

## Die Vita Moisis (II) des Gregor von Nyssa – ein geistlicher Wegweiser

### Aufbau und Hauptthemen

VON HERMANN JOSEF SIEBEN S. J.

Seitdem Jean Daniélou vor über 50 Jahren die inzwischen auf mehr als 400 Bände angewachsene Reihe der ‚Sources Chrétiennes‘ mit einer Übersetzung des zweiten Buches der Vita Moisis eröffnet<sup>1</sup> und in seiner bahnbrechenden<sup>2</sup> Monographie<sup>3</sup> die Bedeutung der genannten Schrift für die geistliche Theologie des Kappadokiers herausgestellt hat, hat das Interesse an diesem wohl um 392<sup>4</sup> entstandenen Werk nicht mehr nachgelassen<sup>5</sup>. Im Zentrum der Aufmerksamkeit der meisten der Vita Moisis gewidmeten Arbeiten steht dabei aber nicht das Anliegen, das Gregor selbst mit seiner Schrift verfolgt, nämlich über den Weg der Vollkommenheit oder, wie wir vielleicht auch sagen können, über das geistliche Leben Auskunft zu geben<sup>6</sup>, sondern die in dieser Schrift implizierte Metaphysik bzw. philosophische Position Gregors<sup>7</sup>. Geht ein Titel einmal ausnahmsweise in die angedeutete

<sup>1</sup> Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*, introduction et traduction de Jean Daniélou, SC, Paris 1941.

<sup>2</sup> Vgl. u. a. die Rezension von H. Langerbeck, *Zur Interpretation Gregors von Nyssa*, in: ThLZ 82 (1957) 81–90.

<sup>3</sup> *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Théologie 2, Paris 1944.

<sup>4</sup> Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*, introduction, texte critique et traduction de Jean Daniélou, Paris 1968, SC 1<sup>ter</sup>, 15. – Was die relative Datierung angeht, so tritt F. Dünzl, *Gregor von Nyssas Homilien zum Canticum auf dem Hintergrund seiner Vita Moisis*, in: VigChr 44 (1990) 371–381, mit guten Gründen gegen den französischen Jesuiten für die Priorität der Vita Moisis vor den Homilien zum Hohen Lied ein. – Wir benutzen im folgenden die hier genannte Ausgabe der Vita Moisis. Die erste arabische Zahl bezeichnet dabei den Paragraphen, die zweite die Seitenzahl. Die deutsche Übersetzung stammt, soweit sie nicht verändert bzw. verbessert wurde, aus: Gregor von Nyssa, *Der Aufstieg des Moses*, übersetzt und eingeleitet von M. Blum, Freiburg/Br. 1963.

<sup>5</sup> Vgl. die Bibliographie bis 1988 bei M. Altenburger, F. Mann, *Bibliographie zu Gregor von Nyssa*. Editionen, Übersetzungen, Literatur, Leiden 1988.

<sup>6</sup> I, 3;46: „Du verlangst, liebster Freund, ich solle dir darstellen, was das sei, das vollkommene Leben (ὁ τέλειος βίος). Du willst natürlich, wenn Du das Gesuchte in meiner Darstellung findest, das dir darin Gefallende in dein eigenes Leben übertragen.“ Ebd. 15; 54: „... zuerst geben wir kurz einen Bericht über sein (nämlich des Mose) Leben, wie wir es aus der Heiligen Schrift kennengelernt haben. Danach werden wir den Sinn, wie die ‚Geschichte‘ ihn bietet, erforschen, um eine Anleitung zur Tugend zu finden. Mit ihrer Hilfe werden wir erkennen, was vollkommenes menschliches Leben ist.“

<sup>7</sup> E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen 1966; G. Bebis, *Gregory of Nyssa's ‚De vita Moïsis‘. A philosophical and theological analysis*, GOTR 12 (1967) 369–393; M. Mees, *Mensch und Geschichte bei Gregor von Nyssa*, in: Aug. 16 (1976) 317–335; M. A. Bardolle, *La vie de Moïse de Grégoire de Nysse ou le temps spirituel vécu à travers l'imaginaire d'un modèle historique*, in: *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au moyen âge*, Paris 1984, 255–261; A. Meredith, *The idea of God in Gregor of Nyssa*, in: *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, Leiden 1990, 127–147, hier 142–144; Th. Böhm, *Die Konzeption der Mystik bei Gregor von Nyssa*, FZPhTh 41 (1994) 45–64. – Vgl. auch die von

Richtung, dann hält er nicht, was er verspricht<sup>8</sup>. Die Frage nun, auf welche Weise Gregor seine in der Einleitung angekündigte Absicht, Auskunft über das geistliche Leben zu geben, konkret verwirklicht, also, wie er seine Schrift aufgebaut und welche Themen aus dem geistlichen Leben er denn nun behandelt hat, erscheint uns nicht zuletzt deswegen besonders reizvoll, weil wir es bei Gregor mit einem der ganz frühen Theoretiker des geistlichen Lebens und speziell des Mönchtums zu tun haben, das er zusammen mit seinem Bruder Basilius aus eigener Praxis kannte. Es ist also damit zu rechnen, daß er in einem Werk wie dem vorliegenden seine persönlichen Erfahrungen mit diesem Milieu anspricht und verarbeitet<sup>9</sup>.

Von den zwei Teilen der Vita Moisis stellt der erste, ‚historia‘ überschriebene, eine freie Nacherzählung der Lebensgeschichte des Mose dar. Er berührt sich stark mit der Vita Moisis des Philon von Alexandrien, und Daniélou hat ihn treffend in die Nähe der jüdischen Haggada gerückt<sup>10</sup>. Es handelt sich um eine erbauliche Erzählung, der jedoch nicht das eigentliche Interesse des Nysseners für sein Vorhaben gilt. Dieses verwirklicht er im zweiten, ‚theoria‘ überschriebenen Teil<sup>11</sup>. Hier geht es nicht mehr um Erbauung durch das Leben eines anderen, sondern um die „Nachahmung“ (μίμησις)<sup>12</sup>, den Vollzugs eines Lebens, wie es Moses gelebt hat<sup>13</sup>.

In zwei Schritten versuchen wir im folgenden die Vita Moisis, Teil II, als eine Art Leitfaden des geistlichen Lebens vorzustellen. Zunächst prüfen wir die Frage, ob sich in der von uns untersuchten Schrift wenigstens Spuren einer Gliederung von seiten des Autors finden, dann geben wir einen Überblick über ihren hauptsächlichen Inhalt. Dabei gehen wir auf die von Gregor behandelten Themen des geistlichen Lebens nicht in systematischer Anordnung, sondern genau in der Reihenfolge ein, in der Gregor selbst vor-

*Th. Böhm* angekündigte Untersuchung zu „Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu ‚De vita Moysis‘ von Gregor von Nyssa“.

<sup>8</sup> Vgl. C. Peri, La Vita di Mosè di Gregorio di Nissa, un viaggio verso l'aretè cristiana, in: *VetChr* 11 (1974) 313–332, der eher abstrakt über den Begriff der Tugend und dessen Parallelen bei Philo und Plato handelt als über die konkreten Weisungen, die Gregor in der Vita über ein tugendhaftes Leben gibt.

<sup>9</sup> Vgl. J. Daniélou, Saint Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme, in: *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, Paris 1961, 131–141, bes. 136f. – Vgl. auch G. May, Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa, in: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne*, hrsg. von M. Harl, Leiden 1971, 51–66, hier 62: „Enge Beziehungen zum Mönchtum hat Gregor während seines ganzen Lebens besessen; der Bruder des Basilius und der Makrina ist in diese Welt hineingewachsen.“ „Seine besondere Leistung besteht darin, daß er eine Theologie des asketischen Vollkommenheitsstrebens entwickelt hat, in der er wohl seine persönlichen Erfahrungen verarbeitet hat ...“, ebd. 63.

<sup>10</sup> SC 1<sup>er</sup>, 17–20.

<sup>11</sup> Über den Einfluß Philons auf diesen zweiten Teil vgl. Daniélou, SC 1<sup>er</sup> 20–21.

<sup>12</sup> II, 13; 112–114.

<sup>13</sup> Über die Vorbildlichkeit der Gestalt des Mose vgl. J. Daniélou, Moses bei Gregor von Nyssa. Vorbild und Gestalt, in: *Mose in Schrift und Überlieferung*, Düsseldorf 1963, 289–306; über dessen Vorbildlichkeit speziell für Mönche vgl. *dens.*, S. Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme; E. Junod, Moïse. Exemple de la perfection selon Grégoire de Nysse, in: *La figura de Moïse. Écriture et rélectures*, Genf 1978, 81–98.

anschreitet. Denn diese Reihenfolge ist ein wesentlicher Bestandteil seiner geistlichen Lehre selber, handelt es sich doch um einen Weg, genauer gesagt, um einen Aufstieg der Seele zu Gott, über den er Auskunft geben will in seiner Schrift. In welcher Reihenfolge, an welchen Etappen des Weges, an welchen Stationen des Aufstiegs nun die verschiedenen Themen zur Sprache kommen, ist deswegen von höchstem Interesse.

Nicht eingegangen werden kann im Zusammenhang unserer Vorstellung der Vita Moisis II als geistlichem Wegweiser auf die exegetische Methode, nämlich die allegorische Schriftauslegung, mit deren Hilfe Gregor zu seinen Aussagen zu kommen beansprucht. Hier können wir nur auf einschlägige Untersuchungen verweisen<sup>14</sup>. Aus Raumgründen ist es auch nicht möglich, den einzelnen von Gregor vorgelegten Auslegungen Hinweise auf schon bestehende Auslegungstraditionen beizufügen, genausowenig wie wir auf ihren philosophischen Hintergrund bzw. auf Parallelen im übrigen Werk aufmerksam machen können. Diesbezüglich finden sich in den beiden kritischen Editionen<sup>15</sup> der Vita zahlreiche nützliche Angaben.

### I. Zum Aufbau von Vita Moisis II

Zunächst ist also zu prüfen, ob Gregor in seiner Vita irgendwelche, auf den ersten Blick vielleicht übersehene, Signale gibt, mit deren Hilfe wir die Hauptthemen seines geistlichen Wegweisers voneinander abheben können. Jean Daniélou charakterisiert unseren Text als ein typisches Produkt der sog. Zweiten Sophistik: um ein zentrales Thema herum – und das ist hier der ‚Lauf der Seele‘ zu Gott – sind eine Reihe von selbständigen literarischen Einheiten und Stücken gruppiert<sup>16</sup>. Unsere Frage lautet: Sind diese selbstän-

<sup>14</sup> Vgl. C. W. Macleod, *Allegory and mysticism in Origen and Gregory of Nyssa*, in: JThS 22 (1971) 362–379, ebd. 372–378 zur Technik der Auslegung und zur Bedeutung der allegorischen Methode. Vgl. auch M. Canévet, *Exégèse et théologie dans les traités spirituels de Grégoire de Nysse*, in: *Écriture* (Anm. 9) 144–168; *dies.*, *Grégoire de Nysse et l'hérméneutique biblique. Études des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris 1983; R. E. Heine, *Gregory of Nyssa's apology for allegory*, in: VigChr 38 (1984) 360–370 (zum Prolog der Hom. in Cant. cant.); M. Harl, *Références philosophiques et références bibliques du langage de Grégoire de Nysse dans ses Orations in Canticum Cantorum*, in: *Ermeneumata*. FS für Hadwig Hörner zum 60. Geburtstag, Bibliothek der klass. Altertumswissensch. NF 2, 79, Heidelberg 1990, 117–131. – Besonders hilfreich zum Verständnis der von Gregor angewandten allegorischen Methode ist M. N. Esper, *Allegorie und Analogie bei Gregor von Nyssa*, Habelts Dissertationsdrucke, Reihe klassische Philologie 30, Bonn 1979. Der Autor arbeitet den grundsätzlich protreptischen Charakter der Exegese Gregors heraus und zeigt deren inneren Zusammenhang mit dem Gottesbegriff: „Angesichts der Unendlichkeit und der Unaussprechlichkeit seines (d. h. Gottes) Wesens ... erweist sich Gregors Allegorese als Vehikel des Menschen für die beständig vorläufige Explikation der göttlichen Natur“ (105).

<sup>15</sup> Vgl. die Ausgabe von Daniélou in SC, außerdem: Gregorii Nysseni, *De Vita Moisis*, edidit *Herbertus Musurillo*, Leiden 1964, Gregorii Nysseni Opera VII, 1.

<sup>16</sup> SC 1<sup>ter</sup>, 33: „On retrouve dans son livre tous les procédés littéraires qui sont ceux de cette école. La composition assez déconcertante est conforme aux canons de l'École: autour du thème fondamental, celui de la ‚course de l'âme‘, se groupent des développements autonomes, morceaux dialectiques, digressions et surtout ces ‚ecphrasis‘, ces descriptions, chères aux sophistes ...“

digen ‚Stücke‘ irgendwie als solche gekennzeichnet? Gibt es Signale im Text, die Zäsuren zwischen den genannten literarischen Einheiten andeuten? An mindestens zwei Stellen seines Werkes<sup>17</sup> bietet Gregor Rückblicke auf die von Moses durchlaufenen Stationen seines Aufstiegs zu Gott. Sie wirken wie Zwischentitel, die man nur in den Text einzufügen braucht, um ihn zu gliedern. Aber sie ergeben tatsächlich nur eine Gliederung der ‚historia‘, der ‚Geschichte des Mose‘, heben aber nicht Themen geistlicher Belehrung voneinander ab und gliedern damit auch nicht den geistlichen Wegweiser als solchen.

Daniélou selber scheint solche formalen Signale denn auch nicht ausgemacht zu haben, und er hat deswegen seine Edition und Übersetzung mit Zwischentiteln versehen, die bald die ausgelegte biblische Episode<sup>18</sup>, bald das behandelte geistliche Thema berücksichtigen und dabei weder im einen noch im anderen Fall irgendeinen formalen Anhaltspunkt im Text selber haben<sup>19</sup>. Nicht weniger skeptisch hinsichtlich einer Gliederung unseres Textes als Daniélou ist sein Mitbruder Herbert Musurillo in seiner kritischen Edition. Auch er sieht von jeder auf formalen Signalen basierenden Gliederung ab.

Muß man unbedingt diese Skepsis teilen? Wir haben den Eindruck, daß es durchaus einige Anhaltspunkte, formale Signale im Text selber gibt, die Zäsuren zwischen den einzelnen behandelten Themen andeuten. Machen wir den Anfang mit einer Bemerkung, die ganz gegen Ende des Textes steht: ἀλλ' οὐδὲν, οἶμαι, χρὴ μῆκύνειν τὸν λόγον πάντα τοῦ Μωυσέως τὸν βίον εἰς ἀρετῆς ὑπόδειγμα προτιθέντα τοῖς ἐγτυγχάνουσι<sup>20</sup>, zu deutsch: „Aber es ist, glaube ich, nicht nötig, diese Rede in die Länge zu ziehen und das ganze Leben des Moses als ein Beispiel der Tugend für die Leser darzustellen.“ Mit diesem Abbruch der Auslegung ist deutlich eine Zäsur zwischen dem Vorausgehenden und dem Folgenden markiert, und wir können als erste von Gregor selber gekennzeichnete Texteinheit die §§ 305–321 festhalten. Auf der Suche nach analogen in die Auslegung eingestreuten Bemerkungen stoßen wir auf zwei ähnlich lautende Formulierungen. An der einen Stelle heißt es: ἀλλ' ἐπανιτέον πρὸς τὴν ἀκολουθίαν τοῦ λόγου<sup>21</sup>, und an der anderen: ἀλλ' ἐπανιτέον ὅθεν ἐξέβημεν<sup>22</sup> zu deutsch: „Doch wir müssen wieder zurückkehren zum Text (oder zur Rede), der (die) folgt“, und: „Wir müssen dorthin wieder zurückkehren, von wo wir ausgegangen sind.“ Beide Sätzchen hören sich zwar wie eine Bemerkung an, mit der man eine Abschweifung beendet, das unmittelbar Vorausgehende weicht aber nicht mehr vom Thema ab als die übrigen Auslegungen auch. Was ei-

<sup>17</sup> II, 308–313; 316–318 und II, 315–316; 320–322.

