

## Vom Heil in den vielen ‚Namen Christi‘ zur ‚Nachahmung‘ derselben. Zur Rezeption der Epinoiai-Lehre des Origenes durch die kappadokischen Väter

VON HERMANN JOSEF SIEBEN S. J.

Nach traditioneller Auffassung wurde die Philokalie<sup>1</sup>, die berühmte ‚Blütenlese‘ aus den Werken des Origenes, die uns zahlreiche Passagen im griechischen Urtext erhalten hat, von dem Freundespaar Basilius von Cäsarea und Gregor von Nazianz um 360 zusammengestellt, als diese in Annisi am Irisfluß, dem Familiengut des ersteren, für eine Zeitlang in klösterlicher Gemeinschaft zusammenlebten und ihren Studien nachgingen. Es ist wahr, man hat gegenüber dieser Annahme Zweifel geäußert<sup>2</sup>, aber es sprechen nach wie vor gute Gründe für sie<sup>3</sup>. Die Existenz der Philokalie, der ältesten auf uns gekommenen Anthologie eines nicht-biblischen christlichen Verfassers, ist damit als solche ein Beleg für das frühe Interesse der beiden Kirchenväter an dem großen alexandrinischen Theologen<sup>4</sup>. Dafür daß man Origenes auch 20 Jahre später, selbst nach der scharfen Attacke des Epiphanius auf den Alexandriner, noch hochschätzte, stellt der Begleitbrief, den Gregor von Nazianz im Jahre 382/3 der Übersendung eines Exemplares der Philokalie an seinen neuen Oberhirten Theodor von Tyane beigab<sup>5</sup>, ein eindeutiges Zeugnis dar<sup>6</sup>.

Wichtiger jedoch als diese äußeren Belege der Hochschätzung ist die Tatsache, daß die Theologie aller drei kappadokischen Kirchenväter stark von den Ideen und Anschauungen des genialen Alexandriners geprägt ist. Dies ist der einschlägigen Forschung seit langem bekannt<sup>7</sup>, und so kann denn ein

<sup>1</sup> Ausg. J. A. Robinson, Cambridge 1893. – Zur Einführung vgl. E. Junod, Remarques sur la composition de la Philocalie d'Origène par Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze, in: PHPhR 52 (1972) 149–156; J. Gribomont, Philocalia, in: Encyclopedia of the Early Church, New York 1992, II, 682.

<sup>2</sup> Vgl. M. Harl, SC 302, 24: „Même si nous savons que Basile et Grégoire ont beaucoup étudié l'oeuvre d'Origène dans leur jeunesse, nous ne pouvons pas dire qu'ils ont composé eux-mêmes, et ensemble, la Philocalie.“

<sup>3</sup> Vgl. Junod und Gribomont.

<sup>4</sup> Wir können sogar noch einen Schritt weiter gehen. Die Sammlung bezeugt nicht nur allgemein das Interesse der Philokalisten für die Theologie des Origenes, sondern ganz speziell auch für das Thema, das uns im folgenden beschäftigen wird. Sie haben in der Tat ihrer Sammlung einen Text über die Polymorphie Christi, einen wichtigen Teilaspekt der Epinoialehre des Origenes, beigegeben: Philokalie 15, § 12–14.18.20, Ausg. Robinson 79–86 (vgl. auch SC 302, 426–444) = Contra Celsum 6,75–77. Zu dieser Stelle vgl. weiter unten.

<sup>5</sup> Ep. 115; GCS (1969) 88; vgl. auch BGL 13, 152 und SC 302, 170.

<sup>6</sup> Vgl. BGL 13, 152: „Damit du auch ein Andenken von uns bekommst, und zugleich eines an den heiligen Basilius, schicken wir dir ein Exemplar (πικτιόν) der Philokalie des Origenes, die eine Auswahl der nützlichen (Sätze) für Gebildete (φιλόλογοι) enthält.“

<sup>7</sup> Zu Basilius vgl. J. Gribomont, L'origénisme de Saint Basile, in: L'homme devant Dieu. Mélanges Henri de Lubac, Paris 1963, Bd. I, 281–294; – zu Gregor von Nazianz vgl. C. Moreschini, Influenze di Origene su Gregorio di Nazianzo, in: Atti e memorie dell' Accademia toscana di scienze e lettere La Colombaria 44, nuova serie 30, Firenze 1979, 33–57; J. Rousse, Grégoire de Nazianze,

Kenner wie Jean Gribomont die ganze Theologie der kappadokischen Kirchenväter auf einen freilich geläuterten Origenismus zurückführen<sup>8</sup>. Origenes war für Basilius von Cäsarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa ein Gelehrter, dessen wissenschaftliches Werk sie selber weiterführen wollten, vor allem wollten sie sich von den von Origenes aufgestellten Prinzipien der Bibelauslegung leiten lassen. Das zeigt die tatsächlich in der Philokalie getroffene Auswahl. Die Mehrzahl der Texte betrifft in der Tat die Interpretation der Heiligen Schrift.

Ziel der folgenden Ausführungen ist es, die Rezeption einer für Origenes besonders charakteristischen Anschauung, die man als einen der Schlüssel<sup>9</sup> zu seiner Christologie oder sogar als deren Zentrum<sup>10</sup> bezeichnet hat, seine sog. Epinoialehre, durch die kappadokischen Väter näher zu beleuchten. Zwei Formen der Rezeption dieser Lehre lassen sich dabei unterscheiden: Auf der einen Seite gelegentliche Bezugnahmen auf dieselbe bei allen drei Kirchenvätern, auf der anderen die Abfassung eines Traktates, in dem der Epinoialehre des Origenes sowohl formal als auch inhaltlich eine zentrale Rolle zukommt. Wir meinen die Schrift *De perfectione* des Gregor von Nyssa. Da wir zunächst die genannte Epinoialehre darzulegen haben, ergeben sich somit drei Schritte für unsere Untersuchung: 1. die Epinoialehre des Origenes, 2. beiläufiges Vorkommen derselben in verschiedenen Werken und Zusammenhängen der drei kappadokischen Väter, 3. ihre zentrale Rolle im Traktat *De perfectione* des Gregor von Nyssa.

## I. Die Epinoialehre des Origenes

Da unser Thema die Rezeption der Epinoialehre des Origenes durch die kappadokischen Väter ist, kann es uns im folgenden nicht in erster Linie darum gehen, diese Theorie zu interpretieren oder sie gar aus eventuell vorliegenden Quellen und Vorlagen abzuleiten – dies hat die ältere<sup>11</sup>, und

in: DSp 6, 1967, 932–971, hier 932–942; – zu Gregor von Nyssa W. Völker, Gregor von Nyssa als Mystiker, Wiesbaden 1955; H. Crouzel, Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la Théologie mystique? Une controverse récente, in: RAM 33 (1957) 189–202; M. Canévet, Grégoire de Nysse, in: DSp 6, 1967, 971–1011, hier 982–984.

<sup>8</sup> Gribomont 281: „C'est donc de l'origénisme, mais d'un origénisme évolué, chargé d'une tension latente, que procède la théologie des Cappadociens.“

<sup>9</sup> A. Orbe, La Epinoia. Algunos preliminares históricos de la distinción κατ' ἐπινοίαν, Rom 1955, 17: „una de las claves de su Cristología“.

<sup>10</sup> H. Crouzel, Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le livre I du Commentaire sur Jean d'Origène, in: Origeniana secunda. Second colloque international des études Origénienes. Quaderni di VetChr 15, 1980, 131–150, hier 133: „La doctrine des ἐπινοίαι ou dénominations du Christ est le centre de la christologie d'Origène ...“

<sup>11</sup> Vgl. H. Koch, Pronoia und Paideusis, Berlin 1932, 65–74; R. Cadiou, La jeunesse d'Origène, Paris 1935, 158–162; J. Daniélou, Origène, Paris 1948, 255–258; F. Bertrand, Mystique de Jésus chez Origène, Paris 1951, 15 ff.; Orbe 16–32; M. Harl, Origène et la fonction révélatrice du verbe incarné, Paris 1958, 121–137, 391–392; C. Hanson, Allegory and event. A study on the sources and significance of Origen's interpretation of Scripture, London 1959, 272–276; G. Gruber, Ζωή. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes, München 1962, 241–267.

neuere Forschung<sup>12</sup> bereits getan –, sondern sie möglichst getreu zu referieren, so daß sie mit der Wiedergabe durch die Kappadokier verglichen werden kann. Origenes ist bekanntlich ein äußerst kreativer Kopf, und so ist sein Werk denn voll von zahlreichen bisweilen ohne großen Nachdruck vorgetragenen Hypothesen. Seine Epinoialehre gehört nicht zu dieser Kategorie von leicht hingeworfenen Ideen, sondern stellt ein im Gesamtsystem seiner Theologie zentrales Lehrstück dar. Deswegen kommt Origenes an zahlreichen Stellen seines Werkes auf es zu sprechen. Am gründlichsten legt er es in seinem Johanneskommentar dar. Mit diesem ist die Untersuchung deswegen zu beginnen.

### 1. Haupttext

Origenes entfaltet in diesem ganz am Anfang seiner literarischen Karriere stehenden Werk<sup>13</sup> seine Lehre über die ἐπίνοια in einer Auslegung von Joh 1, 1: „Am Anfang war das Wort“, indem er zunächst das „im Anfang“ als „in der Weisheit“ näher bestimmt. Hinter dieser Auslegung von ‚im Anfang‘ steht natürlich Spr 8,22: „Der Herr hat mich geschaffen im Anfang seiner Wege.“ Die Weisheit als solche enthält in sich die Vielheit der λόγοι, der Bestimmungen, nach denen die Welt geschaffen ist. Die ganze Welt ist mit aller ihrer Vielheit nach dem von Christus erdachten Plan entstanden. Auch die ‚Weisheit‘ selber, die für ‚Anfang‘ steht, ist ihrerseits eine ἐπίνοια, eine Zubenennung Christi, aber nicht irgendeine, sondern die erste, in der alle anderen enthalten sind<sup>14</sup>.

Hier wird als Ansatz der Epinoialehre des Origenes das Bedürfnis des systematischen Denkers deutlich, zwischen der absoluten Einheit und Einfachheit des Vaters und der Vielheit des Geschaffenen ein Mittleres einzuführen, das beides zugleich ist, sowohl eine gewisse Einheit<sup>15</sup> als auch Viel-

<sup>12</sup> J. Rius-Camps, El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Origenes, Rom 1970, OrChrA 188, 188–161; A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, I, Freiburg 1979, 270–274; Crouzel, Contenu; E. Schockenhoff, Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes, Mainz 1990, 198–208; A. Stock, Poetische Dogmatik. Christologie, Paderborn 1995, 107–110; J. Wolinski, Le recours aux ‚epinoiai‘ du Christ dans le commentaire sur Jean d’Origène, in: Origeniana sexta. Origène et la bible. Actes du colloquium Origenianum sextum, Chantilly 1993, Löwen 1995, 465–492. – Die genannten Autoren deuten die Epinoialehre des Origenes jeweils aus ihrem eigenen Fragehorizont, so z. B. Schockenhoff 198: „Der Lehre von den ἐπίνοια Christi liegt eine eindringliche theologische Erkenntnisbemühung zugrunde, die zu verstehen sucht, wie Christus für alle Menschen und zugleich für jeden einzelnen in der ihm angemessenen Weise der Weg sein kann, der ihn zum Guten zurückführt.“

<sup>13</sup> Die Bücher I–V werden um 224/5 datiert, die restlichen nach 232.

<sup>14</sup> Joh. Kom I, 19, 109–116; GCS 4, 23–24.

<sup>15</sup> Auf diese Einheit des ‚Subjektes‘ Christi hebt Origenes mehrmals ab, vgl. Hom. in Jeremiam 3,3; GCS 8, 313, 21: Unum subiacens est domino meo Jesu Salvatori. Hoc uno subiacente alio intellectu (im verlorenen griechischen Original steht für intellectus sicher ἐπίνοια) medicus est ... alio intellectu pastor est ... alio intellectu rex ... alio intellectu vitis vera ... Iuxta alium intellectum sapientia est, iuxta alium veritas, iuxta alium iustitia. Verumtamen subiacens unum est. – Vgl. im selben Sinne Hom. in Jeremiam 8,2; GCS 8, 57, 8: Ἄλλὰ τὸ μὲν ὑποκείμενον ἓν ἐστὶ, ταῖς δὲ ἐπίνοιαις τὰ πολλὰ ὀνόματα ἐπὶ διαφόρων ἐστὶ.

heit: „Gott ist schlechthin eines und einfach; unser Heiland wird jedoch wegen des vielen – denn Gott bestimmte ihn zum Sühnopfer und zum Erstling der ganzen Schöpfung – vieles oder vielleicht sogar dies alles, was die ganze zur Erlösung fähige Schöpfung von ihm braucht.“<sup>16</sup> Unter dem vielen, was die Schöpfung von ihm braucht, unterscheidet Origenes schon im Ansatz seiner Darlegungen zwischen solchen ἐπίνοιαι, die es nur deswegen an Christus gibt, weil die Menschen ihre ursprüngliche Seligkeit verloren haben (z. B. ‚Licht‘, ‚Hirte‘), und solchen, die ihm auch unter Absehung des Falls der Menschen zukommen: „Vielleicht wären dann – d. h. ohne den Fall – nur geblieben ‚Weisheit‘ oder auch ‚Logos‘ oder auch ‚Leben‘, sicher jedoch auch ‚Wahrheit‘.“<sup>17</sup>

Origenes beginnt seine näheren Darlegungen über die einzelnen ἐπίνοιαι Christi mit der Feststellung, daß die Schrift außer der Bezeichnung λόγος eine Fülle sonstiger ‚Namen‘ für ihn kennt. Er stellt sie im folgenden zunächst sorgfältig zusammen und unterscheidet im einzelnen: 1. Bezeichnungen, die Christus sich selber gibt, 2. solche, die ihm von Autoren des Neuen Testaments zugeschrieben werden, 3. solche, die ihm schon die Propheten gegeben haben, 4. die ihm von Johannes gegebene Bezeichnung ‚Logos‘.

Unter den Bezeichnungen, die Christus sich selber gibt, differenziert Origenes nochmals zwischen denen, die in den Evangelien festgehalten sind (Licht, Auferstehung, Weg, Wahrheit, Leben, Tür, Hirte, Christus, Herr und Meister, Sohn Gottes, König, Weinstock, Brot des Lebens)<sup>18</sup>, denen, die die Geheime Offenbarung bezeugt (Erster, Letzter, Lebender, Alpha und Omega)<sup>19</sup> und schließlich denen, die sich bei den Propheten befinden (Pfeil, Gottesknecht, Licht der Völker, Lamm)<sup>20</sup>.

Als Autoren des Neuen Testamentes, die Christus bestimmte ἐπίνοιαι gegeben haben, nennt Origenes erstens Johannes den Täufer (Lamm Gottes, Mann), zweitens Johannes den Evangelisten, d. h. den Verfasser der Johannesbriefe (Fürsprecher, Sühnung) und drittens Paulus (Sühneopfer, Weisheit und Kraft Gottes, Heiligung und Erlösung, Hoherpriester)<sup>21</sup>. Die alttestamentlichen Propheten, vor allem Jesaja und die Psalmen, gaben Christus folgende Bezeichnungen: Löwe, Jakob, Israel, David, Reis, Blüte, Stein.

Als letzte der an der genannten Stelle des Johanneskommentars aufgeführten ἐπίνοιαι nennt Origenes das ‚Wort‘: „Einer der dem Heiland zugeleiteten Namen, der von ihm selber nicht gebraucht wurde, sondern von Johannes aufgeschrieben wurde, ist ‚das Wort, das am Anfang war, Gott das

<sup>16</sup> Joh. Kom. I, 20, 119; GCS 4, 24, 23. – Vgl. hierzu *F. Ricken*, Origenes über Sprache und Transzendenz, in: *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, hrsg. von *L. Honnefelder* und *W. Schüssler*, Paderborn 1993, 75–92, hier 88–90.

