

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 9 (1953)
Heft: 5

Artikel: Die Mystik Gregors von Nyssa in ihren geschichtlichen Zusammenhängen
Autor: Völker, Walther
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-879014>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 13.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Jesu wird ein altes Element der eschatologischen Erwartung, das schon einmal bei Elisa 2. Kön. 4, 43 erfüllt gesehen wurde, aufs neue aktualisiert.^{70 71}

Göttingen.

Werner Reiser.

Die Mystik Gregors von Nyssa in ihren geschichtlichen Zusammenhängen.

Vorbemerkung: Die Ungunst der Zeiten hat immer noch eine Drucklegung meines Werkes über «Gregor v. Nyssa als Mystiker» verhindert, das die Fortsetzung meiner Trilogie über die Frömmigkeit der alexandrini-schen Theologen Philo (1938), Clemens (1952) und Origenes (1931) bilden soll. Nur ein kurzer Abschnitt erschien in der Biundo-Festschrift (1952, S. 9—16) unter dem Titel: «Die Ontologie Gregors von Nyssa in ihren Grundzügen». Im nachfolgenden möchte ich den Schluß des Buches veröffentlichen, wobei ich hoffe, daß er auch für sich genommen verständlich ist. Für alle Belege im einzelnen muß ich auf die Untersuchung selbst verweisen.

Es wird immer eine reizvolle Aufgabe sein, die Mystik Gregors in ihrer besonderen Formung zu studieren und zugleich

⁷⁰ R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1931², S. 245.

⁷¹ Nur im Anhang sei noch auf 1. Kön. 19, 17. 18 hingewiesen. Während für den ersten Spruch «wer Hasaels Schwert entrinnt, den tötet Jehu, wer Jehus Schwert entrinnt, den tötet Elisa», 17, die zeitgeschichtliche Erklärung am meisten einleuchtet (der Spruch könnte an den politischen Einfluß Elisas anknüpfen, wengleich er natürlich auch schon zu dessen Verherrlichung dient), kann 18a analog den oben behandelten Orakeln gedeutet werden. Zwar fehlt die Botenformel, dafür ergeht der Spruch — jetzt sekundär im Rahmen der Theophanie — in der 1. Pers., nämlich Jahwes. Bewährte sich oben die Berücksichtigung des Versmaßes, so auch hier. 18a ist ein Doppelzweier, dem gegenüber die prosaische Fassung 18b völlig absticht. Der Spruch: «Ich habe mir in Israel Siebentausend übriggelassen.» Zur Auslegung s. W. Müller, *Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament*, Diss. Leipzig 1939, S. 48: «Das Einzigartige liegt darin, daß der Rest von Gott verheißen wird.» Ohne weitere Umschreibung taucht in diesem Orakel der von Jahwe geschaffene Rest auf. 18b will nachträglich die 7000 genauer kennzeichnen. «Die Zahl zeigt, daß es sich auch hier schon um einen zuvor geprägten Begriff handelt, der auf die angewendet wird, die ihre Knie nicht vor Baal gebeugt haben.» Sellin a. a. O. S. 152.

Damit wird — wie oben die eschatologisch-naturhaften Orakel — ein eschatologisch-politisches Orakel in die gegenwärtige Geschichte aktualisiert.

die mannigfachen Einflüsse aufzudecken, die unablässig auf sie gewirkt haben und mit denen sich Gregor schöpferisch auseinandergesetzt hat. Auf der ganzen Linie beobachtet man das erbitterte Ringen mit der griechischen Philosophie, insonderheit mit platonisch-stoischen Ansichten, die letztlich nirgends einen entscheidenden Einbruch in die christliche Denkweise erreichen, sondern mit einem neuen Sinngehalt erfüllt werden.¹ Mag zuweilen deren Terminologie auch vorherrschen, so gilt es doch immer sorgfältig zu prüfen, in welche andersartigen Gedanken-zusammenhänge diese eingliedert wird, und es zugleich nicht zu übersehen, daß dieser Prozeß der Umdeutung sich bereits länger als zwei Jahrhunderte immer wieder erneuerte, und daß Gregor sich hier innerhalb einer fest ausgeprägten Tradition bewegte.

Dieser *Zusammenhang mit der Tradition* tritt auch sonst bei der Gestaltung seiner Lehrweise und Frömmigkeit deutlich in Erscheinung. Dem Geiste seines Elternhauses und seinem Bildungsgange entsprechend hat ihn Person und Werk des Origenes aufs stärkste beeindruckt, und durch dessen Vermittlung ist er überhaupt mit der alexandrinischen Welt in engste Berührung gekommen, was sich bis in Kleinigkeiten hinein auswirkt, bis in die Terminologie und die Verwendung derselben Bibelstellen als Beweismittel. Die Forschung hat dies gewiß schon beachtet, hie und da auf Verwandtschaften aufmerksam gemacht, aber erst ein genau durchgeführter Vergleich öffnet uns die Augen dafür, wie überraschend zahlreich die Anklänge an Origenes bzw. an Clemens oder Philo sind und wie sie die gesamte mystische Frömmigkeit in all ihrer Vielschichtigkeit, von den Anfängen bis hin zu den ragenden Gipfeln, begleiten.

