin fordert uns immer wieder auf, «alles wegzunehmen» (ἄφελε πάντα),<sup>(78)</sup> um so zu einem einigermaßen Leben oder einem Leben auf Einheit hin zu gelangen<sup>(79)</sup> «Vielmehr tu alles andere fort, wenn du jener Aussagen oder Seiner inne werden willst. Wenn du nun alles fortgetan und nur Ihm selbst belassen hast, dann suche nicht danach, was du Ihm beilegen könntest, sondern danach, ob du vielleicht etwas noch nicht von Ihm fortgetan hast in deinem Denken».<sup>(80)</sup> Durch die Negation von allen wird das Transzendieren über alles erreicht. Plotin gibt ausdrücklich den Vorrang der Apophasis, weil die verneinende Rede, indem sie das, was erkennbar und sagbar ist, verneint, auf das verweist, was an sich selbst weder erkennbar noch sagbar ist.

Hätte man versucht, von dem Einen etwas zu prädicieren, dann würde es bedeuten, ihm ein Akzidens (συμβεβηκός) zuzuschreiben.<sup>(81)</sup> Jede Prädikation ist Hinzufügung, d.h. eine Vervielfachung, und damit eine Vernichtung der Einheit. Plotin begründet die Unaussagbarkeit des Einen aus seiner Einfachheit. Das primäre

Eine bestehe «ohne die Beifügung eines anderen» (ὡ̅ μηδὲν ἄλλο πρόσεστι) und sei infolgedessen «von nichts aussagbar» (οὐδενὸς ἄν κατηγοροῖτο τοῦτο).<sup>(82)</sup> Wenn aber Plotin in seiner negativen Henologie die radikale Transzendenz und Unbezüglichkeit des Einen betonen will, wie ist die Zuschreibung mancher positiver Prädikationen, wie «αἴτιον – αἰτία»<sup>(83)</sup> «ἀρχή»,<sup>(84)</sup> «πηγή»,<sup>(85)</sup> «αγαθόν»<sup>(86)</sup> sogar auch die Zuschreibung von Willen<sup>(87)</sup> bei dem Hervorbringen des Seins, zu erklären? Plotin erläutert die Sache.<sup>(88)</sup> Aus dem Text ergibt sich, dass wir, wenn wir das Eine als Ursprung - Ursache kennzeichnen, Ihm nicht etwas, das ihm zukommt zuschreiben, sondern etwas, das aus unserer Erfahrung über Es entspringt. «Von dem her, was später ist (sc. als das Eine selbst), sprechen wir über Es».<sup>(89)</sup> D.h. dass das Eine selbst, als Ursache, allem Seienden schlechthin entzogen, völlig unbezüglich über sie erhaben bleibt. Alle positiven Bestimmungen haben darum nur uneigentlichen und metaphorischen Charakter, sie sind reine Metaphern für das Unsagbare, die nicht das Absolute selbst, sondern die Beziehung des Späteren zu ihm bezeichnen und daher in der Negation wieder aufgehoben werden müssen.<sup>(90)</sup> Für seine Kennzeichnung als z.B. «das Gute» gilt das Folgende: das Eine ist nicht an und für sich selbst das Gute, sondern nur für das andere,<sup>(91)</sup> das sich in der Zuwendung zu Ihm konstituiert; denn als das Gute «ist es dasjenige, von dem alles abhängt und zu dem alles Seiende strebt, weil es in Ihm seinen Urgrund hat und Seiner bedarf».<sup>(92)</sup> Wenn also von dem Einen überhaupt gesprochen wird, so kann von ihm nicht in kategorialen, sondern nur in rein semantischem Sinne gesprochen werden, alle Prädikationen, die auf das Absolute bezogen sind, haben einen bloß zeichenhaften Charakter, d.h. sie geben ein Zeichen einen Hinweis<sup>(93)</sup> über Es, ohne Es zu bestimmen. Sie sind nicht seinsbestimmend, sondern seinshinweisend. Sie sagen das Eine nicht aus, sondern sie weisen auf Es hin, denn die Sprechweise der Aussage ist aufgrund ihrer zwiefältigen Struktur («etwas über etwas») dem absolut Einfachen unangemessen. Unter dem Vorbehalt der Uneigentlichkeit der Namen müssen wir in jeder Prädikation auch ein «οἶον» hinzufügen.<sup>(94)</sup> Alle Rede sowohl die bejahende als auch die verneinende über das Eine bringt nicht Es selbst zur Sprache, denn Es selbst ist absolut unsagbar:

«Wir sprechen zwar über Es, aber wir bringen nicht Es selbst zur Sprache. Denn wir sagen nur, was Es nicht ist; was Es aber ist, sagen wir nicht».<sup>(95)</sup>

Wollte man die Ansichten Plotins zusammenfassen, dann könnte man auf folgende Gesichtspunkte hinweisen:

- 1) Plotin hält für den Grundzug des Seins die Begrenztheit. Diese bestimmt jedes Seiende zu einem umgrenzten Etwas. Da das Eine notwendig infolge seiner Gestalt- und Formlosigkeit unendlich und grenzenlos ist, ist es kein bestimmtes «Etwas», sondern vor dem «Etwas» und daher unerreichbar.
- 2) Die Unaussagbarkeit des Einen ist nach Plotin in seiner Einfachheit begründet. Jede Ergänzung eines Prädikats, würde eine Hinzufügung und daher eine Zerstörung der Einheit bedeuten. Die Prädizierung impliziert die Dichotomie von οὐσία - συμβεβηκός, welche das absolut einfache Eine nicht aufweist.
- 3) Die Negation lehnt für das Eine alle Seinsbestimmung ab und verdeutlicht die

vollkommene Unbezüglichkeit des Absoluten. Als Ursprung bleibt das Eine in seiner Transzendenz relationlos in sich, ohne Beziehung auf das, was aus ihm entspringt. Daher erweist sich die Negation als die geeignetste Methode zur Annäherung des Absoluten, weil sie allmählich über sich selbst und über das Sein hinausführt. Obwohl die Negation das Eine von allem Sinnenfälligen und Intelligiblen ablöst, trifft Es an sich nicht, weil sie nur sagt, was Es nicht ist. Das absolut bestimmungslose Eine ist gänzlich unaussprechbar, und zwar nicht nur für die *κατάφασις*, sondern auch für die *ἀπόφασις*.

