

Vom Platonismus zur Theorie der Mystik.

(Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa.)

Von Dr. Endre v. Ivánka, Solymár (Ungarn).

Die vorliegende Arbeit soll eine Frage lösen, die von F. Diekamp (Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa 91 ff.), H. Koch (Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa: ThQschr 79 [1898] 397 ff.), K. Holl (Amphilochius von Ikonium 205—207) und J. Stiglmayr (Die Schrift des hl. Gregor von Nyssa über die Jungfräulichkeit: ZAM 2 [1927] 346) behandelt worden ist. Es zeigt sich, wie durch eine historische Behandlung der Frage die Alternative: entweder mittelbare oder unmittelbare Anschauung Gottes, sich in ein historisches Nacheinander verwandelt und scheinbare Inkonsistenzen wie die von Holl (206) hervorgehobene, daß der Inhalt der angeblich unmittelbaren Anschauung Gottes wiederum nichts, d. h. seine Unerkennbarkeit ist, sich als verschiedene Seiten desselben Problems erklären. Diese historische Behandlung war aber nur so möglich, daß Gregors Erkenntnislehre in einen größeren geschichtlichen Zusammenhang hineingestellt wurde. Dadurch wird seine Lehre historisch als ein bestimmtes Entwicklungsstadium und systematisch als eine vom Augustinismus und vom Neuplatonismus unabhängige, selbständige Form des Platonismus verständlich — ja nicht nur als eine Form des Platonismus allein, sondern als eine Verbindung des Platonismus mit aristotelisch-stoischen Elementen, die über Johannes Damascenus direkt auf die mittelalterliche Scholastik gewirkt hat, als Anbahnung und Vorbereitung der von der Hochscholastik vollzogenen Verbindung des Aristotelismus mit platonisch-augustinischen Elementen. Daher mußte auch die Stellung des Aristotelismus zu dieser Frage in Betracht gezogen werden, und die historische Übersicht, die zu Gregors Erkenntnislehre führt, mußte daher von der Gegenüberstellung der Platonischen und der Aristotelischen Erkenntnislehre ihren Ausgang nehmen.

Die Gotteserkenntnis in der Platonischen Erkenntnislehre.

Das Grundmotiv des Platonismus ist in den Worten des Sokrates ausgesprochen, mit denen er im Phaidon den Vergleich der Erkenntnis der Dinge in den Ideen mit dem Sehen der Sonne im Wasserspiegel als in einem Punkte unzutreffend bezeichnet: „... denn ich werde nie zugeben“,

sagt er, „daß derjenige, der die Dinge in den Begriffen erkennt, sie mehr in den Abbildern erkenne als der, der die wirklichen Dinge betrachtet“ (100 A). Demgegenüber ist der Chorismos, die Lehre vom Getrenntbestehen der Ideen, nur ein Nebenmotiv. Freilich ist es wahr, wie Aristoteles mit Recht bemerkt (987a 33 = 1078b 14), daß die Platonische Ideenlehre zunächst aus der Überzeugung entstanden ist, daß es von den ständig in Veränderung begriffenen konkreten Dingen keine wahre, d. h. notwendige und allgemeingültige Erkenntnis geben könne, sondern daß sich eine solche Erkenntnis nur auf andere, ewige, unveränderliche Wesenheiten beziehen könne, die die Urbilder dieser veränderlichen und vergänglichen Dinge seien. Aber wenn ihr wirklich kein anderes gedankliches Motiv zugrunde läge, so hätte doch diese Lehre jeden selbständigen Sinn in dem Augenblicke verlieren müssen, wo Aristoteles im immanenten Eidos ein solch dauerndes und unveränderliches Substrat notwendiger und zeitlos gültiger Erkenntnis im konkreten Dinge selbst aufwies. Daß der Platonismus trotzdem auch weiterhin neben dem Aristotelismus als selbständige Denkrichtung bestehen blieb, beruht eben darauf, daß in ihm noch ein ganz anderes Gedankenmotiv wirksam war als bloß das Suchen nach einem solchen Substrat der notwendig-allgemeingültigen Erkenntnis. Und dieses Motiv ist eben das oben ausgesprochene Prinzip. „Wenn die Seele sich des Körpers zum Erkennen bedient“, heißt es anderswo im Phaidon, „beim Sehen oder Hören oder einer anderen Sinneswahrnehmung — denn Sinneswahrnehmung ist eben Erkennen durch den Körper —, so wird sie vom Körper zu dem niemals Gleichbleibenden gezogen und irrt umher und gerät in Verwirrung und taumelt wie trunken, da sie selbst so Unbeständiges erfaßt hat. Wenn sie aber allein für sich erkennt, hebt sie sich empor zu jenem Reinen und Ewigen und Unsterblichen und Unveränderlichen und da sie ihm verwandt ist, bleibt sie immer bei ihm, so oft sie ganz für sich allein ist und es ihr vergönnt ist, und ruht von ihrer Irrfahrt und hält beständig fest an ihm, da sie eben Beständiges erfaßt hat“ (79 C/D). Es gehört keineswegs notwendig zum Wesen des dauernden, unveränderlichen Substrats der Erkenntnis, daß es nur durch die von den Sinnen getrennte, in sich gerichtete Erkenntnistätigkeit der Seele erfaßt werden könne und nicht durch eine Anwendung des Denkens auf das Material der Sinneswahrnehmungen, wie nach der Aristotelischen Erkenntnislehre. Wir haben es also mit einem

selbständigen, vom Chorismos unabhängigen Prinzip des Platonismus zu tun. Das zeigt sich ganz besonders deutlich darin, daß dieses Prinzip um so stärker hervortritt, je mehr der Chorismos in der Entwicklung der Platonischen Philosophie an Bedeutung verliert.

In der Platonischen Altersphilosophie wird nämlich die ursprüngliche Vorstellung der einzelnen, getrennt von den Sinnendingen bestehenden, von der Seele geschauten und durch Wiedererinnerung erkannten Idee von einer ganz anderen Auffassung abgelöst, wonach die Ideen als Ganzes eine geschlossene Einheit bilden, so daß die Erkenntnis jeder einzelnen unter ihnen nicht ein unmittelbares Anschauen der einzelnen Idee ist — das ist nach dieser Auffassung sogar ganz unmöglich —, sondern ein Erfassen der Idee von dieser Einheit her, das Begreifen ihrer Stellung in diesem Ganzen, so daß in jedem einzelnen Erkenntnisakt die Erkenntnis dieses geistigen Alls mitenthalten ist. Nach dem Zeugnis des Dialogs Parmenides ist sogar diese Auffassung allein imstande, die Schwierigkeiten zu lösen, die sich aus der Vorstellung ergeben, daß die Ideen als Urbilder der Dinge vereinzelt erkannt und als Vorbilder auf die sie nachahmenden Dinge bezogen werden sollen (z. B. das Tritos—Anthropos-Argument bei Aristoteles). In demselben Maße also, in dem die einzelne, getrennt existierende Idee als metaphysische Wesenheit zurücktritt, verstärkt sich das Prinzip von der rein geistigen Natur der Ideenerkenntnis. Denn eine Erkenntnis, die in jedem ihrer Inhalte das Miterfassen des geistigen Alls voraussetzt und in der Ableitung dieses Inhalts aus dem allumfassenden, obersten einen Sein besteht, kann noch weniger aus dem sinnlich Gegebenen entspringen als das unmittelbare Erfassen eines in sich abgeschlossenen, gesonderten geistigen Inhalts.

Wie Platon zu dieser veränderten Auffassung von den Ideen gelangt ist, kann hier nicht untersucht werden. Einer der Hauptantriebe dazu mag die Einsicht gewesen sein, daß neben der unwandelbar-notwendigen Natur der Begriffe auch die notwendige Verbindung der Begriffe durch das Schlußverfahren (ihr Syndesmos) und ihr ewig gültiges Über- und Unterordnungsverhältnis zu einem System (das sich als Ergebnis logischer Diairesis allgemeinsten Seinsmomente darstellt) eine Erklärung verlangte. Das erste dieser Motive ward im Menon (98 A), das zweite im Sophistes besonders betont¹. Ein anderer Antrieb mag die

¹ Für die gegebene Grundrichtung des Platonismus ist es freilich wiederum bezeichnend, daß sich diese Verhältnisse und

bei Platon immer stärker werdende Neigung gewesen sein, das mathematische Denken zur Urform des Denkens überhaupt zu machen; und da im Mathematischen jede inhaltliche Bestimmung unmöglich ist und Bestimmung überhaupt nur durch Feststellung von Beziehung und Verhältnis geschehen kann, so wurde auch bei Platon die Erkenntnis der einzelnen Idee aus dem Erfassen eines Inhalts zu einem Erfassen ihrer Beziehung zum All der geistigen Inhalte, das sich in ein System von logischen Schritten und Relationen auflöste und zu einem Begreifen ihres Verhältnisses der Über-, Unter- und Nebenordnung zu den übrigen Ideen, die in ihrer Gesamtheit nichts anderes waren als eine unendliche Entfaltung einfachster Grundmomente, des εἶν und der ἀόριστος δυνάς, wie sie — gleichfalls mit vom Mathematischen entlehnten Ausdrücken — von Platon genannt werden². Und schließlich mag der schon in der früheren Platonischen Philosophie wirksame Gedanke, daß die Erkenntnis der Idee die Erkenntnis von etwas Ewigem, Göttlichem ist — ein Gedanke, der vor allem eben in der übersinnlichen, jenseitig-geistigen und innerlich-seelischen Natur begründet war, die dieser Erkenntnis zugeschrieben wurde —, konsequenterweise dazu gedrängt haben, jede einzelne Ideenkenntnis zu einer bloßen Funktion des Erfassens des Ei-

Verbindungen sofort als objektive, in jedem Erkenntnisakt unmittelbar miterfaßte Einheit der Ideen darstellen, und nicht als eine, wenn auch auf Grund objektiver Anhaltspunkte, erst vom Denken hergestellte logische Verknüpfung, wie nach der Aristotelischen Auffassung. Auch hier ist das Prinzip wirksam, daß jede wahre Erkenntnis unmittelbares Anschauen des geistigen Inhalts sein muß. Da jedoch die Verknüpfung als solche ein noch abstrakterer Denkinhalt ist als die verknüpften Begriffe selbst, so würde, wenn erst das logische Denken die Verbindung herstellte, der höhere Denkinhalt nicht unmittelbar geschaut, sondern aus dem niederen geschöpft werden. Das ist aber unmöglich — eben kraft des erwähnten Prinzips; denn die Forderung, daß jede notwendige Erkenntnis sich auf ein unwandelbares Wesen beziehen müsse, wäre auch dann erfüllt, wenn die Verbindung zwischen den Ideen erst durch das Denken auf Grund objektiver Anhaltspunkte in ihnen hergestellt würde. An und für sich verlangt also die Entdeckung der Zusammenhänge der Begriffe im Schlußverfahren und im Über- und Unterordnungsverhältnisse keineswegs, daß die Verknüpfung in und mit der einzelnen Idee erkannt werde, ja daß ihre Erkenntnis, als das Allgemeinere, die Voraussetzung der Erkenntnis der einzelnen Idee bilde; das folgt erst unabhängig von der Lehre vom Chorismos der Ideen, aus dem hier erwähnten Grundmotiv des Platonismus.

² Diese Vorbildlichkeit der Mathematik für das Denken, mit besonderer Hervorhebung des Relationstheoretischen in der Mathematik, wird in Politeia 525 C/D ausgesprochen.

nen, Göttlichen zu machen, das das geistige All in sich umschließt.

Die Gotteserkenntnis in der Aristotelischen Erkenntnislehre.