Man hat es neuerdings als charakteristisch für Gregor hingestellt, daß der *Gedanke des Fortschritts* alles beherrsche, aber so allgemein gefaßt ist diese Beobachtung nicht richtig. Die προκοπή liegt der alexandrinischen Konzeption zugrunde, findet sich bereits bei Philo, beim Nyssener tritt sie nur bestim-

¹ Darauf hat besonders J. Daniélou geachtet in seinem bedeutsamen Werke: «Platonisme et Théologie mystique, Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse», Paris 1944. Ich habe mich mit ihm in meinem Buche über Gregor von Nyssa eingehend auseinandergesetzt und verweise vorläufig auf meine Besprechung in ThZ 1949/5, S. 143-148.

mend in den Mittelpunkt, wird schier endlos wiederholt, glitzert in paradoxen Formulierungen auf und ist bei allem doch ein getreuer Ausdruck seiner Frömmigkeit. Die Ontologie ist in ihren Grundzügen alexandrinisches Gewächs, desgleichen die Gotteslehre, die auf der ganzen Linie ihre Verwandtschaft mit der alexandrinischen verrät. Man beobachtet dies ebenso bei den einzelnen Bezeichnungen (τὸ ὄντως ὄν, das στήναι Gottes, sein Erhabensein über Raum und Zeit usw.), wie bei den Bestimmungen des göttlichen Wesens (ἀγαθότης, Gott als der εὐεργέτης, seine φιλάνθρωπία). Philonisch sind die bedeutsamen Gedanken von der Wichtigkeit des Sinneneindrucks, denn die äußere Welt ist ein Tor zur Gotteserkenntnis, und von der notwendigen Begrenzung dieser Erkenntnis, die nie das Wesen Gottes erfaßt, sondern nur die Tatsache seiner Existenz (das περὶ αὐτόν). Die Anfänge der sog. negativen Theologie gehen auf Clemens zurück, Gregor hat sie nur weiter ausgebaut und spekulativ begründet. Daß die Spekulation überhaupt seine Stärke war, zeigt ein Vergleich mit Clemens hinsichtlich der Behandlung der göttlichen Eigenschaften deutlich. Während sie bei diesem immer eine Beziehung zum Menschen haben, werden sie bei jenem an sich und in ihrem gegenseitigen Verhältnis erörtert. Grundgedanken der Anthropologie stammen aus der gleichen Quelle. Philos Einfluß ist bei Gregors Ansicht vom Idealmenschen greifbar, der Mensch erscheint als Mikrokosmos, der Leib wird als Fessel gewertet, das Ebenbild Gottes im Menschen hervorgehoben und inhaltlich als νοῦς θεοειδής und freier Wille bestimmt. In der Willensfreiheit sieht man allenthalben eines der wertvollsten göttlichen Geschenke, in Ermangelung eines festen Terminus verwendet man zu ihrer näheren Bezeichnung die üblichen stoischen Ausdrücke, betont, daß man durch sie der harten Notwendigkeit entrückt sei, und faßt sie durchgehend als Wahlfreiheit auf. Uebereinstimmung herrscht auch über die Art und Weise, *wie* die Entscheidung gefällt wird, wobei diese bald dem Willen, bald dem λογισμός zugeschoben wird. Auf dem Boden der Freiheit sollen dann Gnade und Freiheit zusammenwirken, ohne daß man indes zu dogmatisch geklärten Anschauungen gelangte, und hierin fügt sich auch der Lohngedanke, der freilich nur für die Anfangsstufe Geltung haben soll. In der Sündenlehre beobachten wir das bereits bei den

Alexandrinern bekannte Schwanken zwischen biblischen und philosophischen Anschauungen, die Fassung der Sünde als eines Willenswiderspruches gegen Gottes Gebot, die Deutung des Lebens als fortgesetzten Kampfes gegen die Dämonen. Die Frage nach dem Ursprung der Sünde hatte schon Philo durch seine von der Stoa übernommene Affektenlehre zu beantworten gesucht, wobei die ἡδονή als schlimmstes πάθος erschien, Gedanken, die sich sämtlich bei Gregor finden, nur daß dieser alle drastischen Schilderungen vom Wüten der Pathe meidet. Wenn er als Wirkungen der Sünde das «Nach-unten-Blicken» und die immer leichtere Entscheidung für das Böse bezeichnet, wenn er ferner zugleich Notwendigkeit und Milderung der göttlichen Strafe betont, diese als Erziehungsmittel wertet und schließlich ihre Vergeistigung anbahnt, so ist die Quelle für alles unschwer zu erkennen. Wie die christlichen Alexandriner, so leitet Gregor seine ganze Vollkommenheitslehre aus der Taufe als ihrem Fundamente ab, erblickt in ihrem Vollzuge eine Nachfolge Christi, setzt ferner die Kirche mit dem Kosmos in Parallele und deckt die engen Beziehungen zwischen der Ecclesia und Christus auf. Wie lehrreich ist ein Vergleich zwischen den clementinischen Ausführungen über die Buße des Räubers und Gregors Schilderung der Bußstimmung! Die Ueberwindung der Sünde erfolgt durch ständiges Denken an Gott, durch einen engen Kontakt mit Christus und durch die praktische Mahnung, jeder Versuchung gleich im Beginn zu widerstehen. Die Wertung der Welt als Fremde, das starke Gefühl für die rasche Vergänglichkeit alles Irdischen, die Forderung des bedürfnislosen Lebens, das schon Origenes als Nachfolge Christi wertete, die Notwendigkeit des πόνος — dies alles haben bereits die Alexandriner wirkungsvoll vertreten, und Gregor folgt auch darin dem Origenes, daß er den πειρασμός entsprechend den inneren Fortschritten wachsen läßt. Er hat ferner wie sein Meister für den Glauben keine feste Terminologie, schätzt ihn aber als Grundlage der ganzen Entwicklung und unterscheidet bei ihm deutlich zwei Stufen.

