

LUDWIG FLADERER / GRAZ

Deus aut Veritas

Beobachtungen zum Wahrheitsbegriff in den Opera Theologica des Marius Victorinus*

0. Einleitung

(A) *Si autem veritas deus, veritas filius, sicuti ipse filius dicit et vere dicit, ὁμοούσιον deus et filius* (Adv. Ar. 1, 43, p. 78, 28f.)

(B) *Hic est deus, supra vōv, supra veritatem, omnipotens potentia et idcirco non forma. vōvς autem et veritas forma* (Adv. Ar. 3,7 p. 121, 9–11)

In einer Epoche, in der die Frage nach dem *quid enim putamus deum esse* sowohl im Kampf der Orthodoxie gegen den Arianismus wie auch in der Kirchenpolitik der christlichen Kaiser höchste Priorität besaß, mutet die mit der Gleichsetzung von *deus* und *veritas* (Text A) unvereinbare Unterordnung der Wahrheit unter Gott (Text B) zunächst als überraschender Verzicht auf das Postulat eines durchgängigen, in sich stimmigen Gottesbegriffs des Marius Victorinus an. Die vorliegende Studie will unter Ausklammerung der Quellenfrage die Vereinbarkeit der beiden Aussagen behaupten, indem der Wahrheitsbegriff in seiner Wechselwirkung mit Ontologie und Christologie des Victorinus beschrieben wird.

Zum Thema Wahrheit liegt in der gegenwärtigen Philosophie- und Theologiegeschichte eine umfassende Theoriebildung vor, die klar umrissene und voneinander abgegrenzte Wahrheitskonzepte rekonstruiert und

* Der vorliegende, Franz Ferdinand Schwarz (†) gewidmete Beitrag wurde durch die Diskussion auf der von der Fritz-Thyssen-Stiftung unterstützten Tagung zum Wahrheitsbegriff („Wahrheit: Geschichte – Probleme – Perspektiven“ Mülheim / R. 29.5–1.6.2001) sehr gefördert, wertvolle Anregungen konnte ich auch im Gespräch mit Theo Kobusch erfahren und aus den für das HWPb bestimmten Manuskripten von Jan Szaif (Wahrheit I. Klassische Antike; Wahrhaftigkeit I. Antike und Mittelalter) und Markus Enders (Wahrheit IV. Frühmittelalter) gewinnen. – Das Buch von M. Baltes, *Marius Victorinus. Zur Philosophie in seinen theologischen Schriften*, München 2002 (BzA 174), war mir zum Zeitpunkt der Fertigstellung des Manuskripts noch nicht zugänglich.

auf ihre geistesgeschichtlichen Voraussetzungen zurückgeführt hat.¹ Nach dem aktuellen Diskussionsstand ist prinzipiell zu scheiden zwischen den vom jeweiligen Lexikon abhängigen Ausdrücken wie ‚Wahrheit‘, *veritas*, ἀλήθεια einerseits und den jeweiligen gedanklichen Konzepten, die mit Hilfe eines gleichbleibenden sprachlichen Thesaurus artikuliert werden. Gerade die gut verifizierbare Beobachtung einer Varianz des Bedeutungsspektrums von ἀληθής/ἀλήθεια zwischen den früheren und den mittleren Dialogen Platons läßt es problematisch erscheinen, allein vom Ausdruck ein Denkkonstrukt abzuleiten.² So ist Puntel zuzustimmen, wenn er eine Identifikation im Sinne Heideggers von Ausdruck ‚Wahrheit‘, Begriff ‚Wahrheit‘ und der Rolle, die dem Ausdruck bzw. dem Begriff zugeschrieben werden kann, vehement ablehnt.³ Für den Doxographen scheint es wenig sinnvoll, den Ausdruck ‚Wahrheit‘ zu untersuchen, ohne zugleich die Gedankenwelt zu erkunden, in der dieses Wort eine ihm eigene Funktion erfüllt.⁴ Im Rückblick zeigt sich ja, daß Wahrheit als Begriff, wie auch immer dieser tatsächlich ausgebildet sein mochte, ihre Rolle im Erkennen des Wirklichen zugewiesen erhalten hatte. Der Begriff ‚Wahrheit‘ enthüllt sich als Korrelationsgesetz innerhalb eines konkret zu bestimmenden Netzwerkes aus Sprache, Logik und Ontologie,⁵ das nur kontextuell zu erfassen ist. Die Frage nach der Wahrheit verdreifacht sich somit zur Frage nach Art und Ort des Sprechens über Wahrheit, nach dem als wahrhaft anerkannten Sein selbst und nach den Zugriffsmöglichkeiten auf dieses Sein.

War oben von einer reichen philosophiegeschichtlichen Forschung zum Wahrheitsbegriff die Rede, so muß dieses Bild insofern korrigiert werden, als einer der bedeutendsten Seinsphilosophen und Metaphysiker der lateinischen Antike, Marius Victorinus, der das christliche Europa als Gram-

¹ Zum Forschungsstand und der Definition der gängigen Wahrheitstheorien (Korrespondenztheorie, Kohärenztheorie, semantische Wahrheitstheorie, Disquotationstheorie, Konsensstheorie, pragmatische und epistemische Theorie der Wahrheit) vgl. L. B. Puntel, Der Wahrheitsbegriff in Philosophie und Theologie, in: ZThK Beih. 9 (1995), 16–45, 19–21; ders., Wahrheit I. Begriff, in: LThK 10 (2001), 926–929.

² J. Szaif, Platons Begriff der Wahrheit, Freiburg-München 1998, 25–71.

³ Puntel (2001), 927. Heideggers Position wurde weitergedacht von E. Heitsch, Wahrheit als Erinnerung, in: Hermes 91 (1963), 36–52. Zur Diskussion vgl. B. Snell, Aletheia. FS für E. Siegmann, WJ N.F. 1 (1975), 9–17.

⁴ Puntel (1995), 24.

⁵ Puntel (1995) spricht von Epistemologie und Logik. Bereits vor Puntel hat W. Beierwaltes in einem wegweisenden Artikel auf den Zusammenhang zwischen dem ontologischen und gnoseologischen Aspekt der Wahrheit hingewiesen; Wahrheit ist demnach Struktur von Sein und Denken. W. Beierwaltes, Deus est veritas. Zur Rezeption des griechischen Wahrheitsbegriffes in der frühchristlichen Theologie, in: E. Dassmann - K. S. Frank (Hg.), Pietas (Fachr. B. Kötting), JbAC Ergbd. 8, Münster 1980, 15–29 (18).

matiker und Logiker wesentlich prägte und in seinen theologischen Schriften explizit Aussagen zum Bedeutungsgehalt von *verum/veritas* tätigt,⁶ in der einschlägigen Literatur ad rem nicht befragt wird. Hinzu kommt, daß Victorinus als Übersetzer von Aristoteles und Porphyrios mit paganen Wahrheitstheorien vertraut war und demnach der Rezipient Victorinus nach dem für ihn signifikanten Umgang mit fremdem Gedankengut untersucht werden müßte. Könnte nicht an einem Modellfall wie der klar abgegrenzten Begriffsgeschichte von Wahrheit studiert werden, ob diese Aneignung ohne denkerische Brüche stimmig erfolgt ist, ob das Fremde als solches überhaupt gesehen wurde? Daß gerade der dem Christentum deklariert polemisch gegenüberstehende und im Gegensatz zu Plotin von Eusebios auch heftig attackierte Porphyrios eine Ontologie zulieferte, mit der innerkirchlich eine antiarianische Argumentation gestützt werden sollte, gehört in diesen Zusammenhang und verdient zumindest Beachtung.⁷

In der vorliegenden Arbeit wird versucht, ‚Wahrheit‘ als Netzwerkbegriff auf mehreren Ebenen gerecht zu werden. Nach der Semantik von *verum/vere/veritas* steht die Frage nach dem Wesen von Sein und Seiendem selbst im Mittelpunkt. Beruht, so wird am Ende zu resümieren sein, das philosophische Wahrheitsverständnis, wie es in den Opera Theologica zu Tage tritt, auf einem vorwissenschaftlichen Gebrauch von *verum/veritas*, der unter Umständen in nuce wesentliche Elemente einer theoretisch durchdachten Wahrheitslehre in sich trägt? Ist es möglich, den ontologischen Status von *veritas* im Hinblick auf das Sein Gottes zu bestimmen, wie wurde die biblische Gleichsetzung von Gottvater, Gottsohn und Wahrheit vor dem Hintergrund einer neuplatonischen Seinslehre mit dem Einem als

⁶ Zur Wertung vgl. M. von Albrecht, Geschichte der römischen Literatur II, Bern-München 1992, 1288; M. T. Clark, Marius Victorinus, in: TRE 22 (1992), 165–169 (168). P. Hadot, Marius Victorinus. Recherches sur la vie et ses œuvres, Études Augustiniennes, Paris 1971, 13–21 dokumentiert die Bekanntheit des Victorinus bis ins 9. Jahrhundert und untersucht die Fernwirkung seiner Dialektik (197f.). Zur Rezeption Clark 168. Ich folge der Edition von A. Locher, Marii Victorini Afri Opera Theologica, Leipzig 1976.

⁷ P. Hadot, Porphyre et Victorinus I, Paris 1968 (Études Augustiniennes), 481f. zählt genau diesen Umstand zu den – auch seit dem Erscheinen dieses Standardwerks – noch ungelösten Rätseln, die uns Victorinus’ Werk aufgibt. Daraufhin reagierte J. Dillon mit schlüssiger Argumentation, daß gerade Porphyrios’ Konzept vom Einem mit einer in sich ruhenden und einer nach außen gewandten Bewegung von der Trinitätstheologie adaptiert werden konnte. Dillon verweist besonders auf die Kappadokier. Vgl. J. Dillon, Logos and Trinity: Patterns of Platonist Influence on Early Christianity, in: G. Vesey (ed.), The Philosophy in Christianity, Cambridge 1989, 1–13; ders., Porphyry’s Doctrine of the One, in: M.-O. Goulet-Cazé-G. Madec-D. O’Brian (edd.), Sophies Maieutes, Paris 1992, 356–366.

zeitfreiem und überseiendem Urgrund der Welt interpretiert? Ist weiters Victorinus primär am ontologischen Status von *veritas* gelegen im Sinne einer Aufdeckung einer Seinsverfaßtheit, oder erforscht er auch die *condicio humana* in ihren Möglichkeiten zur Schau der Wahrheit? Mit anderen Worten: geht es um Wahrheits- oder auch um Erkenntnistheorie?

Wir wenden uns zunächst jenen Belegen zu, in denen *verum/vere/veritas* selbst nicht explizit Teil eines Arguments ist, um Auskunft über den semantischen Gehalt dieser Ausdrücke zu gewinnen.

