

Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie.

Von Johann Bapt. Schoemann.

Einleitung: Überblick über die verschiedenartigen Bedeutungen
von Εἰκὼν in Gregors Schriften.

Auch in Gregors Schriften¹ schwingen die Bedeutungen des Wortes „Bild“ von fast Null bis zu Unendlich². „Bild“ kann das *Wesenlose* bezeichnen, z. B. den bloß gemalten, bildlich dargestellten Menschen im Gegensatz zum wirklichen Menschen³. Der Mensch, der lehrt, ohne zu tun, was er lehrt, gleicht einem seelenlosen Bilde (III 405 C), der bloße Namenschrist einem Affen, dem man eine Menschenmaske aufgesetzt hat (III 244 B/C). Unsere Gedanken über Gott zeigen nicht seine Gestalt selbst, sie geben nur ein schattenhaftes Umrißbild von Ihm (I 820 D ff.)⁴.

„Bild“ kann gleichbedeutend sein mit *Allegorie*, die nicht das eigentlich Gemeinte ausspricht, die nicht dasselbe ist wie Symbol, d. h. Verleiblichung eines Geistigen, nicht plastisches Bild, sondern graphisches Zeichen⁵, Rätsel⁶.

Ein „Bild“ ist aber auch ein *Vergleich*, den man „erfindet“ (II 373 C), dem λόγος „hinzufügt“ (I 1000 A), um ihn zu verdeutlichen, „seelenvoller“ (III 585 D) zu machen, um das Unanschauliche zu veranschaulichen⁷, ein Mittel also der Rede-

¹ Zur Echtheitsfrage der Schriften Gregors (PG 44—46: I—III) vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, III, Freiburg 1912. Doch ist inzwischen die kleine Schrift »De proposito secundum Deum« oder »De instituto christiano« oder »Hypotyposis« (Entwurf): III 288—305, als unecht nachgewiesen von G. L. Mariott (The Journal of Theological Studies 19 [Juli 1918], 328—330) und von D. A. Wilmart (Revue de l'Orient Chrétien 3. Sér. I [XX] 1918/19, N. 4, 412—421): »Eine aus dem 5. oder 6. Jahrh. stammende Kompilation«. — Dagegen hat E. von Ivánka in der Byzantinischen Zeitschrift 36 (1936) 46—57 die seit langem als unecht geltenden Homilien In Scripturae verba: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram (I, 257—297) als echt zu erweisen gesucht, mit recht beachtlichen Gründen, die aber nicht ganz zu überzeugen vermögen.

² Vgl. Schol 16 (1941), 335—350, wo dasselbe für Athanasius geboten wird.

³ C. Eun. II 305 A (Jaeger 74, 26 ff.); 477 D; 533 C/D; 605 C/D; 648 D; 649 A; De perf. III 256 B; vgl. De vit. Moys. I 413 D; In Cant. I 820 D f.; 1060 B/C.

⁴ Ohne Betonung des Wesenlosen: Bild, Gemälde, Statue: III 245 A; 727 D; 1072 B (Pasquali 59, 22 ff.); 400 C; III 881 D; I 776 A. — Die Bilder der sichtbaren Dinge in der reinen Pupille: In Cant. I 920 C.

⁵ Vgl. H. Willms, Εἰκὼν. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus. I. Philon von Alexandria, Münster 1935, 90 ff.. — In Cant. I 756 A ff.; Vorrede.

⁶ In Cant. I 897 C; vgl. 760 B; 869 A. — Vorbilder der christlichen Taufe im AT: III 588 B; 593 B.

⁷ In Cant. I 1000 A; Adv. Apoll. II 1276 C/D; In Bapt. Christi III 585 D; In Christi res. III 665 B.

kunst, das mittelbar sagt, was sich unmittelbar nicht sagen läßt⁸.

Ja, „Bild“ ist *Versichtbarung* eines Unsichtbaren, Seelischen, Geistigen, Vergangenen. Ein unfreundlicher Empfang, eine düstere, unheimliche Stille ist Bild des den Sinnen entrückten Hades⁹. In einem Brief sieht Gr ein äußerst klares „Bild“ der schönen Seele des Briefschreibers; er glaubt ihn zu schauen und das Wohlwollen in seinen Augen zu sehen¹⁰. Der Schlaf, in dem alle Sinne ausgeschaltet sind, ist ein Bild des Todes¹¹; unser Aufstehen am Morgen ist eine „Nachahmung“ unserer einstigen Auferstehung¹². Das Christenleben ist Versichtbarung des unsichtbaren Gottes, wie das Kaiserbild Versichtbarung des Kaisers ist für die weit entfernt wohnenden Untertanen, die ihn noch nicht gesehen haben¹³; das sittlich schlechte Leben dagegen ist eine „Gestalt“ des Teufels¹⁴. Die Liturgie der Osternacht ist ein Bild jener Güter, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat; durch das Sichtbare wird das Herz hingeleitet zum Unsichtbaren (III 681 C). Die Martyrer sind Bilder der Apostel; Stephanus war Bild und trug den „Charakterzug“ der Apostel (III 724 C). Der ans Kreuz gehetzte Petrus prägte das Herrenbild des Königs aus; das Kreuz ist das königliche „Bild“ (III 729 C).

Das *Kind* ist ein „Abbild“ der Jugendblüte der Eltern (III 332 A). Gr staunt über die Vererbung körperlicher Eigenschaften: Die Kinder sind „Ausprägungen“ ihrer Ahnen; genau dieselben Eigenschaften kehren in der äußeren Erscheinung der Nachkommen wieder; diese sind „Nachahmungen“ von nicht mehr sichtbaren „Urbildern“; die Verstorbenen werden gleichsam als andere wiedererweckt. Oft werden sogar die Eigenschaften von mehreren Ahnen in einem einzigen Körper eines Nachkommen „herausgebildet“: die Nase des Vaters, das Auge des Großvaters, der Gang des Onkels, die Stimme der Mutter (III 680 C/D). In dem „Bild“ tritt also ein Unsichtbares, ein Geistiges oder längst Vergangenes in sichtbare Erscheinung. Hieraus wird verständlich, wie das Wort „Bild“ eine Bedeutung gewinnen kann, die der zuerst entwickelten, wonach es das Wesenlose, Schattenhafte, Uneigentliche bezeichnet, geradezu entgegengesetzt ist: Das „Gesetz“ war nur „Schatten“ (Hebr 10,1),

⁸ C. Eun. II 773 C; 956 D (Jaeger 254, 14 ff.); vgl. 621 C. — Siehe auch I 152 D; 153 A; II 981 D.

⁹ Epist. 1: III 1004 B (Pasquali 5,10).

¹⁰ Epist. 18: III 1068 B (Pasquali 56,9).

¹¹ In Christi res. III 672 D; In Cant. I 992 C; vgl. Der Tod in der Taufe ist kein wahrer Tod, sondern nur »Schatten und Ausprägung des Todes«: In Christi asc. III 692 A.

¹² III 672 D.

¹³ De prof. christ. III 245 A; vgl. In Cant. I 1089 B.

¹⁴ De beatit. I 1276 D; vgl. Or. in 40 marty. III 776 A.

„schattenhafte Erscheinung“ der künftigen Güter, nicht das „Bild“, die Wirklichkeit selbst (I 868 A; 877 B; III 861 A). „Bild“ in diesem Sinne ist also nicht „eine wirklichkeitsfremde, nur im Bewußtsein vorhandene Größe, sondern es *hat teil* an der Wirklichkeit, ja es ist eigentlich die *Wirklichkeit* selbst“ (Theol. Wörterbuch II 386; Kleinknecht). „Das Bild erinnert . . . nicht etwa nur an das Urbild, so daß ein Umweg über das subjektive Denken des Menschen stattfände; sondern der Beschauer sieht unmittelbar in dem Bilde das Urbild“¹⁵. Diese uns fremd gewordene Bedeutung von „Bild“ ist die wichtigste in der Bildtheologie Gregors. Das „Bild“, so erklärt er, ist „Bild“ als solches, soweit ihm nichts mangelt von dem, was man am „Urbild“ erkennt; soweit aber ist es nicht „Bild“, als es dem „Urbild“ unähnlich ist¹⁶. Dies soll aber nicht heißen, das „Bild“ sei ein und dasselbe wie das „Urbild“; denn es wäre ja nicht „Bild“ (des Urbildes), wenn es das „Urbild“ selbst wäre (II 57 D; III 41 C). So gewinnt das Wort „Bild“ seine höchste Bedeutung: Der *Logos* ist das ewige, gleichwesentliche Bild des Vaters, und doch ist er nicht einer und derselbe wie der Vater. Der Sohn ist im Vater, wie die Schönheit des „Bildes“ in der Urgestalt ist; der Vater ist im Sohn, wie Urbildschönheit in ihrem eigenen „Bild“ ist¹⁷. Der *Hl. Geist* ist „vollkommenes Bild des vollkommenen Sohnes“ (III 912 D). Der *Mensch* aber ist „gemäß dem Bilde“ des *Logos*, „Bild“ des „Bildes“¹⁸.

Damit sind wir bei dem Thema dieser Untersuchung angelangt, der theologischen Anthropologie als Bildtheologie¹⁹.