4) Plotin verwendet mit Vorsicht positive Prädikationen. Alle diese haben einen rein didaktischen Sinn,<sup>(96)</sup> und sind Hinweise auf das Unnennbare, die nur um unsertwillen nötig sind.<sup>(97)</sup> In dieser Hinsicht anerkennt der Philosoph die begrenzten Möglichkeiten der menschlichen Sprache, die nicht in der Lage ist, mit Genauigkeit das Absolute zu umschreiben.<sup>(98)</sup> Im eigentlichen Sinne bedarf das Absolute nichts, weil es in seiner vollkommenen Einfachkeit nichts entbehrt.<sup>(99)</sup> Es ist der Mensch, der aus innerer Notwendigkeit versucht, dem Absoluten etwas zuzuschreiben, um zu einem besseren Verständnis von Ihm zu gelangen.

Unser Vergleich zwischen den Konzeptionen beider Denker hat folgende Ergebnisse erbracht:

1) Für beide hat die Sprache einen relativen Charakter und basiert auf einer Vereinbarung. Sie ist nicht in der Lage, das absolut Unendliche in den engen Grenzen eines Wortes einzusperren. Die Wahrheit kann nicht in geschlossenen Begriffsbestimmungen - weder in positiven noch in negativen - bestimmt werden.<sup>(100)</sup>

2) Die Sprache hat primär eine semantisch-hinweisende Wirkung. Alle Prädikationen vermögen das Absolute nur von außen zu umkreisen,<sup>(101)</sup> darum beziehen sie sich zwar auf Es, aber ohne es zu erreichen, noch offenbaren sie sein Wesen.

3) Keine Benennung ist Gottes Würde angemessen. Nichts aus dem Bereich des Seins ist Ihm zuzuweisen. Trotzdem versuchen wir aus innerer Notwendigkeit Ihn zu bezeichnen, indem wir Namen erfinden. Diese Begriffe leihen wir uns von den geringeren Wesen her und übertragen sie auf Gott.<sup>(102)</sup> Diesen Begriffen verleihen wir einen Gottes Erhabenheit geziemenden Sinn.<sup>(103)</sup> Alles was wir also über Gott reden, reden wir uneigentlich (*ἐκ καταχρήσεως*),<sup>(104)</sup> gerade, weil wir Ihn nicht anders bezeichnen können.<sup>(105)</sup> Alle, auch die herrlichsten und erhabensten Eigenschaften (*ἀγαθόν*), die wir Ihm zuschreiben, sind später als Er<sup>(106)</sup>.

4) Betreffs des Prozesses der Namengebung, behaupten beide, dass sich der Mensch nicht willkürlich dafür einsetzt. Gott gibt uns Zeichen, so dass wir zu einer klareren Einsicht über Ihn gelangen können. In der Betrachtung des Seienden auf seinen Einheitscharakter hin erkennt man Spuren<sup>(107)</sup> des Einen - Gottes, und daher ist man in der Lage, etwas über Ihn auszusagen.

5) Gott kommt überhaupt kein Name zu, denn der Name bezeichnet immer etwas Bestimmtes, um es von etwas anderem abzuheben und zu unterscheiden. Der Name bezieht sich nur auf Seiendes, weil es von eidetischer Bestimmtheit gekennzeichnet wird. Da Gott frei von jeder Gestalt und jenseits jeder Begrenzung ist, kann Er daher

durch keine diskursive Aussage erfasst und durch keinen unterscheidenden Namen benannt werden.

6) Die Henologie Plotins ist nach Form und Gestalt wesentlich negativ. Er legt keinen großen Wert auf die Kataphasis, und darin unterscheidet er sich stark von Gregor, der den Ausgleich zwischen den beiden Methoden festhält. Nach Plotin wäre jede positive Prädikation eine Hinzufügung zu dem Einen, dem aufgrund seiner Transzendenz das ἔστιν oder ὁ ἔστιν nicht zukommt und würde daher zur Zerstörung der Einfachheit führen.[\(108\)](#) Dagegen wird Gott von Gregor als das wahrhaft Seiende (ὄντως ὄν) bezeichnet,[\(109\)](#) Darüber hinaus wird die göttliche Einfachheit durch die Zuschreibung positiver Prädikationen nicht beeinträchtigt, weil: [\(1\)](#) sich die Namen auf die göttlichen Wirkungen beziehen, [\(2\)](#) sie nicht das Wesen selbst, sondern seine Eigenschaften bezeichnen, [\(3\)](#) weil die göttlichen Namen nicht in Widerspruch zueinander stehen und einander gleichwertig sind.

7) Die Kataphasis hat auch für Gregor eine besondere Bedeutung, weil sie die Erfahrung der Wahrheit beschreibt. Sie beruht auf der göttlichen Wirkung, die der Mensch auf seinem aufsteigenden Weg zu Gott erfährt, und die er positiv zum Ausdruck bringt. Die positiven Bestimmungen setzen der Bezüglichkeit Gottes durch seine Wirkungen auf die Seienden eine positive Erfahrung der Wahrheit voraus.[\(110\)](#) Auf die Würde der Kataphasis weist Gregor von Nazianz besonders hin, indem er sagt: «Es ist viel einfacher und kürzer zu zeigen, was etwas nicht ist, indem du sagst was es ist, statt alles zu widerlegen, was nicht ist, um zu zeigen, was es ist [\(111\)](#)» Derjenige, der sagt, was etwas nicht ist, und verschweigt, was es ist, verhält sich ähnlich jemandem, der, wenn er gefragt wird, wie viel zwei mal fünf macht, antwortet: es macht weder drei, noch vier, noch fünf usw».

8) Für beide hat die Apophasis keinen privativen Sinn. Das Fehlen (στέρησις) ist das Ausbleiben dessen, was einem Wesen an sich zukäme; da Gott aber absolut einfach ist, kommt ihm an sich selbst überhaupt nichts zu. Gott ist völlig Bedürfnislos. Er bedarf nicht darüber hinaus vielmehr noch der Benennung.