Ein wie wesentliches Moment im Ganzen des Platonismus dieses Prinzip ist, zeigt sich auch darin, daß die Polemik des Aristoteles keineswegs allein gegen den Chorismos der Ideen gerichtet ist, sondern ebensowohl, ja in gewissem Sinne noch mehr gegen ihren Syndesmos und ihre Erkenntnis durch *Diairesis* im Sinne der Platonischen Altersphilosophie³. Denn im übrigen steht ja die Aristotelische Erkenntnislehre der Platonischen — d. h. der ursprünglichen Platonischen, nicht der der Platonischen Altersphilosophie — näher, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Abstraktion ist ja für Aristoteles keineswegs, wie für die Modernen, Herausheben des Gemeinsamen, sondern Erfassen des Wesentlichen, Erkennen des Bandes, das die notwendigen

³ Dabei zeigt sich übrigens, daß Aristoteles scheinbar den Gedanken anerkennt, der im Dialog *Parmenides* ausgesprochen wird: daß nämlich die Auffassung vom Syndesmos der Ideen die Schwierigkeiten behebt, die in der Vorstellung des Chorismos liegen, solange man die Ideen in ihrer Vereinzelung betrachtet; denn er polemisiert nur dort (und dann teilweise mit denselben Argumenten, auf die schon der *Parmenides* entgegnet) gegen den Chorismos der Ideen, wo er schon von der Unmöglichkeit ihrer logischen Erzeugung (*Ar. Met. A* cap. 6, vgl. Rodier, *Études de Philosophie Grecque* 40 und 86) durch den Prozeß der *Diairesis* und ihre Erkenntnis durch das Nachdenken dieses Prozesses überzeugt ist. Sonst aber, und überhaupt an den entscheidenden Stellen über Platon, richtet er seine Polemik vor allem gegen das Konstruieren des unteilbaren *Eidos* aus allgemeineren Denkelementen, ohne an diesen Stellen den Chorismos als solchen zu bemängeln. Ein sichtliches Zeichen dafür, daß auch er die im Chorismos liegenden Schwierigkeiten als gelöst betrachten würde, wenn nur das Prinzip der *Diairesis* und der Ableitung der Ideen aus dem Einen (der Grundgedanke des *Parmenides*) zu Recht bestünde. Gegen dieses Prinzip polemisiert er von den verschiedenen Gesichtspunkten: Er zeigt, daß das Verhältnis der Über- und Unterordnung, das Verhältnis von *genus* und *species*, nicht eine ständige *Dichotomia* ist, wie es das Prinzip der *Diairesis* verlangt (*De part. anim. I* cap. 2 u. 3), daß das *Eidos* zwar definierend in die logischen Momente zerlegt wird, die als „logische Materie“ in seinem Begriff enthalten sind, aber im Akt des Erkennens als Einheit und nicht als Zusammensetzung dieser logischen Momente erfaßt wird (*Met. Z* cap. 12, 13 u. 14) und daß es sinnlos ist, eine Genesis ewiger Wesenheiten anzunehmen, wie es die Ideen ja sein sollen (1091a 12) und überhaupt Ewiges aus Elementen zusammengesetzt sein zu lassen (1088b 14).

wesentlichen Eigenschaften eines Wesens zusammenhält und von den wandelbaren Akzidenzien sondert, und Auffassung dieser wesentlichen Eigenschaften in ihrer Einheit. Das Intuitive der ursprünglichen Ideenerkenntnis ist damit völlig gewahrt; denn das Kriterium dafür, welche Eigenschaft wesentlich, welche unwesentlich ist, kann nur die intuitive Erkenntnis der Einheit sein, die sie ausmachen (das unübertreffliche Beispiel dafür [Met. Z 17] ist die Erkenntnis der Silbe, d. h. dessen, was dazukommen muß, um aus den getrennten Buchstaben die Einheit der Silbe zu bilden, und was eben in der Einheit, genauer: einer solchen Einheit der Buchstaben besteht [ab ist mehr als $a + b$ und etwas anderes als ba]). Wenn aber Aristoteles lehrt, daß dieses intuitiv erfaßte Eidos im sinnlich Gegebenen erkannt wird, und nicht „in sich“, in einem ideellen Jenseits, das zugleich geistige Innerlichkeit ist, so soll damit nicht nur — vom metaphysischen Standpunkte — betont werden, daß es immanent ist, d. h. daß die Erkenntnis sich auf das Ding selbst bezieht, auf das ihm innewohnende Wesen und nicht auf eine Idee außer ihm, sondern ebenso sehr — vom erkenntnistheoretischen Standpunkte —, daß es als *ἄτομον εἶδος* erfaßt wird, als ungeteilte Einheit, aus der dann erst durch logische Zerlegung und Herausheben der gemeinsamen Momente die höheren Genera abgeleitet werden, und nicht als Komponente verschiedener ideeller Momente, die es, vom Allgemeinen und Umfassendsten innerhalb eines intuitiv erfaßten Systems herabsteigend, logisch konstituieren, als Produkt einer Diairesis, als Funktion einer geistigen Anschauung des Alls der Ideen. Erkenntnis ist nach Aristoteles zwar auch zunächst Intuition, aber Intuition der einzelnen konkreten Form-Wesenhät, nicht der transzendenten Einheit der Formen. Hier liegt der Hauptunterschied zwischen der Platonischen und der Aristotelischen Erkenntnislehre.

Aus der Immanenz des erkannten Eidos im konkreten Gegenstande folgt aber noch etwas Weiteres: „Wenn das eigentliche und direkte Objekt der Erkenntnis nur das *ενυλον εἶδος* ist, der konkrete, sinnlich gegebene Gegenstand (denn auf das Abbild dieses Gegenstandes im Material der sinnlichen Wahrnehmungen bezieht sich ja nach Aristoteles der geistige Erkenntnisakt, nicht auf irgend ein ideelles Dasein dieses Gegenstandes in einer anderen, geistigen Sphäre, wo er unmittelbar für das geistige Erkennen zu erfassen wäre), so ist für die menschliche Erkenntnis ihrer Natur nach alles das, was nicht in der Ma-

terie als enylon verwirklicht gegeben werden kann, unmittelbar nicht zu erkennen. Und wenn der primäre Gegenstand der Erkenntnis das einzelne Eidos ist, und alles Allgemeine nur aus der Analyse der gemeinsamen logischen Momente hervorgeht, die in den zunächst vereinzelt und für sich erkannten Eide enthalten sind, so kann das oberste Sein nicht das Allgemeinste sein, aus dessen Spezialisierung und logischer Gliederung das Einzelne hervorgeht, sondern muß in einer ganz anderen Sphäre gesucht werden; denn das Allgemeinere ist hier nicht mehr der inhaltsreichere Begriff, der aus seiner inneren Dynamik heraus die einzelnen spezielleren Begriffe in einer logischen Genesis aus sich entwickelt, sondern der inhaltsärmere, dessen bloß im abstrahierenden Denken vorhandene Potentialität erst durch die Spezialisierung im wirklich existierenden Eidos vollständig determiniert und aktualisiert wird. Wenn also die Aristotelische Metaphysik auf ein Absolutum hin konvergiert, das als erster Bewegter und reine Energie oberstes Sein ist, insofern seine Existenz mit seiner Form zusammenfällt, dessen Eidos — anders ausgedrückt — das Sein selbst ist, so stellt sich dieses Absolutum für die Erkenntnislehre keineswegs, wie bei Platon, als Ausgangspunkt dar, sondern als Grenzbegriff. Grenzbegriff im doppelten Sinne des Ausdrucks: als ein Begriff, der einerseits für die Erkenntnis seinem Wesen nach nie völlig erreichbar ist (so wie das mathematische ∞ aus allen Bestimmungen herausfällt, die für die übrigen Zahlen gelten) und doch andererseits in jedem Denkkakt irgendwie mitgedacht wird (so wie das ∞ als Grundlage der Möglichkeit des ständigen Fortschreitens in der Zahlenreihe) und auf den als auf einen gemeinsamen Zielpunkt jeder Denkinhalt bezogen wird.

Denn einerseits beruht gerade der Begriff der reinen Energie, des subsistierenden Seins, auf dem Zusammenfallen aller der Momente, deren innerliche, wesentliche Getrenntheit das Grundprinzip der normalen Erkenntnis und die Grundstruktur des für uns Erkennbaren ausmacht: Ein Ding, dessen Wesen (Form, Natur) das Sein selbst ist (weil es eben wesentliches Sein ist) und in dem das Wesen mit dem Träger dieses Wesens zusammenfällt (weil es nicht in einem potentiellen Substrat aktualisiertes, sondern subsistierendes Sein ist und daher aus seinem Wesen heraus, nicht durch das Substrat, individualisiert wird), steht jenseits der Zweiheit von Subjekt und Prädikat, Substanz und Subsistenz, Sein und Seiendem, Bestimmung und Bestimmtem. Die Grundform jeder Erkenntnis: Dieses

ist ein Solches, ist auf dieses Wesen nur tautologisch anwendbar⁴, und selbst die Bestimmung des Inhalts dieser Tautologie ist unmöglich, da jede begriffliche Bestimmung einer Form durch ihre Zerlegung in das materiale Element, das als Substrat der spezifischen Determinierung zugrunde liegt, und in das die Spezies differenzierende eigentlich formale Element geschieht, und folglich dort, wo ein materielles Element fehlt und wo das Sein nicht Aktualisierung einer Materie, Zusammenfassung potentieller Seinsmomente ist, sondern reiner Akt und reine Form, überhaupt keine begriffliche Bestimmung und keine Definition möglich ist (Met. Z cap. 15—17)⁵. Andererseits ist der Begriff des vollkommenen, obersten Seins, in dem eidetische Bestimmtheit und tatsächliche Existenz zusammenfallen und dessen Dasein völlig durch seine Form bestimmt ist, als Zielpunkt und Postulat die notwendige Voraussetzung jedes denkenden Erkennens, und insofern ist die Beziehung darauf in

⁴ Das heißt, reell ist es freilich immer eine Tautologie, denn die Aussage, die im „Solchen“ liegt, bezeichnet ja, wenn auch vermittelt der ihm zugeschriebenen Eigenschaften, sachlich denselben Gegenstand, auf den mit dem „Diesen“ zunächst nur ohne nähere Eigenschaftsbestimmung hingewiesen wurde — aber logisch wird darin doch ein Allgemeines auf ein Einzelnes bezogen; selbst das ist aber hier nicht möglich, wo der Hinweis auf das konkrete Substrat der Aussage unmöglich und die Aussage kein Allgemeines ist, sondern in ihrer Universalität des absoluten Seins doch zugleich die Bestimmung eines Individuums darstellt, da das oberste Sein seiner Natur nach nicht in mehreren Individuen realisierbar ist und insofern auch über dem Gegensatz zwischen Allgemeinem und Einzelnem steht.

⁵ In dem Aufsatz über „Die Behandlung der Metaphysik in Jaegers ‚Aristoteles‘“ (Schol 7 [1932] 1—29) habe ich versucht nachzuweisen (20—22), daß die Analyse des Verhältnisses zwischen Materie und Form in den konkreten Dingen im Buch Z der Metaphysik nicht um ihrer selbst willen vorgenommen wird (und daher die Bemerkung am Ende des 3. Kapitels 1029b 3—5 wenigstens dem Sinne nach kein späterer Einschub ist) und auch nicht nur zur Widerlegung der platonischen Ideenlehre dient, sondern auf dem Wege zu Aristoteles' eigener Metaphysik geschieht. So wie die Erwägungen der Bücher H und Θ den Begriff der reinen Energie vorbereiten (vgl. S. 19 Anm. und S. 23 der zitierten Abhandlung), so zieht das Buch Z die Konsequenzen, die sich aus der Analyse des Verhältnisses zwischen Materie und Form für den Begriff der reinen Form ergeben; und die Polemik gegen Platon richtet sich nicht bloß gegen die Ideen als metaphysische Wesenheiten überhaupt, sondern mehr noch gegen den Irrtum, daß er das oberste Sein, die forma formalissima, als das Allgemeinste, forma formarum, betrachtet habe und nicht als etwas, das jenseits jeder begrifflichen Bestimmung steht.

jedem Denkakt enthalten. Denn wenn das Denken, von der im Eidos unmittelbar erfaßten, notwendigen Verbindung gewisser Seinselemente weiterschreitend, sich bemüht, alles das, was zugleich mit dieser Einheit des Eidos gegeben, aber nicht notwendig in ihr enthalten ist (die aus dem Eidos selbst nicht ableitbare konkrete Existenz dieses Eidos sowohl als die mit ihm konkret verbundenen akzidentellen Eigenschaften), gleichfalls als eidetisch bestimmt zu erfassen, und zwar auf die Weise, daß es all das als Wirkung eines anderen Eidos betrachtet, in dem diese zunächst bloß als seiend gegebenen Seinselemente auch eidetisch enthalten sind — indem es, anders ausgedrückt, für alles bloß Gegebene eine Ursache postuliert⁶ —, so tut es dies nur kraft eines notwendigen Hinstrebens auf eine solche Einheit zwischen Eidos und Sein, wie sie real nur im obersten Sein gegeben ist. Nicht als erkannter, nicht einmal als erkennbarer Gegenstand, wohl aber als Ideal der Erkenntnis ist also der Begriff des obersten Seins in jedem Denkakt mitwirkend; und der Intellekt, als das Vermögen eidetischer Erkenntnis, ist nicht nur die Fähigkeit, die eidetische Einheit in der Erkenntnis des einzelnen Eidos zu erfassen, sondern auch der Trieb, sie durch eine immer weiter gehende gedankliche Verbindung

