

Zur Theologie der Christumystik Gregors von Nyssa.

Von Aloisius Lieske S. J.

Origenes ist wegen der überragenden Bedeutung, die das höhere Gebetsleben im Aufbau seines theologischen Systems genießt, und der lebendigen Innerlichkeit glutender Christusliebe, die aus seinen Kommentaren und seinen Homilien zu uns spricht, der erste große Anfang einer Theologie christlicher Frömmigkeit und Mystik. Haben auch bereits vor ihm Hippolyt¹ und Klemens von Alexandrien² auf die entscheidende Bedeutung hingewiesen, die Gnosis und höheres Gebetsleben für die Bildung innigerer Christusgemeinschaft haben, so ist er es doch, bei dem sie ihren tieferen gnaden theologischen Sinn erhalten als seinshafter Ausdruck des geheimnisvollen Wirklichkeitszusammenhanges zwischen dem Leben des Gottmenschen und unserer christlichen Existenz. Erst bei ihm wird das Geheimnis unserer gnadenhaften Gotteskindschaft ausdrücklich auf die Teilnahme an der ewigen trinitarischen Sohnschaft und innergöttlichen Zeugung zurückgeführt³ und mystische Erkenntnis oder Liebesgemeinschaft als wirkliche Logosvereinigung geschaut. Ähnlich wie der Sohn mit dem Vater auf Grund der ewigen Zeugung in Erkenntnis und Liebe vereint ist — die ganze Wirklichkeit des Sohnes besteht eben in nichts anderem als der liebenden Schau des Vaters —, nehmen auch wir in Glaube, Gnosis und Liebe am Leben des Eingeborenen Sohnes teil und zwar an der Gestalt seines Lebens, in der wir ihn erfassen⁴. Entfaltung des einfachen Glaubens zu höherer Erkenntnis ist darum mystische Brautgemeinschaft mit dem göttlichen Wort, ist ein neuer, geheimnisvoll übergeschichtlicher Inkarnationsprozeß des ewigen Wortes. Denn auch in uns wird es wiedergeboren, leidet und stirbt, wird verklärt, bis wir in ihm mit dem Vater vereint sind in der Vollendung der Logosförmigkeit, der Schau (Joh. Kom. I 16; GCS IV 20, 15 ff.).

¹ Hippolyt bes. in seinem Hoheliedkommentar n. 2; 15; 17; 24—25. — Vgl. N. Bonwetsch, Hippolyts Kommentar zum Hohelied (Texte u. Unters. 23, 2 [1902]).

² Vgl. vor allem das 7. Buch der Stromata, das auf Origenes' Theologie der Mystik einen nicht geringen Einfluß ausgeübt hat.

³ Zur dogmatischen Gesamtwertung origenistischer Logos- und Christumystik siehe die Arbeit des Verfassers: Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster 1938.

⁴ Jeremiashom. IX 4; GCS III 70, 12—27.

Und doch bergen diese ersten leisen Anfänge einer mystischen Theologie trinitarischer Religiosität und Christusgemeinschaft in sich bereits den Grund ernster Bedrohung: Mit dem Versuch, die tiefere Bedeutung und den ökonomischen Funktionsbereich des personalen göttlichen Wortes zu erklären, geraten sie in Gefahr, das Wort — ähnlich Plotins $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ — zur bloßen Offenbarungshypostase einer letztlich monotheistisch gedachten, in absoluter Transzendenz thronenden Gottheit ($\mu\omicron\nu\acute{\omicron}\varsigma$) zur Welt hin zu machen⁵. Gewiß hatte Origenes seine Theologie der Logosmystik nicht allein aus diesen subordinatianistischen Anschauungen heraus entfaltet. Gerade die schrifttheologisch (Röm 8, 9—14; 8, 29) und patristisch (Gen 1, 26 f.) gut unterbaute Inbeziehungsetzung unserer gnadenhaften Gotteskindschaft zum Geheimnis der göttlichen Sohnschaft sicherte seiner Christosmystik weitere logische Existenzberechtigung. Weil aber die subordinatianistisch-kosmologische Wesensdeutung des Logos auf die Gestaltung seiner Theologie der Mystik einen nicht geringen Einfluß ausgeübt hatte, waren diese dogmatisch richtigen Motive doch zu schwach, die Anfänge einer tieferen trinitarischen Mystik vor dem Abgleiten in eine rein monotheistische Gottesmystik zu bewahren, als jede Wesensverschiedenheit des Sohnes vom Vater im Kampf gegen den Arianismus von der Kirche verworfen wurde.

Für die Geschichte der christlichen Mystik und Gnaden-theologie ist es darum wertvoll zu sehen, wie nun Origenes' Logosmystik in der schöpferischen Begegnung mit Gregor von Nyssa, dem tiefsten Kenner origenistischer Theologie, umgestaltet und weiter entfaltet wird. Scheint auch Evagrius⁶ Theologie christlicher Vollkommenheit origenistischer zu sein als die Gregors, so ist es letztlich doch nur die straffere Systematik der Theologie des großen Alexandriners, die sie als solche erscheinen läßt. In Wirklichkeit ist sie teuer genug erkaufte durch die vereinseitigende Schematisierung origenistischer Irrtümer und Unklarheiten, bietet aber keineswegs die architektonische Weite und Fülle theologischer Perspektiven, die das System des großen Alexandriners in sich birgt. Wie dagegen Gregor von Nyssa der

⁵ $\mu\omicron\nu\acute{\omicron}\varsigma$ und $\acute{\epsilon}\nu\acute{\omicron}\varsigma$: De princ. I 1, 6; GCS V 21, 23; Joh. Kom. I 20, 22; GCS IV 24, 23. — Zur neuplatonisch-kosmologischen Wesensdeutung des Sohnes und ihrer theologischen Auswirkung vgl. A. Lieske, a. a. O., 180—216.

⁶ Zu Evagrius Ponticus bes. I. Hausherr, Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique (RevAscMyst [1934] 34—93, 113—170). Ferner H. v. Balthasar, Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus (ZAM 14 [1939] 31—47).

spekulativste Trinitätstheologe unter den Kappadoziern ist und den Geist des Origenes zugleich am meisten in sich aufgenommen hat, so ist er auch am tiefsten erfüllt von der Bedeutung des Gottmenschentums für unser christliches Dasein und seine höheren Entfaltungsstufen, das Leben mystischer Gemeinschaft der Seele mit dem dreieinigen Gott im Geheimnis jungfräulicher Liebe.

Theologische Beschreibung.

Es gibt wohl in der Literatur des kirchlichen Altertums keinen, der mit so zarter Christusliebe und so feinem Verständnis für religiöse Innerlichkeit vom Geheimnis gnadenhafter Einwohnung Gottes und dem trauten Verkehr Christi in unserer Seele spricht, wie Gregor von Nyssa. Seine asketisch-exegetischen Werke, seine mystische Abhandlung *De Vita Moysis*, sein Leben der hl. Makrina, vor allem aber die Homilien seines Hohelied-Kommentars bergen Texte so bezaubernd schlichter Einfachheit und heiliger Weihe, daß man von der Fülle religiöser Erfahrung und persönlichster Christusliebe, die aus ihnen zu uns in schüchternen Zurückhaltung spricht, geradezu überrascht ist.

Im Mittelpunkt des religiösen Interesses Gregors steht die liebende Sehnsucht⁷ nach immer größerer Vereinigung mit Gott⁸ in der vertraulichen Stille des Herzens⁹ und immer unmittelbarerem Erfahren der geheimnisvollen Christusgegenwart, die wir im Leben der Gnade in uns tragen. Aber die Verwirklichung dieser sehrenden Liebe ist nur in dem Maße möglich, wie wir in uns die strahlende, geistdurchleuchtete Schönheit erster paradiesischer Unschuld sowie die Herrlichkeit unberührter Jungfräulichkeit und glutender Gottesliebe wiederherstellen¹⁰. Und in dem Grade, in dem alle irdische Liebe und eitle Vielgeschäftigkeit in der Seele verstummen¹¹, entfaltet sich in ihr immer stärker das Feuer göttlicher Liebesehnsucht (*ἐρωτικῇ τινι διαθέσει*: 44, 401D) nach dem Besitz der ewig unerreichbaren, göttlichen Schönheit (Hldkom. 44, 1057C). Denn weil die Seele Gottes Bild und damit ein Gleichnis (*ὁμοίωμα*) seiner unvergänglichen Schönheit in sich trägt (Hldkom. II; 44, 805D), Gott aber

⁷ Hldkom. 44, 765B; 774D; 852A—D; 1044C. — *ἐρωτικὸν πάθος*: ebd. 773D. — Vgl. auch G. Horn, *L'amour divin. Note sur le mot Eros dans S. Grégoire de Nyssa* (RevAscMyst 6 [1925] 378—389).

⁸ Hldkom. 44, 772C—D: *τῆς ἀκηράτου συζυγίας ἀραξομένης, δι' ἧς ἡ κολλωμένη τῷ Κυρίῳ ψυχῇ ἐν πνεύμα γίνεται* (Eph 4, 4). — Ähnlich ebd. 765B.

⁹ Ebd. 44, 828D—829C; 893C.

¹⁰ Hldkom. 44, 789C; 897B; 1020C; 832B; De Virgin. 46, 373A.

¹¹ Hldkom. 44, 773.

ewige Liebe (1 Joh 4, 8; 44, 845C) selbst ist und strahlende Schönheit, so muß auch die Seele die Eigenschaften der göttlichen Natur widerstrahlen, wie sich im Glas der Strahl der Sonne spiegelt (46, 44). Darum wird die Seele, die sich in jungfräulicher Liebe der unzugänglichen Urschönheit nähert, gerade in ihrer Gottesliebe schön (Hldkom. IV; 44, 833B) und nimmt die Eigenschaften Gottes in dem Grade in sich auf, wie sie zur göttlichen Schönheit blickt (44, 865C): sowie ein Spiegel schön ist im schönen Spiegelbild (44, 863C). Und weil das Urbild göttlicher Schönheit und Liebe selbst keine Grenzen kennt, so ist auch gerade die nie endende Sehnsucht der Liebe nach mystischer Vereinigung mit Gott (44, 777B) und immer größerer Erkenntnis des Geliebten das eigentliche Merkmal menschlicher Existenz und seine wahre Vollendung¹².

Durch die Sünde der Stammeltern ist zwar das ursprüngliche Gottesbild nicht gänzlich in uns zerstört¹³. Aber es ist seiner ersten Schönheit beraubt und mit Sündenschmutz und schuldhafter Begierde überlagert¹⁴. Soll darum die der Seele kraft ihrer Gottbildlichkeit immanente Dynamik zur liebenden Gottesschau¹⁵ sich wieder entfalten, so müssen sie aus ihr völlig entfernt werden. Doch dieser Weg der Befreiung von den Schlacken der Vergänglichkeit¹⁶ und aller ungeordneten Liebe ist nur möglich in der Gnade des Glaubens, in der Gefolgschaft des armen¹⁷ und gekreuzigten¹⁸ Christus. Es ist ein stetes Absterben der Welt (44, 413D), ist die Verwirklichung des Geheimnisses Christi in uns, der noch am Kreuze seine Hände über die ganze Welt ausbreitet (44, 349C) und sich für sie in verströmender Liebe selbst hingibt.

Ohne reale Verbindung mit Christus, dem Gottmenschen, ist dieser Weg ständiger Verwirklichung des Kreuzesgeheimnisses in uns unmöglich; in ihr aber vollzieht sich in der Seele jenes Mysterium wunderbarer Erneuerung und lebenspendender Fülle. Denn nimmt die Seele im Glauben an Christus die göttliche Liebe¹⁹ und in ihr zugleich Christus

¹² Τάχα γὰρ τὸ οὕτως ἔχειν, ὡς αἰεὶ θέλειν ἐν τῷ καλῷ τὸ πλέον ἔχειν ἢ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τελειότης ἐστίν: De Vita Moysis 44, 301C.

¹³ De Virgin. 46, 372D.

¹⁴ De Beatitud. 44, 1272A; Hldkom. 44, 1004D.

¹⁵ De Infant ... 46, 176A; Hldkom. 44, 889C; De Vita Moysis 44, 401D.

¹⁶ De An. et Resurr. 46, 93D.

¹⁷ In Psalm. II, 12; 44, 552C; De Beatitud. 44, 1200C—D.

¹⁸ De Vita Moysis 44, 348D; 365B—C; 413D; ἐπίγνωσις τοῦ σταυρωθέντος: 349B.