¹⁵ O. Casel, Glaube, Gnosis und Mysterium: Jahrb. f. Liturgiewissenschaft 15 (1941) 238; siehe auch 258; 268; 275; 281 Anm. 15. — Vgl. ferner: J. Helm, Zum Terminus »Bild Gottes«, Festschrift für E. Sachau 1915, 36: »Während das Bild für uns keinen realen Zusammenhang mit der dargestellten Sache hat, bedeutet es [Statue] dem Sumerer und Babylonier die lebendige Verkörperung der dargestellten Person«; 42: Der enge Zusammenhang zwischen »bilden, schaffen, erzeugen« erklärt auch die nahe Beziehung von »Bild« und »Sohn«. Der Sohn ist das Bild des Vaters; vgl. Gen 5,3. — N. Hartmann, Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin 1938, 272: Der Gegenstand des Schauens und Schaffens in den Künsten. Das Leben »erscheint« im Leblosen . . .

¹⁶ I 156 A; 180 B; vgl. 176 D; II 24 C; III 41 C; 52 A.

¹⁷ C. Eun. II 418 A (Jaeger 200, 1 ff.); 971 D f. (Jaeger 275, 22 ff.); 672 A; 772 D; 793 D; 872 D f. In Steph. III 720 C f. De vit. Greg. Thaum. III 912 D.

¹⁸ Der Sache nach: I 180 D; I 545 B. — Der Ausdruck »Bild des Bildes« für den Menschen kommt bei Gr gegenüber Athanasius selten vor.

¹⁹ Aus obiger Einleitung ergeben sich auch die mit »Bild« bedeutungsgleichen oder bedeutungsverwandten Wörter, die auch in der Bildtheologie von Bedeutung sein können.

I. Das ursprüngliche, übergeschichtliche Bild Gottes.

Kaum einen andern Vers des AT führen die Kirchenväter so oft an wie Gen 1,27: Καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ'εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν ἄρσεν καὶ θήλυ ἐποίησεν αὐτούς. Er bildet die Hauptoffenbarungsgrundlage, auf der Gregors theologische Anthropologie als Bildtheologie aufruht²⁰. In der Schrift, deren Thema der Mensch ist²¹, greift er diesen Vers mehrmals wieder auf²², um seinen Sinn durch Exegese und Spekulation zu erschließen (128 B). In der Tat muß dieses Wort der Hl. Schrift christlich-griechischem Denken ein Rätsel aufgeben. Denn auf der einen Seite sagt der christliche Glaube: Die Hl. Schrift lügt nicht. Der erste Satz jenes Verses ist also ernst zu nehmen: Gott hat den Menschen nach Seinem Bild geschaffen. ‚Bild‘-sein aber besagt ähnlich-sein. Denn „das ‚Bild‘ ist wahrhaft ‚Bild‘, soweit ihm nichts mangelt von dem, was man am ‚Urbild‘ erkennt; soweit aber ist es nicht ‚Bild‘, als es dem ‚Urbild‘ unähnlich ist“ (156 A; 180 B). Auf der anderen Seite jedoch sagt die Erfahrung: Der Mensch ist Gott unähnlich. Denn der Mensch ist ein körperliches Wesen, Gott aber ist unkörperlich²³; der Mensch ist zeitlich, Gott ewig; der Mensch ist veränderlich, Gott unveränderlich; der Mensch ist ἐμπαθής und vergänglich, Gott ἀπαθής und unvergänglich; der Mensch ist verbunden und verwachsen mit der „Schlechtigkeit“, Gott unberührt von jedwedem physischen und moralischem Übel (180 B). Nach der Hl. Schrift also, die nicht lügt, ist der Mensch Gott ähnlich; nach der Erfahrung aber, die nicht trügt, ist der Mensch Gott unähnlich.

Die Lösung sucht Gr zunächst aus dem Wort- und Satz-zusammenhang zu ergründen. In den zwei aufeinanderfolgenden Sätzen jenes Verses ist *zweimal* von einem „*Machen*“ Gottes die Rede; *zweierlei* ist darum auch das Ergebnis dieses doppel-

²⁰ Vielleicht zeigt diese Arbeit u. a. auch, ob für Gr »die philosophische Spekulation das Vorgegebene ist, der Rahmen, der Entwurf, in den er das Dogma nur als konkrete Füllung eingearbeitet« (vgl. K. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern, Tübingen 1904, 200).

²¹ De hominis opificio (I 125—256). Sie soll das Werk des großen Basilius über das Hexaemeron, in dem die Anthropologie fehlt, ergänzen. Schon in der Einleitung klingt Gen 1,27 an: »Basilius ist wahrhaft nach Gott geschaffen, seine Seele ist nach dem Bilde des Schöpfers gestaltet« (125 B). »Der Gegenstand der Untersuchung ist bedeutend, denn keines der Seienden außer dem Menschen ist Gott ähnlich gemacht« (128 A/B). Hier deutet er auch die Gliederung seiner ganzen Anthropologie an: »Der vergangene, gegenwärtige und zukünftige Zustand des Menschen soll behandelt, scheinbare Widersprüche zwischen dem Ursprünglichen und Jetzigen sollen aufgelöst werden« (ebd.).

²² 177 D; 180 D; 204 C.

²³ Diese und die folgenden Aussagen über Gott sind für Gr Glaubensaussagen.

ten Machens. Denn der Bericht über die Erschaffung des Menschen als „Bild“ Gottes ist mit ἐποίησεν αὐτὸν abgeschlossen. Dann aber heißt es weiter: „Männlich und weiblich *machte* er sie“. Zweigeschlechtlichkeit aber gibt es nicht in Gott (Gal 3,28); darum ist der Mensch, soweit er zweigeschlechtlich ist, nicht „Bild“ Gottes. Also spricht die Hl. Schrift „gewißermaßen“ von einer doppelten Erschaffung des Menschen: Die eine begründet seine Gottebenbildlichkeit, die andere seine Zweigeschlechtlichkeit²⁴.

Damit hat die Hl. Schrift eine hochbedeutsame Lehre überliefert. Der Mensch ist die Mitte zwischen zwei äußersten Gegensätzen, zwischen der göttlichen, körperlosen Natur und dem vernunftlosen, tierischen Leben (181 B; vgl. 133 B; 149 B)²⁵. An dem göttlichen Wesen nimmt er teil durch den „Geist“. Der „Geist“ ist Träger der Gottebenbildlichkeit²⁶; vom Geschlechtsunterschied wird er nicht berührt (181 C). An dem Vernunftlosen nimmt der Mensch teil durch seine körperliche Beschaffenheit, die in männlich und weiblich gesondert ist. Den Vorzug hat, oder das „Frühere“ ist (181 C) das „Geistige“; darum spricht die Hl. Schrift auch von ihm zuerst. Der niedere Teil wurde „hinzugeschaffen“²⁷. Also Praeexistenz der Seele? Nein! Gr tritt entschieden der Praeexistenzlehre des Origenes entgegen, ohne ihn allerdings ausdrücklich zu nennen (c. 28 u. 29). Leib und Seele haben einen und denselben Anfang des Entstehens, der in Gottes erstem Willensentschluß grundgelegt ist; in der *Zeit* haben sie immer als Einheit bestanden²⁸. Das „Früher“ und „Später“, das „Vorher-“ und „Hinzuerschaffen-sein“ besagt nichts als ein *natura prius* und *posterius*.

Dies aber ist bedeutsam. Nach Gr war das tiefste und ursprüngliche Wollen des Schöpfers auf den „Geist“ des Menschen gerichtet und auf seine größtmögliche Gottebenbildlichkeit. Dies ergibt sich ihm aus dem Gottesbegriff. Gott ist das all unser Denken und Begreifen übersteigende „Gute“. Er schafft, weil er „gut ist“; Er schafft darum nichts Halbes. Er kennt keinen Neid; Er wollte darum dem Geschöpf nichts von Seinen Gütern vorenthalten. Er „gab“ dem Menschen „mit“ (149 B) von dem Seinen, soviel er nur fassen konnte. Das Gesamt aller dieser Güter faßt die Schrift zusammen in dem einen

²⁴ Selbstverständlich soll dies nicht heißen, in Gott seien zwei verschiedene Akte der Erschaffung anzunehmen, was klar dem Gottesbegriff Gregors widerspricht.

²⁵ Vgl. Or. catech. II 25 C. f.; De or. Domin. I 1165 C.

²⁶ 137 B; 161 C; 185 C; Adv. Apoll. II 1145 C; De an. et res. III 57 B; vgl. In Cant. I 828 B. — Dasselbe bei Origenes und Athanasius: siehe Schol 16 (1941) 345 Anm. 92.

²⁷ 181 C; 185 A; 185D u. ö..

²⁸ 236 B; vgl. Adv. Apoll. II 1136 D f.; In Christi res. III 677 A f.

Ausdruck: Er machte den Menschen als Sein „Bild“. Weil Gott das *πλήρωμα ἀγαθῶν* und der Mensch Sein „Bild“ ist, darum ist der Mensch *πλήρης παντός ἀγαθοῦ*; darum ist in uns die „Idee“ alles „Schönen“²⁹. Ebenbildlichkeit besagt aber nicht Gleichwesentlichkeit; denn das „Bild“ ist nicht ein und dasselbe wie das Urbild, es wäre ja nicht „Bild“ (des „Urbildes“), wenn es das „Urbild“ selbst wäre. Eines konnte der Schöpfer dem Geschöpf nicht mitteilen, die Unveränderlichkeit. Der Mensch als Geschöpf ist wesensnotwendig veränderlich; denn er hat seinen Anfang genommen durch eine Veränderung, durch den Übergang vom Nichtsein zum Sein³⁰. Diese Verschiedenheit zwischen Gott und Mensch hat noch andere Verschiedenheiten im Gefolge³¹. Aber das eine bleibt bestehen: Nach Gr widerstreitet es dem Gottesbegriff, die Leiblichkeit des Menschen, die unserer Erfahrung begegnet, einfachhin auf Gott zurückzuführen; an ihrer Entstehung muß der Mensch selbst irgendwie beteiligt gewesen sein. Wie aber war er daran beteiligt?