Natürlich stimmt er mit seinen Gewährsleuten auch in der Struktur der Vollkommenheit selbst überein, als deren Elemente er θεωρία und πράξις anführt. Hinsichtlich des ersteren begegnen wir bei ihm der uns bereits geläufigen Terminologie und

auch deren Verbindung mit Ausdrücken, die aus dem Bereiche der Mysterienreligionen stammen. Als Aufnahmeorgan für die Gnosis erscheint der νοῦς, der mit der διάνοια bzw. dem ἡγεμονικόν gleichgesetzt wird. Gnosis bedeutet auch für Gregor Eindringen in den geheimen Schriftsinn, das mit Hilfe der allegorischen Methode möglich ist. Hier treten natürlich die Beziehungen zur alexandrinischen Tradition besonders offen ans Licht. Die Lehre vom Symbolismus, die Clemens zuerst entfaltet hat, liegt allem zugrunde, verbindet sich mit Beispielen, die Origenes im vierten Buche von περὶ ἀρχῶν angeführt hat, und die Auslegung selbst arbeitet mit den gleichen Mitteln (z. B. die Namendeutungen) und kommt zu den gleichen Resultaten (z. B. die stufenförmige Anordnung der Weisheitsliteratur bei Origenes und Gregor). Daß die Gnosis als Naturerkenntnis nur mit den Augen des Geistes möglich ist, da die Natur an sich verhüllt bleibt, daß man durch eine Betrachtung ihrer Werke nur die *Existenz* des Schöpfers erfassen könne, hat Philo mit Nachdruck behauptet, die christlichen Alexandriner haben es noch durch bestimmte Bibelstellen zu stützen versucht (z. B. Röm. 1, 20) und es den kappadozischen Vätern weitergegeben.

Bis in Einzelheiten hinein erkennt man, daß Gregor bei der Fassung der Ekstase von Origenes abhängig ist: in der Beschreibung des äußeren Zustandes (etwa der Forderung, den Körper fahren zu lassen), im Vorhandensein der Lichtsymbolik, in der Verwendung gewisser, fast technischer Wendungen wie μέθη νηφάλιος, in der allegorischen Erklärung bestimmter biblischer Einzelzüge (etwa der Bergbesteigung oder im Verständnis des Weinstocks) und in der Fassung des Zieles (ἰσάγγελος, γνῶσις = μετουσία).

Wie wertvoll für Gregor waren endlich die Pionierdienste, die die Alexandriner in der *Ausformung der Ethik* geleistet haben! Durch ihre Vermittlung lebt stoisches Erbgut in der Tugendlehre weiter (die Tugend gilt als allein wertvoll, sie ist in Wahrheit nur *eine*, der λογισμός ist wichtig für ihren Erwerb) und kombiniert sich mit christlichen Gedanken (die Liebe zu Gott als einziges Motiv wahren ethischen Handelns). Unter den Kardinaltugenden genießt die ἀνδρεία eine Vorzugsstellung, sie bewährt sich im Kampfe gegen die Leidenschaften, und als das hohe Vorbild eines solchen ἀθλητής erscheint immer

der Apostel Paulus. Diesen Vollkommenen beseelt ebenso die Stimmung der *παρησία* wie die einer tiefen Demut, vor allem aber ist sein Inneres von der Liebe erfüllt, die als die wichtigste Tugend gewertet wird. Dabei ist die Beobachtung wichtig, daß die Nächstenliebe immer aus der Gottesliebe herauswächst, und daß der antike Eros-Begriff ins Christliche umgewandelt wird. Welche bedeutsame Rolle spielt bei allen die *ἀπάθεια*! Sie kann nur in enger Verbindung mit dem Herrn zustande kommen, man sieht in ihr eine Nachahmung Gottes, preist als ihre Hauptwirkung die Beseitigung der *ἐπιθυμία* und findet in ihr auch eine Gleichgültigkeit gegenüber der Welt ausgedrückt, d. h. man deutet sie als Gelassenheit. In den Ansichten über das Gebet begegnen uns viel Gemeinsamkeiten. So wird das Dankgebet besonders hervorgehoben, für das Bittgebet die Weisung eingeschärft, daß es nur um das Erlangen der großen, inneren Güter zu kreisen habe, und die Forderung des ständigen Gebetes wird nachdrücklich geltend gemacht.

Die *äußere Tätigkeit des Vollkommenen* richtet sich bei allen auf die gleichen Aufgaben. Da er allein *direkt* vom Geiste erleuchtet wird, während die anderen auf menschliche Vermittlung angewiesen sind, so hat er sie zu erziehen. Er ist der seelsorgerliche Berater seiner Brüder, wozu auch der Kampf gegen die Häresie gehört, er führt sie in die Geheimnisse der christlichen Lehre ein, wobei die Art der Mitteilung einen bestimmten pädagogischen Takt und viel Anpassungsvermögen erfordert.

Schließlich wird das Ganze des frommen Lebens unter die Forderung der ursprünglich platonischen Formel der *ὁμοίωσις πρὸς τὸν θεόν* gestellt, die schon Philo im Sinne des gesetzestreuen Juden umgedeutet hat, die Clemens und Origenes christlich vertieft und mit der *Imitatio Christi* verbunden haben. Als das ferne Ziel erscheint die *θεοποίησις*. Gregor teilt mit Origenes die Zurückhaltung gegenüber diesem Terminus, beide bringen Kautelen an, sprechen nur vom Einwohnen Gottes, das verschiedene Grade je nach der Würdigkeit der Pneumatiker haben kann, aber doch im Grunde nicht mehr besagt als die Würdebezeichnung des *ισάγγελος*. Wie Origenes so sieht auch Gregor in der Endseligkeit die reinste Ausprägung der Vollkommenheit erreicht. Abgesehen von der Praeexistenz der Seele,

gegen die Gregor polemisiert, stimmen sie bei allen wesentlichen Einzelheiten in der Fassung der Endzeit überein, ja der Nysse-ner macht sich selbst die umkämpfte Lehre von der Apokatastasis zu eigen.