¹⁹ Ἡ γὰρ ἀγάπη ἐστίν ὁ Θεός, καθὼς εἴρηται, ἢ διὰ τῆς κατὰ τὴν πίστιν ἀκίδος τῆ καρδία ἐγγενομένη . . . τῆς ἀγάπης τὸ βέλος: Hldkom. 44, 1044C.

selbst in ihr Herz auf²⁰ — Liebe ist ja Teilhabe an seiner Gottheit, und der Eingeborene ist selbst der Pfeil der Liebe, den der Vater dem Gläubigen ins Herz sendet²¹ — so wird sie nun selbst zum strömenden Born göttlicher Liebe, wird zum versiegelten Quell²², der die Wasser göttlichen Lebens geheimnisvoll in seinen Tiefen birgt.

„Zu Dir, Du Quell, will ich eilen und den Gottestrank trinken, den Du Dürstenden spendest. Aus deiner Seite, deren Ader der Stahl geöffnet, läßt Du Wasser strömen, durch das der Trinkende selbst wieder zum Quell wird, der ins ewige Leben sprudelt“ (44, 801B). Die Seele enthält darum den, der in ihren Brunnen einströmt. Sie wird ein Brunnhaus jenes lebendigen Wassers, das vom Libanon strömt oder besser hinabrauscht in Christus Jesus²³ und in dem sie selbst teilnimmt am Geheimnis des innergöttlichen Lebens, das nie versiegender Quell und Grund allen Lebens ist.

Gerade dieses Motiv vom Quellgrund der begnadeten Seele ist für Gregors Mystik charakteristisch²⁴. Es zeigt den stark dynamisch-lebendigen Zug seines theologischen Denkens und zugleich seine beglückende Freude, das Geheimnis transzendent göttlichen Lebens, das dem Quellgrund des Vaters urewig entströmt, nun gnadenhaft in seinem Herzensgrund selbst bergen zu dürfen. Während Brunnen sonst nur stehendes Wasser in sich bergen, entströmt — und gerade das ist das Seltsamste (τὸ πάντων παραδόξιστον²⁵) ihren Tiefen lebendiges Wasser. Doch auch hierin ist sie ihrem göttlichen Urbild, das auch beides ist, nur ähnlich geworden: Wasser und Quell²⁶. War das göttliche Wort der Quell, aus dem wir den Trunk göttlichen Wassers schlürfen, und wurden uns schon die Apostel, die aus diesen göttlichen Wassern schöpften, zum Fluß, was wird uns dann erst der Strom Gottes selbst sein, wenn schon ein Tropfen zur Geburt von Flüssen genügt (44, 1005B—C). So springt das göttliche Leben, das der Vater, der Sohn und der Hl. Geist ist, — der Geist aber ist dem, der die Gnade empfangt, Quell des Wassers, das zum ewigen Leben rauscht²⁷ — in

²⁰ Hldkom. 44, 1085C.

²¹ Ebd. 44, 852A—B; 1037C u. 1048D.

²² Hldkom. 44, 964C. — ²³ Ebd. 44, 977D.

²⁴ Hldkom. 44, 780A; 801B; 964D; 977C; 1000B; 1036B. H. v. Balthasar hat in seiner neuen Übersetzung ausgewählter Texte aus Gregors Hoheliedkommentar, die wir hier und da beim Zitieren von Stellen benutzen, gerade dieses Motiv als Titel gewählt: Der versiegelte Quell, Salzburg 1939.

²⁵ Τοῦτο δὲ τὸ πάντων παραδόξιστον . . . ὥστε τὸ μὲν βάθος ἔχειν τοῦ φρέατος, τοῦ δὲ ποταμοῦ τὸ ἀεικίνητον: 44, 977C.

²⁶ Ebd. 44, 977C. — Gott als πηγὴ τῆς ἀειζωίας in der sog. Epist. 26 (46, 1108A) gehört nicht Gregor, sondern Evagrius.

²⁷ C. Eunom. X 45, 836B; ed. Jaeger II 234.

uns zu immer höherer Erkenntnis und Liebe Christi, zu immer unmittelbarer Begegnung mit Gott im Herzensgrund, um immer mehr ineinander einzugehen, Gott in die Seele und die Seele in Gott²⁸, um im Ersehnten selbst weilen zu dürfen, es selbst in sich zu bergen (44, 892A), trunken in heiliger Liebesverückung mystischer Schau²⁹.

Ähnlich wie Origenes von geradezu leidenschaftlicher Sehnsucht nach unmittelbarer Erkenntnis Gottes durchflutet ist, offenbart sich auch in Gregors mystischer Theologie ein fast grenzenloser Drang nach unmittelbarer Begegnung mit dem göttlichen Bräutigam im Geheimnis der Gnade, bis er selbst in der Seele leuchtend aufgehe wie der Sonnenball, der mit der Pracht seiner Strahlen den Glanz der Sterne verlöscht (44, 808B). Darum ist Leben der Vollkommenheit wesenhaft Aufstieg Stufe um Stufe (ἐπι τὰ μείζω τε καὶ ὑψηλότερα τῆς καρδίας ἀνάβασις: 44, 968A). Und doch ist es schwer, in Gregors Theologie der Mystik einzelne Stufen deutlich zu unterscheiden. Zwei Stufen aber lassen sich mit einiger Gewißheit erkennen. Sind sie auch von ihm selbst nie als zwei verschiedene Grade mystischer Erkenntnis ausdrücklich bezeichnet, so bieten sich doch Anhaltspunkte genug, sie voneinander zu unterscheiden.

Spiegelbilderkenntnis: Gott läßt sich — das ist das eindeutige Zeugnis eines hl. Johannes (Joh 1, 18) und Paulus (1 Tim 6, 16) — nicht begreifen und ist geschöpflicher Schau unzugänglich³⁰. Ist darum auch unsere Sehnsucht, Gott zu schauen, wie er in sich ist, unerfüllbar, so bietet sich der begnadeten Seele, die zu höherer Vollendung gelangt ist, doch eine Möglichkeit, die strahlende Schönheit Gottes in ihrer jungfräulichen Reinheit und Liebe zu schauen. Einmal im Besitz Christi in unserem Herzen; „Schauen“ bedeutet ja nach der Hl. Schrift oft nichts weiter als „Haben“³¹. Gott ist Reinheit, Leidenschaftslosigkeit und Freiheit von Sünde. Nehmen wir darum an ihnen teil, so haben wir Gott selbst im Spiegelbild unserer Seele in uns. Christus ist durch sie in unser Herz gekommen. „Schaut: das Reich Gottes ist in uns“ (Luc 17, 21; 44, 1269C). Aber das ist nicht alles. Wie man die Sonne, in die man selbst nicht schauen kann, doch im Spiegelbilde erblickt, so wird auch Gottes unfaßbares Wort im Gottes-

²⁸ μεταχωρεῖ τὰ δύο εἰς ἄλληλα, ὃ τε Θεὸς ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενος, καὶ πάλιν εἰς τὸν Θεὸν ἡ ψυχὴ μετοικίζεται: Hldkom. 44, 889D.

²⁹ W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931, 104–108; A. Lieske, a. a. O., 51–60.

³⁰ De Beatitud. 44, 1264C.

³¹ De Beatitud. 44, 1265A.

bilde der Seele sichtbar, wenn sie sich mit seiner Gnade von aller Sünde gereinigt hat, wie man einen Spiegel vom Rost befreit. „Daher kann jeder, der ein reines Herz hat und die Reinheit seiner Seele schaut, in diesem Abbild das göttliche Urbild selbst erblicken“ (44, 1272B). Dieses Aufleuchten Gottes in der makellosen Schönheit der Seele ist bereits teilweise Erfüllung der Seligpreisung des Herrn: „Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“ (Mt 5, 8; 44, 1269D). Es ist ein beglückendes Staunen vor dem Geheimnis Gottes im Herzen, ein Sichbewußtwerden unserer Gottesnähe und Gnadenbevorzugung. „Der ganze Himmel wird von Gottes Hand umfaßt ... Und dennoch: den so großen und gewaltigen Gott, der die ganze Schöpfung in seiner Hand hält, nimmst Du auf. In dir wohnt er und leidet nicht Enge. ‚Ich werde bei ihnen Wohnung nehmen.‘ (Joh 14, 23) ... Hast du das einmal gesehen, so wirst Du dein Auge auf nichts Irdischem mehr ruhen lassen. Was sage ich? Der Himmel selbst wird Dir nicht wunderbar erscheinen“ (44, 805D). In den Früchten des Geistes, in der Liebe z. B., in geistlicher Freude und ihrem Frieden tragen wir, wie einst S. Paulus Christi Wohlgeruch (2 Kor 2, 15) in uns und besitzen so etwas, das uns den Blick für das göttliche Wort ein wenig öffnet. Wer aus seinem ganzen Leben gleichsam duftendes Nardenöl bereitet hat und vollkommen ward, kann zwar auf das göttliche Wort selbst wie auf die Sonne sein Auge nicht richten; in sich selbst aber erblickt er es wie die Sonne im Spiegel. Denn die Strahlen jener wahren göttlichen Tugend, die aus einem gereinigten Leben aus der Leidenschaftslosigkeit aufleuchten, machen uns sichtbar das Unsichtbare, faßlich das Unfaßbare und bilden in unserem Spiegel die Sonne ab (Hldkom. III; 44, 824B).

Gewiß bleibt auch die Seele auf dieser Stufe der Gottesvereinigung weiterhin zu schwach, seine geheimnisvolle Gegenwart unmittelbar zu erfahren oder ihn gar zu schauen, wie er in sich ist. Und doch handelt es sich hier um eine Stufe religiöser Erkenntnis, die das gewöhnlich menschliche, kausale Erkennen Gottes aus seinen Werken (44, 1268C—1269A) weit überragt, weil sie bereits eine hochentwickelte Vollkommenheitsstufe des Gottesbildes in der Seele voraussetzt. Es handelt sich eben um keine durch schlußfolgern des Denken gewonnene Gotteserkenntnis, sondern um eine Art vermittelter zwar, aber doch gleichsam intuitiver Erfahrung Gottes in der Rückwendung der Seele auf sich selbst und ihre gnadenhafte Schönheit (44, 1272B). Weil

eben die Seele lebendes Spiegelbild ist (44, 136C), die Schönheit des Spiegels aber von dem Grade der Vollkommenheit abhängt, mit der er sein Urbild darstellt, so muß auch die zu hoher Vollkommenheit gelangte Seele in sich Gott selbst vermittelt sehen, wenn sie sich selbst schaut. Das aber gelingt ihr nur, wenn sie den mühseligen Weg der Selbsterkenntnis und Selbsteinkehr in der Gefolgschaft Christi gegangen ist (44, 1036A), den Weg der Befreiung von aller Veräußerlichung (44, 804B). Bewegt sich auch Gregor in den logischen Grundlagen seiner mystischen Spiegelerkenntnis völlig im Gedankengang Origenes³², so bietet er doch in der Darlegung der Spiegelerkenntnis etwas, was über den großen Alexandriner hinausgeht, weil Gregor den Charakter dieser vermittelten mystischen Erkenntnis Gottes stärker herausarbeitet.

Schau im Dunkel der Nacht: War die vorausgehende Stufe des mystischen Verkehrs im Seelengrund des Herzens durch die gnadenhafte Vermittlung des Gottesbildes charakterisiert, so kommt das Dasein einer zweiten höheren Stufe mystischer Gotteserfahrung, „des Schauens Gottes im Dunkel göttlicher Nacht“, gerade in dem Streben zum Ausdruck, jede geschöpfliche Vermittlung auf dem Wege von Bild und Teilhabe ähnlich wie bei Origenes auszuschalten³³. Es gibt wohl wenig Motive, die von Gregor mit solch packender Unmittelbarkeit persönlichster Erfahrung dargelegt werden, wie diese schmerzliche, unstillbare Sehnsucht nach unmittelbarer Schau des Herrn im Geheimnis göttlicher Liebe. Zwar trägt die Seele Christus bereits im Herzen. Hingerissen von der göttlichen Schönheit, die in ihr aufleuchtete, glaubt sie in restlos beglückender Hingabe bisweilen sogar, ihn bereits unmittelbar zu schauen. Und doch weicht dieses Bewußtsein seliger Geborgenheit immer wieder der bitteren Erkenntnis von Stückwerksein all ihrer bisherigen Gotteserfahrung. Ein Gefühl gänzlicher Unwürdigkeit und armseliger Gottesferne kommt über sie, und ihr Herz versinkt in schmerzliche Trostlosigkeit (τῆς ψυχῆς ἀμυχανία: 44, 892A). Was ihr vorhin noch groß erschien, Höhe und

³² Zu Origenes vgl. A. Lieske, a. a. O., bes. 61—67; 100—138; 147—151. — Zu Plotin siehe R. Arnou, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921, bes. 142—150; 211—217; J. Maréchal, *Etudes sur la Psychologie des Mystiques*, Paris 1937 II, bes. 54—69; O. Söhngen, *Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung*, Leipzig 1923, bes. 35—42.