9) Die Apophasis hat zuallererst eine abwarnende Wirkung. Sie warnt uns Gott alles zuzuschreiben, was er nicht ist. Die Negationen haben den Sinn, die absolute ontologische und gnoseologische Transzendenz Gottes einsichtig zu machen, indem sie Gott von allem, was nachgeordnet ist, abheben. Bei Plotin ist die Methode der Apophasis der geeignetste Weg der Hinführung und des Aufstiegs zum Absoluten,[\(112\)](#) der in die mystische Erfahrung des Einen in der ekstatischen Einung mündet. Die negative Dialektik ist diejenige Art des Philosophierens, die methodisch, durch Schritte zur Annäherung des Einen führt. Daher handelt es sich um einen theoretischen, mit Hilfe der Vernunft vollzogenen Prozess. Dagegen sichert nach Gregor die via negationes keine «κοινωνία» mit Gott ab. Statt einer methodisch vorgehenden negativen Dialektik schlägt Gregor eine Philosophie des Lebens vor, welche die Wahrheit nicht vom Leben abtrennt, und die in der Bearbeitung der Tugenden besteht. Die Vereinigung mit Gott vollzieht sich nicht anders als durch ein reines Leben. Auf diese Weise wird das der theoretischen Vernunft Unsichtbare und Unzugängliche auf praktischem Wege sichtbar und erfassbar gemacht, indem die Tugenden im Spiegel der Seele das Göttliche erscheinen lassen.[\(113\)](#)

10) Die negative Methode, indem sie das Absolute als unsagbar und unerkennbar

deklariert, erweist damit auch sich selbst als unzureichend. Weil Gott in seiner Transzendenz jeder Aussage entrückt ist, darum bleibt ihm auch die Negation zuletzt unangemessen. Das ist vielleicht der wichtigste Anknüpfungspunkt zwischen Plotin und Gregor, d.h. der radikale Verzicht auf jede Bestimmung Gottes, auch auf die negative. Die angemessene Weise Gott zu benennen ist nicht die «theologia negativa», sondern die «theologia superlativa» (übersteigende Theologie). Proklos und der Verfasser des corpus aeropagiticum hatten auf diese dritte Art der Theologie klar hingewiesen.<sup>(114)</sup> Spuren dieser Theologie, die zur Aufhebung jeder Erkenntnis, welche durch die Kataphasis und Apophasis erreicht wird, führen, sind sowohl bei Plotin<sup>(115)</sup> als auch bei Gregor zu finden. In unserem Fall d.h. in der zweiten Rede gegen Eunomios gibt es eine entscheidende Stelle, (CE II 139-140, GNO I 265, 28-266, 3) wo diese Idee der Annäherung an Gott durch die Selbstüberschreitung des Denkens deutlich wird.

«Der menschliche Geist, indem er forschend und vielgeschäftig ist, begehrt und berührt, soweit als möglich, durch Überlegungen die unüberschreitbare und erhabene Natur. Weder besitzt er eine Scharfsichtigkeit, um klar das Unsichtbare zu sehen, noch ist er völlig von der Annäherung ausgeschlossen, so dass er nicht in der Lage wäre, in sich ein Bild des Gesuchten zu formen. Ein Teil aber des Gesuchten hat er mit Hilfe der Vernunft aufgefasst, das andere aber hat er gewissermaßen, durch die Schwäche es deutlich zu erkennen, begriffen, indem er für eine Art des klaren Wissens die Tatsache hielt, dass das Gesuchte jede Erkenntnis übersteigt».

Das über das Sein Hinausgehende ist weder durch die Worte ausdrückbar noch der Vernunft zugänglich.<sup>(116)</sup> Gott kann weder durch die Kataphasis noch durch die Apophasis d.h. nicht durch die Zugriffe der methodisch vorgehenden, alles erfassenden theoretischen Vernunft, erreicht werden. Gott wird in dem wissenden Nichtwissen<sup>(117)</sup> erreicht, d.h. im Verzicht und in der Ablösung von allem Denkbarem und Sinnlichen, in der Überzeugung, dass man auf Gott nichts anwenden darf, was mit menschlicher Auffassungskraft erkannt wird.<sup>(118)</sup> Im ekstatischen Nichtwissen wird der Geist selbst überschritten: hinausgehoben über sich selbst, wird er in der Erleuchtung durch das überhelle Licht mit Gott vereinigt.<sup>(119)</sup> Das Heraustreten des Geistes aus sich selbst, die Ekstasis weist darauf hin, die höchste Erfüllung des Erkennens die zugleich deren Aufhebung ist.<sup>(120)</sup> Es handelt sich um eine lobenswerte «ἀγνωσία», denn sie wird sich dessen bewusst, dass sie alles Unbegreifliche über Gott ignoriert.<sup>(121)</sup>

---

## Note

<sup>1.</sup> *Contra Eunomium I*, ed. W. Jaeger (GNO I), Leiden 1960, 222, 18-25. Von nun an [CE].

<sup>2.</sup> *In Canticum Canticorum VIII*, ed. H. Langerbeck (GNO VI), Leiden 1960, 358, 2-3. Von nun an [Cant.]: ἡττάται δὲ πᾶσα φραστικὴ λόγου δύναμις καὶ τῆς ἀληθείας ἐλάττων ἐλέγχεται.

<sup>3.</sup> *De Vita Moysis*, ed. H. Musurillo (GNO VII/I), Leiden 1964, 115, 5-6. Von nun an [VM].



4. Vgl. CE II246 (GNO 1298, 13-16).

5. Vgl. J. M. Begzos, ΔΙΟΝΥΣΟΣ καὶ ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ. Ἑλληνισμός καὶ Χριστιανισμός στὴ Συγκριτικὴ Φιλοσοφία τῆς θρησκείας, [Θρησκευολογία 25], Athen 2000, 63; dazu ders. «Der Apophatismus in der ostkirchlichen Theologie. Die kritische Funktion einer traditionellen Theorie heute», ΕΕΘΣΠΑ 27 (1986) 177-216.

6. Vgl. M. Begzos, ΔΙΟΝΥΣΟΣ (wie o. Anm. 5), 63.

7. Vgl. Cant. XI (GNO VI 324, 10-12): ἀλλ' αἴσθησιν μὲν τινα δίδωσι τῇ ψυχῇ τῆς παρουσίας, ἐκφεύγει δὲ τὴν ἐναργῆ κατανόησιν τῷ ἀοράτῳ τῆς φύσεως ἐγκρυπτούμενος.

8. Τὰ δὲ ὑπὲρ τὴν γνῶσιν ὄντα σημειωτικαῖς τισι προσηγορίαις διαλαμβάνειν οὐχ οἶον τε (πῶς γὰρ ἂν τις το ἀγνοούμενον σημειώσαιτο;) διὰ τοῦτο οὐδεμιᾶς ἐπ' αὐτῶν προσφυοῦς εὐρισκομένης προσηγορίας, ἢ τὸ ὑποκείμενον ἱκανῶς παραστήσει... πολλοῖς καὶ διαφοροῖς ὀνόμασιν, ὅπως ἂν ἦ δυνατόν, ἀνακαλύψαι βιαζόμεθα τὴν ἐγγενομένην ἡμῖν περὶ τοῦ θεοῦ ὑπόνοιαν. CE II 577 (GNO I 394, 29-395, 3). Vgl. auch de Beatitudinibus, ed. J.F. Callahan (GNO VII/II), Leiden 1992, 80,16-20. Von nun an [Beat.].