<sup>17</sup> Joh. Kom. I, 20, 123; GCS 4, 25, 14. – Zu den verschiedenen von Origenes vorgelegten oder angedeuteten Einteilungen der ἐπίνοιαι vgl. *Orbe* 23–29 und *Crouzel*, *Contenu*.

<sup>18</sup> Joh. Kom. I, 21, 126–131; GCS 4, 26.

<sup>19</sup> Joh. Kom. I, 22, 132; GCS 4, 26.

<sup>20</sup> Joh. Kom. I, 22, 133–135; GCS 4, 26–27.

<sup>21</sup> Joh. Kom. I, 22, 137–141; GCS 4, 27–28.

Wort, ‚bei Gott‘.<sup>22</sup> Ausdrücklich betont dabei Origenes, daß die Zubenennung ‚Wort‘ zu ihrem rechten Verständnis gleich allen anderen ἐπίνοια einer näheren Interpretation bedarf. Er kritisiert in diesem Zusammenhang gewisse Häretiker – gemeint sind wohl die Valentinianer –, die auf solche Interpretation verzichten und damit in bezug auf eine Stelle wie Ps 45,2 die Subsistenz, den Eigenstand Christi, in Gefahr bringen. Mit voller Absicht stellt Origenes also die Zubenennung ‚Wort‘ an den Schluß und deutet damit an, daß diese ἐπίνοια vor dem Hintergrund aller übrigen Zubenennungen näherhin zu interpretieren ist<sup>23</sup>.

Die genauere Untersuchung über den Sinn einer jeden der oben genannten ἐπίνοια legt Origenes nun im Anschluß an seine Liste vor, und zwar in der Reihenfolge, in der sie dort zusammengestellt worden waren. Ihre Kommentierung füllt den Rest des ersten Buches des Johanneskommentares aus und dokumentiert, wie sehr Christologie und Soteriologie bei Origenes praktisch in eines fallen<sup>24</sup>. So beginnt er denn mit der Zubenennung ‚Licht‘ und stellt die verschiedenen verwandten Formulierungen zusammen als da sind: ‚Licht der Menschen‘, ‚wahres Licht‘, ‚Licht der Völker‘, diskutiert jede einzelne und vergleicht sie miteinander<sup>25</sup>.

Als letzte aus der langen Reihe der ἐπίνοια, auf die wir im vorliegenden Zusammenhang nicht eingehen können, behandelt Origenes schließlich ‚Logos‘:

„Auf die gleiche Weise, wie Christus aufgrund seiner Tätigkeit, die Welt zu erleuchten, ‚Licht der Welt‘ genannt wird, und aufgrund seines Bewirkens, daß diejenigen, die aufrichtig zu ihm kommen, das Totsein ablegen und auferweckt die Neuheit des Lebens anziehen, ‚Auferstehung‘ genannt wird, und aufgrund weiteren Tuns ‚Hirte‘ und ‚Lehrer‘ und ‚König‘, ‚Pfeil‘, ‚Auserwählter‘ und ‚Knecht‘, dazu ‚Fürsprecher‘, ‚Versöhnung‘ und ‚Sühneopfer‘, wird er auch ‚Logos‘ genannt, weil er alles Unvernünftige von uns wegnimmt und uns in Wahrheit vernünftig macht und zu solchen, die bis zum Essen und Trinken hin alles zur Ehre Gottes tun und die die niedrigen und vollkommenen Werke des Lebens, durch den Logos, zur Ehre Gottes verrichten. Denn wenn wir durch unsere Teilnahme an ihm auferstehen und erleuchtet werden, vielleicht auch von einem Hirten geweiht und von einem König geleitet werden, dann ist es klar, daß wir auch auf eine göttliche Weise vernünftig werden, weil er das Unvernünftige in uns und das Totsein beseitigt, insofern er ‚Logos‘ ist und ‚Auferstehung‘.“<sup>26</sup>

## 2. Sonstige Texte

Außer an der vorstehend behandelten Stelle, dem Haupttext, kommt Origenes an zahlreichen sonstigen Stellen seines Werkes auf die ἐπίνοια Christi zu sprechen und erweitert dabei auch ihre Liste. Beschränken wir uns

<sup>22</sup> Joh. Kom. I, 23, 150; GCS, 4, 29.

<sup>23</sup> Joh. Kom. I, 21, 125; GCS 4, 27 und 24, 153–154; GCS 4, 29–30.

<sup>24</sup> Joh. Kom. I, 24–39, 151–292; GCS 4, 29–51.

<sup>25</sup> So heißt es z. B.: „Ich frage mich, ob ‚Licht der Welt‘ dasselbe besagt wie ‚Licht der Menschen‘. Ich meine, daß man sich bei der Formulierung ‚Licht der Welt‘ eine größere Fülle von Licht vorstellt, als wenn von ‚Licht der Menschen‘ die Rede ist. Denn ‚Welt‘ meint nach einer bestimmten Auffassung nicht nur die ‚Menschen‘“ (Joh. Kom. I, 26, 168; GCS 4, 31).

<sup>26</sup> Joh. Kom. I, 37, 267; GCS 4, 47.

zunächst auf Stellen noch innerhalb des Johanneskommentars! In ihm wird Christus zusätzlich als ‚Kraft‘ und ‚Ausdauer‘<sup>27</sup> bezeichnet. Anderswo wird die weiter oben angedeutete Unterscheidung zweier grundsätzlich verschiedener Kategorien von ἐπίνοια, solcher, die den Fall der Menschen voraussetzen und solcher, die davon absehen, verdeutlicht<sup>28</sup>. Daß der Epinoialehre letztlich die Vorstellung zugrunde liegt, daß Jesus selber den Inbegriff aller Güter darstellt, die den Menschen geschenkt werden, geht aus einer anderen Stelle des Kommentars hervor, an der Origenes näher auf den Inhalt des Evangeliums eingeht<sup>29</sup>.

Weiter untersucht Origenes die Frage, warum Johannes der Täufer nur für ‚Licht‘ und nicht auch für die übrigen ἐπίνοια Christi Zeugnis abgelegt hat. Es gibt in der Tat in der Zuwendung der verschiedenen Gaben Christi eine bestimmte Reihenfolge. Zunächst müssen die Menschen, die in der Finsternis sind, erleuchtet werden; deswegen legt der Täufer zunächst Zeugnis nur für ‚Licht‘ ab. Dem entspricht, daß Origenes an der oben analysierten Hauptstelle ‚Licht‘ als erste ἐπίνοια aufführt und ausführlich behandelt.

<sup>27</sup> Joh. Kom. XIX, 23, 157; GCS 4, 325, 27: „Wir sagen ‚meine Kraft und meine Ausdauer ist der Herr‘, weil wir, wenn wir Mühen gegenüber nachgeben, dem Herrn nicht glauben, insofern er ‚Ausdauer‘ ist; und wenn wir schwach sind, dann haben wir ihm keinen Glauben geschenkt, insofern er ‚Kraft‘ ist. Wenn wir auf die gleiche Weise die übrigen ἐπίνοια Christi zusammenstellen, dann wird es aufgrund des Gesagten nicht schwierig sein herauszufinden, auf welche Weise der, der Christus nicht glaubt, in seinen Sünden stirbt. Weil er sich im Gegensatz zu dem befindet, was der ἐπίνοια nach zu Christus gehört, stirbt er in eben diesen Sünden.“

<sup>28</sup> Joh. Kom. II, 18, 125; GCS 4, 75, 11: „Man muß freilich wissen, daß der Heiland Gewisses nicht für sich selbst ist, sondern für andere, Gewisses jedoch für sich selbst und für andere. Zu fragen ist auch, ob er Gewisses nur für sich selbst ist und für keinen anderen. Klar ist, daß er für andere ‚Hirte‘ ist ... Doch auch ‚Weg‘ ist er für andere ähnlich wie ‚Tür‘ und nach allgemeiner Auffassung auch ‚Zweig‘. Für sich selber und für andere ist er ‚Weisheit‘, vielleicht auch ‚Wort‘ bzw. ‚Vernunft‘. Doch da sich in ihm, insofern er ‚Weisheit‘ ist, ein ganzes System von Ideen (θεωήματα) befindet, ist zu fragen, ob es in ihm gewisse Ideen gibt, die der gesamten geschaffenen Natur anders als ihm unzugänglich sind und die er nur für sich selbst kennt.“

<sup>29</sup> Joh. Kom. I, 9, 52–57; GCS 4, 14–15: Das Evangelium spricht von einer Vielzahl von Gütern, wenn es Jesus ankündigt; denn er ist diese alle. „Ein Gut nämlich ist das Leben, Jesus aber ist das Leben. Ein anderes Gut ist das ‚Licht der Welt‘, das das ‚wahre‘ Licht ist, und das ‚Licht der Menschen‘, was alles der Sohn Gottes ist. Ein anderes Gut ist unter begrifflicher Rücksicht (κατ’ ἐπίνοιαν) außer dem Leben und dem Licht die ‚Wahrheit‘ und ein viertes außer diesen der ‚Weg‘, der zu ihr führt. Unser Heiland lehrt uns, daß er dies alles selber ist, wenn er sagt: ‚Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Joh 14, 6). Wie sollte das nicht ein Gut sein, wenn Tote die Erde von sich schütteln und auferstehen und sie dies von unserem Herrn erlangen, insofern er ‚Auferstehung‘ ist, er, der gesagt hat: ‚Ich bin die Auferstehung‘ (Joh 11, 25). Doch auch ‚Tür‘, durch die jemand in die allerhöchste Glückseligkeit eingeht, ist ein Gut. Christus aber hat gesagt: ‚Ich bin die Tür‘ (Joh 10, 9) ... Ein Gut ist die ‚Weisheit Gottes‘, das zusammen mit den Vorgenannten diejenigen ankündigt, deren Füße schön sind (vgl. Jes 52, 7). Doch auch die ‚Kraft‘ Gottes ist als ein echtes Gut für uns aufzuzählen. Nach dem Vater des Alls dürfen wir Gott das ‚Wort‘ nicht verschweigen; denn auch dieses Gut ist nicht geringer als die übrigen.“ – Vgl. auch Hom. in Jeremiam 8, 2; GCS 8, 57, 8: „Du denkst nicht dasselbe über Christus, wenn du ihn als ‚Weisheit‘ denkst, wie wenn du ihn als ‚Gerechtigkeit‘ denkst. Denn wenn du ihn als ‚Weisheit‘ denkst, dann hast du das Wissen der göttlichen und menschlichen Dinge vor Augen, wenn du ihn jedoch als ‚Gerechtigkeit‘ denkst, dann hast du seine nach Verdienst zuteilende Macht im Ganzen vor Augen. Wenn du ihn als ‚Heiligung‘ denkst, hast du seine Sorge vor Augen, daß die Gläubigen und Gott Anhängenden heilig werden. So sollst du ihn auch als Sorge denken, wenn er das Wissen um das Gute und das Böse und das keines von beidem ist.“

Unser ‚Leben‘ ist noch mit Christus in Gott verborgen, wie hätte da Johannes Zeugnis für dieses verborgene ‚Leben‘ ablegen können? Ähnliches ist vom ‚Wort‘ zu sagen, das im Anfang bei Gott ist. Johannes hätte höchstens vom fleischgewordenen Wort Zeugnis ablegen können. Wie sollte der Täufer von der ‚Weisheit‘ Zeugnis ablegen vor Menschen, die die Wahrheit noch nicht unverstellt, sondern nur ‚im Spiegel und Rätsel‘ (1 Kor 13,12) erkennen können? Vielleicht wird bei der zweiten, göttlicheren Ankunft Christi Johannes oder Elias für ‚Leben‘, ‚Wahrheit‘ und ‚Weisheit‘ Zeugnis ablegen. Jedenfalls ist die Frage zu prüfen, ob das Zeugnis des Johannes nicht den verschiedenen ἐπίνοια Christi jeweils vorausgeht<sup>30</sup>.

Die letztere Stelle deutet indirekt an, daß Origenes die verschiedenen ἐπίνοια Christi durchaus als einen Stufenweg konzipieren kann. Ausdrücklich ist davon an einer anderen Stelle des Johanneskommentars die Rede:

„Wie es am Tempel gewisse Stufen gab, über welche man zum Allerheiligsten einging, so ist der Einziggeborene Gottes alle unsere Stufen. Und wie es unten eine erste Stufe gibt, dann eine nächsthöhere und so weiter bis zur obersten, so sind alle unsere Stufen unser Erlöser. Gleichsam die erste unten, das ist seine Menschheit. Auf sie uns stellend, gehen wir den ganzen Stufenweg empor, der Reihe nach über alles gehend, was er ist, so daß man aufwärts geht durch ihn ... Und dementsprechend, als was er sich uns darbietet ... müssen wir ihn zuerst betreten als den ‚Weg‘, um danach zur ‚Tür‘ zu gelangen; und ihn, sofern er der ‚Hirte‘ ist, zum Vorgesetzten haben, damit wir uns seiner als ‚König‘ erfreuen dürfen; und von ihm Nutzen haben zuerst als dem ‚Lamm‘, damit er zuerst unsere Sünde hinwegnehme und wir danach gereinigt sein Fleisch essen, die wahre Speise.“<sup>31</sup>

Etwa gleichzeitig mit dem Johanneskommentar entsteht das geniale Jugendwerk *De principiis*<sup>32</sup>. Das zweite Kapitel des ersten Buches (*De Christo*) ist formal und in seinem Aufbau nichts anderes als ein Kommentar der verschiedenen *nomina* und *appellationes* d. h. ἐπίνοια Christi<sup>33</sup>. Hier heißt es zusammenfassend von denselben: „Alle diese Benennungen (*operationes*) sind von seinen (d. h. Christi) Wirkungen und Kräften (*opera ac virtutes*) hergenommen, und keine von ihnen läßt auch nur die geringste Vermutung zu, daß sie ein körperliches Element enthielte, das Größe, Gestalt oder Farbe bezeichne.“<sup>34</sup> Etwa folgende ‚nomina‘ kommen im einzelnen, zum Teil sehr ausführlich, zur Sprache: Weisheit, Erstgeborener, Wort Gottes,

<sup>30</sup> Joh. Kom. II, 37, 225; GCS 4, 96. – Vgl. auch Fragmenta in evangelium Johannis in catenis, Frg. 17, 1; GCS 4, 496, 21: Johannes ist πρόδρομος κατά διαφόρους ἐπίνοιας τοῦ σωτήρος ὑπάρχων ὡς θεοῦ προφήτης, ὡς φωτὸς λύχνος.

<sup>31</sup> Joh. Kom. XIX, 6, 38; GCS 4, 305. – Schockenhoff 205–206, von dem die Übersetzung übernommen wurde, hat den Passus treffend kommentiert.

<sup>32</sup> Vgl. hierzu L. Lies, Origenes’ ‚Peri Archon‘. Eine undogmatische Dogmatik (Werkinterpretationen), Darmstadt 1992.

<sup>33</sup> Ausg. H. Görgemanns u. H. Karpp, Darmstadt 1976, 122–156. – Ähnlich wie im Johanneskommentar hebt Origenes auch hier ausdrücklich auf die Vielheit der Bezeichnungen Christi ab. Interessant ist, wie schwer sich Rufinus, ebd. 122, 3, mit der Übersetzung des im griechischen Original offensichtlich vorkommenden ἐπίνοια tut: (filius dei) *multis quidem et diversis nominibus pro rebus vel opinionibus appellantium nuncupatur*. – Auch hier ergibt sich die Vielheit der ‚nomina‘ wiederum durch den Rekurs auf Spr 8, 22–25!

<sup>34</sup> De principiis 1, 24; Görgemanns/Karpp 128, 8.