⁶ Ich habe in dem Aufsatz *La connaissance intuitive chez Kant et chez Aristote* (*RevNeoscolPh* 33 [1931] 381—399 469—487) darzulegen versucht (472—482), daß sich die Geltung des Kausalprinzips vom aristotelischen Standpunkt auf die Notwendigkeit zurückführen läßt, alles im ersten, unmittelbaren Erkenntnisakt (der *νόησις ἀδιαίρετον*) nicht Mitenthaltene als gleichfalls eidetisch bestimmt zu erfassen — auf die im Text beschriebene Weise —, da eben Erkennen und eidetisch Erfassen für Aristoteles eines ist, und die völlige Erkennbarkeit alles als seiend Gegebenen postuliert werden muß. Diese Erklärung erfüllt zugleich die Aufgabe, auf die der hl. Thomas im 5. Artikel der *Quaestio de anima* hindeutet (*oportet praeexistere intellectum agentem habitui principiorum sicut causam ipsius*), indem sie die Axiome der synthetischen Erkenntnis, deren apriorische Geltung ohne eine solche Ableitung eine bloße innere Gegebenheit sein könnte und den Verdacht der bloß subjektiven Geltung nahelegen müßte, aus der Natur der eidetischen Perzeption als der primären Erkenntnisform des *intellectus agens* ableitet. (Inwiefern damit zugleich ihre Objektivität gesichert ist, habe ich im erwähnten Aufsätze S. 480—482 gezeigt.) Sie behebt auch die Schwierigkeit, die in den Kantischen Antinomien liegt, indem sie zeigt, wie die Geltung des Kausalprinzips — sobald man es als die Nötigung zur eidetischen Ableitung des nicht eidetisch Gegebenen auffaßt — sich von selbst aufhebt, wenn es sich um ein Wesen handelt, dessen Dasein in seinem Eidos selbst enthalten ist.

in dem zunächst bloß Gegebenen herzustellen. So zielt jeder Denkkakt, wenn sein eigentlicher Gegenstand auch bloß das Material der Sinneswahrnehmungen ist, auf eine höhere Einheit hin, in der Sein und Wesen, Dasein und Sosein — in der sinnlich wahrnehmbaren Welt notwendigerweise getrennte Momente — in eins zusammenfallen. Und doch kann diese Einheit, die als Ursprung alles Seins metaphysisch bestehen muß, vom Erkennen weder unmittelbar erfaßt, noch begrifflich adäquat erkannt werden.

Gegenüberstellung.

Für die platonische Erkenntnislehre ist also die Erkenntnis des obersten Seins, des $\epsilon\nu$, das alles andere in sich enthält, die Voraussetzung jeder einzelnen Ideenerkenntnis, da sich jeder einzelne Denkinhalt aus der Erfassung des geistigen Ganzen in einem logischen Prozeß (der Diáiresis) entwickelt. Für Aristoteles ist die „erste Substanz“, der erste Bewegter, auf dessen Existenz zwar aus metaphysischen Erwägungen notwendig geschlossen werden kann, dennoch in seinem eigenen Wesen adäquat unerkennbar, da sein Begriff auf der Aufhebung aller für das menschliche Erkennen fundamentalen Gegensätze beruht — wenn auch jeder einzelne Erkenntnisakt seine innere Einheit und seine im sinnlichen Material Einheit schaffende Kraft aus der Beziehung auf diese geistige Einheit schöpft, die er in einer adäquaten Erkenntnis doch nicht erreichen kann⁷. Dieses Verhältnis ist treffend in dem von der Scholastik gern zitierten Vergleich des Themistius ausgedrückt, wonach die

⁷ Der grundlegende Gegensatz liegt also, wie man hier wieder sehen kann, keineswegs in der Frage des Chorismos der Ideen, sondern vor allem darin, daß Platon die Formen in der geistigen Einheit selbst erkannt werden läßt, die sie, metaphysisch betrachtet, notwendigerweise im obersten Sein bilden müssen, während bei Aristoteles jedes einzelne Eidos getrennt und in seiner konkreten Verwirklichung erkannt wird, so daß zwar jeder Erkenntnisakt auf die Einheit des obersten Seins hindeutet, ohne sie aber je zu erreichen. Dieser Gegensatz bestünde, wie man sieht, auch dann, wenn Platon die Formen gar nicht als von den Dingen trennbare Ideen behandelte, sondern sich damit begnügte zu behaupten, daß die Formen der Dinge, mögen sie auch reell nicht trennbar sein, doch von ihrer „geistigen“ Seite her und aus der Einheit des obersten Seins erkannt werden. Entscheidend ist hingegen für diesen Gegensatz die Frage, ob die geistigen Inhalte, die den einzelnen Formen entsprechen, wirklich auf dem systematischen Wege der Diáiresis gewonnen werden und nicht vielmehr durch eine unmittelbare Erfassung der einzelnen Wesenheit.

Platonische Ideenerkenntnis dem Sehen der Sonne entspricht, die Wirksamkeit des Aristotelischen intellectus agens hingegen dem Licht, das als Medium des Sehens die von ihm verschiedenen Gegenstände sichtbar macht. Bei Platon ist der Gegenstand des Sehens und das Mittel des Sehens eins (das Licht der Sonne ist sowohl das, was gesehen wird, als das, wodurch dieses Gesehene sichtbar wird), und es ist zugleich der Ursprung aller Sichtbarkeit überhaupt (die Sonne als Quelle des Lichts); denn das Erfassen des Einen, des obersten Seins, aus dem jede Idee hervorgeht, ist sowohl das Mittel jeder einzelnen Ideenerkenntnis als auch sein eigentlicher Gegenstand, da jede einzelne Idee nur in diesem Einen und aus ihm heraus erkannt werden kann und jede einzelne Ideenerkenntnis eigentlich Erkenntnis dieses aus dem Einen hervorstrahlenden geistigen Ganzen ist. Bei Aristoteles hingegen ist nicht nur der Gegenstand selbst verschieden vom obersten Sein, sondern auch die Kraft der geistigen Einheit, die ihn sichtbar macht (das „Licht“ des Intellekts), ist nicht das oberste Sein (die Sonne) selbst, sondern nur irgend eine Beziehung auf dieses Sein, gewissermaßen also eine Ausstrahlung von ihm, wie das in der erleuchteten Atmosphäre als Medium des Sehens vorhandene Licht letzten Endes auch eine Wirkung der Sonne ist, so daß zwar mittelbar die Sonne es ist, die die Dinge sichtbar macht, ohne daß sie doch selbst gesehen wird — ja ohne daß sie selbst gesehen werden kann⁸.

An der Stelle, wo er sich auf diesen Vergleich beruft (S. th. 1 q. 79 a. 4) bemerkt Thomas Aquinas, daß demzufolge die Ideenerkenntnis, christlich gesprochen, mit der visio beatifica zusammenfalle — denn die geistige Einheit und das oberste Sein, aus dem jeder andere Denk- und Seinsinhalt hervorgeht, ist Gott, und das Anschauen der Ideen in dieser Einheit ist die Anschauung Gottes und die Anschauung der Dinge in Gott. Das ist richtig, und es stimmt auch mit dem Ausgangsmotiv dieser Erkenntnislehre völlig überein; denn eine Erkenntnis, die die Dinge nicht in ihrer konkreten Wirklichkeit, sondern in ihrem übersinnlichen Dasein und in ihrem geistigen Ursprung erfassen soll und die nicht durch die Hinwendung zu den sinnlichen

⁸ Der Vergleich unserer Erkenntnisfähigkeit mit den Augen der Nachttauben ist bekannt; aber selbst wenn dieser Abschnitt (Met. α) nicht von Aristoteles stammen sollte, ist an Stellen kein Mangel, in denen er es ausspricht, daß das für uns Erkennbare seiner Natur nach am wenigsten erkennbar ist, und das an sich Erkennbarste für uns unerkennbar ist (Met. A 3, Z 3; De part. anim. A 5).

Wahrnehmungen, sondern durch das Sich-in-sich-Zurückziehen, Sich-Absondern und Sich-Erheben der Seele vom Sinnlichen geschieht, kann nichts anderes sein als die Anschauung Gottes.

Der Neuplatonismus und der Augustinismus.

Der für die weitere Entwicklung des Platonismus entscheidende Schritt war die Trennung der Erkenntnis des $\epsilon\nu$, des Ursprünglich-Einen, obersten Seins, von der der Ideen, wie sie bei Plotin als vollendete Tatsache vorliegt, aber auch schon lange vor der Systematisierung im Neuplatonismus sich vorbereitet. Vom metaphysischen Standpunkt war damit die Möglichkeit gegeben, den starren Dualismus Platons in einen Monismus zu verwandeln, innerhalb dessen der alte Dualismus der Platonischen Grundauffassung, zu einer Stufenfolge des Seins umgedeutet, bestehen bleibt. Denn während bei Platon die Ideen — und mit ihnen das $\epsilon\nu$ als ihr Inbegriff — der Materie in unüberbrückbarem Gegensatz, als Seiendes dem Nichtseienden, gegenüberstehen, sind jetzt Ideenwelt (Nus als Kosmos noëtos = Inbegriff der Ideen), Seele und Körperwelt graduelle Emanationen des „Einen“, das über diesen Gegensätzen steht, und doch wiederholt sich der alte Dualismus von Stufe zu Stufe in dem Verhältnis der Ideen zur Seele und der Seele zur Körperwelt. Vom erkenntnistheoretischen Standpunkt folgt aber aus dieser grundlegenden Veränderung zweierlei:

Die Ideenwelt, als System, das ist der Nus als erste Emanation des Einen (Enn. V 9, 8) ist etwas von einem unerfaßbaren Ursprung her Gegebenes, nicht etwas aus geistigen Urelementen, die für die Erkenntnis erfaßbar sind, Entwickeltes und Entfaltetes; das Motiv der logischen $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$ hat aufgehört zu gelten. Das heißt, so wie das Eine — metaphysisch — aus der Ideenwelt herausgehoben und über sie gestellt worden ist und daher erkenntnistheoretisch die Erkenntnis der Ideen von der des Einen getrennt wird, verliert auch die Ideenerkenntnis das innere Band der Einheit; der Syndesmos der Ideen, der bei Platon eine in jedem Erkenntnisakt verifizierbare Tatsache, ja die Voraussetzung jedes Erkenntnisakts ist, kann jetzt nur geglaubt werden. Die Behauptung, daß die Ideenerkenntnis nicht aus den Dingen, sondern in einem höheren, geistigen Dasein erkannt wird — die bei Platon ihren erkenntnistheoretischen Grund darin hatte, daß nach seiner Lehre zur Erkenntnis jeder einzelnen Idee das Erfassen der ganzen geistigen Einheit gehört, dem sie

entspringt — ist nunmehr nur darin begründet, daß das System der Ideen, laut den metaphysischen Voraussetzungen der Lehre, eine solche geistige Einheit wirklich ist und jeder Erkenntnisakt also ontologisch ein Eintreten des höheren geistigen Inhalts (Enn. V 9, 4) in die Seele vorstellt⁹, wenn dies auch im Erkenntnisakt selbst

⁹ Ja, mehr noch als das. Da die noetische Kraft der Seele ebenso eine Auswirkung des Nus auf die Seele ist, ein Anteilhaben der Seele am Nus (Enn. V 9, 7), wie die Beseelung des Körperlichen eine Ausstrahlung der Seele in den Körper, ein Anteilhaben des Körpers an einer Ellampusis des Seelischen ist (Enn. I 1, 8), so erkennt in der noetischen Erkenntnis der Seele eigentlich der Nus sich selbst (Enn. V 9, 7), vielmehr das geistige Dasein der Ideen im Erkenntnisakt, an welchem die Seele in ihrem Erkennen teilnimmt, ist das Dasein des Nus selbst (Enn. V 9, 5). Die Voraussetzung der ganzen neuplatonischen Illuminationstheorie ist also nicht nur, daß die Ideen als Erkennbares von dem „Einen“ verschieden sind, sondern daß sie auch als Erkanntes, als erfaßte Denkinhalte, etwas außer der Seele Stehendes und in sie Eintretendes sind. Daraus folgt auch eine der grundlegenden Schwierigkeiten der Illuminationstheorie Augustinus: Wenn bei ihm die Ideen aufhören, selbständig zwischen dem Einen, Gott und der Seele zu subsistieren, und zu rationes in Deo existentes werden, wie ist da das Zusammenfallen der Ideenerkenntnis mit der Erkenntnis Gottes, der visio beatifica, zu vermeiden? Durch eine Unterscheidung der Schau des mundus intelligibilis, der Ideen in Gott, und der Schau des Einen Göttlichen, der Wesenheit Gottes selbst, der intellektuellen und der mystischen Gottesschau (vgl. Hessen, Augustinus Metaphysik der Erkenntnis 208—212), der visio Dei per essentiam suam und der visio Dei, prout in eo resultant rerum similitudines (S. Thomas, De ver. q. 12 a. 7)? Aber abgesehen davon, daß Thomas selbst bemerkt: „visio, qua Deus videtur, ut est rerum species, praesupponit illam, qua videtur, ut est in se essentia quaedam, secundum quod est obiectum beatitudinis“, ist diese Unterscheidung für Augustinus selbst dadurch ungangbar gemacht, daß bei ihm an die Stelle des Nus des Plotin der Logos, der Sohn Gottes, getreten ist (Hessen a. a. O. 49). Er nennt das Verbum divinum summa sapientia et forma rerum (Ep. 14 n. 4) und sagt: „omnium creaturarum rationes incommutabiles [sunt] in Verbo Dei“ (De Gen. ad litt. 5 n. 28). Wie kann da für ihn der kosmos noëtos, der mundus intelligibilis, im Sinne Plotins ein deuterus Theos (Hessen 207) sein? Er müßte die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater aufgeben. Es soll damit nicht gesagt sein, daß Augustinus nicht wirklich die Absicht gehabt hat, intellektuale Ideenerkenntnis, mystische Gottesschau und visio beatifica begrifflich zu trennen; nur ist ihm dies in seiner Erkenntnislehre nicht gelungen. Notwendigerweise; denn mit der Annahme der platonischen Grundlehre ist die Identifizierung der Ideenerkenntnis mit der visio beatifica notwendig gegeben; es sei denn, man hypostasiere in der Weise Plotins die Ideen zwischen Gott und der Seele als selbständige Seinssphäre, was aber Augustinus aus metaphysischen Gründen nicht tun konnte.

nicht mehr verifizierbar sein sollte. Da aber der Ausgangspunkt der Lehre von den Ideen eben eine Lehre von der Natur der Erkenntnis und eine Deutung des Erkenntnisaktes war, hat damit die Ideenlehre ihr Fundament verloren.