9. Vgl. Cant. III (GNO VI 85,16-19).

10. Ebd. (86, 15-18).

11. Vgl. CE II 582 (GNO I 396,13-16).

12. CE I 176 (GNO I 79, 5). Ebd. 366 (135, 7-9); 636 (209,13); 668 (218,15); 690 (224, 12-16); CE II 578 (GNO I 395,15-16). CE III, V/53 (GNO II 172,3-6). Ebd. VI/16 (191,18-20); VI/68 (210, 11-17); dazu. A.A. Mosshammer, «Disclosing but not Disclosed. Gregory of Nyssa as Deconstructionist», in: Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen. Spätantike, ed. by H.R. Drobner / Chr. Klock, Leiden / New York / Kopenhagen / Köln 1990, (99-123) 407; F. Dünzl, Braut und Bräutigam, Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa, [BGBE 32], Tübingen 1993, 298; T. Böhm, Theoria - Unendlichkeit - Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa, [SVigChr 35], Leiden / New York / Köln 1996, 194.

13. Vgl. In Ecclesiastem homiliac, ed. P. Alexander (GNO V), Leiden 1962, 412, 10-12. Von nun an [Eccl.].

14. Ebd. (414, 6): πάλιν πρὸς τὸ συγγενές ἐπιστρέφεται.

15. Ebd. (412, 6-19). Vgl. hierzu CE 1349-369 (GNO 1130,10,136, 7); dazu. K.H. Uthemann, «Gregor von Nyssa, De Beatitudinibus, Oratio VI: 'Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen'», in: Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes, ed. by H.R. Drobner / A. Viciano, [SVigChr 42], Leiden / Boston / Köln 2000 (185-227) 214-215.

16. Vgl. CE I 373 (GNO I 137,5-8): σημεία τῆς ἰδίας φύσεως οὐ παρεχομένη, ἀλλ' ἐν μόνῳ τῷ μὴ δύνασθαι καταληφθῆναι γινωσκομένη. Τοῦτο γὰρ αὐτῆς ἰδιαίτατον γνώρισμα, τὸ παντός χαρακτηριστικοῦ νοήματος ὑψηλοτέραν αὐτῆς εἶναι τὴν φύσιν. Vgl. Bas. Epist. 234, PG 32, 869C, Gr. Naz. Or. XXVIII/4 PG 36, 29C-32A (SC 250, p. 108 ed. P. Gallay).

17. Vgl. CE II 102 (GNO I 256, 20-25).

18. Ebd. (256,18-23); 298 (314,14-18).

19. Ebd. (256, 23-25).

20. *Ebd.* 298 (314, 10-11).

21. *Ebd.* 572 (393,15-17).

22. *An et res* 54, *PG* 46, 89B: τὸ γὰρ καλὸν ἐλκτικὸν πως κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν παντὸς τοῦ πρὸς ἐκεῖνο βλέποντος. *Vgl. Cant. I (GNO VI 31, 5-7).*

23. *Vgl. Cant. I (GNO VI 16,13).*

24. *Vgl. An et res. PG 46,97B* : ἐπεὶ οὖν ἐλκτική τῶν οἰκείων πᾶσα φύσις ἐστίν, οἰκεῖον δέ πως τῷ θεῷ τὸ ἀνθρώπινον, ἅτε δὴ φέρον ἐν ἑαυτῷ τοῦ ἀρχετύπου μιμήματα, ἔλκεται κατὰ πᾶσαν ἀνάγκην πρὸς τὸ θεῖον τε καὶ συγγενές ἢ ψυχῇ.

25. *De infantibus praemature abreptis, ed. H. Hörner (GNO III / II), Leiden 1987, 79, 14-16, 21-22. Von nun an [Infant.]*.

26. *Vgl. Cant. I (GNO VI 37,1). Um seinen Gedanken zu veranschaulichen, verwendet Gregor zur Auslegung der Stelle Cant. I, 36 (μύρον ἐκκενωθέν ὄνομα σοι) das Bild eines entleerten Salbölgefäßes, das aufgrund des Dampfdruckstandes im Gefäß eine Vermutung über das ausgeleerte Salböl zulässt. Mit allen theologischen Begriffen bezeichnen wir nicht das «Salböl» der Gottheit selbst, sondern zeigen wir nur einen kleinen Rest vom «Dampf» des göttlichen Wohlgeruchs (βραχύ τι λείψανον ἀτμοῦ τῆς θείας εὐωδίας) auf. Dazu F. Dünzl, Braut und Bräutigam (wie o. Anm. 12), 64-65.*

27. *Vgl. Cant. XI (GNO VI 334, 5-9). Vgl. Abl (GNO III / I 44, 7-9): τὰς ποικίλας τῆς ὑπερκειμένης δυνάμεως ἐνεργείας κατανοοῦντες, ἀφ' ἐκάστης τῶν ἡμῖν γνωρίμων ἐνεργειῶν τὰς προσηγορίας ἀρμόζομεν.*

28. *Vgl. Infant (GNO III / II 79,11-13): ἡ μετουσία τοῦ ὄντως ὄντος, ... ἐν τῷ εἶναι φυλάσσει τὸν μετάσχοντα. Vgl. CE III VI / 75 (GNO II 212,19-20):... εἰ παύσαιτο τῆς μετουσίας, καὶ τοῦ ἐν τῷ ζῆν εἶναι παύσεται πάντως.*

29. *Vgl. Cant. XI (GNO VI 338, 4-8).*

30. *Ebd. X (304,17-305, 2).*

31. *Vgl. A. Mosshammer, Disclosing (wie o. Anm. 12), 107,113; T. Böhm, Theoria (wie o. Anm. 12), 77.*

32. *Vgl. CE II 144 (GNO I 267, 16-17). Vgl. ebd. 12-13 (230, 24-26), 98 (255,12-14).*

33. *CE II 145 (GNO I 267, 21-28).*

34. *Ebd. 271 (306,1-3):... / ἄλλο μὲν ἐστὶ τῆ φύσει τὸ ὑποκείμενον πρᾶγμα, ἕτερον δὲ τὸ σημαντικὸς τοῦ πράγματος ὄνομα. Gregor bringt ein kennzeichnendes Beispiel vor, um die Sache zu erläutern. Es gibt keine Analogie zwischen dem Wesen des Feuers als Element der Natur und dem es bezeichnendem Wort «Feuer»: (τὸ μὲν γὰρ ἐστὶν ἐκλαμπτικὸν καὶ καυστικὸν ξηρόν τε καὶ θερμαντικὸν καὶ ἀναλωτικὸν τῆς ὕλης ἧς ἂν περιδράζηται, τὸ δὲ ὄνομα φωνή τις βραχεῖα διὰ μιᾶς συλλαβῆς ἐκφωνούμενη). *Vgl. ebd. 271 (306, 3-6).**

35. *De Perfectione, ed. W. Jaeger (GNO VIII / I), Leiden 1952, 177,14-16. Von nun an [Perf.]*.