Wahrheit, Leben, Auferstehung, Weg, Bild des Unsichtbaren Gottes, Erstgeborener vor aller Kreatur, Glanz seiner Herrlichkeit und Prägebild seines Wesens, Dunsthauch von Gottes Kraft, Ausfluß der Herrlichkeit, Licht, Kraft Gottes, Herrlichkeit, ewiges Licht, Wirkkraft, Güte. Origenes beschließt seinen christologischen ‚Traktat‘ mit der Feststellung: „Es ginge aber zu weit und wäre Sache eines anderen Werkes und einer anderen Zeit, alle Benennungen (*appellationes*) des Gottessohnes zu sammeln, z. B. inwiefern er das wahre Licht, die Pforte, die Gerechtigkeit, die Heiligung und die Erlösung ist und unzählige andere, und darzulegen, aus welchen Gründen, wegen welcher Kräfte und Eigenschaften (*virtutes vel affectus*) ein jeder dieser Ausdrücke gebraucht wird.“<sup>35</sup>

Nennen wir noch zwei weitere Stellen zur Epinoialehre außerhalb des Johanneskommentars! An der einen leitet Origenes die wichtige ἐπίνοια ‚Arzt‘ aus einem Psalmvers ab<sup>36</sup>, an einer anderen faßt er kurz und bündig zusammen: „Christus kennenlernen heißt das gleiche, wie die Tugend kennenlernen; ihn zu hören bedeutet nichts anderes als den Sinn der Bezeichnungen (ἐπίνοια) des Sohnes Gottes verstehen.“<sup>37</sup>

### 3. Polymorphie

In engstem Zusammenhang mit seiner Epinoialehre steht die Auffassung des Origenes, daß Christus sich den Menschen je nach ihrem Auffassungsvermögen bzw. ihrem Tugendgrad in verschiedener Gestalt offenbart. Die Forschung spricht in diesem Zusammenhang von der Polymorphie Christi. Im Grunde handelt es sich um eine Variante der Epinoialehre, um eine Anwendung derselben auf den fleischgewordenen Christus als solchen. Origenes entfaltet diese Lehre von der Polymorphie Christi im Zusammenhang der Perikope der Verklärung<sup>38</sup>. Der Haupttext für diese Anschauung findet sich in seiner Schrift gegen Celsus. Origenes knüpft hier zunächst in aller Deutlichkeit an seine Epinoialehre an:

„Obgleich Jesus nur einer war, so war er doch unter begrifflicher Rücksicht (τῆ ἐπίνοια) eine Vielheit und wurde nicht in gleicher Weise von allen, die ihn sahen, geschaut<sup>39</sup>. Und daß er unter begrifflicher Rücksicht eine Vielheit war, erhellt deutlich aus folgenden Aussprüchen: ‚Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben‘ (Joh 14, 6) und: ‚Ich bin das Brot‘ (Joh 6, 35) und: ‚Ich bin die Tür‘ (Joh 10, 9) und aus vielen anderen.“<sup>40</sup>

<sup>35</sup> De principiis I, 2, 13; *Görgemanns/Karpp* 156, 9.

<sup>36</sup> Frag. zu Ps 106, 20, in: *Analecta sacra spicilegio Solesmensi*, hrg. von J. Pitra, III, 217: „Er sandte sein Wort und heilte sie und er entriß sie aus ihrem verschiedenen Verderben.“ Das Wort heilte sie gemäß der Zubenennung ‚Arzt‘ (κατὰ τὴν ἐπίνοιαν ἰατροῦ).“

<sup>37</sup> Fragmente zum Epheserbrief 4, 20; *JThS* 3, 417.

<sup>38</sup> Kommentar zum Matthäus-Evangelium XII, 36–38; *GCS* 10. 150–155. – Vgl. umfassend zu dieser Perikope *M. Eichinger*, Die Verklärung Christi bei Origenes. Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie, Wien 1969, 113–198.

<sup>39</sup> *Contra Celsum* II, 64; *GCS* 1, 185, 26: Ὁ Ἰησοῦς εἰς ἂν πλείονα τῆ ἐπίνοια ἦν οὐχ ὁμοίως πᾶσιν ὁρώμενος.

<sup>40</sup> Ebd.

Dann leitet Origenes zu seiner speziellen Theorie von der Polymorphie des Leibes Christi als solchen über:

„Daß er aber auch, wenn er gesehen wurde, denen, die ihn sahen, nicht in derselben Weise erschien, sondern je nach ihrer Fassungskraft verschieden, wird klar werden, wenn man erwägt, weshalb er nicht alle Apostel, sondern nur den Petrus, Jakobus und Johannes mit sich auf den hohen Berg nahm, auf dem er umgestaltet (μεταμορφώω) werden sollte, da nur sie allein imstande waren, seine Herrlichkeit bei dieser Gelegenheit zu schauen, und fähig, auch die Erscheinung des Mose und Elias in ihrer Herrlichkeit zu erkennen und ihre Unterredung und die himmlischen Stimmen aus den Wolken zu hören (vgl. Mt 17, 1–5). Auch als Jesus vor seinem Aufstieg auf den Berg, wo nur die Jünger zu ihm traten, die er über die Seligpreisungen belehrte (vgl. Mt 5, 1–12), am Fuße des Berges weilte und ‚als es Abend geworden war‘, die Kranken zu ihm gebracht wurden, heilte und von allen Leiden und Gebrechen befreite (Mt 8, 16), da sahen wohl die Kranken, die heilende Hilfe bei ihm suchten, etwas anderes in ihm als diejenigen, die wegen ihrer Gesundheit mit ihm den Berg zu ersteigen fähig waren.“<sup>41</sup>

Vielgestaltigkeit ist dabei nicht auf das Sehen beschränkt: „Aber auch wenn er seinen Jüngern die Gleichnisse besonders erklärte, die er den außenstehenden Volksmassen mit verborgenem Sinne gesagt hatte, so besaßen wohl die Hörer der Auslegung der Gleichnisse ein besseres Gehör als jene, welche die Gleichnisse ohne die Auslegung hörten, und ebenso ein besseres Auge, und zwar nicht nur des Geistes, sondern, wie ich glaube, auch des Leibes.“<sup>42</sup> Origenes untermauert seine Auffassung von der Polymorphie außer durch die Verklärungsparikope noch durch andere Schrifttexte<sup>43</sup>.

In besonderer Weise gilt diese Polymorphie für den Leib des Auferstandenen: „Da wir nun von Jesus diesen Glauben haben, daß er so groß war nicht nur nach seiner Gottheit, die in ihm war und die der großen Menge verborgen blieb, sondern auch nach seinem Leibe, der sich verwandelte, wann er wollte und vor wem er wollte, deshalb sagen wir: Alle konnten ihn sehen, ehe er ‚die Herrschaften und die Mächte entwaffnet hatte‘ (vgl. Kol 2, 15), als er aber ‚die Herrschaften und Mächte entwaffnet‘ und nichts mehr an sich hatte, was die Augen der großen Menge zu schauen vermochten, waren die nicht mehr imstande, ihn zu schauen, die ihn früher alle gesehen hatten. Wenn er also nach seiner Auferstehung von den Toten nicht allen erschien, so tat er dies, weil er auf (ihr Unvermögen) Rücksicht nahm.“<sup>44</sup>

An einer anderen Stelle der gleichen Schrift geht Origenes, nachdem er auf den Kontrast zwischen der Niedrigkeitsgestalt nach Jes 53, 1–3 und der Herrlichkeitsgestalt von Mt 17, 1–3 verwiesen hatte, näher auf die Voraussetzung dieser Verwandlungsfähigkeit ein:

<sup>41</sup> Contra Celsum II, 64; GCS 1, 185, 30.

<sup>42</sup> Contra Celsum II, 64; GCS 1, 186, 12.

<sup>43</sup> Contra Celsum II, 64; GCS 1, 186, 17: „Daß er aber nicht immer als derselbe erschien, beweisen die Worte: ‚Den ich küssen werde, der ist es‘ (Mt 26, 48), die Judas, im Begriff, Jesus zu verraten, zu den Volkshaufen sprach, die mit ihm ausgezogen waren, als ob ihn diese nicht gekannt hätten. Solches scheint mir auch der Heiland selbst anzudeuten, wenn er sagt: ‚Täglich war ich bei euch und lehrte im Tempel, und ihr habt mich nicht ergriffen‘ (Mt 26, 55).“

<sup>44</sup> Contra Celsum II, 64; GCS 4, 186, 22.

„Es ist auch nicht zu verwundern, daß die von Natur wandelbare und veränderliche Materie (ὕλη), die fähig ist, sich zu allem, was der Schöpfer will, umzugestalten und jede Eigenschaft, die der Meister will, anzunehmen, bald so beschaffen ist, daß das Wort gilt: ‚Er hatte nicht Gestalt noch Schönheit‘ (Jes 53, 2), bald so herrlich und ein-drucksvoll und bewundernswert, daß die drei Jünger, welche mit Jesus auf den Berg hinaufgestiegen waren, ‚auf ihr Angesicht fielen‘ (Mt 17, 6), da sie diese große Schön-heit sahen.“<sup>45</sup>

Im gleichen Zusammenhang führt Origenes die Verschiedengestaltigkeit der leiblichen Erscheinung Christi auf den grundlegenden Kontrast zwischen den beiden Gestalten des Wortes Gottes, nämlich einerseits der Torheit der bloßen Verkündigung, andererseits deren vertieftes geistiges Ver-ständnis, zurück. Gleichzeitig leitet der Alexandriner die unterschiedlichen Fähigkeiten der Menschen, die verschiedenen Gestalten Christi zu erken-nen, aus deren Fortschritt in der Christusnachfolge und deren Tugendgrad ab<sup>46</sup>. Auf den Fortschritt in der Tugend als Bedingung für die Erkenntnis der Herrlichkeitsgestalt kommt Origenes noch an einer weiteren Stelle von *Contra Celsum* zu sprechen:

„Es sind nämlich gleichsam verschiedene ‚Gestalten‘ des Wortes, so wie es jedem von denen, die zur Erkenntnis hingeführt werden, erscheint, entsprechend dem Zustand des Anfängers oder des ein wenig oder mehr in der Erkenntnis Fortgeschrittenen oder desjenigen, der bereits nahe an die Tugend herankommt oder schon in der Tugend selbst lebt. Daher wurde ... unser Gott ‚umgestaltet‘ (μεταμορφώω) und zeigte, als er ‚auf den hohen Berg‘ hinaufstieg, sich dort in einer anderen und weit herrlicheren Gestalt, als jene war, in welcher ihn diejenigen schauten, welche unten blieben und ihm auf die Höhe nicht folgen konnten. Denn die Augen der letzteren waren zu schwach, um den Glanz dieser herrlichen und göttlichen Verklärung des Wortes schauen zu können.“<sup>47</sup>

Daß unsere Erkenntnis Christi davon abhängig ist, wie nahe wir ihm kommen, diese Nähe wiederum vom Grad unserer Tugend abhängt, ist ein Gedanke, den Origenes unter Zuhilfenahme der verschiedensten Bilder und Stellen der Heiligen Schrift zum Ausdruck bringt<sup>48</sup>. Auf die Frage nach der

<sup>45</sup> *Contra Celsum* VI, 77; GCS 2, 146, 19.

<sup>46</sup> *Contra Celsum* VI, 77; GCS 2, 147, 2: „Die Lehre schließt aber auch etwas Geheimnisvolles (μυστικόν) in sich, wenn sie ausspricht, daß die verschiedenen Gestalten Jesu auf die Natur des göttlichen Wortes zurückzuführen seien, das sich dem großen Haufen nicht in gleicher Weise offenbart wie denen, die ihm auf den erwähnten ‚hohen Berg‘ zu folgen fähig sind. Für die noch unten Stehenden und noch nicht zum Aufstieg Vorbereiteten hat ja das Wort ‚nicht Gestalt noch Schönheit‘ (Jes 53, 2); denn seine Gestalt ist für solche Leute, ungeehrt und verschwindend gegenüber den von Menschen gebildeten Worten, die hier übertragen ‚Menschenkinder‘ genannt werden. Wir möchten sagen, die Worte der Philosophen, welche die ‚Menschenkinder‘ sind, sehen viel schöner aus als das Wort Gottes, das der großen Menge verkündet wird und auch die ‚Torheit der Verkündigung‘ (1 Kor 1, 21) aufweist. Und wegen der ‚Torheit der Verkündigung‘, wie sie zutage tritt, sagen diejenigen, welche diese allein ins Auge fassen: ‚Wir sahen ihn, und er hatte nicht Gestalt noch Schönheit‘ (Jes 53, 2). Für solche aber, die aus seiner Nachfolge Kraft gewonnen haben, um ihm auch beim Hinaufstieg ‚auf den hohen Berg‘ folgen zu können, hat es eine göttlichere Gestalt. Diese kann man schauen, wenn man ein Petrus ist, der den durch das Wort bewirkten Bau der Kirche in ihm erfaßte ... oder wenn man zu denen gehört, die ihren Ursprung aus gewaltigen und weit vernehmbaren Worten haben und die durchaus nicht geistigen Donners (vgl. Mk 3, 17) ermangeln.“

<sup>47</sup> *Contra Celsum* IV, 16; GCS 1, 285, 23.

<sup>48</sup> Vgl. Hom. in Gen. I, 7; GCS 6, 9, 1: Verum non aequaliter omnes qui vident, illuminantur a Christo, sed singuli secundum eam mensuram illuminantur, qua vim luminis recipere valent. Et

Herkunft der hier in aller Kürze vorgestellten Polymorphie-Theorie, die Origenes selber als eine auf ihn gekommene Tradition bezeichnet<sup>49</sup>, braucht in unserem Zusammenhang nicht näher eingegangen zu werden, zumal sich die Forschung hiermit schon ausführlich beschäftigt hat<sup>50</sup>.

## II. Beiläufiges Vorkommen der Epinoialehre des Origenes bei den Kappadokischen Vätern

### 1. *Basilius von Cäsarea*

Begeben wir uns zunächst bei Basilius, dem älteren und unter dem kappadokischen Dreigestirn hervorragenden Theologen, auf Spurensuche! Es sind bei ihm hauptsächlich zwei Stellen, an denen wir die Epinoialehre des

sicut non aequaliter oculi corporis nostri illuminatur a sole, sed quanto quis in loca altiora conscenderit et ortus eius editoris speculae intuitione fuerit contemplatus, tanto amplius et splendoris eius percipiet et calor, ita etiam mens nostra quanto elatius et excelsius appropriaverit Christo ac vicinior splendori lucis eius obierit, tanto magnificentius et clarius eius lumine radiabitur ... Non similiter tamen venimus ad eum omnes, sed unusquisque ‚secundum propriam suam virtutem‘ (vgl. Mt 25, 15). Aut enim cum turbis venimus ad eum et per parabolas nos reficit ad hoc tantummodo, non multis ieiuniis deficiamus in via (vgl. Mt 15, 32); aut certe semper et indesinenter eius pedibus assidemus, vacantes ad hoc solum, ut audiamus ‚verbum eius‘ (vgl. Lk 10, 39f.), nequam perturbati ‚erga multum ministerium‘ sed ‚optimam partem‘ eligentes, quae non ‚auferetur a nobis‘. Et utique qui sic accedunt ad eum, multo amplius ex eius lumine consequuntur. Si vero sicut Apostoli nusquam omnino moveamur ab eo, sed semper cum eo permaneamus in omnibus tribulationibus eius, tunc nobis secreto ea, quae ad turbas locutus fuerat, exponit atque ‚dissolvit‘ (vgl. Mk 4, 34) et multo clarius illuminat nos. Si vero etiam talis quis fuerit, ut possit et in montem ascendere cum eo, sicut Petrus et Iacobus et Johannes, iste non solum Christi lumine, sed etiam Patris ipsius illuminabitur voce.