Eines der Güter, an dem Gott dem Menschen teilgegeben hatte, war die Freiheit, die Selbstmächtigkeit, mit der er sich für oder gegen das Gute entscheiden konnte. Der Allwissende, der „alles weiß, bevor es geschieht“ (Dan 13,42), wußte voraus, daß sich die freie Entscheidung des veränderlichen Menschen dem Schlechten zuneigen würde; *darum* hat Er dem „Bilde“ den Geschlechtsunterschied, dem höheren Teil des Menschewesens den niederen, die empirische Leiblichkeit „hinzuerschaffen“ (185 A; 189 C; 205 A); an vielen Stellen seiner andern Schriften drückt Gr dies bildlich aus: „Er hing ihnen Tierfelle um“ (vgl. Gen 3,21)³². Letzte Wurzel der empirischen, groben³³ Leiblichkeit ist also nicht Gott, sondern der freie, sündige Wille des Menschen³⁴.

Welches ist nun der tiefere Grund dieses „*Darum* hat Gott . . . hinzuerschaffen“? Denn für Gr scheint da eine Art „Notwendigkeit“ zu bestehen (205 B/C). Die „Ursache“ sucht er zu finden durch eine tiefer dringende Spekulation („Gedankenübung“: 185 A), die den vielleicht originellsten und frucht-

²⁹ Wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, ist hier »Idee« gleichbedeutend mit »Bild«: 184 A/B.

³⁰ 184 C f.; ebenso Or. catech. II 57 C/D f.; De an. et res. III 41 C. — Derselbe Gedanke bei Origines, De principis c. 9, n. 2.

³¹ 186 C; vgl. Or. catech. II 57 C/D; De an. et res. III 41 C.

³² I 333 A; 392 D; 641 B; 800 C/D; 1004 D; 1184 B/C; 1292 B; II 33 C/D; III 148 C; 373 C/D; 376 B; 512 A/B; 521 D f.; 524 D; 861 B. — Vgl. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa, Münster 1896, 39 Anm. 4.

³³ Gr kennt auch eine vergeistigte Leiblichkeit, wie an anderer Stelle zu zeigen ist.

³⁴ Ob man deshalb mit H. Urs v. Balthasar (Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner, Freiburg 1941, 171) bei Gregor von dem Paradox einer »reziproken Kausalität« (die Folge der Sünde ist zugleich ihre Ursache) sprechen muß?

barsten Gedanken seiner ganzen Lehre enthält. Jedes geschaffene Sein hat Grenze und Maß³⁵. Gott schafft nichts Unabgegrenztes. Aber nicht nur jeder Einzelmensch hat seine Abgrenzung durch Körpergröße usw.; auch die Gesamtheit der Menschen, das πλήρωμα, ist gleichsam ein einziger „Leib“. Durch Gottes vorauswissende Macht soll eine bestimmte Zahl von Menschen entstehen, eine große Zahl, die dennoch „eine Wesenheit“ sind. Die ganze „Natur“, die sich von Anfang bis Ende erstreckt, ist ein einziges „Bild“ Gottes; durch Seinen Willen hat er „den ganzen Menschen“ (das Menschheitsganze) nach dem göttlichen „Bild“ geformt. Denn in Gottes Macht ist weder etwas vergangen noch zukünftig; Zukünftiges wie Gegenwärtiges wird von der das All umgreifenden „Energie“ Gottes umgriffen (185 C/D; 189 B/C; 204 D; 205 C). Allen, vom ersten ins Dasein tretenden Menschen bis zum letzten, ist der „Geist“ eingepflanzt, alle tragen in gleicher Weise das „Bild“ Gottes an sich.

Wie sollten sich nun die Menschen nach Gottes Urplan zum πλήρωμα vollenden, wie sollte das Menschenwesen bis zu dem vom Willen des Schöpfers festgesetzten Maß, wie sollten die Menschen zu der von Gottes vorauswissender Macht umgrenzten Vollzahl gelangen? Auf dieselbe Weise wie die Engel, die eine „Wesenheit“ in unzählbaren Myriaden sind (189 A/B). Denn nach einem Wort Christi werden die Menschen bei der Auferstehung „engelgleich“ sein (Lk 20,36); die Gnade der Auferstehung aber ist nichts als die Rückkehr zu dem uranfänglichen Leben³⁶. Darum sollte nach dem Urplan Gottes die Vielzahl der Menschen auf dieselbe Weise sein wie die der Engel. Das Wie dieses *Vielseins* in *einer* Natur ist unaussprechlich selbst für den, der wie Paulus in die Geheimnisse des Himmels eingeweiht war (2 Kor 12); es ist menschlichem Mutmaßen unerkennbar³⁷. Sicher aber ist nach dem Zeugnis der Hl. Schrift: „Der Engel sind tausendmal Tausende und zehntausendmal Zehntausende“ (Dan 7,10) und: „Die Engel heiraten nicht und werden nicht geheiratet“ (Lk 20,35); ihre Vielzahl wurde nicht durch eine „strömende“, in der Zeit sich vollziehende, hinfällige Art der Entstehung, durch gegenseitige Weitergabe des Lebens, durch allmählichen Zuwachs Hinzu-

³⁵ Vgl. H. Urs v. Balthasar, Die »gnostischen Centurien« des Maximus Confessor, Freiburg 1941, 109: Nach Gr betrifft die Endlichkeit alles Weltlichen das innerste Sein selbst. De-finiertheit gehört zum Positiven des Weltseins.

³⁶ 188 C ff.; vgl. I 1197 C; II 33 B; 36 B ff.

³⁷ Hier rührt Gr vielleicht an das Dunkel der Frage: Wodurch kann der Unterschied der reinen Geister voneinander begründet sein, die crux der thomistischen Engellehre. Vgl. u. a. M. Müller, Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie, Tübingen 1940, 198 Anm.

werdender. Diese erhabene Art der Vielwerdung, wie immer sie auch gewesen sein mag, hatte Gott ursprünglich auch dem Menschen zugedacht. Doch da sah Er voraus, daß das Wahlvermögen des Menschen nicht auf dem rechten Wege zum Guten verharren und „*infolgedessen*“ das engelgleiche Leben und die Art, wie die Engel viele werden, verlieren würde. Damit nun die Zahl der Menschen nicht auf zwei beschränkt bliebe, pflanzte Gott der Menschennatur die Art der Vermehrung ein, die dem ins Verderben der Sünde gefallenem Menschen entsprach, die tierische, vernunftlose Art durch gegenseitige Fortpflanzung.

Dies ist also der tiefste Grund, warum Gott dem „Bild“, dem höheren Teil des Menschenwesens den niederen Teil, die Zweigeschlechtlichkeit, die (grobe) Leiblichkeit „hinzuerschaffen“ hat (188 A—189D; 205 A). Die Entstehung der Menschen durch Fortpflanzung erfordert nun eine lange Zeitdauer; diese paßte Gott der festumgrenzten Zahl der Seelen an. Wenn diese Zahl voll ist, wenn die Menschheitstotalität das von Gott vorausgewußte und vorausbestimmte Maß erreicht hat, dann steht die strömende Bewegung der Zeit still³⁸. Auch diese Spekulation findet Gr in Gen 1 ausgesprochen. Vers 27 sagt: „Gott machte *den* Menschen; als Bild Gottes machte Er ihn.“ Er sagt nicht: Er machte Adam, den Menschen aus Erde, einen bestimmten Einzelmenschen; sondern es „wurde“ die Gesamtnatur, nicht ein Teil des Ganzen, sondern „das Ganze der Natur zugleich“. Nach dem Bericht der Schrift hat Gott zuerst den *Tieren* gesagt: „Wachset und mehret euch!“ (1,22). Mit denselben Worten gab Er dem Menschen die Macht der Vielwerdung, aber nicht „damals“, als Er das „Bild“ Gottes machte (1,27), sondern „erst“, als Er sie in männlich und weiblich geschieden hatte (128). Hätte Gott, bevor Er der Natur den Geschlechtsunterschied hinzufügte, dem Menschen die Macht zur Vermehrung gegeben, so hätten wir der Art der Entstehung nicht bedurft, durch die das Vernunftlose erzeugt wird (204 C—205 B).

Das Menschheitsganze.

Ein eigenes Wort verdient Gregors Darlegung über das Menschheitsganze. Nicht die Exegese Gregors⁴⁰, wohl aber seine Spekulation über das *πλήρωμα* der Menschen ist hier beachtenswert und anregend⁴¹. In vier Punkten sei kurz umschrieben, was er meint:

³⁸ Über die Bewegung, die absolut natürlich ist, ja Grund der Natur selbst bei Gr, Origenes, Maximus vgl. H. Urs v. Bathasar, Die »Gnostischen Centurien«, 72, 111 f., 116, 126.

⁴⁰ Doch vgl. J. Hempel, Das Ethos des AT, Berlin 1938, 174: Die Kraft, Leben zu zeugen, ist (wegen Gen 1,28) deutlich nicht von Gottes Ebenbild umspannt.