Läßt man dies alles auf sich wirken — es hätte in manchen Nebenpunkten noch vermehrt werden können —, so erstaunt man gewiß über die Breite des alexandrinischen Einflusses, der Gregors Frömmigkeit in ihrem ganzen Umfange erfaßt hat. Es sind vorwiegend die Gedanken des Origenes gewesen, die philonisches und clementinisches Gut in sich aufgenommen haben, aber an nicht wenigen Stellen fühlt man sich direkt an bestimmte Ausführungen dieser beiden Vorläufer erinnert, die Gregors Ansichten ihr besonderes Gepräge verliehen haben.

Um dies noch besser zu verstehen, muß man beachten, daß von den Alexandrinern auch die beiden anderen Kappadozier tief beeindruckt sind, die nicht ohne Grund und Folgen die Philokalie zusammengestellt haben. Es gilt daher, zunächst *die Anschauungen klar herauszustellen, die alle drei Kappadozier miteinander teilen*. Sie sind bereits in der Gotteslehre recht zahlreich. So hat Gregor v. Nazianz die Unerkennbarkeit Gottes hervorgehoben, und Basilius betont, daß Gottes $\gamma\nu\acute{\omega}\rho\iota\sigma\mu\alpha$ gerade darin bestehe, über jedes $\gamma\nu\acute{\omega}\rho\iota\sigma\mu\alpha$ erhaben zu sein, wobei er sich einer für seinen Bruder so kennzeichnenden paradoxen Formulierung bedient. Gottes Wesen umschreibt Basilius ferner mit der Wendung $\sigma\tau\eta\nu\alpha\iota$, er charakterisiert es durch die $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma$ und schärft die Pflicht der Dankbarkeit gegenüber Gott als dem $\epsilon\upsilon\epsilon\rho\gamma\acute{\epsilon}\tau\eta\varsigma$ ein.

Es kann nicht ausbleiben, daß auch bei der Anthropologie uns manches Aehnliche begegnet. Natürlich findet sich eine so bekannte Würdigung des Menschen als des Mikrokosmos auch bei Gregor v. Nazianz, die Deutung der $\delta\epsilon\rho\mu\acute{\alpha}\tau\iota\nu\omicron\iota$ $\chi\iota\tau\acute{\omega}\nu\epsilon\varsigma$ teilt er mit seinem Namensvetter, und vollends ist die verbreitete, u. a. auch von Athanasius vertretene $\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu$ -Theologie bei allen drei Kappadoziern heimisch. Die $\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu$ ist bald im $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ verwirklicht, bald im freien Willen. Sie geht durch die Sünde verloren und wird nach Gregor v. Nazianz in der Taufe wieder aufgerichtet. In der Sündenlehre werden beliebte philosophische Bezeichnungen reproduziert (Sünde als Krankheit, als $\mu\eta$ $\delta\upsilon\nu$), und diese selbst in ihrer Unvereinbarkeit mit Gottes

Willen als ein Ueberlaufen zum Heere des Teufels beschrieben. Ihre Ueberwindung erfolgt in der Buße, die Basilius ähnlich wie sein Bruder schildert, wenngleich eine gewisse mönchische Zuspitzung nicht zu verkennen ist. Dies zeigt sich besonders bei der Rolle, welche hier die Tränen spielen. Sie fehlen bei Origenes nicht als Charakteristikum, werden jetzt aber hervorgehoben. Gewiß ist daneben auch die rechte παιδείσις nötig, um der Sünde Herr zu werden, sowie das fortgesetzte Denken an Gott, der Wandel in seiner Gegenwart, die ständige Selbstprüfung und stete Wachsamkeit verbunden mit der Angst vor dem drohenden Gericht. Davon sind endlich alle drei Kappadozier überzeugt, daß der φόβος nur der unteren Stufe angehöre, während der Vollkommene sich vom Motiv der Agape leiten lasse. Man erkennt deutlich, wie stark die clementinische Position nachgewirkt hat.

Was die Stellung zur Welt anbetrifft, so dient bei ihnen wie bei Origenes die Selbsterkenntnis dazu, um das Irdische zu überfliegen. Es wird jedoch nicht verkannt, welche hohe Bedeutung dabei dem πόνος zukommt, der sich schon bei Origenes in Abweichung von Philo zum πειρασμός auswächst, eine Ansicht, die die Kappadozier mit ihrem Lehrmeister teilen, wenn Basilius jenen auch noch stärker betont und ganz entschieden auf das mönchische Leben bezieht.

Gilt es, die Stellung zur Philosophie festzulegen, so folgt man allgemein der alexandrinischen Anschauung, d. h. man kann sie positiv würdigen, ohne doch damit den christlichen Glauben verkürzen zu wollen. Ebenfalls sind die Kappadozier in der Wertung der Schrift der gleichen Meinung, was man bereits an Kleinigkeiten wie dem Lobpreis der Psalmen bei Gregor v. Nyssa und Basilius erkennt; und bei der Auslegung wirkt die philologische Akribie des Origenes ebenso nach wie dessen Meisterschaft in der Allegorese. Sie sehen ferner gleichermaßen im Kosmos eine Offenbarung der göttlichen Weisheit und übernehmen von Origenes sogar die Bibelstellen, die dieser zur Stützung seiner Position angeführt hat. Das Schema des Aufstiegs, das sich an den Aufbau des antiken Weltbildes hält, ist bei ihnen das gleiche. Das Problem der Schau des unerkennbaren Gottes sucht Basilius in seiner Streitschrift gegen Eunomius mit Hilfe einer Theologie der göttlichen Namen zu

lösen und darauf hinzuweisen, daß eine Verbindung mehrerer Namen uns dem erwünschten Ziele näherbringe. Die Schau selbst, wie sie uns etwa bei Moses in ihrer reinsten Ausprägung entgegentrete, sei eine Schau analog der Erkenntnisweise der Engel.