<sup>18</sup> II, 19; 117: „Le buisson ardent“.

<sup>19</sup> II, 1; 107: „Naissance spirituelle“.

<sup>20</sup> II, 305; 314.

<sup>21</sup> II, 42; 130.

<sup>22</sup> II, 117; 176.

gentlich mit diesen Bemerkungen gemeint ist, wird deutlich, wenn wir zwei weitere ähnlich klingende Formulierungen gebührend beachten. Die erste lautet: ἀλλὰ πρὸς τὰ ἐξῆς τοῦ λόγου προίωμεν<sup>23</sup>, und die zweite: ἀλλὰ πρὸς τὸ ἐφεξῆς τοῦ λόγου προέλθωμεν<sup>24</sup>, zu deutsch: „Doch laßt uns zum(r) folgenden Text (Rede) vorangehen“, und: „Doch laßt uns wieder zum(r) folgenden Text (Rede) voranschreiten.“ Die beiden letztgenannten Sätze verdeutlichen, was in den beiden erstgenannten gemeint ist. Sie bezeichnen nicht die Rückkehr zum Text nach einer Abschweifung, sondern die Rückkehr zum auszulegenden Text nach erfolgter Auslegung des vorausgegangenen Textstückes. Diesen Sinn hat auch eindeutig die etwas ausführlichere Formulierung an einer weiteren Stelle, wo es heißt: ἀλλὰ ταῦτα μὲν τῇ ἀκολουθίᾳ τῶν προεξηρασμένων ἐπόμενοι, πρὸς τὴν ὑπόνοιαν τῆς περὶ τὸν τόπον τοῦτον θεωρίας ἠνέχθημεν, ἐπὶ δὲ τὸ προκείμενον ἐπανεέλθωμεν<sup>25</sup>, zu deutsch: „Indem wir bei den zuvor untersuchten Dingen die Reihenfolge beachtet haben, sind wir auf den in dieser Stelle verborgenen tieferen Sinn gebracht worden. Laßt uns uns (jetzt) wieder dem vorliegenden Text zuwenden!“ Die unmittelbar vorausgehenden fünf Sätze haben offensichtlich alle den gleichen Sinn: Sie markieren deutlich das Ende einer Auslegung und mit der Rückkehr zum auszulegenden Text den Beginn einer neuen Auslegung, und dies zum Teil sogar in gleichbleibender Terminologie. Sachlich den gleichen Sinn hat auch eine weitere Formulierung, die freilich zusammengenommen werden muß mit einer folgenden Präzisierung. Der Satz, in dem das Subjekt der Aussage nicht mehr wie bisher der Autor ist, sondern der voranschreitende Text bzw. sein Logos selber lautet: πάλιν ἡμῖν δι' ἀκολουθούθου τινὸς ἀναβάσεως πρὸς τὰ ὑψηλότερα τῆς ἀρετῆς ὁ λόγος χειραγωγεῖ τὴν διάνοιαν<sup>26</sup>, zu deutsch: „Und wieder führt der Text (die Rede) unseren Geist in einem folgenden Aufstieg zu höheren Tugendgraden.“ Die Präzisierung lautet: βέλτιον δ' ἂν εἴη δι' ἀκολουθούθου κατὰ τὴν ἱστορίας τάξιν τῇ ἀναγωγῇ προσαρμόσαι τὸ νόημα<sup>27</sup>, zu deutsch: „Doch am besten ist es, wenn wir unsere geistliche Auslegung entsprechend der Reihenfolge der ‚Geschichte‘ vorlegen.“

Die Frage stellt sich, ob auch ein weiterer Satz noch in die Reihe der vorstehend festgehaltenen gehört: ἀλλ' ἐπισπεύδειν, οἶμαι, προσήκει τὴν ὁδοπορίαν διὰ τοῦ λόγου, ὧν παρεθέμεθα . . .<sup>28</sup>, zu deutsch: „Doch ich glaube, es ist angebracht, den Weg unserer Darlegungen schneller zu gehen . . .“ Der Satz kommt mit den vorstehenden sieben Sätzen ohne Zweifel darin überein, daß er eine Regieanweisung für den Autor bzw. den Leser enthält, aber in seiner eigentlichen Aussage unterscheidet er sich wesentlich

<sup>23</sup> II, 89;158.

<sup>24</sup> II, 130;186.

<sup>25</sup> II, 219;256.

<sup>26</sup> II, 152;202.

<sup>27</sup> II, 153;202.

<sup>28</sup> II, 135;188.

von ihnen: er markiert weder den Abschluß einer erfolgten Auslegung noch den Beginn der nächsten. Wir müssen ihn deswegen aus der Gruppe der oben zusammengestellten Sätze ausscheiden.

Stimmt unsere Annahme und handelt es sich bei den vorstehend zusammengestellten sieben Sätzen tatsächlich um von Gregor bewußt gesetzte formale Signale, durch die er Buch II der Vita Moisis untergliedert, dann ergeben sich acht Texteinheiten, die zwar von sehr unterschiedlicher Länge sind, aber durchaus inhaltlich Zusammengehörendes markieren. Wir versuchen, diese Zusammengehörigkeit, auf die wir in den folgenden Abschnitten unserer Untersuchung noch zurückkommen werden, in einer ersten Annäherung durch folgende Überschriften anzudeuten:

- Abschnitt I:* Beginn des geistlichen Lebens bis zur ersten ‚Gotteserfahrung‘<sup>29</sup> (§§ 1–41)
- Abschnitt II:* Versuchungen und Ursache des Versagens (§§ 42–88)
- Abschnitt III:* Abwehr von Versuchungen (§§ 89–116)
- Abschnitt IV:* Göttliche Hilfen und eigenes Tun (§§ 117–129)
- Abschnitt V:* Geistliche Stärkungen auf dem Wege (§§ 130–151)
- Abschnitt VI:* Zweite ‚Gotteserfahrung‘ (§§ 152–217)
- Abschnitt VII:* Dritte ‚Gotteserfahrung‘, Laster, Tugend und letzte Versuchungen (§§ 218–304)
- Abschnitt VIII:* Freundschaft mit Gott als Ziel des geistlichen Lebens (§§ 305–321)<sup>30</sup>

Da innerhalb der acht angegebenen Abschnitte nun keine weiteren formalen, eine weitere Untergliederung andeutenden Signale erkennbar sind, kann sich die Unterscheidung der einzelnen in den jeweiligen Abschnitten angesprochenen Themen nur auf die subjektive Einschätzung des Interpreten stützen. Aber auch so ergibt sich eine ausreichende Sicherheit der Abgrenzung einzelner Unterabschnitte.

Überblickt man nun die acht Abschnitte unseres Textes, so unterscheiden sich drei von ihnen, nämlich die Abschnitte I, VI und VII, dadurch von den übrigen fünf, daß sie ihren inhaltlichen Schwerpunkt jeweils in einer ‚Gotteserfahrung‘ haben. Diese drei ‚Gotteserfahrungen‘ stellen wichtige inhaltliche Stationen im Aufstieg der Seele zu Gott dar und haben bei aller Verschiedenheit doch auch gemeinsame Züge<sup>31</sup>. Wenn wir den folgenden Überblick über die Hauptthemen von Gregors geistlichem Wegweiser in fünf Teile gliedern, dann tragen wir mit dieser Einteilung nicht nur der for-

<sup>29</sup> Wir geben mit ‚Gotteserfahrung‘ *Θεοφανεία* und analoge von Gregor verwandte Begriffe wieder. Durch Anführungszeichen wird an die Problematik dieser Übersetzung erinnert.

<sup>30</sup> Ob die Gliederung unseres Textes in gerade acht Abschnitte rein zufällig ist oder zahlensymbolisch von Bedeutung, soll ausdrücklich offen bleiben.

<sup>31</sup> E. Ferguson, *Progress in perfection: Gregory of Nyssa's Vita Moisis*, in: TU 117 (1976) 307–314, hier 312–313, macht auf drei Konstanten aller drei Theophanien aufmerksam: 1. Sie sind immer durch eigene Anstrengung des Mose vorbereitet, 2. sie haben immer den Dienst an der Gemeinde zur Folge, 3. alle drei haben christologische Komponenten.

malen Gliederung des Textes in acht Abschnitte, sondern in eins damit auch diesem inhaltlichen Schwerpunkt der drei ‚Gotteserfahrungen‘ Rechnung.

## II. Hauptthemen. Abschnitt I

Im ersten, von Gregor selbst markierten Abschnitt (§§ 1–41) seines geistlichen Wegweisers, dem wir die Überschrift geben können: „Geistliches Leben vom Beginn bis zur ersten ‚Gotteserfahrung““, lassen sich unschwer vier Themen voneinander abheben. In einem ersten Unterabschnitt (§§ 1–5) geht es eindeutig um die Entstehung des geistlichen Lebens, in einem zweiten (§§ 6–18) um die zwiespältige Rolle der weltlichen Bildung im Leben dessen, der sich zu einem Weg der Tugend oder Vollkommenheit entschließt, in einem dritten (§§ 19–36) um die erste von insgesamt drei ‚Gotteserfahrungen‘, im vierten (§§ 37–41) schließlich um die bleibende Bedeutung einer freilich gereinigten weltlichen Bildung im Leben eines solchen Menschen.

Die Frage, welches Thema ein systematischer Denker vom Range Gregors an den Beginn seiner Ausführungen über das geistliche Leben stellt, ist von nicht geringer Bedeutung. Unser erster Unterabschnitt läßt hierüber keinerlei Zweifel zu: Der Beginn, die ἀρχή des geistlichen Lebens, ist ein Akt menschlicher Freiheit. Mag die allegorische Auslegungsmethode, mit deren Hilfe Gregor an unserer wie an zahlreichen weiteren Stellen zu seiner These gelangt, noch so abstrus sein, die erste Botschaft seines geistlichen Wegweisers ist klar und eindeutig: „Solche Geburt – gemeint ist zu einem Leben der Tugend – geschieht aus freier Entscheidung (προαίρεσις). Und wir sind gewissermaßen unsere eigenen Väter, indem wir uns selbst als solche hervorbringen, die wir sein wollen und aus eigener freier Entscheidung (προαίρεσις) uns betreffs Tugend oder Laster zu der Art (εἶδος) ... gestalten, die wir sein wollen“<sup>32</sup>. Keinen anderen Sinn hat die vorliegende ἰστορία als uns zu lehren, „daß der Anfang (ἀρχή) des Lebens in der Tugend darin besteht, dem Feinde zum Verdruß geboren zu werden, ich sage in einer solchen Art von Geburt, in der die freie Entscheidung den Sprößling ans Licht der Welt bringt“<sup>33</sup>. Treffend weist Daniélou an unserer Stelle darauf hin, daß dieser starke Akzent auf der menschlichen Freiheit<sup>34</sup> als Beginn des geistlichen Lebens für Gregors Spiritualität typisch ist. Auf einem anderen Blatt freilich steht, ob er damit, wie der Franzose an der gleichen Stelle vermutet, Pelagius ankündigt<sup>35</sup>. Nicht übersehen werden

<sup>32</sup> II, 3; 108.

<sup>33</sup> II, 5; 108.

<sup>34</sup> Vgl. J. Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris 1953; weitere Literatur bei Altenburger/Mann 326–327.

<sup>35</sup> SC 1<sup>er</sup>, 109, Anm. 2. – Auf den gegen Gregor durch A. M. Ritter, *Die Gnadenlehre Gregors von Nyssa nach seiner Schrift „Über das Leben des Mose“*, in: Gregor von Nyssa und die Philosophie, hrsg. von H. Dörrie, Leiden 1976, 195–239, erhobenen Vorwurf des Synergismus antwortet mit guten Argumenten E. Mühlberg, *Synergismus in Gregory of Nyssa*, in: ZNW 68 (1977) 93–122. „... Gregory’s description of man’s struggle against the alienation of his self is a valid alternative to the Augustinian tradition of the West“ (ebd. 111).

darf, daß Gregor gleich im Zusammenhang des ersten Themas seines geistlichen Wegweisers einen Begriff einführt, der auch im weiteren Verlauf seiner Schrift noch eine wichtige Rolle spielen wird. Als Väter unserer freien Geburt zum geistlichen Leben werden die λογισμοί, die inneren Bewegungen und Regungen unserer Seele, die in der damaligen Mönchsspiritualität eine so bedeutende Rolle spielen<sup>36</sup>, bezeichnet.

Zu den Grundproblemen des geistlichen Lebens gehört für Gregor offensichtlich auch dessen näheres Verhältnis zur weltlichen Bildung, zur ἔξωθεν παιδευσίς<sup>37</sup>. Deswegen befaßt er sich gleich nach seinen Ausführungen über den Beginn des geistlichen Lebens mit der genannten Problematik. Auch in diesem Zusammenhang sieht er übrigens wieder die eben genannten λογισμοί am Werke. In drei grundsätzlichen Aussagen versucht Gregor die im Grunde zwiespältige Rolle der weltlichen Bildung für den geistlichen Menschen zu charakterisieren. Zunächst stellt er fest, daß diese weltliche Bildung ganz offensichtlich für das geistige Leben von großem Nutzen ist; denn sie bewahrt den nach Tugend Strebenden davor, von den Leidenschaften (πάθη) überwältigt zu werden. Von der weltlichen Bildung geht echte Hilfe für die Lebenspraxis aus, sie trägt, im Bilde gesprochen, über die stürmische See der Leidenschaften in den sicheren Hafen der Tugend<sup>38</sup>.

Aber das ist nur die eine Seite, die andere ist die, daß die weltliche Bildung zutiefst ambivalent ist; denn tatsächlich führt sie nicht zur alles entscheidenden Erkenntnis Gottes (θεογνωσία)<sup>39</sup>. Sie ist in diesem Sinn „steril“ und deswegen strikt auf die Jahre der Ausbildung zu begrenzen<sup>40</sup>. Wichtig ist dabei für diese Jahre der Beschäftigung mit der ἔξωθεν παιδευσίς, daß wir, um es im Bilde des ausgelegten Textes (Ex 2, 7) zu sagen, „dann nicht getrennt sind von der Milch der uns heimlich nährenden Kirche. Diese Milch sind die Gesetze und Bräuche der Kirche, durch welche die Seele genährt zur Reife geführt wird. Von dort erhält sie die Kräfte für ihren Aufstieg zur Höhe“<sup>41</sup>. Hiermit hat Gregor eine dritte wichtige Größe in seine geistliche Belehrung eingeführt, die Kirche. Sie ist hier gesehen als geistige Heimat, als Mutter und Nährboden des geistlichen Wachstums in deutlichem Gegenüber zur weltlichen Bildung, zu Kultur und profanem Wissen.

<sup>36</sup> Zu Herkunft und Geschichte dieses zentralen Terminus der Mönchsspiritualität vgl. *H. Bacht*, Logismos, in: DSp 9 (1976) 955–958.

<sup>37</sup> Vgl. *Chr. Gnilkka*, Χρησις. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. I. Der Begriff des ‚rechten Gebrauchs‘, Basel/Stuttgart 1984, bes. 76–79.

<sup>38</sup> II, 6–9; 108–110. – Beiläufig erwähnt Gregor in diesem Zusammenhang die später sog. Gabe der Tränen: „Wer aus diesen Wogen hinausgelangt, soll Mose nachahmen und, wie dieser, nicht mit Tränen geizen (vgl. Ex 2, 6) ... Eine sichere Wächterin derer, die durch die Tugend gerettet wurden, ist die Träne“ (II, 9; 110). Zur Bedeutung der Tränengabe im frühen östlichen Mönchtum, besonders am Beginn des geistlichen Lebens vgl. *P. Adnès*, Larmes, in: DSp 9 (1976) 287–303, bes. 290–295.

<sup>39</sup> Zu diesem Begriff vgl. *Daniélou*, Platonisme 200–201.