⁴¹ Der Eigenart dieser Spekulation suchen gerecht zu werden vor allem: L. Malevez, L'Église dans le Christ: RechScRel 25 (1935) 257

1. Das Menschheitsganze ist nicht bloß etwas, das im Geiste Gottes existiert, das also realiter eins ist mit dem göttlichen Wesen und nur für die Weise unseres menschlichen Denkens von ihm verschieden. Denn Gott umfaßt es nicht nur mit Seiner „Schöpfermacht“ (185 C; 189 C). Es ist vor dem Geiste Gottes objektiviert, Objekt Seines *schöpferischen* Denkens, terminus Seiner Schöpfung. Denn Er hat es „gemacht“ (185 C); es ist „geworden“ (204 D).

2. *Darum* ist es auch nicht etwas, das bloß im Geiste des Menschen gebildet, das nachträglich abstrahiert wurde, keine gedankliche Ineinsetzung der vielen Einzelmenschen im Allgemeinbegriff „Mensch“, kein von aller Besonderung losgelöstes Allgemeines, keine rein „spezifische Einheit“⁴².

3. Es ist aber auch nicht ein für sich als solches in der Zeit existierendes Einzelwesen nach Art eines realistischen Gattungsbegriffes⁴³. Denn sie kommt erst *durch* die und *in* den in der Zeit existierenden Einzelmenschen zur Vollendung (189 C/D; vgl. De an. et res. III 152 A). Es ist die beherrschende Einheit aller unter ihr befindlichen Individuen, die alle Einzelexistenzen als solche voll umfassende Einheit, sowie deren Summe und Ergebnis (185 C; 204 D).

ff.; 418 ff. — A. Lieske, Zur Theologie der Christumystik Gregors von Nyssa: Schol 14 (1939) 508—514. — H. Urs v. Balthasar, Kosmische Liturgie, 85 f.

⁴² So versteht es E. v. Ivánka, Vom Platonismus zur Theorie der Mystik: Schol 11 (1936) 194. Am ehesten weisen nach dieser Richtung Stellen aus der Trinitätstheologie Gregors: Quod non sunt Tres Dii (II 118—120; 129—133) und De communibus notionibus (II 177 B; 180 D; 185 C). Aber mit Recht sagt Lieske (a. a. O. 510), es lasse sich kaum aus diesen Texten mit Sicherheit die Auffassung Gregors herausholen, da sie mehr von Logik als von Ontologie handeln.

⁴³ So, meist mit dem Hinweis auf Gregors Abhängigkeit von Philo, fast alle Deuter seiner Schriften: Die Literatur- und Dogmengeschichten (Belege siehe Lieske a. a. O. 509 Anm. 109) wie die Monographien: A. Krampf, Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa, Würzburg 1889, 13 Anm. 1 u. 15. — F. Hilt, Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen, Köln 1890, 93 f. — F. Diekamp, Die Gotteslehre, 35 Anm. 3. — J. B. Aufhauser, Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa, München 1910, 63 ff.; ferner Einzeluntersuchungen: G. Isaye, L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de S. Gr. de N.: RechScRel 27 (1937) 422 f. — S. Gonzalez, El realismo platónico de S. Gregorio de N.: Greg 20 (1939) 188—206. Dieser Auffassung hat widersprochen: K. Holl, Amphilochius, 222 f. — Daß Gr, als er sein De hominis opificio schrieb, neben einem Werk von Poseidonios auch Philons De opificio mundi vor sich auf dem Schreibtisch hatte, kann kaum bezweifelt werden. Vgl. z. B.: Philo § 72 f. (Cohn) und Gr 180 B/C; 185 A. — Ph § 77 ff. und Gr 132 D—133 B. — Ph § 69 ff. und Gr 137 A. — Ph § 21 f. und Gr 184 A. — Ph § 145 ff. und Gr 177 D. Auch mag Gr eine Stelle bei Ph zu seiner eigenen Spekulation angeregt haben: § 76 sagt Ph: »Sehr schön nannte er (Moses) das »Genus« »Mensch« (Gen 1,27) und unterschied dann die »Species«, indem er sagte, sie seien männlich und weiblich geschaffen worden. Die Individuen hatten noch nicht Gestalt ange-

4. Obschon es Summe von vielen ist, ist es dennoch eines, gleichsam ein einziger Leib, ein Mensch, eine Wesenheit. Die Einzelmenschen, die realiter viele sind, sind Menschen durch Teilhabe an dem objektiven, geschaffenen Ganzen, das realiter eines ist. Jedem Einzelmenschen ist es notwendig immanent, weil er dadurch Mensch ist. Es ist jedem Einzelnen immanent nach seiner Totalität, denn es ist *unteilbar*. Es ist aber dadurch, daß die vielen an ihm teilhaben, nicht vervielfältigt; denn es ist *eines*. Wie die Engel, diese allerdings *nicht* im Nacheinander in der Zeit, sondern auf eine uns unbegreifliche Weise, viele sind und doch eine Wesenheit, so sind die Menschen, aber im Nacheinander in der Zeit, viele und doch ein Leib. Gregors „Menschheitsganzheit“ scheint entfernt verwandt zu sein mit den „inneren Gründen des Seienden“ in der Ontologie des hl. Thomas, wie sie M. Müller deutet⁴⁴. Es ist ein Paradox, ein Nichtexistent-Reales; es existiert nicht für sich als solches und ist trotzdem „real“. Denn es ist ein menschlichem Denken Vorgängiges, das Seiendes wahrhaft begründet, aber nur existiert in dem von ihm begründeten Seienden und — als Vollzahl der vielen Seienden, weil es auch die von Gottes Schöpferwillen genau umgrenzte Zahl dieser Seienden begründet. Wer über das *Entweder*: Gedankliches, Nur-Logisches, Abstraktes, von unserm Denken Gebildetes einerseits — *Oder*: Existierendes, Insichseiendes, Als-Substanz-Seiendes andererseits im Denken nicht hinauszugelangen vermag, der wird nicht verstehen, was Gr meint, oder aber seinen Gedanken einer platonischen oder aristotelisch-stoischen *Erkenntnislehre* zuordnen, während er eine *Seinslehre* ist⁴⁵.

Gr spricht zwar seine Spekulation über die Ganzheit der

nommen; aber die zugehörigen »Species« bestehen ja in dem »Genus« und sind für solche, die scharf zusehen können, in ihm wie in einem Spiegel sichtbar.« — Später heißt es dann: »Aufs deutlichste stellt er (Moses) hierdurch dar, daß ein ganz großer Unterschied besteht zwischen dem jetzt (Gen 2,7) gebildeten Menschen und dem früher (Gen 1,27) nach dem »Bilde« Gottes gewordenen. Denn der eine (Gen 2,7) wurde geformt als Sinneswesen, er hat teil an der »Beschaffenheit«, besteht aus Leib und Seele, ist Mann oder Frau, von Natur sterblich. Der andere aber (Gen 1,27) nach dem Bilde ist eine »Idee«, »Genus«, »Siegel«, geistig, unkörperlich, weder männlich noch weiblich, unvergänglich von Natur.« Trotz unverkennbarer Anklänge an Gr können gerade diese beiden Stellen jedem, der genauer zusieht, durch den Gegensatz die Eigenart der Spekulation Gregors noch schärfer sichtbar machen. — Zur »Doppelheit« der Figur Adams bei Augustinus vgl. E. Dinkler, Die Anthropologie Augustins, Stuttgart 1934, 60. — Zu Plotins intelligibilem und kreatürlichem Menschen: E. Benz, Marius Victorinus, Stuttgart 1932, 273 ff.

⁴⁴ Sein und Geist, 150 ff.

⁴⁵ Vgl. auch die Einheit des Menschengeschlechtes bei Irenaeus: W. Hunger, Die Weltplaneinheit und Adameinheit bei Irenaeus: Schol 17 (1942) 161—177, bes. 174: »Wir müssen die Eigenart dieses Seins (der Einheit) von Gottes Sicht her zu erfassen suchen.«

Menschen nicht als eine feste Behauptung aus (185 A), aber sie war für ihn mehr als ein gelegentlicher Einfall bei Lösung einer Schwierigkeit. Denn sie kehrt auch in andern Schriften und in andern Zusammenhängen wieder⁴⁶; vor allem aber hat sie in seiner Christologie einen deutlichen Niederschlag gefunden, und seine Erlösungslehre kann ohne sie nicht verstanden werden.

Diese Spekulation über das Menschheitsganze ist das Wichtigste aus Gregors Lehre über den vor-geschichtlichen Menschen; das Übrige sieht aus wie Reste eines nicht ganz überwundenen originistischen Spiritualismus. H. Urs v. Balthasar bezeichnet diese Lehre als einen „Mythos, freilich nicht im Sinne einer erdichteten Unwirklichkeit, sondern im Sinn... einer platonischen Idealität, deren nur phänomenaler Abglanz, ja ‚Abfall‘ der historische Urstand war“⁴⁷. Der übergeschichtliche Urstand war nach Gr bisher nie verwirklicht, er wird aber einmal Wirklichkeit werden am Ende der Zeiten, wenn Gott den Menschen „zurückgeführt“ hat in den Zustand, in dem er nach Seinem Urplan sein sollte. Darum wird sich aus dem 5. Abschnitt dieser Arbeit ergeben, wie er sich ihn im einzelnen gedacht hat.