Bei der Frage der sittlichen Betätigung des Vollkommenen wird die Agape als einziges Motiv wahren ethischen Handelns und als wichtigste Tugend von allen Kappadoziern betont herausgestellt, und wo sie vom Eros sprechen, unterlassen sie es nicht, ihn im Sinne der christlichen Liebe umzudeuten. Das Vorherrschen asketischer Bestrebungen ist bei ihnen selbstverständlich, sie haben origenistische Anregungen weiter ausgebaut, aber zugleich das Prinzip der goldenen Mittelstraße, des Meidens alles Exzentrischen als Norm proklamiert. Wie nahe sie sich dabei in Einzelheiten der Lebensführung kommen konnten, zeigt ein Vergleich zwischen der Art, wie Gregor reiste (ep. 2), und den Forderungen, die Basilius in den *Regulae fusius tractatae* 39 für die reisenden Brüder aufgestellt hatte. Die Vergottungslehre schließlich entsprach einer alten Tradition, sie wurde von den Alexandrinern vertreten, wanderte zu Athanasius, und auch die Kappadozier verwerteten sie, wobei sie es nicht verabsäumten, die üblichen Kautelen anzubringen (so fügt z. B. Gregor v. Nazianz gern die bezeichnende Wendung «τρόπον τινά» ein).

Hat man sich einmal der Mühe unterzogen, Gregor v. Nyssa von den beiden anderen kappadozischen Vätern aus zu studieren, so erstaunt man über die Fülle des Gemeinsamen, d. h. über die Stärke der alexandrinischen Einwirkung, die das Ganze ihrer Frömmigkeit umspannt. Erst bei schärferem Hinsehen entdeckt man, daß doch auch beträchtliche Unterschiede obwalten. Da die zwischen Basilius und Gregor v. Nazianz uns hier nicht zu beschäftigen brauchen, konzentriert sich unsere Aufmerksamkeit zweckmäßig auf die Beantwortung der beiden Fragen: *Was haben diese zwei Kappadozier einem Gregor gegenüber an Eigengut? Worin besteht der besondere Charakter von Gregors Frömmigkeit?*

Hinsichtlich der ersten Frage fällt sofort auf, daß trotz reichlicher Verwendung der Allegorie Basilius und Gregor v. Nazianz dem Wortsinne verhafteter bleiben als der Nyssener, der

am treuesten die origenistische Position festhält. Am schärfsten hat sich wohl Basilius in seinen Hexaëmeron-Homilien dagegen ausgesprochen, wenn er von den Allegoristen als von Traumdeutern redet, die ihre eigenen Phantasien in die Schrift hineinlesen und diese nach Willkür auslegen. Gregor v. Nazianz nimmt eine vermittelnde Stellung ein.

In der Sündenlehre beobachten wir feinere Unterschiede. Darin stimmen sie gewiß überein, daß der Akzent auf die Gedankensünde und deren Ueberwindung zu legen sei, wobei sie sich in deutlichen Gegensatz zu Origenes setzen, hier fraglos tiefer vom Geiste der Bergpredigt erfaßt. Aber an zwei Stellen erkennt man, daß Basilius von seinem Bruder abweichende Ansichten vorträgt. Betonte dieser den Willen beim Entstehen der Sünde ganz ausschließlich, so konnte es für ihn keine unfreiwilligen Sünden geben, während Basilius als der größere Menschenkenner die Faktoren einer schlechten Erziehung und einer bösen Umwelt ernsthaft in Rechnung stellt und für die ἀκούσια mildere Bestrafung fordert. Aber zugleich sieht man, daß Basilius in großem religiösem Ernste letzte Konsequenzen zieht, vor denen Gregor zurückschreckt. Liegt das Wesen der Sünde in der Trennung von Gott, dann ist das Gewicht aller Sünden gleich, weshalb Basilius den Unterschied zwischen leichten und schweren aufhebt. Auch beim Kampfe gegen die Sünde ist bei ihm manches anders nuanciert, was sich zu einem guten Teile aus der mönchischen Praxis erklärt. Man vermißt bei Gregor einen Hinweis auf die Bedeutung, die das Fasten für die Buße hat, das Basilius als ἀρχὴ μετανοίας bezeichnete. Desgleichen fehlen bei jenem fast alle näheren Angaben über die Art, wie die Sünde zu überwinden ist, während dieser in seinen asketischen Werken eine Fülle praktischer Winke gibt. Gewiß kennt Gregor die Forderung eines ständigen Wandels in der Gegenwart Gottes, aber bei der Ausformung der Vollkommenheitslehre trat sie auffallend zurück, während sie in den Mönchsregeln des Basilius die Voraussetzung für alle wahre Gotteserkenntnis und die Vollendung des sittlichen Lebens bildete. Deutlich zeigt sich der Unterschied zwischen beiden Theologen in Fassung und Wertung der Anfechtung. Basilius schränkt zunächst den Bereich des πειρασμός ein, indem er ihn auf die äußeren Bedrängnisse bezieht, dem Gebiete der inneren aber

nicht die gleiche Achtsamkeit zuwendet. Sodann berücksichtigt er in umfassenderer Weise als Gregor die Wirkungen, die die Anfechtung für die innere Entwicklung hat, und erteilt eine Fülle konkreter Ratschläge, die der Ueberwindung des *πειρασμός* dienen sollen und der Praxis des mönchischen Lebens entstammen. Dies ist für Basilius um so wichtiger, da er von der fortgesetzten Schlacht, die die Vollkommenen den Heeren der Dämonen zu liefern haben, lebendigere Vorstellungen besitzt als Gregor; hierin stimmt er besser mit Origenes überein, bei dem alles auch viel dramatischer und bewegter abläuft.