<sup>49</sup> Kom. Mt., Ser. 100; GCS 11, 218, 18: Venit autem traditio talis ad nos de eo, quoniam non solum duae formae in eo fuerunt (una quidem secundum quam omnes eum videbant, altera autem secundum quam transfiguratus est coram discipulis suis in monte ...) sed etiam unicuique apparebat secundum quod fuerat dignus. – Im folgenden vergleicht Origenes die Vielgestaltigkeit Christi mit dem den Israeliten in der Wüste gegebenen Manna. Dieser Hinweis ist deswegen von Bedeutung, weil die kappadokischen Väter diesen Hinweis auf das Manna ebenfalls bringen. – Hinter dieser Auslegungstradition scheint Philo von Alexandrien zu stehen. Basilius berichtet jedenfalls in einem Brief an Amphiloichius: „Das Manna (Ex 16, 31) erklärt Philo, von einer bestimmten jüdischen Auslegungstradition belehrt, folgendermaßen: Seine Beschaffenheit sei derart, daß es sich in der Einbildung des Essenden verwandle, daß es für sich wie in Honig gekochte Hirse sei, bald sich als Brot darstelle, bald als Fleisch, und zwar als eine bestimmte Fleischsorte, wie von Geflügel oder Landtieren, bald als Gemüse, und zwar als Gemüse, wie jeder es sich wünscht, bald als Fisch, so daß die jeder einzelnen Art eigentümliche Beschaffenheit im Geschmack des Essenden sich bemerkbar mache“ (Ausg. Y. Courtomé, Saint Basile, Lettres, II, Paris 1957, 143; Übersetzung BGL 3, 115, ebd. Anm.: „Diese Auslegung befindet sich nicht in den unter Philos Namen erhaltenen Schriften“).

<sup>50</sup> Natürlich hat sich die Forschung näher mit den Quellen der origenischen Polymorphieanschauung befaßt. Einhelligkeit besteht zwischen den Forschern über den gnostischen Hintergrund seiner Anschauung. Forscher wie J. E. Menard, Transfiguration et polymorphie chez Origène, in: Epiktasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou, hrg. von Ch. Kannengiesser, Paris 1972, 367–372; J. A. McGuckin, The changing forms of Jesus, in: Origeniana quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.–6. September 1985), hrg. von L. Lies, Innsbrucker Theologische Studien 19, Innsbruck 1987, 215–222, betonen die kreative Leistung der christlichen Uminterpretation der gnostischen Vorlagen durch Origenes. Vgl. auch D. G. Bostock, Egyptian influence on Origen, Origeniana. Quaderni VetChr 12, Bari 1975, 243–256, bes. 249, Anm. 45; E. Junod/J.-D. Kaestli, Commentaire des Actes de Jean, in: Acta Johannis, textus alii – commentarius – indices, CChr, series Apocryphorum 2, 466–493.

Origenes antreffen. Die erste Stelle befindet sich in seiner um 363/65 verfaßten Schrift gegen Eunomius, die zweite in seinem *De spiritu sancto* aus dem Jahre 375. In der Schrift gegen Eunomius geht es Basilius näherhin um die Widerlegung der These des Neuarianers, das von ihm vom Vater ausgesagte ἀγέννητος sei nicht κατ' ἐπίνοιαν, d. h. gehe nicht auf menschliche Begriffsbildung zurück, sondern sei die von Gott selbst stammende Offenbarung seiner οὐσία<sup>51</sup>. Was κατ' ἐπίνοιαν gesagt sei, sei ein *flatus vocis* und bezeichne nichts Wirkliches, sondern nur Phantasiegebilde<sup>52</sup>. Zur Widerlegung dieser Position, die auf die Leugnung der Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater abzielt, arbeitet Basilius zunächst heraus, was im normalen, allgemeinen Sprachgebrauch mit dem Begriff ἐπίνοια gemeint ist, nämlich keineswegs ein bloßer *flatus vocis*, sondern die nähere begriffliche Erfassung einer Vielzahl von Aspekten an einer zunächst intuitiv als Einheit erkannten Sache<sup>53</sup>. Zum Beispiel wird ein Körper zunächst als etwas Einfaches wahrgenommen, dann durch die ἐπίνοια als etwas aus verschiedenen Elementen Zusammengesetztes näher analysiert, eben aus Farbe, Gestalt, Aggregatzustand, Größe usw. Ähnlich läßt sich an ‚Getreide‘ verdeutlichen, was κατ' ἐπίνοιαν erkannt ist. Es erscheint bei einem ersten Hinsehen allen als etwas Einfaches. Genauere Prüfung aber ergibt eine Fülle von Aspekten und entsprechenden Bezeichnungen. Es ist Frucht, Same, Nahrung usw. Alle diese Aspekte und Bezeichnungen werden κατ' ἐπίνοιαν erkannt und vergehen keineswegs, wie Eunomius behauptet, wie ein *flatus vocis*.

Zum Beweis der Richtigkeit seiner Darlegungen über die ἐπίνοια rekurriert Basilius nun auch auf die Heilige Schrift. Auch ihr ist dieser Gebrauch von ἐπίνοια bekannt. Als konkretes Beispiel verweist der Kirchenvater auf die verschiedenen ἐπίνοια des göttlichen Logos:

„Als unser Herr Jesus Christus in den Worten über sich selbst die Menschenliebe Gottes und die den Menschen aus der Heilsgeschichte zukommende Gnade offenbarte, bezeichnete er dieselbe mit eigentümlichen Ausdrücken, die auf ihn hin transparent sind (ἰδιώματα θεωρούμενα περὶ αὐτοῦ), indem er sich ‚Tür‘, ‚Weg‘, ‚Brot‘, ‚Weinstock‘, ‚Hirte‘ und ‚Licht‘ nannte. Damit wird er nicht zu einem Vielnamigen (πολύωνυμος)<sup>54</sup>, denn alle diese Namen beziehen sich nicht auf dasselbe. Etwas anderes nämlich ist mit ‚Licht‘, etwas anderes mit ‚Weinstock‘, etwas anderes mit ‚Weg‘ und etwas anderes mit ‚Hirte‘ bezeichnet. Nein, während er hinsichtlich des Subjektes

<sup>51</sup> Zum folgenden vgl. B. Sesboué, L'apologie d'Eunome le Cycique et le Contre Eunome (L. I-III) de Basile de Césarée. Présentation, analyse théologique et traduction française (Excerpta), Rom 1980, hier 35–42 über ἐπίνοια; M. S. Troiano, I Cappadoci e la questione dell'origine dei nomi nella polemica contro Eunomio, in: VetChr 17 (1980) 313–346, bes. 314–317; ders., La polemica sull'origine dei nomi nell'Adversus Eunomium di Basilio, in: Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia, Atti del Congresso Internazionale, Messina 1983, 523–531 (nichts Neues im Vergleich zu vorher angezeigtem Artikel).

<sup>52</sup> Basilius, Adv. Eun. I, 5; SC 299, 180: „Denn das κατ' ἐπίνοιαν Gesagte hat sein Sein nur in den Namen und im Aussprechen und verschwindet mit dem Schall der Stimme.“

<sup>53</sup> Adv. Eun. I, 6; SC 299, 184: Τὰ ταῖς ἀθρόαις ἐπιβολαῖς τοῦ νοῦ ἀπλᾶ δοκοῦντα εἶναι καὶ μοναχά, ταῖς δὲ κατὰ λεπτόν ἐξετάσει ποικίλα φαινόμενα καὶ πολλὰ ταῦτα τῷ νόῳ διαιρούμενα ἐπινοία μόνῃ διαίρετα λέγεται.

<sup>54</sup> Basilius denkt hier wohl an Götter wie Bacchus oder Artemis, die diesen Beinamen trugen.

einer ist, eine einfache und nicht zusammengesetzte Wesenheit<sup>55</sup>, gibt er sich jeweils einen anderen Namen und verwendet Bezeichnungen, die sich voneinander durch ihre Begriffe (ἐπίνοια) unterscheiden. Je nach den verschiedenen Wirkungen und Beziehungen gegenüber dem Gegenstand seines Wohltuns (εὐεργουμένα) gibt er sich verschiedene Namen ... Wer so jeden einzelnen dieser Namen durchmustert, stößt auf eine Vielzahl von Begriffen (ἐπίνοια), während es hinsichtlich des Wesens (οὐσία) nur ein einziges Subjekt (ὑποκείμενον) für sie alle gibt.“<sup>56</sup>

Kein Zweifel, Basilius bleibt mit diesem Rekurs auf die Epinoialehre des Origenes der ursprünglichen Konzeption des Alexandriners noch sehr nahe: die ἐπίνοια werden hier in der Tat als das Ensemble der den Menschen in Christus zugewendeten Heilsgüter konzipiert. Nicht viel anders ist es an der zweiten Stelle, an der Basilius auf die Epinoialehre des Origenes zu sprechen kommt, in seiner Schrift *De spiritu sancto*. Auch hier ist wie an der ersten Stelle der unmittelbare Kontext kontroverstheologischer Art. Diesmal geht es um eine Widerlegung des Neuarianers Aëtios, der sich auf die 1 Kor 8,6 auf Christus angewandte Präposition ‚durch‘ beruft, um die Wesenseinheit von Vater und Sohn zurückzuweisen<sup>57</sup>. Basilius setzt dieser technologisch-grammatischen Auslegung des ‚durch Christus‘ von 1 Kor 8,6 das nicht weniger paulinische ‚durch Christus‘ von Röm 1,5 und Röm 5,2 entgegen, indem er beide Stellen im Rahmen der origenischen Epinoialehre auslegt. Näherhin sieht er in Röm 5,2 eine Bewegung von unten nach oben: ‚durch Christus‘, d. h. durch seine ἐπίνοια, werden die verlorenen Menschen zum Vater zurückgeführt. In Röm 1,5 geht es dagegen um die uns ‚durch Christus‘ gewissermaßen von oben zugewendeten Heilsgüter.

Was die Bewegung von unten nach oben angeht, „unsere Aufnahme und Vertrautheit mit Gott, die *durch* Christus gewirkt wurde“<sup>58</sup>, so nennt Basilius zunächst einige ἐπίνοια<sup>59</sup>, die sich auf seine göttliche Natur beziehen, um dann fortzufahren:

„Bald wiederum bezeichnet ihn die Schrift wegen der Vielfalt der uns erwiesenen Gnade mit einer großen Zahl von Benennungen (προσηγορία). Im Reichtum seiner Güte gewährt er diese Gnade gemäß seiner mannigfaltigen Weisheit denen, die ihrer bedürfen. So nennt sie ihn denn bald ‚Hirt‘, bald ‚König‘, dann wiederum ‚Arzt‘, gleichzeitig ‚Bräutigam‘, ‚Weg‘, ‚Tür‘, ‚Quelle‘, ‚Brot‘, ‚Axt‘, ‚Felsen‘. Diese Namen beziehen sich nicht auf seine Natur, sondern, wie ich schon sagte, auf sein mannigfaltiges Wirken, mit dem er aus Barmherzigkeit gegenüber seinem eigenen Gebilde jeweils ihren persönlichen Bedürfnissen diejenigen begleitet, die sich an ihn wenden.“

<sup>55</sup> κατὰ τὸ ὑποκείμενον καὶ μία οὐσία καὶ ἀπλῆ καὶ ἀσύνθετος.

<sup>56</sup> Adv. Eun. I,7; SC 299, 188–189.

<sup>57</sup> Vgl. *De spiritu* 2,4; FC 12, 80: „Was in seiner Natur ungleich ist, muß auch ungleich ausgedrückt werden ... Das ungleich Ausgedrückte ist auch in seiner Natur ungleich“. Zum Beleg seiner Meinung zitiert er (scil. Aëtios) den Apostel, der da sagt: ‚Ein Gott und Vater, aus dem alles, ein Herr Jesus Christus, durch den alles‘ (1 Kor 8,6). Wie sich nun die Wörter zueinander verhalten, so verhalten sich auch, sagt er, die durch sie bezeichneten Naturen. Ungleich in der Tat sind das ‚aus ihm‘ und das ‚durch ihn‘, ungleich ist also auch der Sohn im Vergleich zum Vater.“

<sup>58</sup> *De spiritu* 8,17; FC 12, 118.

<sup>59</sup> Tatsächlich gebraucht Basilius an unserer Stelle nicht ἐπίνοια, sondern ὀνόματα bzw. προσηγορία.

Ähnlich wie wir es im Johanneskommentar des Origenes gesehen haben, folgt jetzt auf die Liste der ἐπίνοιαι die nähere Rechtfertigung ihrer Anwendung auf Christus bzw. ihre Auslegung:

„Die in seine Obhut geflohen sind und aufgrund ihrer Langmut zur Freigebigkeit gelangt sind, die nennt er Schafe. Er bekennt sich dazu, ‚Hirte‘ derer zu sein, die auf seine Stimme hören und fremden Lehren keine Beachtung schenken ... ‚König‘ ist er für die, die schon in der Höhe angelangt sind und die einer gerechten Führung bedürfen. ‚Tür‘ ist er, indem er durch gerechte Anordnungen zu tugendhaftem Handeln anhält und wiederum denen, die aufgrund ihres Glaubens an ihn zum Gut der Erkenntnis gelangt sind, sicheren Freiraum gewährt ... ‚Fels‘ wird er genannt, weil er für die Gläubigen eine feste Burg ist, stark und unerschütterlich und unzerstörbarer als jede andere Schutzwehr. In den genannten Verbindungen, also, wenn man ihn zum Beispiel ‚Tür‘ oder ‚Weg‘ nennt, wird das ‚durch ihn‘ überaus passend und treffend verwendet.“<sup>60</sup>

Nachdem Basilius an die Grundkonzeption der ἐπίνοιαι noch einmal erinnert hat – „durch ihn kommt in der Tat den Seelen alle denkbare Hilfe zu. Für jede Art von Zuwendung ist eine eigene Bezeichnung (προσηγορία) erdacht worden (ἐπινοέω!)“<sup>61</sup> – setzt er seine Erläuterung der einzelnen Zubenennungen Christi fort:

„Bräutigam‘ heißt er, wenn er sich eine reine Seele, die keine Flecken und Runzeln hat (vgl. Eph 5,27), wie eine reine Jungfrau zuführt. Wenn er eine durch schlimme Schläge des Teufels übel zugerichtete Seele aufnimmt und sie, die durch ihre Sünden schwer geschwächt ist, heilt, dann heißt er ‚Arzt‘ ... Auch wenn der Herr ‚Weg‘ genannt wird, denken wir groß über ihn und nicht so, wie es uns spontan in den Sinn kommt. In der Tat, unter ‚Weg‘ verstehen wir den aus Werken der Gerechtigkeit und der Erleuchtung der Erkenntnis bestehenden und geordneten Fortschritt auf die Vollkommenheit zu, indem wir nach dem, was vor uns liegt, trachten und nach dem uns ausstrecken, was noch aussteht (vgl. Phil 3, 13), bis wir zum glückseligen Ziel, der Erkenntnis Gottes gelangen, das der Herr denen, die ihm Glauben geschenkt haben, *durch* sich gewähren wird.“<sup>62</sup>

Wir kommen, zweitens, zur Bewegung von oben nach unten, nämlich „auf welche Weise uns die Heilsgüter vom Vater her *durch* den Sohn vermittelt werden“<sup>63</sup>. Auch diese Bewegung konzipiert Basilius im Rahmen der origenischen Epinoialehre:

„Da alle Natur, sowohl in der sichtbaren als auch in der unsichtbaren Schöpfung, zu ihrem Bestand der Hilfe Gottes bedarf, gewährt das Schöpferwort, der eingeborene Gott, nach Maßgabe der Bedürfnisse eines jeden seine Unterstützung. Wegen der Verschiedenartigkeit derer, denen Wohltaten erwiesen werden, schenkt er vielfache und mannigfache Hilfe, für jeden einzelnen ist sie genau angemessen, so wie es jeweils notwendig ist.“<sup>64</sup>

Das heißt im einzelnen:

„Die in der Finsternis der Unkenntnis Gottes Festgehaltenen zum Beispiel erleuchtet er, weswegen er das ‚wahre Licht‘ ist. Er richtet und mißt je nach dem Verdienst der Werke die Belohnung zu. Auf diese Weise ist er der gerechte ‚Richter‘ ... Er hebt vom Fall auf den, der von der Höhe des Lebens zur Sünde hinuntergefallen ist. Deswegen ist er ‚Auferstehung‘. Er tut dies alles, indem er seine Macht anwendet und seinen Willen zum Guten wirken läßt. Er weidet, erleuchtet, ernährt, geleitet, heilt, richtet auf.