³³ Origenes: vgl. Hoheliedkom. I; GCS VIII 93, 17—26; 97, 17—26; 100, 21—29. — A. Lieske, a. a. O., 45—91; W. Völker, a. a. O., 98—116.

gleichsam seliger Besitz, wird zum armseligen Gleichnis dessen, was sie erstrebt, wird bloßer Ausgangspunkt liebender Sehnsucht, Gott zu schauen ohne Vermittlung (μη διὰ κατόπτρων τινῶν καὶ ἐμφάσεων, ἀλλὰ κατὰ πρόσωπον ἀπολαῦσαι τοῦ κάλλους: 44, 401B), nicht bloß in der Gemeinschaft mit ihm durch Hören (44, 997D), nicht bloß soweit es ihre eigenen Kräfte gestatten, sondern wie er in sich selbst ist (οὐχ ὡς μετέχειν δύναται, ἀλλ' ὡς ἐκεῖνός ἐστιν: 44, 401B).

Mit dieser demütigen Erkenntnis der ganzen Armseligkeit geschöpflieh begrifflichen Erkennens gegenüber der Grenzenlosigkeit Gottes vollzieht sich bereits der erste Eintritt der Seele in das Dunkel göttlicher Finsternis (θεῖα νύξ; 44, 892B): Wie bei Moses die wunderbare mystische Schau im Bergesdunkel der Nacht zuerst mit Licht anfang, dann aber Gott mit ihm im Wolkendunkel spricht, bis er Gott selbst schließlich im Dunkel schaut (ἐν γνόφῳ τὸν Θεὸν βλέπει: 44, 1000C)³⁴, so vollzieht sich auch dieser letzte Übergang zur unmittelbaren Erfahrung mystischer Gottesgegenwart in ähnlichen drei Stufen: Die erste Erkenntnis Gottes ist Licht (ἀπὸ τοῦ σκοτούς εἰς φῶς μετὰστασις: ebd. D). Das tiefere Verständnis Gottes aber, das die Seele durch die Erscheinungen hindurch zur unsichtbaren Natur führt, ist wie die Wolke, die das Reich der Erscheinungen überschattet (44, 1000D) und so das Auge der Seele auf das Verborgene hinlenkt. Die dritte Stufe schließlich ist der Eintritt in die Abgründe der Gottesschau (θεογνωσία = θεωρία), der Finsternis, in der Gott weilt (Exod 24, 18; 44, 1001A). Hier versinkt alle Welt der Erscheinungen und des Begriffenen. Nur das Dunkel des Unbegreiflichen bleibt (44, 317B; 380A), in dem der Heilige wohnt, der alles in Feuer verzehrt, was sich noch an Erdhaftem findet (44, 774B).

In diesem Dunkel göttlicher Nacht wird die Sehnsucht der Seele nach unmittelbarer Schau wirklich erfüllt³⁵. Zwar nicht im Sinne eines vollgesättigten Verlangens (στάσιν δὲ τινα τοῦ πόθου καὶ κόρον οὐκ ἐπηγγείλατο: 44, 404A), wohl aber im Besitz eines Schauens, das gerade die unerfüllbare Grenzenlosigkeit der Sehnsucht ist (44, 404A)³⁶, in einem Schauen seines Antlitzes, das ein nie erlahmendes Gehen auf ihn zu ist³⁷. Denn er, der grenzenlos Unfaßbare, entgleitet jedem Zugriff endlichen Erkennens (44, 1028B). Ein Schauen also, das ständiges Über-sich-Hinausschreiten

³⁴ Exod 20, 21: Hldkom. 44, 892C; 44, 774B. Vgl. ähnlich De Vita Moysis 44, 317B; 372D; 380A. Der gleiche Gedanke: Ps.-Dionysius Areopag., Myst. Theol. c. 3; 3, 1033B. — Zum Begriff der göttlichen Nacht: 44, 892D.

³⁵ De Vita Moysis 44, 377B; vgl. auch ebd. 376D und Hldkom. 44, 989D: εἶδε τὸ ἀθέατον κάλλος. — Weiteres im einzelnen vgl. bei H. Koch, Das mystische Schauen (ThQschr 28 [1898] bes. 405—409) über F. Diekamp, Die Gotteslehre des Hl. Gregor von Nyssa, Münster 1896, 98 ff.

³⁶ De Vita Moysis 44, 404A: Ἐν τούτῳ ὄντος τοῦ ἀληθῶς ἰδεῖν τὸν Θεόν, ἐν τῷ μὴ λῆξαι ποτε τῆς ἐπιθυμίας τὸν πρὸς αὐτὸν ἀναβλέποντα.

³⁷ Hldkom. 44, 1028A.

besagt³⁸, ein Schauen, das zugleich ein Nichtschauen ist im Sinne eines Gott in Begriffen erfassenden Erkennens³⁹. „Wer darum noch etwas aus dem Bereich seiner Erkenntnis für Gott hält, ist bereits gleichsam schon abgewichen von dem, der die wahre Wirklichkeit ist, zu seinem bloßen Scheinbild und hat nicht das Leben“ (44, 404A).

Was ist demnach die Schau Gottes im mystischen Dunkel der göttlichen Nacht? Ein unmittelbares Erfahren der Gegenwart Gottes. Das ergibt sich deutlich, verbindet man De Vita Moysis 44, 401D⁴⁰ oder Hldkom. 44, 1000C (μη̄ διὰ κατόπτρων τινῶν καὶ ἐμφάσεων) mit 44, 1001B, wo es in der weiteren Beschreibung der göttlichen Finsternis heißt: „Jetzt also wird die Braut von göttlicher Nacht umfassen, in der sich der Bräutigam zwar naht, aber nicht erscheint (παραγίνεται μὲν, οὐ φαίνεται δέ). Wie erschiene ihr nämlich in der Nacht das, was man nicht schaut. Aber eine gewisse Empfindung von Gegenwart (αἴσθησιν μὲν τινα τῆς παρουσίας) verleiht er der Seele. Durch das Unsichtbare seines Wesens entflieht er allem klaren Erkennen (44, 1001B). M. a. W. es handelt sich hier um ein unmittelbares, aber noch dunkles, mystisches Erfassen der Gottes- oder Christus-Unmittelbarkeit in der Seele des Begnadeten, das begriffliches Erfassen und jede Spiegelerkenntnis weit überragt, ohne aber schon eine Visio Dei intuitiva zu sein. Da all unser Erkennen Gottes gerade am Geheimnis des göttlichen Lebens scheitert (44, 404B) und auch die mystische Erfahrung göttlicher Unmittelbarkeit Gott nie erfassen kann, bleibt im Zusammenbruch alles begrifflichen Erkennens selbst diese hohe mystische

³⁸ Ebd. 44, 1025A.

³⁹ ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν: De Vita Moysis 44, 377A; vgl. ebd. C.

⁴⁰ Ähnlich wie De Vita Moysis (44, 401C) von der Gottesschau im Dunkel ohne Vermittlung von Bild oder Teilhabe (μη̄ διὰ κατόπτρων τινῶν καὶ ἐμφάσεων und οὐχ ὡς μετέχειν δύναται) die Rede ist, so wird auch 44, 1000C diese Schau beschrieben. Im unmittelbaren Anschluß folgt dann in 1001B die nähere Erklärung der θεῖα νόξις: αἴσθησις τῆς παρουσίας, wobei in C die intellektuelle Seite dieser μυσταγωγία (vgl. auch 44, 989B u. 46, 812C) weiter erklärt wird. Weil aber Christus wahrhaft in der Seele des Gläubigen weilt (44, 821B—C; 893C; 1085C; siehe auch Anm. 19—20), von einer Art unmittelbarer Erfahrung der Gottesgegenwart aber hier die Rede ist, scheint kein Grund vorzuliegen, sie, wie es E. v. Ivánka zu tun scheint (Vom Platonismus zur Theorie der Mystik [Schol 11 (1936) 182ff.]), zu einer bloßen Wiedergabe der Unbegreiflichkeit Gottes im Sinn der Theologia negativa zu verstehen, nicht aber als höhere mystische Erkenntnis. Aus den hier entwickelten Gründen scheint mir M. Viller's mystische Deutung (vgl. jetzt M. Viller-K. Rahner, Ascese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg 1939, 132) richtig gesehen zu sein.

Erfahrung Gottes wesentlich verbunden mit nie endender Sehnsucht (44, 404D) nach der Schau der uns stets nahen und doch zugleich immer wieder entgleitenden Urschönheit Gottes.

Schau ist darum auch als dunkle unmittelbare Erfahrung gnadenhafter Gottesgegenwart zugleich stetes Über-sich-Hinausdrängen (44, 401A D; 44, 1028 A). Sie ist Verzückung (ἐξοστασις)⁴¹, ist ein Berauschtsein⁴² von der Herrlichkeit des Wortes, ist Trunkenheit vom Überfluß des Hauses Gottes, getränkt vom Gießbach der Lust (Ps 35, 9; 44, 989C), ist ähnlich Davids Verzückung beim Anblick der göttlichen Schönheit⁴³. Sie gleicht dem Zustand heiligen Entrücktseins eines heiligen Petrus und Paulus⁴⁴. In dieser Liebesverzückung versinkt die Seele in göttlichen Schlaf, der aber zugleich ein Wachsein bedeutet, das der gewöhnlichen Natur unbekannt ist⁴⁵. Mit diesem ekstatischen Element glutender Liebe und seliger Verzückung erhält Gregors Theologie der unmittelbaren Gotteserfahrung ihre größte Tiefe. Sie offenbart deutlich, wie wenig die Schau im Dunkel der göttlichen Nacht als bloß allegorischer Ausdruck für die Erkenntnis göttlicher Unbegreiflichkeit genommen werden darf. Eine solche ist selbstverständlich mit eingeschlossen, gibt aber keineswegs die wirkliche Fülle Gregors Gedanken wieder, die sich in der Beschreibung der Gottesschau im mystischen Dunkel verbirgt. Sie ist zugleich ein schönes Zeichen für die Bedeutung, die beim Versagen begrifflichen Erkennens das dynamische Element der Liebe hat. Schau ist eben für Gregor bei aller unmittelbaren Erfahrung gnadenhafter Gottesgegenwart in ihrem tiefsten Wesen unausfüllbare Grenzenlosigkeit liebender Sehnsucht, Gott zu sehen, wie er in sich ist⁴⁶. Sie ist Ruhe und Unruhe zugleich, ist Dieseligkeit von Bewegung und Ruhe (τὸ αὐτὸ καὶ στάσις ἐστὶ καὶ κίνησις: 44, 405C) und darum Einheit von Entgegengesetzten⁴⁷, die naturhaft auseinanderstreben. Sie ist das größte *Paradoxon* (τοῦτο δὲ πάντων παραδοξότατον: 44, 405C) und gleicht, ohne die Verbindung mit

⁴¹ Hldkom. 44, 992B; ähnlich 44, 992A u. 889D.

⁴² Ebd. 44, 992A: θεία τε καὶ νηφάλιος μέθη. — Zur Abhängigkeit von Philon und Origenes vgl. H. Levy, *Sobria Ebrietas*, Gießen 1929, 132—137.

⁴³ De Virgin. 46, 361B; Hldkom. 44, 989D.

⁴⁴ Zur Ekstase Petri 44, 992A—B; Pauli ebd. 889D. Vgl. auch 46, 800D u. 812C.

⁴⁵ Hldkom. 44, 992C; 993D.

⁴⁶ De Vita Moysis 44, 301C; 404A—D; Hldkom. 44, 892A.

⁴⁷ παράδοξος μίξις τῶν ἐναντίων: Hldkom. 44, 992C.

Christus, dem eitlen Bemühen, „Sanddünen zu erklettern. Scheinen auch die Schritte zur Höhe noch so groß, der Fuß gleitet tatsächlich doch immer wieder mit dem stürzenden Sand in die Tiefe ... und es kommt nie zum Fortschritt“ (44, 405D). Nur in der Realvereinigung mit Christus, dem menschengewordenen Wort, kann sich dieses Paradoxon endlosen Strebens als Wirklichkeit behaupten. Darum ist diese unsere Realteilnahme am Gottmenschentum Christi gleichsam die architektonische Mitte im Bau der Theologie Gregors. Ja, noch mehr!