An nicht wenigen Stellen können wir ferner beobachten, daß Basilius vertieftere christliche Anschauungen vertritt als sein Bruder. So übertrifft er ihn bei der Würdigung des Glaubens und nähert sich in der Fassung der Gnade in höherem Maße biblischen Ansichten, während Gregor bei der Verhältnisbestimmung von Freiheit—Gnade den Ton fast einseitig auf die Freiheit legt. Demgegenüber betont Basilius: *θεοῦ δὲ ἔλεος μετῆσαι . . . ἀδύνατον*, und er weiß etwas davon, daß der letzte Grund für die Ueberwindung der Sünde im Erbarmen und in der Vergebungsbereitschaft Gottes wurzele.

Man könnte noch eine Reihe weiterer Einzelheiten anführen, in denen die beiden Brüder sich unterscheiden. Wie Basilius, der große Lobredner der *εὐφροσύνη*, in Abweichung von Gregor diese mit den *δάκρυα* verbindet, wie er die *χαρά* als Kennzeichen des Vollendeten preist, oder die Bedeutung der *ἡσυχία* unterstreicht, die alle Kappadozier im Unterschied von den Alexandrinern rühmen — aber dies alles würde unser gewonnenes Bild kaum verändern. Basilius erscheint uns als der Mann der Wirklichkeit, der aufgeschlossenen Blickes das Leben meisterte, aus dem mönchischen Kreis heraus zahlreiche praktische Ratschläge, Mahnungen und Warnungen für die Gestaltung der Frömmigkeit gab, und schließlich bei zentralen Fragen in einer Weise zu biblischen Anschauungen zurücklenkte, wie es unter seinen Zeitgenossen nur Athanasius beschieden war.

Welche Eigenheiten verleihen nun Gregor seine besondere Physiognomie? Es empfiehlt sich, zunächst *einige Abweichungen von alexandrinischen Gedankengängen zu beachten*. Vieles, was Clemens innerlich bewegt hat, hat für ihn an Interesse

verloren. So spielt der Logos als der große Pädagoge keine sonderliche Rolle mehr, desgleichen die Ansicht vom Menschen als der εἰκὼν εἰκόνοϛ, was natürlich in der Trinitätslehre begründet ist. Die Diskussionen über das Verhältnis von Gerechtigkeit und Güte finden keinen Nachhall, die Ausführungen über die Berechtigung des φόβοϛ und dessen Verhältnis zum νόμοϛ bleiben unbeachtet, desgleichen die bedeutsamen Darlegungen über die Beziehungen zwischen πίστιϛ und ἐπιστήμη, πίστιϛ und γνῶσιϛ. Der clementinische Terminus γνωστικὴ παράδοσιϛ taucht bei Gregor nicht auf, und die philosophischen Bestimmungen und Definitionen der einzelnen Tugenden werden nicht wiederholt. Von besonderem Interesse ist es, die Terminologie für das gnostische Erkennen bei beiden zu vergleichen. Gregors Sprachgebrauch von Gnosis ist mannigfaltiger als der des Clemens, die γνῶσιϛ θεοῦ tritt aber hinter anderen Bedeutungen zurück. Selten begegnet uns der Ausdruck σοφία; ἐπιστήμη verschwindet fast ganz, während θεωρία bevorzugt, ihr religiöser Sinn aber gerade nicht betont wird. Ferner werden die Zusammensetzungen θεωρία φυσική und θεωρία καταληπτική offensichtlich gemieden. Man erkennt aus allem, daß sich der bei Origenes anhebende Prozeß einer Lösung von den Termini der stoischen Wissenschaftslehre bei Gregor fortsetzt.

Aber es gibt wieder Punkte, wo er deutlich eine Ansicht des Clemens in vollem Gegensatz zu Origenes aufgreift, so wenn er den verheirateten Gnostiker als Ideal preist oder die ἀπάθεια abschwächt. Endlich übersehe man nicht, daß *Gregor an wichtigen Stellen die Höhe der alexandrinischen Konzeptionen nicht erreicht*. Wie fragmentarisch bleibt seine Lehre vom Gewissen, das er nicht in Zusammenhang mit seinem Gottesgedanken und seiner Eikon-Theologie bringt und das er nur als rückschauendes zu kennen scheint! Seine Darlegungen über die Agape verraten nicht die Innigkeit der clementinischen, die über die ἀμνησικακία wirken flacher, und das Ineinander von Agape und ἀπάθεια ist nur lose. Man gewinnt ferner den Eindruck, daß die Forderung der Imitatio Christi hinter der der Nachfolge Gottes zurücktrete, und wo er von jener spricht, begnügt er sich mit allgemeinen und gelegentlichen Anspielungen, während Origenes die Entfaltung des frommen Lebens mit ihr in Beziehung setzte und bis in Einzelheiten durchführte. Es

bleibt endlich auffällig, wie selten Christi Tod bei Gregor erwähnt wird, wie der Gedanke des Sühnopfers zu fehlen scheint, was ihn nicht allein in Gegensatz zur alexandrinischen Tradition bringt, sondern auch zu den großen Theologen des vierten Jahrhunderts, einem Athanasius oder Gregor v. Nazianz. Bei aller Verwandtschaft mit den Alexandrinern treten also auch tiefgreifende Verschiedenheiten deutlich zutage.

Dann beobachtet man wieder *Züge, die alexandrinische Herkunft verraten, aber weitergebildet und bereichert sind*. So wirken bei der Forderung und Motivierung der Weltflucht die Ansichten des Origenes nach, erfahren aber durch Einfügung bestimmter mönchischer Anschauungen eine besondere Nuancierung, was man z. B. an der Mahnung, den Tod ständig vor Augen zu haben, gut erkennen kann. Die rastlose Tätigkeit des Vollkommenen entspricht dem Bilde, das seine Gewährsmänner entworfen haben, aber Gregor verleiht allem doch eine eigene Note, weil er in Basilius die greifbare Idealgestalt sieht, die die allgemeinen Forderungen mit dem Odem ihres Lebens erfüllt hat.