<sup>40</sup> II, 10–11; 110–112.

<sup>41</sup> II, 12; 112.

Daran, daß diese weltliche Bildung, drittens, zu einer Versuchung für den geistlichen Menschen werden kann, läßt Gregor keinen Zweifel. Kampf und Konflikte sind hier unvermeidbar. Die weltliche Bildung hat die natürliche Tendenz, stärker als der Glaube zu erscheinen, und es ist festzustellen, daß Christen unter ihrem Einfluß „den väterlichen Glauben verlassen haben und nun auf der Seite des Gegners kämpfen; sie haben die Lehre ihrer Väter aufgegeben“<sup>42</sup>. Gregor sieht diesen Kampf zwischen dem kirchlichen Glauben und der *ἔξωθεν παιδείσις* nicht nur in der Brust des einzelnen ausgetragen, sondern auch in der Kirche selber. Es gibt hier „Lehrer eines falschen Gebrauchs der Bildung (*πονερὰ χρῆσις τῆς παιδείσεως*)“<sup>43</sup> – offensichtlich eine Anspielung auf Häresien –, mit denen man sich auseinandersetzen muß und die zu widerlegen sind<sup>44</sup>. Wem zu einer erfolgreichen Auseinandersetzung mit solchen Gegnern die Voraussetzungen fehlen, der soll freilich „möglichst schnell zu der größeren und erhabenen Lehre der Geheimnisse fliehen“, das heißt sich einfach an den überlieferten Glauben der Kirche halten<sup>45</sup>.

Wer auf dem Wege der Tugend voranschreitet und den von der weltlichen Bildung ausgehenden Versuchungen nicht erliegt, vielmehr „für sich selbst allein lebt“<sup>46</sup>, dem wird schließlich – das ist das dritte Thema des ersten Abschnitts – eine erste ‚Gottese Erfahrung‘ (*θεοφανεία*)<sup>47</sup> zuteil, die Erfahrung Gottes als Licht. Bemerkenswert nun ist, daß diese Erfahrung Gottes als Licht am Fleischgewordenen gemacht wird: „Denn wenn Gott die Wahrheit, die Wahrheit aber Licht ist – mit diesen erhabenen und göttlichen Namen zeugt das Evangelium für Gott, der uns im Fleisch erschienen ist –, dann bringt uns die Praxis der Tugend entsprechend (*ἀκολούθως*)<sup>48</sup> zur Erkenntnis jenes Lichtes, das bis zur menschlichen Natur herabstieg. Es leuchtet dabei nicht von den Lichtern des gestirnten Himmels aus – sein Glanz sollte nicht mit dem eines Himmelskörpers verwechselt werden –, sondern von einem irdischen Strauch aus und übertrifft dabei mit seinen

<sup>42</sup> II, 13; 114.

<sup>43</sup> Zu *χρῆσις* vgl. die oben angegebene Arbeit von *Gnilka*.

<sup>44</sup> II, 17; 116.

<sup>45</sup> II, 16; 116.

<sup>46</sup> II, 18; 116: *ἐφ' ἑαυτῷ ἰδιάζειν*. – Zum neuplatonischen Hintergrund und zur konkreten Bedeutung dieser Formel, nämlich als einer Bezeichnung der eremitischen Lebensweise, vgl. *Daniélou*, *Platonisme* 39–49.

<sup>47</sup> II, 24; 120. – Auf die nähere, in der Forschung umstrittene Natur dieser und der beiden folgenden ‚Gottese Erfahrungen‘ kann im vorliegenden Zusammenhang nicht eingegangen werden. In Richtung einer eher mystischen Erfahrung deutet sie *Daniélou*, *Platonisme*. *Mühlenberg*, Unendlichkeit, interpretiert sie dagegen als philosophisch-intellektuelle Erkenntnis. Nach *F. Dünzl*, Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa, Tübingen 1993, 336, weist das mystische Vokabular Gregors „nicht auf einen Sonderbereich religiöser Erfahrung, sondern auf die Tiefendimension des Glaubens hin, mit der es die Theologie ständig zu tun hat“. Weitere Literatur bei *Altenburger/Mann* 331–332 und 338–339.

<sup>48</sup> Zu diesem zentralen Begriff bei Gregor und seinen verschiedenen Anwendungsbereichen vgl. *J. Daniélou*, *Akolouthia* chez Grégoire de Nyse, in: *RevSR* 27 (1953) 219–249 (= *ders.*, *L'être et le temps* chez Grégoire de Nyse, Leiden 1970, 18–50).

Strahlen die Lichter am Himmel“<sup>49</sup>. Unabdingbare Voraussetzung dieser ersten ‚Gottese Erfahrung‘ ist, daß wir unsere animalische Natur, mit der Gott den Menschen nach der Paradiesessünde versehen hat, abgelegt haben<sup>50</sup>.

Zum Inhalt hat diese Schau – oder besser diese Erfahrung – die Erkenntnis, daß Gott das reine Sein ist, von dem alle übrigen Seienden abhängen in ihrem Sein. Wer „während langer Zeiträume zurückgezogen (ἡσυχία)<sup>51</sup> über den hohen Gegenstand meditiert und nachgedacht hat, wird dann endlich einsehen, was das wirklich Seiende ist, das sein Sein aus eigener Natur hat, und was das Nicht-Seiende ist, das nur scheinbares Sein ist, ohne von sich aus eine beständige Natur zu haben“<sup>52</sup>. Zu solcher Erkenntnis ist fähig jeder, der wie Mose „sich aus der irdischen Hülle löst und auf das Licht aus dem Dornbusch blickt, das heißt, auf den Strahl, der aus diesem Dornbusch im Fleische uns erschienen ist, das ist, wie das Evangelium sagt, das ‚wahre Licht‘ und die ‚Wahrheit‘“<sup>53</sup>. Für den weiteren Aufstieg bringt diese erste ‚Gottese Erfahrung‘ die Erkenntnis, daß er eine vermehrte Loslösung von allem Irdisch-Fleischlichen voraussetzt<sup>54</sup>. Zur Wirkung dieser ersten ‚Gottese Erfahrung‘ gehört schließlich auch, daß sie den betreffenden Menschen befähigt, „auch anderen zur Rettung zu verhelfen, die Macht des bösen Tyrannen zu vernichten, alle zur Freiheit führen, die in drückender Knechtschaft leben“<sup>55</sup>. Dieser Einsatz für andere Menschen setzt seinerseits den Glauben an das „Geheimnis der im Fleisch des Herrn den Menschen erschienenen Gottheit, die den Tyrannen vernichtet und die von ihm Beherrschten befreit“, voraus<sup>56</sup>. Auf die nähere Art und Weise dieser Befreiung, nämlich durch die Menschwerdung einerseits<sup>57</sup> und durch den Tod am Kreuz andererseits<sup>58</sup>, geht Gregor im folgenden in aller Kürze ein.

Zum Abschluß des ersten Abschnitts kommt Gregor dann noch einmal auf die weltliche Bildung zu sprechen. Sie behält offensichtlich auch für den weiter auf dem Weg der Tugend Aufsteigenden ihre Bedeutung, „denn es ist manches auch aus der weltlichen Bildung für unser Streben nach der Tugend

<sup>49</sup> II, 20; 116–118. – *Daniélou*, Platonisme 29–35, unterscheidet zwei Momente im Zusammenhang der ersten ‚Gottese Erfahrung‘, die in der Taufe vollzogene Ablegung des ‚alten Menschen‘, und die ‚Erleuchtung‘.

<sup>50</sup> II, 22; 118. Gregor spielt hier auf die für seine Anthropologie wichtige doppelte Schöpfung des Menschen an. Einzelheiten hierzu bei *Daniélou*, Platonisme 56–60; *ders.*, Les tuniques de peau chez Grégoire de Nysse, FS E. Benz, Leiden 1967, 355–367.

<sup>51</sup> Vgl. *P. Adnès*, Hésychasme, in: DSp 7 (1969) 381–399, bes. 394.

<sup>52</sup> II, 23; 120.

<sup>53</sup> II, 26; 120–122.

<sup>54</sup> II, 22; 118.

<sup>55</sup> II, 26; 122.

<sup>56</sup> II, 27; 122.

<sup>57</sup> II, 30; 124: „(in seiner Menschwerdung) ... änderte er nicht die Leidenslosigkeit seiner Natur zur Leidensverfallenheit, sondern er verwandelte unsere Wandelbarkeit und Leidensverfallenheit durch die Teilhabe an der Unwandelbarkeit Gottes zur Leidenslosigkeit (ἀπάθεια)“.

<sup>58</sup> II, 31–34; 124–126.

nicht zu verwerfen“<sup>59</sup>. Das gilt sowohl für die Moral- als auch für die Naturphilosophie. Freilich sind beide Zweige der Philosophie von typisch heidnischen Beimischungen zu befreien. Wenn die ἔξωθεν φιλοσοφία zum Beispiel die Unsterblichkeit der Seele lehrt, so stellt die Lehre von der Seelenwanderung eine falsche Beimischung dar; wenn sie die Existenz Gottes lehrt und gleichzeitig von Gott behauptet, er sei stofflich, so ist das eine falsche Beimischung. Das gleiche gilt von ihrer These, Gott sei gut und mächtig und doch der εἰμαρμένη unterworfen<sup>60</sup>.

### III. Hauptthemen. Abschnitte II–V

In diesem zweiten Teil unseres Überblicks über den geistlichen Wegweiser Gregors fassen wir unter der Überschrift „Auf dem Weg zwischen der ersten und zweiten ‚Gottese Erfahrung‘“ vier der acht von Gregor selbst markierten Abschnitte zusammen (§§ 42–151). Beherrschendes Thema der drei ersten sind verschiedene Aspekte von geistlichen Erfahrungen oder Versuchen, denen der Fortschreitende ausgesetzt ist.

Gregor beginnt den ersten Abschnitt (§§ 42–88) mit Ausführungen über die Einwirkung guter und böser Geister – er nennt sie auch Engel – auf den im geistlichen Leben Fortschreitenden. In diesem Zusammenhang tauchen wieder die weiter oben genannten λογισμοί, die guten und bösen Gedanken oder Bewegungen oder Regungen in der Seele, auf. Die spätere Tradition wird das hier Gemeinte als Trost- und Mißtrosterfahrungen bezeichnen und die Forderung einer Unterscheidung der Geister<sup>61</sup> aufstellen. Gregor behauptet von dieser Lehre, daß sie eine alte Überlieferung der Väter darstellt. Sie besagt näherhin, daß der Mensch zwischen beiden, den Einflüsterungen des guten und des bösen Engels, steht und daß er „die Möglichkeit hat, den einen über den anderen siegen zu lassen“. Dabei „zeigt der Gute in seinen Erwägungen (λογισμοί) die Güter der Tugend, wie sie von denen, die Tugend üben, in der Hoffnung geschaut werden; der andere zeigt sinnliche Vergnügungen (ὕλῳδεις ἡδοναί), aus denen keine Hoffnung auf irgendwelche Güter erwächst, sondern das Gegenwärtige, das zu genießen und zu sehen ist, unterjocht die Sinne der Unvernünftigen. Wenn sich nun jemand von den Verlockungen zum Schlechten abwendet und sich mit seinen Gedanken (λογισμοί) zum Guten hinkehrt, also dem Schlechten gleichsam den Rücken zuwendet, dagegen vor die Augen seiner Seele wie einen Spiegel die Hoffnung auf die zukünftigen Güter setzt, so daß die von Gott her sichtbar werdenden Umrisse und Abbilder der Tugend sich der eigenen reinen Seele einprägen, dann begegnet ihm die Hilfe“ des guten Engels<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> II, 37; 126.

<sup>60</sup> II, 40; 128.

<sup>61</sup> Vgl. G. Bardy, Die Discernement des Esprits. Chez les Pères, in: DSP 3 (1957) 1247–1254.

<sup>62</sup> II, 46–47; 132.

In einem zweiten Schritt verdeutlicht Gregor an konkreten Beispielen das nähere Vorgehen und die Taktik der bösen Geister<sup>63</sup>. Sie versuchen Reue über den eingeschlagenen Weg zu verursachen<sup>64</sup> und den Blick ausschließlich auf Irdisches einzuzugrenzen<sup>65</sup>. In diesem Zusammenhang bietet Gregor auch eine Analyse des auf bloß Materielles gerichteten Verlangens (ἐπιθυμία). Rein materielle Ziele können dem Menschen nie Erfüllung bringen. Sobald er das Ziel eines solchen Verlangens erreicht hat, treibt ihn die innere Leere auf das nächste Ziel seiner Begierde zu<sup>66</sup>.

Gregor beschäftigt sich drittens, mit der Ursache, warum bestimmte Menschen in Versuchungen versagen, und er geht auf die Folgen solchen Versagens ein. Warum führt die gleiche Situation, die gleiche Lebenserfahrung, die einen zur Tugend, die anderen zum Laster? Der Grund liegt in der verschiedenen Disposition der Menschen: „Denn die Lehre der Wahrheit ändert sich jeweils entsprechend dem inneren Zustand (διάθεσις) derer, die das Wort empfangen. Während nämlich das Wort allen in gleicher Weise Gut und Böses vor Augen führt, gerät derjenige, der sich dem Gezeigten gegenüber folgsam verhält, mit seinem Verstand ins Licht, derjenige dagegen, der umgekehrt disponiert ist (ἀντιτύπως διακειμενος) und es nicht zulässt, daß seine Seele zum Licht der Wahrheit emporschaut, verbleibt in der Finsternis der Unwissenheit.“<sup>67</sup> Gregor sieht diese allgemeine Lehre nicht nur im Verhältnis zwischen Tugend- und Lasterhaften bestätigt, sondern auch innerhalb der Christen im Bezug auf den gleichen von der Kirche verkündeten Glauben. Für die einen wird er zum Quell der Wahrheit, für die andern zum Ursprung des Irrglaubens<sup>68</sup>. An mehreren Details führt Gregor dann im folgenden aus, wie sich bis in die äußeren Dinge des Lebens, die Einrichtung des Hauses, die Tischsitten usw., das Leben der nach Tugend Strebenden und der Lasterhaften aufgrund ihrer verschiedenen inneren Disposition unterscheidet<sup>69</sup>.

In einem zweiten Schritt schließt Gregor ausdrücklich aus, daß diese innere Disposition, die die einen gut, die anderen böse sein läßt, von Gott ge-

<sup>63</sup> Vgl. auch *Daniélou*, Platonisme 93–99.

<sup>64</sup> II, 57;138.

<sup>65</sup> II, 59–62;140.

<sup>66</sup> II, 61;140: „Wer nämlich sein Verlangen mit dem, wonach er strebte, gestillt hat, findet sich, wenn er sich in seinem Verlangen zu etwas anderem hinneigt, diesem gegenüber wieder als leer, und wenn er davon gefüllt ist, wird er für ein neues Verlangen wieder leer und aufnahmebereit sein, und das hört nicht auf, in uns wirksam zu sein, bis wir über das materielle Leben hinausge-  
langt sind.“

<sup>67</sup> II, 65;142.

<sup>68</sup> II, 66–67;144: „Denn in den volkreichen Städten, in denen es zueinander in Gegensatz stehende Glaubensrichtungen (δόξα) gibt, ist der Quell des Glaubens, den sie in der göttlichen Lehre schöpfen, für die einen trinkbar und klar, für die andern dagegen, die aufgrund eines verkehrten Vorverständnisses den Ägyptern zu vergleichen sind, wird das Wasser zum verdorbenen Blut. Und oft versucht man mit geschickt angelegten Trugschlüssen auch den Trank der Hebräer durch Unwahrheit zu verunreinigen, das heißt uns unsere eigene Lehre so darzustellen, wie sie in Wirklichkeit nicht lautet.“

<sup>69</sup> II, 68–72;144–146.

wissermaßen über den Menschen verhängt ist. Wäre dem so, dann gäbe es keinen wirklichen Unterschied mehr zwischen beidem<sup>70</sup>. Weil Gegner der These einer ausschließlichen Verantwortlichkeit des Menschen sich offensichtlich nicht nur auf Ex 4,21, die Verstockung des Pharao durch Gott, sondern auch auf Röm 1,28 stützen, legt Gregor durch ein anschauliches Bild dar, wie diese Schriftstelle richtig zu verstehen ist<sup>71</sup>.