1. 1. Der vorwissenschaftliche Gebrauch von *verum/vere/veritas*

Et vere (Ad Cand. 21, 6) ist affirmative Floskel im Sinn von ‚zu Recht‘, ‚tatsächlich‘ auf die rhetorische Frage, ob das *in principio esse* ein ungezeugt sein bedeute. Damit verwandt steht *verum igitur*, wo aus Paulus (1 Kor. 15, 28) das Faktum abgeleitet wird, daß Maria den Sohn Gottes geboren habe (Adv. Ar. 1, 36 p. 71, 30). In beiden Fällen artikuliert der Autor mit *vere/verum*, daß sich eine Annahme, speziell ein Glaubensinhalt mit der Wirklichkeit deckt. Das Wahre wird dabei nicht durch einen mentalen Akt erschlossen, sondern ist als vollgültige Realität bereits präsent. Dieses Wahre im Sinn einer Tatsächlichkeit kann man auch aussagen, dabei tritt zunächst *verum* als Akkusativobjekt ergänzend zu einer Form von *dicere* nach dem Typus: *multa dixisti de Christo, et vera omnia* (Ad Cand. 2, 10 p. 11, 13).⁸ Dann kann die Aussage selbst als ein Wahres oder eine in wahrer Weise erfolgte Artikulation aufgefaßt werden wie in der Wendung *verum est igitur dicere deum patrem esse* (Ad Cand. 5, 1 p. 13, 10). In den genannten Fällen wird das Wahre als ein Gegenstand transportiert, der a priori als deckungsgleich mit der Wirklichkeit angenommen wird, ohne daß er als Ergebnis einer logischen Schlußfolgerung hervorgegangen wäre. Das Ausgesagte gilt insofern als wahr, als es mit einem Schriftbeleg korrespondiert bzw. aus ihm folgt. Die Wirklichkeit, mit der im korrespondenztheoretischen Sinne etwas zur Deckung gebracht werden kann, stellt somit die Realität des Gotteswortes, nicht aber die eines empirischen oder logischen Universums dar.

Ähnlich gelagert ist unser nächstes Beispiel. Das Wort Christi: *pater meus usque nunc operatur* (Joh. 5, 17), wird mit *veritate igitur dixit* (Adv. Ar. 1, 5 p. 37, 8) bewertet. Christus spricht als einer, der weiß, dessen Wahrheit, in der er spricht, nicht weiter von einem Urteil abhängig ist, sondern durch die Gottesverehrung des Gottsohnes im voraus erwiesen ist: *sed dixit (sc. quod filius esset dei) et dei cultor dixit. veritate igitur dixit* (Adv. Ar. 1,

⁸ Vergleichbar, wenn auch mit Adverb gebildet, ist *omnes vere dicimus Christum verum lumen de vero lumine* (De Hom. Rec. 2 p. 168, 29).

5 p. 37, 8f.). Die Hinwendung zum Vater zieht einen kognitiven Zustand der nicht mehr verlierbaren Einsicht nach sich, Wahrheit ist somit Disposition, nicht aber situationsbezogenes Urteil.

In den nächsten Fällen beschäftigen wir uns mit dem Zusammenspiel von Wahrheit und Formen menschlichen Wahrheitsanspruchs. Zunächst Adv. Ar. 4, 5 p. 138, 19: *Hoc cum rectum, etiam ratione admodum verum est*. Mit *hoc* bezieht sich Victorinus auf einen Beweisgang, in dem er das *vivere* Gottes ontologisch über die *vita* gesetzt hat, weil ‚leben‘ als reinstes und in höchstem Maße Eines zum ‚Leben‘ im Verhältnis Zeugendes – Gezeugtes, Ursache – Wirkung steht.⁹ Das Wahre dieser Behauptung wird danach explizit an die rationale Vernunft des Arguments selbst gekoppelt, *verum* gilt als Qualität einer Proposition. In derselben Diskussion um die Verschränkung des als Potenz wirkenden *vivere* und des Aktes *vita* stoßen wir auch an einem anderen Ort auf die Verbindung von Vernunft und Wahrheit: *ita enim ratio docebit et ipsa veritas approbabit* (Adv. Ar. 4, 3 p. 136, 33f.). Das, was durch den menschlichen Geist an kalkulierbarer Lehre gewonnen wird, kann an der Richtschnur der Wahrheit seine Bestätigung finden. *Veritas* ist Subjekt und agiert als eigenständiges Kriterium. Wahrheit beurteilt, ohne daß im Sinne des Hellenismus erst eine Richtschnur für die Wahrheit gesucht werden müßte. Gerade in der letzten Aussage tritt Wahrheit als eine bereits gegebene Größe auf, die nicht mehr gewonnen oder bemessen werden muß. Worauf beruht nun diese Konstante Wahrheit, handelt es sich um eine metaphysische, biblisch-hermeneutische oder ekklesiologische Gegebenheit? In Adv. Ar. 1, 53 p. 87, 25–89, 4 behandelt Victorinus den Hervorgang der *vita* aus dem *vivere* und endet mit einem rational begründeten Beweisgang, an dessen Ende das ‚quod erat demonstrandum‘ steht: *Exclamat igitur veritas, quod ὁμοουσία ista secundum identitatem cuncta alteritate* (Adv. Ar. 1, 89, 5f.). Unmittelbar vorher findet sich eine hohe Dichte an kausalen Konjunktionen in der Reihenfolge: *rursus – enim – igitur – igitur – ergo – igitur – igitur* (Adv. Ar. 1, 88, 31–89, 4). Unter dem Strich bleibt als Summe einer verifizierbaren Addition von wahren Aussagen zwingende Wahrheit, die nichts verschweigt und nicht verschweigbar ist – *exclamat igitur veritas*. In diesem Sinn hat *veritas* die Wertigkeit einer abstrahierbaren Eigenschaft von Schlüssen und Urteilen, welche wirkliche Sachverhalte – das Wahre – denotieren.

⁹ Zum Gegensatz zwischen dem Wirken (*vivere; vivit*) und seiner Aktualisierung (*vita*) vgl. Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus, übers. und erl. von P. Hadot-U. Brenke, Zürich-Stuttgart 1967, 419–424.

Kollektiv gewonnene und zu einem System geformte Aussagen sind Dogma, das wahr oder falsch sein kann. In den Quellen tritt *dogma* demnach öfters in Kombination mit *veritas* auf. So ist das falsche Dogma der Arianer am Konzil von Nicaea durch den Urteilsspruch der Wahrheit und der Erkenntnis (*cognitionis et veritatis sententia*: Adv. Ar. 1, 28 p. 62, 26) verbannt worden.¹⁰ In der Schrift *De homousio recipiendo* 1 p. 168, 4f. wird ausgehend von Joh. 1, 17f., wo Christus durch *gratia* und *veritas* als einziger den unsichtbaren Gott verkündet, die Wahrheit Christi auf die Wahrheit der christlichen Lehre über Christus gegen den Irrglauben der Juden appliziert. In Opposition zum *error* der Juden steht die wahre Lehre der Kirche: *nostrum igitur dogma est adprobandum, quod docuit veritatem et correxit errorem*. Der Wahrheitsbegriff ist hier insofern ekklesiologisch geprägt, als die Lehre der Kirche Wahrheit ist und dem Irrtum der Häresien gegenübersteht. Quelle der Wahrheit der Kirche durch den Gang der Zeit ist die Wahrheit des historisch greifbaren Christus, der durch die Sukzession der Apostel und Väter authentisch verkündet wird.¹¹

Ein letzter Aspekt eines im Kontext eines vorwissenschaftlichen Gebrauchs belegbaren Wahrheitsbegriffs verbirgt sich in der Aussage, die überaus komplexe Frage nach dem Hervorgehen des Gottsohnes aus dem Vater könne nur mittels der Wahrheit geklärt werden: *tantarum confusionum quae separatio? quae, si non veritas vel, u(t) ita est, veritatis adsit spiritus sanctus? quid inspiratum nobis sit, modo auditor attendat* (Adv. Ar. 4, 21 p. 154, 21–23). Der dreieinige Gott macht sich diesem Konzept entsprechend über die Person des Geistes zugänglich. Wahrheit ist Inspiration (*inspiratum nobis*), die das Unzeitliche, in dem Zeugen und Gezeugtes zusammenfallen (Adv. Ar. 4, 21 p. 154, 23–26), in der menschlichen Sprache, die Raum und Zeit unterworfen ist, sagbar macht. Ohne explizit auf einen kontemplativen Akt, etwa einen Rückgang ins Innere seiner wahren Geistseele zu verweisen, glaubt Victorinus an Wahrheit als seelisches Erkenntnisprinzip und Grundausrüstung des Menschen. Demnach ist es nicht verwunderlich, wenn auch bemerkenswert, daß der Autor unmittelbar nach der Anrufung des *spiritus sanctus* gerade mit Hilfe einer rein platonischen Ontologie und in Anlehnung an Plot. Enn. 3, 4, 1, 1f.; 5, 2, 1, 14–18 den Unterschied zwischen nach außen getretener und introvertierter göttlicher Gestalt beschreibt. Wahrheit als Funktion der Geistseele bleibt nicht innerkirchlich auf die orthodoxe Exegese der Schrift reduziert,

¹⁰ Zur Falschheit eines Dogmas vgl. Adv. Ar. 1, 40, 16.

¹¹ Zum *auctoritas*-Gedanken in einem an die Kirche gebundenen Wahrheitsbegriff vgl. Tert. Adv. Marc. 1, 3, 1, Adv. Prax. 11, 4; dazu I. De La Potterie, *La vérité dans Saint Jean II*, Rom 1977, 1029ff.

in der menschlichen Erkenntnis hat man, durchaus im Sinne Augustins, einen inneren Lehrer der Wahrheit zu sehen.¹²

1. 2. Zwischenergebnis

Wahr und Wahrheit treten im Kontext eines allgemein vorwissenschaftlichen Verständnisses von *vere – verum – veritas* zunächst als vollgültige Realität auf, die nicht syllogistisch erschlossen werden muß, sondern gegeben ist. Das Wahre kann als Faktum auch korrekt ausgesagt werden, wobei als Richtschnur der Gültigkeit dieser Aussage entsprechend der *communis opinio* deren Verankerung in der Wirklichkeit gilt, die sich für den Christen Victorinus als duale Größe von inspiriertem Gotteswort und menschlicher Vernunft darstellt. Dabei begegnet *veritas* substantiviert als agens im Sinne einer *veritas approbans* oder *exclamans* dort, wo durch ein rationales Element, wie es der Syllogismus darstellt, aus einzelnen Fakten – dem Wahren – eine Eigenschaft, eben die Wahrheit abstrahiert werden kann nicht im Sinne einer Richtigkeit von Aussagen, sondern als autarkes Sein. Wahrheit ist nicht ein durch Fremdbestimmung gewonnenes adäquates Urteil, sondern urteilt selbst. Da Victorinus nicht subjektiv-kognitive Zustände darauf hin untersucht, ob sie zur Erkenntnis befähigt sind, liegt der Akzent auf einer in die Wirklichkeit selbst eingeschriebenen Wahrheit als einem Inbegriff des Seienden, nach dem jede ontologische Verfassung beurteilt wird. Unter einem epistemologischen Blickwinkel wird bereits eine Verzahnung dieses nicht explizit vorgetragenen Wahrheitsbegriffes mit Christologie, Ekklesiologie und Ontologie in Umrissen deutlich: Wahrheit fließt aus dem Gottsohn, der durch seine Verehrung des Gottvaters Wahrheit ist und diese verkündet, wie die apostolische Kirche durch ihre in der rechten Schriftauslegung manifeste Verehrung des Sohnes selbst Wahrheit ist, die sie in der empirischen Welt auszusagen vermag. Neben diesem historischen Aspekt kann die Nähe Gottes als Weg in sich erfahren werden, so daß durch individuelle Inspiration unmittelbare Wahrheit das erhellt, was Gottes Wesen ausmacht. Wahrheit ist so gesehen keine moralische Qualität im Sinne einer dem Scheitern möglicherweise unterworfenen Ehrlichkeit oder Wahrhaftigkeit, sondern unverlierbare Eigenschaft des geisterfüllten Menschen oder der durch die Sukzession Christi ausgezeichneten Kirche.