Oder man denke, wie konsequent Gregor seine ganze Vollkommenheitslehre unter dem Blickpunkt des Eikon-Gedankens gestaltet und die Ansicht spekulativ begründet hat, daß nicht der Einzelne, sondern die Menschheit Träger des Ebenbildes sei! Er hat jenen noch insofern weitergebildet, als er die sinnliche Natur als Abbild des *voûç* deutet, Sinnliches und Geistiges also seiner Ganzheitsbetrachtung gemäß in einer höheren Einheit zusammenfaßt. In der Sündenlehre folgt er gewiß dem Vorbilde des Origenes, aber das philosophische Element ist bei ihm erheblich stärker betont. Wie formt er den bekannten Vergleich zwischen der Kirche und dem Leibe Christi um! Eine Fülle theologischer Vorstellungen schließen sich daran an und vereinigen sich zu einem harmonischen Ganzen; so knüpft er z. B. an das Bild von der «vollkommenen Taube» eine großzügige Spekulation, die sich in drei konzentrischen Kreisen um dieses Symbol herumschlingt. Sie haben in der *ἐνότης* ihr gemeinsames Merkmal (die «Einheit» jedes Individuums in seiner Vollendung, die Ekklesia als der *eine* Leib, und die «Einheit» als eschatologische Hoffnung). Die Würde des *ισάγγελος* schwebt Origenes als hohes Ziel vor Augen, er beschränkt sie

aber auf die Gnosis, auf die geheime, mystische Schau. Gregor faßt diese Bezeichnung weiter, knüpft sie an die Taufgnade und deutet den ganzen Aufstieg zur Vollkommenheit als eine immer reinere Ausprägung dieses Ideals.

Erkennt man hieraus schon *die dem Gregor eigentümliche Haltung*, so werden weitere Beobachtungen das Bild noch deutlicher erscheinen lassen. Die in der alexandrinischen Theologie übliche Unterscheidung von εἰκών und ὁμοίωσις ist ihm nicht geläufig, er bevorzugt εἰκών und verwendet ὁμοίωσις in der gleichen Bedeutung. Dabei bleibt jedoch zu beachten, daß er von der ἔμψυχος εἰκών spricht, d. h. in ihr eine dynamische Kraft beschlossen sein läßt, die zur μόρφωσις drängt. Ein weiteres hervorstechendes Merkmal Gregors ist *seine ungewöhnliche spekulative Kraft*. Zwar entwickelt er nicht eine förmliche Dämonologie, wie es Athanasius getan hat, zwar fehlen Ausführungen über Wesen und Rangordnung der Engelmächte, obwohl er — wie aus gelegentlichen Bemerkungen zu schließen ist — auf beiden Gebieten Erfahrungen besitzt, aber das ihm eigene grüblerische Element macht sich stets bemerkbar, vor allem in der Gestaltung der Gotteslehre. Es bleibt beachtlich, wie Gottes Unendlichkeit und Erhabenheit herausgearbeitet, mit welcher ungewöhnlich dialektischem Scharfsinn eine apophatische Theologie begründet wird. Mit welcher Leidenschaft will er das Verhältnis des Sohnes zum Vater klären, wie unermüdlich versenkt er sich in das trinitarische Geheimnis! Von besonderer Bedeutung ist seine Theologie der Namen, die Ansätze des Basilius weiter ausführt, dogmatisch begründet, im Sinne seiner mystischen Frömmigkeit vertieft, und mit der in kommenden Jahrhunderten so bedeutsamen Vorstellung von der docta ignorantia verknüpft. Es entspricht seiner Eigenart, möglichst alle Aussagen spekulativ zu unterbauen. Der ihm so wichtige Gedanke der προκοπή, des fortgesetzten Sich-nach-vorne-Ausstreckens, wird z. B. durch die Tatsache von Gottes Unendlichkeit begründet.

Diesem spekulativen Vermögen verdankt auch Gregors Mystik ihre Ausprägung. Die Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes ist ihm wertvoll, die Theorie von den geistlichen Sinnen wird ausgebaut und im Unterschied zu Basilius auch auf mystischem Gebiete verwandt. Die Naturbetrachtung als

Mittel der Frömmigkeit ist ihm vertraut, er hat sie aber in sein ganzes System eingefügt, mit seiner Lehre von den göttlichen Namen und den prinzipiellen Fragen der Erkennbarkeit Gottes in Verbindung gesetzt und als untere Stufe im Aufstieg zur mystischen Beschauung gewertet. Der Spiegelgedanke, der auch Athanasius geläufig ist, führt uns in innerste Bezirke seiner Frömmigkeit und dient dazu, mystische Erfahrungen auszudrücken, denn er schließt das Erlebnis der fühlbaren Gottesnähe in sich.

Von Wichtigkeit ist seine Fassung der *Ekstase*. Gewiß ist Origenes auch hier sein Lehrmeister gewesen, aber er unterscheidet sich in wesentlichen Punkten von ihm. Baut er sie doch in das Gefüge seiner negativen Theologie ein, läßt sie inhaltlich durch die Heilsgeschichte bestimmt sein und ist zurückhaltender in der Formulierung ihrer Wirkung (*θεοποίησις*). Um das allen Verstand Uebersteigende dieses Zustandes zu charakterisieren, spricht er nach seiner beliebten Manier von dem «leuchtenden Dunkel» und schildert mit großer Kunst, wie sich das fortgesetzte Suchen mit einem seligen Gefühl des Habens verbindet, wie Ruhe und Bewegung zusammenfallen. Aber es fehlt bei Gregor gerade das für Origenes so bezeichnende Schwanken zwischen *iubilus* und *siccitas*, sowie die Wertung der Ekstase als eines Mittels, um das Leid besser ertragen zu können. Vor allem aber fällt jeder Unterschied zwischen Gottes- und Christus-Mystik dahin, was sich aus der Fassung der Trinitätslehre erklärt. Mit größter Innigkeit schildert er den Verkehr mit Christus, wobei er sich der beiden üblichen Vergleiche bedient. Im Anschluß an Origenes und Methodius spricht er von der Geburt und dem Wachsen des Herrn in unserer Seele, besonders in der jungfräulichen, oder er geht in den Bahnen der Brautmystik, wo er freilich zurückhaltender als Origenes ist, obwohl er das Wort *Eros* häufiger verwendet. Aufs Ganze gesehen wird man urteilen müssen, daß bei Gregor das affektive Element hinter dem spekulativ-intellektualistischen zurücktritt, die *tentatio* als die große Gegenspielerin an Bedeutung zu verlieren droht und die Rolle des Gebetes gerade bei den Ausführungen über die *Gnosis* abgeschwächt ist. Schließlich ist nicht zu übersehen, daß die Ausformung der Trinitätslehre Korrekturen an der Vorlage hervorrufen muß.