In einem dritten Schritt geht Gregor auf die Folgen der verkehrten freien Entscheidungen der Menschen, nämlich die verschiedenen Leiden, ein, von denen sie heimgesucht werden. Gott kann dafür nicht verantwortlich gemacht werden. Was von der „unbestechlichen Gerechtigkeit Gottes, die den freien Entscheidungen je nach Verdienst nachfolgt“ an Leid über den Menschen kommt, ist von der freien Entscheidung des Menschen verursacht. „... Jeder einzelne ist der Schöpfer seines Unglücks, indem er sich durch seine eigene Entscheidung Schmerzen bereitet...“ Und Gregor verdeutlicht seine Lektion durch ein anschauliches Bild: „Denn wie durch eine ungeordnete Lebensweise eine verderbliche und gallische Flüssigkeit in den Eingeweiden auftritt, die dann der Arzt durch ein Mittel erbrechen läßt, wobei er natürlich nicht beschuldigt wird, er selbst habe dem Körper diese ungesunde Flüssigkeit eingegeben, vielmehr die Unordnung im Essen dies bewirkt und die Kunst des Arztes es nur sichtbar gemacht hat, so muß auch, wenn man sagt, daß Gott denen schmerzliche Vergeltung bereitet, die ihre freie Entscheidung mißbraucht haben, entsprechend begriffen werden, daß solche Qualen (πάθη) in uns ihren Grund und ihre Ursache haben“<sup>72</sup>.

Der nächste Abschnitt (§§ 89–116) befaßt sich zu Beginn mit der Frage, wie das Böse aus dem eigenen Leben ferngehalten werden kann. Damit ist wiederum das große Kapitel der bösen Gedanken oder Regungen im Herzen des Menschen angesprochen: „... jemand, der durch seine Tugend in einen Kampf gegen das Böse verwickelt ist, muß die ersten Anfänge des Bösen (τῶν κακῶν ἀρχαί) vernichten. Durch die Vernichtung des Anfangs wird auch das, was auf den Anfang folgen soll, vernichtet, wie der Herr im Evangelium lehrt, indem er ... dazu auffordert, die Begierde und den Zorn zu überwinden und sich dann nicht mehr zu fürchten vor der Schandtät eines Ehebruchs oder der Bluttat eines Mordes. Denn beide

<sup>70</sup> II, 74;148.

<sup>71</sup> II, 75–76;150: „Wer nun der ‚entehrenden Leidenschaft ausgeliefert wird‘, das ist beim Apostel eindeutig zu erfahren. Wer es ‚nicht für gut befunden hat, Gott anzuerkennen‘, den übergibt Gott insofern der Leidenschaft, als er ihm nicht beisteht, weil er von ihm ja nicht anerkannt wird. Daß er Gott nicht anerkennt, ist die Ursache dafür, daß er zu einem entehrenden Leben der Leidenschaften gebracht wird. Wenn zum Beispiel jemand, der die Augen geschlossen hatte, sagt, die Sonne habe ihn in die Grube gestürzt, dann verstehen wir das ja auch nicht so, als ob das Himmelslicht den, der nicht zu ihm aufblicken wollte, im Affekt in die Grube gestürzt hat, sondern man begreift sein Wort vernünftigerweise so, daß die geschlossenen Augen und die Nichtteilnahme am Licht der Grund für den Sturz in die Grube waren.“

<sup>72</sup> II, 86–87;156–158.

würden aus sich nicht entstehen, wenn nicht Zorn den Mord, Begierde den Ehebruch hervorbrächte“<sup>73</sup>.

Die bösen Gedanken zu verschrecken, sobald sie auftauchen, ist das eine, sie keinesfalls in unser Herz einzulassen ist das andere. Um letzteres zustande zu bringen, bedürfen wir der Hilfe des „wahren Lammes“, das für uns geschlachtet wurde. Denn nur im Glauben an Christus vermag die innere Ordnung unserer Seelenkräfte aufrechterhalten und so das Eindringen des bösen Feindes verhindert zu werden<sup>74</sup>. Im Zusammenhang dieser Erörterung über die Abwehr der bösen Gedanken, der Wurzeln des Bösen, taucht bei Gregor das aus dem mönchischen Kontext<sup>75</sup> stammende Thema der Wachsamkeit, der Bewachung des Herzens (*φυλακή*) auf.

Der Einladung, unser ganzen irdisches Leben als eine kurze und eilige Reise ins Jenseits zu verstehen und sich entsprechend zu verhalten (§§ 102–111)<sup>76</sup> folgen wiederum Ausführungen über die Bedeutung der weltlichen Bildung für den auf dem Weg der Tugend Fortschreitenden. Das wiederholte Eingehen Gregors auf diese Problematik zeigt, wie wichtig für ihn diese Frage ist: „... diejenigen, welche sich mit Hilfe der Tugend einem Leben der Freiheit zuwenden, (sollen) sich den Reichtum der weltlichen Bildung (*ἔξωθεν παιδευσίς*) aneignen, mit dem die Ungläubigen sich schmücken. Denn Ethik, Naturphilosophie, Geometrie, Astronomie, Dialektik (*λογικὴ πραγματεία*) und all das, was von denen, die außerhalb der Kirche stehen, betrieben wird: dies alles ... soll man von denen, die daran in Ägypten reich sind, nehmen und es in Gebrauch nehmen, damit es uns im rechten Augenblick nützt, wenn es nötig ist, den göttlichen Tempel des Geheimnisses mit dem Reichtum der Vernunft zu schmücken“<sup>77</sup>. Und Gregor erinnert daran, daß solches auch heute noch geschieht: „Viele bringen ihre weltliche Bildung wie eine Gabe in die Kirche Gottes ein, wie z. B. der große Basilius, der sich in seiner Jugend den ‚ägyptischen‘ Reichtum aneignete, sich dann Gott weihte und mit jenem Reichtum das wahre Zelt der Kirche schmückte.“<sup>78</sup>

Lag der Akzent in den beiden vorausgegangenen Abschnitten mehr auf

<sup>73</sup> II, 92–93;160. – Vgl. *Daniélou*, Platonisme 96–97.

<sup>74</sup> II, 98;164. – In diesem Zusammenhang (§ 96) beruft sich Gregor zustimmend auf die auch von der *ἔξωθεν παιδευσίς* gelehrte Dreiteilung der Seele in *λογιστικόν*, *ἐπιθυμητικόν* und *θυμοειδές*.

<sup>75</sup> II, 95–96;162–163. Vgl. *P. Adnès*, Garde du cœur, in: *DSP* 6 (1967) 100–106.

<sup>76</sup> Zu diesem richtigen Verhalten gehört u. a. auch, sich nicht mit zu schwierigen theologischen Fragen zu befassen wie den folgenden: „Was ist das Wesen Gottes? Was war vor der Schöpfung? Was liegt außerhalb der sichtbaren Welt? Welche Notwendigkeit liegt allem Geschehen zugrunde?“ (II, 110;170–172).

<sup>77</sup> Zur Stelle vgl. *H. Dörrie*, Gregor von Nyssa, in: *RAC* 12 (1973) 863–895, hier 886: „Kurz, Gregor war darum bemüht, dem damaligen Bildungserbe soviel an Positivem wie nur möglich zu entnehmen. Am deutlichsten drückt Gregor dies in seiner Allegorese von Ex 12,35 ... aus ... Gregor war mit seinen Vorgängern darin einig, daß die christliche Botschaft nicht in radikalen Gegensatz zu allem, was bisher galt, gerückt werden sollte; daß aus dem hellenistischen Bildungsgut eine ‚Vorbereitung auf das Evangelium‘ gewonnen werden konnte, stand außer Frage.“

<sup>78</sup> II, 115–116;174–176.

dem subjektiven Verhalten des Fortschreitenden in Prüfungen und Versuchungen, so beginnt Gregor in dem folgenden Abschnitt (§§ 117–129) mit Belehrungen über objektive Hilfen auf diesem Weg. Zunächst erinnert er daran, daß auch nach dem Auszug aus Ägypten, also dem Beginn des Wegs in die Freiheit, die Versuchungen (πειρασμοί)<sup>79</sup>, die sie „in Bangnis, Ängste und äußerste Gefahren führen“, andauern werden. Ja, „dadurch wird die Erkenntnis der im Glauben neu Gegründeten erschüttert und in die völlige Verzweiflung (ἀνεπιστία) an den Gütern (des Glaubens) gestürzt.“<sup>80</sup> Hilfe, d. h. Rat, sollte in solcher Situation von den Führern des Volkes kommen. Gemeint sind im Zusammenhang wohl die Amtsträger in der Kirche. Voraussetzung, daß sie Rat und Hilfe geben können, ist freilich ihre eigene Gottverbundenheit. Doch daran, so gibt Gregor zu verstehen, fehlt es heute oft: „Denn viele, die zu einer solchen Führung eingesetzt sind, besorgen nur das äußerlich Sichtbare; auf das Verborgene hingegen, das von Gott allein gesehen wird, verwenden sie wenig Sorge.“<sup>81</sup> So kommt denn die eigentliche Hilfe für den Fortschreitenden nicht von Menschen, sondern von Gott selbst, vom Heiligen Geist, der im Bad der Wiedergeburt den Feind des Menschen vernichtet<sup>82</sup>.

In diesem Zusammenhang nun setzt Gregor zu einer grundsätzlichen Erörterung der spezifischen Wirksamkeit des Sakramentes der Taufe an. Wahr ist, daß in der Taufe die „verschiedenen Leidenschaften (πάθη) der Seele“<sup>83</sup> vernichtet werden. Aber was heißt das näherhin? Der Feind, d. h. die Laster und Leidenschaften müssen vom Täufling selber ‚ertränkt‘ werden. „Denn wenn der Feind mit ihnen emporsteigt aus dem Wasser, bleiben sie auch jenseits des Wassers<sup>84</sup> noch in der Knechtschaft, indem sie den Tyrannen lebend herausführen, ohne ihn im Abgrund versenkt zu haben ... (Es gilt zu begreifen), daß alle, die in der Taufe das geheimnisvolle Wasser durchschreiten, das ganze in Schlachtordnung aufgestellte Heer des Bösen (κακίας παρεμβολή) ertränken, als da sind Habsucht, zügellose Begierde, Raubsucht, Stolz und Hochmut, Gewalttätigkeit, Zorn, Groll, Schwindelei, Neid und ähnliche Laster, die irgendwie mit unserer

<sup>79</sup> Vgl. G. Couilleau, Tentation. Les Pères et les moines, in: DSP 15 (1991) 216–236.

<sup>80</sup> II, 117; 176.

<sup>81</sup> II, 118; 176.

<sup>82</sup> II, 120–121; 178–180: „Wenn nämlich jemand den Ägypter flieht und außerhalb seiner Grenzen sich vor den Angriffen der Versuchungen (πειρασμοί) fürchtet, zeigt ihm sein Führer von oben überraschende Rettung. Wenn dann der Feind mit seiner Macht den Verfolgten umzingelt, öffnet sich diesem notwendig das Meer als gangbar. Zu ihm weist die vorausziehende Wolke den Weg; dies ist der Name für den Wegweiser, worunter unsere Vorfahren zu Recht die Gnade des Heiligen Geistes verstanden haben, der ja die Würdigen zum Guten hinleitet. Wer ihm folgt, wird das Wasser durchschreiten, indem der Führer ihm den Weg bereitet. Durch ihn wird die Freiheit gesichert und der Verfolger, der in die Knechtschaft führt, im Wasser vernichtet.“ – Zu ‚Gnade des Heiligen Geistes‘ vgl. *Basilus von Cäsarea*, De Spiritu Sancto. Über den Heiligen Geist, FC 12, Freiburg 1993, 178, Anm. 19.

<sup>83</sup> Zur ‚Tyrannei der Leidenschaften‘ vgl. *Daniélou*, Platonisme 76–89.

<sup>84</sup> D. h. auch nach der Taufe.

Natur verbunden sind, sowohl die schlechten Antriebe (κινήματα) unseres Geistes als auch die sich daraus ergebenden Taten.“ Das Vor-Bild der Taufe, der Durchzug durch das Rote Meer mit der Ertränkung des verfolgenden ägyptischen Heeres, ist strikt auf die Taufe anzuwenden: alle Laster sollen „in die Tiefe der erlösenden Taufe getaucht werden, und wir sollen allein wieder auftauchen, ohne etwas Fremdes in unser neues Leben mit hinüberzunehmen. Das nämlich ist es, was wir durch die ‚Geschichte‘ (Ex 14) hören, die da sagt, daß in demselben Wasser Freund und Feind durch Tod und Leben unterschieden werden, indem dieser vernichtet wird, jener aber zum Leben gelangt.“<sup>85</sup> Bekümmert stellt Gregor in diesem Zusammenhang fest: „Viele von denen, die das Geheimnis der Taufe (τὸ μυστικὸν βάπτισμα) empfangen haben, vermischen ... den alten Sauerteig der Sünde auch mit ihrem künftigen Leben, nehmen die Ägyptische Armee auch nach ihrem Durchgang durch das Wasser lebend mit sich in ihr Tun hinein. Wer nämlich durch Raub und Unrecht reich geworden ist oder Land durch Meineid erworben hat oder mit einer Frau ein ehebrecherisches Verhältnis unterhält oder sonst etwas von dem, was vor dem Geschenk der Taufe verboten worden ist, tut, glaubt der, wenn er im Genuß dessen bleibt, was er unrechtmäßig erworben hat, daß er auch nach der Reinigung durch die Taufe frei bleibt von der Knechtschaft der Sünde und sieht er nicht, daß er sich selbst tyrannischen Herren unterworfen hat?“ Das gleiche gilt von all den anderen Lastern und Sünden. „Wenn jemand von diesen geknechtet wird, hat er, auch wenn er das Wasser durchschritten hat, wenigstens meiner Meinung nach, nicht jenes geheimnisvolle Wasser berührt, dessen Werk die Vernichtung der gefährlichen Tyrannen ist.“<sup>86</sup> Abgewehrt wird hier ein magisches Verständnis der Taufe, als ob das Wasser selbsttätig den Menschen verändert. Die ganze Arbeit der Bekehrung ist vom Menschen selber zu leisten.

Auch der letzte Abschnitt (§§ 130–151) vor der erneuten ‚Gottese Erfahrung‘ handelt von objektiven, im Rahmen des kirchlichen Lebens gewährten Hilfen, die dem Voranschreitenden auf dem Weg zuteil werden. Zunächst erinnert Gregor auch hier an die tatsächliche Situation des Voranschreitenden: „Dem, der die Lüste (ἡδοναί) Ägyptens verlassen hat, von denen er geknechtet wurde, bevor er das Meer durchschritt, erscheint das Leben, das nun leer ist von aller Lust, im Vergleich zu früher schwer und widrig.“<sup>87</sup> Doch der Blick auf das Holz des Kreuzes<sup>88</sup>, das Auferstehung verheißt, hat zur Folge, daß „das Leben der Tugend süßer und köstlicher wird als alle Süßigkeit, die unsere Empfindung durch Lust anspricht, und

<sup>85</sup> Vgl. *J. Daniélou*, La traversée de la Mer Rouge aux premiers siècles, in: RSR 33 (1946) 402–430, bes. 414 ff.

<sup>86</sup> II, 125–129; 182–184.

<sup>87</sup> II, 132; 186.