Eine Frage aber, die die Spekulation Gregors über den „übergeschichtlichen Urstand“ nahelegt, soll hier schon wenigstens kurz berührt werden. Gr scheint rein aus dem Begriff Gottes als des all unser Denken und Begreifen übersteigenden „Guten“ zu folgern: Wenn Gott schafft, muß er dem Geschöpf größtmöglichen Anteil an Seinem Wesen geben; wenn er also ein Vernunftwesen schafft, muß er ihm größtmögliche Gottebenbildlichkeit schenken. Ein Zustand des Menschen, den spätere Theologie als „status naturae purae“ bezeichnet hat, scheint für ihn also nicht denkbar zu sein, damit auch keine *Übernatur* im strengen Sinn; er scheint die Schöpfungsordnung der Gnadenordnung einfachhin gleichzusetzen. Zunächst ist demgegenüber festzustellen: Gr, wie wohl jeder der Kirchenväter, betrachtet den Menschen immer als diesen konkreten Menschen, der in der Gnadenordnung steht; die abstrakte „natura pura“ tritt nie vor seinen inneren Blick. Wie darum bei Gr auf manchen scheinbar ganz philosophisch klingenden Ausdrücken, z. B. *ἀθανασία* und *ἀφθαρσία*, ein „übernatürlicher Glanz“⁴⁸ liegt, so auf dem Wort *ἀγαθόν* das Licht der Offenbarung. Gemeint ist der Gott, der tatsächlich dem Menschen die größtmögliche Gottebenbildlichkeit schenken will. Selbst-

⁴⁶ In I Cor 15,28: I 1313 B/C; 1320 B. — In Cant. I 801 A; 1056 B; 1085 B/C. — C. Eun. II 592 C/D. — Adv. Apoll. II 1260 A. — De an. et res. III 152 A.

⁴⁷ Kosmische Liturgie 170 f.

⁴⁸ Vgl. H. U. v. Balthasar, Die »Gnostischen Centurien«, 106.

verständlich ist mit dieser kurzen Bemerkung nicht die ganze Frage gelöst; sie wird im Laufe der Arbeit von verschiedenen Seiten her beleuchtet werden⁴⁹.

II. Das ursprüngliche, geschichtliche Bild Gottes.

Gr kennt neben dem übergeschichtlichen Urstand auch einen geschichtlichen, den Paradieszustand des Menschen. Aber er scheidet den einen nicht immer scharf von dem andern. Darum ist bei Deutung der einzelnen Stellen stets die Frage zu stellen: Spricht er hier vom geschichtlichen oder übergeschichtlichen Urstand?

1. Die ἀπάθεια⁵⁰.

Die Apathielehre ist von zentraler Bedeutung in der Bildtheologie Gregors. Deshalb muß sie hier ausführlicher dargestellt werden, selbst auf die Gefahr hin, daß dies wie eine Abschweifung vom Thema aussieht.

Gott: Vater, Sohn und Hl. Geist, ist die „unleidendliche Natur“, d. h. die unvergängliche, unveränderliche, die von jedwem passiven Widerfahrnis freie Wesenheit, die reine Wirklichkeit⁵¹. Weil Gott den Menschen als Sein „Bild“ geschaffen hat, so war auch er beim ersten Eintritt ins geschichtliche Dasein „unleidendlich“⁵². Dies kann nicht bedeuten: Er war unveränderlich wie sein Schöpfer; denn weil schon das In-Dasein-Treten des Geschöpfes eine „Veränderung“, ein Übergang vom Nicht-Sein zum Sein ist, darum ist es wesenhaft veränderlich, d. h. unter anderem: versuchlich, der Möglich-

⁴⁹ Man könnte auch darauf hinweisen, daß für Gr die Schöpfung des Menschen allein schon deshalb sinn- und zweckvoll ist, weil durch den Menschen, die Mitte zwischen zwei äußersten Gegensätzen, Gott und der vernunftlosen Creatur, die Harmonie im All entsteht (De hom. op. c. 1 u. 2; In Ps I 441 C; Or. catech. II 25 D ff.). Dies geschähe aber auch durch den Menschen des »status naturae purae«, den zu schaffen also dem Wesen Gottes nicht widersprochen hätte. Aber einmal ist dies kaum verwandeltes stoisches Gedankengut (siehe K. Gronau, Poseidonios, 1914, 143 Anm. 2 u. 146 Anm. 1); dann aber hat Gr diesen Gedankenschritt nie bewußt gemacht.

⁵⁰ Über Anklänge der Lehre Grs von den πάθη und der ἀπάθεια an stoisches Gedankengut siehe J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristl. Sittenlehre zur Ethik der Stoa, München 1933, 257 und K. Gronau, Poseidonios, 291, Anm. 1 — Zur ἀπάθεια bei Augustinus: Fr. J. v. Rintelen, Deus bonum omnis boni, Augustinus-Festschrift der Görresgesellschaft, Köln 1930, 218 und E. Dinkler, Die Anthropologie Augustins, 73; ebd. 29 Anm. 5 über den Unterschied zwischen dem stoischen Begriff der Apathie und dem Plotins. — Zur Apathie Gottes bei den griechischen Apologeten, Clemens v. Alexandrien und Origenes: A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster 1938, 82, 91. Zur Apathielehre des Maximus Confessor: J. Loosen, Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor, Münster 1941, 10 f. und H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie, 280 u. 351.

⁵¹ I 192 B; 589 C; 1132 D; 1272 C; II 49 B; 621 D; III 321 C; 369 B.

⁵² Or. catech. II 29 B; De Virg. III 369 B.

keit zu sündigen ausgesetzt⁵³. „Unleidendlich“ kann auch nicht bedeuten: Dem Menschen im geschichtlichen Urstand fehlte das ganze sinnliche Begehrungsvermögen. Denn dieses wurzelt im Leib⁵⁴. Den Leib aber hatte ja Gott in Voraussicht der Sünde des Menschen „hinzuerschaffen“. Darum geht das sinnliche Begehrungsvermögen wenigstens *auch* auf Gott zurück⁵⁵. Die πάθη sind demnach sittlich indifferent, frei von „Schlechtigkeit“; denn sonst fiel diese ja auf den Schöpfer selbst zurück, der als das all unser Begreifen übersteigende „Gute“ nicht Quelle der „Schlechtigkeit“ sein kann⁵⁶. Die πάθη werden gut oder schlecht durch die freie Selbstentscheidung des Menschen⁵⁷. Sie können Werkzeuge der Tugend wie der Sünde sein⁵⁸. Wie der Schmied das Eisen umschmiedet zu einem Schwert oder einem landwirtschaftlichen Gerät, so kann der Geist derartige Regungen der Seele umformen: den Zorn in Tapferkeit, die Furcht in Gehorsam usw.⁵⁹. „Unleidendlich“ kann endlich auch *nicht* das bedeuten, was mit dem empirischen Leib als solchem gegeben ist, wie Geburt, Wachstum, Nahrungsaufnahme, Ausleerung... Denn dies ist πάθος nur im uneigentlichen Sinne zu nennen, eher „Werk“ der Natur als πάθος⁶⁰. Damit ist kurz umschrieben, worin nach Gr die ἀπάθεια des geschichtlichen Urstandes nicht bestand.

Was ist nun aber der positive Inhalt dieses so wichtigen Begriffes? Ἀπάθεια besagt Freisein von πάθος; πάθος⁶¹ bedeutet den Zustand des Menschen, in dem er irgendein physisches oder moralisches Übel *erleidet* (II 24 B). Ἀπάθεια besagt also zunächst Freisein von körperlichen Übeln, wie Krankheit, Schwäche, Verletzung, die nach Gr nicht von Anfang an zu unserer „Natur“ gehörten, sondern uns von außen zustießen⁶². Sie besagt aber auch Freisein von *den* Regungen des sinnlicher

⁵³ Or. catech. II 28 C/D; 40 A/B; 57 C/D.

⁵⁴ De hom. op. I 192 A; De beatit. I 1216 A/B.

⁵⁵ De an. et res. III 148 B/C; siehe Anm. 32.

⁵⁶ In Eccl. I 642 B; Or. catech. II 73 A; vgl. II 32 D; De an. et res. III 61 A.

⁵⁷ De hom. op. I 192 D; In Cant. I 1017 C/D; De an. et res. III 61 A ff.; De mort. III 528 A/B.

⁵⁸ De an. et res. III 61 A ff.; 89 A; De Virg. III 373 B/C; Adv. Apoll. I 1217 C; De vit. Moys. I 353 C/D.

⁵⁹ De an. et res. III 61 B; De hom. op. I 193 B/C.

⁶⁰ Or. cat. II 49 B/C; Eun. II 721 B; De mort. III 528 B ff.; vgl. De an. et res. III 20 C. Mit diesen klaren Stellen sind De an. et res. III 148 A u. De hom. op. I 196 C ff. nur dann in Einklang zu bringen, wenn man bedenkt, daß Gr nicht immer scharf scheidet zwischen geschichtlichem und übergeschichtlichem Urstand und, daß er wohl auch für den geschichtlichen Urstand eine vergeistigte Leiblichkeit angenommen hat.

⁶¹ Zur Unübersetzbarkeit dieses Wortes vgl. H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie, 169 Anm. 20.

⁶² De an. et res. III 148 A; Epist. III 1021 A (Pasquali 22,21 f.); vgl. In Eccl. I 708 C; 709 A.