Die Gottesmystik kann keine höhere Stufe über der Christusbmystik bilden, alle Gotteserkenntnis wird immer an Christus gebunden bleiben müssen, und wenn Gregor von einer θεοποίησις spricht, dann meint er eine Einwohnung der ganzen Trinität. So hat sich eine besondere Form der Mystik herausgebildet, die gewiß alexandrinische Anregungen übernommen, aber zugleich auch schöpferisch weitergebildet, manches wiederum abgestoßen hat. Die innere Welt der beiden anderen Kappadozier hat sie als verwandt empfunden, aber in ihren geheimsten Bezirken ruht sie doch in sich und entspricht ganz der Eigenart ihres Urhebers.

Daher hat es auch nicht viel zu besagen, wenn man an einigen Stellen den *Einfluß des Athanasius* beobachten kann. Wir begegnen ihm in gewissen praktischen Ratschlägen (z. B. die ständige Selbstprüfung, das Denken an den Tod) oder in bestimmten Anschauungen. So bestehen wohl zwischen ihm und Gregor Berührungen in der Bildtheologie, in der Lehre vom Seelenspiegel, der Erkennbarkeit Gottes aus den Werken der Schöpfung, der Vergottung. Aber um mehr als Anregungen wird es sich schwerlich gehandelt haben, einiges war zudem auch Allgemeingut, und alles wurde vom Nyssener sofort in seinen mystischen Kosmos eingegliedert und damit zugleich umgestaltet.

Einwirkungen des Methodius lassen sich besonders an drei Stellen konstatieren. Die starke Betonung der Freiheit des Willens, der die Macht des Fatums überwindet und immer αὐτοκρατής καὶ αὐτεξούσιος ist, erinnert an jenen. Die Adam-Spekulationen und das gelegentliche Auftauchen der Rekapitulationslehre weist auf ihn als Quelle, besonders aber das Betonen der Virginität, der Preis Christi als des ἀρχιπαρθένων und die Wiederholung seiner Geburt in der jungfräulichen Seele.

So ist die Mystik Gregors frömmigkeitsgeschichtlich betrachtet ein recht kompliziertes Gebilde, das von verschiedensten Seiten Anregungen in sich aufgenommen und in schöpferischer Verarbeitung zu einem untrennbaren und in sich geschlossenen Ganzen vereint hat. Der Geist der alexandrinischen, insonderheit origenistischen Mystik ist in ihr lebendig geblieben, aber umgeformt und den Bedürfnissen des vierten Jahrhunderts angepaßt, der neuen mönchischen Frömmigkeit

wie der Fassung des trinitarischen Dogmas, dabei zugleich angeglichen der besonderen Veranlagung Gregors, seinem spekulativen Tiefsinn, seinen inneren Erfahrungen, seiner Kraft der Zusammenschau und seiner Tiefe der Schriftauslegung. Damit ist unbeschadet aller Verbindungslinien mit der Vergangenheit doch ein Neues geschaffen worden, das nun seinerseits wieder die Keimzelle für Weiterbildungen werden konnte.

Vergleicht man gewisse Aufstellungen Gregors mit der Schrift «*De divinis nominibus*» des Areopagiten, so wird man über manche Aehnlichkeiten überrascht sein. Man denke nur an die apophatische Theologie, an die Theologie der Namen, die jetzt in voller Breite ausgeführt wird, oder an die Fassung der Ekstase, die bis auf die paradoxen Formulierungen mit Gregor übereinstimmt! Darin liegt die Bedeutung seiner Mystik, daß sie ein Bindeglied zwischen der alexandrinischen und areopagitischen bildet, jene in einer zeitgemäßerer Form darbietet, so daß der Areopagite an sie anknüpfen konnte. Die andere Fernwirkung wird heute noch umstritten sein. Ich bin davon überzeugt, daß der unbekannte Autor der Makarius-Homilien aus dieser Welt hervorgegangen ist, und daß er wie Evagrius Ponticus für die Verbreitung dieser Mystik in weiteren Mönchskreisen Sorge getragen hat. So werden praktische wie spekulativ gerichtete Mystik der östlichen Reichskirche in Gregor v. Nyssa einen ihrer maßgeblichsten Gewährsmänner sehen müssen, ihn, den noch das zweite Reichskonzil in Nicaea (787) als «Vater der Väter» pries.

Mainz.

Walther Völker.

Probleme der Trinitätslehre

im Spiegel neuerer Darstellungen.

Die Trinitätslehre nimmt im Ganzen der kirchlichen Lehrbildung eine eigentümliche Stellung ein. Wenn irgendwo, so kommt in dieser Lehre zum Ausdruck, daß die Kirche ihren Schatz «in irdenen Gefäßen» trägt: daß es aber wirklich der Schatz der «Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesichte Jesu Christi» ist, der in diesem armen Gefäße wohnt.