<sup>88</sup> Vgl. *F. Di Bernardo*, Mystique de la Passion. La Passion chez les Pères, in: DSp 12 (1984) 321–325.

es von der Hoffnung auf das Zukünftige gewürzt wird.“<sup>89</sup> Unter dem Bild von Palmen und Quellen, die die müden Wanderer ausruhen lassen, kommt Gregor im folgenden in aller Kürze auf eine weitere objektive Hilfe auf dem Weg des geistlichen Lebens zu sprechen, die auf die Apostel zurückgehende „Lehre des Evangeliums“. Wir dürfen darunter vielleicht konkret eine Anspielung auf die Heilige Schrift verstehen<sup>90</sup>. Wer die vorausgehenden Stationen auf dem Weg durchschritten hat: die Vernichtung der Laster durch die Taufe, das Verstehen des Geheimnisses des Kreuzes, die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift, der ist schließlich „Gottes fähig“ (τοῦ θεοῦ δεκτικός). Der Gott, den er in sich, in seine Seele, aufnimmt, ist Christus. „Denn der Fels ist, wie der Apostel sagt (1 Kor 10, 4) Christus: unerreichbar und hart für die Ungläubigen. Wenn aber jemand mit dem Stab des Glaubens daranschlägt, wird er zu einem Trank für die Durstigen und ergießt sich in diejenigen, die ihn in sich aufnehmen.“<sup>91</sup>

Das himmlische Manna ist für Gregor dann eine willkommene Gelegenheit, seine Lehre von der Einwohnung Christi in der Seele des auf dem Weg der Vollkommenheit Voranschreitenden näher zu entfalten. Ohne daß das Wort ἐπινοια selber vorkommt, handelt es sich doch um eine kurze Zusammenfassung dieser von Origenes<sup>92</sup> herkommenden Lehre von der vielgestaltigen Art und Weise, wie Christus den Menschen hilft und ihnen beisteht: „Dieses Brot nun, das nicht aus der Erde gewonnen wird, ist das Wort, das aufgrund seiner vielfältigen Eigenschaften je verschiedene Wirkung entfaltet entsprechend dem Verlangen derjenigen, die es zu sich nehmen. Das Wort weiß nicht nur Brot zu sein, sondern auch Milch zu werden und Fleisch und Gemüse und was immer dem Aufnehmenden zukommt und wunschgemäß ist ...“<sup>93</sup>

Am Schluß dieses Abschnitts über die objektiven Hilfen auf dem Weg, die in der Speise mit dem Wort selbst gipfeln, weist Gregor eigens darauf hin, daß der bis hierhin Fortgeschrittene jetzt ein selbständiger Kämpfer gegen den Feind und Versucher geworden ist: „Wer aber aus der Knechtschaft der Mächtigen befreit ist, wem das Wasser durch das Holz süß geworden ist, wer während der Rast unter den Palmen ausgeruht, das Geheimnis des Felsens erfahren und von der himmlischen Speise gekostet hat, der wehrt danach den Feind nicht mehr mit Hilfe einer fremden Hand ab, sondern, wie jemand, der das Kindesalter verlassen und zur Vollkraft der jungen Mannesjahre gelangt ist, kämpft er selbst gegen den Feind ...“ Freilich ist dabei der eigentliche Grund seines Sieges über den Feind nicht die eigene, im Gesetz

<sup>89</sup> II, 132;186–188. – Vgl. *J. Chatillon, Dulcedo*, in: *DSP* 3 (1957) 1777–1795, bes. 1784–1789.

<sup>90</sup> II, 133;188.

<sup>91</sup> II, 136;190.

<sup>92</sup> Vgl. *E. Schockenhoff*, *Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes*, Mainz 1990, 197–208.

<sup>93</sup> II, 140;192–194.

des Mose verkörperte Leistung, sondern das im betenden Mose geheimnisvoll angedeutete Kreuz Jesu Christi<sup>94</sup>.

#### IV. Hauptthemen. Abschnitt VI

Der nach Gregors Gliederung sechste Abschnitt (§§ 152–217) hat zum Gegenstand die zweite ‚Gottese Erfahrung‘. Zwei Hauptteile lassen sich dabei unterscheiden: ein erster, in dem Gregor sich mit dieser ‚Erfahrung‘ selber, ihren Bedingungen und näheren Umständen, beschäftigt, ein zweiter, in der er sich auf eine Weise mit Christus befaßt, die man am besten als Schau des Christus totus caput et corpus bezeichnet.

Im ersten Hauptteil handelt Gregor zunächst von den Bedingungen dieser zweiten ‚Gottese Erfahrung‘. Der ihr Ausgesetzte muß nicht nur all die im vorausgehenden Abschnitt aufgeführten Stufen durchschritten haben, er muß sich vor allem durch Reinheit auszeichnen<sup>95</sup> und alle Sinnenerkenntnis hinter sich gelassen haben. Denn die „Anschauung Gottes (τοῦ θεοῦ θεωρία)<sup>96</sup> ereignet sich weder im Bereich des Hörens noch Sehens; auch wird sie nicht von einer der gewöhnlichen Verstandestätigkeiten erreicht. Denn ‚kein Auge hat gesehen, kein Ohr hat gehört‘, und es ist auch nichts von dem, was gewöhnlich ins Herz des Menschen aufsteigt (vgl. 1 Kor 2, 9). Vielmehr ist es nötig, daß derjenige, welcher zur Erkenntnis des Hohen gelangen will, sein Leben von aller sinnlichen und irrationalen (ἄλογος) Regung reinigt und jede Meinung, die aus einer sinnlichen Wahrnehmung (προκατάληψις) entstanden ist, aus seinem Denken verbannt; daß er dann, wenn er sich vom Umgang mit seinem gewöhnlichen ‚Gefährten‘, d. h. der sinnlichen Wahrnehmung (αἴσθησις), die mit unserer Natur irgendwie ganz eng verbunden ist, getrennt hat und seiner ledig geworden ist, den Aufstieg auf den Berg wagt. Denn ein wahrhaft steiler und schwer zugänglicher Berg ist die Erkenntnis Gottes (θεολογία); kaum bis zu seinem Fuß gelangt die große Masse.“<sup>97</sup>

Von besonderem Interesse nun ist der Hinweis Gregors auf die vermittelnde Rolle, die die Heilige Schrift bzw. die kirchliche Verkündigung zumindest im Vorfeld dieser ‚Gottese Erfahrung‘ spielt. Es gibt in der Tat in der Geschichte des Gottesvolkes bis hin zur weltweiten Verkündigung des Evangeliums durch die Kirche eine ständig deutlicher werdende „Verkündi-

<sup>94</sup> II, 148; 198. – Zur Typologie des Kreuzes im Alten Testament vgl. G. T. Armstrong, The cross in the Old Testament according to Athanasius, Cyrill of Jerusalem and the Cappadocian Fathers, in: Theologia crucis – signum crucis. FS für E. Dinkler, hrs. von C. Andresen und G. Klein, Tübingen 1979, 17–38, bes. 29–33.

<sup>95</sup> II, 154; 204: „Es muß in allem rein sein, wer zur Anschauung (τῶν ὄντων θεωρία) des Seienden gelangen will; sowohl seine Seele als auch sein Leib müssen rein sein, und er muß die schmutzigen Flecken von beiden abwaschen, damit er sowohl dem, der das Verborgene sieht, rein erscheint, als auch seine äußere Erscheinung mit dem inneren Zustand der Seele übereinstimmt.“ Zu dieser zweiten ‚Gottese Erfahrung‘ vgl. Daniélou, Platonisme 142–151.

<sup>96</sup> Zu diesem Begriff vgl. Daniélou, Platonisme 154–171.

<sup>97</sup> II, 157–158; 206.

gung der göttlichen Natur“<sup>98</sup>. Wer zur ‚Erfahrung‘ Gottes gelangt, tut dies auf der Grundlage und mit Hilfe der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes.

Vermittlung gibt es nach Gregor jedoch nicht nur zwischen dem ‚erfahrenen‘ Gott und dem, der zur ‚Erfahrung‘ gelangt, sondern auch zwischen dem, der Gott ‚erfährt‘, und der Masse der Menschen, die nicht zu dieser ‚Erfahrung‘ gelangt<sup>99</sup>. Wir haben es hier weniger mit einer hierarchischen Einteilung der Kirche in hörende Laien und lehrende Amtsinhaber zu tun als mit einem gewissen Widerhall der von Origenes stammenden Unterscheidung zwischen dem ‚Gnostiker‘, der selber die Wahrheit erkennt, und dem bloßen Gläubigen, der auf die ‚Erkenntnis‘, d. h. ‚Gnosis‘ des ersteren angewiesen ist. Gregor spart im vorliegenden Zusammenhang nicht mit Kritik an der Kirche seiner Zeit. In ihr wagen Menschen über Gott zu reden, die die von ihm genannten Bedingungen, vor allem die Reinheit des Lebenswandels, nicht erfüllen<sup>100</sup>.

Was nun schließlich den Inhalt der ‚Gotteserfahrung‘ selber angeht, so hebt Gregor ausdrücklich auf den Unterschied, ja den scheinbaren Widerspruch zur ersten ab: „Was nämlich an dieser Stelle berichtet wird<sup>101</sup>, scheint jener ersten Gotteserscheinung (πρώτη θεοφανεΐα) zu widersprechen. Damals erschien das Göttliche im Licht, nun aber im Dunkel (γνόφος). Doch wir sollten nicht meinen, daß dies aus der Folgerichtigkeit unserer geistlichen Auslegung herausfällt.“ Es handelt sich zwischen der ersten und zweiten ‚Gotteserfahrung‘ nicht um einen Widerspruch, sondern um ein tieferes Eindringen in das Geheimnis, das Gott darstellt: „Der Text lehrt

<sup>98</sup> II, 158–159; 206–208: „Denn wahrhaftig eine das Ohr sprengende Posaune ist die Verkündigung (κήρυγμα) der göttlichen Natur, mächtig zwar schon zu Beginn, noch mächtiger aber und das Ohr noch stärker treffend am Ende. Es verkündeten das Gesetz und die Propheten das göttliche Geheimnis der Menschwerdung, aber diese ersten Stimmen waren zu schwach, als daß sie die Ohren der Unbelehrbaren hätten treffen können. Daher vernahm die Schwerhörigkeit der Juden den Klang der Posaunen nicht. Im Weitergehen aber wurden, wie das Wort berichtet, die Posaunen immer stärker. Die letzten Stimmen, die sich in der Verkündigung des Evangeliums erheben, treffen die Ohren, da der Heilige Geist sich mit Instrumenten kräftiger vernahmen läßt und einen stärkeren Widerhall hervorruft. Die Instrumente aber, die das Wehen des Geistes wiedergeben, sind die Propheten und die Apostel, deren Stimmen, wie es in den Psalmen heißt, ‚über die ganze Erde und deren Worte bis an die Grenzen der Erde‘ gehen.“

<sup>99</sup> II, 160–161; 208: „Wenn die Masse des Volkes sich der Stimme aus der Höhe nicht aussetzt, sondern es dem Mose überläßt, die Geheimnisse (ἀπόρρητα) selbst in Erfahrung zu bringen, danach dann dem Volk die Lehre mitzuteilen, die er von oben mitbringt, so gehört auch das zu den Einrichtungen der Kirche, daß nämlich nicht alle sich zur eigenen Erkenntnis der Geheimnisse drängen, sondern aus ihrem Kreis jemand auswählen, der die göttlichen Geheimnisse zu fassen vermag, diesem ihre Ohren bereitwillig unterwerfen und alles für glaubwürdig halten, was sie von ihm, der in die göttlichen Geheimnisse eingeweiht ist, hören. Es heißt nämlich: ‚Nicht alle sind Apostel oder Propheten‘ (1 Kor 12, 29).“

<sup>100</sup> II, 161; 208–210: „Das wird heute in vielen Kirchen nicht mehr beachtet. Denn viele, die noch von ihrer Vergangenheit her gereinigt werden müssen, deren Lebenskleid schmutzig und fleckig ist, die sich nur auf unvernünftige sinnliche Wahrnehmung stützen, wagen den Aufstieg zu Gott. Darum werden sie von ihren eigenen Gedanken (λογισμοί) gesteignet. Denn häretische Meinungen sind gewissermaßen Steine, die den Erfinder schädlicher Lehren unter sich begraben.“

<sup>101</sup> Nach Ex 20, 21 gelangte Mose ins Dunkel (γνόφος).

uns hierdurch, daß die religiöse Erkenntnis (τῆς εὐσεβείας ἢ γνῶσις)<sup>102</sup> zunächst für die, denen sie zuteil wird, Licht ist. Dagegen ist der Gegensatz zur religiösen Erkenntnis Finsternis. Die Abwendung von der Finsternis geschieht durch die Teilhabe am Licht. Je mehr nun der Geist voranschreitet, durch immer größere und vollkommeneren Aufmerksamkeit zur Erkenntnis des Seienden gelangt und der Anschauung (θεωρία) immer näher kommt, um so mehr sieht er, daß die göttliche Natur unsichtbar ist. Denn wenn er alle Erscheinung verlassen hat, nicht nur, was die sinnliche Wahrnehmung faßt, sondern auch, was der Geist zu sehen glaubt, dringt er immer tiefer ins Innere, bis er unter großer geistiger Anstrengung zum Unsichtbaren, Unfaßbaren gelangt und dort dann Gott sieht. Denn darin liegt die eigentliche Erkenntnis des Gesuchten, darin das Sehen im Nicht-Sehen, daß das Gesuchte alle Erkenntnis übersteigt, wie durch Finsternis durch seine Unbegreiflichkeit auf allen Seiten abgeschlossen.“<sup>103</sup> Gregor verwendet im unmittelbaren Zusammenhang den Begriff, mit dem dieser Theologietyp fortan gekennzeichnet wird: apophatische bzw. negative Theologie. Im gleichen Zusammenhang charakterisiert er diese Art der Gotteserkenntnis als „hell-dunkel“, also mit einem Oxymoron, das ebenfalls in die Geschichte eingehen sollte<sup>104</sup>. Eine ausdrückliche Bestätigung seiner ‚negativen Theologie‘, d. h. seiner Auffassung, daß das eigentlich Göttliche „jenseits allen Erkennens und Begreifens“<sup>105</sup> liegt, sieht Gregor im Dekalog, und zwar im ersten Gebot, das ausdrücklich die Herstellung eines εἰδωλον, eines Bildes von Gott, verbietet (Ex 20, 4)<sup>106</sup>.

Indem Gregor, ohne formal eine Zäsur zu markieren, mit § 167 zum zweiten Teil des vorliegenden Abschnitts (§§ 167–201/217) übergeht, scheint er nahezulegen, daß auch seine folgenden Ausführungen noch in innerem Zusammenhang mit der vorstehend beschriebenen ‚Gotteserfahrung‘ stehen. Zum „Zelt, das nicht von Menschenhand stammt“ (vgl. Hebr 9, 11), gelangt der Aufsteigende erst nach der zweiten ‚Gotteserfahrung‘. Gregor bezeichnet es ausdrücklich als das „Äußerste“ (πέρας), was der Aufstei-

<sup>102</sup> Zum Begriff εὐσεβεία vgl. J. Ibáñez/F. Mendoza Ruiz, *Naturaleza de la εὐσεβεία* en Gregorio de Nissa, in: RET 33 (1973) 339–362. 423–448.

<sup>103</sup> II, 162–163; 210–212. – Vgl. hierzu Daniélou, *Platonisme* 201–210; *ders.*, *Mystique de la ténèbre* chez Grégoire de Nysse, in: DSP 2 (1953) 1872–1885. – Weitere Literatur bei *Altenburger/Mann* 356.

<sup>104</sup> II, 163–164; 212: „Deshalb sagt der erhabene Johannes, der in diese lichte Finsternis (λαμπρός γνόφος) eindrang: ‚Niemand hat Gott je gesehen‘ (Joh 1, 18); mit dieser Verneinung (ἀπόφασις) stellt er fest, daß nicht nur für die Menschen, sondern für jede geistige Natur die Erkenntnis des Wesens Gottes unerreichbar sei.“

<sup>105</sup> II, 164; 212.