Begehrungsvermögens, die mit *diesen* (körperlichen) Übeln zusammenhängen, auch wenn diese als solche nicht sittlich unwert sind, wie Schmerz *über* sie oder Furcht *vor* ihnen⁶³. Πάθος im eigentlichen Sinne aber ist ein Erleiden des freien Willens, wenn er von sinnlichen Regungen tyrannisiert wird und sich von der Tugend zur Sünde wendet (II 49 B). Wenn auch die Sünde im höheren Teil des Menschen ihren Ursprung haben kann⁶⁴, so dringt sie doch vor allem ein in die Seele durch die Sinnlichkeit; am spürbarsten erlebt der Mensch das „Passive“ seiner Natur in der Widerständigkeit der sinnlichen Strebungen gegen die geistige Selbstbehauptung. Die πάθη können zu wahren Tyrannen werden, die den freien Willen vergewaltigen⁶⁵. Ἀπάθεια bedeutet darum in diesem Zusammenhang: Herrschaft des Geistes über die πάθη; der Mensch, der ἀπάθεια besitzt, formt den Zorn um in Mannhaftigkeit, Feigheit in Vorsicht, Furcht in Gehorsam, Haß in Abkehr vom Bösen, die Liebeskraft in das Verlangen nach dem wahrhaft Schönen⁶⁶. Dann strahlt auch im niederen Teil der menschlichen Natur das „Gottesbild“ auf; er wird „Bild des Bildes“. „Bild des Bildes“ aber ist vor allem und zunächst der Geist. Die Urschönheit macht durch den Geist das mit ihm verbundene Stoffliche schön. Zerreißt⁶⁷ aber der Zusammenhalt zwischen beiden oder ordnet sich gar der Geist dem Stoffe unter, so wird die Ungestalt des Stoffes sichtbar. Dann geht seine Häßlichkeit auch auf den Geist selber über, sodaß man in den Zügen des Menschgebildes das „Bild“ Gottes nicht mehr sehen kann (I 161 C ff.).

Wie sich Gr die ἀπάθεια des geschichtlichen Urstandes denkt, läßt sich auch erschließen aus seiner Beschreibung der ἀπάθεια, die das Ergebnis sittlichen Ringens ist: Ein friedlicher Zustand, in dem das Sinnen des Fleisches nicht aufständig ist gegen die Seele, in dem kein innerer Kampf besteht zwischen den sinnlichen Regungen und dem Gesetz des Geistes, sondern „Fleisch“ und „Pneuma“ eines Sinnes sind (I 777 A); die Seele ist nicht mehr gefährdet durch die Winde der „Schlechtigkeit“, nicht aufgebläht durch Hoffart, nicht schäumend in den Wogen des Zornes, nicht umhergetrieben von irgendeinem andern πάθος, sondern im friedlichen Hafen, vollendet in jeder Art von Tugend (I 816 D f.), durch „das Gepäck des Leibes“ in keiner Weise mehr behindert (III 813 D). Volle innere Freiheit

⁶³ De beatit. I 1225 D f.; Or. catech. II 40 D f.; Adv. Apoll. II 1193 B/C.

⁶⁴ Epist. can. II 224 C/D; Or. catech. II 28 D; vgl. K. Gronau, Poseidonios, 252 Anm. 1.

⁶⁵ De beatit. I 1228 B/C; 1257 D.

⁶⁶ De hom. op. I 193 B/C.

⁶⁷ Sünde als »Zerreißung« bei Origines siehe H. v. Balthasar, Die »Gnostischen Centurien«, 31.

und Selbstmächtigkeit also, das ist die ἀπάθεια, wie sie Gr versteht. Mit Recht sagt H. U. v. Balthasar: Gr hat nicht „das Ideal einer Aufhebung der Sinnlichkeit, sondern einer Harmonie von Phänomenon und Nooumenon gefordert“, „damit das verborgene Innen das erscheinende Außen völlig decke und ebenso dieses jenes“⁶⁸.

Inbegriff aller körperlichen und seelischen „Übel“ ist der Tod, der Tod des Leibes wie der Seele⁶⁹. „Gott hat den Tod nicht gemacht“ (III 369 C). Der Mensch im Paradies war überaus schön. „Denn was anderes wäre so schön wie das ‚Gleichnis‘ der unversehrbar reinen Schönheit? ... Dann war gewiß im Menschen nicht der Tod. Denn der Mensch wäre nicht ein Schönes gewesen, hätte er an sich den finstern Zug der Todesschande getragen. Er, ‚Abbild‘ und ‚Gleichnis‘ des ewigen Lebens, war wahrhaft schön, sehr schön, mit dem strahlenden Zug des Lebens geschmückt“ (I 1020 C). Ἀπάθεια bedeutet darum auch Freisein vom Tode des Leibes wie der Seele⁷⁰.

Zwei Fragen sind hier kurz zu beantworten: Wie verhält sich die oben umschriebene ἀπάθεια Gregors zu dem, was spätere Theologie »immunitas a concupiscentia« genannt hat. Ist sie für Gr ein »donum praeternaturale«?

Der Begriff der ἀπάθεια ist offenbar weiter als der der »immunitas a concupiscentia«; er umfaßt: Leidlosigkeit, Unsterblichkeit und Freiheit von der Begierlichkeit⁷¹. Gr kennt eine mit der geschöpflichen Natur des Menschen ohne weiteres gegebene Versuchlichkeit, Sündenmöglichkeit. Der Mensch als Geschöpf ist, auch wenn er »Bild« Gottes ist, nicht in demselben Sinne »unleidendlich« wie der Schöpfer, der »unleidendlich« schlechthin ist; seine freie Willensentschließung kann sich gegen den Willen Gottes entscheiden. Begierlichkeit als solche aber ist keine solche Entscheidung; sie ist sittlich indifferent, »natürlich« in dem Sinne, daß sie in dem geschichtlichen Menschen von Anfang an bestanden hat, nachdem Gott in Voraussicht der Sünde dem »Bilde« die »tierische Natur hinzuerschaffen« hatte. Bei Gr findet sich keine Spur von der Ansicht einiger Theologen, es habe die Integrität des Urstandes darin bestanden, daß sich das sinnliche Begehungsvermögen nur dann bestätigte, wenn ein geistiger Willensentschluß die Betätigung befahl. Er sieht vielmehr die »immunitas a concupiscentia« wesentlich in der Herrschaft der »Person« über die

⁶⁸ Ebd. 143; ähnlich: K. Holl, Amphilochius, 204 und K. Gronau, Poseidonios, 254 f. (mit Hinweis auf Poseidonios' ἀπάθειά-Begriff). So hat man ἀπάθεια übersetzt mit »geistliche Gelassenheit«, »Abgeschiedenheit«, »Loslösung« von der Welt.

⁶⁹ Or. catech. II 36 B; C. Eun. II 545 B; In Cant. 1021 D.

⁷⁰ Nach allem, was oben über die ἀπάθεια entwickelt wurde, ergeben sich von selbst die Bedeutungen anderer Wörter, mit denen Gr die Gottebenbildlichkeit des geschichtlichen Urstandes umschreibt; meist treten sie zusammen mit ἀπάθεια auf: »Reinheit«, »Seligkeit«, »Freisein von jeglichem Übel« (De hom. op. I 137 B; In Cant. I 800 C; De beatit. I 1272 A; C. Or. catech. II 33 B; De Virg. III 320 D ff.; De mort. III 521 D.

⁷¹ Vgl. K. Rahner, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz: ZKathTh 65 (1941) 61 ff.

»Natur«, des »Geistes« über die »Natur«, wobei unter »Natur« wohl nicht nur die Sinnlichkeit zu verstehen ist; denn er kennt auch rein geistige Sünden; in dem Geschöpf als solchem besteht schon die Möglichkeit zu sündigen. Doch ist für Gr die »Begierlichkeit«, wenn man sie auf den übergeschichtlichen Menschen bezieht, auf den Menschen, wie er nach dem Urplan Gottes sein sollte, ein »Abfall«. Soweit nur hat er die neuplatonisch-origenistische Praeexistenzlehre geläutert, um sie mit der Hl. Schrift und der »Überlieferung«⁷² in Einklang zu bringen.