<sup>60</sup> De spiritu 8, 17; FC 12, 118–120.

<sup>61</sup> De spiritu 8, 18; FC 12, 122.

<sup>62</sup> De spiritu 8, 18; FC 12, 122–124.

<sup>63</sup> De spiritu 8, 19; FC 12, 126.

<sup>64</sup> De spiritu 8, 19; FC 12, 126.

Er bringt, was noch nicht ist, zum Existieren und erhält seine Schöpfung im Sein. Auf die genannte Weise also kommt uns alles Gute vom Vater durch den Sohn zu.“<sup>65</sup>

Bedingt durch den kontroverstheologischen Kontext enthält dieser Rekurs auf die Epinoialehre des Origenes zwar einen diesem noch fremden Akzent, wir meinen die Betonung der die Gottheit des Sohnes aussagenden ἐπίνοιαι, alles in allem sind jedoch die für diese Lehre charakteristischen Elemente noch deutlich vorhanden: auf der einen Seite die Vielzahl der ‚Namen‘, auf der anderen ihre inhaltliche Bestimmung als die den verschiedenen Bedürfnissen der Menschen entsprechende Summe der in Christus geschenkten Heilsgüter.

## 2. Gregor von Nazianz

Bei Gregor von Nazianz, dem schwierigen und sensiblen Freund des Basilius, begegnen wir insgesamt viermal der Epinoialehre des Origenes. Der ursprünglichen Konzeption des Alexandriner kommt am nächsten die zeitlich früheste Stelle, seine zweite Rede von vor 362. Im Zusammenhang geht es um die geistlich-geistigen Voraussetzungen, die die Priester für die fruchtbare Ausübung ihres Amtes mitbringen müssen. Der Priester ist für seine Aufgabe nur ausgerüstet, wenn er zuvor „die Bezeichnungen und Kraftwirkungen Christi (προσηγορίαί καὶ δυνάμεις τοῦ Χριστοῦ), in Praxis und Theorie (ἔργω καὶ θεωρίᾳ), sowohl die höheren und ersten als auch die unsertwegen niedrigeren und am Schluß kommenden, durchwandert hat (ὁδεύω) als da sind: ‚Gott‘, ‚Sohn‘, ‚Bild‘, ‚Wort‘, ‚Weisheit‘, ‚Wahrheit‘, ‚Licht‘, ‚Leben‘, ‚Kraft‘, ‚Hauch‘, ‚Ausfluß‘, ‚Glanz‘, ‚Schöpfer‘, ‚König‘, ‚Haupt‘, ‚Gesetz‘, ‚Weg‘, ‚Tür‘, ‚Fundament‘, ‚Fels‘, ‚Perle‘, ‚Friede‘, ‚Gerechtigkeit‘, ‚Heiligung‘, ‚Erlösung‘, ‚Mensch‘, ‚Knecht‘, ‚Hirte‘, ‚Lamm‘, ‚Hoherpriester‘, ‚Opfer‘, ‚Erstgeborener vor aller Schöpfung‘, ‚Erstgeborener der Toten‘, ‚Auferstehung‘.“<sup>66</sup>

Auf die Aufzählung von 34, etwa zur Hälfte mit den ἐπίνοιαι des Johanneskommentars des Origenes deckungsgleichen Zubenennungen folgt dann deren nähere Charakterisierung ganz im Geiste des Alexandriner: „(Wer wagt es priesterliche Funktionen auszuüben), wenn er alle diese Namen und Dinge (ὀνόματα καὶ πράγματα) noch ohne Nutzen hört und so noch keine Gemeinschaft mit dem Wort erlangt und noch nicht an ihm Teil hat, insofern das Wort jedes einzelne von diesen Dingen ist und danach auch benannt wird?“<sup>67</sup> Damit ist gesagt: Die Priester müssen für eine fruchtbare Ausübung ihres Amtes sich zunächst persönlich das ‚Wort‘ angeeignet haben. Dies geschieht konkret im ‚Durchwandern‘ (ὁδεύω) seiner verschiedenen ‚Namen‘ oder ‚Bezeichnungen‘ oder ἐπίνοιαι. Im Vergleich mit Origenes ist der Akzent schon leicht versetzt. Es wird deutlicher als bei dem Alexandri-

<sup>65</sup> De spiritu 8, 19; FC 12, 126.

<sup>66</sup> Gregor von Nazianz, Or. 2, 98; SC 247, 216–218.

<sup>67</sup> Or. 2, 98; SC 247, 218.

ner auf die persönliche Anstrengung des zukünftigen Priesters abgehoben. Die ἐπίνοια sind fast schon Tugenden, die der zukünftige Priester selber „in Praxis und Theorie“ verwirklichen muß, während sie bei Origenes bloße Gaben und Güter waren, die der ‚Heiland‘ den Menschen je ihrem Bedürfnis entsprechend schenkt und gewährt. Die Unterscheidung zwischen höheren und niedrigeren Zubenennungen deckt sich übrigens nicht einfach mit der des Origenes zwischen solchen, die durch den Fall notwendig wurden, und denen, die davon absehen. In der Unterscheidung zwischen Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen spiegelt sich die durch Arius gekennzeichnete theologische Situation. Aus den Niedrigkeitsaussagen darf nicht auf die Wesensverschiedenheit des Sohnes im Vergleich zum Vater geschlossen werden. Niedrigkeits-ἐπίνοια gibt es ‚unsertwegen‘.

Fast 20 Jahre später, im Jahre 380, rekurriert Gregor von Nazianz in seiner berühmten vierten theologischen Rede wieder auf die Epinoialehre des Origenes. Der Kontext ist diesmal überhaupt das Problem der Namen Gottes. Nachdem Gregor zunächst ausführlich über die verschiedenen Bezeichnungen Gottes des Vaters referiert hat, geht er in einem zweiten Schritt auf diejenigen des Sohnes ein. Im einzelnen nennt er 23 Bezeichnungen (κλήσεις) und teilt dabei in zwei Kategorien ein, solche, die „über uns und für uns“ sind, und solche, die bloß „für uns“ sind. Zur ersten Kategorie gehören: Sohn, Eingeborener, Wort, Weisheit, Macht, Wahrheit, Bild, Licht, Leben, Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung, Auferstehung. Zur zweiten Kategorie sind zu rechnen: Mensch, Menschensohn, Christus, Weg, Tür, Hirte, Schaf, Lamm, Hoherpriester, Melchisedek<sup>68</sup>. Ausführlich wird dabei jede einzelne der genannten ἐπίνοια kommentiert und ihre Anwendung auf Christus gerechtfertigt<sup>69</sup>. Wir stellen im Vergleich zur vorausgehenden Stelle und natürlich erst recht im Vergleich zu Origenes selber und auch noch zu Basilius eine deutliche, durch den kontroverstheologischen Kontext bedingte Umakzentuierung in der Verwendung der ἐπίνοια fest. Sie sind nicht mehr in erster Linie die Summe der in Christus den Menschen geschenkten Heilsgüter, sondern ein Ensemble von Grundbegriffen, aus denen sich so etwas wie ein christologischer Traktat aufbauen läßt und die im übrigen gute Dienste in der Auseinandersetzung mit dem theologischen Gegner leisten. Die Erinnerung an die ursprüngliche Bedeutung der

<sup>68</sup> Or. 31 (4. theol. Rede), 20–21; FC 22, 264–271.

<sup>69</sup> So lautet z. B. der Kommentar zu der ἐπίνοια ‚Wort‘: „Wort (wird er genannt), weil er sich als Wort zum Vater verhält, eben wie ein Wort zum Geist, also nicht nur, weil er ohne Erleiden erzeugt wurde, sondern auch, weil er mit dem Vater eng verbunden ist und ihn nach außen kundtut. Vielleicht könnte man auch sagen, daß es sich um ein Verhältnis wie das einer Definition zum Definierten handelt; denn auch in diesem Sinn gebraucht man ‚Wort‘. Denn es heißt: ‚Wer den Sohn erkannt hat‘ – dies steht hier für: ‚Wer gesehen hat‘ (Joh 14, 9) – der hat den Vater erkannt, ja, der Sohn ist die bündige und einfache Offenbarung der Natur des Vaters. Denn jedes erzeugte Wesen ist ein schweigendes Wort dessen, der zeugt. Wenn man ihn auch deswegen ‚Wort‘ nennen will, weil er in allen Dingen ist, so verfehlt man sich nicht gegen das Wort. Was nämlich gibt es, was nicht durch das Wort existiert?“ (Or. 31, 21; FC 22, 264).

ἐπίνοιαi ist jedoch noch keineswegs ganz abhanden gekommen. Ganz zum Schluß heißt es bezeichnenderweise: „Jetzt kennst du die Bezeichnungen (προσηγορία) des Sohnes. Wandle<sup>70</sup> in ihnen, in den hohen auf göttliche Weise, in denen, die sich auf Leibliches beziehen, auf menschlich mitfühlende oder vielmehr ganz auf göttliche Weise, damit du Gott wirst, indem du von hier unten aufsteigst wegen dessen, der unsertwegen von oben herabstieg.“<sup>71</sup> Es gilt also in den ἐπίνοιαi zu ‚wandeln‘ und sich dadurch doch wiederum die in ihnen bezeichneten, hier mit dem Stichwort Vergöttlichung zusammengefaßten, Heilsgüter anzueignen. Aber auch so liegt der Akzent wie schon in der vorausgehenden Stelle auf dem eigenen Tun, nicht auf dem Tun Christi! Gregor von Nyssa wird dieses noch ziemlich vage ‚wandeln‘ dann zu einem ‚nachahmen‘ präzisieren.

Viel deutlicher noch als in der vierten Rede steht der Rekurs auf die Epinoialehre in der dritten theologischen Rede im Dienste der antiarianischen Kontroverstheologie. Hier werden überhaupt nur noch die Hoheitsaussagen aufgeführt, eben als unmittelbare Argumente für die wahre Gottheit des Sohnes, die auch das Thema der ganzen Rede darstellt<sup>72</sup>. Gab es in der vierten Rede wenigstens am Schluß der Reihe der ἐπίνοιαi noch einen Hinweis auf den geistlich-asketischen Aspekt ihrer Aneignung durch ‚Wandel‘ in ihnen, so unterbleibt derselbe hier vollständig. Die ἐπίνοιαi dienen ausschließlich der Abwehr der arianischen Negation der Gottheit des Sohnes. Zu dieser Zusammenstellung ausschließlich von Hoheitsaussagen paßt Gregors Aussage in der 34. Rede: „Ich für meinen Teil verehere die Bezeichnungen (προσηγορία) des Wortes, die so zahlreich sind, so hoch und groß, und von denen die Dämonen beschämt wurden.“<sup>73</sup>

Gewissermaßen ein Pendant zur Verwendung der Epinoialehre in der dritten theologischen Rede stellt der Rekurs auf sie in der 37. Oratio aus dem Jahre 379/380 dar. Berief sich Gregor dort zur Abwehr des Arianismus ausschließlich auf die Hoheitstitel, so hier vorwiegend auf diejenigen Zubenennungen, die sich auf den Abstieg Christi zu uns beziehen und die Heilsgüter benennen, die uns durch ihn zukommen. Der Kontext ist jedoch auch hier die Abwehr der arianischen Leugnung der Gottheit des Sohnes. Niedrigkeitsaussagen über den Sohn haben, so Gregor, ihren Grund darin, daß Christus unsertwegen Mensch geworden ist. Was ihm eigentlich zur Ehre angerechnet werden müßte, mißbrauchen die Arianer, um ihn zu erniedrigen<sup>74</sup>. Erwähnen wir zum Schluß noch einmal die dritte theologische Rede.

<sup>70</sup> Das βαδίζεiv greift dabei das ὁδεύειν von Or. 2, 98 auf.

<sup>71</sup> Or. 31, 21; FC 22, 272.

<sup>72</sup> Es handelt sich um folgende ‚Stimmen‘ (φωναί): Gott, Wort, der am Anfang, Eingeborener Sohn, Weg, Wahrheit, Leben, Licht, Weisheit, Macht, Abglanz, Abbild, Bild, Siegel, Herr, König, Seiender, Allherrscher (Or. 30 [= 3. theol. Rede], 17; FC 22, 206).

<sup>73</sup> Or. 34, 11; SC 318, 218.

<sup>74</sup> Or. 37, 4; SC 318, 278: „Du wirst ‚Wort‘ genannt und du bist doch über dem Wort; du bist über dem Licht und wirst doch ‚Licht‘ genannt; du wirst ‚Feuer‘ genannt, nicht weil du mit den Sinnen wahrgenommen werden kannst, sondern weil du die haltlose und schlechte Materie läu-

Vielleicht kann man in folgender Stelle eine Anspielung auf die origenische Anschauung von der Polymorphie des Wortes erkennen: „Weder Gestalt noch Schönheit (vgl. Jes 53,2) hatte er in den Augen der Juden, doch für David war er der Schönste unter den Söhnen der Menschen (vgl. Ps 45,3), doch auf dem Berg strahlte und leuchtete er heller als die Sonne (vgl. Mt 17,2) und gab damit eine geheimnisvolle Einführung in die kommende Zeit.“<sup>75</sup>

### 3. Gregor von Nyssa

Gregor von Nyssa, der jüngere Bruder des Basilius, ist dafür bekannt, daß er nicht wenige der schöpferischen Intuitionen und Ansätze seines großen Bruders aufgegriffen und konsequent weiter und zu Ende gedacht hat. Auch in der uns hier interessierenden Frage der Rezeption der origenischen Epinoialehre kann man in ihm jemanden sehen, der vollendet, was sein Bruder begonnen hat. Und dies gilt unter doppelter Rücksicht: er verteidigt des Bruders Ausführungen über die ἐπίνοια gegen Eunomius, er entfaltet den in der Epinoiaitheorie liegenden Ansatz zu einer Tugendlehre in einer selbständigen, systematisch aufgebauten Schrift mit dem Titel *De perfectione*.

Auf Basilius' *Contra Eunomium* von 364 hatte Eunomius mit seiner *Apologia apologiae*<sup>76</sup> geantwortet. Zahlreiche Fragmente dieser Schrift sind in Gregors Gegenschrift aus dem Jahre 381 (Buch I und II) und 381/3 (Buch III-XII) erhalten. Eunomius wiederholt und vertieft in seiner ‚Apologie der Apologie‘ seine Kritik an Basilius' Ausführungen zum Begriff der ἐπίνοια: dieser bezeichne entweder überhaupt nichts Wirkliches oder nur Phantasiegebilde<sup>77</sup>. Gregor verteidigt seinen Bruder und erklärt die ἐπίνοια für völlig unverzichtbar. Sie kommen in allen Lebensbereichen, vor allem in den Wissenschaften, so in der Arithmetik und Geometrie, ständig zur Anwendung<sup>78</sup>.