Die Erkenntnis des „Einen“ hingegen, die für Platon die Erkenntnis der geistigen Grundelemente des Rationalen war (insofern das Eine als Ausgangspunkt der *Diairesis* der Ideen erkannt wurde), wird jetzt irrational, und der noetischen Erfassung der Ideen geradezu entgegengesetzt. Was für Platon höchstes *πέρας* war, wird jetzt *ἄπειρον*. Zur Erkenntnis des Einen, dessen wesentliche Eigenschaft das Formlose (*aneideon*) ist (Enn. VI 9, 3), kann man nur gelangen, wenn man nicht nur alles Sinnliche und Körperliche hinter sich läßt (das hatte schon Platon geboten), sondern auch alle Begriffe und Ideen, ja selbst so allgemeine Begriffe wie das Sein (VI 9, 3), bis man sich zu etwas Solchem erhebt, das für das normale, logische Erkennen ein Nichts zu sein scheint, weil es begrifflich nicht zu fassen ist (VI 9, 3) und weder beschrieben noch ausgesprochen werden kann (VI 9, 4). Dazu muß die Seele selbst „formlos“ werden (VI 9, 7), denn nur so ist sie der Schau des Einen fähig. Dies aber erreicht sie dadurch, daß sie sich nach innen wendet und die Erkenntnis aller äußeren Dinge, sowohl ihrer sinnlichen Natur als ihrer Idee nach, hinter sich läßt, ja sogar sich selbst vergißt und so zu seiner Schau gelangt (VI 9, 7). Denn nur das Ähnliche kann das Ähnliche erblicken, und dadurch, daß sie selbst „formlos“ wird, muß die Seele dem Einen, das „formlos“ ist, ähnlich werden (I 6, 9). Dieses Formloswerden, diese Abwendung von allem Sichtbaren und Denkbaren, ist aber ebensowohl eine Abwendung der auf das Vorstellbare gerichteten Erkenntnis als eine Abwendung der auf das Sinnliche gerichteten Begehrens. Wenn verlangt wird, daß man durch die Abwendung der Seele von allem Äußeren ein anderes Sehen erlangen und in sich erwecken soll (I 6, 8), so heißt es anderswo, das Auge der Seele müsse frei sein vom Schmutze des Bösen (I 6, 9). Das Abwenden der Seele vom Äußeren ist also sowohl erkenntnistätig als moralisch gemeint. Die Seele muß abgesondert werden von allem anderen (I 6, 5), rein und dadurch selbst „eins“ (I 6, 9). Daß dies aber für sie zur Erkenntnis des Einen genügt, daß die Seele nur von allem Fremden frei werden muß, und ganz „sie selbst“, um dann auch gleich das Eine schauen zu können, das hat darin seinen Grund, daß sie,

ihrem innersten Wesen nach, dem Einen verwandt ist, weil sie von ihm stammt (VI 9, 4). Sie ist seine Emanation, ja mit ihm eins, denn das, was sie individualisiert und was sie ihren Ursprung — das Eine — vergessen läßt (V 1, 1), die Hinwendung zum Materiellen, zur Entstehung, zum Anderswerden und Fürsichsein (V 1, 1), ist zugleich ein Vergessen und Verkennen des eigenen Wesens. Darum, wegen dieser Wesensgemeinschaft, ist Gott, das Eine, in der Seele, und sie sieht ihn nur nicht, weil sie ihr eigenes Wesen nicht sieht (VI 9, 7), und wenn sie ganz sie selbst wird, hört sie auf, sie selbst zu sein, und wird eins mit Gott; die Anschauung Gottes ist die Rückkehr der Seele zu Gott, *φύγη μόνου πρὸς μόνον*¹⁰ (Ende der Enneaden).

¹⁰ Man kann nicht umhin, an dieser Stelle an die Worte des hl. Augustinus zu denken: „*exterius conantur ire et interiora sua deserunt, quibus interior est Deus*“ (De Trin. VIII 7). Freilich muß aber bei ihm die Selbsterkenntnis der Seele ständig und mit ihrem Wesen gegeben sein, nicht nur als Ergebnis einer Erhebung und Verinnerlichung, einer Rückkehr in sich selbst und einer qualitativen, moralischen Veränderung der Seele; denn sie ist bei ihm ja auch die Voraussetzung der normalen Erkenntnis. Dies wird auch von ihm ausgesprochen: „*Quid enim tam intime scitur seque ipsum sentit quam id, quo etiam cetera sentiuntur, id est ipse animus?*“ (De Trin. VIII 5) und „*Mens ergo ipsa, sicut corporearum rerum notitias per sensus colligit, sic incorporarum per semetipsam. Ergo et semetipsam per se ipsam novit, quoniam est incorporea*“ (De Trin. IX 4). Und doch unterscheidet Augustinus (entgegen der Konsequenz seiner Erkenntnislehre, aber der Wahrheit der inneren Erfahrung sowohl als der christlichen Lehre entsprechend) zwischen einer Erkenntnis des wahren Wesens der Seele und einem Verkennen dieses Wesens. Ebenso wie er auch (was er nach seiner Erkenntnislehre nicht sollte; denn wie werden sonst die Ideen in Gott erkannt?) den Begriff einer mystisch-visionären Gottesschau kennt, einer Erkenntnis „*in ictu trepidantis aspectus*“ (Conf. VII 17). „*Noli quaerere quid sit veritas, statim enim se opponunt caligines imaginum corporalium et nubilla phantasmatum, et perturbabunt serenitatem, quae primo diluxit tibi, cum dicerem veritas. Ecce in ipso primo ictu, quo velut coruscatione perstringeris, cum diceretur veritas, mane si potes; sed non potes. Relaberis in ista solita atque terrena*“ (De Trin. VIII 2). So ist auch bei Augustinus schließlich die Ideenkenntnis entweder nicht Erkenntnis Gottes (was freilich den Formeln seiner Erkenntnislehre widerspricht) oder Erkenntnis eines *deuteros Theos* (was er aus dogmatischen Gründen nicht zugeben kann). — Das ganze Motiv überhaupt — die Trennung der mystisch-intuitiven Erkenntnis des obersten Seins von der normalen Erkenntnis und die Behauptung, daß diese Erkenntnis einer ganz anderen Sphäre angehört, einer ganz anderen seelischen Verfassung entspringt als die normale Erkenntnis und daher das oberste Sein für das normale Erkennen eigentlich unerkennbar ist — gehört aber nicht erst dem Neuplatonismus an. Eine der be-

So sind im Neuplatonismus die beiden platonischen Grundmotive — daß die geistigen Erkenntnisinhalte nicht in der äußeren Realität, sondern in einem höheren, rein geistigen Dasein erkannt werden (Phaidon 100 A) und daß diese höchste Erkenntnis durch die Abwendung der Seele von allem Äußeren geschieht, durch ihre Zurückwendung zu sich selbst und ihre Erhebung zum Göttlichen, dem sie wesentlich verwandt ist (Phaidon 79 C/D) — voneinander getrennt worden. Die Ideenerkenntnis ist gewiß noch Erkenntnis eines für sich bestehenden geistigen Daseins, aber sie ist weit entfernt von jener anderen Erkenntnis, in der die Seele ihr eigenes, inneres, wahres Wesen erkennt und mit und in ihm die Gottheit. Um zu dieser Erkenntnis zu gelangen, muß die Seele, sich in sich selbst wendend, ebenso die Ideenwelt hinter sich lassen wie die äußere, materielle; andererseits ist die Erkenntnis des Einen aus einem Ausgangspunkt der Ideenerkenntnis bildenden, rationalen Erkenntnis zu einer nur durch eine qualitative Veränderung der Seele zu gewinnenden irrationalen Erkenntnis geworden, so irrational, daß sie für das rationale Erkennen die Erkenntnis eines Nichts zu sein, scheint.

Gregor von Nyssa. a) Die normale Erkenntnis.

Den nächsten Schritt in dieser Entwicklung bedeutet die Philosophie Gregors von Nyssa¹¹. Er läßt die Erkenntnis

kanntesten Stellen, an denen dieser Gedanke lange vor der Ausbildung des eigentlichen Neuplatonismus vorkommt, sind die folgenden Zeilen der Schrift Plutarchs über Isis und Osiris: „Die sinnlichen Dinge, die immer gebraucht werden und bei der Hand sind, entfalten sich auf eine mannigfache Art und nehmen bald diese, bald jene Gestalt an, dahingegen die Erkenntnis des geistigen, lautereren und heiligen Wesens, gleich einem durch die Seele fahrenden Blitze, nur eine einzige Berührung und Beschauung verstattet“, und die Vorstellung der „Reinheit“ der Seele (erkenntnismäßig und moralisch) als Voraussetzung dieser Schau ist in seiner Schrift „Über das Daimonion des Sokrates“ ausführlich entwickelt.

¹¹ Das ist nicht unbedingt chronologisch zu verstehen. Denn es hat schon vor Gregor von Nyssa Fassungen des neuplatonischen Grundgedankens von der Erkenntnis Gottes durch die In-sich-Wendung der Seele gegeben, in denen die Ideenlehre überhaupt keine Rolle spielt. So gibt es bei Gregorios Thaumaturgos (von dem Gregor von Nyssa geistig stammt und der mit Plotin gleichzeitig und als Origeneschüler von ihm unabhängig ist) zwischen der Kosmologie, der Erforschung der äußeren Werke der göttlichen Vorsehung (PG 10, 1077 B/C) und der nach innen gerichteten Selbsterkenntnis der gereinigten Seele, die zur Erkenntnis Gottes führt, ja insofern als die reine Seele Gott spiegelt, Erkenntnis

der Ideen, die durch die Trennung von der Erkenntnis des Einen ihr Fundament, ihren inneren systematischen Zusammenhalt und ihre Berechtigung verloren hat, überhaupt fallen. Für ihn ist die Sinneswahrnehmung wieder das für unsere Erkenntnis erste (PG 45, 341 C), und ihr gegenüber ist die denkende Erkenntnis nicht eine andere, gänz-