In der Verbindung mit Christus in Glaube und Liebe vollzieht sich in diesem gnadenhaften Ringen um Vollendung eine wahre *Gestaltung Christi* in uns: Die Umformung nach dem Bilde des Gottmenschen (In Psalms II, 11; 44, 544B) in der immer größeren Wiedergewinnung der ersten Logos-schönheit der Seele (ebd.; vgl. auch Hldkom. 44, 1093C). „Was sich einst leiblich in Maria der Jungfrau begab“, heißt es in Gregors Abhandlung über die Jungfräulichkeit, „als die Fülle der Gottheit durch sie in Christus aufstrahlte, das wird auch in jeder Seele Wirklichkeit, die ein wahrhaft jungfräuliches Leben führt“⁴⁸. „In den Gläubigen wird die Weisheit und das wahre Wort notwendig geboren. In allen, die es aufnahmen, weilt es; und nur in den Ungläubigen ist es noch nicht. Sollen also die Gaben der Gnade in uns sein, so muß auch ihr Erzeuger in uns geboren werden“⁴⁹. Es ist das Geheimnis Christi Lebens, das sich im Gläubigen im übergeschichtlichen Prozeß wiederholt und darum auch in Einzelbegebenheiten des historischen Lebens Christi eine immer bleibende Realbedeutung für den Gläubigen behält. Denn nach dem Maße des geistlichen Fortschrittes erscheint Christus, das in uns geborene Kind, entweder als Kind, als Wachsender oder als vollendeter Christus⁵⁰. Deshalb ist die Seele in der glutenden Wärme ihrer Christusliebe ein Weinstock, durch dessen Reben göttliches Leben kreist, ist ein Geheimnis geistlicher Fruchtbarkeit: „Sie wird zur Mutter der göttlichen Rebe, die vor dem Leiden blühte, im Leiden aber den Wein spendete“⁵¹.

Der tiefere Grund dieses geheimnisvollen Prozesses gnadenhafter Christusgestaltung in der Rückgewinnung der

⁴⁸ De Virgin. 46, 324B; 380D.

⁴⁹ C. Eunom. III 45, 585B; Jaeger II 20, 17–21, 4.

⁵⁰ Hldkom. 44, 828D; vgl. auch Hom. in Eccles. VI 44, 701D.

⁵¹ Hldkom. 44, 827B. Vgl. dazu die prächtige Stelle bei Origenes im Hldkom. II; GCS VIII 171, 13ff.

ersten Logosschönheit und der mystischen Wiedergeburt⁵² ist unsere Gliedschaft an der *Kirche* als dem Leibe des Gottmenschen⁵³. Was sich an Christus, dem Haupte und der Erstlingsfrucht, vollzog⁵⁴, strömt nun auf die Gemeinschaft der Gläubigen über. Christliche Existenz⁵⁵ ist Ringen um Verwirklichung dieser Christusähnlichkeit. Ist auch diese unsere Christusgestaltung von der Taufe bis zur mystischen Schau das Werk aller drei göttlichen Personen⁵⁶, so sieht Gregor doch in der Vereinigung mit dem *Hl. Geiste* besonders das Prinzip unserer Christusgestaltung. In der Menschwerdung tritt der Hl. Geist, den Christus als Gott bereits immer besaß, in seine menschliche Natur ein⁵⁷. Von ihr breitet sich dann diese Herrlichkeit des Hl. Geistes immer weiter über alles aus, um es zur Einheit des Leibes Christi zu gestalten. So ist der Geist die Verwirklichung des Wortes des Heilandes, das die trinitarische Gemeinschaft als Urbild der Einheit der Gläubigen in der Kirche hinstellt: „Damit alle eins seien, wie Du, Vater, in mir und ich in Dir, damit auch sie eins seien ...“ (Joh 17, 21 f.). Das Band aber dieser Einheit“, führt Gregor diesen Gedanken weiter aus, „ist die Herrlichkeit (τὸ δὲ συνδεκτικὸν τῆς ἐνότητος ἡ δόξα). Daß aber der Hl. Geist Herrlichkeit genannt wird, dem wird kein Wissender widersprechen, der auf des Herrn Worte schaut: ‚Die Herrlichkeit, die Du mir gabst, gab ich ihnen‘ (Joh 17, 22). Denn in Wahrheit gab den Jüngern diese Herrlichkeit, der zu ihnen sprach: Empfanget den Hl. Geist. Der empfing diese Herrlichkeit, die er schon immer hatte, bevor die Welt war, der die menschliche Natur annahm. Seit aber diese durch den Hl. Geist verherrlicht ist, breitet sich diese Herrlichkeit aus und wird allem zuteil, das stammverwandt ist, angefangen von den Jüngern. Darum

⁵² Rückgewinnung der ursprünglichen Logosschönheit: C. Eunom. II 45, 517A; Jaeger II 341. Ähnlich Hldkom. 44, 1093C.

⁵³ Hldkom. 44, 1039–1062, bes. 1048A ff.; 1056A ff.; De perfecta Christiani forma 46, 272D.

⁵⁴ Adv. Apoll. 45, 1152C; C. Eunom. XII 45, 889C; Jaeger II 278; ebd. II 45, 504A; Jaeger II 328. Eine Fülle wertvollen Materials bietet Gregors Traktat Tunc ipse Filius ... 44, 1304–1325. Weitere Texte vgl. E. Mersch, Le Corps mystique du Christ² I, Paris 1936, bes. 451–462; ferner L. Malevez, L'Eglise dans le Christ (RechScRel 25 [1935] 260–280).

⁵⁵ θείας φύσεως μίμησις: Quid nomen professione Christianorum ... , 46, 244A ff.; 244C; De Perfectione 46, 256C; 269C; 272A; 273A.

⁵⁶ Vgl. z. B. die ausgezeichnete Behandlung der Frage in der epist. XXIV 46, 1088–94; Pasquali 72 ff. Vgl. auch C. Eunom. I 45, 416A; Jaeger I 172.

⁵⁷ Adv. Apoll. 45, 1252D.

sagt Christus: „Die Herrlichkeit, die Du mir gabst, gab ich ihnen, damit sie eins seien, wie wir es sind. Ich in ihnen und Du in mir, damit sie vollendet werden in eins“ (Joh 17, 21)“ (Hldkom. 44, 1117A).

Aber der Hl. Geist ist als Geist des Gottmenschen nicht bloß Prinzip dieser neuen Einheit in der Kirche, die die innertrinitarische Einheit abbildet. In der Vereinigung mit ihm ist dem Gläubigen zugleich der Grund gegeben für die Erkenntnis des Eingeborenen und damit des Vaters⁵⁸, von dem als dem Urquell allen Lebens auch unser Leben, das wir durch den Glauben an die Heiligste Dreifaltigkeit empfangen haben, hervorquillt, uns durch den Sohn zuströmt und sich im Hl. Geiste vollendet⁵⁹. Denn der Geist ist dem, der die Gnade empfing, Quell des Wassers, das zum ewigen Leben springt⁶⁰. Durch ihn wird die Kirche durch den Zuwachs der Geretteten zur Vollendung in Erkenntnis und Liebe geführt⁶¹ und damit zu immer größerer Einheit, bis Engel und Menschen in der Alleinheit des Pleroma⁶² den Jubelhymnus des Weltendes⁶³ anstimmen, trunken von heiliger Liebe und sich doch zugleich verzehrend in grenzenloser Sehnsucht nach dem ganz nahen und doch immer wieder ewig fernen, unendlichen Gott.

Theologische Wertung.

Drei Gedanken beherrschen entscheidend die theologische Struktur der Mystik Gregors von Nyssa. Und jedem, der von der Alexandrinertheologie herkommt und Gregor mit ihr vergleicht, werden sie sich ganz eindeutig offenbaren. Es sind erstens: Die Idee vom *Gottesbild der Seele* und ihrer Tendenz zur Gottesschau. Zweitens: Das Motiv der *radikalen Endlichkeit geschöpflicher Existenz* und der sich aus ihr ergebenden unerfüllbaren Sehnsucht nach der Schau des unendlichen Gottes, wie er in sich ist. Drittens: Das Zentralgeheimnis des *Gottmenschentums Jesu Christi*, das als die alles durchdringende Welt- und Menschheitsrealität auch unser christliches oder besser überhaupt menschliches Dasein davor bewahrt, aus der lebendigen Einheit des Gegensatzes (44, 992C) herauszufallen und sich in

⁵⁸ Adv. Maced. 45, 1325D.

⁵⁹ Epist. V 46, 1032C; Pasquali 31.

⁶⁰ C. Eunom. X 45, 836B; Jaeger II 234.

⁶¹ Orat. Catech. 45, 9A. Vgl. auch De Perfectione 46, 273A; Hldkom. 44, 1048C.

⁶² De An. et Resurr. 46, 128B.

⁶³ C. Eunom. IV 45, 636; Jaeger II 63; In Psalm. I 9 44, 485C; ähnlich 44, 586C u. 513B; In Christi Resurr. or. III 46, 653A ff.

Widerspruch aufzulösen. Wie sich uns in diesen drei Gedanken — das gilt besonders vom ersten und letzten — die große Ähnlichkeit mit Origenes sehr deutlich enthüllt, so zeigt sich auch in ihnen zugleich recht klar die Umgestaltung, die Origenes' Gedankenwelt bereits erfahren hat.

Das erste Motiv, das den Gegensatzcharakter menschlich-christlicher Existenz in Gregors theologischer Anthropologie und Mystik entscheidend bedingt, ist seine Idee vom Gottesbild der Seele. Es ist der Hauptträger der platonischen Elemente in Gregors Theologie und drückt den eigentlichen Gegensatz zum stark stoisch orientierten Gedanken der radikalen Endlichkeit aus. Wie es der lebendigste Ausdruck engster Gemeinschaft mit der Religiosität der Alexandrinertheologie ist, so gewährt es uns auch zugleich den besten Einblick in Gregors Anthropologie und die Grundlagen unserer realen Christusgemeinschaft im Stande der Gnade. Ist seine Theologie der Gottbildlichkeit auch nicht so weit ausgebaut wie bei Origenes⁶⁴, so zeigt sie doch Zug um Zug die gleichen Wesenselemente wie jene und atmet dieselbe Wärme und Lebensfülle, die das Frömmigkeitsleben des genialen Alexandriners durchpulst.

Bei Origenes ist das Geheimnis unserer realen Gottes- und Christusgemeinschaft⁶⁵ in der Gottbildlichkeit begründet. Ihr eigentlicher Träger ist das ἡγεμονικόν, das Allerheiligste der Seele, in dem Gott selbst geheimnisvoll wohnt⁶⁶. Im Wachstum des Glaubens aber und der Liebe kommt diese Gegenwart Gottes im Grunde der Seele immer mehr zur Entfaltung (Joh. Kom. II 19; GCS IV 81, 18 ff.), d. h. Christus selbst wächst in unserer Seele (Hldkom.; GCS VIII 111, 18 ff.; 164, 9 ff.) und erfüllt so im übergeschichtlichen Prozeß geheimnisvoll das Wort der Hl. Schrift: „Und Jesus nahm zu an Weisheit und Alter“ (Luk 2, 52)⁶⁷. Auch Gregors theologische Anthropologie des Gottesbildes weist die gleichen Elemente auf. Auch bei ihm ist der Träger des Gottesbildes die geistige Seele, das ἡγεμονικόν oder der νοῦς⁶⁸. Ebenso besagen Glaube und Gottesliebe bei ihm reale Gegenwart Gottes in der Seele⁶⁹; in ihnen kehrt Christus selbst bei uns

⁶⁴ Die Hauptelemente der Logosmystik bei Origenes: A. Lieske, a. a. O., 100—216.

⁶⁵ Vgl. z. B. consanguinitas Dei: De Princ. IV 4, 10 (37); GCS V 363, 29, und Prolog des Hldkom.; GCS VIII 70, 14 ff.

⁶⁶ Joh. Com. Fragm.; GCS IV 497, 18—24.

⁶⁷ Hldkom.; GCS VIII 111, 18.

⁶⁸ νοῦς: De homin. opific. 44, 137B. — καρδία als Wohnung Gottes: 44, 828B; 893B; 1033A.

⁶⁹ Liebe: Hldkom. 44, 852A; 1037C; 1044C. — Glaube: 44, 821B—C; 893C; 1085C.

ein. Ihre Vervollkommnung aber bedeutet eine immer reichere Realvereinigung der Seele mit Gott im Geheimnis gnadenhafter Wesensverwandtschaft⁷⁰. Gelangt man nach dem Verlust der ursprünglichen Vollkommenheit des Paradieses auch ohne Glauben zur Erkenntnis des Daseins⁷¹ — nicht des Wesens — Gottes, so wird das Unbegreifliche der Gottheit uns doch erst im Glauben begreiflicher (44, 893C). Erst durch ihn wird uns das Geheimnis des Dreieinigen offenbar (45, 1320C) und damit die Sphäre des rein Geschöpflichen überstiegen (46, 901C): Θεός ἀντικρὺς γίνεται (44, 336C). Vertiefte Glaubenserkenntnis führt zur bräutlichen Vereinigung der Seele mit Gott⁷², so daß ihn die Seele mit ihren geistlichen Sinnen im Herzen berühren und wahrnehmen kann⁷³. Wachstum des Glaubens ist darum ebenfalls geheimnisvolle Erfüllung des Schriftwortes: „Und Jesus nahm zu an Weisheit, Alter und Gnade“ (Luk 2, 52; 44, 828D).