¹² Zum inneren Lehrer vgl. Aug. Conf. 7, 10, 16; 11, 5, 7, De Mag. 12, 40; De ver. rel. 39, 72, de trin. 5, 1, 2; vgl. W. Beierwaltes (o. Anm. 5), 26: Die Wahrheit ist für Augustin zugänglich in der auf sich selbst zurückgewandten Bewegung der *mens*, wo sie den ihr transzendenten, sie aber verursachenden Grund ihrer selbst erfährt und mit ihm eins wird. Diese Einheit – *convenientia* – ist Wahrheit.

2. Der philosophische Wahrheitsbegriff

2. 1. Das *vere esse*

In das Zentrum von Victorinus' Ontologie und Wahrheitslehre führt eine große Gruppe von Belegen, in denen eine wahrhaftes Sein (*vere esse*) oder das, was wahrhaftig ist (*quae vere sunt*) einem minderen Sein mit minderer Wahrheit gegenübergestellt wird. Wir fassen hier ein ontologisches Wahrheitsverständnis,¹³ demgemäß ‚wahr‘ und Sein identifiziert werden, ohne daß darauf abgezielt würde, die Richtigkeit einer Aussage zu beschreiben. Vielmehr ist ‚wahr‘ als das ausgezeichnete Sein durch sich und aus sich vollgültige Wirklichkeit. Am Beginn des zweiten Teils des ersten gegen Arius gerichteten Buchs stoßen wir auf eine detaillierte Beschreibung des *vere esse*, die für die Deutung verwandter Belege Bezugspunkt sein soll.

Im Kontext der Frage nach Identität und Andersheit von Geist, Logos, Vernunft, Weisheit und Substanz – biblischen Namen für Gottvater und Gottsohn – stellt sich Victorinus der Problematik, wie angesichts der behaupteten Gleichheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist ein *specificum differens* der drei göttlichen Personen gewahrt werden kann, wie sich das Verhältnis von *differentia* und *communio* denken ließe.¹⁴ Als mögliche Lösung wird vorweg in Aussicht gestellt, daß alles Seiende – *quae sunt* – Gleichheit ebenso wie Verschiedenheit in sich trägt. Verschiedenheit in der Gleichheit und Gleichheit in der Verschiedenheit sind nur zwei *modi* derselben Verfassung des Seienden (Adv. Ar. 1, 48 p. 84, 16–21). Dieses Beweisziel beruht auf einer Theorie, wonach an jeder Stelle eines hierarchisch gegliederten Seins (*esse*) oder Seienden (ὄν) das jeweils höhere, d. h. mehr *esse* oder ὄν enthaltende Element dem jeweils niedrigeren als *genus* vorausgeht. Victorinus entwickelt dabei die Stufung von Sein – das Seiende – alle Seienden (*esse* – ὄν – *quae sunt*). In einem nächsten Schritt werden innerhalb der jeweiligen Seinsebenen sowohl *esse* wie auch ὄν in die Paare wahrhaftes Sein – bloßes Sein (*vere esse* – *solum esse*) und wahrhaft Seiendes – bloß Seiendes (*vere ὄν* – *solum ὄν*) unterteilt. Unter der Perspektive einer vertikalen Gliederung des Seins geben *esse* und ὄν zwei ver-

¹³ Vgl. Beierwaltes (o. Anm. 5), 15–18. Die Geschichte der Gleichsetzung des Infinitivs αὐτὸ τὸ εἶναι, in dem die Konnotate ‚Unbestimmt-Sein‘, ‚Vermögen‘ und ‚Wille‘ angelegt sind, mit dem ursprünglich als oberstem Prinzip angesetzten Einem, wird jetzt von Th. Leinkauf, Die Bestimmung des höchsten Prinzips als reines Sein – (Porphyrios), Victorinus, Boethius, in: Th. Kobusch - M. Erler (Hg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, BzA 160, München - Leipzig 2002, 63–97, nachgezeichnet.

¹⁴ Adv. Ar. 1, 48 p. 84, 1–21; vgl. Hadot - Brenke (o. Anm. 9), 387f.

schiedene Begriffe für den gemeinsamen Inhalt ‚Seiendheit‘ (*existentia*: Adv. Ar. 1, 30 p. 64, 4) ab, so daß Victorinus diesbezüglich von einer Synonymierelation spricht: Zwei verschiedene Seinsebenen stehen per analogiam miteinander in Verbindung, weil das Sein überall präsent ist – es existiert eben für nichts eine grundlegend verschiedene Substanz – *sed nihil omnimodis alterius substantiae* (Adv. Ar. 1, 48 p. 84, 7f.). So gesehen können Homonymie und Synonymie gegenseitig austauschbar werden – *sive συνωνύμως sive ὁμωνύμως dicuntur* (Adv. Ar. 1, 48 p. 84, 12) –, da unter der Annahme einer durchgehenden Substanz jede Begrifflichkeit ihre definitorische Kraft verliert: was man auch sagt, stets ist Substanz gemeint (Synonymie), wer *esse* sagt, meint noch lange kein eindeutiges Denotat (Homonymie).¹⁵

Diese Fragestellung rückt den Passus in die Tradition einer Seinslehre, die in wesentlichen Zügen vom Platonismus Plotins und des Porphyrios geprägt war und in Auseinandersetzung mit Aristoteles’ Kategorien entstand.¹⁶ Dabei steht das prädikationslose *esse* als ideenhafte Voraussetzung dem konkreten, durch Prädikate bestimmten Seienden gegenüber; Marius Victorinus nennt jenes universale, unbestimmte Sein im engeren Sinn *existentia* als Übersetzung von ὑπαρξις, dieses *substantia* (οὐσία). Insofern nun das reine Sein eine präexistente Substanz darstellt (Adv. Ar. 1, 30 p. 64, 4), kann unter anderem Blickwinkel das Sein als spezielle Form von Substanz, nämlich als reine, mit Akzidentien nicht angereicherte Substanz aufgefaßt und homonymisch mit denselben Begriffen bezeichnet werden. Victorinus macht dies explizit, wenn er zunächst im Gefolge von *sapientes et antiqui* Substanz *sensu stricto* als Subjekt begreift und der *existentia* gegenüberstellt (Adv. Ar. 1, 30 p. 64, 1–3),¹⁷ dann aber vom gewöhnlichen Sprachgebrauch ausgehend *existentia* und *substantia* als gleichbedeutend begreift, da beide Termini ein *esse aliquid* bezeichneten (Adv. Ar. 1, 30 p. 64, 7–9). Es scheint also, Victorinus habe in nichtwissenschaftlicher Identifikation von Sein (*existentia*) und Etwas-Sein (*substantia*) die philosophische Erkenntnis einer ontologischen Gemeinsamkeit aller Seiendheiten vorweggenommen. Er konnte sich dabei mit guten Gründen auf Plotin berufen, dessen Rezeption von Aristoteles’ Kategorien durchaus dahingehend interpretierbar war, daß Plotin an eine Konvergenz sensibler und intelligibler οὐσία glaubte, ‚Substanz‘ sich somit als mehrstufiger Termi-

¹⁵ Zum Homonymieverständnis im Platonismus vgl. Verf., Johannes Philoponos De Opificio Mundi. Spätantikes Sprachdenken und christliche Exegese, BzA 135, Stuttgart-Leipzig 1999, 37f.

¹⁶ Vgl. P. Hadot, Existenz, existentia, in: HWPh II (1972), 854–856.

¹⁷ Victorinus folgt hier Aristot. Cat. 3a7; 3b10; vgl. auch Plot. Enn. 6, 1, 3, 12–14.

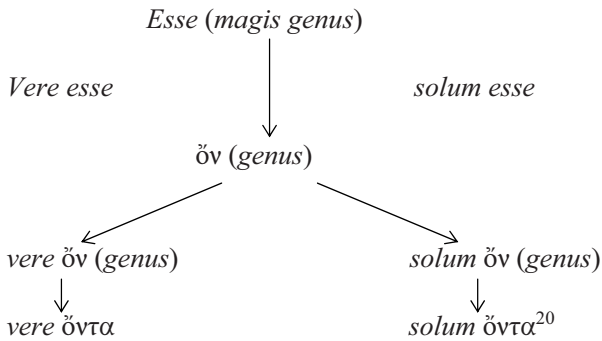
nus für verschiedene, aber reihenartig – ἐφεξῆς – miteinander verbundene Seinsebenen brauchen ließ.¹⁸ Hadot ist diesem für den Neuplatonismus signifikanten Denkprinzip nachgegangen und hat noch beim späten Damaskios Reflexe jener auch von Victorinus rezipierten Ontologie identifiziert, nach der Sein anfängliche Substanz ist, der *praeexistens subsistentia* des Victorinus entspricht die προϋπάρχουσα ὑπόστασις des Damaskios.¹⁹ Die Verbindung der verschiedenen Seinsgrade beruht auf dem Herauszug jedes konkret Seienden aus dem Einen, d. h. dem *esse*, der *existentia* oder der ὑπαρξις. Je nach Blickpunkt kann Sein als vorausgängige Substanz gefaßt werden, andererseits existiert jede konkrete Substanz schon im vorhinein im Sein, das nach Damaskios Wurzel des jeweils Einzelnen ist: ῥίζα τῆς ὑποστάσεως ἐκάστης (Damask. Dub. et Sol. 1, 66, 23). Der Ausgangspunkt unserer Überlegungen, Victorinus' Überzeugung von der Identität von *spiritus*, λόγος, νοῦς, *sapientia* und *substantia* kann aufgrund dieser äquivalenten Verwendungsweise von Sein und Substanz als begründbar gelten.

2. 2. Die zwei Formen von *esse*

Da nun das Feld abgesteckt ist, auf dem das *vere esse* angesiedelt ist, muß zur präziseren Verortung von ‚wahr‘ und Wahrheit auf eine Besonderheit in der Metaphysik des Victorinus hingewiesen werden. Im vorhin besprochenen Kapitel 48 des ersten Buches gegen Arius ist neben der Dichotomie von Seiendem und dem ihm übergeordneten Sein von einem ὄν *genus* und einem *esse magis genus* die Rede (Adv. Ar. 1, 48 p. 84, 8), in dem dann jeweils das *vere ὄν* und *solum ὄν*, bzw. *vere esse* und *solum esse* differenziert werden können. Nach Hadot läßt sich folgendes ontologische Schema rekonstruieren:

¹⁸ Chr. Horn, Plotin über Sein, Zahl und Einheit. Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden, BzA 62, Stuttgart-Leipzig 1995, 30–45 interpretiert gegen die vorherrschende Ansicht nach Enn. 6, 1, 1, 27–29 Plotins Vorstellung eines reihenartigen Folgeverhältnisses ontologisch divergenter οὐσίαι schlüssig als Übernahme, nicht als Ablehnung aristotelischer Positionen. In engerer zeitlicher Umgebung zu Victorinus spiegelt Dexipp mit seinem Kategorienkommentar die von Porphyrios betriebene Verschmelzung von Aristotelismus und plotinischem Platonismus. Auch dabei gilt die Substanz (οὐσία) als gemeinsames Genus der noetischen und empirischen Welt, die sich durch alle Ebenen der Seiendheiten erstreckt, jeder Ordnung Sein (τὸ εἶναι) verleiht (Dex. In Cat. 40, 26–32). Durch dieses gemeinsame Band ist trotz der ontologischen Abständigkeit der einzelnen Ebenen voneinander eine homonymische Einheit gegeben. P. Hadot, Porphyre et Victorinus I, Paris 1968, 251 spricht von einer „unité notionnelle“.