Gottes ist (ebd. 1084 B/C), nichts, was der Ideenerkenntnis entspräche. Das Schema des neuplatonischen Gedankens: „Wir finden im Zentrum unseres Innern das Zentrum des Alls“ (Enn. VI 8, 8) ist sogar schon im Stoizismus enthalten, wo es Ideen nicht gibt. Denn wenn der stoische Weltgott (nach Poseidonios bei Aëtios, Diels, Doxogr. Graeci 302) „denkendes und feuriges Pneuma ist, das keine Form hat, sich aber in alles Beliebige verwandelt“, so ist er für uns, d. h. für die äußere Erkenntnis, nur in seinen verschiedenartigen Entfaltungen, nicht aber in seinem innern, formlosen (Enn. VI 9, 3) Wesen zu erkennen, ebenso wie die Seele im Lebewesen zwar als wirksam und gegenwärtig wahrgenommen, aber aus dieser ihrer Wirksamkeit nicht ihrem Wesen nach erkannt wird. Wenn aber die Seele sich nach innen wendet, zum feurigen Mittelpunkt ihrer in mannigfaltigen Formen sich offenbarenden Lebenskraft, so findet sie dort dasselbe Wesen, denn sie ist Feuer vom Weltfeuer, ἀπόσπασμα der Gottheit. Die Herleitung dieses Gedankens aus einem Gedankenkreis, der die Ideen nicht kennt, macht auch den in der neuplatonischen Lehre liegenden Widerspruch verständlich, daß die Seele den Stufen der Emanation nach unter dem Nus steht, ja sein Logos ist, so wie der Nus der Logos des Einen (Enn. V 1, 6), und doch durch die Haplosis direkt zum Einen zu gelangen, ja mit ihm identisch zu werden vermag. Nach der stoischen Lehre, wonach sie ein Apospasma der Gottheit selbst ist, steht eben kein Nus, keine Ideenwelt, zwischen der Seele und Gott. Die mehr auf die Erkenntnis des Kosmos gerichtete Stoa hat freilich diesen Gedanken nicht auf die Selbst- und Gotteserkenntnis angewendet. Aber das Schema war in ihm enthalten (weshalb es auch nicht nötig ist, mit E. Norden [„Agnostos theos“] den Neuplatonismus ausschließlich als eine Orientalisierung des Platonismus aufzufassen; die neuplatonischen Grundgedanken sind mit der Kombination von Platonismus und Stoizismus gegeben, mag nun ein platonisierender Stoiker — Poseidonios — oder ein stoisierender Platoniker — Antiochos von Askalon — diese Kombination zuerst vollzogen haben), und es tritt auch schon, auf die Gotteserkenntnis angewendet, dort auf, wo die ersten Spuren dieser Kombination zu finden sind (Cicero, Tusculan. I 22 § 52 — dem entspricht genau, sogar mit der Berufung auf den δαυιδόνων παντιχότατος Apollon, Greg. Thaumaturg.: PG 10, 1084 B/C — und De leg. I 58) ohne jede Erwähnung der Ideen. Nicht chronologisch, nur systematisch folgt also auf Plotin Gregor von Nyssa mit der Ausschaltung der Ideen. Freilich hat auch die Seelenlehre bei ihm eine so wesentliche Umbildung erfahren, daß er zuletzt nicht viel mit diesen von Plotin unabhängigen Vorläufern gemein hat und sie, trotz dem Unterschied von Plotin in der Ideenlehre, in der Seelenlehre ihm gegenüber mit Plotin zusammen eine Gruppe bilden.

lich unabhängige Quelle der Erkenntnis, sondern etwas, das sich auf ihr aufbaut (ebd. 341 D). Alles Geistige, Immaterialielle wird nur durch seine Wirkung im sinnlich Wahrnehmbaren erkannt, sowohl Gott aus der Schöpfung als die Seele aus ihrem Wirken im Lebewesen (PG 46, 28 C), und diese Erkenntnis kann nicht mehr lehren, als daß etwas da ist, das im Materiellen wirkt, und daß es vom Materiellen verschieden ist, nicht aber, was es seinem eigenen Wesen nach ist (PG 46, 40 C). So kommt es, daß die Seele alles außer sich erkennt, nur sich selbst nicht, so wie das Auge alles außer sich sieht und sich selbst doch nicht sehen kann (PG 46, 509 B [44, 257 A, wenn die Stelle echt ist]). Und so können wir Gott nicht nach seinem Wesen, sondern nur nach seinen Werken erkennen (PG 44, 72 C), d. h. wir schließen¹² aus dem, was von Gottes Wesenheit und Macht in der Schöpfung zutage tritt, ohne doch das an ihm erfassen zu können, was nicht mehr in die Schöpfung eingegangen ist. So gleicht „der Name Gottes der ausgeschütteten Salbe“ (Cant 1, 2), d. h. dem wenigen, was von dem Wohlgeruch der ausgeschütteten Salbe an dem Gefäß haften geblieben ist, und wir können aus dem Duft, den das irdene Gefäß angenommen hat, nur unvollkommen auf den unvergleichlich höheren Wohlgeruch der Salbe selbst schließen (PG 44, 781 D—784 A). Alle Namen, mit denen wir Gottes Wesen bezeichnen, Weisheit, Güte, Macht, Ewigkeit (die theologika onomata, wie sie Gregor ebd. 784 A nennt) sind von Eigenschaften Gottes genommen, die wir aus der Schöpfung erschlossen haben, es sind Tropfen, die am Gefäß hängen geblieben sind und bezeichnen nur einen geringen Teil von Gottes wahren Wesen. Oder mit einem anderen Bilde: Der Bräutigam steht vor der Türe, es ist Nacht, seine Stimme klingt an die Türe, und er streckt seine Hand durch das Fenster (Cant 5, 2—4). Gott selbst bleibt unsichtbar, auch seine Stimme dringt nicht herein, wird nicht zur Erkenntnis, sondern treibt nur an, ihn noch weiter zu suchen (PG 44, 997 D). Nur seine Hand erreicht uns, das ist seine schöpferische Kraft (ebd. 1009 A; 1012 A), und wir können ihn nur erkennen, indem wir aus den Werken auf den Schöpfer schließen (ebd. 1009 D). So beschränkt sich unsere Erkenntnis von Gott auf das, was von

¹² Stochazesthai, stochasmos und stochastike dynamis oder epinoia sind die in diesem Zusammenhang üblichen Ausdrücke dafür (PG 46, 28 C; 44, 1001 C; 44, 784 A; 44, 1263 B); 45, 953 B heißt es antilepsis dia tōn logismōn.

seinem Sein bis zu uns hinunter wirkt (ebd. 1009 B) und was von seinem unbegreiflichen Wesen in der Schöpfung begreiflich wird (ebd. 1012 A). Nicht das Wesen des Schöpfers, sondern nur seine schöpferische Weisheit ist uns erkennbar (PG 44, 1263 D). Daher sind auch alle Rückschlüsse auf den Schöpfer unzulänglich.

Der Grund ist der, daß kein Wesen seine Natur verlassen kann, und daher auch mit seiner Erkenntnisfähigkeit auf die von seiner Natur gegebene Sphäre beschränkt ist (PG 44, 729 B). Als Geschöpf nun ist auch die menschliche Seele in das hineingestellt, was Gregor von Nyssa mit einer ganz eigenartigen Deutung des sonst ganz anders gebrauchten Namens Aion nennt¹³. Es ist nicht nur Raum und Zeit (PG 45, 368 A), sondern das, was Raum und Zeit als gegebene Verhältnisse der Dinge erst ermöglicht, ein vor den Dingen geschaffenes Medium der Schöpfung (ebd. 365 D), das nicht nur die räumliche und zeitliche Bedingtheit der Dinge verursacht, sondern schon ihren Geschöpfcharakter bestimmt, insofern Geschöpf etwas ist, was das Sein nicht an sich, sondern graduell besitzt, als größeren oder geringeren Grad der Anteilnahme am ungeschaffenen Sein (PG 45, 336 A), und daher wird der Aion (PG 44, 729 D) als Raum, Zeit und Maß spezialisiert. Es ist das „in der Schöpfung Mitgemessene“ (PG 45, 365 A—B), das bewirkt, daß jedes Geschöpf nicht nur zeitlich und räumlich bestimmt ist, sondern auch einen bestimmten, ideell meßbaren Grad des Seins darstellt, weshalb es PG 46, 121 B heißt, daß es mit jeder sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung mitgedacht wird: das Gradueller, Bestimmte, Meßbar-Zusammengesetzte als solches (diastematikon noema: PG 44, 752 D). Da die Seele selbst Geschöpf ist, muß sich auch ihr Denken in dieser Meßbarkeit, diesem Neben-, Nach- und Übereinander bewegen (PG 44, 729 C; 45, 365 B). Wenn die Seele also auch, rückschließend aus der Schöpfung, erkennt, daß Gott ewig ist und unendlich und kein Geschöpf, also auch die in der Schöpfung von ihm zutage tretenden Eigenschaften nicht besitzt, sondern „sie ist“ — nicht weise, gerecht und wahr ist, sondern die Weisheit, Gerechtigkeit und Wahrheit selbst (PG 44, 781 B) und überhaupt die Güte selbst, durch die alles gut ist, was gut ist (PG 44, 725 A; 45, 325 C — „das Gute selbst“ ist

¹³ Bei Plotin (Enn. III 7) ist es die Ewigkeit als Seinsweise des Geistigen. Hier kann der Ursprung der Bedeutung, die Gregor dem Worte gibt, nicht näher untersucht werden.

die Platonische Definition der Idee des Einen!) und insofern das Sein selbst (PG 44, 333 A; 46, 173 D), so kann sie das so umschriebene Wesen doch nicht begreifen; denn, an das diastematikon noema des Aion gebunden, können wir die Ewigkeit nur als Dauer, die Unendlichkeit nur als Ausdehnung und das höchste Sein nur als einen, wenn auch den obersten Grad des Seins denken und daher nie das zeitlos Ewige und das gradlos in sich Vollkommene erreichen (PG 45, 368 A, 301 D, 321 C, 336 A. Hier ist das Zusammenfallen der für unser Erkennen notwendig getrennten Bestimmungen im Absolutum erkannt, und unser Begriff vom Absolutum im Sinne der aristotelischen Erkenntnislehre als eine nie völlig realisierbare Synthese dieser Elemente, als eine unendliche Annäherung an diese Einheit durchschaut, und die Unzulänglichkeit der Platonischen Definition, die aus unmittelbarer Erkenntnis hervorgehen soll, ausgesprochen). Darum gleitet unser Denken ab von der Unbegreiflichkeit dieses Wesens, das über allem steht, was uns als Geschöpf verwandt ist (PG 45, 365 D; 44, 792 D; 46, 361 D). Da es über der Schöpfung steht, steht es über unserem Begreifen (PG 44, 729 C). Alles, was wir von ihm sagen, sind „Nachbildungen des Goldes, nicht Gold selbst“ (PG 44, 820 D—821 A mit Bezugnahme auf Cant 1, 11), Gedanken und Begriffe, die auf unvollkommene Weise das an sich Unbegreifliche nachzubilden trachten (ebd. 820 C), das über jeden irgendwie bestimmenden Gedanken erhaben ist (PG 45, 368 B). Und darum ist auch jeder Mensch, der mit Worten das Geheimnis dieses unbegreiflichen Lichtes erklären will, ein Lügner (Ps 115, 11), nicht aus bösem Willen, sondern wegen der Unzulänglichkeit des Denkens diesem Gegenstande gegenüber (PG 46, 361 B/C). „Ich habe ihn gerufen, aber er hat mich nicht gehört“, sagt die Braut (Cant 3, 1), weil kein Name auf ihn zutrifft (PG 44, 893 A), und auf die Frage: „Habt ihr den gesehen, den meine Seele liebt?“ (Cant 3, 3) müssen die Wächter der Stadt schweigen, mit ihrem Schweigen andeutend, daß jeder Gedanke, jeder Begriff von ihm nur ein Hindernis wäre für die, die ihn suchen (ebd. 893 B). So ist Gott jenseits aller Namen und aller Begriffe unerreichbar, undenkbar und unaussprechbar (PG 45, 45 D). Alle Namen, die wir ihm auf Grund seiner Werke beilegen, erreichen nicht sein Wesen (PG 45, 960 C), und so steht Gott jenseits von allem, womit wir, das Unaussprechliche zu benennen uns bemügend (PG 44, 801 A), ihn bezeichnen; er ist nicht gut, sondern jenseits des Guten (ebd. 725 A;

184 A; 433 C), ja sogar — ein ganz kühner Gedanke — nicht Gott, sondern jenseits Gottes, insofern der Name Gott schon irgend einen Begriff, einen Gedanken, eine Bestimmung bedeutet (PG 45, 684 B). Darum verließ Abraham sein Vaterland, das ist alles Irdische, nicht nur alles Sichtbare, sondern selbst alles Vorstellbare und Denkbare, um Gott zu suchen, und machte sich auf diesen Weg, der jenseits alles Denkbaren führt, ohne anderen Wegweiser als den, daß nichts für das Denken Faßbare das gesuchte Ziel sein könne und daß alles, was wir von Gott begriffen zu haben glauben, schon deshalb nicht sein Wesen sein kann, weil es begreifbar ist (vgl. PG 44, 365 B), ja ohne selbst den Namen dessen zu kennen, den er liebte und suchte (PG 45, 940 A—C. Ekstasis nennt Gregor von Nyssa bedeutsamerweise diesen Zustand der Erhebung über alles Denkbare: ebd. 941 A). Darum erschien Gott Moses zuerst als Feuer im Dornbusch, und dann in der Finsternis, die den Sinai umgab, weil wir zunächst aus der rechten Erkenntnis der Schöpfung einen Glanz von Gottes Wesen zu sehen bekommen, dann aber, je mehr wir in der Betrachtung fortschreiten, umso mehr das Unbegreifliche seines Wesens gewahren (PG 44, 376 C—377 A und 1000 C/D). Über alles Sichtbare und Denkbare hinweg dringt die Seele in das Innere, durch die Vielgeschäftigkeit des Denkens in das Unbegreifbare, und dort sieht sie Gott. Denn Gott erkennen heißt begreifen, daß er unbegreiflich ist (PG 44, 377 A; vgl. 45, 368 B). Die Seele muß sich damit begnügen, von Gott zu wissen, daß er ist und daß er von allem Denkbaren verschieden ist (PG 45, 732 A), und sein unbegreifliches und unaussprechliches Wesen mit Schweigen verehren (PG 45, 945 C). Wenn man sich mit dem Denken dem über allem Denkbaren Stehenden nähert (PG 44, 732 A), dann ist „Zeit zu schweigen“ (Eccl 3, 7) und das Geheimnis des Unbegreiflichen unausgesprochen im Innersten des Bewußtseins zu bewahren (PG 44, 732 A; 46, 360 D).