36. *Vgl. CE III V / 56 (GNO II 180, 23-24): ἄλλο μὲν τι περὶ τοῦ ὄντος νοεῖν, ἄλλο δὲ τι περὶ τοῦ ἐπιθεωρουμένου τῷ ὄντι; *vgl. ebd. V / 60 (182, 9-13); vgl Abl. (GNO III / I 42, 21-43, 2).**

37. *Ebd.* V/55 (180, 7-10): πᾶς λόγος ὁ περίληψιν τινα καὶ ἐρμηνείαν τῆς ἀορίστου φύσεως διὰ τῆς ὀνοματικῆς σημασίας ἐπαγγελλόμενος ὁμοίος ἐστὶ τῷ διὰ τῆς ἰδίας παλάμης πᾶσαν ἐμπεριλαμβάνειν οἰομένῳ τὴν θάλασσαν.

38. *Ebd.* V/60 (182, 12-13).

39. *CE II 302 (GNO I 315, 11-13):* οὐκοῦν πολυειδῆ τινά φησι τὴν θεϊαν φύσιν καὶ πολυσύνθετον, κατὰ τὰς διαφορὰς τῶν ἐν τοῖς ὀνόμασι σημαينوμένων τὸ ποικίλον ἐνδεικνυμένην.

40. *Ebd.* 477 (365, 19-22).

41. *Ebd.* 137 (265, 19-21); *vgl. ebd.* 478 (365, 22-30).

42. *Ebd.* 235 (294, 21-24): ὅσον δὲ ἀπέχει ἡ φύσις τῆς φύσεως, ἡ θεία λέγω τῆς ἡμετέρας, κατὰ τὸ ἴσον μέτρον τῆς ἀποστάσεως πάντα τὰ περὶ αὐτὴν ὄντα τῶν ἐν ἡμῖν θεωρουμένων πρὸς τὸ μεγαλειότερόν τε καὶ θεοπρεπέστερο τὴν παραλλαγὴν ἔχει.

43. *CE III/I 135 (GNO II 49,7-12); vgl. auch ebd.* 129 (47,4-9).

44. *CE II 235-236 (GNO I 294,24-295,13).*

45. *CE III/II 10 (GNO II 55,16-19); vgl. ebd.* III/I 115 (9,4-6):... ἀσύμβατά τε καὶ ἀκοινώνητα τὰ ἐπιθεωρούμενα τῆ κτιστῆ τε καὶ τῆ ἀκτίστῳ φύσει διὰ τῶν ὀνομάτων γνωρίσματα...

46. *Vgl. CE II 553 (GNO I 388,17-24):* τὸ γὰρ ἀπροσδεές τῆ φύσει καὶ τέλειον καὶ ἀπέριπτον οὔτε τι τῶν δεόντων οὐκ ἔχει οὔτε τῶν μὴ δεόντων τι ἔχει, ἐπεὶ οὖν τὸ μὴ δεῖν αὐτῷ τῆς ὀνοματικῆς πλήσεως ἐκ τῶν φθασάντων ἀποδέδεικται λόγων καὶ ἐκ τῆς κοινῆς τῶν νοῦν ἐχόντων συγκαταθέσεως ὁμολογεῖται, οὐδεὶς ἂν ἀντείποι τῆς ἐσχάτης ἀσεβείας εἶναι τὸ προσμαρτυρεῖν τῷ Θεῷ τὰ μὴ δέοντα.

47. *CE I 569 (GNO I 190, 21).*

48. *Vgl. CE II 579 (GNO I 395,16-17):* τοῖς ἀποχωριστικοῖς τῶν τοιούτων νοήμασί τε καὶ ρήμασιν ἐπὶ τῆς θείας κεχρήμεθα φύσεως.

49. *Vgl. Adv. Mac. (GNO III/I 107, 29-30).*

50. *S.o. Anm. 41.*

51. *Vgl. DN XIII/3 (PG 3, 981B PTS 33 230,1-2 ed. B.R. Suchla).*

52. *CE I 588 (GNO I 196,4-10); dazu Ch. Boukis, Ἡ γλῶσσα τοῦ Γρηγορίου Νύσσης ὑπὸ τὸ φῶς τῆς φιλοσοφικῆς ἀναλύσεως, [θεολογικὰ δοκίμια 2], Θεσσαλονίκη 1970, 92-96.*

53. *Vgl. CE II 105 (GNO I 257,21-25). Vgl. CE III/I 105 (GNO II 39,40-6):* ἐπεὶ οὖν κρεῖττον ἐστὶ καὶ ὑψηλότερον τῆς ὀνομαστικῆς σημασίας τὸ θεῖον, σιωπῆ τιμᾶν τὰ ὑπὲρ λόγον τε καὶ διάνοιαν μεμαθήκαμεν. *Vgl. auch Eccl. VII (GNO V 416, 7).*

54. *CE II 96 (GNO I, 254, 26-29).*

55. *CE III/VI 4-5 (GNO II 187, 4-6).*

56. *Vgl. VM I (GNO VII/I 3, 6-8). Gregor nennt als Beispiele im Bereich des Quantitativen die Elle oder*

die Zahl «zehn», die jeweils an einem Punkt beginnen und an einem Punkt enden.

57. Vgl. CE II 578 (GNO I 395, 3-11): ἀλλά μὴν τὰ ὑπὸ κατάληψιν ἡμετέραν ἐρχόμενα τοιαῦτά ἐστιν, ὥστε πάντως ἢ ἐν διαστηματικῇ τινι παρατάσει θεωρεῖσθαι τὰ ὄντα ἢ τοπικοῦ χωρήματος παρέχειν τὴν ἔννοιαν, ἐν ᾧ καθ' ἕκαστον εἶναι καταλαμβάνεται, ἢ τῇ κατὰ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ τέλος περιγραφή ἐντός γίνεται τῆς ἡμετέρας ἐπόψεως ἐπίσης καθ' ἑκάτερον πέρασ τῶ μὴ ὄντι περιγραφόμενα (πᾶν γὰρ τὸ ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν ἔχον τοῦ εἶναι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἀρχεται καὶ εἰς τὸ μὴ ὄν καταλήγει).