<sup>106</sup> II, 165; 212: „Dorthin (d. h. im Dunkel, vgl. Ex 20, 4) gelangt, wird ihm (d. h. Mose) durch das Wort dasselbe mitgeteilt (vgl. Ex 20, 4), was schon durch die Finsternis ausgesprochen wurde ... Denn das Wort Gottes (gemeint ist der Dekalog) verbietet gleich zu Beginn, daß die Menschen das Göttliche mit irgendetwas Erkanntem vergleichen, da jeder Begriff, der aufgrund der Vorstellungskraft die göttliche Natur zu erfassen und zu erreichen sucht, nur ein Götzenbild (εἰδωλον, vgl. Ex 20, 4) von Gott darbietet, Gott selber aber nicht verkündet.“

gende erreichen kann<sup>107</sup>. Doch worum handelt es sich inhaltlich? Man umschreibt es am besten mit dem Begriff des Christus, totus, caput et corpus (vgl. Kol 1, 15–20). Christus ist in der Tat als Präexistenter ‚Zelt‘, „das nicht von Menschenhand stammt“ und alles im Himmel und auf Erden umfaßt, aber als Fleischgewordener hat er „sein Zelt unter uns aufgeschlagen“ (Joh 1, 14)<sup>108</sup>.

Wer durch das Dunkel der zweiten ‚Gotteserfahrung‘ hindurchgeschritten ist, will Gregor sagen, sieht diesen Christus totus, den präexistenten, aus dem alles Sein hervorgeht und in dem alles Geschaffene umfaßt und geborgen ist. Dies ist eine sehr interessante Aussage: die äußerste Erkenntnis in Gott ist das Mysterium Christi. Was den Begriff ‚Zelt‘ angeht, so haben wir es wieder mit der weiter oben erwähnten ἐπινοια-Lehre zu tun. Christus ist nicht nur ‚Tür‘ und ‚Hirte‘ und ‚Speise‘, sondern auch ‚Zelt‘. Gemeint ist mit dieser ἐπινοια ‚Zelt‘ der eingeborene Gott, der in sich alles umfaßt (vgl. Kol 1, 17)<sup>109</sup>.

Im folgenden legt Gregor im Anschluß an Hebr 10, 20 und Kol 1, 16 im einzelnen dar, was dieses ‚obere‘ und ‚untere‘ Zelt umfaßt, nämlich einerseits die „überweltlichen Kräfte“ der Engelwelt<sup>110</sup>, andererseits die Kirche mit ihren verschiedenen Ständen, nämlich die Diener des Geheimnisses und die nach Vollkommenheit Strebenden<sup>111</sup>.

In den folgenden Paragraphen (§§ 202–217) ergänzt Gregor die vorausgehenden christologisch-ekkesiologischen Darlegungen über den Christus totus mit Ausführungen, die einen ganz deutlich soteriologischen Akzent haben. Gehandelt wird jetzt über die Sünde der Menschen, die daraus folgende Zerstörung der menschlichen Natur und ihre Neuschaffung durch

<sup>107</sup> II, 167; 214.

<sup>108</sup> II, 174–175; 220: „Das Zelt selbst dürfte Christus sein, die ‚Kraft und die Weisheit Gottes‘ (1 Kor 1, 21), seiner Natur nach nicht von Menschenhand geschaffen, nahm er es auf sich, geschaffen worden zu sein, als in uns jenes Zelt zu errichten war, so daß er gewissermaßen gleichzeitig ungeschaffen und geschaffen war: ungeschaffen in seiner Präexistenz, geschaffen dadurch, daß er diese materielle Existenz annahm. Das Gesagte dürfte für diejenigen, welche das Geheimnis unseres Glaubens genau angenommen haben, nicht unverständlich sein. In der Tat, unter allem ist es ein Einziges (ἕν), was vor den Zeiten war und am Ende der Zeiten wurde, was eines zeitlichen Entstehens nicht bedurfte – wie kann nämlich etwas, das vor den Zeiten war, eines Entstehens in der Zeit bedürftig sein? – was um unseretwillen, die wir aus Unbesonnenheit (ἀβουλία) das Sein verloren haben, es auf sich nahm, wie wir zu werden, damit es, was außerhalb des Seiendens war, wieder zum Seienden zurückführe. Das ist der eingeborene Gott, der in sich zwar alles umfaßt (vgl. 1 Kol 1, 17), und doch auch unter uns sein Zelt aufschlug (Joh 1, 14).“ – Zum Ganzen vgl. *Daniélou*, Platonisme 171–182.

<sup>109</sup> II, 177; 222: „Wie alle anderen Namen in korrekter Weise (εὐσεβῶς) zur Bezeichnung seiner göttlichen Macht gebraucht werden, so zum Beispiel Arzt, Hirte, Beschützer, Brot, Weinstock, Weg, Tür, Bleibe, Wasser, Fels, Quelle und was sonst noch von ihm ausgesagt wird, so wird er auch mit einem Namen, der der göttlichen Natur angemessen ist, ‚Zelt‘ genannt. Denn die Kraft (δύναμις), die alles umgibt, in der die ganze Fülle der Gottheit wohnt‘ (Kol 2, 9), der allen gemeinsame Schutz, der in sich alles birgt, der wird zu Recht ‚Zelt‘ genannt.“ – Zum Begriff ‚Zelt‘ vgl. *J. Daniélou*, Notes sur trois textes eschatologiques de saint Grégoire de Nysse, in: RSR 30 (1940) 348–356, hier 353–355; *ders.*, Platonisme 164–172.

<sup>110</sup> II, 178–183; 222–228.

<sup>111</sup> II, 184–201; 228–244.

die Menschwerdung des ewigen Wortes: „... die menschliche Natur (war) uranfänglich unzerbrechlich und unsterblich ..., von Gottes Händen geschaffen und mit den ungeschriebenen Zeichen des Gesetzes geschmückt; und mit der Abwendung vom Bösen und mit der Achtung gegenüber Gott war unser Wille von Natur aus auf das Gesetz gerichtet. Als aber die Sünde drohend über sie herfiel – die Schrift nennt es gleich an ihrem Anfang ‚Stimme der Schlange‘ (Gen 3,4) ... – da fiel sie zu Boden und wurde zerstört. Aber der wahre Gesetzgeber, dessen Bild Moses war, hat in seiner Person aus unserer Erde die Tafel unserer Natur neu geschaffen. Denn sein göttliches Fleisch entstammte nicht einer Ehe, sondern er wurde zum Behauer seines eigenen Fleisches, das vom Finger Gottes beschrieben wurde. Denn der Heilige Geist kam über die Jungfrau und die Kraft des Höchsten überschattete sie (Lk 1,35). Als das geschehen war, empfing die Natur wieder ihre Unzerbrechlichkeit, unsterblich geworden infolge ihrer Prägung durch den Finger (Gottes). Finger aber wird an vielen Stellen der Heiligen Schrift der Heilige Geist genannt“<sup>112</sup>.

## V. Hauptthemen. Abschnitt VII

Wie schon der vorausgehende Abschnitt VI gliedert sich auch Abschnitt VII vom Inhalt her gesehen in zwei große Unterabschnitte. Gegenstand des ersten (§§ 219–255) sind die dritte ‚Gottese Erfahrung‘, Gegenstand des zweiten (§§ 256–304) Ausführungen, die man mit „Laster, Tugend und letzte Versuchungen auf dem Weg des geistlichen Lebens“ überschreiben kann. Was nun zunächst die dritte ‚Gottese Erfahrung‘ angeht, so lassen sich drei Gedankenkreise in Gregors Darlegungen unterscheiden. Zunächst behandelt unser Theologe gewissermaßen das Faktum (§§ 219–230), dann geht er auf die Voraussetzungen für dieses Faktum ein (§§ 231–239), schließlich stellt er die Beziehung dieses Faktums zu Christus her (§§ 240–255).

Was wir hier als Faktum der ‚Erfahrung‘ Gottes bezeichnet haben, ist der Sache nach nichts anderes als die unendliche Bewegung der Seele in immer größere Höhe zu Gott hin. Sie wird in der Forschung in Anspielung auf Phil 3,13 mit dem griechischen Terminus als ἐπέκτασις bezeichnet<sup>113</sup>. Das umgekehrte Bild der Schwerkraft veranschaulicht das Gemeinte: „Genau so wie Körper, wenn sie den ersten Anstoß nach unten erhalten haben, auch ohne weitere Einwirkung von selbst in immer größerer Geschwindigkeit zur Tiefe stürzen, solange es abwärts geht, und durch ihre Form dem Sturz unterworfen bleiben, wenn sich nichts findet, das ihre Bewegung aufhält, so gerät umgekehrt die Seele, die sich von der irdischen Leidenschaft gelöst hat, in eine schnellstürzende Aufwärtsbewegung, von unten zur Höhe emporflegend.“<sup>114</sup> Was diese Aufwärtsbewegung der Seele un-

<sup>112</sup> II, 215–216; 252–254.

<sup>113</sup> Vgl. *Daniélou*, Platonisme 309–326.

<sup>114</sup> II, 224; 260.

unterbrochen in Gang hält, ist die Anziehungskraft, die vom Guten auf sie ausgeübt wird und die nie nachläßt<sup>115</sup>.

Was nun, zweitens, die inneren Voraussetzungen dieses unendlichen Aufstiegs der Seele zu immer größerer Höhe angeht, so nennt Gregor zwei. Das eine ist die Natur der Seele selber, das andere die ‚Natur‘ Gottes. Die Seele des Menschen ist von einer Liebe (ἐρωτική διάθεσις)<sup>116</sup> zum wesenhaft Schönen erfüllt. Sie „wird in ihrer Hoffnung ständig von einem Anblick der Schönheit zum nächsten fortgerissen, in ihrem Verlangen immer vom schon Erreichten zum noch Verborgenen entzündet. Wenn also der glühende Liebhaber der Schönheit das, was sich ihm immer zeigt, als ein Bild des Ersehnten empfangen hat, so verlangt er danach, vom Urbild (ἀρχέτυπος) selbst erfüllt zu werden. Und das will die verwegene Forderung, die alle Gipfel des Verlangens ersteigt – im Hintergrund steht hier die Mosesbitte von Ex 33, 18 –: an der Schönheit nicht nur in irgendwelchen ‚Spiegeln und Gleichnissen‘, sondern von ‚Angesicht zu Angesicht‘ teilzuhaben (vgl. Kor 13, 12).“<sup>117</sup> Die andere Voraussetzung für den unendlichen Aufstieg der Seele ist die Unendlichkeit Gottes selber. Gregor führt im näheren Zusammenhang seiner Darlegung über den unendlichen Aufstieg der Seele einen förmlichen Beweis der Unendlichkeit Gottes<sup>118</sup>.

Und so kann denn Gregor nach seinen Darlegungen über die Natur der Seele und über die Natur Gottes schließlich auf den Punkt bringen, worin

<sup>115</sup> II, 225–226; 262: „Wenn nichts diese Aufwärtsbewegung aufhält – denn die Natur des Guten zieht alle, die auf sie schauen, zu sich – erhebt die Seele sich ständig über sich selbst, durch das Verlangen nach dem Himmel zu dem ‚ausgestreckt (συνεπεκτεινομένη)‘, was vor ihr liegt‘ (Phil 3, 11), wie der Apostel sagt, in ständig aufwärtsstrebendem Flug. In ihrem Verlangen läßt sie über das hinaus, was sie schon erlangt hat, keine noch größere Höhe aus, ihr Flug nach oben nimmt kein Ende, und aus der jeweils erreichten Höhe gewinnt sie immer wieder neuen Aufschwung.“ – Die nähere Deutung des hier gelehrten Aufstiegs der Seele zu Gott beschäftigt die Forschung seit langem. Während *Daniélou* die Tendenz hat, ihn im Sinne echter Mystik zu verstehen, deutet ihn *Mühlenberg*, Unendlichkeit, als theoretische Erkenntnis. – Zur Rezeption bzw. Nicht-Rezeption der Vorstellung eines unendlichen Aufstiegs der Seele durch die spätere Tradition vgl. P. Deseille, *Epektasis*, in: DSp 4 (1960) 785–788.

<sup>116</sup> Vgl. G. Horn, *L'amour divin*. Note sur le mot ‚Eros‘ dans saint Grégoire de Nysse, in: RAM 6 (1925) 378–389; *Daniélou*, *Platonisme* 211–220.

<sup>117</sup> II, 231–232; 264–266. – Vgl. *Daniélou*, *Platonisme* 291–314; *Mühlenberg*, *Unendlichkeit* 147–183.

<sup>118</sup> II, 236–238; 268–270: „Würde man das Göttliche als begrenzt annehmen, so müßte man auch etwas jenseits dieser Grenze annehmen. Denn was begrenzt ist, hat an irgendetwas sein Ende, wie die Luft die Grenze der Vögel ist und das Wasser die der Fische. Wie nun der Fisch auf allen Seiten vom Wasser, der Vogel von der Luft umgeben wird ... (und das Wasser für den Fisch, die Luft für den Vogel die äußerste Grenze bezeichnet), so müßte auch das Göttliche, wenn man es für begrenzt hielte, von einer fremden Natur umschlossen sein. Daß das Umfassende größer ist als das Umfaßte, bezeugt der Verstand. Nun besteht aber Einmütigkeit darüber, daß das Göttliche das wesenhaft Schöne ist. Was nun eine andere Natur als das Schöne hat, ist etwas anderes als das Schöne. Was außerhalb des Schönen ist, wird zum Schlechten gerechnet. Es wurde jedoch schon gezeigt, daß das Umfassende größer ist als das Umfaßte. Notwendig müssen also alle, die das Göttliche für begrenzt halten, auch sagen, daß es vom Bösen umgeben ist. Da das Begrenzte schwächer ist als die Natur des Begrenzenden, ergibt es sich, daß das sich weiter Erstreckende die Oberhand gewinnt. Wer also das Göttliche begrenzen will, der läßt das Schöne von seinem Gegenteil beherrscht werden. Aber das ist widersinnig. Also ist eine Begrenzung der unbegrenzten Natur auszuschließen.“ – Zur näheren Interpretation vgl. *Mühlenberg*, *Unendlichkeit* 100–147.

diese dritte ‚Gottese Erfahrung‘ nach dem Sehen Gottes als Licht (erste ‚Gottese Erfahrung‘) und als Dunkel (zweite ‚Gottese Erfahrung‘) genauerhin besteht: „Und dies ist das eigentliche Schauen Gottes: niemals eine Sättigung (κόρος) des Verlangens zu finden<sup>119</sup>. Indes ist es nötig, daß der Schauende jeweils durch das, was er zu schauen vermag, ständig neu entzündet wird in seinem Verlangen, noch mehr zu schauen. Und so setzt keine Grenze dem weiteren Aufstieg zu Gott ein Ende, weil weder eine Grenze des Schönen gefunden, noch das fortschreitende Verlangen nach dem Schönen durch irgendeine Sättigung (κόρος) beendet werden kann.“<sup>120</sup> Oder wie Gregor kurz zuvor formuliert hatte: „Darin besteht in Wahrheit das Gottschauende, daß derjenige, der zu Gott aufschaut, nie von seinem Verlangen läßt.“<sup>121</sup> In den beiden vorausgegangenen ‚Gottese Erfahrungen‘ hatte Gregor jeweils in aller Ausdrücklichkeit Beziehungen zur Christologie hergestellt. Das tut er auch hier in der dritten. Die unendliche Aufwärtsbewegung der Seele, ihr nicht ablassender Lauf in der Tugend, setzt ein festes Stehen auf dem Felsen (nach Ex 33,21), welcher Christus ist (1 Kor 10,4), voraus. Gregor verdeutlicht diesen Gedanken durch ein Bild: „Je fester und unverrückbarer jemand im Guten verharret, um so mehr vollbringt er im Lauf der Tugend ... So ergeht es auch solchen, die im Sand bergan gehen wollen; auch wenn sie kräftig ausschreiten, mühen sie sich vergeblich, da der Sand ihren Schritt ständig abwärts zieht, so daß zwar Bewegung erreicht wird, aber kein Vorwärtskommen der Bewegung. Wenn aber jemand, wie es im Psalm heißt (Ps 40,3), seine Füße auf festen Grund stellt, sie auf den Felsen stützt – der Fels aber ist Christus (1 Kor 10,4), die vollkommene Tugend –, wird er im Maße er nach dem Rat des Paulus im Guten fest und unverrückbar geworden ist (1 Kor 15,58), schneller in seinem Lauf vorankommen ...“<sup>122</sup> Je größer die Nähe zu Christus und je fester der Glaube an ihn, so läßt sich dieser Gedanke vielleicht zusammenfassen, desto sicherer und schneller der Aufstieg der Seele zu Gott. Auch im Zusammenhang der Erörterungen der christologischen Implikationen der dritten ‚Gottese Erfahrung‘ bringt Gregor Christus nochmals unter der Rücksicht der verschiedenen von ihm aussagbaren ἐπίνοιαι zur Sprache: „... die Hand Gottes aber dürfte seine Schöpferkraft in allem Seienden sein, der eingeborene Gott, durch den alles wurde (Joh 1,3): er ist für diejenigen, die laufen, die Bahn (τόπος), wird er doch nach seinen eigenen Worten (Joh 14,6) zum Weg für den

<sup>119</sup> II, 239;270: καὶ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ ἰδεῖν τὸν θεὸν τὸ μηδέποτε τῆς ἐπιθυμίας κόρον εὐρεῖν. – Zur zentralen Rolle des Begriffs des κόρος in der Theologie des Origenes vgl. M. Harl, Recherches sur l'origénisme d'Origène: la ‚satiété‘ (κόρος) de la contemplation comme motif de la chute des âmes, in: TU 93 (1966) 373–405. Mit Gregors Vorstellung eines unendlichen Fortschreitens der Seele ist dieser letztlich auf einem zyklischen Weltbild beruhende Begriff außer Kraft gesetzt.