¹⁹ Vgl. P. Hadot (o. Anm. 7), 268–270 mit der Interpretation von Damask. Dub. et Sol. 1, 66, 22. Nach Hadot spiegelt Damaskios ein Schema des Porphyrios, in dem in der Triade πατήρ – δύναμις – νοῦς ‚Vater‘ durch ὑπαρξις ersetzt werden kann (nach Damask. Dub. et Sol. 1, 87, 10).



Wir meinen allerdings, daß sich eine präzisere und für die Position von Wahrheit im Verhältnis zum Sein höchst relevante Systematik ausgehend von der Scheidung zwischen *genus esse* und *genus ὄν* ermitteln läßt.

In dem von Hadot Porphyrios zugeschriebenen Parmenideskommentar, der sich in wesentlichen Fragen der Relation von Sein und Seiendem mit den Positionen des Victorinus deckt,²¹ tritt als Denkmuster eine Aufspaltung des transzendenten Seins in einen absoluten, selbstbezüglichen, form- und namenlosen Aspekt auf, der vor jeder οὐσία, jeder Form, jedem Denken und Gedachten die unverbundene Ursache von Allem ist.²² Sein ist

²⁰ Vgl. Hadot (o. Anm. 7), 250.

²¹ Ob die Verfasserschaft des Porphyrios hinlänglich bewiesen ist, tut angesichts des porphyrischen Gedankengutes im Kommentar und der Abhängigkeit des Victorinus von Porphyrios nichts zur Sache. Dillon (1992, o. Anm. 7), 357 gibt eher Porphyrios als irgendeinem schattenhaften Porphyrioschüler den Vorzug. Vgl. Hadot (o. Anm. 7), 455–480 mit der eher vorsichtigen Stellungnahme zu Porphyrios' Autorschaft bei A. Smith, Porphyrios, in: F. Ricken (Hg.), *Philosophen der Antike II*, Stuttgart etc. 1996, 229–243 (233). Dazu Leinkauf (o. Anm. 13), 74. Der Parmenideskommentar liegt mit dem Text Hadots nun in einer englischen Übersetzung vor: G. Bechtle, *The Anonymous Commentary on Plato's <Parmenides>*, Bern 1999.

²² Ἐκά-/ στη μὲν οὖν τῶν ἄλλων πρὸς τι πέπη-/ γε καὶ κατὰ τὸ εἶδος παντός αὐτῷ καὶ / κατὰ τὸ ὄνομα τέτακται, αὕτη δὲ οὐδε-/ νός ἐστι, διὸ οὐδὲ εἶδος οὐδὲ ὄνομα ἔχει / οὐδὲ οὐδενὶ γὰρ κρατεῖται, ἀλ-/ λ' οὐδὲ μορφοῦται ὑπὸ τινος, ὄντως οὐ-/σα ἀπαθῆς καὶ ὄντως ἀχώριστος ἑαυτῆς / οὐ νόησις οὐσα, οὐ νοητόν, οὐκ οὐσία, ἀλ-/ λ' ἐπέκεινα πάντων καὶ πάντων αἰτί-/α (ἄ)σύζυγος (Anon. In Parm. 106, 13–108, 23 ed. Hadot). Leinkauf (o. Anm. 13), 78f. setzt nach Auskunft des fünften Fragments, in dem der Kommentator zu Plat. Parm. 142 b ein reines Eines über das seiende Eine stellt, das als Hypostase des absoluten Eines existiert, ein *esse absolutum* und ein *esse derivatum* im Sein selbst an. Das erste Sein des Kommentators ist als Idee des Seienden zu denken, das zweite als abgeleitetes Sein, als Sein *per participationem*. Zur Teilung des *esse* bei Victorinus vgl. M. Baltes, Überlegungen zur Philosophie in den theologischen Schriften des Marius Victorinus, in: Th. Kobusch-M. Erler (o. Anm. 13), 9–120 (115 Anm. 120).

lebende Bewegung,²³ die sich nach außen wendet, womit dann eine zweite Form von Sein erkennbar wird: im Gegensatz zur rein selbstreflexiven Bewegung der ersten Form von Sein, die über dem ὄν steht, hat das zweite Sein als ein bezüglisches (ἐκκλινόμενον τὸ εἶναι: Anon. In Parm. 104,28) Anteil am Seienden, es ist mit dem intelligiblen ὄν verbunden, nun nicht mehr praeontisch (Anon. In Parm. 106,29f.). Victorinus unterscheidet in Übereinstimmung mit der im Parmenideskommentar entwickelten Lehre zwei Modi von *esse*, wobei der erste als *universale* und *principaliter principale* (Adv. Ar. 4, 19 p. 152,22f.)²⁴ in sich ruhende Quelle des Seins aller nachfolgenden Seienden ist (Typus A: *unde in ceteris esse sit*), während das zweite *esse* bereits den anderen intelligiblen Formen buchstäblich gehört (Typus B: *esse est ceteris*). Als von keiner Teilhabe betroffen (*inparticipatum*: Adv. Ar. 4, 19 p. 152,25)²⁵ ist dieses erste *esse* eher *praeexistentia* als *existentia* und kann in affirmativer Annäherung als ein über allen Universalien stehendes *vivere* gefaßt werden, das nicht als ‚ist‘ eines anderen aufscheint (Adv. Ar. 4, 19 p. 152,25–33).

Dem ersten *esse* steht das intelligible und erkennbare, weil geformte Seiende gegenüber, das durch den an jedem Einzelnen sein spezifisches Sein erkennenden Logos in die Existenz geführt wird. Durch die Begrenztheit des ὄν ist erst der Zugriff des selbst begrenzten und begrenzenden Logos (*definitus ... et definator*: Adv. Ar. 4, 19 p. 153, 1) möglich, umgekehrt: weil auch das Seiende dies zu leisten vermag, also Grenzen setzt und Form schafft, löst es das Einzelne aus der Unendlichkeit und wird zu einem geformten *esse* (Adv. Ar. 4, 19 p. 153, 8–14), das nunmehr mit dem Seienden koordiniert ist.²⁶

Wir halten fest: Ausgehend von der Unterscheidung der Genera *esse* und ὄν von ihren Ausformungen in ein *vere esse/solum esse* und ein *vere ὄν/solum ὄν* wurde eine Erklärung dieser Distinktion im Konzept der zwei Modi von *esse* gesucht. Zugrunde liegt die seit Plotin eher metaphorisch umschriebene als philosophisch beantwortete Frage,²⁷ wie aus dem trans-

²³ Leinkauf (o. Anm. 13), 80 führt die Momente Sein-Vermögen-Tätigkeit auf die grundsätzliche Qualität des Seins, sein Tätigsein, zurück.

²⁴ Adv. Ar. 3,2: *deus ... primum existentiae universale ... esse*.

²⁵ Adv. Ar. 4,8; 19,10: *esse primum ... inparticipatum*; dazu Leinkauf (o. Anm. 13), 82.

²⁶ Vgl. Hadot (o. Anm. 7), 140f.; 408f.

²⁷ Plot. Enn. 3,8,10,70 spricht vom Einen als ursprungsloser, sich selbst verströmender, aber nicht abnehmender Quelle. Vgl. A. H. Armstrong, *The architecture of the intelligible universe in the philosophy of Plotinus*, Cambridge 1940, 1–28. Nach Damaskios soll Jamblich diese Spannung gemildert haben, indem er zwischen einem

zendenten Einen eine Vielheit ontologisch minderer Wesenheiten hervor- gehen könne. Zu suchen war eine Lösung, nach der sowohl die absolute Überseiendheit des Ersten bewahrt bleiben konnte, aber doch der Hervor- gang von allem aus diesem Einen erklärbar war. Der Ansatz des Victorinus und seiner porphyrischen Quelle bestand in der Einführung einer ἀμέθεκτος -μέθεκτος-Relation,²⁸ einer Duplizierung des *esse* in einen unteilgenom- menen und in einen von den intelligiblen Genera teilgenommenen Aspekt, der im späteren Platonismus des Jamblich und Proklos dazu führen wird, daß bei jeder Hypostase ‚teilgenommene‘ und ‚unteilgenommene‘ Wesenheiten unterschieden werden.²⁹ Die Verzahnung des zweiten Aspekts von *esse* mit dem Seienden besteht in der Existenz der intelligiblen Formen, mit anderen Worten: Da diese als etwas Wirkliches ‚sind‘, verfügen sie über ein Prä- dikat ‚esse‘, das nun als zugeordnetes *esse* ein anderes Moment von Sein verkörpert als jenes erste, in sich verschlossene präintelligible Sein. Diese beiden Aspekte einer auf zwei verschiedenen Seinsebenen vorhandenen Wesenheit *esse* können unter dem Terminus ‚Genus‘ subsumiert werden.

Für die Begründung des Schritts vom Sein zum Seienden ist diese in- nere Differenzierung des Seins maßgeblich, doch auch vom Seienden her wird dieser ontologische Gap zu schließen versucht. Hadot hat beobachtet, daß Victorinus das erste *esse* mit denselben Attributen belegt wie die nach- rangigen, weil geschaffenen und determinierten Seiendheiten: Auf der Ebene des Seienden entsprechen die *universalium universales existentiae substantiaequae* (Adv. Ar. 4, 5 p. 138, 24f.), die *omnium potentialium potentiae universaliter principales* (Adv. Ar. 4, 5 p. 138, 29) dem *unum ut uni- versale sit et principaliter principale* (4, 19 p. 152, 22f.), dem *universalium omnium universale* (152, 27f.) oder dem *universaliter universale vivere* des Seins (153, 22f.).³⁰ Als Erklärung für die Zuordnung derselben Charakteri- stika sowohl an das Sein, welches das Seiende transzendiert, als auch an dieses Seiende, kann m. E. auf das Denkmodell von unteilgenommenen- teilgenommenen Momenten eines Genus zurückgegriffen werden: Die

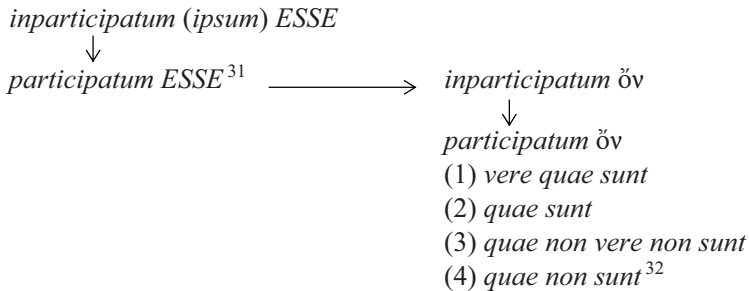
rein negativ bestimmten ersten Prinzip und nachgereihten überwesentlichen Henaden unterschied (Damask. Dub. et Sol. 1, 257, 20–258, 5).

²⁸ Ich stimme Dillon voll zu, wenn er meint, Porphyrios habe das Problem des Einen weder durch eine Trennung des Einen vom Nus noch durch die Einführung zu- sätzlicher Seinsebenen zwischen dem transzendenten Einen und den nachfolgenden intellegiblen Hypostasen zu lösen versucht. Dem Plotinschüler ging es vor allem um die Differenzierung innerhalb des Einen bzw. *esse*. Vgl. Dillon (1992, o. Anm. 7), 360–363.

²⁹ Dazu W.L. Gombocz, Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters. Geschichte der Philosophie, 4 (hrsg. v. W. Röd), München 1997, 196f.; 217f.