Wenn sie sich auch in den Schlußmotiven mit Plotin berührt, so ist doch diese Erkenntnislehre nicht platonisch — nicht nur deshalb, weil die Ideen darin keine Rolle spielen (denn schließlich ist eine Erkenntnislehre, die alles in *prima veritate* erkennen läßt, auch platonisch), sondern mehr noch, weil sie selbst unser denkendes Erkennen auf das diastematikon, das räumlich, zeitlich und graduell Bestimmte, beschränkt und das Unendliche, an sich Seiende ihr abspricht; vor allem aber deshalb, weil sie betont, daß

alles, was wir erkennen können, Eigenschaften an Dingen sind, nie das Ding an sich ohne seine Eigenschaften und nie die Eigenschaften selbst in ihrem reinen Dasein. Das ist aber der entscheidende Gegensatz gegen die platonische Grundauffassung, wonach der Gegenstand unseres Erkennens jede Seinsart in ihrem reinen, geistigen Fürsichsein ist (was auch ein Enthaltensein in seinem geistigen Inbegriff, dem Nus, der prima veritas, sein kann) und nicht in ihrer Verwirklichung am realen Gegenstand¹⁴. Genau genommen ist es aber auch keine aristotelische Erkenntnislehre. Denn sie kennt den Begriff der Form nicht und macht sich in ihrem stoischen Nominalismus keine Gedanken über den Ursprung allgemeingültiger und notwendiger Begriffe, ja sie verkennt mit ihrer Äußerung, daß alle unsere Begriffe nicht nur an das Graduelle, sondern auch an Zeit und Raum gebunden sind, sogar den überzeitlichen Charakter des allgemeinen Begriffs. Tatsächlich stammt sie auch, wie gelegentlich die Terminologie zeigt, vom Stoizismus¹⁵. Und doch steht sie — trotz Gregors aus den Zeitverhältnissen verständlicher Abneigung gegen die aristotelike kakotechnia (PG 45, 265 B) — dem Aristotelismus näher, als Gregor selbst glaubt. Denn die stoische Auffassung, daß der Begriff nur eine intensivere Form der Sinneswahrnehmung und des von der Wahrnehmung zurückbleibenden Bildes ist, macht kein weiteres Kriterium der Wahrheit nötig als die energeia der phantasia kataleptike. Eine Auffassung hingegen, die so scharf zwischen dem sinnlichen Wahrnehmen und dem geistigen Denken scheidet, wie Gregor es tut, und doch falsches und richtiges Denken kennt (PG 45, 305 D), ja sogar sich ihren Gegnern gegenüber auf die Logik beruft (ebd. 308 A), muß die Geltung von Denkgesetzen annehmen; und wenn sie andererseits betont, daß unser Denken von den konkreten Gegenständen ausgeht und keine Quelle der Erkenntnis außer ihnen hat,

¹⁴ Es ist bezeichnend, daß gewisse platonische Atavismen im Ausdruck, wie die Bezeichnung Gottes als τῶν πραγμάτων εἰκῶν, nur in rhetorischem Zusammenhange vorkommen, z. B. diese Bezeichnung in der Leichenrede auf Melitius: PG 46, 861 B.

¹⁵ Wie Gregor von Nyssa auch in seiner Anthropologie und Kosmologie aus stoischen Anregungen schöpft, ja sogar stoische Quellen benützt, habe ich in dem Aufsatz: „Die Quelle von Ciceros De natura deorum II 45—60 (Poseidonios bei Gregor von Nyssa)“: *Egyetemes Philologiai Közlöny (Archivum Philologicum) 1935, Heft 1—3*, gezeigt. Für die Schrift *De anima et resurrectione* ist es schon früher nachgewiesen worden.

muß sie diese Denkgesetze durch Abstraktion aus den gegebenen realen Verhältnissen entspringen lassen — also im wesentlichen eine ganz aristotelische Auffassung vom denkenden Erkennen voraussetzen. Und die Anwendung dieser aristotelisch gefaßten Denkgesetze — im Gegensatz zum stoischen unmittelbaren Wahrnehmen des Gegenstandes — spricht sich am deutlichsten eben in der Lehre von der rationalen Gotteserkenntnis aus. Der stoische Weltgott ist identisch mit der Welt, die seine Entfaltung ist; sein Sein (mag es auch die stückweise Erkenntnis der Welt von außen her nicht adäquat erfassen) erschöpft sich im Kosmos. Eine einheitliche, vollständige Erkenntnis des Kosmos wäre zugleich ein vollkommenes Erkennen Gottes. Bei Gregor hingegen wird aus der sinnlich wahrnehmbaren Schöpfung auf den unsichtbaren Schöpfer geschlossen, aus dem Unvollkommenen auf das Vollkommene, aus den Dingen, die das Sein als mitgeteilte Eigenschaft besitzen (PG 45, 336 A) auf das Sein selbst. Hier liegt viel eher der aristotelische Schluß vom beschränkten konkreten Sein auf die reine Energieia vor als der stoische vom wahrgenommenen Teil auf die vollkommene Einheit des Ganzen. Und das Ergebnis ist, genau wie bei Aristoteles, der Begriff eines Wesens, in dem Wesen und Dasein zusammenfallen (PG 44, 333 B). Nur daß Gregor viel mehr als Aristoteles das Unzulängliche dieser Formel betont, die uns das Zusammendenken von Momenten gebietet — Ding und Eigenschaft, Wesen und Dasein —, die wir der Natur unseres Denkens gemäß uns nur getrennt denken können. So kommt bei ihm die Natur des rationalen Gottesbegriffs als Grenzbegriff nach der einen Seite, der der Unerreichbarkeit, stärker zur Geltung als bei Aristoteles, während die andere Seite — daß er als Ziel des Denkens in jedem Gedanken mitgedacht wird — vernachlässigt bleibt, weil sich Gregor über den Ursprung der Normen des Denkens und über die metaphysischen Voraussetzungen der Anwendung des Kausalprinzips keine Gedanken gemacht hat. Auch das beruht darauf, daß es ihm vor allem darauf ankommt, die Unzulänglichkeit der rationalen Gotteserkenntnis zu betonen. Er tut das aber deshalb, weil er — zum Unterschied von Aristoteles — daneben auch eine andere Art der Gotteserkenntnis kennt.

Gregor von Nyssa. b) Die mystische Erkenntnis.

Genau wie bei Platon und bei Plotin ist der Weg zu dieser Gotteserkenntnis die Abwendung der Seele vom Äußeren und ihre Einkehr in sich selbst, das Ablegen aller bildlichen und

begrifflichen Erkenntnis und die Reinigung der Seele von allem, was nicht sie selbst ist, die Erkenntnis ihres eigenen wahren Wesens. Der Gedanke kommt bei Gregor sogar in ganz formelhaften Wendungen vor, wie z. B. in der Rede auf Gregorios Thaumaturgos (PG 46, 908 C): „Er lebte nur mit sich selbst und in sich selbst mit Gott“, aber auch in ganz ausdrücklicher Lehrformulierung, z. B. im Buch über die Jungfräulichkeit, in dem Jungfräulichkeit überhaupt als das Reinsein von der Sünde und von der ῥοπή zum Materiellen verstanden wird und als Mittel zur Erkenntnis Gottes gilt (PG 46, 368 D) im Sinne des Wortes: Selig die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen (PG 46, 415 A, der Abschluß des Buches). „Das göttliche Gut ist nicht außer unserer Natur, und entfernt von denen, die es suchen“, heißt es in diesem Buche, „sondern es ist in jedem von uns, verborgen und unbewußt, wenn es von den menschlichen Leidenschaften verdeckt wird, aber erkannt, wenn sich unser Denken ihm zuwendet“ (PG 46, 372 D), und diese Zuwendung ist eine Wendung nach innen, wie Gregor anderswo sagt (PG 44, 1033 D—1036 A): Die Seele, die zu Gott strebt, verläßt ihr gegenwärtiges Sein, und wendet sich in das Innere, in dem sie vorher noch nicht war, wie auch PG 44, 809 B das In-sich-selbst-Blicken der Seele mit ihrer Reinigung gleichgesetzt wird. Diese Reinigung ist nichts anderes als das „Ablegen des Fremden“ (PG 46, 372 C). Auch die übrigen aus Plotin bekannten Gleichnisse kehren bei Gregor wieder: Die Seele als Spiegel Gottes, der sein Bild nur aufnimmt, wenn er selbst rein ist (PG 46, 368 C) oder nur dann, wenn er sich von der Sünde ab- und ihm zuwendet (PG 44, 164 A; 340 A; 868 C). Die Seele als Auge, das nur dann Gott erblickt, wenn es selbst gereinigt worden ist (unzählige Stellen) oder als eine besondere Art geistigen Gesichts, das erst erworben werden muß (PG 44, 784 B), die Sünde als ein Verschließen der Augen vor dem Strahl des göttlichen Lichtes (PG 44, 369 D; 45, 28 D—32 D; 120 C)¹⁶. Wenn die Seele sich selbst erkannt hat, heißt es in der Auslegung des Canticum, wenn sie erkannt hat, daß

¹⁶ Daß die Wiederkehr dieser plotinischen Bilder bei Gregor von Nyssa nicht unbedingt Abhängigkeit von Plotin beweist, sondern oft nur Schöpfen aus gemeinsamer Tradition, zeigen Stellen wie Gregorios Thaumaturgos (PG 10, 1084 B/C), Clemens Alexandrinus, Strom. IV cap. 23 § 152, 2 u. 3 und Protreptikos VI § 68, 4.

sie, und nur sie, Gottes Ebenbild ist, und daß sie in der ganzen Schöpfung nichts zu bewundern hat als sich selbst, weil selbst Himmel und Erde vergehen, sie aber ewig ist, dann erhebt sie sich von allem Vergänglichem zum reinen Guten; und wenn so das Innere der Seele von allem Fremden gereinigt ist, geht der Sehrenden Gott auf, wie die Sonnenscheibe mit ihren Strahlen das Licht der Sterne und den Schein der Morgenröte, die vorher sichtbar waren, verdeckend (PG 44, 805 C—809 C).

Die Voraussetzung dieses Gedankenganges ist, daß der Seele das Schauen Gottes natürlich ist und daß nur ihre ursprüngliche Natur wiederhergestellt, ihr Wesen von allem Fremden und Verfinsternden gereinigt werden muß, damit sie in der Einkehr in ihr eigenes Wesen zugleich zu Gott gelange. Das wird auch von Gregor von Nyssa klar ausgesprochen: Das „Ablegen des Fremden“ ist die „Rückkehr zur wahren, eigenen Natur der Seele“ (PG 46, 372 C), die Anschauung des höchsten Gutes ist die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes der Seele; wir werden wieder, was Adam von Anfang an war (ebd. 373 C). Christentum ist Gott-ähnlich-Werden (PG 46, 244 C; 44, 433 C). Das ist kein Ziel, das über die Grenzen der menschlichen Natur hinausliegt. Denn es ist nichts als die Rückkehr zur ursprünglichen Herrlichkeit (PG 46, 244 C—D).