---

terst; ‚Schwert‘, weil du das Schlechte vom Guten trennst; ‚Dreschflegel‘, weil du die Tenne reinigst und alles Haltlose und Nichtige vertreibst und alles Volle in die Speicher dort oben einsammelst; ‚Axt‘, weil du den unfruchtbaren Feigenbaum nach langem Zuwarten umhaust und die Wurzeln der Bosheit beseitigst; ‚Tür‘, weil du uns einführst; ‚Weg‘, weil wir geraden Weges schreiten; ‚Schaf‘, weil du Opfer bist; ‚Hoherpriester‘, weil du deinen Leib darbringst; ‚Sohn‘, weil du vom Vater abstammst.“

<sup>75</sup> Or. 30,20; FC 22,212.

<sup>76</sup> Die beiden ersten Bücher: 377, das dritte Buch: um 381. – Zur Kontroverse zwischen Eunomius und den Kappadokiern und zur Datierung der betreffenden Schriften vgl. neuerdings J. A. Röder, *Contra Eunomium I*, 1–146, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von J. A. R., Frankfurt 1993, 40–72.

<sup>77</sup> Zitiert in: Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium II*, 179, Gregorii Nysseni opera, Ausg. W. Jäger (= im folgenden GNO) I, 276,23: Τῶν γὰρ οὕτω κατ' ἐπίνοιαν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ τὴν προφορὰν ἔχειν μόνην τὴν ὑπαρξίν ὡς τὰ μηδὲν σημαίνοντα, τὰ δὲ κατ' ἴδιαν διάνοιαν wie z. Kolosse und Pygmäen.

<sup>78</sup> *Contra Eunomium II*, 182; GNO I, 277,20: „Durch die ἐπίνοια werden alle diese Dinge für das menschliche Leben gefunden. Denn die ἐπίνοια ist nach meinem Verständnis der Zugang zum Auffinden dessen, was unbekannt ist; sie findet aufgrund des Anschließenden und des der ersten Erkenntnis über einen untersuchten Gegenstand Folgenden das, was danach kommt. Wenn wir nämlich etwas über einen gesuchten Gegenstand begreifen wollen, dann passen wir dem Anfang

Während Eunomius in dieser Auseinandersetzung den göttlichen Ursprung einer Bezeichnung wie ἀγέννητος behauptet, betont Gregor von Nyssa ganz allgemein den menschlichen Ursprung aller Namen<sup>79</sup>. In dieser Kontroverse zwischen Gregor und Eunomius über den Ursprung der Sprache prallen alte philosophische Schulmeinungen aufeinander, einerseits die wissenschaftliche Theorie der Grammatiker, andererseits die mehr mystische Theorie bestimmter Neuplatoniker<sup>80</sup>. Beide Seiten, Gregor von Nyssa und Eunomius, argumentieren übrigens auch mit Schriftargumenten, der erstere mit Gen 3, 19–20, der letztere mit Gen 1, 3.

Basilius hatte eine stark von der Stoa beeinflusste Definition der ἐπίνοια gegeben. Sie bestehe in einer subtileren und genaueren Prüfung des uns in der Sinneserkenntnis Gegebenen<sup>81</sup>. Hiergegen hatte Eunomius den Einwand erhoben, daß, wo das Denken nicht das erste und zweite ist, auch von einem subtileren und genaueren Denken und folglich von einer ἐπίνοια keine Rede sein könne<sup>82</sup>. Orbe kritisiert<sup>83</sup>, wie uns scheint zu Recht, die Replik, die Gregor auf diesen Einwand gibt. Statt von Eunomius einen Beweis für seine Unterstellung zu verlangen, daß es Sinneserkenntnis gebe, die nicht von einem ersten und zweiten gedanklichen Element begleitet ist, erklärt er die Definition des Bruders für nicht universell gültig. Die Definition des Bruders treffe nur für eine species von ἐπίνοιαi zu. Weil Eunomius im gleichen Zusammenhang leugnet<sup>84</sup>, daß die ἐπίνοιαi Christi in der Schrift bezeugt sind, leitet Gregor anschließend einige von ihnen ausdrücklich aus bestimmten Bibelstellen ab<sup>85</sup>. Gregor beschließt seine Replik auf des Eunomius Kritik

dessen, was aufgegriffen wurde, aufgrund der aufgefundenen Begriffe, das darauf Folgende an und führen unseren Versuch bis zum Ende unserer Bemühungen fort.“

<sup>79</sup> Vgl. hierzu *Troiano* 317–328, außerdem *B. Pottier*, Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse. Etude systématique du „Contre Eunome“ avec traduction inédite des extraits d’Eunome, Brüssel 1994, 143–220. Die Arbeit eignet sich bestens zur Orientierung in den oft mäanderartigen Gedankengängen von Gregors *Contra Eunomium*.

<sup>80</sup> Vgl. Näheres bei *L. Abramowski*, Eunomius, in: RAC 6, 1966, 936–947, bes. 943–944; *Troiano* 337–346.

<sup>81</sup> *Contra Eunomium* II, 344; GNO I, 326, 15: φησὶν ὁ Βασιλεὺς μετὰ τὸ πρῶτον ἐγγενόμενον ἡμῖν περὶ τοῦ πράγματος νόημα τὴν λεπτοτέραν καὶ ἀκριβεστέραν τοῦ νοηθέντος ἐπίνοιαν λέγεσθαι.

<sup>82</sup> *Contra Eunomium* II, 344; GNO I, 326.

<sup>83</sup> *Orbe* 43–44, vgl. jedoch auch *Pottier* 201.

<sup>84</sup> *Contra Eunomium* II, 347; GNO I, 327, 10.

<sup>85</sup> *Contra Eunomium* II, 347–350; GNO I, 327–328: „Kein Prophet oder Apostel soll den Herrn, ‚Brot‘ oder ‚Stein‘ oder ‚Quelle‘ oder ‚Axt‘ oder ‚Licht‘ oder ‚Hirt‘ genannt haben? Wie steht es mit David und von wem sagt der: ‚Der Herr weidet mich‘ (Ps 22, 1), und: ‚Der du Israel weidest, merke auf (Ps 79, 2)‘? Besteht ein Unterschied zu sagen ‚Hirt‘ oder ‚der da weidet‘? Ferner heißt es: ‚Bei dir ist die Quelle des Lebens‘ (Ps 35, 10). Also ist es erlaubt, den Herrn ‚Quelle‘ zu nennen, und ‚Stein, den die Bauleute verworfen haben‘ (Ps 118, 22). Und wenn Johannes die Macht des Herrn, das Böse zu beseitigen mit dem Namen ‚Axt‘ bezeichnet dort, wo er sagt: ‚Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt‘ (Mt 3, 10), erscheint er dann nicht als ein glaubwürdiger Zeuge für diese Bezeichnung? Und wenn Moses Gott im Licht sieht (vgl. Ex 3, 2) und Johannes ihn das ‚wahre Licht‘ (Joh 1, 9) nennt und Paulus in seiner ersten Theophanie von Licht umstrahlt wird und danach aus dem Licht die Stimme hört: ‚Ich bin Jesus, den du verfolgst‘ (Apg 9, 5), genügt das dann nicht als Beleg? Was ‚Brot‘ angeht, so lies das Evangelium: die von Mose dem Volk Israel vom Himmel her gegebene Speise ist vom Herrn selber als Typos für den Herrn verstanden worden (vgl. Joh 6, 32).“

an der von seinem Bruder Basilius gegebenen Definition der ἐπίνοια mit einer Stellungnahme, die zwar einzelne Elemente derselben aufgreift, aber auf eine Distanzierung hinausläuft: „Der edle Hörer des Gesetzes (gemeint ist Eunomius) behauptet, keiner von den Propheten und Aposteln habe Christus diese Namen gegeben! Wie steht es aber dann, wenn der Herr sich selber mit diesen Namen bezeichnet hat? Weil von den Namen des Heilandes jedenfalls keiner der ‚erste und zweite‘ und auch nicht der eine ‚subtiler‘ als der andere und ‚genauer‘ ist, da der Heiland alle im gleichen Moment mit der gleichen Genauigkeit erkennt, so ist es auch nicht möglich, die von der ἐπίνοια gegebene Definition mit einem dieser Namen gleichzusetzen.“<sup>86</sup>

Noch ein dritter Passus seines *Contra Eunomium* verdient in unserem Zusammenhang Beachtung. Gregor von Nyssa äußert sich hier grundsätzlich zur metaphorischen Sprache der ‚Namen‘. Im Zusammenhang geht es um die Verteidigung der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater. Eunomius gibt jetzt zu, daß die Schrift Christus solche Bezeichnungen gibt<sup>87</sup>, behauptet aber, daß keine dieser ἐπίνοια im unmittelbaren Wortsinn genommen werden dürfe, sondern alle, natürlich auch der Name ‚Sohn‘, in einem nichtwörtlichen, übertragenen Sinn zu verstehen sind<sup>88</sup>.

Gregor antwortet auf diese These zunächst mit einer Gegenthese, die er dann im folgenden näher erläutert. Sie lautet: ‚Sohn‘ ist die einzige ἐπίνοια, die als solche eine Wesensbeziehung zum Vater besagt<sup>89</sup>: „In der Tat, nicht so wie wir ihn ‚Sohn‘ des Vaters nennen, übertragen wir ‚Stein‘ oder ‚Auferstehung‘ oder ‚Hirt‘ oder ‚Licht‘ oder anderes derartiges auf den Herrn des Alls.“<sup>90</sup> Dann holt er weiter aus, um die behauptete Sonderstellung des Namens ‚Sohn‘ näher zu begründen. Bei der näheren Bestimmung und Auslegung der ἐπίνοια ist so etwas wie ein ‚doppelter Kanon‘ zu beachten. Grundsätzlich sind in der Tat zwei Kategorien von ἐπίνοια zu unterscheiden: solche, die „die hohe und unaussprechliche Herrlichkeit“ bezeichnen und solche, die auf die mannigfachen Aspekte der Heilsgeschichte bezogen sind. Indem Gregor hier die auf die Heilsgeschichte bezogenen ‚Namen‘ unter der Bezeichnung Wohltaten (εὐεργεσία) zusammenfaßt, wird deutlich, wie stark seine Vorstellung von ἐπίνοια Christi noch unter dem Einfluß des Origenes steht. Die nicht auf die Heilsgeschichte bezogenen Namen werden unmittelbar von Gott selber ausgesagt. Im folgenden gibt er Beispiele für beide Kategorien. Beispiel für die Kategorie der Hoheitsnamen sind ‚Sohn‘, ‚Rechte‘, ‚Eingeborener‘, ‚Wort‘, ‚Weisheit‘ und ‚Kraft‘. Alle diese Namen sind Beziehungsbegriffe. Sie werden alle πρὸς τι, auf etwas,

<sup>86</sup> *Contra Eunomium* II, 350; GNO I, 328, 6.

<sup>87</sup> *Contra Eunomium* III, 127; GNO II, 46, 21. Er nennt im einzelnen folgende ‚Namen‘: Stein, Axt, Fels, Fundament, Brot, Weinstock, Tür, Weg, Hirte, Quelle, Holz, Auferstehung, Lehrer, Licht.

<sup>88</sup> *Contra Eunomium* III, 129; GNO II, 47, 12.

<sup>89</sup> *Contra Eunomium* III, 131; GNO II, 47, 29: οὐδὲν τῶν ἄλλων (ὀνομάτων) τῇ πρὸς τὸν γεννητότα φαιμέν ἀναφορᾷ τὸ προσφυές ἔχειν.

<sup>90</sup> *Contra Eunomium* III, 131; GNO II, 47, 30.

genauer auf Gott, bezogen verwendet<sup>91</sup>. Tatsächlich spricht man von der „Kraft Gottes“ und der „Rechten Gottes“ und von „Weisheit Gottes“ und vom „Sohn des Vaters“ usw. Beispiele für die heilsgeschichtlichen Namen sind dagegen ‚Weinstock‘, ‚Hirte‘, ‚Arzt‘. „Wenn es diese Wohltaten nicht gäbe, dann würden ihm (d. h. Christus) diese Bezeichnungen (φωναί), die das Wohltun anzeigen, auch nicht gegeben. Bezeichnungen hingegen, die seine göttlichen Eigenschaften auslegen, werden unter Absehung von den heilsgeschichtlichen Aspekten auf den eingeborenen Gott auf natürliche Weise und im eigentlichen Sinn angewandt.“<sup>92</sup>

Der gleiche Grundsatz nun, der für die Interpretation aller dieser Hoheitsnamen gilt, nämlich daß sich Aussagen ergeben müssen, die zur göttlichen Natur passen, gilt auch für die Bezeichnung ‚Sohn‘. So wie die Interpretation der Namen ‚Licht‘ oder ‚Brot‘ oder ‚Weg‘ nichts Gott ungeziemlich Materielles, seiner Geistigkeit Widersprechendes zum Ergebnis haben darf, sondern der Majestät des Wortes Gottes voll entsprechen muß, hat auch das nähere Verständnis der Bezeichnung ‚Sohn‘ mit seiner hohen Gottheit in Übereinklang zu stehen. Was nun für die übrigen Namen gilt, nämlich daß sie jeweils das Höchste und Größte vom Eingeborenen auszusagen haben, gilt auch für den Namen ‚Sohn‘. Tatsächlich aber ist keine höhere und größere ‚Auslegung‘ des Namens ‚Sohn‘ dankbar als sein wörtliches Verständnis; denn ‚Sohn‘ besagt die echte Abkunft vom Erzeuger. Was könnte Größeres vom Eingeborenen ausgesagt werden? Gregor beschließt seine Ausführungen zum Namen ‚Sohn‘ so: „Mit dem Gesagten dürfte aufgewiesen sein, daß es nicht richtig ist, auch die Bezeichnung ‚Sohn‘ entsprechend den übrigen Namen zu interpretieren“<sup>93</sup>, mit welcher Feststellung er der oben angeführten These des Eunomius direkt widerspricht.

### III. Zentrale Rolle der ἐπίνοιαί im Traktat *De perfectione* des Gregor von Nyssa

Die vorausgehenden Abschnitte betrieben in den Werken der drei kappadokischen Väter Spurensicherung zur Epinoialehre des Origenes. Gemeinsam ist allen behandelten Stellen, daß sie nur beiläufig auf das genannte Theologumenon des großen Alexandriners zu sprechen kommen. Im Unterschied dazu steht der jetzt zu behandelnde Text. In der bis heute nicht genauer datierten Schrift Gregors *De perfectione* ist nicht nur beiläufig und gelegentlich von ἐπίνοιαί die Rede. Die Zubenennungen stellen vielmehr das formale Strukturprinzip des gesamten Textes dar, die im Traktat vorgelegene geistliche Lehre hat dieselben inhaltlich zur Grundlage.

<sup>91</sup> Contra Eunomium III, 133; GNO II, 48, 20: τοιαῦτα πάντα ὅσα πρὸς τι λέγεται, καθάπερ ἐν συζυγίᾳ τινὶ σχετικῇ τῷ πατρὶ πάντως συνονομαζόμενος λέγεται.

<sup>92</sup> Contra Eunomium III, 133; GNO II, 48, 5.

<sup>93</sup> Contra Eunomium III, 138; GNO II, 50, 3.