³⁰ Vgl. Hadot (o. Anm. 7), 411f.

obersten Gattungen des Seienden sind hinsichtlich ihres obersten Aspekts ebensowenig mit den an ihnen teilnehmenden nachgeordneten Genera und Species verbunden, wie das auf sich fixierte Moment des ersten *esse*. Gemäß einer Art von heruntergesetzter Parallelität von *esse* und $\delta\upsilon$ (man denke an die besprochenen Korrelationen *genus esse* – *genus $\delta\upsilon$*), *vere esse* – *vere $\delta\upsilon$* , *solum esse* – *solum $\delta\upsilon$* , muß auch ein unteilhaftiges Seiendes, ein *inparticipatum $\delta\upsilon$* angesetzt werden. Der Zusammenhang läßt sich folgendermaßen skizzieren:



Als Prinzip des intelligiblen Seienden ist das $\delta\upsilon$ unteilgenommen, als Subjekt des Prädikats *esse* fungiert es auch als koordinierte Größe unter dem reinen, introvertierten *esse*, dem *ipsum esse*. Dies wiederum steht vor und über allen intelligiblen Gehalten, vermag ob seiner indeterminierten Transzendenz alle späteren, denkbaren Bestimmungen potentiell bereits in sich zu tragen, ist Identität und Verschiedenheit im Bereich der Seienden vorwegnehmende, praexistierende Substanz. *Non enim ei accedere actus aut debuit aut potuit, ne aliquando a se minus, sed semper perfectus, plenus ac totus; in eo quod est ei esse, inest etiam sic esse* (Adv. Ar. 4, 12). Somit ist das hervorgehende *esse* determinierte Form, *species*, ein *aliquid* gegenüber dem ersten Sein, dem *inparticipatum esse*, welches in seinem reinen, unbestimmten Sein jedes spätere So-Sein in sich trägt und willentlich diffundiert.³³

³¹ Baltes ist es nicht gelungen, diesen Terminus bei Victorinus nachzuweisen, aber auch er geht nach dem Zeugnis von Adv. Ar. 1, 95, 13–17 von der Existenz eines *esse participatum* aus; vgl. Baltes (o. Anm. 22), 115 Anm. 120.

³² Zur vierfachen Untergliederung der Seienden vgl. Ad Cand. 6 p. 13, 27–29. Die griechischen Entsprechungen sind: (1) $\delta\upsilon\tau\omega\varsigma \delta\upsilon\tau\alpha$, (2) $\delta\upsilon\tau\alpha$, (3) $\mu\eta \delta\upsilon\tau\omega\varsigma \delta\upsilon\tau\alpha$, (4) $\mu\eta \delta\upsilon\tau\alpha$ als Korrelate des (1) Intelligiblen, (2) der Seelen, (3) der Sinnenwelt und (4) der Materie. Weitere Belege Ad Cand. 14, 25–15, 15; 17, 17f. Zur Genese dieses Schemas und zum porphyrischen Einschlag im Konzept des Victorinus vgl. Hadot (o. Anm. 7), 148–167. Maßgeblich für die Systematisierung durch die Neuplatoniker war Plat. Parm. 162b; Sophist. 240 b 7–12; 241 d; 254 d.

³³ Leinkauf (o. Anm. 13), 84f. macht auf den Parmenideskommentar aufmerksam, wo das $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ τὸ εἶναι als reine ἐνέργεια gedacht wird.

2. 3. Gott-Christus / Sein-Seiendes

Die philosophische Bestimmung des Seienden und Nichtseienden legt das Bild von Gott fest, beantwortet das *quid enim putamus deum esse*. Das zentrale Anliegen einer Theologie, die den transzendenten Gott als Ursache von allem Seienden über jedes Seiende erhob, mußte im Nachweis bestehen, daß der über-seiende Gott durchaus als ein Nicht-Seiender gedacht werden dürfte, aber nicht so, als ob er nicht wäre im Sinne eines Kein-Seienden.³⁴ Gott ist ein $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ (Ad Cand. 14 p. 18, 6; 20f.) und steht demnach über den vier Modi der $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$, weil er, von jeder Existentialität ausgenommen, durch seine völlige Indeterminiertheit alles determiniert,³⁵ er ist ein Nicht-Seiender gerade aufgrund seines Vorrangs an Seiendheit: *per praelationem et per eminentiam τῶν ὄντων deum dicemus* (Ad Cand. 14 p. 18, 14f.). So ist er Seiendes und Nicht-Seiendes gleichermaßen, weil er als Gott der Seinsfülle im Vergleich zu jeder bestimmbar Seiendheit, mag diese auch die Wahrheit der intelligiblen Ideen und Formen sein, ein wesenhaft anderes, ein Nicht-Seiendes ist im Sinne eines Über-Seienden.³⁶ In einem Akt der Selbstzeugung bringt dieser überseiende Gott das $\acute{\omicron}\nu$ hervor, der Vorgang der Schöpfung vollzieht sich dabei als Manifestation jenes verborgenen Seienden: *Si enim τὸ ὄν produxit, verum est dicere, quoniam a semet ipso, qui super τὸ ὄν est, τὸ ὄν generavit, quam de nihilo, quod enim supra ὄν est, absconditum ὄν est. absconditi vero manifestatio generatio est* (Ad Cand. 14 p. 18, 28–19, 2).³⁷ An diesem Punkt der Paraphrase victorinischer Ontologie und Theologie ist an das oben erwähnte Denkmuster von ἀμέθεκτος–μέθεκτος zu erinnern. Wir haben ausgehend von den sowohl dem *esse* als auch dem $\acute{\omicron}\nu$ zugeschriebenen Attributen wie *universalium omne universale* etc. festgestellt, daß ein $\acute{\omicron}\nu$ *inparticipatum* analog zum unteilgenommenen *esse* angenommen werden muß. Dies ist den vier Modi des Seienden vorgeordnet. Diese Theorie eines unteilge-

³⁴ Vgl. Ad Cand. 14 p. 18, 3–6.

³⁵ Adv. Ar. 4, 23, 12–15: *sed cum in uno omnia vel unum omnia aut cum unum omnia vel nec unum nec omnia, fit infinitum, indiscernibile, incognoscibile, et quod vere dicitur ἀοριστία, id est infinitas et indeterminatio.*

³⁶ Adv. Ar. 4, 26 p. 159, 24–26: *Supra esse ... deus est, unde et ἀνούσιος vel ἀνύπαρκτος ... dicitur*; vgl. auch Ad Cand. 13, 7–9; Adv. Ar. 4, 19, 10ff.; 156, 14ff. Leinkauf (o. Anm. 13), 87f. sieht in Victorinus' Gedanken eines infinitivisch ausgeprägten und unbegrenzten *ipsum esse* als Wesenswas Gottes und dessen Positionierung vor dem Einen ein deutliches Abrücken von der neuplatonischen Metaphysik; vgl. auch Baltes (o. Anm. 22), 100.

³⁷ Die Macht Gottes wird dynamisch als Identität von Sein und zeugender Bewegung nach außen verstanden; vgl. Adv. Ar. 1, 56, 34; 58, 9f.: Gott ist das absolute *πρόόν*. Dazu Ad Cand. 12, 6 und Baltes (o. Anm. 22), 102.

nommenen Seienden bildet das Fundament, auf dem das in den Opera theologica greifbare christologische Gebäude des Victorinus errichtet ist: Gott findet im System des Seienden Platz als *öv inparticipatum* über der Region des Intellegiblen und der nachfolgenden abgeminderten Seiendheiten. Hinter der Gottesdefinition des *öv* als *absconditum* (Ad Cand. 14 p. 19, 1f.) steht jene Unmöglichkeit der Habhaftwerdung Gottes, die in der Wendung *inparticipatum* aus der Richtung des jeweils Untergeordneten artikuliert wird. Den Prozeß der werdung nach dem Paradigma *potentia – operatio* exemplifizierend, hebt Victorinus nochmals das vorseiende Wesen Gottes als ein *supra generale öv genus* (Ad Cand. 14 p. 19, 2) von allem Nachrangigen ab. Diese Wendung fügt sich in den vorhin genannten Typus von Qualifikationen des obersten, nicht relationalen und unteilgenommenen Seins oder Seienden ein, für die das etymologische Spiel mit ein und demselben Wortstamm charakteristisch ist.³⁸ Dies in höchstem Maße allgemeine, d. h. nach platonischem Denkmuster lebendige und aktive Prinzip verschrenkt sich ohne jede Abminderung nach außen und bleibt doch völlig in sich. Der pagane Dreischritt von *μονή – πρόοδος – επιστροφή*³⁹ erfährt eine christliche Umdeutung insofern, als dieses supraontische Seiende als der aus Gott gesandte Gott enthüllt wird, der aber doch immer beim Vater ist.⁴⁰ Ontologisch gesprochen unterliegt der das Totum des Seienden ausmachende Gott keiner Depravation seiner Totalität durch Entsendung des Sohnes, weil er als das ewige Seiende immer auch ganz in sich bleibt: *secundum nullum progressum semper in semet manens* (sc. *primum öv*; Ad Cand. 14 p. 19, 24f.). Das von seiner Ursache bewirkte Seiende, also das wahrhaft Seiende und das bloße Seiende, bleibt in seiner Wirkursache, dem universalen *öv*, dem gegenüber es sich wie ein Abbild verhält. Victorinus nennt dieses erste Seiende Jesus, in dem alle Seiendheiten trotz ihres Hervorgangs verbleiben: *a quo omnia, quae sunt, et per quem et in quo* (Ad Cand. 14 p. 19, 23).⁴¹

³⁸ Vgl. S. 185.

³⁹ Zur Bezeugung bei Plotin vgl. Enn. 5, 2, 1, 3–4; 6, 5, 7, 36, bei Proklos Prop. 30; 31; 35. Dazu Gombocz (o. Anm. 29), 215.

⁴⁰ Victorinus' Trinitätstheologie ist nicht Thema unserer Abhandlung. Nach Baltes (o. Anm. 22), 110f. verkörpert der Vater die *μονή*, der Sohn die *πρόοδος*, der Heilige Geist die *επιστροφή*. Der Heilige Geist ist im Prinzip mit dem Sohn identisch, er verkörpert die Rückwendung des Sohnes als des Hervorgegangenen zum Vater.