Diese Gedanken verraten deutlich ihren Ursprung aus den Lehren von einem Fall der Seele und von ihrer Rückkehr zu ihrem ursprünglichen Zustande, von dem Hervorgehen der Seele aus der Gottheit und ihrem Wiederaufgehen in ihr. Natürlich lehrt Gregor nicht, wie der Neuplatonismus, daß die Seligkeit im Einswerden mit der Gottheit besteht in dem Sinne, daß die Individualität der Seele zugleich mit dem „Ablegen des Fremden“ aufhört, aber die Auffassung, daß die volle Erkenntnis Gottes zugleich mit der Rückkehr der Seele zu ihrer ursprünglichen, wahren Natur gegeben ist, kommt dieser Lehre bedenklich nahe und mußte auch konsequenterweise zu der Gleichsetzung der (gereinigten) Seele mit der Gottheit führen. Der Fehler liegt schon darin, daß die Anschauung Gottes als im Wesen der Seele liegend betrachtet wird, Gregor fühlt das sichtlich, aber das Auskunftsmittel, das er findet, genügt nicht. Er sagt, an der oben angeführten Stelle fortfahrend (PG 46, 372 D): Dies (die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes der Seele) ist nicht unser Werk, noch ist das Gott-ähnlich-Werden eine Tat des Menschen. Sondern es ist ein Geschenk Gottes, der unserer Natur gleich

bei der Schöpfung die Gottebenbildlichkeit geschenkt hat. Der Mensch vermag dabei nur so viel, daß er den Schmutz des Bösen beseitigt und die verborgene Schönheit der Seele hervorleuchten läßt. Damit ist aber nur die Natur des Menschen als eine Gnade der Schöpfung dargestellt (ähnlich PG 46, 308 A) und der Anstoß nicht beseitigt, daß in dieser geschaffenen Natur die volle Erkenntnis Gottes als natürlich gegeben ist, wenn nur die Seele selbst zu ihrer eigenen, reinen Natur zurückzukehren vermag. Eben-
sowenig hilft — an und für sich — der Gedanke, daß die Rückwendung selbst nicht aus eigener Kraft des Menschen geschieht, sondern durch die Hilfe der Gnade (z. B. PG 46, 296 C; 320 C); denn der auf diese Weise hergestellte (oder besser: wiederhergestellte) Zustand ist dann doch der Seele natürlich.

Deshalb arbeitet sich bei Gregor eine andere Auffassung hervor, wonach die Gottähnlichkeit nicht in der Natur der Seele gegeben ist und durch ihre Reinigung, das ist ihre Abwendung vom Äußeren und ihre Zuwendung zum Geistigen, nur wiederhergestellt wird, sondern eben in der Reinigung als dem Akte der Zuwendung besteht und durch sie erst erzeugt wird. Denn die Abwendung vom Äußeren ist nicht nur ein Abstrahieren von allem Vorstellbaren und Denkbaren, sondern auch eine Loslösung des Willens von allem, was nicht Gott ist, und die Hinwendung des Willens zu Gott, die Liebe Gottes. „Wohin wir aber unsere Liebe wenden, dem werdet wir in der Seele verwandt . . . , ob sich die Seele dem Guten, ob dem Bösen zuwendet, immer senkt sich das Geliebte irgendwie in die Seele ein“, sagt Gregor in der Auslegung von Eccl 3, 8 (PG 44, 733 B/C). Ebenso ist der Gedanke der Gottähnlichkeit der Seele durch ein Enthaltensein des Göttlichen in ihr in „De anima“ umgebildet zu einer Verwandtschaft zwischen der Seele und Gott, aus der, wenn die Seele sich ihm zuwendet, die Liebe zu Gott folgt; „denn die göttliche Schönheit zieht ihrem Wesen zufolge alles an, was sich ihr zuwendet“ (PG 46, 89 B), und so wird die Seele, wenn sie sich von der Anhänglichkeit an das Irdische befreit hat (ebd. 93 B), notwendigerweise zum Göttlichen und Verwandten emporgezogen (ebd. 97 B). Darum heißt es auch in der Erklärung des Canticum, daß die Seele, wenn sie von der Hinneigung zum Irdischen gereinigt ist, durch die Tugend zum Göttlichen und Verwandten emporblickt (PG 46, 1009 B). Das Wesentliche an der Abwendung vom Äußeren und an der Hinwendung zum Geistigen ist nicht das Ablegen des

Fremden mehr, sondern die Liebe zu Gott. Und insofern diese eine Gnade ist — freilich wird sie als das nicht genügend von der „der Seele eingeborenen Liebe zur unsichtbaren Schönheit“ (PG 44, 769 D; vgl. 46, 288 A) unterschieden —, kann es nunmehr rechtmäßigerweise heißen, daß die Seele „durch das Einstrahlen der Gnade lichtförmig geworden ist“ (PG 44, 792 A). Denn die Gnade ist jetzt nicht nur das, was den in der Natur der Seele gegebenen Zustand der Gottähnlichkeit wiederherzustellen verhilft, sondern in ihr selbst, in ihrem Wirken in der Seele, besteht die Gottähnlichkeit. Was demnach die Erkenntnis Gottes betrifft, so wird das alte Prinzip „Ähnliches wird durch Ähnliches erkannt“, das noch in *De virginitate* im Sinn der natürlichen Gottähnlichkeit der gereinigten Seele verwendet wurde (PG 46, 368 C), umgedeutet in dem Sinne, daß es die Gnade, d. h. das Wirken des Heiligen Geistes ist, was erst die Seele gottähnlich macht (PG 46, 717 B). Wenn sich die Seele in sich selbst wendet, so schaut sie Gott nicht deshalb, weil er wesenhaft in ihr wohnt und in ihrem Wesen sichtbar wird, sobald dieses von allem Fremden gereinigt ist, sondern deshalb, weil die Abwendung vom Äußeren und die Hinwendung zum Geistigen selbst schon Liebe zu Gott ist und gottähnlich, weil sie von Gott stammt, und weil jede Liebe den Liebenden dem geliebten Gegenstande ähnlich macht. „Denn mir scheint“, sagt Gregor in der Auslegung der Worte: Selig sind, die reinen Herzen sind, denn sie werden Gott schauen (*De beatitudinibus* or. VI), „daß Gott hier nicht als ein Gegenstand des Schauens vorgestellt wird, der dem mit dem gereinigten Auge der Seele Sehenden gegenübertritt (*ἀντιπρόσωπον θέαμα*), . . . sondern wer sein Herz von der Anhänglichkeit an das Geschaffene freigemacht hat, sieht in der eigenen Schönheit das Bild des göttlichen Wesens (PG 44, 1269 C). . . . Wer sich selbst sieht, sieht in sich das, wonach er sich sehnt; . . . seine eigene Reinheit betrachtend, sieht er im Abbild das Urbild“ (ebd. 1272 B). In diesem Sinne kann man sagen: „Ihr habt das Gesuchte in euch selbst“ (ebd.) und so „wird das, was für die Unreinen unsichtbar ist, für die Reinen sichtbar“ (ebd. C). Auch das Spiegelgleichnis wird in diesem Zusammenhang noch einmal angewendet (ebd. 1272 B). Aber betont wird jetzt nicht mehr, daß die bloße Reinheit der Seele genügt, damit darin Gott aufscheint, sondern das Schwergewicht des Gedankens liegt darauf, daß es ein Abbild ist — freilich ein dem Urbild gleichartiges Abbild. Dieselben Worte der Schrift waren am Ende von

De virginitate ausgelegt worden, und das macht die Verschiedenheit der beiden Standpunkte nur um so klarer. Die Reinheit der Seele war dort nur Mittel und Voraussetzung, hier ist sie der Gegenstand des Schauens. Dieser Änderung der Auffassung liegt aber eine noch wesentlichere Umformung des Gedankens zugrunde. Die Reinheit, die früher nur etwas Negatives, das „Ablegen des Fremden“ war, ist jetzt etwas Positives, an und für sich Gottähnliches: die Liebe zu Gott, d. h. die Gnade. Das wird ganz deutlich in der Auslegung des Canticum ausgesprochen: Was in der Seele übrigbleibt, wenn alle Gedanken und Vorstellungen sich zum Erfassen des Geliebten als unzulänglich erwiesen haben, ist eben die Liebe zu diesem Ersehnten selbst (PG 44, 892 D). Das „Geheimnis, das die Seele unausgesprochen im Innersten des Bewußtseins bewahren muß“ (ebd. 732 A), das ihr allein Zeugnis von Gottes Wesen gibt, wenn sie seine völlige Unbegreiflichkeit erfaßt und „mit Schweigen verehrt“ (ebd.) hat, ist nichts anderes als die — ihrem Wesen nach gottähnliche und gottähnlich machende — Liebe zu Gott, in der die nach innen gewendete Seele Gott erkennt.

Das Problem der unmittelbaren Erkenntnis Gottes reduziert sich demnach auf die Frage, ob eine unmittelbare Erkenntnis der im Menschen wirksamen Gnade, des Aktes der Liebe zu Gott, durch „Introversion“ möglich ist. So ist aus der platonischen Erkenntnislehre eine Theorie der Mystik geworden. Wie sie als das zu beurteilen ist, das gehört schon nicht mehr in den Rahmen dieser Untersuchung¹⁷. Es genügt hier, darauf zu verweisen, daß Gregor von Nyssa die Voraussetzung einer solchen Theorie, die Möglichkeit der unmittelbaren Erkenntnis des seelischen Aktes durch „Introversion“, einfach als gegebene Erfahrungstatsache betrachtet. Daß er die Introversion so meint, daß er von mystischer innerer Erfahrung spricht, dafür ist der beste Beweis die Stelle der Auslegung des Canticum, wo er über den Vers spricht: Die Wächter der Stadt schlugen mich und verwundeten mich (5, 7). Die Seele, die auf das Wort Gottes hin ausgegangen ist (daß dieses Aus- und Emporgehen eigentlich ein Insichhineingehen ist, ist unmittelbar vorher [PG 44, 1036 A] gesagt worden),

¹⁷ Um nur einen Anhaltspunkt dafür zu geben, darf ich vielleicht auf einen Abschnitt (pg. 68—76) aus dem Aufsätze von F. X. Maquart: *Le Rêve et l'Extase Mystique* (Études Carmélitaines [1932 I] 41—81) verweisen.

ruft den mit keinem Namen Nennbaren, wird von den Wächtern belehrt, daß sie nach dem Unbegreiflichen trachtet, und wird geschlagen und verwundet von der Hoffnungslosigkeit ihrer Sehnsucht. Aber sie wird belehrt, daß eben diese Sehnsucht der Besitz des Gesuchten ist . . . , und so preist sie sich, daß sie das Geschoß Gottes in sich trägt, im Herzen von der Lanze des Glaubens durchbohrt, im Innersten ihres Herzens von den Pfeilen der Liebe getroffen (ebd. 1037 A—C). Niemand wird verkennen, daß hier dasselbe gesagt wird, wovon z. B. die hl. Theresia (Le Château Intérieur, sixième demeure cap. XI) gesprochen hat. Auch ein anderes Motiv, das uns wieder bei der hl. Theresia begegnet, erhält so erst seine eigentliche Deutung: Sie vergleicht (ebd. quatrième demeure cap. III) die Gnade der Beschauung mit einer Quelle, die sich selbst zugleich mit ihrem reichlicheren Strömen vergrößert, und im vorhergehenden Kapitel spricht sie von der dilatatio cordis. Dem entspricht genau, was Gregor von Nyssa sagt: „Die Einwohnung des göttlichen Gutes in der Seele ist von der Art, daß sie das Gefäß größer und aufnahmefähiger macht, je mehr sie es erfüllt . . .“, und er führt den Gedanken mit demselben Gleichnis von der Quelle fort (PG 46, 105 B). Der Gedanke, daß die Seele, nach je höheren Zielen sie strebt, um so größer werde, war schon früher vorgekommen (PG 46, 361 D; 289 B). Aber daß eben das Streben nach diesem Höheren es ist, was die Seele erweitert und zu weiterem Streben befähigt, daß die „Einwohnung des Gutes zugleich das Sehnen der Seele erweitert“ (PG 44, 777 B), das konnte erst gesagt werden, seitdem beides, Streben und Erweiterung, der Trieb zum Göttlichen und die den Trieb begründende und durch ihn wiederum hergestellte Gottähnlichkeit, als dasselbe erkannt war. In diesem Sinn kann PG 44, 1269 D gesagt werden (ein Gedanke, der im Gedankenkreis der wesentlichen Gottähnlichkeit der Seele sinnlos ist): „Laßt euch nicht durch die Unerkennbarkeit Gottes einschüchtern. Das Maß dessen, was du von der Erkenntnis Gottes fassen kannst, liegt in dir selbst.“

Durch die neue Fassung und Umdeutung der platonischen Motive wird auch ein Gedanke verständlich, der früher notwendig zu der Behauptung der Identität von Menschenseele und Gottheit im Sinne Plotins geführt hat: daß nämlich nicht allein die Seele nur dann Gott erkennt, wenn sie sich in ihr eigenes wahres Wesen zurückwendet, sondern daß sie auch nur dann ihr eigenes Wesen erkennen kann, wenn sie dessen Urbild, Gott, erkannt hat. „So wie das

Auge sich selbst nicht sieht, sondern sein Abbild im Spiegel betrachtet, so kann die Seele nur dann, wenn sie das Urbild ihrer eigenen göttlichen Schönheit betrachtet, sich selbst erkennen“, heißt es PG 46, 509 B/C (eine interessante Umkehrung des Spiegelgleichnisses). Denn wenn diese Gottähnlichkeit der Seele nicht in ihrer wesentlichen Gottähnlichkeit besteht, sondern in der Liebe zu Gott, dann ist es ganz natürlich, daß ihr reines geistiges Wesen erst in der Liebe zu Gott hervortritt und durch die Wendung nach innen erst zugleich mit der Zuwendung zu Gott und nur durch sie erkannt werden kann. Auch ein anderes überliefertes neuplatonisches Motiv, das „Einswerden¹⁸“, erhält so eine neue Deutung. An die Stelle des durch die Absonderung des Fremden, Nichtgöttlichen herbeigeführten Aufgehens der Seele in Gott, mit dem sie wesentlich von jeher identisch war, tritt das Einswerden in der Liebe (z. B. am Schluß der Auslegung des Canticum: PG 44, 1116 C).