Was sagt Gr über die Ungeschuldetheit der ἀπάθεια des geschichtlichen Urstandes? Wie bereits bemerkt wurde, ist ihm die Frage nach einem möglichen, rein »natürlichen« Ziel des Menschen nicht ins Bewußtsein getreten; er kennt keine andere »Natur« als die übernatürlich erhobene; Gegenstand seines theologischen Denkens ist die tatsächliche Weltordnung, die Gnadenordnung. Darum darf man auch bei ihm keine ausdrückliche Antwort auf die gestellte Frage zu finden hoffen. Aber Keime einer bejahenden Antwort sind in seinen Schriften enthalten. Zwar scheint er an manchen Stellen das Gegenteil behaupten zu wollen; so, wenn er sagt, es sei von Gott nicht zu erwarten, es sei für Gott nicht »geziemend«, daß Er den Menschen ohne die ἀπάθεια erschaffe⁷³. Aber da spricht er von dem Gott, den wir aus der Offenbarung kennen, von dem Gott, der die Liebe ist; zudem bedeutet »nicht geziemend« nicht dasselbe wie »unmöglich«. An andern Stellen scheint er die Ungeschuldetheit klar auszusprechen, so, wenn er sagt, der Tod sei die notwendige Folge unserer Natur, oder, unsere Natur bewege sich in eigener Gesetzmäßigkeit zur Trennung von Leib und Seele, oder, die »Unsterblichkeit« überschreite die Grenzen der menschlichen Natur⁷⁴. Aber hier spricht er von der »Natur«, wie sie nach dem Sündenfalle ist. Oft nennt er die »Unsterblichkeit« eine »Gnade« oder »ein großes Geschenk«, aber auch den Geist, die Freiheit, die Sprache, ohne die der Mensch nicht Mensch wäre, sondern Tier⁷⁵. Mehr beweist vielleicht eine Stelle im 8. Kap. der Großen Katechese (II 37), wo er antwortet auf den manichäisch-gnostischen Einwurf, Gott sei nicht der Schöpfer des Menschen, sonst müßte er der Urheber eines Übels, nämlich der körperlichen Schmerzen, sein: »Körperliche Schmerzen begegnen dem ‚Vergänglichen‘, ‚Hinfälligen‘ der Menschennatur notwendigerweise«. Dies »Vergängliche« ist doch wohl dem gleichzusetzen, was Gr sonst unter dem Bilde der »Tierfelle« ausgedrückt sieht, d. h. der »tierischen Natur« des Menschen, die Gott in Voraussicht der Sünde dem »Bilde« hinzuschaffen hat. Wenn aber mit dieser Natur körperliche Schmerzen notwendigerweise verbunden waren, im geschichtlichen Urstand aber, wie oben gezeigt wurde, dem Menschen nach Gr die Schmerzen erspart blieben, so war diese Leidlosigkeit »ungeschuldet«. Auch eignet sich Gr öfter den philosophischen Satz an: »Was zusammengesetzt ist, löst sich mit Naturnotwendigkeit in seine Teile auf« (III 20 C). Nun war aber nach Gr der niedere Teil des Menschen im Paradies zusammengesetzt, er war ein wahrer, geschlechtlicher Leib. Wenn er sich dennoch nicht in seine Teile auflösen sollte, so war diese »Unsterblichkeit« ein »donum praeternaturale«⁷⁶. Aber alle diese Folgerungen zieht Gr selber nicht, da ihm die entsprechende Fragestellung noch ganz und gar fehlte.

⁷² Über seine Auffassung der »Tradition« vgl. F. Diekamp, Die Gotteslehre, 14 ff.

⁷³ In Cant. I 792 D f.; De an. et res. III 148 A.

⁷⁴ Or. catech. II 52 B, D; vgl. 45 B/C; De beatit. I 1280 C.

⁷⁵ Z. B. De hom. op. I 149 B; In Cant. I 796 C; Or. domin. I 1189 C; Or. catech. II 24 C; De castig. III 308 A.

⁷⁶ Doch siehe oben Anm. 60.

2. Die Gotteserkenntnis im geschichtlichen Urstand.

Mit ἀπάθεια ist der Inhalt der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit noch nicht erschöpft. „Bild“-sein ist ja nach Gr der Ausdruck, der die *vielen* Gottesgaben des Urstandes in ein Wort zusammenfaßt⁷⁷. An einer Stelle (I 13 B ff.) zählt er mehrere auf: Gott ist „Geist“ (1 Kor 2,16) und „Wort“ (Joh 1,1); diese sind auch im Menschen, der „Nachahmung“ des „wahrhaften Geistes und Wortes“. Gott ist „Liebe“⁷⁸ (1 Jo 4,8,16); „Liebe“ soll das Antlitz des Menschen sein, an dem man ihn erkennt (Jo 13,35). Gott durchforscht das All (1 Kor 2,10); der Geist des Menschen durchforscht das Seiende. Gottes Einfachheit entspricht im Menschen die *eine* Kraft des Geistes, der mit den Augen sieht, mit den Ohren hört usw. (III 57 B). Wie Gott unbegreifbar ist⁷⁹, so auch der „Geist“, Gottes „Bild“ (I 156 A/B). Gott ist der Beherrscher des All; der Mensch soll herrschen über die Fische des Meeres usw. (Gen 1,26), er hat die „Gnade“ der Selbstmächtigkeit (I 796 C), er ist frei⁸⁰. Wie Gr hier vorangeht, ist durchsichtig: Im Hinblick auf Gen 1,27 greift er Aussagen der Hl. Schrift über das Wesen Gottes auf, um damit das Wesen des Menschen zu verdeutlichen: Erkenntnis des Menschen aus der (geoffenbarten) Erkenntnis Gottes⁸¹. „Die Seele sieht sich, wie sie wahrhaft ist, wenn sie Gott sieht, ihr Urbild“ (III 509 C). Da aber Gr die Schriftworte nicht näher erklärt, so ist aus all diesen Stellen nicht viel zu gewinnen als Antwort auf die Frage: Was ist außer der ἀπάθεια noch Inhalt der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit? Daß die Geistigkeit dazu gehört, die den Menschen vom Tier unterscheidet, ist klar⁸². Aber ist dies alles?

Nach Gr gehört zur urständlichen Gottebenbildlichkeit ein Sehen, Erkennen Gottes. Alle Fähigkeiten der Seele blickten auf Gott. In „Freimut“⁸³ schaute der Mensch das Angesicht Gottes; noch unterschied er nicht durch Geschmack und Gesicht das Gute (Gen 3,5), sondern schwelgte im Herrn allein (III 373 C). Sein Geist, rein und frei von jeder Hülle, blickte

⁷⁷ I 184 A/B; 1228 A; II 21 D f.

⁷⁸ Über ἀγάπη und ἔρως bei Gr siehe G. Horn, L'amour divin.: RevAscMyst 6 (1925) 378—389.

⁷⁹ C. Eun. II 248 ff. passim; vgl. F. Diekamp, Gotteslehre, 128 ff.

⁸⁰ I 1225 D f.; 1228 B; 1253 D f.; 1257 D; II 24 C; III 41 C; 52 A; III 509 C/D.

⁸¹ Er geht aber auch den umgekehrten Weg, z. B. In Ps I 440 C—441 C; vgl. ferner unten S. 49 ff.: Die Schau Gottes im Spiegel der reinen Seele

⁸² Die damals schon allgemein verbreitete Definition des Menschen als λογικὸν ζῶον auch bei Gr: II 1169 A f.; III 369 B; 665 D. Aber der λόγος ist Träger der Gottebenbildlichkeit, also nicht von Gott losgelöste ratio.

⁸³ De Virg. III 373 C; vgl. ebd. D: nach der Sünde »Furcht«.

auf Gott (I 1228 A). Die Grundlage dieser Erkenntnis war die *Gottebenbildlichkeit*, die „Verwandtschaft“ des Menschen mit Gott⁸⁴. Auch Gr bekennt sich zu dem uralten Satz griechischer Philosophie: Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt⁸⁵. Schon die Erkenntnis Gottes, die durch schlußfolgerndes Denken gewonnen wird, die darum auch den Weisen dieser Welt zugänglich ist⁸⁶, setzt deshalb eine Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit Gott voraus⁸⁷. War die Erkenntnis Gottes im geschichtlichen Urstand dem Wesen nach eine solche Erkenntnis, wenn auch dem Grad nach bis zur Vollkommenheit gesteigert, da die Denkkraft des Menschen im Paradies „vollkommen“ war (II 1041 B; 1144 B)?

In einer Altersschrift, *De infantibus, qui praemature abripiuntur*⁸⁸, spricht Gr von einer Erkenntnis Gottes, die mehr zu sein scheint als ein durch schlußfolgerndes Denken gewonnenes begriffliches Wissen über Gott. Sie ist ein der geistigen Natur eigenes und entsprechendes *Leben* (173 C/D; 177 C/D), das wahre Leben der Seele (176 A), *Teilhabe* an Gott⁸⁹, sodaß Gott, der das Licht und das Leben ist (176 A, C), der wahrhaft Seiende, Ewige und Unveränderliche, die *Nahrung* der Seele wird, sie im Sein erhält, wie erdhafter Nahrung, die man aufnimmt und wieder ausscheidet (die also nicht wahrhaft seiend, sondern vergänglich und veränderlich ist), erdhaften Lebewesen eine gewisse Lebenskraft schenkt (173 C; 180 C). Nichtkennen Gottes ist Beraubung des Lichtes, des Lebens; ist Krankheit, Tod der Seele, das schlimmste aller Übel (176 A, C). Wie diese Krankheit zu heilen ist, weiß *nur* der, welcher auf das „Geheimnis des Evangeliums“ schaut (176 C). Teil hat an diesem „Leben“, wer die Sinne seiner Seele gereinigt hat⁹⁰; um so mehr nimmt er daran teil, je mehr er durch ein tugendhaftes Leben (180 C), aber auch durch Aufspüren der Eigenschaften Gottes in den Herrlichkeiten der Schöpfung (181 A-C), ja durch Beschäftigung mit den Wissenschaften (Geometrie, Astronomie, Arithmetik), vor allem aber durch die „Philosophie“ der vom Gottesgeist erfüllten Schrift die Reinigung der Seele vollendet hat, d. h. dem Ideal der „Apathie“, im

⁸⁴ De hom. op. I 133 B; Or. catech. II 21 C; De inf. III 176 A.

⁸⁵ III 717 B (von der Hl. Schrift bezeugt); vgl. A. Schneider, Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit: BeitrGPhThMA Supplementbd II (1923) 155—187; K. Gronau, Poseidonios, 170 f.; H. Ebeling, Meister Eckharts Mystik, Stuttgart 1941, 211.

⁸⁶ De beatit. I 1268 C; 1269 A-D.

⁸⁷ Zur Erkenntnis durch schlußfolgerndes Denken siehe F. Diekamp, Gotteslehre, 58—66; E. v. Ivánka, Vom Platonismus, 180.

⁸⁸ III 161—192; Altersschrift siehe 161 A; 164 D.