Glaube und Liebe, mystische Erkenntnis und Schau sind ähnlich wie bei Origenes kein bloßes Fürwahrhalten, keine bloß intentionale Angleichung an Gott, sondern existentieller Ausdruck bereits bestehender Realvereinigung und Realteilhabe am Leben Gottes. Teilhabe⁷⁴ aber besagt Gegenwart des Urbildes im Abbild, also Christi in unserer Seele. Bildwirklichkeits-Teilhabe, wie sie uns im christlichen Raum am meisten bei Origenes begegnet, kehrt so bei Gregor wieder. Ausgeschaltet ist dabei nur das origenistische Motiv ursprünglich reiner Geistigkeit des Menschen und die Idee der Präexistenz. Auch der für das Verständnis mystischer Vollkommenheit so entscheidende Apatheia-Begriff⁷⁵ ist deshalb bei Gregor stark gemäßigt. Sie ist eben die in reiner

⁷⁰ πρὸς Θεὸν συγγενῶς ἔχειν oder ἡ πρὸς Θεὸν οἰκειότης: 46, 456B; ἡ πρὸς τὸ Θεῖον ὁμοίωσις: De homin. opific. 44, 138B; 46, 372C; θεοειδῆς ὁ ἄνθρωπος: 46, 524A; πρὸς τὸ Θεῖον συνάρφεια: 46, 277C; vgl. 44, 1320C; κοινωνία τῆς Θεότητος: 44, 1044C; 837A. — Εἰκὼν ist terminologisch nicht streng von ὁμοίωσις unterschieden. Vgl. F. Diekamp, a. a. O., 70 f. Zur Ebenbildlichkeit vgl. auch F. Hilt, Des Hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen, Köln 1890, 74 bis 102.

⁷¹ Hldkom. 44, 784A u. 893C; C. Eunom. XII 45, 933D. — Zur Gotteserkenntnis vor dem Glauben vgl. E. v. Ivánka, a. a. O., 180 f.

⁷² 44, 765A.

⁷³ Hldkom. 44, 779C—D.

⁷⁴ ἡ τοῦ Θεότητος μετουσία 44, 448; μετέχειν: 44, 401D; κοινωνία τῆς Θεότητος: 44, 1044C.

⁷⁵ Eccles. Hom. V 44, 679B—C; Hldkom. 44, 767C; 771A; 779B; 948A. — Ἀπάθεια ist als Zustand vollendeter Selbsteinkehr und geistlicher Gelassenheit Voraussetzung aller Mystik: 44, 783B—C.

Gottesliebe gegründete Gelassenheit des Geistes, ist volle Beherrschung aller Leidenschaft, Bekämpfung des Eigenwillens (46, 297C), bedeutet aber keineswegs Empfindungslosigkeit⁷⁶. Wie sie zum vollendeten Gottesbild notwendig gehört, so ist auch ihr schönster Ausdruck der Friede mit den Mitmenschen (44, 1284B). Geblieben ist dagegen wie bei Origenes die in der menschlichen Existenz gegebene Tendenz zur Gottesschau⁷⁷. Geblieben ist weiter das lebendige Bewußtsein engster realer Vereinigung mit dem geheimnisvollen Gott in Glaube und Liebe. Geblieben ist die Wärme und Lebensfülle, die sich in Origenes' Theologie der Vollkommenheit offenbart und eine Christusliebe atmet, die nur tiefster persönlicher Religiosität und lebendigster Ergriffenheit vom Geheimnis wahrer Christusunmittelbarkeit entspringt. Und doch offenbaren sich gerade in diesem Zentralmotiv der Gottbildlichkeit nicht geringe Bedeutungsverschiebungen.

Der theologische Ausgangspunkt origenistischer Anthropologie ist die Idee der Logosbildlichkeit, das Motiv der Geformtheit nach dem innergöttlichen Bilde des Vaters: Menschsein heißt Bild des Bildes sein (εἰκὼν εἰκόνομος: Joh. Kom. II 3; GCS IV 55, 18; Luk. Hom. VIII; GCS IX 56, 8—29). Bei Gregor von Nyssa ist es trotz aller Beeinflussung von seiten Origenes anders. In der Polemik gegen die Beweisführung der Eunomianer und Macedonianer für die Wesensverschiedenheit der göttlichen Personen aus ihrer Beziehungsverschiedenheit zur Welt hin wird von Gregor die Dieselbigkeit der Wirksamkeit aller drei göttlichen Personen betont. Versuchte z. B. der Macedonianismus die Wesensverschiedenheit des Hl. Geistes besonders daraus abzuleiten, daß nach der Hl. Schrift (Joh 1, 3; Kol 1, 16; Hebr 1, 3) Gott durch das Wort die Welt schuf, so zeigt nun Gregor die Einheit alles göttlichen Wirkens in der Schöpfung, Leitung und Heiligung der Welt⁷⁸. Dieselbigkeit des Wirkens (ταυτότης: 44, 1160B) besagt dabei aber keines-

⁷⁶ De Vita Moysis 44, 429D; De Beatitud. 44, 1216A.

⁷⁷ De Princ. II 8, 3; GCS V 158, 17 ff. u. 161, 2—7; Joh. Kom. I 16; GCS 20, 15—20. — Zur Gottesschau als Existenzform reiner Geistigkeit vgl. die Origenesarbeit des Verfassers, a. a. O., 117 bis 119. — Zu Gregor von Nyssa siehe De Infant. qui ... 46, 173C.

⁷⁸ C. Eunom. I 45, 388; Jaeger I 147 f. Alle drei Personen schaffen: C. Eunom. II 45, 512B; Jaeger II 336; Adv. Maced. 45, 1316A; 1317A; De Hom. Opif. 44, 140B f. — Gemeinsamkeit des Wirkens: C. Eunom. 45, 373B; Jaeger I 135; In Bapt. Christi 46, 577 f.; Epist. 24 46, 1089C; Pasquali 72. — Zugleich aber auch Schöpfung durch den Sohn: C. Eunom. I 45, 328A; 344C; 345B; C. Eunom. II 45, 497B; 541A; Adv. Maced. 45, 1313D; 1317D.

wegs Bedrohung oder Zerstörung der Ordnung zwischen den göttlichen Personen und ihrer personalen Eigenart⁷⁹. Denn alle Kraft entströmt dem Urgrunde des Vaters, geht durch den Sohn und wird dann im Hl. Geiste vollendet (Epist. 24; Pasquali 76; 46, 1093A). Oder kurz: Πᾶσα κτίσις . . . ἐκ Πατρὸς τε καὶ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος ἁγίου] (C. Eunom. II 45, 512B; Jaeger II 336).

Zwar ist durch diese personalistische Betrachtung der einen göttlichen Wirksamkeit (ἐκ - διὰ - ἐν) einer besonderen Beziehung der Schöpfung zur Person des ewigen Wortes weiterhin durchaus Raum gelassen. Tatsächlich tritt aber das theologische Motiv vom Menschen als dem Abbilde des göttlichen Bildes, wie es sich vor und nach Origenes in der Theologie der Väter offenbart⁸⁰, doch recht zurück. Ähnlich wie Gregor neben der traditionellen⁸¹ Deutung der alttestamentlichen Theophanien, die sie dem Logos unmittelbar zuschrieb⁸², aus apologetischen Gründen wie Augustinus⁸³ die Auffassung vertritt, die Theophanien bezögen sich in völlig gleicher Weise auf alle drei göttlichen Personen⁸⁴, so rückt nun auch hier die anthropologische Idee vom Menschen als Bild des trinitarischen Sohnes stark in den Hintergrund, ohne aber zu verschwinden oder ihre besondere Bedeutung für die Christologie zu verlieren.

Das äußert sich z. B. ganz stark in seinen aszetisch-mystischen Schriften *De Beatitudinibus*, *De Vita Moysis*, *De Virginitate*, *De Vita Macrinae*, *De Oratione Dominica*: Das Urbild, nach dem der Mensch geschaffen ist und dem er sich im nie endenden Prozeß fortwährend nähern soll, ist Gott, seine Schönheit und Unsterblichkeit, seine Liebe und Seligkeit. Selbst νοῦς und λόγος als Urbild in Gott sind nicht personal-trinitarisch verwertet (44, 137D) — wohl in der nicht Gregor gehörigen Schrift *Quid sit ad imaginem . . .* sehr interessant trinitätstheologisch gedeutet (44, 1340A—C). — Dazwischen blitzt aber das Logos-trinitarische doch öfter in gnadentheologischer Ausdeutung auf⁸⁵, und bewahrt

⁷⁹ Adv. Maced. 45, 1313—1317. — Vgl. ausführlicher S. Gonzalez, *La Identidad de operación en las obras exteriores y la Unidad de la Naturaleza Divina en la teología trinitaria de S. Gregorio de Nisa* (Greg. 19 [1938] 280—301.) Ferner G. de Castro, *Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Freiburg 1938, 74—83.

⁸⁰ A. Strucker, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*, Münster 1913.

⁸¹ M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927, 20 ff.

⁸² C. Eunom. III 45, 768C; Jaeger II 175; C. Eunom. XI 45, 872C; Jaeger II 263.

⁸³ De Trin. II 12 n. 21.

⁸⁴ C. Eunom. II 45, 553D; Jaeger II 374.

⁸⁵ Vgl. ferner bes. den Hoheliedkom., der am meisten von der Einwohnung des göttlichen Wortes in der Seele spricht und von der Logos- und Christusschönheit der Seele. Das behält für uns

so Gregors Vollkommenheitslehre vor dem Abgleiten in eine das Trinitarische gar nicht weiter berücksichtigende Gottesmystik, wie sie sich z. B. stark in der mystischen Theologie des Pseudoareopagiten und nicht selten in der abendländischen Gnadentheologie und Vollkommenheitslehre äußert.

Zu den theologischen Motiven, die das Motiv der Logosbildlichkeit stärker betonen, gehört vor allem die Auffassung von der Christusförmigkeit unseres Vollkommenheitslebens⁸⁶: Wahre Vereinigung mit dem göttlichen Leben Christi ist nichts weiter als die Rückgewinnung der ursprünglichen Logos Schönheit der Seele⁸⁷, ist ein Gestaltetwerden der Seele nach dem Wort des Vaters: „In allem ist die Seele dem Urbild der Schönheit gleichgestaltet. Zug um Zug hat sie nachgebildet als Quell den Quell, als Leben das Leben, als Wasser das göttliche Wasser. Lebendig ist Gottes Wort, lebend auch die Seele, die das Wort aufnahm. Jenes Wasser strömt aus Gott, wie der göttliche Quell es sagt: „Aus Gott ging ich hervor und komme“ (44, 977D). Unser Gnadenleben und unsere ganze christliche Existenz ist darum besondere Vereinigung mit dem ewigen Wort, das gerade deshalb Mensch ward, weil es unser Schöpfer ist⁸⁸ und der Herr des All⁸⁹. „Weil er selbst es war, der am Anfang im Paradiese den Garten der menschlichen Natur pflegte, die der himmlische Vater gepflanzt hatte, ... stieg auch er selbst herab, um die Wüste wieder zum Garten zu machen“ (44, 1092C). Tritt auch die alexandrinische Idee der Logosabbildlichkeit bei Gregor dogmatisch zurück — Origenes' Motiv von der gnadenhaften Teilnahme an der göttlichen Zeugung des Sohnes⁹⁰ verschwindet ungefähr ganz —, so offenbart sich durch die außerordentlich starke Inbeziehungsetzung unseres Lebens zum Dasein und Leben des Gott-

seine Bedeutung, auch wenn „Wort“ und „Christus“ fast gleichbedeutend gebraucht werden: 44, 760A; 764D; 773D; 776D; 780B; 785B. τῷ Λόγῳ: 793C; 808D. ὁδηγῶ χρησιμοποιεῖν τῷ Λόγῳ: 44, 1025. Vgl. z. B. De hom. Opific. 44, 180D. — Über die Beeinflussung der mystischen Theologie des Ps. Dionysius durch Gregor von Nyssa hoffe ich bald eine nähere Untersuchung bringen zu können.

⁸⁶ Das wird besonders lebendig dargelegt in den zwei recht lehrreichen Schriften: Quid nomen professione Christianorum ... 46, 238 ff. u. De perfecta Christiani forma, ebd. 252 ff. Vgl. bes. 46, 244A—B; 244C—D; 253A; 256C.