## 1. Formales Strukturprinzip

Die wohl zum Spätwerk Gregors von Nyssa gehörende Schrift *De perfectione* hat einen denkbar klaren Aufbau. Dem mittleren Hauptteil (§ 5–13)<sup>94</sup> geht eine ausführliche Einleitung (§ 1–4)<sup>95</sup> voraus und folgt ein etwas kürzerer Schlußteil (§ 14–15)<sup>96</sup>. Die Einleitung erklärt die beiden tragenden Begriffe des Traktates, nämlich ‚Christ‘ und ‚Christus‘, der Schlußteil rundet das erzielte Ergebnis ab. Der Hauptteil selber hat als Gliederungsprinzip einfach eine Liste von ἐπίνοιαι. Formal besteht das Werkchen wesentlich in nichts anderem als in einem Kommentar dieser ἐπίνοιαι. Die Besonderheit dieser dem Traktat zu Grunde gelegten Liste von etwa 30 Zubenennungen Christi besteht nun darin, daß die ἐπίνοιαι – mit vier Ausnahmen – alle aus den Paulusbriefen entnommen sind<sup>97</sup>. Es handelt sich also in *De perfectione* rein formal gesehen um einen Kommentar von 26 aus den Paulusbriefen und von vier aus weiteren biblischen Schriften entnommenen ἐπίνοιαι Christi<sup>98</sup>. Die meisten dieser Zubenennungen sind uns dabei aus Origenes bekannt, andere hat Gregor ergänzt. Er bezeichnet diese ἐπίνοιαι übrigens mit folgenden Termini: ὄνομα<sup>99</sup>, προσηγορία<sup>100</sup>, κλήσις<sup>101</sup>, und

<sup>94</sup> Gregor von Nyssa, *De perfectione*; GNO VIII, 1; 181, 16–209, 14. – Eine neue deutsche Übersetzung des Traktates liegt vor in: Ausgestreckt nach dem, was vor mir liegt. Geistliche Texte von Origenes bis Johannes Climacus, übersetzt und eingeleitet von H. J. Sieben, Trier 1998. – Eine Übersicht über den Inhalt des Traktates gibt M. E. Keenan, *De professione christiana and De perfectione*. A study of the ascetical doctrine of saint Gregory of Nyssa, in: DOP 5 (1950) 167–207, hier 183–205.

<sup>95</sup> *De perfectione*; GNO VIII, 1; 173, 1–181, 15.

<sup>96</sup> *De perfectione*; GNO VIII, 1; 209, 14–214, 6.

<sup>97</sup> Vgl. die nähere Begründung für die Auswahl der ἐπίνοιαι gerade aus Paulusbriefen: „Indem wir ... den heiligen Paulus als Lehrer nehmen, werden wir eine sehr verlässliche Unterweisung bekommen. Denn Paulus hat ganz besonders gründlich darüber nachgedacht, was mit ‚Christus‘ gemeint ist, und hat durch sein Tun gezeigt, wie jemand sein muß, der mit diesem Namen benannt wird. So offensichtlich hat er Christus nachgeahmt, daß er mit sich selber auf die Gestalt seines Herrn zeigen konnte, hatte er doch durch genaueste Nachahmung seine eigene Seele auf ihr Vorbild hin verwandelt. Nicht mehr Paulus schien es zu sein, der da lebte und der da sprach, sondern Christus selbst lebte in ihm. Paulus war sich dieses Vorzugs bewußt und so sagte er: ‚Ihr sucht nach einem Beweis dafür, daß Christus in mir spricht‘ (2 Kor 13, 3) und: ‚Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir‘ (Gal 2, 20)“ (*De perfectione* 2; GNO VIII, 1; 174, 24).

<sup>98</sup> Es handelt sich um folgende Zubenennungen: Gottes Macht und Weisheit (1 Kor 1, 24), Friede (Eph 2, 14), Unzugängliches Licht (1 Tim 6, 16), Heiligung und Erlösung (1 Kor 1, 30), Hoherpriester (Hebr 4, 14), Osterlamm (1 Kor 5, 7), Versöhnung (Röm 3, 25), Abglanz der Herrlichkeit und Abglanz seines Wesens (Hebr 1, 3), Schöpfer der Welten (vgl. Hebr 1, 2), Geistige Speise und geistiger Trank (1 Kor 10, 3–4), Fels (1 Kor 10, 4), Wasser (vgl. Joh 4, 14!), Grundlage des Glaubens (1 Kor 3, 11), Eckstein (Ps 118, 22!), Bild des unsichtbaren Gottes (Kol 1, 15), Großer Gott (Tit 2, 13), Haupt des Leibes der Kirche (Kol 1, 18), Erstgeborener der Neuen Schöpfung (vgl. Kol 1, 15), Erstling der Entschlafenen (1 Kor 15, 20), Erstgeborener von den Toten (Kol 1, 18), Erstgeborener unter vielen Brüdern (Röm 8, 29), Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Tim 2, 5), Eingeborener Sohn (Joh 3, 18!), Herr der Herrlichkeit (1 Kor 2, 8), König des Friedens (Hebr 7, 2), König aller Dinge (vgl. Lk 1, 33!). – Vgl. die Aufzählung *De perfectione* 3; GNO VIII, 1, 175, 15.

<sup>99</sup> *De perfectione*, GNO VIII, 1; 174, 1.

<sup>100</sup> *De perfectione*, GNO VIII, 1; 176, 19.

<sup>101</sup> *De perfectione*, GNO VIII, 1; 177, 7.

ἐπωνυμία<sup>102</sup>, m. a. W. er vermeidet den Terminus ἐπίνοια. Es ist daran zu erinnern, daß Origenes selber neben ἐπίνοια auch ὄνομα und προσηγορία verwendet hat.

## 2. Inhaltliche Grundlauge

Wenn wir uns jetzt der inhaltlichen Seite des Traktates zuwenden, so ist festzustellen, daß Gregor von Nyssa an der Epinoialehre des Origenes einige markante Veränderungen vorgenommen hat. Als erstes ist hier der Ersatz der ‚Weisheit‘ als die übrigen umfassende ἐπίνοια durch den Namen ‚Christus‘ zu nennen<sup>103</sup>. Der Grund für diesen Austausch von ‚Weisheit‘ durch ‚Christus‘ liegt auf der Hand. Gregor schafft sich damit die Voraussetzung, aus dem Tragen des Christusnamens<sup>104</sup> ein diesem Namen entsprechendes Tugendleben zu fordern<sup>105</sup>. Name verpflichtet, lautet auf eine Kurzformel gebracht, das sittlich-asketische Programm Gregors. Wer Christ heißt, muß auch als Christ leben, d. h. muß die im Christusnamen enthaltene ἐπίνοια in seinem Leben verwirklichen. Soweit das eben möglich ist!

Gregor führt, zweitens, in diesem Zusammenhang den Begriff der Nachahmung<sup>106</sup> ein und gibt damit der Epinoialehre des Origenes eine entschei-

<sup>102</sup> De perfectione, GNO VIII, 1; 177, 9.

<sup>103</sup> De perfectione 3; GNO VIII, 1; 176, 17: „Da die Vollmacht des Königtums alle andere Würde und Macht und Herrschaft übertrifft, mit der Bezeichnung ‚Christus‘ aber im eigentlichen und ursprünglichen Sinn königliche Macht bezeichnet wird – aus den Geschichtsbüchern erfahren wir, daß der Einsetzung ins Königtum die Salbung vorausging – und die Bedeutungen der übrigen Namen im Königtum miteingeschlossen sind, deswegen denkt, wer das Mitenthaltene denkt, auch den Begriff mit, der die Teile enthält, das heißt das Königtum. Der Name aber, der dieses Königtum zum Ausdruck bringt, lautet ‚Christus‘.“ – Ebd. 3; GNO VIII, 1; 176, 11: „Indem alle diese Bezeichnungen ihren Sinngehalt zum Aufweis der Bedeutung beisteuern, geben sie uns, alle miteinander vereinigt, eine gewisse Vorstellung davon, was mit dem Namen ‚Christus‘ gemeint ist, und zeigen uns soviel von seiner unaussprechlichen Größe, als wir in unserer Seele davon neu zu erfassen vermögen.“

<sup>104</sup> Sich als Christ bezeichnen zu dürfen ist eine große Gnade; vgl. De perfectione 2; GNO VIII, 1; 17, 15: „Unser guter Herr Jesus Christus läßt uns an seinem anbetungswürdigen Namen gnädigerweise teilhaben, so daß wir nach nichts anderem, was zu uns gehört, mehr benannt werden. Ob einer nun reich ist und vornehme Eltern hat, oder von unedler Geburt oder arm ist, ob er aufgrund seiner Berufstätigkeit oder seiner Ämter bekannt ist, alle diese Eigenschaften haben keine Bedeutung mehr, weil für jemand, der zum Glauben an Christus gelangt ist, nur noch ein Name zählt, nämlich ‚Christ‘.“

<sup>105</sup> De perfectione 3; GNO VIII, 1; 173, 15: „Da uns unser guter Herr also an dem größten und göttlichsten und ersten unter den Namen Anteil gewährte, so daß wir mit der Bezeichnung Christi geehrt werden heißen, ist es notwendig, daß alle Namen, die dieses Wort näherhin auslegen, auch an uns sichtbar werden, so daß diese unsere Bezeichnung kein falscher Name ist, sondern durch unser Lebenszeugnis gedeckt ist. Denn nicht daraus, daß etwas einen Namen hat, entsteht das Sein, sondern umgekehrt, welcher Art die jeweilige Natur ist, das erkennt man an den zu dieser Natur gehörenden Bezeichnungen und Namen.“

<sup>106</sup> Bei Origenes selber spielt der Begriff der Nachahmung Gottes bzw. Christi eine nicht unwichtige Rolle; vgl. W. Völker, Das Vollkommenheitsideal bei Origenes, Tübingen 1931, 215–228. Was nun Gregor von Nyssa angeht, so fällt zunächst auf, daß weder J. Daniélou, L'être et le temps chez Grégoire de Nysse, Leiden 1970, noch M. Altenburger/F. Mann, Bibliographie zu Gregor von Nyssa, Leiden 1988, μιμέομαι bzw. μίμησις in ihr Register der griechischen Begriffe aufgenommen haben. Nach Völker, Gregor von Nyssa 272, gibt es bei Gregor „nur spärliche Hinweise auf den Imitatio-Christi-Gedanken“. Nach dem genannten Forscher fällt auf, daß die Imitatio

dende Neuinterpretation. „Merkmale eines wahren Christen sind aber alle die, die wir an Christus erkannt haben. Davon ahmen wir nach (μιμῆομαι), was uns möglich ist, was unsere Natur davon nicht nachahmen kann, das verehren wir. Alle Namen also, die die Bezeichnung ‚Christus‘ näher ausdeuten, müssen im Leben eines Christen aufleuchten, entweder durch Nachahmung oder durch Verehrung.“<sup>107</sup>

Es handelt sich um eine Neuinterpretation, insofern als die ἐπίνοιαι nicht mehr einfach als im Glauben geschenktes Heil, als Heilsgüter in Christus konzipiert sind, wie das bei Origenes der Fall war, sondern als durch Bemühung, durch willentliche, aszetische Bemühung anzueignende Tugenden und Haltungen. Wenn gleichzeitig von der Verehrung derjenigen ὀνόματα die Rede ist, die nicht nachgeahmt werden können, weil sie schlechthin über die menschliche Natur hinausgehen, so geschieht das aus einer gewissen Verlegenheit heraus. Die Verehrung ist jedenfalls ein neben der Nachahmung sinnvolles Tun. Der bei Origenes in seinen verschiedenen ἐπίνοιαι leuchtende und als Inbegriff der göttlichen εὐεργεσία den Menschen im Glauben geschenkte Christus wird zur Tugendfülle, die vom einzelnen Asketen anzueignen ist. An der Neuinterpretation der Epinoialehre des Origenes durch Gregors Traktat läßt sich mit aller Deutlichkeit ablesen, daß der Kirche durch das zu Gregors Zeit sich formierende Mönchtum eine neue innere Dimension zugewachsen ist. Stichworte dieser neuen Dimension sind bewußtes Tugendstreben, Askese, Nachahmung Christi, diese letztere freilich in einer Weise, die sich noch sehr von der typisch mittelalterlichen unterscheidet<sup>108</sup>.

So lautet denn das von Gregor als Weg zur Vollkommenheit vorgestellte Programm, nach dem er von seinem Auftraggeber gefragt worden war<sup>109</sup>:

„... für die Freunde der Tugend gibt es nur einen einzigen Weg zu einem reinen und göttlichen Leben, nämlich zu erkennen, was der Name ‚Christus‘ bedeutet, dem auch unser Leben gleichgestaltet werden muß. Zur Tugend hin wird es dabei ausgerichtet auch durch das, was die übrigen oben erwähnten Namen zum Ausdruck bringen. Die Bezeichnungen und Namen (ὀνόματα καὶ ὀνόματα), die wir eingangs aus Texten des heiligen Paulus zusammengestellt haben und die die Bezeichnung ‚Christus‘ näherhin auslegen, wollen wir jetzt für die uns gestellte Aufgabe vornehmen und als sehr ver-

---

Christi hinter der μίμησις θεοῦ „zurücktritt und eigentlich nur in dem Traktat de perfectione eine Rolle spielt, dem ungefähr die Hälfte der Belegstellen entstammen. Fast erscheint sie wie eine Dublette zur Nachfolge Gottes; denn Eigenart und Wirkungen beider gehen wie schon bei Clemens parallel. Es finden sich auch kaum Reflexionen darüber, wie sich beide zueinander verhalten, sie werden vielmehr unbefangen nebeneinander gestellt“ (272/3). Weitere Einzelheiten zum Begriff der Nachahmung Christi bzw. Gottes bei Gregor von Nyssa ebd. 269–274. – Zum Begriff der Nachahmung Christi in der griechischen Tradition vgl. *I. Hausheer*, L'imitation de Jésus Christ dans la spiritualité byzantine, in: *Mélanges F. Cavallera*, Toulouse 1948, 231–259.

<sup>107</sup> De perfectione 4; GNO VIII, 1; 178, 11.

<sup>108</sup> Zum Wandel in der Vorstellung der Nachahmung Christi vgl. *AA*, Imitation du Christ, in: *DSp* 7, 1971, 1536–1587.

<sup>109</sup> De perfectione 1; GNO VIII, 1; 173, 1: „Der Eifer, mit dem du dich danach erkundigst, wie man es mittels eines tugendhaften Wandels erreicht, ein in jeder Hinsicht untadeliges Leben zu führen, paßt zu dem Weg, den du dir vorgenommen hast.“

läßliche Wegweisung zu einem tugendhaften Leben verwenden, indem wir die einen, wie oben gesagt, nachahmen, die anderen verehren und anbeten.“<sup>110</sup>

Oder etwas anders formuliert: „Also, wenn wir in der Tat immer daran denken, an dem anbetungswürdigen Namen teilzuhaben, heißen wir doch nach der Bestimmung der Apostel ‚Christen‘ (Apg 11,26), und damit notwendigerweise auch an den anderen Namen, unter denen ‚Christus‘ gedacht wird, werden wir auch an uns deren Bedeutung sichtbar machen, indem wir durch unseren Lebenswandel an allen diesen Bezeichnungen teilnehmen.“<sup>111</sup>

Im Schlußteil seines kleinen Traktates über den Weg zur Vollkommenheit wendet Gregor seinen Grundgedanken der Nachahmung Christi mittels der Verwirklichung der Vielzahl seiner ἐπίνοια auf die bekannte Trias Gedanken, Worte, Werke an: „Wenn unser Leben, so wie es seinen Gang nimmt, uns zu einem dieser drei Dinge führt, so ist es jedenfalls richtig, bei jedem Wort, jedem Werk und jedem Gedanken genauestens diese göttlichen Begriffe, unter denen Christus gedacht und mit denen er benannt wird, vor Augen zu haben, damit keines unserer Werke, Worte und Gedanken sich aus dem Bannkreis dieser hohen Namen herausbewegt.“<sup>112</sup>

So kann Gregor denn schließlich zusammenfassen: „Dies also ist meiner Meinung nach die Vollkommenheit im christlichen Leben, nämlich drinnen in der Seele, im Wort und in den äußeren Verrichtungen des Lebens an allen Bezeichnungen teilzuhaben, die den Namen ‚Christus‘ näher kennzeichnen, so daß jemand nach dem Segenswort des Paulus (vgl. 1 Thess 5,23) in sich vollständige Heiligung erlangt in unversehrtem Leib, Seele und Geist, indem er sich beständig von aller Vermischung mit dem Bösen fernhält.“<sup>113</sup>

### 3. Beispiele

Der Weg zur christlichen Vollkommenheit besteht in der ‚Nachahmung‘ der ἐπίνοια Christi, der ‚Namen‘ unseres Heilandes. Nachdem dieser Grundgedanke unseres Werkchens erkannt ist, soll jetzt abschließend noch ein Blick auf Gregors nähere konkrete Ausführungen zu einzelnen dieser ἐπίνοια geworfen werden. Es versteht sich dabei von selbst, daß aus der großen Zahl von 30 von Gregor kommentierten ἐπίνοια nur einige wenige exemplarisch ausgewählt werden können.