<sup>120</sup> II, 239;270.

<sup>121</sup> II, 233;266.

<sup>122</sup> II, 243–244;272–274.

Lauf, er ist für diejenigen, die fest stehen, Fels, für diejenigen, die sich (am Ziel) ausruhen, Bleibe . . . .<sup>123</sup>

Im Anschluß an Ex 33, 23 beschließt Gregor seine Ausführungen über die dritte ‚Gottese Erfahrung‘ mit Erörterungen über die Nachfolge Gottes<sup>124</sup>. Es ist sicher alles andere als ein Zufall, daß Gregor erst jetzt dieses Thema in seine Darlegungen über das geistliche Leben einführt. Die Nachfolge Gottes ist in seinen Augen offensichtlich nichts für Anfänger im geistlichen Leben. Sie setzt die durch die drei ‚Gottese Erfahrungen‘ markierte Höhe im geistlichen Leben schon voraus. So heißt es denn auch ausdrücklich: „Du siehst, eine wie große Sache es ist, die Nachfolge Gottes (ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ) zu lernen. Wurde doch (Mose) erst nach jenen erhabenen Aufstiegen, nach den schrecklichen und zugleich wunderbaren Offenbarungen (θεοφανεῖα) Gottes, gewissermaßen am Ende seines Lebens endlich dieser Gnade (χάρις) gewürdigt, als er lernte, hinter Gott herzugehen.“<sup>125</sup> Es ist, als ob Gregor sagen wollte: Erst wer begriffen hat, daß Gott nicht nur Licht, sondern auch Dunkel, daß er die den Menschen unendlich anziehende, ihn nie satt machende Schönheit ist, vermag ihm wirklich nachzufolgen. Jedenfalls ist die Nachfolge Gottes eine Weise ihn zu schauen: „Moses, der Gott zu sehen verlangte, wird belehrt, wie man Gott sehen kann: Gott nachzufolgen, wohin er auch führt, ist Gott schauen.“<sup>126</sup> Wichtig für das unmittelbar Folgende ist schließlich noch die nähere Art und Weise, wie Gregor dieses ‚Erfahren‘ Gottes durch Nachfolge konzipiert: es bedeutet, den Blick nur noch auf das Gute und die Tugend gerichtet zu haben, die Sünde und das Böse überhaupt nicht mehr zu sehen<sup>127</sup>.

Ohne irgendeine formale Zäsur folgen auf die Darlegungen über die dritte ‚Gottese Erfahrung‘ Ausführungen über Laster bzw. Hauptsünden (§§ 256–286), Tugend (§§ 287–290) und letzte Versuchungen (§§ 291–304) des im geistlichen Leben Fortschreitenden. Zunächst also kommen drei Hauptlaster zur Sprache, der Neid (φθόνος), die Begierde (ἐπιθυμία) und der Stolz (ὑπερηφανεία).

Dabei ist zu beachten, wie Gregor näherhin seine rhetorisch äußerst wirksamen Ausführungen über den Neid<sup>128</sup> mit dem Vorausgehenden verknüpft: Wer Gott nachfolgt, ist des Neides, der „uranfänglich bösen Leidenschaft (πάθος), des Vaters des Todes, des ersten Zugangs der Sünde, der

<sup>123</sup> II, 249; 278.

<sup>124</sup> Vgl. A. Heitmann, *Imitatio Dei*. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der ersten zwei Jahrhunderte, *StAns* 10, Rom 1940; H. Kosmala, *Nachfolge und Nachahmung Gottes*. I. Im griechischen Denken, in: *ASTI* 2 (1963) 38–85.

<sup>125</sup> II, 255; 280–282.

<sup>126</sup> II, 252; 280. – Kündigt sich hier das geistliche Thema der Hingabe an den göttlichen Willen an?

<sup>127</sup> II, 253–254; 280.

<sup>128</sup> Vgl. auch A. Louth, *Envy as the chief sin in Athanasius and Gregory of Nyssa*, in: *TU* 128 (1984) 458–460.

Wurzel des Übels, des Ursprungs der Traurigkeit, der Mutter des Unglücks, der Grundlage des Ungehorsams, des Anfangs der Scham“<sup>129</sup>, nicht mehr fähig<sup>130</sup>. Gott nachfolgen schließt für Gregor die Anfälligkeit für das „uranfängliche“ Laster des Neides schlechthin aus. Mit der Nachfolge Gottes, zu der der geistlich Fortschreitende erst nach einem langen Aufstieg im Tugendleben gelangt, sieht Gregor endlich die Gefährdung durch die Ursünde, das Grundlaster, den Neid, überwunden.

Auch gegenüber einem zweiten Laster, der Völlerei (γαστρομαργία) und der Lust (ἡδονή), bzw. allgemeiner formuliert, der Begierde (ἐπιθυμία)<sup>131</sup>, ist gefeilt, wer zur Höhe der Nachfolge Gottes gelangt ist<sup>132</sup>. Näherhin definiert Gregor die Begierde als ein Vorziehen der irdischen Güter vor den himmlischen. Überwunden wird die Begierde nach den irdischen Gütern durch die Hoffnung auf die himmlischen. Λογισμοί, gute und böse Gedanken oder Regungen der Seele, von denen gleich zu Beginn unseres geistlichen Wegweisers die Rede war, sind es wiederum, die Hoffnung und Begierde vor die Seele des Menschen tragen und seine Entscheidung provozieren: „Es handelt sich hier jedenfalls meiner Meinung nach einerseits um Gedanken (λογισμοί), die gute Hoffnung erwecken, aus dem Glauben erwachsende Gedanken, die die Hoffnung auf die verheißenen Güter festigen; andererseits um Gedanken des Widersachers (τοῦ ἐναντίου λογισμοί), die Verzweiflung (ἀπόγνωσις) an den guten Hoffnungen bewirken und den Glauben in die Verheißungen schwächen.“<sup>133</sup> Als ein besonderes Motiv für die Hoffnung und damit ein Mittel gegen die Begierde nennt Gregor in diesem Zusammenhang das Kreuz Christi<sup>134</sup>. Ausdrücklich erwähnt er auch die Möglichkeit der Rückkehr und Buße (μετάνοια) für diejenigen, die in ihre alten Laster zurückgefallen sind. Die Anspielungen auf das kirchliche Bußinstitut sind zwar unüberhörbar, entscheidend ist jedoch die erneute Zuwendung zu dem Gekreuzigten<sup>135</sup>.

<sup>129</sup> II, 256–257; 282. Ebd.: „Neid hat uns aus dem Paradies vertrieben, als er für Eva zur Schlange geworden war. Neid riß uns vom Baum des Lebens weg, raubte uns die Kleider der Heiligkeit und bekleidete uns wegen unserer Scham mit den Blättern des Feigenbaumes. Neid waffnete Kain gegen die Natur (d. h. seinen eigenen Bruder) und führte den siebenmal bestrafte Tod ein. Neid machte Josef zum Sklaven, Neid, todbringender Stachel, verborgene Waffe, Krankheit der Natur, verderbliches Gift, selbstgewollte Abzehrung, bitterer Pfeil, Nagel der Seele, Brand im Herzen, Feuer, angezündet in den Eingeweiden.“

<sup>130</sup> II, 260; 284: „Daß er (d. h. Mose) dadurch, daß er Gott folgte, in sich glücklich wurde, zeigt auch die Tatsache, daß er offenbar für den Schuß des Bogens, den der Neid gegen ihn zielte, zu hoch war. Denn der Neid schoß zwar auf ihn; der Schuß erreichte aber nicht die Höhe, in der sich Moses befand.“ – Daß die Ausführungen über den Neid sich unmittelbar an das Thema der Nachfolge Gottes anschließen, hat seinen tieferen, systematischen Grund wohl in Gregors von Plato stark bestimmtem Gottesbegriff; in der Tat ist nach Timaeus 29E der Neid Gott völlig fremd.

<sup>131</sup> Vgl. P. Wilpert, Begierde, in: RAC 2 (1954) 62–78.

<sup>132</sup> II, 265; 286.

<sup>133</sup> II, 266; 286–288.

<sup>134</sup> II, 267; 288.

<sup>135</sup> II, 269–270; 288–290: „Hier wird uns in der Betrachtung (θεωρία) gezeigt, was es ist um das Geheimnis der Umkehr (μετάνοιας μυστήριον). Die sich nämlich nach einmaligem Kosten des (Wassers aus dem) Felsen(s) zum Bauch, zum Fleisch, zu den Lüsten (ἡδοναί) Ägyptens zu-

Diesen Gedanken, das Kreuz als Heilmittel der Begierde, entfaltet Gregor im folgenden noch deutlicher: „Der einzige Schutz gegen solche gefährlichen Leidenschaften (πάθημα) ist die Reinigung, die unseren Seelen durch das Geheimnis der Frömmigkeit (μυστήριον τῆς εὐσεβείας)<sup>136</sup> zuteil wird. Die Hauptsache aber von allem, was im Geheimnis der Frömmigkeit geglaubt wird, ist die Betrachtung (ἐπιβλεψις) des Leidens dessen, der dieses Leiden um unsertwillen auf sich nahm. Dieses Leiden ist das Kreuz. Wer darauf schaut, dem wird, wie die Schrift lehrt, vom Gift der Begierde (ἐπιθυμία) kein Schaden zuteil. Auf das Kreuz schauen, das heißt, sein ganzes Leben der Welt tot und gekreuzigt sein (vgl. Gal 6, 14), unbewegt gegenüber jeder Sünde, wirklich, wie der Prophet sagt, sein eigenes Fleisch mit der Furcht Gottes annageln (Ps 119, 120). Der Nagel, der das Fleisch festhält, ist aber die Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια).“<sup>137</sup>

Im Zusammenhang dieser Einladung zur Betrachtung des Kreuzes Christi als *einzigem* wirksamen Schutz gegen die Begierde präzisiert Gregor genauerhin die Wirkung des Kreuzestodes: „Von der Sünde nun wird der Mensch durch den befreit, der sich der Gestalt (εἶδος) der Sünde unterzog und uns ähnlich wurde, die wir uns zum Bild (εἶδος) der Schlange gewandt haben; durch ihn wurde der Tod, den die Bisse bewirken, verhindert, die Schlangen selbst aber nicht vernichtet. Schlangen nenne ich die Begierden (ἐπιθυμίας). Der schlimme Tod der Sünde vermag nichts gegen diejenigen, die auf das Kreuz schauen; die ‚im Fleisch wurzelnde Begierde gegen den Geist‘ (Gal 5, 17) wurde nicht ganz aufgehoben. Denn die Bisse der Begierde (ἐπιθυμία) wirken oft auch bei den Glaubenden. Wer aber auf den am Holz Erhöhten schaut, weist die Leidenschaft (πάθος) zurück, indem er das Gift durch den ehrfürchtigen Gehorsam gegenüber dem Gebot wie durch eine Arznei unwirksam macht.“<sup>138</sup>

Ein drittes Laster schließlich bedroht den Menschen nach Überwindung von Neid und Begierde: der Hochmut (ὕπερηφανία)<sup>139</sup>. Es ist das spezifische Laster der im geistlichen Leben schon weit Fortgeschrittenen, derer, die vor allem die Begierde durch den Blick auf das Kreuz Christi überwunden haben. Um sie zu versuchen, hat der Widersacher „einen neuen

---

rückwenden, werden zur Strafe von der Teilnahme an den Gütern ausgeschlossen. Aber es ist für diese möglich, durch Reue (μεταμέλεια) den Felsen wiederzufinden, den sie verließen, sich den Quell wieder aufzuschließen und wieder das Wasser zu trinken, das der Fels dem spendet, der Josuas Botschaft (vgl. Num 13) für wahrer hält als die seiner Gegner und zur Traube schaut, die für uns aufgehängt worden ist und ihr Blut vergossen hat, der dafür sorgt, daß durch das Holz der Fels wieder Wasser hervorsprudeln läßt.“

<sup>136</sup> Zum Begriff μυστήριον vgl. *Daniélou*, Platonisme 189–193.

<sup>137</sup> II, 273–274; 292. – Vgl. *P. Th. Camelot*, Ἐγκράτεια (continentia), in: DSp 4 (1960) 357–370; *H. Chadwick*, Enkrateia, in: RAC 5 (1962) 343–365.

<sup>138</sup> II, 276–277, 292–294.

<sup>139</sup> Zum mönchischen Kontext dieser Ausführungen über den Hochmut vgl. *J. Procopè*, Hochmut, in: RAC 15 (1991) 795–858, hier 832–844. Umfassend informiert über ὑπερηφανία/superbia in der Geschichte der christlichen Spiritualität *A. Adnès*, Orgueil, in: DSp 11 (1982) 907–933, hier 912–920 über die Kirchenväter.

Weg der Sünde ausgedacht“. Gregor fährt fort: „Das kann man auch heute bei vielen beobachten. Denn nachdem manche durch ein Leben der Enthaltbarkeit (*σωφρονέστερος βίος*) die Leidenschaft der Begierde (*ἐπιθυμία*) gebändigt haben, drängen sie sich selbst zum Priesteramt mit menschlichen Machenschaften und eigenen Unternehmungen gegen den Plan Gottes sich überhebend ... Denn als die Erde aufhörte, Schlangen gegen die Begehrlichen zu gebären wegen des Glaubens an den, der am Holze erhöht wurde, und sie überzeugt waren stärker zu sein als die giftigen Bisse, da überkam die der Leidenschaft der Begierde Entkommenen die Krankheit des Hochmuts (*ὑπερηφανία*).“<sup>140</sup>

Das Drängen nach dem Priesteramt ist durch die Vorlage (Num 16) vorgegeben, die gegebene Lektion ist jedoch ganz allgemeiner Art: Wer im geistlichen Leben mit der Begierde fertig geworden ist, den bedroht das Laster des Hochmuts, denn „wiederum rückt die Sünde mit einer bösen Folgerichtigkeit vor und pflanzt sich in verhängnisvoller Verkettung fort.“<sup>141</sup> Als die dem Hochmut konträre Tugend nennt Gregor übrigens in unserem Zusammenhang das *μετριάζειν*<sup>142</sup>, was wohl treffender mit Maßhalten und Bescheidenheit zu übersetzen ist als mit Demut.

Veranlaßt durch seine Vorlage (Num 16), tatsächlich aber in konsequenter Ausfaltung seines Ansatzes definiert Gregor den Stolz näherhin als einen Sturz nach unten bzw. – in der rhetorischen Figur eines Oxymoron – als einen „Aufstieg nach unten“ (*ἀνοδος εἰς κάτω*)<sup>143</sup>.