⁸⁷ C. Eunom. II 45, 517A; Jaeger II 341; Hldkom. 44, 823B; 1093C. Ähnlich De perfecta Christiani forma 46, 268B; 269D.

⁸⁸ C. Eunom. II 45, 516D; Jaeger II 340; C. Eunom. IV 45, 637B; Jaeger II 65; C. Eunom. V 45, 700C; Jaeger I 119.

⁸⁹ Orat. Catech. 45, 40C.

⁹⁰ Jeremiashom. IX 4; GCS III 70, 12—27. — Bei Gregor finden sich nur leise Anklänge. Vgl. z. B. C. Eunom. III 45, 585B; Jaeger II 20, 26—21, 16.

menschentums Jesu Christi doch wieder ganz deutlich das Geheimnis unserer gnadenhaften Teilnahme am trinitarischen Leben. Ihren schönsten Ausdruck findet sie in Gregors Lehre vom gnadenhaften Besitz des Geistes im Heiligtum unseres Herzens. Denn der Geist ist Bild des Sohnes (46, 912B) und sein Besitz darum Vollendung des Geheimnisses unserer Logosförmigkeit.

Der zweite Gedanke, der Gregors Theologie der Mystik wesentlich bestimmt, ist das Motiv der radikalen Endlichkeit. Bot die ganz platonisch-origenistisch orientierte Idee vom Gottesbild der Seele und seiner naturhaften Tendenz zur Schau die eigentlich spekulative Grundlage für das Geheimnis der Realvereinigung der Seele mit Gott oder ihrer Teilhabe am Leben göttlicher Erkenntnis und Liebe, so bildet dieses zweite, stark stoisch beeinflusste Motiv den geraden Gegensatz zu ihm und hilft dadurch entscheidend mit an der Bildung der Seinsspannung, in der sich menschliche Existenz und Mystik nach Gregor wesentlich bewegt. Denn das Motiv der radikalen Endlichkeit stellt geschöpfliche Existenz derart in die Sphäre räumlich-zeitlicher Weltlichkeit hinein, daß ihr jeder Zugang zur absoluten Wahrheit und jede ontische Verbindung mit der göttlichen Natur für immer unmöglich gemacht zu sein scheint, während sie bei Origenes und der alexandrinischen Theologie die eigentliche Voraussetzung jeden geschöpflichen Daseins bildet.

Geschöpfliche Geistigkeit ist bei Origenes auf Grund ihres Logosbildes mit dem Leben des göttlichen Wortes unzertrennbar, wenn auch nur keimhaft verbunden⁹¹. Das ewige Wort ist eben die die ganze Schöpfung durchdringende Vernunft, ist der Logos, der in allen geistigen Wesen weilt⁹², weil sie gleichsam Teilstrahlen (*μερικὰ ἀπαυγασματα*⁹³) seines personalgöttlichen Lebens sind und nur dadurch Eigenexistenz besitzen, daß er in ihnen weilt und sie in ihm als dem flutenden Lichtstrom aufleuchten. Mit anderen Worten: Geschöpfliche Existenz ist wesentlich Teilhabe am göttlichen Leben des Logos und steht darum fortwährend in wenigstens keimhafter Realverbindung mit ihm. So wertvoll diese origenistische Theologie unserer Logosvereinigung war und so tief sie die Gottesschau mit dem Geheimnis unserer gnadenhaften Teilnahme am Leben des ewigen Wortes verband, so geriet sie doch wegen der stark neuplatonisch-kosmologisch orientierten Deutung der Wesensfunktion des Logos in Gefahr, entweder geschöpfliches Dasein pantheistisch als notwendige Erscheinungs-

⁹¹ Joh. Kom. VI 38; GCS IV 146, 23; Fragm. IV 497, 21 ff. — Vgl. Lieske, a. a. O., 110 ff.

⁹² Joh. Kom. VI 3; GCS IV 115, 14 f.; C. Cels. V 39; GCS II 43, 24 ff.

⁹³ Joh. Kom. XXXII 28; GCS IV 474, 7 ff.

form göttlicher Selbstentfaltung aufzufassen oder den Logos selbst zum bloßen Geschöpf zu degradieren. Und die arianische Wesensverschiedenheit des Sohnes vom Vater sowie die eunomianische Lehre von der vollen Begreiflichkeit Gottes bewiesen Gregor nur zu deutlich diese der origenistischen Theologie zugrundeliegende Krise.

Gregors Idee der radikalen Endlichkeit sowie seine auffallend starke Betonung der *Theologia negativa* sind daher nur als Reaktionserscheinungen gegen diesen Rationalismus der Arianer und Eunomianer voll verständlich. Geschöpfliche Erkenntnis ist Ausdruck unserer Existenz und folgt darum in ihrer Vollkommenheit der Existenzweise geschaffenen Seins. Begründet ist dieses Gesetz darin, daß kein geschaffenes Wesen im begrifflichen Erkennen aus sich heraustreten kann; stets bleibt es in sich selbst (*ἐν αὐτῇ μένει αἰεὶ*) und kann darum nicht das schauen, was außer ihm liegt (*τὸ ἐκτὸς αὐτῆς φύσιν ἰδεῖν οὐκ ἔχει*: 44, 729B). Wie es eine in der Natur der sinnlichen Erkenntnisvermögen gegebene Begrenzung gibt, so besagt auch geschöpfliche Existenz wesenhaft Beschränkung auf eine bestimmte Art des Erkennens (44, 729B). Nichts kann die Grenze (*ὄρος*) seiner Natur überschreiten: Der Kreis geschöpflicher Begrenztheit ist das geschaffene Sein (44, 729C) mit seinem *αἰών*, seinem Hingestelltsein in die räumlich zeitliche Sphäre (44, 729D; 45, 364D; Jaeger I 128: *παντὸς διαστηματικοῦ νοήματος . . . χρονικῆ ἀκολουθία*) und seinem dauernden Von-sich-Fernsein in ständiger Bewegung zu höherer Vollendung. Weil Gott dagegen alle Grenzen geschöpflicher, räumlich-zeitlicher Existenz wesenhaft überragt, entgleitet er allem geschöpflichem Bemühen, ihn zu erfassen, wie er in sich ist (44, 732A; 45, 365A). Ist also geschöpfliches Dasein in seinem Streben nach unmittelbarer Gottesschau rein auf sich gestellt oder wird, wie Gregor es tut, unser endliches, wenn auch gnadenhaft erhöhtes Erkenntnisleben als das die Gottesschau innerlich allein konstituierende Prinzip angesehen⁹⁴, so muß seine Theologie der mystischen Erkenntnis und der unmittelbaren Gotteserfahrung ganz konsequent zu den Wesenszügen kommen, die uns bereits aus der Darstellung der Mystik Gregors bekannt sind. Da das Unendliche nie vom radikal Endlichen geschaut werden kann, wie es in sich ist, blieb logisch nur die Möglichkeit übrig, das Geheimnis geschöpflicher unmittelbarer Gottesschau allein in der Ruhelosigkeit liebender Sehnsucht (44, 404D) zu sehen.

⁹⁴ Realvereinigung mit Gott wird wohl von Gregor verlangt, aber nicht so, daß sich Gott mit der Seele unmittelbar als Erkenntnisgegenstand vereint, wie es zum Wesen der *Visio* gehört.

Diese höhere Wertung der Liebe und die Existenz einer unmittelbaren, wenn auch dunklen, ekstatischen Erfahrung gnadenhafter Gottesgegenwart bedeutet ohne Zweifel eine wesentliche Bereicherung oder Ergänzung origenistischer Gottesmystik. Trotz aller Beeinflussung von Seiten Philons⁹⁵ und Plotins⁹⁶ (ἔφρασις γὰρ ὄψεως ὄρασις: Enn. V 6, 5) ist sie doch eine recht selbständige Umgestaltung des ekstatisch mystischen Elementes bei Origenes⁹⁷. Denn sie beschränkt sich nicht auf mehr gelegentliche Äußerungen, sondern nimmt das Motiv grenzenloser Sehnsucht nach unmittelbarer Liebesvereinigung mit Gott und ekstatischer Erfahrung der Gottunmittelbarkeit (44, 1001) ganz organisch hinein in das groß angelegte System seiner Theologia negativa. Stand auch bei Origenes — das gilt besonders vom Hoheliedkommentar — die Gottesliebe an entscheidender Stelle (GCS VII 79, 19 ff.; 223, 13 ff.), so ist doch der ganze Aufstieg zur höheren Vollkommenheit noch zu stark intellektualistisch gedacht. Bei ihm deckt sich Höhe der Gotteserkenntnis mit der Vollkommenheit unserer realen Christuskommunion: Wie die ganze Wirklichkeit des Sohnes liebende Schau des Vaters ist, so bestimmt auch ganz konsequent der Grad liebender Gotteserkenntnis die Höhe unserer Vollkommenheit⁹⁸.

Bei Gregor aber ist das Geheimnis unserer Christus- und Gottesvereinigung reicher als unsere Erkenntnis. Gewiß irrt er sich in der spekulativ theologischen Wesensdeutung der Gottesschau darin, daß er sie wenigstens theoretisch mit vollem Erfassen der Unendlichkeit Gottes gleichsetzt⁹⁹. Dadurch ferner, daß Gregor unter dem Einfluß des Motivs der radikalen Endlichkeit geschöpflicher Existenz deren Vereinigung mit Gott auch vor dem Leben der Gnade erkenntnistheoretisch nie näher berücksichtigt, kommt er ganz konsequent zur Leugnung allgemeingültiger und wesensnotwendiger Erkenntnisse. Denn dadurch, daß er die Unmöglichkeit einer echten Erkenntnis göttlicher Unendlichkeit und Überzeitlichkeit, wie sie in sich sind, daraus herleitet, daß Bewegung und Zeit all unser geistiges Denken innerst

⁹⁵ Zum Einzelnachweis vgl. H. Koch, a. a. O., bes. 410—416; F. Diekamp, a. a. O., bes. 96 f. — Zur Frage nach der Existenz des ekstatischen Erlebnisses bei Philon vgl. die gründliche Untersuchung W. Völker's, Fortschritt und Völlendung bei Philo von Alexandrien, Leipzig 1938, bes. 303—317. Zu Plotin vgl. O. Söhngen, a. a. O.

⁹⁶ Zu Plotins Sinndeutung νόησις—κίνησις und κίνησις—ἔφρασις vgl. z. B. Enn. V 6, 5: ἡ γὰρ ἔφρασις τὴν νόησιν ἐγέννησε καὶ συνυπέστησεν. — Vgl. ferner R. Arnou, Le Désir de Dieu, Paris 1921.

⁹⁷ Bei Origenes bedeutet die ekstatisch-mystische Einheit vorzugsweise Vereinigung der Seele mit dem Vater, der nicht selten ähnlich als Ureinheit betrachtet wird wie bei Plotin das ἐν: Enn. VI 9, 4; VI 9, 7. Zu Origenes vgl. auch W. Völker, a. a. O., 134 ff.

⁹⁸ A. Lieske, a. a. O., 187—216.

⁹⁹ Das bleibt wahr, auch wenn Gregor hier und da (44, 1109D; 46, 517) mehr in praxi von einer höheren unmittelbaren Erkenntnis Gottes zu sprechen scheint.

bestimmen (44, 729D; 45, 364D), ist erkenntnismetaphysisch bereits die Grundlage für eine absolute Gotteserkenntnis zerstört oder aufs schwerste bedroht. Rein menschliche Erkenntnis wird eben auf begriffliches Erfassen rein endlicher Gegenständlichkeit eingeschränkt. Begriffliches Erkennen ist darum Vergegenständlichung des in Endlichkeiten denkenden Verstandes, bedeutet ein zum Stillstandbringen dessen, was wesenhaft Übersichhinausschreiten und Bewegung zum Unendlichen hin besagt. So ist theoretisch die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis vor dem Gnadenleben fast zerstört. Aber nur theoretisch. Denn tatsächlich lehrt auch Gregor die Existenz einer sicheren Gotteserkenntnis des Schöpfers aus der Schöpfung¹⁰⁰. Ohne Zweifel ist diese erkenntnismetaphysische Krise ontologisch darin begründet, daß er aus gnadentheologischen Gründen — erst durch den Glauben kommt Gott als Spender des Lebens ins Herz — zu wenig die Notwendigkeit ständiger Realverbindung des geschöpflichen Geistes mit Gott berücksichtigt. Origenes entging dieser Gefahr dadurch, daß bei ihm auch im Ungläubigen bereits der Logos, wenn auch nur ganz unvollkommen wohnt, und so gleichsam die *potentia oboedientialis* für die Aufnahme wahren Christuslebens in Glaube und Liebe bildet. Birgt darum Gregors Theologie in diesen Fragen eine Reihe ungelöster Probleme, so enthält sie doch, wie wir bereits sahen, zugleich eine große Bereicherung griechisch-theologischen Denkens, die sich in der Folgezeit (Ps. Dionysius Areopagita, Maximus Confessor) weiter fruchtbar auswirkte. Denn mit geradezu erstaunlicher Schärfe und Klarheit ist von Gregor auf die Spannung hingewiesen zwischen der Lebensfülle christlicher Existenz und der Unvollkommenheit ihrer Erkenntnis. Als der eigentliche Grund aber dieser Spannung wird bereits das Geheimnis des Lebens hingestellt. Leben ist reicher als geschöpfliches Erkennen; selbst unser geistiges Dasein entzieht sich begrifflicher Erkenntnis. Und es muß so sein; trägt doch unsere Seele kraft ihrer Gottbildlichkeit die Züge unbegreiflichen göttlichen Lebens selbst in sich (44, 156B). „Was das wahre Sein ist, ist das Leben, und dieses läßt sich nicht von uns begrifflich fassen. Übersteigt darum dies lebenspendende göttliche Wesen all unsere Erkenntnis, dann ist kein wahres Leben mehr, was sich von uns begrifflich

¹⁰⁰ Zur Beziehung Gregors normal-menschlicher Gotteserkenntnis zur Stoa und Aristoteles vgl. bes. E. v. Ivánka, a. a. O., 178—185.

fassen läßt. Ist es aber selbst kein Leben mehr, so kann es auch kein wahres Leben spenden¹⁰¹.