58. Vgl. Beat. III (GNO VII/II 104, 15-19); vgl. auch De virginitate, ed. J.P. Cavarnos (GNO VIII/I), Leiden 1964, 290, 23-291, 4. Von nun an [Virg.]. Cant. V (GNO VI 157,14-21). Ebd. XII (357,10-20).

59. Vgl. CE I 345-346 (GNO I 129,11-13).

60. Vgl. Cant. V (GNO VI 157,19): περιγραπτικὸν ὄνομα ἢ πράγμα ἢ νόημα. Vgl. Beat. III (GNO VII/II 104,15-19); vgl. auch Virg. X (GNO VIII/I 290, 23-291, 4); Cant. V (GNO VI 157, 14-21). Ebd. XII (357,10-20).

61. Vgl. CE III/1 103 (GNO II 38,19-21): τοσοῦτον ὁμολογοῦντες μόνον, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἀόριστον κατὰ τὴν φύσιν ἐπινοία. τινὶ ρημάτων διαληφθῆναι. Vgl. auch CE II 587 (GNO I 397, 29-30): ἐξώτερον εὐρίσκεσθαι τῆς ὀνομαστικῆς περιλήψεως; Ablabium. Quod non sint tres dei, ed. Fr. Mueller (GNO III/I), Leiden 1958, 52, 15-53, 3. Von nun an [Abl.]: ὑμεῖς μὲν γὰρ ἀόριστον καὶ ἀπερίληπτον τὴν θεῖαν φύσιν εἶναι πιστεύοντες οὐδεμίαν αὐτῆς ἐπινοοῦμεν περίληψιν, ἀλλὰ κατὰ πάντα τρόπον ἐν ἀπειρία νοεῖσθαι τὴν φύσιν διοριζόμεθα. Τὸ δὲ καθόλου ἄπειρον οὐ τινὶ μὲν ὀρίζεται, τινὶ δὲ οὐχί• ἀλλὰ κατὰ πάντα λόγον ἐκφεύγει τὸν ὄρον ἢ ἀπειρία• Οὐκοῦν τὸ ἐκτὸς ὄρου οὐδὲ ὀνόματι πάντως ὀρίζεται. Ὡς ἂν οὖν διαμένει ἐπὶ τῆς θείας φύσεως τοῦ ἀορίστου ἢ ἔννοια, ὑπὲρ πᾶν ὄνομα φαμεν εἶναι τὸ θεῖον, ἢ δὲ θεότης ἐν τῶν ὀνομάτων ἐστίν. Οὐκοῦν οὐ δύναται αὐτὸ καὶ ὄνομα εἶναι καὶ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα εἶναι νομίζεσθαι.

62. Enn. V 5, 6, 5-6, Plotini Opera, ed. P. Henry/H.R. Schwyzer, 3 Bände, Oxford 1964-1982 (Editio minor). Von nun an (H-S2 II S. 245-246).

63. Enn. V 5, 6, 4-5 (H-S2 II S. 245-246); VI 7, 17, 40 (H-S2 III S. 207); VI 7, 28, 28 (H-S2 III S. 219); VI 7,32,9 (H-S2 III S. 223); VI 7,33,21 (H-S2 III S. 225); VI 9,3,4,43-44 (H-S2 III S. 274, 276); dazu J. Halfwassen, Der Aufstieg zum Einen, Untersuchungen zu Platon und Plotin, [BAK 9], Stuttgart 1991, 152 Anm. 6.

64. Enn. VI 9, 3, 39 (H-S2 III S. 276). Vgl. VI 8, 11, 31-32 (H-S2 III S. 225); VI 7, 32, 9 (H-S2 III S. 223): ὑπὲρ πάσας μορφάς; V 3,12, 52 (H-S2 III S. 225): πρὸ τοῦ τί; VI 9, 3,37-38 (H-S2 III S. 276): ἐκεῖνο δὲ οὐ τι, ἀλλὰ πρὸ ἐκάστου, οὐδὲ ὄν; dazu J. Halfwassen. Der Aufstieg (wie o. Anm. 63), 152 Anm. 7.

65. Enn. VI 8, 9, 43 (H-S2 III S. 252). Vgl. auch VI 7, 17, 15 (H-S2 III S. 206); VI 9, 6, 11 (H-S2 III S. 280) «ἀπερίληπτον».

66. Enn. VI 9, 6, 10-12 (H-S2 III S. 280); V 5, 10, 19-23 (H-S2 II S. 252); V 5, 11, 1-4 (H-S2 II S. 252); VI 7, 32, 15-16 (H-S2 III S. 224); dazu J. Halfwassen, Der Aufstieg (wie o. Anm. 63), 153 Anm. 9.

67. G. Huber, Das Sein und das Absolute, Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie, Basel 1955, 55.

68. Vgl. Enn. VI 7, 40, 6 (H-S2 III S. 234): νόησις πᾶσα ἐκ τινός ἐστι καὶ τινός.

69. Enn. V 3,12,52 (H-S2 IIS. 225); dazu P. Crome, Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache, lamblichos, Plotin, Porphyrios; Proklos, [HumBAbT. 5], München 1970, 87; J. Halfwassen, Der Aufstieg

(wie o. Anm. 63), 165.

70. Enn. V 3, 13, 2 (H-S2 II S. 225).

71. Enn. V 3, 13, 2-3 (H-S2 II S. 225).

72. Enn. V 5, 6, 17-23 (H-S2 II S. 246).

73. Vgl. E.Varessis, *Die Andersheit bei Plotin* [BAk 78], Stuttgart / Leipzig 1996, 72.

74. G. Huber, *Das Sein und das Absolute* (wie o. Anm. 67), 82. - Huber fährt fort: «Die negative Transzendenzbehauptung bestimmt zwar kein Verhältnis, in dem das Absolute steht, geschweige sein Wesen; wohl aber bestimmt sie das Verhältnis, worin das andere, das Seiende im ganzen und auch der Mensch, zum Absoluten steht. Und damit ist sie die vielleicht wesentlichste philosophische Aussage. Die Transzendenz bezeichnet nicht das Verhältnis des Absoluten zum anderen, wohl aber dessen Verhältnis zu ihm, dasjenige Verhältnis also, um das es der Philosophie Plotins letztlich zu tun ist» (ebd. 82-83).