Übrigens, nicht nur der Stolz, auch andere Laster sind für den geistlich Aufsteigenden ein ‚Sturz nach unten‘: „Jede Leidenschaft (*πάθος*) ist ein Sturz, so lange sie Leidenschaft ist. In der Verschiedenheit der Leidenschaften ist keine Verschiedenheit der Stürze begründet. Wer durch die Glätte der Lust (*ἡδονή*) ausgleitet, stürzt, und wer durch den Hochmut (*ὑπερηφανία*) zu Fall gebracht wird, stürzt gleichfalls in den Abgrund. Keine Art zu stürzen ist für den, der Einsicht hat, wünschenswert, sondern jede Art ist zu fliehen, insofern sie Sturz ist.“<sup>144</sup> Wir haben es bei der vorstehenden Trias von drei Lastern offensichtlich mit einem Echo aus dem Mönchsmilieu zu tun, in dem zu dieser Zeit solche Listen von Hauptsünden oder Lastern zusammengestellt wurden<sup>145</sup>.

<sup>140</sup> II, 279;294.

<sup>141</sup> II, 278;294.

<sup>142</sup> II, 282;296.

<sup>143</sup> II, 280–281;296: „Von hier ausgehend dürfte man nicht ohne guten Grund den Hochmut (*ὑπερηφανία*) als einen Aufstieg nach unten bestimmen. Wenn aber die Mehrzahl das Gegenteil annimmt, so ist das nicht verwunderlich; denn den meisten scheint mit dem Namen des Hochmuts ein ‚Über-den-andern-sein‘ bezeichnet zu werden. Aber die Wirklichkeit des Geschehenen (Num 16, 31–32) bestätigt unsere Bestimmung. Wenn nämlich diejenigen, die sich selbst über andere erheben, nach unten versinken, indem sich die Erde auftut, dürfte niemand die Bestimmung zurückweisen, die besagt, daß der Hochmut ein Sturz in die Tiefe (*κατωτάτω πτώσις*) ist.“

<sup>144</sup> II, 282;296–298.

<sup>145</sup> Schon Origenes stellte Listen von Hauptsünden zusammen. Eine erste, für die weitere Ge-

Gregor konzipiert die Laster konsequent von seinem Ansatz des geistlichen Lebens als Aufstieg her als Bewegung nach unten, als Abstieg, als Absturz. Nach einem Exkurs über die notwendig innere Schönheit des Priestertums (§§ 284–286) wendet er sich dem Gegensatz zum Laster, der Tugend, zu<sup>146</sup>. Zunächst gibt er eine allgemeine Definition der Tugend, dann beleuchtet er dieselbe durch eine Reihe von Beispielen. Tugend ist die Mitte zwischen zwei Extremen: „Denn wie zwei Abhänge den Pfad auf einem Grat so schmal werden lassen, daß derjenige, der darauf geht, Gefahr läuft, zur einen oder anderen Seite von der Mitte weg abgelenkt zu werden, denn auf beiden Seiten nimmt in gleicher Weise den Abweichenden der tiefe Abgrund auf, so will das Gesetz, daß derjenige, der ihm nachfolgt, den Weg nicht verläßt (Dtn 28, 14), der, wie der Herr sagt (Mt 7, 14), eng und schmal ist, weder nach links noch nach rechts. Dieses Wort stellt einen Lehrsatz (δόγμα) dar, der bestimmt, daß die Tugenden sich in der Mitte befinden, weil jedes Übel von Natur aus entweder aus einem Mangel oder aus einem Unmaß an Tugend zur Wirkung kommt.“<sup>147</sup>

Mit einer Reihe von Beispielen läßt sich diese Definition der Tugend als die Mitte zwischen zwei Extremen belegen: „So ist bezüglich der Tapferkeit ein Mangel an Tugend Feigheit, ein Übermaß Übermut. Was von beiden frei ist und in der Mitte zwischen beiden angrenzenden Übeln liegt, ist Tugend. In gleicher Weise hat auch alles andere, was zum Guten strebt, seinen Platz zwischen benachbarten Übeln. Die Weisheit hält die Mitte zwischen Verschlagenheit und Arglosigkeit. Weder ist die Tücke der Schlange noch die Arglosigkeit der Taube lobenswert, wenn man beide für sich nimmt, sondern die Haltung, die zwischen beiden liegt, ist Tugend. Wer des Maßes (σωφροσύνη) ermangelt, ist zügellos, wer es übertreibt, ist ‚gebrandmarkt in seinem Gewissen‘, wie es der Apostel feststellt (1 Tim 4, 2). Der eine überläßt sich schamlos Ausschweifungen (ἡδονή), der andere verachtet die Ehe, wie wenn sie ein Ehebruch wäre. Die Haltung, die zwischen beiden liegt, ist die Tugend des Maßes (σωφροσύνη).“<sup>148</sup>

Der 7. Abschnitt schließt mit Erwägungen, die man mit „Versuchungen der im geistlichen Leben weit Fortgeschrittenen“ überschreiben könnte (§§ 291–304). Denn es gilt, daß „mit dem Anstieg der Tugend auch der Anschlag des Widersachers aufsteigt, der ständig Ansätze aufspürt für seine Hinwendung zum Bösen“<sup>149</sup>. Charakteristisch für die Versuchungen auf der

schichte wichtige Systematisierung, jedoch nicht bloß von drei, sondern von acht Lastern (οἱ γενικώτατοι λογισμοί), findet sich, noch vor 399, bei Evagrius Ponticus, dem zeitweiligen Schüler und Vertrauten des Gregor von Nazianz. Weitere Einzelheiten über die Geschichte der Lehre von den Lastern bei A. Solignac, Péchés capitaux, in: DSp 12 (1984) 853–862; vgl. auch E. Stommel, Achtlasterlehre, in: LThK 1 (1957) 111.

<sup>146</sup> Vgl. E. Konstantinou, Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zu der antik-philosophischen und jüdisch-christlichen Tradition, Würzburg 1966.

<sup>147</sup> II, 287–288; 300–302.

<sup>148</sup> II, 289; 302.

<sup>149</sup> II, 291; 304.

jetzt erreichten Höhe ist ihre Hinterhältigkeit. „... wie gute Kriegsführer, die, wenn sie einsehen, daß ihre Streitmacht für eine offene Feldschlacht zu schwach ist, den Feind mit Verhandlungen (λόγοι) und List überwinden, so auch führt der Befehlshaber der Schlechtigkeit seine Streitmacht gegen die im Gesetz und in der Tugend Gefestigten nicht mehr offen ins Feld, sondern führt seinen Anschlag durch einen Hinterhalt im Verborgenen aus.“<sup>150</sup> Es lassen sich aus Gregors Darlegungen zwei solcher hinterhältiger Versuchungen herauschälen, einerseits Verleumdungen, üble Nachrede, gegen den in der Tugend Fortgeschrittenen, andererseits sexuelle Versuchungen.

Was die Verleumdungen angeht, so ist Gregor optimistisch, daß sie den in der Tugend Gefestigten nicht wirklich erschüttern oder verwirren können: „Wie kann man nämlich einen, der nichts besitzt, der Habsucht schmähen? Wie kann man jemandem Schwelgerei vorwerfen, der als Anachoret zurückgezogen für sich lebt? Wie kann man einem Sanften Wildheit, einem Demütigen Hoffart vorwerfen oder sonst etwas denen vorwerfen, von denen das Gegenteil bekannt ist. Ihr Ziel (σκοπός) ist es ja, ihr Leben für jede Schmähung unerreichbar zu machen, damit, wie der Apostel sagt, der Feind verwirrt wird und nichts Böses zu sagen weiß.“<sup>151</sup>

Viel weniger optimistisch ist Gregor hinsichtlich der zweiten Versuchung, die über einen in der Tugend Fortgeschrittenen kommen kann, die sexuelle. Gegen Anfechtungen bloß durch Worte ist der Fortgeschrittene gefeit. Wo jedoch Verleumdung, Verdächtigung und üble Nachrede nicht fruchten, da verlegt sich der Widersacher „auf die ihm eigentümliche Kampfweise, indem er die Natur wiederum durch Lust (ἡδονή) zum Bösen verlockt“. Interessant ist in diesem Satz vor allem das ‚wiederum‘ (πάλιν). Der Widersacher sucht an der gleichen Stelle ‚wiederum‘ den Menschen in seine Gewalt zu bringen, an der er schon einmal, ganz am Anfang, erfolgreich war. Gregor läßt in der Tat keinen Zweifel daran, „daß von den vielen Leidenschaften (πάθη), die die Menschen in ihrem Innern (λογισμοί) angreifen, keine andere eine solche Macht über uns hat, daß sie dem Wahnsinn der Lust (νόσος τῆς ἡδονῆς) gleichkommt“<sup>152</sup> und „daß die Lust für uns ein schwer zu bekämpfender und zu besiegender Feind ist ... Denn sie läßt die Menschen zu Tieren werden; ein tierischer, ungeistiger Trieb (ὄρμη), zur Zügellosigkeit verleitet sie, ihre menschliche Natur zu vergessen ...“<sup>153</sup>.

Wie sich gegen die Versuchung, die Gregor bezeichnenderweise als letzte des im geistlichen Lebens Aufsteigenden nennt, schützen? „Wir haben erfahren, welche Macht zum Bösen der Wahnsinn der Lust besitzt, daher sol-

<sup>150</sup> II, 291; 304.

<sup>151</sup> II, 296; 308.

<sup>152</sup> II, 301; 312.

<sup>153</sup> II, 301–302; 312.

len wir uns in unserem Leben möglichst weit von solcher Nachbarschaft fernhalten, damit dieser Wahnsinn bei uns keinen Eingang findet, wie ja auch das Feuer nur durch seine Nähe einen gefährlichen Brand ins Werk setzen kann. Denn das lehrt uns Salomon, wenn er in der ‚Weisheit‘ sagt, daß man nicht mit bloßem Fuß die Kohlenglut berühren noch Feuer im Brustbausch tragen solle (Spr 6,2–7), in der Überzeugung, daß es in unserer Macht liegt, von Leidenschaft (ἀπάθεια)<sup>154</sup> frei zu bleiben, solange wir uns von dem fernhalten, was uns in Brand setzen kann. Wenn wir jedoch diesen sengenden Brand berühren, entzündet sich in der Brust das Feuer der Begierde (ἐπιθυμία), und es folgen die Verbrennung der Füße und das Verderben der Brust.“ Eine ähnliche Lehre enthält nach Gregor auch Mt 5, 19: die Begierde dringt durch das Auge in unser Herz ein<sup>155</sup>. Zurückhaltung und das Meiden von Gelegenheiten, so lautet das Heilmittel gegen die Versuchung, die Gregor in seinem geistlichen Wegweiser als letzte behandelt. Der Gegensatz zur vorausgehenden Versuchung ist auffallend. Wurde dort versichert, daß der Fortgeschrittene von den Geschossen des Widersachers überhaupt nicht erreicht wird, so gibt es hier keinerlei solche Versicherung, sondern nur die Mahnung, der Versuchung aus dem Wege zu gehen.

## VI. Hauptthemen. Abschnitt VIII

Der bisherige Überblick erweckte durchweg den Eindruck, daß Gregor sich bei der Reihenfolge der von ihm behandelten geistlichen Themen nicht so sehr von seiner Vorlage, dem auszulegenden Pentateuchtext und dessen Erzählungen<sup>156</sup>, als vielmehr von der inneren Sachlogik des geistlichen Weges, den zu schildern er sich zur Aufgabe gemacht hatte, bestimmen ließ. Dieser Eindruck wird auch durch den abschließenden achten Abschnitt (§§ 305–320) bestätigt. Denn in diesem letzten Abschnitt ist das beherrschende Thema die Frage nach dem τέλος<sup>157</sup>, dem Ziel, des geistlichen Weges und Lebens.

Gregor gibt zunächst eine Definition dessen, was er unter Ziel allgemein versteht: „Ich nenne Ziel, um dessentwillen alles geschieht, zum Beispiel ist das Ziel der Bearbeitung des Bodens der Genuß der Früchte, das Ziel eines Hausbaus das Wohnen im Haus, das Ziel des Handels der Reichtum und das Ziel der Mühen im Wettkampf der Siegeskranz.“<sup>158</sup> Ein solches Ziel gibt es auch für das geistliche Leben (ὕψελή πολιτεία), es besteht darin, „Knecht Gottes genannt zu werden“. In Anlehnung an Dtn 34, 5–7 führt Gregor

<sup>154</sup> Zu diesem Begriff vgl. *Daniélou*, Platonisme 99–110.

<sup>155</sup> II, 303;312.

<sup>156</sup> So *R. E. Heine*, Perfection in the virtuous life. A study in the relationship between edification and polemical theology in Gregory of Nyssa's *De Vita Moysis*, Cambridge/Mass. 1975, 107f.

<sup>157</sup> Zum philosophischen Hintergrund vgl. *G. Dellling*, Telos-Aussagen in der griechischen Philosophie, in: *ZNW* 55 (1964) 223–229 (= Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum, Göttingen 1970, 17–31).

<sup>158</sup> II, 317;322.

näher aus, was das bedeutet ‚Knecht Gottes‘ zu sein: „Es heißt ein Leben frei und unbeschwert von gefährlichen Hindernissen zu leben.“ Es bedeutet, „daß das Auge nicht verdunkelt wird und das Antlitz nicht verfällt. Denn wie kann das Auge, das ganz im Lichte ist, von Dunkelheit befallen werden, an der es keinen Anteil mehr hat? Auch kann, wer in seinem ganzen Leben die Unverderblichkeit (ἀφθαρσία) aufgebaut hat, an sich keinerlei Verderben mehr erfahren. Wer nämlich wirklich ‚nach dem Bild Gottes‘ geworden ist und sich in keinem Punkt von diesem Geprägtsein durch Gott entfernt hat, trägt an sich jene Merkmale und zeigt in allem die Ähnlichkeit mit dem Urbild (ὁμοίωσις πρὸς τὸ ἀρχέτυπον)<sup>159</sup>: er schmückt seine Seele mit der Unverderblichkeit und Unveränderlichkeit und Reinheit von allem Übel.“<sup>160</sup> Das Ziel des Tugendweges ist die Rückkehr zum Urbild, die vollständige Verähnlichung mit ihm.

Das Ziel des geistlichen Weges und Lebens ist es, Knecht Gottes genannt zu werden. Gregor ersetzt im folgenden das Knechtsein in Anlehnung an Ex 33, 11 durch das Freundsein. Gottes Freund zu sein ist das Ziel des geistlichen Weges. Und damit geht der Blick zurück an den Anfang. Dort war gefragt worden, worin die Vollendung des geistlichen Weges oder des geistlichen Lebens bestehe (τὶ τὸ τέλειον τῆς ἐναρέτου πολιτείας)<sup>161</sup>. Jetzt kann die Antwort gegeben werden: „Dies ist wahrhaft die Vollendung (τελειότης): sich nicht mehr sklavisch aus Furcht vor Strafe vom sündhaften Leben fernzuhalten, nicht wegen der Hoffnung auf Lohn das Gute zu tun, indem man in geschäftiger und berechnender Weise mit seinem tugendhaften Leben handelt, sondern ohne Rücksicht auf alles, was unserer Hoffnung verheißen ist, einzig zu fürchten, aus der Freundschaft (φιλία) mit Gott herauszufallen, dagegen einzig hochzuschätzen und danach zu streben, Gottes Freund zu werden; das ist, wenigstens meiner Meinung nach, die Vollendung (τελειότης) des Lebens.“<sup>162</sup>

<sup>159</sup> Vgl. H. Merki, Ὁμοίωσις θεῶ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg 1952.

<sup>160</sup> II, 317–318; 322.

<sup>161</sup> II, 320; vgl. I, 3; 46: τὴς ὁ τέλειός ἐστι βίος;

<sup>162</sup> II, 320; 326.