Es ist gewiß richtig, daß Gregor von Nyssa als Mystiker bisher nicht genügend beachtet worden ist, wie Bardenhewer festgestellt hat (Gesch. d. altkirchl. Literatur III 211). Es ist aber ungerecht, wie es auch noch Bardenhewer tut (ebd.), zu behaupten, daß er sich als Mystiker „in den Geleisen Philos von Alexandrien und des Neuplatonikers Plotin bewege“. Gewiß setzt er die neuplatonische Tradition fort. Aber es ist falsch, seine Abhängigkeit vom Neuplatonismus einseitig zu betonen¹⁹ und nicht das Gewicht auf die neue Deutung zu legen, die alle platonischen und neuplatonischen Gedanken bei ihm erfahren haben. Es ist wahr, daß er selbst sich diese neue Deutung erst erarbeitet hat und daß sie sich bei ihm nie ganz von den Elementen der alten Auffassung rein halten konnte (gewisse „Atavismen“ im Ausdruck kommen selbst in der Auslegung des Canticum vor). Aber deshalb darf man doch nicht verschweigen, daß er der erste ist, der diese Gedankengänge, die später durch die Werke des Pseudo-Dionysios durch das ganze Mittelalter hindurch gewirkt haben, aus ihrer Verbindung mit der platonischen Ideenlehre einerseits und — was noch wichtiger

¹⁸ Daß auch hier nicht ein Zitat Plotins, sondern gemeinsame neuplatonische Tradition vorliegt, beweist Clem. Alex., Strom. IV cap. 23 § 151, 3, der sich sogar auf Pythagoras beruft.

¹⁹ Oder gar, wie Holl (206/207) es tut, die negative Seite der Erkenntnis Gottes (PG 46, 376 D) mit der Mittelbarkeit der Erkenntnis durch die Liebe (PG 44, 1269 C) zusammenzuwerfen und dann beides als die Lehre Gregors von der ewigen Seligkeit hinzustellen.

war — mit der platonischen Seelenlehre andererseits gelöst hat, wodurch sie erst befähigt wurden, die Grundlage einer christlichen Mystik zu werden; ja, der als erster überhaupt ihren mystischen Charakter erkannt hat. Denn letzten Endes kann ja auch die Lehre von der Göttlichkeit der Menschenseele nur von einer — falsch gedeuteten — mystischen Erfahrung des Absoluten im eigenen Inneren stammen²⁰. Notwendigerweise falsch gedeutet deshalb, weil, wie alle christlichen Mystiker betonen, das Bewußtsein der Verschiedenheit von Subjekt und Objekt, von Seele und Gott aufhört (vgl. das Taulerzitat im oben zitierten Aufsätze der *Études Carmélitaines* [1932 I] 55) und als Lehre daher aus diesem Erlebnis eine Mythologie vom Fall der Seelen, vom Hervorgehen der Seelen aus Gott und ihrer Rückkehr zu ihm und von der Identität der Seele mit Gott folgt. Auf der Grundlage dieser Seelenlehre ist der Platonismus, ist der Neuplatonismus entstanden. Gregor von Nyssa gebührt das Verdienst, daß er den platonischen Grundgedanken

²⁰ Über die Möglichkeit selbst mystischer Gnadenwirkungen außer dem christlichen Glauben und über die notwendige Mißdeutung solcher Erlebnisse ohne den christlichen Glauben vgl. P. Élisée de la Nativité, *Études Carmélitaines* (1931 II) 162—164. Diese Überzeugung von der Erkenntnis des Göttlichen durch die nach innen gerichtete Seele ist auch der eigentliche Ausgangspunkt des Platonismus. Denn die (sokratische) Entdeckung des Horos, des notwendigen Begriffs, dessen Bestimmungsteile sich durch reines Denken feststellen lassen, und der a priori feststellbaren Geltung gewisser Grundwahrheiten war längst in Platons Dialogen niedergelegt, ohne daß daraus gefolgert wurde, daß diese Erkenntnis die Erkenntnis von etwas Jenseitigem sei. Erst die Lehre, daß die Seele durch die Abwendung von allem Äußeren und die Wendung in ihr eigenes Innere das ihr verwandte Göttliche erkenne, zusammen mit der Überzeugung, daß alle wahre, d. h. allgemeingültige und ewige Erkenntnis, Erkenntnis von etwas Göttlichem sei, hat die Vorstellung der Ideenerkenntnis als einer Erkenntnis der nach innen gerichteten Seele erzeugt. (Vorbereitet wurde diese Verbindung gewiß durch die eleatische Lehre, wonach wahrhaft seiend nur das ewig Seiende, das Göttliche, sein kann, und daher jede Erkenntnis eines dauernd Gültigen Erkenntnis des ewigen Göttlichen sein muß.) Ganz konsequenterweise muß aber eine Erkenntnislehre, die dergestalt die Erkenntnis der äußeren Welt mit der inneren Erkenntnis Gottes auf eine Ebene stellt, dazu gelangen, unserer normalen Erkenntnis die Eigenschaften der *visio beatifica* zuzuschreiben. Denn nur in der *visio beatifica* kann die innerliche Erkenntnis Gottes auch das Medium der Erkenntnis aller Wirklichkeit außer Gott sein. Für unsere Erkenntnis aber sind die Wahrnehmung der äußeren Wirklichkeit und die innere Erfahrung von Gott zwei wesentlich getrennte Bereiche.

von der Erkenntnis Gottes in der Seele selbst als erster (und in manchem sogar klarer und konsequenter als Dionysios Areopagita) von der platonischen Seelenlehre getrennt und in seinem eigentlichen Wahrheitsgehalte, als Theorie der Mystik, zur christlichen Lehre gemacht hat.

Man sieht schon aus diesem Überblick über seine Erkenntnislehre, wie weit sich Gregor vom historischen Platonismus und von Plotin entfernt hat. So falsch es ist, in Gregor nur den Neuplatoniker sehen zu wollen, ebenso falsch wäre es auch, unter der Bezeichnung „christlicher Platonismus“ ihn mit Augustinus zusammenzufassen, in dessen Denken die Ideen als rationes aeternae und die Ideenerkenntnis im Sinne der Illuminationstheorie als Erkenntnis der Ideen in der Idee des Einen, das ist Gottes als Verbum und forma rerum²¹, eine grundlegende Rolle spielen, während sie bei Gregor von Nyssa weder in der Ontologie noch in der Erkenntnislehre existieren²². Was er mit Augustinus gemein hat, was überhaupt vom Platonismus bei ihm übriggeblieben ist, das ist nur mehr die Theorie der Mystik.

²¹ Die diesbezüglichen Stellen sind bei Hessen, Augustins Metaphysik der Erkenntnis S. 49, aufgeführt.

²² Inwiefern sie auch bei ihm noch in einer gewissen rudimentären Weise fortleben, habe ich in dem Aufsätze „Zur Philosophie Wl. Solowjews, Russentum und Vätertheologie“ (Orientalia Christiana 1933, 159—167) zu zeigen versucht und dabei nach dem Urteil berufener Beurteiler immer noch den platonischen Charakter dieser Gedankenelemente übertrieben. Selbst wenn man aber das dort Vorgebrachte uneingeschränkt gelten ließe, kann von einem Vorhandensein der platonischen idealen Einheit als ontologischer Realität bei Gregor nicht die Rede sein, und damit erledigt sich auch Harnacks Behauptung (Dogmengeschichte³ II 164), Christus habe nach Gregor die menschliche Natur als Ganzes, im Sinn des realistischen platonischen Gattungsbegriffs, angenommen. Schon Holl hat dieser Auffassung Harnacks widersprochen, und er hat damit recht, aber nicht deshalb, weil die platonische Lehre, wie er meint, von Gregor „entschlossen theistisch umgebildet“ worden sei (Amphilochius v. Ikonium 223), sondern weil sie bei Gregor in diesem Sinne — als Ontologie und als Theorie der normalen Erkenntnis — gar nicht existiert. Es ist falsch, wie auch Bardenhewer es tut (Gesch. d. altkirchlichen Literatur III 211), platonische Begriffslehre und eine Antizipation des extremen Realismus des Mittelalters in der Ausdrucksweise der Abhandlung Ex communibus notionibus (PG 45, 180) zu sehen; die Worte heißen dort nichts anderes, als daß drei Menschen κατά τὸ ἀνθρώπου, im Menschsein, eins seien und eine Mehrzahl von Individuen nur in den Akzidenzien, nicht in der Natur „Mensch“ begründet sein könne, also dort nicht existiere, wo es Akzidenzien nicht gebe — eine auch von aristotelisch-stoischem Standpunkt vollkommen zutreffende Behauptung.

Man kann im Zweifel sein, ob die hier herausgearbeitete Auffassung bei Gregor die alte, neuplatonische und Plotin nahestehende, abgelöst hat, oder ob auch später noch bald die eine, bald die andere sich bei ihm in den Vordergrund gedrängt hat, je nach dem Zusammenhang, in dem er auf diesen Gedankenkreis zu sprechen kommt. Die chronologischen Voraussetzungen, die man, wie die Herkunft der Zitate zeigt, im ersteren Falle machen müßte, sind folgende: Daß De virginitate eine seiner ersten Schriften ist (was feststeht), daß De proposito secundum Deum derselben Zeit angehört (was das mit De virg. gemeinsame Schlußmotiv PG 46, 301 A/B = 413 C und die Bestimmung der Schrift nahelegt), daß De anima et resurrectione längere Zeit nachher geschrieben ist (was gleichfalls feststeht), daß die Erklärung des Canticum und die Schrift De beatitudinibus auch der späteren Zeit angehört (was wahrscheinlich ist) und ebenso die Rede auf den hl. Stephanus (was die Stellungnahme gegen die Pneumatomachen allein wahrscheinlich macht). Auffallend ist nur, daß in einer Schrift, die zweifellos seinem hohen Alter angehört, in De infantibus, qui praemature abripiuntur, die sonst für die früheren Schriften typische Lehre wiederkehrt: das Prinzip „Ähnliches wird vom Ähnlichen erkannt“ auf die Natur der Seele angewendet, die Reinigung als bloße Beseitigung der Hindernisse der Einstrahlung betrachtet (PG 46, 176 A), das Sehen als notwendige Folge des natürlichen, ursprünglichen Zustandes der Seele erklärt (ebd. 176 D) — und zuletzt noch der Satz, daß das in der Seligkeit erwartete Gut der menschlichen Natur gemäß ist (ebd. 177 B). Aber kann hier nicht das Zurückgreifen auf die frühere Darstellung durch die Notwendigkeit verursacht worden sein, eine Lösung der Frage zu finden, die den Gnadenzustand auch für Kinder möglich macht, die noch keine eigenen Willensakte gesetzt haben? Und da sonst von Gregor die Reinigung als Erfolg des von der Gnade angeregten moralischen Willens betont und die Gnadewirkung Gottes nur als aktuelle Wirksamkeit des auf Gott gerichteten Willens aufgefaßt wird, lag es nicht nahe, zu der Vorstellung der wesenhaften, ursprünglichen Reinheit der Seele zurückzukehren, um den Gnadenzustand der Kinder zu erklären, wie es PG 46, 177 D geschieht? Immerhin kann die Behandlung der Frage in dieser Schrift auch für die zweite Annahme (des Nebeneinander der beiden Auffassungen) sprechen.