⁴¹ Victorinus' Beweisziel gegen das arianische Gottesbild war die Hervorhebung der Konsubstanzialität von Vater und Sohn, die nur durch Zeugung hervorgerufen werden könne (daher die Ablehnung eines ‚geschaffenen‘ Jesus in Adv. Ar. 1, 1p. 33, 11f.: *Nos ... genitum dicimus, non factum, non creatum, non fundatum*). Zeugung bedeutet für Victorinus Unveränderlichkeit des Vaters, weil nach neuplatonischem Muster der

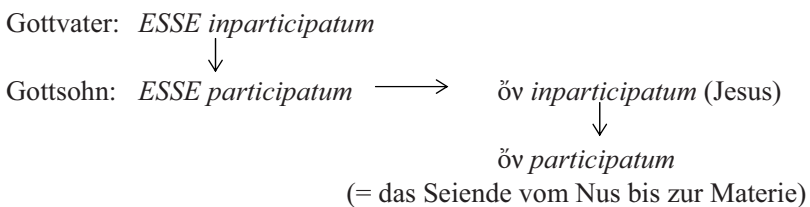
Das letzte Indiz für die Bedeutung der hier skizzierten Ontologie für das Gottesbild des Victorinus besteht in der Positionierung von teilgenommenem *esse* und unteilgenommenem *öv* auf derselben Seinsebene. Demnach verkörpert der untere Aspekt der ersten Reihe, also das teilgenommene *esse*, zugleich den oberen Modus der nachfolgenden Ordnung, d. h. das unteilgenommene Seiende: Gott ist sowohl *esse* als auch *öv*. Als vor jeder noetischen Bestimmtheit stehendes Seiendes ist er *öv inparticipatum*. Doch worin ist eine Differenz zwischen dem *esse* und dem *öv*, die beide doch Gott sind, auszumachen? Nach Auskunft der relevanten Belege vor allem aus dem dritten Buch gegen Arius läßt sich ein enger Bezug zwischen der auf Porphyrios fußenden Interdependenz von *esse* und *öv* sowie der Trinitätstheologie des orthodoxen Christen Victorinus herstellen: Demnach ist Gottvater *esse* und war auch vor der Erscheinung der beiden anderen göttlichen Personen immer schon *esse*, das kraft seiner über jeder Vollkommenheit stehenden Seinsfülle mit *vivere* und *intellegere* zusammenfällt.⁴² Als *esse inparticipatum* kann Gottvater mit den Mitteln der negativen Theologie als bloßes Sein, Schweigen oder Ruhe beschrieben werden, der als in sich Bleibender gleichwohl seine Macht ausstrahlt, ja erscheint und Leben schafft.⁴³ Das unteilgenommene *esse*, das potentiell alles ist, tritt dann heraus in den Akt, es verwirklicht sich und das, was in ihm angelegt war: *ergo potentiae progressio actus existit* (Adv. Ar. 3, 7 p. 121, 19). Das Schweigen Gottes wird nun *verbum* genannt, es hat sich also nicht in das Wort als in einen neuen Zustand gewandelt, sondern kann nur begrifflich anders gefaßt werden, da ein latent angelegter Inhalt manifest geworden ist – das *verbum* im Akt lag als *tacens verbum* oder *silentium* im *esse* stets potentiell, aber wesensgleich vor. Ebenso tritt ohne Andersheit Bewegung als und aus aktualisierter Ruhe, das Leben als und aus aktualisiertem Sein zu Tage: *necessario itaque et a cessatione natus motus et nata actio est, vel a silentio verbum vel ab essentia vita. ergo ista, essentia, silentium, cessatio pater, hoc est deus pater* (Adv. Ar. 3, 7 p. 121, 23–25). Dem noch nicht erschienenen Zustand von Sein, Schweigen oder Ruhe gehört der Name ‚Gottvater‘, während deren Entfaltung, also Leben, Wort oder Bewegung der Sohn ist. Das Beweisziel, die Homousie von Sohn und

Sohn vor und bei dem Hervorgang aus dem Vater in dessen unbestimmtem Sein verbleibt; vgl. Baltes (o. Anm. 22), 106f.

⁴² *Vivere* ist prädominante Wirkweise des Sohnes, *intellegere* gehört besonders dem *Spiritus Sanctus*. Adv. Ar. 3, 7 p. 120, 29–121, 9.

⁴³ Sinnvoll gibt Victorinus hier dem Begriff *apparentia* den Vorzug vor *progressio*, da eine Emanation des alles seienden Gottes in einen leeren, gottlosen Raum schwer vorstellbar ist; vgl. Adv. Ar. 3, 7 p. 121, 15–19.

Vater zu gewährleisten und trotzdem der Häresie einer völligen Gleichsetzung von Vater und Sohn zu entgehen,⁴⁴ versuchte Victorinus entsprechend einer unserer Ansicht nach porphyrischen Denkmuster mit der zwiefachen Gestalt von *esse* zu erreichen. Die Beziehung des ersten Seienden zum zweiten *esse* kann auf folgende Weise resümierend nachvollzogen werden: Das erste Seiende ist ebenso Manifestation eines in Gott potentiell angelegten $\delta\upsilon\upsilon$, wie das Wort, d. h. Gottsohn, als schweigendes Wort in Gott geborgen und verhüllt existierte: *quod enim supra $\delta\upsilon\upsilon$ est, absconditum $\delta\upsilon\upsilon$ est. absconditi vero manifestatio generatio est, si quidem et potentia $\delta\upsilon\upsilon$ operatione $\delta\upsilon\upsilon$ generat* (Ad Cand. 14 p. 19, 1–3). Die *apparentia* oder *progressio* des *esse* macht dies zu einem teilgenommenen *esse*, zum offenbaren Gott, dem Gottsohn, der unter dem Aspekt seiner Wirksamkeit auch als erstes Seiendes definiert und mit Jesus Christus gleichgesetzt wird (*quid igitur fuit intus in deo? nihil aliud quam $\tau\acute{o}$ $\delta\upsilon\upsilon$, verum $\tau\acute{o}$ $\delta\upsilon\upsilon$, magis autem $\pi\rho\acute{o}\upsilon\upsilon$, quod est supra generale $\delta\upsilon\upsilon$ genus, quod supra $\delta\upsilon\upsilon\tau\omega\varsigma$ $\delta\upsilon\upsilon\tau\alpha$, $\delta\upsilon\upsilon$ iam operante potentia. hic est Iesus Christus*; Ad Cand. 14 p. 19, 10–13), aber nach wie vor all das ist, was der Vater ist, da die nach außen gerichtete Bewegung des Sohnes qua Bewegung der introvertierten Bewegung des Vaters völlig entspricht. Weil Bestimmung und Bestimmtheit das $\delta\upsilon\upsilon$ kennzeichnen, tritt das göttliche Sein als bestimmte Person, eben als Christus, erscheinend in die Wirklichkeit. So definierte Victorinus das Seiende als geformtes Sein: *id est enim $\tau\acute{o}$ $\delta\upsilon\upsilon$: esse cum forma* (Adv. Ar. 2, 4 p. 105, 13f.).⁴⁵ Der Akt Gottes nach außen in der Person Christi resultiert dann in die vier Modi des Genus $\delta\upsilon\upsilon$. Wir ergänzen das auf das Gliederungsprinzip unteilgenommen-teilgenommen aufbauende ontische Schema um die Dyas Gottvater – Gottsohn:



⁴⁴ Die Vertreter einer solchen Identifizierung von Vater und Sohn beriefen sich auf Sabellius und wurden demnach Sabellianer, in Rom auch Patripassianer genannt, weil der Vater mit dem fleischgewordenen Sohn gelitten habe. Vgl. Athanasios De synodis 26 und dazu Hadot - Brenke (o. Anm. 9), 61f.

⁴⁵ Jesus ist *forma* und *species*: Adv. Ar. 1, 19, 34f. Zur Entwicklung des Heiligen Geistes aus dem Logos bzw. dem *Filius* vgl. Hadot - Brenke (o. Anm. 9), 408–410.

2. 4. Wahrheit und Gott

Nach dieser Deviation zu *esse* und *ὄν* können wir mit hinreichender Genauigkeit den Stellenwert von ‚wahr‘ und ‚Wahrheit‘ innerhalb des ontologischen Systems des Victorinus fassen und die Frage nach der Wahrheit Gottes beantworten. Die veritativ Seienden – *quae vere sunt* – nehmen die oberste Stelle der Pyramide des Genus *ὄν* ein, gelten als *intellectibilia* schlechthin,⁴⁶ als das, was an bestimmtem, unveränderlichem Sein denkbar ist, wo das Denken zum Stillstand kommt.⁴⁷ Die Übersetzung von *ὄντως ὄντα* durch *vere esse* oder eine davon abgeleiteten Form ist bereits von Cicero in seiner Timaiosübertragung geprägt worden, Seneca gibt dagegen *proprie* den Vorzug vor *vere*.⁴⁸ Hinter beiden Ausdrücken steht der identische Begriff des Vollgültigen, nicht Abgeminderten, Unvermischten, der exklusiv Seiendheiten zukommt, die von ihrem Wesen her zur höchsten Erkenntnis geschaffen sind. Was in höchstem Maße seiend ist, ist auch im höchsten Grad wahr und erkennbar, eben *νοητόν*. Die durchgehende Analogie zwischen dem Wissen und den Gegenständen des Wissens, somit die Korrespondenz zwischen Denkform und Seinsform gehört zum Denkprinzip des Neuplatonismus. Nach Plotin blickt beispielsweise der bestimmte und formgestaltete Nus niemals auf die Materie, sondern ausschließlich auf das *νοητόν*.⁴⁹ Auch der victorinische Nus ist im Gegensatz zur Seele exklusiv am wahrhaft Seienden orientiert: *Omnia ergo, quae anima sunt, solum ὄντα sunt, non quae vere sunt* (Ad Cand. 8 p. 14, 25f.). Über dem Intelligibel-Noetischen, dem wahrhaft Seienden, ‚ist‘ das Seiende schlechthin,

⁴⁶ *Ergo intellectibilia ea sunt, quae vere sunt, intellectualia, quae sunt tantum* (Ad Cand. 7 p. 14, 16f.). Das *intellectibile* (*νοητόν*) ist als das Denkbare vorrangig vor dem *intellectuale* (*νοερόν*), dem Denkenden. Zur Unterscheidung von noetisch-noerisch vgl. bereits Plotin Enn. 5, 4; 5, 6. Proklos referiert die platonische Schultradition, derzufolge das *ὄντως ὄν* als *νοητόν* bezeichnet wird: *διὸ καὶ τῶν παλαιῶν τινες ὄντως μὲν ὄν καλοῦσι τὸ νοητόν πλάτος* (In Tim. 1, 233, 1ff). Vgl. auch In Tim. 1, 232, 2 und Hadot (o. Anm. 7), 148f. Explizit nimmt Victorinus Adv. Ar. 1, 95, 28–96, 17 zur Bewegung der *anima* und ihrer intelligiblen und intellektuellen Fähigkeiten Stellung.

⁴⁷ *Stat intelligentia iam non in confusione inquisitionis existens* (Ad Cand. 7 p. 14, 12f.). Bereits Plotin sah im Stehenbleiben (*στάσις*) Grenze und Form des Noetischen (Enn. 5, 1, 7, 24–27), vgl. K. Corrigan, Amelius, Plotinus and Porphyry on Being, Intellect and the One. A Reappraisal, in: ANRW 2, 36, 2, Berlin - New York 1987, 975–993 (988).

⁴⁸ *id gignitur et interit nec umquam esse vere potest* (Cic. Tim. 214, 27 Müller); *eorum quae proprie sunt ... ideas vocat* (sc. Plato) ... *Hae immortales, immutabiles, inviolabiles sunt* (Sen. Epist. 58, 18). Die Identifikation von wahr und seiend wird im Sophistes deutlich ausgesprochen: *τὸ ἀληθινὸν ὄντως ὄν λέγων* (Soph. 240 b 2); dazu Beierwaltes (o. Anm. 5), 18.