75. Enn. VI 9, 3, 52-53 (H-S2 III S. 276): ἡμᾶς οἷον ἔξωθεν περιθέοντα. Vgl. VI 9, 8, 43-45 (H-S2 III S. 285).

76. Vgl. Enn. V 5, 6 29-34 (H-S2 II S. 246-247): Εἰ δὲ θέσις τις τὸ ἓν, τὸ τε ὄνομα τὸ τε δηλούμενον ἀσαφέστερον ἂν γένοιτο τοῦ εἰ μὴ τις ὄνομα ἔλεγεν αὐτοῦ• τάχα γὰρ τοῦτο, ἐλέγετο, ἵνα ὁ ζητήσας ἀρξάμενος ἀπ' αὐτοῦ, ὃ πάντως ἀπλότῃτος ἐστὶ σημαντικόν, ἀποφήσῃ τελευτῶν καὶ τοῦτο, ὡς τεθέν μὲν ὅσον οἷόν τε καλῶς τῷ θεμένῳ οὐκ ἄξιον μὴν οὐδὲ τοῦτο εἰς δῆλωσιν τῆς φύσεως ἐκείνης... K.H. Volkmann - Schluck (*Plotin als Interpret der Ontologie Platons* [PhAb 10], Frankfurt 1966, 85) kommentiert die Stelle: «Das pythagorische Symbol A-pollon als der Un-viele trifft es ebenso wie die Bezeichnung 'Eines', wenn sie nicht mehr zu sein beanspruchen als Aufhebung der Vielheit und Bestimmtheit. Aber noch die angemessenste Bezeichnung führt zur Einsicht in die Unangemessenheit von Bezeichnung schlechthin».

77. Enn. V 4, 1, 9 (H-S2 II S. 234).

78. Enn. V 3 17, 38 (H-S2 II S. 233).

79. Die Gelassenheit ist somit die Bedingung der Möglichkeit der Einung. Die Abstraktionsbewegung (ἀφαίρεσις) darf nicht nur als logischer Prozess sondern geradezu als ethischer Imperativ, als Lebensprogramm eines bewussten Lebens verstanden werden; dazu vgl. W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Platons Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen*, Frankfurt 1991, 250-253; ders. *Erleuchtung*, HWPPh 2, ed by J. Ritter, Basel / Stuttgart 1972, 714.

80. Enn. VI 8, 21, 25-28 (H-S2 III S. 269).

81. Vgl. Enn. VI 9, 3, 49-51 (H-S2 III S. 276).

82. Enn. VI 2, 9, 6-7 (H-S2 III S. 54). Das absolute Eine ist von nichts aussagbar, weil: 1) es ohne jede Unterscheidung zu sich selbst (ἀδιάφορον ὄν αὐτοῦ) sei und infolgedessen keine εἶδη hervorbringe (VI 2,9,9, H-S2 III S. 54). 2) weil es durch seine strenge Einheit ein Unendliches ist, da es zu seinem Inhalt keine Grenze gibt. Denn eine externe wie eine interne Begrenzung, mithin eine Unterscheidung, wäre nur durch eine vorhergehende «messende» Größe möglich, die von Plotin ausgeschlossen wird: οὐτ' οὐν πρὸς ἄλλο οὔτε πρὸς αὐτὸ πεπεράνται (V 5,11,1-4, H-S2 II S. 252). 3) weil Es nicht die für alles Sensible charakteristische Spaltung in οὐσία und συμβεβηκός aufweist; denn Es besitzt (im Unterschied zu diesem) seine Einheit nicht als einen Zusatz «οὐχ ὡς ἄλλο, εἶτα ἓν» (VI 9,5 30-34, H-S2 III S. 279); dazu vgl. Chr. Horn, *Plotin über sein, Zahl und Einheit, Eine Studie zu den*



*systematischen Grundlagen der Enneaden, [BAK 62], Stuttgart / Leipzig 1995, 297, 325-326.*

83. Vgl. etwa, III 8,10,3 (H-S21 S. 374); V l, 4,30 (H-S2 II S. 191); V 5,10,12 (H-S2II S. 251); dazu J. Halfwassen. *Der Aufstieg* (wie o. Anm. 63), 107 Anm. 17. Dort findet man die entsprechenden Belege.

84. Vgl. etwa I 3, 1, 3 (H-S21 S. 64); I 8, 2, 3 (H-S2 I. 109); dazu J. Halfwassen. *Der Aufstieg* (wie o. Anm. 63), 107, Anm. 18.

85. Vgl. etwa I 6,9,41 (H-S21 S. 104); I 7, l, 15 (H-S2I S. 105); dazu J. Halfwassen. *Der Aufstieg* (wie o. Anm. 63), 107, Anm. 19.

86. Vgl. VI 7, 38,1-6 (H-S2 III S. 231-232).

87. Vgl. etwa VI 8, 9,43-48 (H-S2 III S. 252); VI 8,13, 38-40 (H-S2 III S. 258); VI 8,17,20 (H-S2 III S. 264); VI 8,18, 38-43 (H-S2 III S. 266).

88. *Enn.* VI 9, 3, 49-54 (H-S2 III S. 276).

89. *Enn.* V 3, 14, 7-8 (H-S2 III S. 227).

90. Vgl. J. Halfwassen, *Der Aufstieg* (wie o. Anm. 63), 178; vgl. auch E. Varessis, *Die Andersheit* (wie o. Anm. 73), 83.

91. Vgl. *Enn.* VI 7, 41, 28-29 (H-S2 III S. 237); VI 9, 6, 40-42 (H-S2 III S. 281).

92. *Enn.* I 8, 2, 2-4 (H-S2 IS. 109). Vgl. I 7, l, 7-10. 13-19. 20-23 (H-S2 I S. 105-106); V 5, 12, 7-9 (H-S2 II S. 253); I 6, 7,10-12 (H-S2 II S. 101).

93. *Enn.* VI 8, 13, 47-50 (H-S2 III S. 258): Δεῖ δὲ συγχωρεῖν τοῖς ὀνόμασιν, εἴ τις περὶ ἐκείνου λέγων ἐξ ἀνάγκης ἐνδείξεως ἔνεκα αὐτοῖς χρῆται, ἃ ἀκριβεῖα οὐκ ἐῷμεν λέγεσθαι • λαμβανέτω δὲ καὶ τὸ ἴον ἐφ' ἐκάστου.