Die Begegnung der ersten beiden Motive, der Gottbildlichkeit der Seele mit ihrem naturhaften Drang nach unmittelbarer Schau und der radikalen Endlichkeit geschöpflicher Existenz bedeutet für Gregor, wie aus der Beschreibung seiner Mystik bereits bekannt ist, das Paradoxon unerfüllbarer Sehnsucht. Und nur deshalb zerfällt dieses Paradoxon ruhiger Ruhelosigkeit und ewigen Über-sich-Hinausschreitens tatsächlich nicht in Widerspruch, weil es getragen ist vom Geheimnis unserer Verbindung mit dem Gottmenschentum Jesu Christi in der Kirche. Doch nur deshalb kann sich diese Christusgestaltung in Glaube und Liebe in jedem Einzelnen vollziehen und so die Einheit der Entgegengesetzten vor ihrer Auflösung bewahren, weil auch das menschengewordene Wort Endlichkeit und Unendlichkeit, geschöpfliches Dasein und göttliche Unveränderlichkeit in sich selbst wunderbar vereinte¹⁰², durch die Annahme der menschlichen Natur selbst in Realkontakt mit der ganzen Menschheit trat und dadurch die ganze Masse (φύραμα) des Menschengeschlechtes in sich aufnahm¹⁰³. So ward Christus zur Erstlingsfrucht¹⁰⁴ der neuen Menschheit; er wurde zur Fülle göttlichen Lebens und Geistes und läßt sie auf alles überströmen, was zur Menschheit gehört¹⁰⁵ und sich ihm im Glauben und in der hl. Taufe erschließt¹⁰⁶. Setzt auch alle Heiligung der Einzelglieder des mystischen Leibes Christi persönliche Aneignung göttlichen Lebens voraus¹⁰⁷, so ist dieses Gnadenleben doch nichts

¹⁰¹ De Vita Moysis 44, 404B. — H. v. Balthasar hat im Vorwort seiner Übersetzung zu Gregors Hoheliedkommentar, Salzburg 1939, bes. 25, auf diesen Primat des Lebens vor der Erkenntnis im theologischen Denken Gregors sehr schön hingewiesen.

¹⁰² Hldkom. 44, 1045D; Epist. 3 46, 1021C; Pasquali 24.

¹⁰³ C. Eunom. II 45, 533A; Jaeger II 355. — τὸ κοινὸν τῆς φύσεως: Hldkom. 44, 1048A; τὴν ἀπαρχὴν τοῦ κοινοῦ φύραματος: 44, 1056B. Ähnlich Adv. Apoll. 45, 1152C; Orat. Catech. 45, 80C u. 88A.

¹⁰⁴ Adv. Apoll. 45, 1152C. C. Eunom. XII 45, 889C; Jaeger II 279: τῇ ἀπαρχῇ τῆς ἀνθρωπότητος συναγιασθέντος καὶ τοῦ φύραματος. Ähnlich C. Eunom. II 45, 533A; Jaeger II 355; C. Eunom. II 45, 545D; Jaeger II 366; De perfecta Christ. forma 46, 280A—B; In illud Tunc ipse Filius ... 44, 1313B u. 1316B.

¹⁰⁵ Hldkom. 44, 1048A—C; 1056A—D; Orat. Catech. 45, 88A; In illud Tunc ipse Filius 44, 1313B; 1316B; 1317A—D.

¹⁰⁶ De perfecta Christ. forma 46, 276C; C. Eunom. II 45, 501C; Orat. Catech. 45, 86ff.

¹⁰⁷ Wird auch bei Gregor nicht so deutlich zwischen einer unvollkommenen, keimhaften Verbindung des Menschen mit Christus

weiter als ein Überströmen des göttlichen Lebens Christi auf Wesen, die infolge ihrer Zugehörigkeit zur menschlichen Natur selbst eine Art organischer Ganzheit (καθάπερ τινὸς ὄντος ζώου: 45, 80C) oder lebendiger Kontinuität (κατὰ τὸ συνεχές: 45, 80) bilden. Verlangte das Paradoxon christlicher Existenz in seiner Spannung zwischen Gottbildlichkeit und radikaler Endlichkeit energisch nach einer Zusammenfassung der auseinander strebenden Elemente in eine übergeordnete Einheit, so steht nun dieses dritte Motiv des Realkontaktes mit dem Gottmenschentum ganz im Zeichen der organischen Totalität der Menschheit. M. a. W.: es erhebt sich die Frage, wie sich denn eigentlich Gregor diese für seine Theologie der Mystik so wichtige ontisch-physische Einheit des Menschengeschlechtes vorstellt, in die Christus durch die Annahme einer menschlichen Einzelnatur eintrat¹⁰⁸.

Zwischen zwei Auffassungen bewegen sich die Deutungsversuche der physischen Natureinheit Gregors: Entweder sieht man in ihr eine Analogiebildung zum realistisch platonischen Gattungsbegriff¹⁰⁹ im Sinne eines antizipierten mittelalterlichen extremen Realismus, oder man versucht sie als rein spezifische Einheit im Sinne aristotelisch-stoischer Kategorien zu verstehen¹¹⁰. Diente der ersten Ansicht als Hauptbeweis Gregors Gedanke: „Petrus, Paulus, Barnabas sind dem Menschsein nach nur ein Mensch; viele können sie darum nicht genannt werden. Nur mißbräuchlich, nicht aber im strengen Sinne kann von vielen Menschen die Rede sein“¹¹¹, so lehnte die andere Auffassung eine solche platonisierende Deutung ab, weil Gregor in der Ontologie und Theorie der normalen Erkenntnis gar keinen realistischen Gattungsbegriff kenne. Außerdem berge Gregor in seiner trinitätstheologisch-anthropologischen Einheitsbetrachtung (οὐσία - εἶδος) eine Reihe von Elementen aristotelischer Kategorien. Auch vom Standpunkt einer mehr aristotelisch-stoischen Auffassung her unterschieden sich Ein-

auf Grund der Menschwerdung und einer lebendigen im Glauben und im Hl. Geist unterschieden wie z. B. bei Cyrill von Alexandrien, so ist doch tatsächlich die gleiche Unterscheidung bereits vorhanden. Denn erst durch Glauben und den Hl. Geist sind wir mit Christus wahrhaft geeint. Vgl. z. B. Epist. 3 46, 1016 ff.; Pasquali 17 ff.; In illud Tunc ipse Filius ... 44, 1317A—1322. Es ist ein Gedanke, der dem Sinn nach ganz mit dem wertvollen Text Hldkom. 44, 1117A—C übereinstimmt.

¹⁰⁸ In illud Tunc ipse Filius ... 44, 1313; De An. et Resurr.: τὸν ἑαυτοῦ ἄνθρωπον (46, 137). Vgl. auch K. Holl, Amphilochius von Ikonium, Tübingen 1904, 224 gegen A. v. Harnacks Auffassung, Dogmengeschichte⁹ II 167.

¹⁰⁹ O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur III 211. Überweg-Geyer¹¹ 85. J. Tixeront, Histoire des dogmes II⁹ 86.

¹¹⁰ E. v. Ivánka, a. a. O., 194; G. de Castro, a. a. O., 91—93.

¹¹¹ Ex communibus notionibus 45, 180D. Vgl. ähnlich Quod non sint Tres Dii 45, 118D; 120A—B; 132C. — εἰς ἓν τούτοις ἄνθρωπος 45, 132B; ähnlich 45, 180D.

zelwesen nicht im Eidos des reinen Menschseins, sondern nur in ihren Akzidentien (συμβεβηκότα: 45, 185A).

Das Fehlen der platonischen Ideenlehre in Gregors Theorie der normalen Erkenntnis schließt, gehen wir auf die Beweisgründe der beiden Ansichten näher ein, ein teilweises Ineinandergreifen platonischer und aristotelisch-stoischer Einheitsauffassung in der Erklärung unserer realen Christuseinheit auf Grund der Menschwerdung keineswegs notwendig aus. Da aber Gregor das metaphysische Problem der Individuation nirgends näher behandelt und selbst in der trinitätstheologischen Verwertung des πολλοὶ εἰς ἄνθρωπος-Motiv in Quod non sint Tres Dii und De communibus notionibus fast nur die formal-logische Seite der Singular- oder Pluralprädikation berücksichtigt (45, 117D; 120A—C; 129D; 132D; 133A—C), ist es kaum möglich, aus diesen Texten Gregors Auffassung von der Art der Natureinheit mit Sicherheit genauer wiederzugeben. Aus dem deutlichen Unterschied aber, den Gregor zwischen der absoluten physischen Wirkeinheit der göttlichen Personen und der nur moralischen menschlicher Einzelwesen macht (z. B. 45, 125A—B), ergibt sich wohl recht deutlich, einen wie wesentlichen Unterschied er zwischen der physischen Natureinheit göttlicher Personen und menschlicher Einzelwesen annahm und wie wenig er darum im Ernst an die physische Realität einer in den Einzelwesen inexisterenden universalen Menschennatur dachte, mögen bei dem Vergleich beider Natureinheiten trotzdem beachtenswerte platonische Einflüsse mitgespielt haben.

Die vielleicht wertvollste Ergänzung zu diesem Bild bietet die recht ausführliche spekulative Behandlung der Einheit des Menschengeschlechtes in den Kapiteln 16 und 22 „Von der Erschaffung des Menschen“. In Abhängigkeit von Philon¹¹² unterscheidet hier Gregor — ohne aber sein Urteil endgültig festlegen zu wollen — die Bildung des reinen Abbildes Gottes, des Idealmenschen, der nur in der göttlichen Erkenntnis und Allmacht volle Realität besitzt, von der Schöpfung des historischen, geschlechtlich differenzierten Menschen. Dieser ist nur unvollkommenes Abbild jener idealen Menschheit¹¹³. Während jener geschlechtslos ist, vermehrt sich dieser, bis die Fülle der Menschheit erreicht ist (44, 205D) und alle ein engelgleiches Leben füh-

¹¹² De opif. mundi n. 134 und 135; Cohn I 46, 12—47, 11. — Zu Philons Anthropospekulation vgl. H. Schmidt, Die Anthropologie Philons von Alexandria, Würzburg 1933, 3—10; K. Steur, Poimandres en Philo, Purmerend 1935, 100 ff. u. 163 ff.

¹¹³ 44, 181A—C; 185C.

ren, nicht bloß paradiesischer Beherrschung aller Sinnlichkeit, sondern einer vollen Überwindung aller geschlechtlichen Lebensbetätigung¹¹⁴. Denn in der Auferstehung nimmt man weder zur Ehe, noch wird man zur Ehe genommen (Mt 22, 30; 44, 188B). Gewiß war auch schon der erste Mensch bei seinem Eintritt in diese geschichtliche Ordnung geschlechtlich differenziert; aber doch nur deshalb, weil Gott den zukünftigen Fall der Stammeltern voraussah und damit auch den Verlust der vollkommenen Gottbildlichkeit und ihrer geschlechtslosen, engelgleichen Vermehrung¹¹⁵. Geschlechtlichkeit ist deshalb eigentlich kein Abbild Gottes, sondern bereits Gemeinschaft mit der untergeistig-tierischen Existenz (44, 181B; 189B). Gott ist trotz des Geheimnisses seiner innergöttlichen Fruchtbarkeit ewige Jungfräulichkeit¹¹⁶. Stellt darum auch schon der paradiesische Mensch keine reine Verwirklichung des göttlichen Urbildes dar, so ist er doch durch die Gnade des Paradieses von den sich aus der geschlechtsdifferenzierten Körperlichkeit ergebenden Unvollkommenheiten bewahrt¹¹⁷.