⁴⁹ Vgl. Plotin Enn. 1, 8, 9, 14ff; 5, 5, 1, 59.

das unteilgenommene ὄν ein anderer Aspekt des Seins selbst, manifester Gottsohn, wirkender Logos, aktgewordene Seinsallmacht, die ihrerseits aus dem in-sich-bleibenden Gottvater, dem *esse inparticipatum* aufscheinend hervorgetreten ist.⁵⁰

Genau an dieser Schnittstelle zwischen *esse* und ὄν kann die Problematik eines hyperontischen, über der Wahrheit stehenden Gottes und des Anspruchs Christi, Weg, Wahrheit und Leben zu sein, studiert und schließlich als Ausdruck einer homogenen, in sich stimmigen Theologie und Seinslehre erklärt werden. Eine Annäherung ist dabei über das Dictum zum überveritativen Gott in Adv. Ar. 3, 7 p. 121, 9f. (*hic est deus, supra voûn, supra veritatem, omnipotens potentia et idcirco non forma*) von einem pagan-platonischen, aber auch von einem christlichen Gottes- bzw. Wahrheitsbegriff her möglich. Zum einen entspricht Victorinus dem Denken Plotins, wenn er *veritas* und Nus in eins setzt. Für Plotin bestand die Wirklichkeit des Nus in dessen ewigem und vollkommenem Denken, das, ohne sich in einen Subjekt- und Objektbereich aufzuspalten, immer schon ganz das νοητόν sah.⁵¹ Da nichts außerhalb der Wirklichkeit wahr ist, war das Gedachte immer schon im Denkenden, war die geschaute Welt des Intelligiblen eins mit dem schauenden Nus.⁵² Dieses volle Wissen des νοητόν impliziert die Wahrheit des Nus,⁵³ allerdings nicht als Wahrheit von etwas,⁵⁴ sondern die Wahrheit als das Gedachte des Nus, der sich denkt als das universal Seiende. Wahrheit–Seiendes–Nus repräsentieren drei gedanklich abstrahierbare Aspekte der einen, höchsten noetischen Natur.⁵⁵ Doch nach wie vor ist in der Abhängigkeit des Erkennenden vom Erkannten, des Schauenden vom Geschauten Zweiheit impliziert, Wahrheit demzufolge unter dem absoluten und prädikationsfreien Einen beheimatet. In der Metapher vom Einen als dem König der Wahrheit, der über der in Wahrheit–Seiendes–Nus differenzierbaren göttlichen Natur thront,⁵⁶ unterstreicht Plotin genau diesen ontologischen Abstand zwischen dem Einen und dem wahr-seienden Nus, erhellt mit dem Bilde aber auch die Verbindung der beiden Ebenen: Als Sprößling des Königs (γέννημα) schreitet die Wahrheit ihrem Herrn und Vater bei der Prozession des Hofstaates

⁵⁰ *Manens in se suo a se motu virificans potentia sua* (Adv. Ar. 3, 7 p. 121, 7).

⁵¹ Plotin Enn. 5, 5, 1, 59; der Nus als eines in Enn. 5, 3, 5, 25.

⁵² Plotin Enn. 5, 3, 5, 22f.

⁵³ Vgl. E. K. Emilsson, *Cognition and its object*, in: L. P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge 1966, 217–249 (235f.).

⁵⁴ Plotin Enn. 3, 7, 4, 12f.

⁵⁵ Plotin Enn. 5, 5, 3, 1f.

⁵⁶ Plotin Enn. 5, 5, 3, 15–25.

voran, Wahrheit ist vor-gängige Kunderin des Einen, das über und nach aller Kunde ist, was es ist. Es scheint nun nicht erforderlich, die Ähnlichkeit zu Victorinus' bereits erörtertem Konzept vom wahrhaft Seienden und dem Nus als den Wirklichkeiten, die aus dem *esse* zeugend hervorgebracht wurden, zu repetieren. Die in beiden Fällen artikulierte Gleichsetzung von *veritas* / ἀλήθεια und Nus macht Wesen und Entstehungsbedingung von Wahrheit in der Ontologie des Victorinus deutlich: Wahrheit kann definiert werden als Einheit von Subjekt und Objekt beim Erkenntnisvorgang, Wahrheit ist nicht im adäquationstheoretischen Sinn Übereinstimmung hinsichtlich eines anderen, sondern der über sich selbst wissende Nus. Voraussetzung dieses Wissens ist die Bestimmtheit und damit Erkennbarkeit des Nus, der seine Gestalt abgrenzt und sich dadurch selbst voll erkennt. Nus und Wahrheit sind, wie Victorinus nicht müde wird zu betonen, begrenzte Gestalt: *hic est deus, supra vōv, supra veritatem, omnipotens potentia et idcirco non forma. vōς autem et veritas forma* (Adv. Ar. 3, 7 p. 121, 9–11).

Gleichrangig neben diesem aus der Noologie Plotins stammenden Wahrheitsbegriff spiegelt Victorinus ein biblisches Denkmodell, das Christus als sichtbares Abbild des unsichtbaren Gottes beschreibt.⁵⁷ Der Schritt von der nach außen gewandten Bewegung des ersten neuplatonischen Einen in der Form des Sprößlings Plotins zu dem sich in Leben und Denken manifestierenden Sohn als äußerer Gestalt des in sich überseienden Gottvaters liegt ebenso nahe wie die Fixierung der Wahrheit auf die Seinsebene unter dem ersten Einen bzw. unter dem Sein Gottes. Die Entstehungsbedingung von Wahrheit, die letztgültige Antwort auf die Frage, ob Gott und Wahrheit in einem disjunktiven Verhältnis zueinander stehen, oder inwiefern Gott doch die Wahrheit ist, ergibt sich somit aus der Klärung des Konnexes von Gott und Gestalt. Wie Hadot hervorhebt, kreisen Victorinus' Gedanken im vierten Buch gegen Arius primär um die Polarität von *esse – vivere – intellegere*, dem Wirken Gottes, und *existentia – vita – intelligentia* als der Gestalt eben dieses Wirkens: *vivere autem ... deus est, vita Christus, et quia vivere ut generator est vitae (actu enim, quod est vivere, ut quaedam prolis vita generatur) fit vivere pater, filius vita* (Adv. Ar. 4, 10 p. 143, 20–22).⁵⁸ Wie Hadot unterstreicht, zielt Victorinus auf eine Präzisierung des Modus des Hervorgangs des *ōv* aus dem *esse* ab. Bereits im dritten Buch hatte er die Homoousie von Sohn und Vater trotz der Zeugung des Sohnes unter

⁵⁷ Im Passus Adv. Ar. 3, 121, 11; 13 geht Victorinus von Phil. 2, 6 (*Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semet ipsum exinanivit*) und Col. 1, 15 (*Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae*) aus.

⁵⁸ Hadot (o. Anm. 7), 419ff.

Rückgriff auf die Bewegungstheorie damit erklärt, daß die selbstursprüngliche Bewegung, aus der jedes Wirken, d. h. jede weitere Bewegung entsteht, mit dieser identisch ist, daß Bewegung aus sich selbst entsteht: *sin motus* (sc. *est*) *a motu nascitur, motus ergo a se nascitur* (Adv. Ar. 3, 7 p. 121, 33 – 122, 1). Es existiert demnach lediglich eine einzige Bewegung, differenzierbar als verborgene Bewegung im Vater und als eine von dort rührende, offenbare Bewegung des Sohnes.⁵⁹ Die Koinzidenz von Hervorgang und Identität fassen wir als Denkprinzip des Victorinus somit nicht nur auf ontologischer Ebene als Zusammenfall von *esse participatum* und dem gewordenen *öv inparticipatum*, sondern auch in der Begründung der Homouosie mit der Gleichheit der Bewegung von Vater und Sohn.⁶⁰ Letztlich wandelt sich der vermeintliche Gegensatz von Gottes reinem Sein als Wirken in den drei Aspekten *esse – vivere – intellegere* und deren Verwirklichung in *existentia – vita – intellegentia* in eine besondere Form der Einheit (*unum, non unitum*: Adv. Ar. 4, 2 p. 135, 20). Die gegenseitige Verschränkung der Ursache *vivere*, d. h. Gottvater, und seiner Wirkung *vita*, d. h. Gottsohn, geht auf das ewige Wirken des *vivere* als einer Form des universellen und noch unbestimmten Seins Gottes zurück, dergestalt, daß ‚Leben‘ (*vita*) Habitus (ἔξις) des *vivere* ist. ‚Leben‘ als gezeugte Form entspringt jenem Akt des ‚leben‘, weil dieses *vivere* durch sein ewiges Wirken einen Zustand hervorruft, der ‚Leben‘ ist: *Vita enim vivendi habitus est et quasi quaedam forma vel status vivendo progenitus in se continens ipsum vivere atque id esse, quod vita est, (ut) utrumque sit una substantia* (Adv. Ar. 4, 13 p. 146, 16–18).⁶¹ Die Beschaffenheit als Gestalt – *vita* – gibt Zeugnis von dem, dessen Gestalt sie ist, sie führt das Denken zurück zu dem in ewiger Betätigung unendlich und unbestimmt wirkenden *vivere*,⁶² so daß an der Gestalt die Kenntnis ihrer Ursache möglich wird. In der Begrenzung des zu keinem Zeitpunkt verharrenden *vivere* durch die Form entspringt die Gestalt des Sohnes, ohne den niemand je den Vater geschaut hat: *ut enim forma quaelibet ... ducit nos ad cognoscendum eum, cuius est, sic vita facit nos nosse, quid sit vivere. actus enim est vivere et in actu momentis omnibus cursus, et ideo dictum: deum nemo vidit unquam. quis enim videat vivere, quod deus est, sine vita, quae lineamentis agendis in quadam specie coit et existit, ut sit forma viventis?* (Adv. Ar. 4, 8p. 141, 32 – 142, 5). Das Wie des Hervorgehens der Gestalt aus Gott wird dann ab

⁵⁹ Adv. Ar. 3, 7 p. 122, 3–5.

⁶⁰ Adv. Ar. 3, 7 p. 122, 8–10.

⁶¹ Zur Rezeption des stoischen ἔξις-Begriffs bei Victorinus vgl. Hadot-Brenke (o. Anm. 9), 431 Anm. 514.

⁶² Victorinus spricht hier von einer ἀοριστία (Adv. Ar. 4, 23 p. 156, 8).

dem Kapitel 21 des vierten Buches nach philosophischen Gesichtspunkten mit Hilfe des oben rekonstruierten ontologischen Modells besprochen, wonach der untere Aspekt der ersten Seinsebene, in unserem Fall *esse*, bzw. Gott oder *vivere* mit dem oberen der nächsten Stufe, also mit dem öv, bzw. dem Sohn oder der *vita* kongruent ist. Dem indeterminierten Sein des Vaters war die begrenzte Gestalt als ein So-Sein ursprünglich inhärent: *in eo, quod est ei esse, inest etiam sic esse* (Adv. Ar. 4, 12 p. 145, 26f.), so daß es einmal eine reine, mit dem transzendenten *esse* Gottes identische Gestalt gab.⁶³

Die Manifestation dieser inneren Gestalt nach außen versucht Victorinus anhand der Prozesse im Zusammenhang mit dem *intellegere*, der aktivsten Tätigkeit der drei Vermögen Gottes (*esse – vivere – intellegere*) zu erklären. In der ersten Phase, der *intus intellegentia*, fallen ‚Sein‘ und ‚Denken‘ vollständig zusammen, Gott denkt seiend und ist denkend-ausdehnungsloses, bewegungsloses Denken, das noch nicht in eine Subjekt-Objektfunktion aufgespalten werden kann: *et haec est ut intus intellegentia, quae sine aliquo motu se intellegit, quippe quae cum intellegit, existit, et cum existit, intellegit, et hoc est deus* (Adv. Ar. 4, 27 p. 160, 17–19). Da nun jedes *intellegere* eine *intellegentia* als seinen Habitus verursacht, verharrt diese gezeugte *intellegentia* zwar noch in Gott als seine *substantialis forma*, aber im Gegensatz zum lediglich seienden ‚Denken‘ Gottes denkt die *intellegentia* als konkretisierte und gestaltete Form etwas, nämlich sich selbst, so daß trotz des hohen Grades an Einheit dieses reflexiven Vorganges Subjekt und Objekt zumindest gedanklich auseinanderfallen, die ausdehnungslose Potenz des *intellegere* hat sich in ein zwar immer noch auf sich bezogenes, gleichwohl schon lineares, d. h. extensionales Denken gewandelt: *cum autem ipsa intellegentia intellegit, quod sit intellegentia (necessario enim sequitur, ut et se intellegat intellegentia), veluti exiens a semet ipsa se intellexit fecitque se extra, quod foris est, intellegendo se, id est motu suo. unde est haec foris intellegentia* (Adv. Ar. 4, 28 p. 160, 29–33). Dieses Denken ist der Gottsohn, gezeugt von Gottvater als dem inneren ‚Denken‘, als ‚Denken‘ ihm wesenseins, als Sohn verschieden vom Vater.⁶⁴

Auf den Wahrheitsbegriff des Victorinus umgelegt bedeutet dies, daß Gottes bei und in sich bleibendem Sein, das durch seine Unbestimmtheit allmächtig ist, nicht das Prädikat Wahrheit zugeschrieben werden kann. Erst ab dem Moment der Zeugung von *existentia*, *vita* und *intellegentia* in die

⁶³ Wenn Victorinus Adv. Ar. 4, 28 p. 160, 4f. von einer *substantialis forma* spricht, steht *substantia* als Sein der *forma* gegenüber. *Substantialis forma* meint demnach eine Gestalt vor ihrem nach außen gerichteten Gang ins Seiende.