94. VI 8,13, 50 (H-S2 III S. 258).

95. *Enn.* V 3, 14, 5-8 (H-S2 II S. 227).

96. Vgl. *Enn.* VI 8, 13, 4 (H-S2 III S. 256): τῆς πειθοῦς χάριν, VI 8, 13, 48 (H-S2 III S. 258): ἐξ ἀνάγκης ἐνδείξεως ἔνεκα.

97. Vgl. VI 2,17,2-5 (H-S2 III S. 64): τὸ μὲν ἀγαθόν, εἰ τὸ πρῶτον, ἦν λέγομεν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν, καθ' ἧς οὐδὲν κατηγορεῖται, ἀλλ' ἡμεῖς μὴ ἔχοντες ἄλλως σημῆσαι οὕτω λέγομεν. Vgl. auch VI 9, 5, 31-32 (H-S2 III S. 279); V 5,6, 25-28 (H-S2 II S. 246); II 9, l, 5-8 (H-S2 I S. 203); VI 7, 38, 4-6 (H-S2 III S. 232); V 3 13, 5-6 (H-S2 II S. 226). *Der Versuch, das Absolute affirmativ zu bestimmen, wäre, so Plotin eine verwegene Rede (τολμηρός λόγος) und mit der absoluten Transzendenz nicht zu kombinieren.* Vgl. VI 8, 7,11 (H-S2 III S. 248).

98. Vgl. *Enn.* VI 8,13, 46-47 (H-S2 III S. 258): Δεῖ δὲ συγχωρεῖν τοῖς ὀνόμασιν; vgl. auch V 5, 6, 24-25 (H-S2 II S. 246).

99. Vgl. V 2, l, 9 (H-S2 II S. 203) «ὑπερπλήρης»; V 4, l, 12 (H-S2 II S. 234) «αὐταρκέστατον»; vgl. auch VI 7, 23, 7-8 (H-S2 III S. 213); VI 7, 38, 22-25 (H-S2 III S. 232).

100. Vgl. Plotin *Enn.* V 5, 6,14-15 (H-S2 II S. 246): γελοῖον γὰρ ζητεῖν ἐκείνην τὴν ἅπλετον φύσιν περιλαμβάνειν. Vgl. Gr. Nyss. CE III/I 103 (GNO II 38, 19-21): οὐκ ἔστι τὸ ἀόριστον κατὰ τὴν

φύσιν ἐπινοία τινὶ ρημάτων διαληφθῆναι.

101. Vgl. Plotin Enn. VI 8, 8, 6-7 (H-S2 III S. 249) «περὶ αὐτοῦ»: Vgl. Gr. Nyss. Abl. (GNO III / 143, 14-16).

102. Vgl. Plotin Enn. VI 8, 8, 1-7 (H-S2 III S. 249); VI 8, 11, 25-26 (H-S2 III S. 254); VI 2, 17, 3-5 (H-S2 III S. 64).

103. Vgl. Gr. Nyss. CE III / I 128 (GNO II 47, 4-5).

104. Vgl. Gr. Nyss. CE II 459 (GNO I 360, 24).

105. Vgl. Plotin Enn. VI 2, 17, 3-5 (H-S2 III S. 64).

106. Vgl. Plotin Enn. VI 8, 8, 7-8 (H-S2 III S. 249).

107. Vgl. Plotin Enn. V 5,5,13-14 (H-S2 II S. 245): «ὥστ' εἶναι τὸ εἶναι ἴχνος τοῦ ἐνός». Vgl. III 8, 11, 19-23 (H-S2 I S. 376); V 5, 10, 1-2 (H-S2 II S. 251); V 5, 6, 17 (H-S2 II S. 246). Vgl. Gr. Nyss. Cant. I (GNO VI 37, 1).

108. Vgl. Plotin Enn. VI 7, 38,1-2,11 (H-S2 III S. 231); VI 8 8, 14, 20 (H-S2 III S. 250).

109. Vgl. T. Böhm, *Theoria* (wie ober Anm. 12), 94,262.

110. Vgl. S. Papadopoulou, *ΘΕΟΛΟΓΙΑ καὶ ΓΛΩΣΣΑ. Ἐμπειρική θεολογία – Συμβατική γλώσσα*, Athen 2002,145.

111. Vgl. XXVIII / 9 PG 36, 37AB (SC 250, p. 118-120 ed. P. Gallay).

112. Vgl. Plotin Enn. VI 7, 36, 6-8 (H-S2 III S. 229).

113. Vgl. Gr. Nyss. Cant. III (GNO VI 89, 16); dazu Th. Kobusch, *Metaphysik als Lebensform bei Gregor von Nyssa*, in: *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes*, ed by H.R. Drobner / A. Viciano, [SVigChr 42], Leiden / Boston / Köln 2000, 485.

114. Vgl. Proklos, *In Farm VII 7-, 9-10*; dazu J. Halfwassen. *Der Aufstieg* (wie o. Anm. 63), 181; W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, [PhAb 24], Frankfurt 1965,361 -366. Vgl. auch PS. Dion. Areop. M.Th V (PG 3 1048B PTS 36 150, 7-9 ed. A.M. Ritter).

115. Vgl. Plotin Enn. V 3, 14, 1-3, 6-7,17-18 (H-S2 II S. 227-228); V 5,6,31-33 (H-S2 II S. 246); VI 8, 8, 6-8 (H-S2 III S. 249); dazu J. Halfwassen. *Der Aufstieg* (wie o. Anm. 63), 181.

116. CE II 39-140 (GNO I 265, 28-266, 3).

117. VM II (GNO VII / I 87, 7). Vgl. Plotin, *Enn.* V 5, 7, 32 (H-S2 II S. 248): μηδέν ὀρῶ θεάσεται.

118. Ebd. (87,7).

119. Vgl. Gr. Nyss. Beat I (GNO VII / II 77, 9-10); Virg V (GNO VIII / I 277, 11-12); PS. 1 / 7 (GNO V 44). Vgl. PS. Dion. Areop. DN I / I (PG 3, 588A PTS 33 108, 3-5 ed. B.R. Suchla). Vgl. Plotin. *Enn.* V 5, 7,16-22 (H-S2 II S. 247); V 3,17, 28-37 (H-S2 II S. 233).

120. G. Huber. *Das Sein und das Absolute* (wie o. Anm. 67), 88.

121. *Vgl. Max. Schol. in DN IV/2 PG 4, 264 A; Vgl. auch Ebd. II/4,216D-217A: εἶδος γὰρ καὶ αὐτὴ γνωριστικόν.*