Der Name ‚Christus‘ enthält in sich an allererster Stelle nach 1 Kor 1,24 die ἐπίνοια ‚Gottes Macht und Weisheit‘. Was bedeutet es nun für Gregor konkret, diese beiden ‚Namen‘ ‚nachzuahmen‘? Hier die Antwort:

„Für uns ist es zum Erwerb des Guten nicht frucht- und nutzlos, an Christus als ‚Macht‘ und ‚Weisheit‘ zu glauben. Was nämlich jemand im Gebet anruft und worauf er mit dem Auge seiner Seele blickt, das zieht er durch das Gebet auf sich herab. Und so wird an Macht dem inneren Menschen nach stark, wie der Apostel sagt (vgl. Eph

<sup>110</sup> De perfectione 5; GNO VIII, 1; 181, 16.

<sup>111</sup> De perfectione 14; GNO VIII, 1; 209, 23.

<sup>112</sup> De perfectione 14; GNO VIII, 1; 210, 11.

<sup>113</sup> De perfectione 15; GNO VIII, 1; 212, 17.

3, 16), wer auf die Macht schaut – Christus ist Macht – und weise, wie das Buch der Sprichwörter sagt (vgl. Spr 2, 2), wer die Weisheit anruft, die wiederum niemand anderes ist als der Herr. Wer also mit Christus, der Macht und Weisheit ist, den gleichen Namen hat, der wird auch nach seiner Macht benannt, insofern er gegen die Sünde Macht erhält, und er wird Weisheit in sich dadurch an den Tag legen, daß er das Gute wählt. Zeigen sich in uns Weisheit und Macht, das eine, indem wir das Gute wählen, das andere, indem wir das als gut Erkannte verwirklichen, dann erreicht unser Wandel die Vollkommenheit, die aus beidem besteht.“<sup>114</sup>

Problemlos ist die ‚Nachahmung‘ einer ἐπίνοια wie ‚Frieden‘<sup>115</sup> oder ‚Erlösung‘<sup>116</sup>, bei einer solchen wie ‚Abglanz der Herrlichkeit und Abbild der Substanz (Hebr 1, 3)‘ ist natürlich keine ‚Nachahmung‘ möglich, und so gilt denn die oben gegebene Auskunft, statt nachzuahmen zu verehren. Zu dieser Verehrung führt Gregor durch tiefeschürfende theologische Erörterung der genannten ἐπίνοια hin<sup>117</sup>, nachdem er zunächst bemerkt hat: „Wenn Christus als ‚Abglanz der Herrlichkeit und Abbild der Substanz‘ (Hebr 1, 3) bezeichnet wird, dann kommen wir mit diesen beiden Namen wieder auf Begriffe seiner anbetungswürdigen Größe zurück.“<sup>118</sup>

Bei der ἐπίνοια ‚Schöpfer der Welten‘ (Hebr 1, 3) geht Gregor zunächst auf die nutzlose Fragerei der Philosophen ein<sup>119</sup>, bevor er auf die ‚Nachah-

<sup>114</sup> De perfectione 5; GNO VIII, 1; 183, 4.

<sup>115</sup> De perfectione 5; GNO VIII, 1; 183, 19: „Nachdem wir Christus als ‚Frieden‘ bestimmt haben, werden wir die Bezeichnung ‚Christ‘ dadurch als für uns zutreffend erweisen, daß wir durch Frieden in uns Christus in unserem Leben aufweisen. Er hat ‚die Feindschaft vernichtet‘, sagt der Apostel (Eph 2, 16). Also dürfen wir diese Feindschaft in uns nicht wieder zum Leben erwecken, sondern müssen sie in unserem eigenen Leben als tot erweisen. Wir wollen nicht die Feindschaft, die von Gott zu unserem Heil getötet wurde, zum Verderben unserer Seelen durch Zorn und Nachtragen von gegen uns ausgeübtem Unrecht wieder auferstehen lassen, indem wir eine schlechte Auferstehung einer glücklicher Weise toten Sache bewirken. Wenn wir Christus haben, der Friede ist, dann wollen wir in uns die Feindschaft töten, und so, was wir von ihm glauben, auch in unserem Leben verwirklichen ... Wenn der in unserem Innern stattfindende Kampf unserer Natur beseitigt ist, dann haben wir in uns Frieden geschaffen, ja sind wir Frieden und erweisen den Namen ‚Christen‘ an uns als zutreffend und gültig.“

<sup>116</sup> De perfectione 5; GNO VIII, 1; 185, 11: „Wenn wir nun hören, daß Christus, der sich als Lösegeld für uns dahingegeben hat, ‚Erlösung‘ sei, dann wird uns mit diesem Wort deutlich gemacht, daß er uns dadurch die Unsterblichkeit schenkte, daß er für jede einzelne Seele gleichsam einen Preis zahlte, und daß er die von ihm aus dem Tod durch das Leben Erkauften zu seinem Eigentum erworben hat. Wenn wir also Knechte dessen sind, der uns erlöst hat, dann müssen wir unbedingt auf unseren Herrscher schauen, so daß wir nicht mehr für uns selber leben, sondern für ihn, der uns durch das Lösegeld seines Lebens zum Eigentum erworben hat. Denn wir sind nicht mehr unsere eigenen Herren, sondern, der uns beigestanden hat, ist Herr über sein Eigentum, und wir sind sein Besitz. Gesetz unseres Lebens ist also der Wille dessen, der über uns herrscht. Wie das Gesetz der Sünde in uns herrschte, als der Tod noch seine Herrschaft über uns ausübte, so müssen wir uns jetzt, nachdem wir Besitz des Lebens geworden sind, an die siegreiche Lebensform angleichen und dürfen uns nicht mehr vom Willen des Lebens abwenden und wiederum zum bösen Tyrannen unserer Seelen, ich meine dem Tod, überlaufen.“

<sup>117</sup> De perfectione 5–6; GNO VIII, 1; 187, 12–189, 17.

<sup>118</sup> De perfectione 5; GNO VIII, 1; 187, 12.

<sup>119</sup> De perfectione 7; GNO VIII, 1; 189, 16: „Paulus sagt auch, er trage das All durch sein mächtiges Wort (vgl. Hebr 1, 3) und beseitigt damit die Ratlosigkeit derer, die sich geschäftig mit dem Unerforschlichen beschäftigen. Diese Leute suchen die Materie zu erklären und kommen mit ihrem geschäftigen Fragen an kein Ende: Woher kommt dem Immateriellen die Materie zu, fragen sie. Wie entsteht aus dem Nichtquantitativen das Quantitative und aus dem Gestaltlosen die Gestalt und aus dem Unsichtbaren das Sichtbare und aus dem Unbegrenzten das in seinen eigenen

mung‘ zu sprechen kommt: „Wir aber sollen hieraus lernen, auf den zu blicken, von dem die Seienden ihr Sein haben. Wenn wir nämlich von ihm ins Dasein gebracht wurden und in ihm Bestand haben, dann müssen wir unbedingt glauben, daß nichts der Erkenntnis dessen entgeht, in dem wir sind, von dem wir unseren Ursprung haben, in den hinein wir uns auflösen werden. Diesen Gedanken vor Augen vermeiden wir, wie es recht ist, die Sünde in unserem Leben. Wenn jemand nämlich glaubt, aus ihm, durch ihn und in ihm zu leben (Röm 11,36), wird er dann wagen, gerade den, der in sich das Leben eines jeden umfaßt, zum Zeugen eines davon abweichenden Lebens zu machen?“<sup>120</sup> In seinem Kommentar zu ‚Geistige Speise und geistiger Trank‘ (1 Kor 10,3–4) fällt dann eine Bemerkung, die auf Gregors Kenntnis der origenischen Polymorphie-Anschauung hinzudeuten scheint<sup>121</sup>.

Bei der ἐπίνοια ‚Abbild des unsichtbaren Gottes‘ (Kol 1,15) findet Gregor bei der näheren Beschreibung dieses ‚Abbildes‘, das die Christen nachzuahmen haben, genauerhin bei der Beschreibung seiner Langmut (μακροθυμία), Akzente, die schon mittelalterliche Jesus-Frömmigkeit antizipieren. Da ist die Rede von „Schwertern, Knüppeln, Fesseln, Geißeln, mit der Rute geschlagenen Wangen, einem angespienen Antlitz, einem sich den Schlägen darbietenden Rücken, einem gottlosen Gerichtshof, einer unerbittlichen Verurteilung, Soldaten, die die sinistre Verurteilung in vollen Zügen genießen, mit Spott, ironischen Bemerkungen, Beschimpfungen, aber auch mit

---

Ausmaßen Umgrenzte? Und wenn es für das Einfache und Nichtzusammengesetzte keine Qualität gibt, so fragen sie weiter, wieso ist dann die Materie von ihren Qualitäten umschlungen? Alle diese Fragen und noch weitere löst der Apostel mit einem einzigen Satz, indem er sagt, daß das Wort alles mit dem Spruch seiner Macht vom Nichtsein zum Sein befördert. Denn alles, sowohl was mit Materie verbunden ist, als auch was eine immaterielle Natur erlangt hat, hat einen einzigen Grund für sein Bestehen, nämlich das Wort der unaussprechlichen Macht.“

<sup>120</sup> De perfectione 7; GNO VIII, 1; 190, 7.

<sup>121</sup> De perfectione 7; GNO VIII, 1; 191, 11: „Bei dem Gesagten muß man die Fähigkeit des Wortes vor Augen haben, die Seele ihrem Bedürfnis entsprechend zu nähren. Sie empfängt die von diesem Wort ausgehende Gnade gemäß der Andeutung des Propheten, der mit ‚Ort der Weide‘ und ‚Wasser der Erquickung‘ (Ps 23,2) auf den den Erschlafften vom Wort zukommenden Trost dunkel hinweist.“ – In diesem Zusammenhang ist auf zwei weitere Texte im Werk Gregors von Nyssa hinzuweisen, in denen ebenfalls auf die Polymorphie angespielt wird. Im ersten Text, Vita Moisis 337; GNO VII, 1; 76, 23 ff. schildert Gregor zunächst die Eigenschaften des vom Himmel gefallenen Mannas: Das Manna war eine Nahrung, „die zugleich mannigfaltig als auch ein und dieselbe war. Vom Ansehen her war sie ein und dieselbe, ihre innere Beschaffenheit aber war verschieden und richtete sich jeweils nach dem Verlangen eines jeden einzelnen.“ Dann erklärt er dieses Manna zum Typos, zum Vor-Ausbild des Wortes Gottes: „Du erkennst die wahre Natur dieser Nahrung im Bild der Geschichte, daß nämlich das Brot, das da vom Himmel herabsteigt, nicht etwas Unkörperliches ist ... Den Körper dieses Brotes haben nicht Saat und Ackerland hergebracht, sondern die Erde, die unverändert blieb, wurde voll von dieser göttlichen Nahrung gefunden, an der die Hungrigen teilnehmen, schon im voraus durch dieses Wunder auf das Geheimnis der Jungfrau verwiesen. Dieses Brot nun, das nicht aus der Erde gewonnen wird, ist das Wort, das seine Kraft mannigfach verändert, 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, wie uns Paulus der Apostel Gottes lehrt, der uns diesen Tisch vorgesetzt hat, indem er den ziemlich Vollkommenen sein Wort wie eine feste und fleischige Speise, der Schwächeren wie Gemüse und den Kindlichen wie Milch darreicht.“ – Nicht ganz so deutlich im Sinne der Polymorphie-Anschauung ist der Passus aus *Adversus Appollinarem ad Theophilum*, GNO III, 1; 123, 1–19.

Rohrschlägen, Nägeln, Galle und Essig und all den anderen schrecklichen Dingen, die ohne eine Verschuldung seinerseits über unseren Herrn gekommen sind, genauer mit denen man seine vielfältigen Wohltaten vergalt.“<sup>122</sup>

„Wie man sich gegenüber den Gegnern verhalten muß, dürfte sich leicht aus diesen knappen Bemerkungen ergeben und als Hilfe zur Erkenntnis der Wahrheit genügen. Wie die genannten Begriffe aber zu einem tugendhaften Leben beitragen können, das wollen wir jetzt noch kurz erörtern.“<sup>123</sup> So oder ähnlich heißt es, wenn Gregor seine theologischen Darlegungen abschließt – im vorliegenden Fall Abwehr arianischer Auslegung der ἐπίνοια Erstling der ‚Entschlafenen‘ (1 Kor 15,20) – um zum eigentlichen Thema seines Kommentars, der Nachahmung der Namen überzuleiten. Zitieren wir zum Schluß unserer Auswahl von Kommentaren zu den ἐπίνοια Christi noch, was Gregor zu ‚Mittler zwischen Gott und den Menschen‘ (1 Tim 2,5) notiert, weil hier noch einmal der wichtige Terminus ‚nachahmen‘ vorkommt: „Wie der ‚Erstling‘ des ‚Teiges‘ (vgl. Röm 11,16) auf Grund seiner Reinheit und Leidenschaftslosigkeit dem wahren Vater und Gott zugeeignet wurde, so werden auch wir, der ‚Teig‘, auf ähnlichen Wegen dem Vater der Lauterkeit dadurch anhangen, daß wir die Leidenschaftslosigkeit und die Lauterkeit des Mittlers, soweit wie immer möglich, nachahmen.“<sup>124</sup>

Aus dem Vorstehenden dürfte deutlich geworden sein, daß der Schlüssel zum Verständnis von Gregors *De perfectione* sowohl im Formalen als auch im Inhaltlichen in der Epinoialehre des Origenes zu suchen ist. Was mit Nachahmung der ‚Namen Christi‘ gemeint ist, kann nicht vom späteren, mittelalterlichen Begriff der Nachahmung Christi her verständlich gemacht werden, sondern ausschließlich von der vorausgehenden Tradition der origenischen ἐπίνοια her. Der Traktat *De perfectione* stellt ein wichtiges Zeugnis für die Rezeption der origenischen Epinoialehre dar, er dokumentiert sowohl die Kontinuität mit dem genialen Alexandriner als auch die neuen Akzente, die die Kappadokischen Väter in diese Lehre eintrugen. Sah Origenes das Heil noch in eben diesen vielen Namen Christi geschenkt, so sind sie für Gregor von Nyssa nicht nur Heilsgabe, sondern auch ein asketisches Programm, eben Tugenden, die nachzuahmen sind. Um den kappadokischen Vätern gerecht zu werden und ihre Neukzentuierung richtig einzuschätzen, ist zu beachten, daß sie weder mit der Verwendung der ἐπίνοια in der dogmatischen Kontroverse noch mit ihrer Konzeption derselben als nachzuahmenden Tugenden die Fußstapfen des Origenes verlassen. Denn auch der Alexandriner benutzte sowohl in seinem Johanneskommentar als auch in seinem *De principiis* die Zubenennungen Christi, um bestimmte häretische Positionen zu bekämpfen, und er sah in ihnen selbstverständlich Tugenden, die die Christen sich anzueignen haben.

<sup>122</sup> *De perfectione* 8; GNO VIII, 1; 196, 20.

<sup>123</sup> *De perfectione* 11; GNO VIII, 1; 202, 19.

<sup>124</sup> *De perfectione* 12; GNO VIII, 1; 206, 9.