⁶⁴ Adv. Ar. 4, 28 p. 160, 33–161, 4.

ausgedehnte Welt, wenn die inhärente Gestalt als *imago Dei invisibilis* nach außen tritt, erscheint Gott als Sohn, als Nus, als Gestalt und Wahrheit. Was im Kapitel sieben von Adv. Ar. 4 über das Verhältnis von Gott und Sohn gesagt wird, gilt uneingeschränkt für die Beziehung zwischen Gott und Wahrheit: *Deus* und *veritas* stehen einander als *idem alterum*, als dasselbe andere, gegenüber, zu jedem Zeitpunkt identisch in Substanz, Einheit, Bewegung und Wille, verschieden hinsichtlich der Kategorie von Ursache und Wirkung.⁶⁵ Wahrheit ist in Gott, also Gott, Wahrheit ist aus Gott, also anders als Gott. Wie der Sohn den Vater voraussetzt, so die Wahrheit Gott.

Wenn wir nun den nur äußerlichen Widerspruch zwischen den Aussagen, (1) Gott stehe über der Wahrheit und (2) Gott sei die Wahrheit, als Ergebnis zweier gleichsam zu zwei verschiedenen Zeitpunkten erfolgten Beobachtungen der Bewegung des Seins zu illustrieren versuchten, wenn wir zuvor die Identität von teilgenommenem *esse* und unteilgenommenem *ὄν* als ontologische Basis dieses Axioms von der Selbigkeit in der Andersheit hervorgehoben haben, so muß auch klar sein, daß dieser Kontext nicht in jedem Argument explizit artikuliert wird. Dort, wo die Frage der Homoousie direkt und unmittelbar zur Debatte steht, wäre es nicht zielführend, Gott als unbestimmtes *supra esse* dem Sohn als *voûς*, *veritas* und *forma* gegenüberzustellen und so die Position der Consubstantialisten zu schwächen. Ohne von seinem Wahrheitsbegriff abzurücken, kann Victorinus den Ausdruck *veritas* auch zum Beweis der Substanzgleichheit einsetzen: Wären, wie die Arianer behaupten, Sohn und Vater einander nur ähnlich, könnte unter dem Gewicht des Jesuswortes *ego sum via, veritas et vita* auch Gott der Wahrheit nur ähnlich sein, müßte der Vater dem Sohn an Würde unterliegen.⁶⁶ Da dies jeden christlichen Gottesbegriff ad absurdum führte, folgt aus der gleichen Wahrheit von Sohn und Vater, die keine qualitative Abminderung im Sinne eines *veritatis simile* duldet, ohne dabei gleich in das Gegenteil ihrer selbst, in *error*, *corruptio* und *passio* umzuschlagen, als quod erat demonstrandum die gleiche Substanz der beiden göttlichen Personen, also ihre Homoousie. Dieses Argument gelingt nur unter der auch ausgesprochenen Identität von *veritas* und *substantia*, das ‚Wahrheit sein‘ ist selbst Substanz: *ipsum ergo veritatem esse substantia est* (Adv. Ar. 1, 43 p. 78, 32). Wie bereits erwähnt (o. Anm. 65), steht der

⁶⁵ *Substantia* meint in diesem Zusammenhang nicht wie im philosophischen Sprachgebrauch üblich das bestimmte Seiende gegenüber dem universal unbestimmten Sein (*existentia* – ὑπαρξις) – so Damask. Dub. et Sol. 1, 312, 11–16, Vict. Adv. Ar. 1, 64, 1–15, Hymn. 3, 146–156 –, sondern die gemeinsame göttliche Substanz von Vater und Sohn; vgl. Hadot (o. Anm. 7), 855.

⁶⁶ Adv. Ar. 1, 6 p. 78, 25–28.

hier maßgebliche Terminus *substantia* als substantiviertes Äquivalent für das Sein an sich, für das *quod est esse* des Vaters, der selbst Substanz und Ursache der Substanz ist,⁶⁷ die als So-Sein, als *forma, imago, character* und Sohn die konkretisierte Wirklichkeit des stets einen, substanzgleichen Gottes darstellt. Im theologisch motivierten Kampf für die Homousie wies Victorinus dem Substanzbegriff eine tragende Rolle zu, doch entspricht die behauptete Identität von Ursache der Substanz und Substanz, deren Gleichsetzung mit *esse* und *sic esse* völlig und in sich stimmig der neuplatonisch bestimmten Relation zwischen εἶναι und ὄν als wesenhafte Gleichheit von Hervorgegangenem und Ursache, die beide zwar eine Andersheit, jedoch keine Zweiheit bilden. Mit Fug und Recht kann somit die *veritas* als Typikon des Sohnes auch für den Vater ausgesagt werden, da ein So-Sein stets auch ein Sein war und ist, wie Victorinus mit Joh. 14, 10 (*pater in me et ego in patre*) bekräftigt (Adv. Ar. 1, 9 p. 63, 3). Von den kontextuellen Gegebenheiten und der jeweiligen Argumentationsabsicht abgesehen, die es einmal nahelegen, Gott als überseiende, transveritative Ursache hervorzuheben, dann wieder die Wesensgleichheit von Vater und Sohn zu betonen, kann als einzige Differenz ausgemacht werden, daß in Gottvater das *esse* als Prinzip der Ursache prädominant ist. Diesem auf Ineinssetzung von *veritas* und essentieller *substantia* beruhendem Wahrheitsbegriff des Victorinus können in den Opera theologica noch folgende Einzelaspekte zugeordnet werden:

(1) Wahrheit ist Gott und wie dieser als *simplex deus* nicht teilbar. Es existiert nur die eine Wahrheit, die nicht auf Wahrscheinlichkeiten reduziert werden kann.

(2) Gott als das reine Sein ist nicht bestimmt und kann daher auch nicht als Wahrheit ausgesagt werden.

(3) In der Anbindung von Wahrheit an das (teilgenommene) *esse* und das (unteilgenommene) ὄν steht Victorinus in der Tradition eines ontologischen Wahrheitsbegriffs, wonach nicht im korrespondenztheoretischen Sinne eine begriffliche Vorstellung die Welt korrekt erfaßt (*adaequatio rei et intellectus*), sondern ausschließlich Darstellung Gottes in der Welt ist.

(4) Wirklichkeit als prädominantes Wesensmerkmal des Sohnes ist reines Denken, extrovertierte Bewegung des *ipsum esse* in die extensionale Erfahrungswelt und gewährleistet als begrenzte Form zwingend die Erkenntnis ihrer selbst, d. h. Gottes. Der Sohn hellt als *lumen ex lumine vero* die Wahrheit,⁶⁸ das Sein Gottes vollständig auf, wobei ein direkter Zusam-

⁶⁷ Adv. Ar. 1, 28 p. 62, 20–29.

⁶⁸ Adv. Ar. 4, 2 p. 161, 19–23; vgl. auch De Hom. Rec. 168, 28–169, 1; Hymn. 3, 179, 65–68.

menhang zwischen der Wahrheit Gottes und seiner Erkennbarkeit insofern besteht, als das höchste Sein die höchste Erkennbarkeit verbürgt: *ubi veritas, ibi scientia* (Adv. Ar. 3, 9 p. 123, 26).

(5) Die Wahrheit als nach außen gewandtes Sein Gottes trägt ihren Ursprung unauslöschlich in sich und führt in ihrem Hervorgang immer auch zurück, ist stets *conversio*. Dieser Gang zurück ist Weg vom ‚Leben‘ (*vita*) zum ‚leben‘ (*vivere*) jenseits und vor der Zeit. Wahrheit und Ewigkeit, wahres und ewiges Leben koinzidieren.⁶⁹

(6) Da alle Gläubigen in Christus sind,⁷⁰ vermögen sie auch in der Wahrheit zu stehen, doch meint Victorinus hier nicht eine Orientierungskompetenz zur Bemessung empirischer Gegebenheiten, seine Wahrheit ist ein zielgerichteter Rückweg zu Gott. So schwingt auch in Victorinus' Wahrheitsbegriff nie die Konnotation von ‚wahr‘ als korrekter Lösung einer aussagenlogischen Operation im Gegensatz zu ‚falsch‘ mit. Wahrheit ist das manifeste Sein Gottes, das den Menschen umfängt, ohne daß umgekehrt der Mensch die Wahrheit erzeugen könnte. Nirgends arbeitet Victorinus die konstitutive Beteiligung des Erkennenden an der Wahrheitsgewinnung heraus. Diese Aufgabe wird später gegen die Autorität des Augustinus Thomas von Aquin übernehmen.⁷¹ Victorinus' Wahrheitstheorie ist keine Erkenntnistheorie.

3. Resümee

Victorinus' Wahrheitsbegriff stellt sich als christliche Konstruktion mit platonischen Mitteln dar. Die Divergenz zwischen einem überseienden, damit auch über der Wahrheit stehenden Gott und dem Anspruch des Gott gleichen Sohnes, die Wahrheit zu sein, entpuppt sich als Konsequenz des Kampfes gegen die Arianer, sowohl die Andersheit der göttlichen Personen als auch ihre Consubstantialität zu begründen. Größte Bedeutung für dieses Unternehmen hatte die auf Porphyrios zurückgehende Unterscheidung zwischen zwei Arten von εἶναι und ὄν in ein unteilgenommenes In-Sich-Sein und ein teilgenommenes Sein, das dem seienden Sein des ὄν entspricht: Gott als reine und universelle Ursache transzendiert alles, auch den Sohn und die Wahrheit, insofern dem Einen Plotins, dem König der Wahrheit vergleichbar. Als wirkende Ursache, die nichts außer ihrer Macht zuläßt, bleibt sie sich selbst gleich, doch erscheint das in ihr Latente als Sohn, Denken und Wahrheit. Nichts berechtigt uns zur Annahme, daß diese Re-

⁶⁹ Adv. Ar. 3, 115, 25–29.

⁷⁰ Adv. Ar. 3, 112, 20–24.

⁷¹ K. Müller-J. Werbick, Wahrheit II. Philosophie- und theologiegeschichtlich, in: LThK 10 (32001), 929–933 (930) zu Thomas De veritate q. 11.

zeption neuplatonischer Ontologie aus inneren Gründen nicht stimmig oder ein Fremdkörper im Gebäude christlicher Trinitätstheologie gewesen wäre.

Die Integrierbarkeit der in vorwissenschaftlichem Zusammenhang zu Tage tretenden Semantik von *verum-veritas* in ein philosophisches Wahrheitskonzept zeigt die Kohärenz von Sprache und Denken in der Theologie des Marius Victorinus.