Die von Gott geschaffene Idealeinheit des Menschen dagegen umfaßt die ganze Fülle der Menschheit. Hat auch die Alleinheit¹¹⁸ (ἅπαν τὸ γένος: 44, 185C) in dieser Vollendung geschichtlich noch nie bestanden, so ist sie doch eine Realität, die kraft göttlicher Schöpfertätigkeit (ἐποίησεν: 44, 185C)¹¹⁹ in der göttlichen Voraussicht und Macht Gegenwartswert und Existenz besitzt (τῇ θεῖα προγνώσει τε καὶ δυνάμει πᾶσα ἡ ἀνθρωπότης ἐν τῇ πρώτῃ παρασκευῇ περιείληπται: 44, 185C¹²⁰), gleichsam als handle es sich um ein bereits in der Zeit bestehendes Einzelwesen. Wie organisches Leben, die in allen Teilen verwirklichte Einheit bedeutet, so ist auch diese pleromatische Einheit ähnlich der organischen Totalität eines Lebewesens (45, 80B): Sie ist die von Gott frei gewollte und bis ins letzte bestimmte¹²¹ Einheit aller und stellt als solche allein das eigentliche Gottesbild der Menschheit dar (μία τις τοῦ ὄντος ἐστὶν εἰκὼν: ebd. 185D). Darum bestehen auch menschliche Einzelwesen im geschichtlichen Prozeß nur insofern, als diese einen Teil jener pleromatischen Einheit unvollkommen verwirklichen und zur Alleinheit drängen in

¹¹⁴ 44, 188D.

¹¹⁵ 44, 189C. Vgl. auch 44, 205B. — Zum einzelnen siehe J. Aufhäuser, Die Heilslehre des Hl. Gregor von Nyssa, München 1910, 66—68.

¹¹⁶ De Virgin. 46, 321C. — ¹¹⁷ Vgl. J. Aufhäuser, a. a. O., 46 ff.

¹¹⁸ οὐχ ὁ τις, ἀλλ' ὁ καθόλου ἐστίν: 44, 185B.

¹¹⁹ Ähnlich γέγονεν: 44, 204D. — ¹²⁰ 44, 204D.

¹²¹ τὸ πλήθος: 44, 189D; τὸ ἴδιον πλήρωμα τὸν ἀριθμὸν τῶν ψυχῶν τελειούμενον: ebd. 189C.

einem Leben jungfräulicher Überwindung allen geschlechtlichen Daseins. Während spätere abendländische Theologie die göttliche Vorsehung und Allmacht zum unmittelbaren Garanten aller Sinnhaftigkeit menschlicher Geschichte macht und als eigentlichen Träger der alle Zeitlichkeit umspannenden Einheit betrachtet, verlegt Gregor dies Einheitsprinzip selbst in die Sphäre des Geschöpflichen: in dem Maße ist menschliche Gemeinschaft Wirklichkeit, als sie selbst Abbild einer höheren Totalität ist. Und in dem Grade erhält alles seinen eigentlichen Sinn, als es in die konkrete Ganzheit eingespannt ist, die alle Geschlechter vom Urbeginn bis zum Ende der Zeiten erfaßt¹²² und allein eigentlich *die* wahre Realität ist. Darum ist die Konzeption des Pleroma oder des Universalmenschen charakteristischer Ausdruck der Seinsmetaphysik Gregors. Wie sich diese Alleinheit nicht mit Adam identifizieren läßt, so auch nicht einfachhin mit Christus, obgleich gerade er als der erste ganz jungfräuliche Mensch Haupt und Träger der neuen Menschheit ist¹²³. Sie ist eben nicht bloß ein Allgemeines, das durch Abstraktion von allen Besonderheiten der Einzelwesen gewonnen ist und nun nach Art eines extremen platonischen Realismus in oder über den Einzelwesen existierte.

Um dieses Pleroma als die alle Zeit umfassende Ganzheit von aller geschichtlichen Begrenztheit unabhängig zu machen, faßt es Gregor als überzeitliche Realität auf, ohne es aber mit Gott selbst identisch zu setzen. Es ist nur Geschöpf. Dadurch wird zwar die pantheistische Krise vermieden, in die Origenes gerät, weil er in Abhängigkeit vom neuplatonischen Denken den Logos selbst zum eigentlichen Träger der Einheit der Logoi¹²⁴ macht; zugleich wird aber auch der Idealganzheit eine von der konkreten Menschheit zu sehr unterschiedene Existenz oder Eigenrealität verliehen und damit in Gregors fruchtbare Ganzheitsidee doch wieder ein starker platonischer Zug gebracht. Wie schon vorher in der Idee der radikalen Endlichkeit die Transzendenz göttlicher Überzeitlichkeit überspannt und dadurch geschöpfliche Wirklichkeit in ihrer geistigen Existenz bedroht ward, so ist nun auch hier überzeitliche und historische Totalität zu sehr von einander getrennt. Dadurch ist aber die Bedeutung gefährdet, die Gregor mit Recht der konkreten Totalität und Allmenschheit zuerkennt und die seine ganze theologische Anthropologie und Erlösungslehre in der Tiefe durchzieht.

¹²² De hom. opific. 44, 205A: ἐμπεριλαβὸν τῆ γνῶσει κατ' ἀριθμὸν ἐν τοῖς καθ' ἕκαστον ἔσται τὸ ἀνθρώπινον. — Ähnlich 44, 189C.

¹²³ De Virgin. 46, 324B u. 377D; Hldkom. 44, 916B.

¹²⁴ Zum Einzelnachweis vgl. A. Lieske, a. a. O., 184 ff.

Äußert sich dadurch in Gregors Totalitätsbegriff ein bemerkenswerter platonischer Einschlag, so ist doch andererseits sehr deutlich gezeigt, wie wenig selbst in dieser am stärksten platonisch beeinflussten Einheitsfassung an die Existenz einer von aller Individualbesonderheit gereinigten Allgemeinwirklichkeit im Ernst gedacht wird¹²⁵. Deshalb ist trotz dieser Überlagerungen mit platonisch-philonischen Elementen doch sein Natureinheitsbegriff der leise Anfang einer Wirklichkeitsschau, die die konkrete Ganzheit aller menschlichen Einzelwesen als den eigentlichen Träger geschöpflicher Realität betrachtet und dem geschichtlichen Menschheitsprozeß nur in dem Maße Sinn und Bestand zuschreibt, als er innerlichst erfüllt und getragen ist von dieser organischen Ganzheit als der physisch-realen differenzierten Einheit aller in allen. Wie diese die Grenze geschöpflicher Individualität überschreitet und miteinander alles vereint, so nähert sich der Prozeß der Menschheitsgestaltung und kosmischen Entwicklung — Mensch ist eben als Mikrokosmos¹²⁶ selbst nur Teil des Gesamtkosmos — umsomehr der Vollendung, je mehr sich die Alleinheit

¹²⁵ Darum ist auch L. Malevez' (a. a. O., 418—439) Versuch, Gregors Natureinheit aristotelisch-thomistisch zu erklären oder verständlich zu machen, durchaus begründet. Nur darf man Gregors Einheit nicht so sehr im Sinne einer den Einzelwesen kraft ihrer Form innewohnenden unbegrenzten Dynamik zur Bildung immer neuer Einzelwesen verstehen, sondern vielmehr als realen Ausdruck der alle Menschen umfassenden *konkreten* Einheit. — Nach Fertigstellung dieses Artikels konnte ich noch die gerade erschienene Arbeit von S. Gonzalez, *El realismo platónico de S. Gregorio de Nisa* (Greg 20 [1939] 188—206) einsehen. Wir stimmen beide darin überein, daß Gregor die platonische Ideenlehre nicht einfach hin übernimmt, daß sich aber doch ein stärkerer platonischer Einfluß auf seine Natureinheits-Auffassung feststellen läßt. Während ich diesen mehr darin sehe, daß Gregor die ideale Totaleinheit zu sehr in ihrer Wirklichkeit von der konkreten Einheit der existierenden Ordnung unterscheidet, sieht Gonzalez den platonischen Einfluß auf Grund des Vergleiches der Natureinheit der menschlichen Einzelwesen mit der der göttlichen Personen ein wenig mehr in der Gefahr einer Universalrealität, die als Gemeinsames in den Einzelpersonen inexistierte. Da aber C. Eunom. III (45, 592C—D; Jaeger II 26—27) ein ähnlicher Gedanke wiederkehrt wie *De hom. opific.* (also etwa drei bis vier Jahre nach *de hom. opific.* geschrieben 379), die Idealeinheit sich hier aber kaum im Sinne einer von allen Besonderheiten losgelösten Universalnatur auffassen läßt, scheint es mir nicht notwendig zu sein, den platonischen Einfluß noch stärker in Richtung auf eine Universalrealität zu bestimmen. Gregor selbst hebt doch recht deutlich den Unterschied zwischen der Natureinheit göttlicher und menschlicher Personen hervor.

¹²⁶ Zur kosmischen Bedeutung des Menschen vgl. bes. *Orat. Catech.* 6 45, 25C—D; 28A. Zum *μικρὸς κόσμος*-Motiv vgl. In *Psalm.* 44, 440C; 441—444B. *De hom. opific.* 44, 180A spottet Gregor über

geschichtlich auswirkt, d. h. je größer das Band der Liebe ist, das alle in der Teilnahme am Gottmenschentum Christi miteinander eint. Liebe zu Gott ist deshalb notwendig Liebe zum Nächsten. Sünde aber bedeutet Einbruch der Vielheit in die göttliche Einheit des Menschengeschlechts¹²⁷.

Damit ist auch sofort die große Bedeutung angedeutet, die diese Totalitätsauffassung in theologischen Denken und in der Vollkommenheitslehre sowie Mystik Gregors einnimmt. Denn ist die Gesamtmenschheit eine alle menschliche Personalität innerlichst erfassende Wirklichkeit, dann mußte allein schon in der Menschwerdung eine Realverbindung zwischen Christus und allen Menschen geschaffen sein, die die Begrenztheit und Enge geschöpflicher Existenz keimhaft bereits sprengte und sich in dem Maße immer reicher entfaltete, als sich der Einzelne der Gnadenfülle Christi, des Hauptes der neuen Menschheit, immer mehr erschloß. So ist diese lebendige Realverbindung mit dem Gottmenschen oder die Immanenz Christi im Gläubigen die Überwindung des Paradoxons menschlicher Existenz. Sie ist das Geheimnis des Gottmenschen, das auf dem Antlitze der Kirche innerweltlich aufleuchtet¹²⁸ und lebenspendend durch ihre Glieder strömt, sie mit der trinitarischen Einheit zwischen Vater und Sohn, dem Hl. Geiste, erfüllt und damit die Kirche, das Geheimnis des innerweltlichen Wortes, zum gnadenhaften Abbild innergöttlicher Einheit gestaltet¹²⁹. War schon in Origenes' Theologie der mystischen Gottesgemeinschaft unsere Realverbindung mit Christus im Leben des Glaubens die Grundlage unserer Teilnahme am göttlichen Leben, so ist sie es erst recht bei Gregor von Nyssa. Denn jetzt ist unsere Teilnahme am Gottmenschentum Christi nicht bloß vorübergehendes Durchgangsstadium auf dem Wege zur Schau¹³⁰, sondern bleibendes Zentralgeheimnis allen christlichen Daseins. Wie wir schon durch unsere bloße Existenz in Realkontakt mit diesem weltimmanent gewordenen Geheimnis göttlicher Liebe getreten sind, so ist auch alles mystische Gnadenleben nichts weiter als ständige Begegnung mit diesem menschengewordenen Wort, das in uns selbst wohnt und uns doch zugleich endlos fern bleibt: Es ist das Geheimnis grenzenloser göttlicher Liebe.

die Versuche, die theologische Bedeutung des Menschen aus diesem Motiv allein zu erfassen. — Auf die gedankliche Beeinflussung Solowjews theologischer Anthropologie und Kirchenlehre von dieser Gedankenwelt Gregors wies E. v. Ivánka hin (OrChr 32 [1933] 159—167).

¹²⁷ De An. et Resurr. 46, 157A.

¹²⁸ Hldkom. 44, 949B.

¹²⁹ Ebd. 44, 1117A.

¹³⁰ Vgl. A. Lieske, a. a. O., 47; 75—98; 128.