⁸⁹ 173 D; 176 A—C; 177 A u. D; 180 C u. D.

⁹⁰ 176 D f.; 180 C; vgl. In Cant. I 1001 B. — Zu »geistliche Sinne« siehe A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik, 105 u. H. U. v. Balthasar, Die »Gnostischen Centurien«, 44.

Sinne einer vollen Herrschaft der Seele über alle gottwidrigen Strebungen, nahe gekommen ist. Grundlage dieser Gotteserkenntnis ist die *Gottebenbildlichkeit* (172 D), ein *Gottverwandtes* (173 D) in der menschlichen Seele. Weil nun, so dürfen wir aus dem, was im vorigen Abschnitt entwickelt wurde, folgern, der Mensch im geschichtlichen Urstand die „Apathie“ in höchster Vollendung besaß, so hatte er auch die eben kurz umschriebene Gotteserkenntnis im höchsten Grade.

Stand diese aber wesentlich höher als die, welche dem Menschen auf Grund seiner Geistigkeit ohne weiteres möglich ist? Mit manchen Äußerungen Gregors scheint ein Ja hierauf unvereinbar. Die Kraft zu dieser Gotteserkenntnis kann der Mensch nicht verlieren, sie ist mit ihm verwachsen (176 D); sie kann nur verdeckt, verschüttet werden; die Reinigung beseitigt nur die Hindernisse der Einstrahlung Gottes (176 A); sind diese entfernt, so schaut die Seele Gott, ebenso natürlich und notwendig, wie ein Augenkranker die Dinge der Welt wieder sieht, sobald er von seiner Krankheit geheilt ist (176 D). Auf der anderen Seite aber betont Gr, nur einer, der innerhalb der christlichen Offenbarung stehe, kenne die Weise, wie man die Seele von der „Unkenntnis“ Gottes heilen könne (176 C), d. h. doch wohl: Nur ein christusgläubiger Mensch kann zu dieser durch die Sünde verlorengegangenen Gotteserkenntnis gelangen. Muß sie dann nicht auch im geschichtlichen Urstand mehr gewesen sein als nur ein hoher Grad „natürlicher“ Gotteserkenntnis⁹¹?

Weiter führt uns vielleicht die sechste Rede über die Seligpreisungen: „Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“ (I 1264-1277). Ihr Hauptgegenstand ist die Schau Gottes im Spiegel der reinen Seele⁹². Klar und bestimmt wird diese über die „natürliche“ Gotteserkenntnis gestellt, die aus irgendeiner Wirkung auf die Beschaffenheit des Wirkenden schließt (1269 B), bei Gott also z. B. aus der Harmonie im Kosmos auf die allerhabene Weisheit und Macht. Durch einen Vergleich sucht Gr den Unterschied zwischen beiden Arten der Erkenntnis zu veranschaulichen. Man kann auch sagen: Selig, wer um die Gesundheit weiß! Dies Seligsein beruht aber nicht darauf, daß man bloß einen Begriff von der Gesundheit hat, sondern daß man in Gesundheit ist. Ebenso beruht das Seligsein des „Selig, die reinen Herzens sind“ nicht darauf, daß man irgendetwas von Gott erkennt, daß man einen

⁹¹ Ähnliche Gedanken über die Gotteserkenntnis siehe in einer seiner frühesten Schriften: De Virg. III 368 D; 372 C—D; Zur Abhängigkeit von Plotin und Origenes: F. Diekamp, Die Gotteslehre, 83 f.; 86 f.; E. v. Ivánka, Vom Platonismus, 186 f.

⁹² Vgl. F. Diekamp, Die Gotteslehre, 73—90; M. Viller und K. Rahner, Ascese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg 1939, 136—140; A. Lieske, Zur Theologie der Christumystik, 490 ff.

Begriff von Gott hat, daß Er als ein Gegenstand des Schauens der Seele gegenübertritt, sondern daß man, Ihn in seiner Seele besitzend, inne wird, was Gott ist, daß man in der eigenen Schönheit das „Bild“ der göttlichen Natur schaut (269 B/C). Von diesem inneren Besitz Gottes spricht Christus klar, wenn er sagt: „Das Reich Gottes ist in euch“ (Lk 17,21). Der Schöpfer hat von Anfang an die „Nachbildungen“ Seiner eigenen Güter mit der Natur des Menschen wesentlich verbunden, dem erschaffenen Menschen eingeprägt, wie man in Wachs die Figur des Stempels eindrückt⁹³. Wer sich also selber schaut, schaut in sich selber Gott; so wird selig, wer reinen Herzens ist, weil er hinblickend auf die eigene Reinheit in dem „Bild“ das „Urbild“ schaut. Denn wie die, welche die Sonne im Spiegel sehen, auch wenn sie nicht unverwandt zum Himmel aufschauen, dennoch im Glanz des Spiegels die Sonne nicht weniger sehen als die, welche zur Sonnenscheibe selbst emporblicken, so kann nach der Seligpreisung des Herrn (Selig, die reinen Herzens sind . . .) der Mensch, auch wenn er für die Erkenntnis des unzugänglichen Lichtes zu schwach ist, dennoch Gott in sich selber schauen, wenn er zu der ihm von Anfang an eingeschaffenen „Gnade des Bildes“ zurückkehrt. Denn die Gottheit ist Reinheit, ἀπάθεια, Freisein von jeglicher „Schlechtigkeit“, Heiligkeit, Einfachheit usw. Wenn also derartige leuchtende „Ausstrahlungen“ der göttlichen Natur in dem Menschen sind, dann ist zweifellos Gott in ihm. Sie sind in ihm, wenn sein Geist mit keiner „Schlechtigkeit“ vermischt, frei von πάθος, fern von jeder Befleckung ist. Dann ist das stoffliche Dunkel von den Augen seiner Seele genommen, und er schaut, was den Nicht-Gereinigten unschaubar ist, im reinen Himmel des Herzens klar Gott und ist so selig (1272 A-C)⁹⁴.

Sicher ist nach Gr die Schau Gottes im Spiegel der reinen Seele anderer und höherer Art als die Gotteserkenntnis, die der Mensch dadurch gewinnt, daß er sich durch Schlußfolgerung aus Wirkungen Gottes, sei es in der sichtbaren Schöpfung sei es in der Seele des Menschen selbst⁹⁵, einen Begriff von Gott bildet. Wie das γινώσκειν des NT, besonders der johanneischen Schriften (ähnlich in der griechischen Philosophie seit

⁹³ Zur Aufnahme der göttlichen τύποι in der Seele siehe H. U. v. Balthasar, Die »Gnostischen Centurien«, 30 (Origines, die Kappadokier, besonders aber Evagrius).

⁹⁴ Fast dieselben Gedanken mit denselben Worten: In Cant. I 824 A ff.; ähnlich ebd. 1093 C ff.; De an. et res. III 89 B. Vgl. auch: I 772 D. f.; 805 D; 821 C; 1197 B.

⁹⁵ Als eine Art Schlußfolgerung aus dem Abglanz Gottes in der Seele scheint sie F. Diekamp zu verstehen (a. a. O. 80); anders E. v. Ivanka; ob er aber nicht etwas zu viel Gedanken späterer Theologie in Gr hineindeutet? Ist die geistige Weiterentwicklung Gregors, die er annimmt, erwiesen?

Plato und Aristoteles), kein bloßer Erkenntnisakt ist (1265 A), so ist auch das Schauen Gottes im Spiegel der Seele mehr als nur ein Akt des Intellekts. Der obige Vergleich mit der Erkenntnis der Gesundheit macht dies deutlich: Wie einer, der in Gesundheit *lebt*, durch das gesundheitsvolle Leben selbst inne wird, was Gesundheit ist, und anderes und mehr über Gesundheit weiß als einer, der nur den Begriff von Gesundheit hat, so wird einer, der ein gottähnliches Leben *lebt*, inne, was Gott ist, durch den Vollzug dieses Lebens selbst.

War diese Gotteserkenntnis »übernatürlich« im Sinne der späteren Theologie? Nach Gr war sie von Anfang an dem Menschen geschenkt, weil er von Anfang an die Gnade des gottähnlichen Lebens, die Gottebenbildlichkeit hatte; darum war sie »natürlich«, d. h. durch Gottes Setzung mit seiner Natur, wie sie aus der Hand Gottes hervorging, wesenhaft verbunden. Dem »Nicht-Gereinigten« ist sie unmöglich, weil er kein gottähnliches Leben *lebt*. Die Reinigung aber kann nur im Raume der christlichen Offenbarung gelingen⁹⁶. Niemals jedoch setzt Gr bewußt diese Gotteserkenntnis in Beziehung zu einer abstrakten »natura pura«, der sie möglich oder unmöglich wäre.

Noch eine Schlußbemerkung zu Gregors Lehre von der Schau Gottes im Spiegel der reinen Seele: Aus ihr folgt klar: In der Bildtheologie Gregors besagt der Ausdruck „Der Mensch ist Bild Gottes“ nichts Statisches (vgl. Platons Eidos-Eroslehre). Die *reine* Seele wird von der göttlichen Schönheit notwendigerweise, mit unwiderstehlicher Gewalt emporgerissen, ja sie ist in einer ewigen, erfüllten und seligen Bewegung⁹⁷. Alle ihre Kräfte sind von Gott ergriffen, sie „schwelgt“ in Gott allein. Und gerade in diesem Leben, in dieser Bewegung ist sie „Bild“ Gottes oder wird sie immer mehr „Bild“ Gottes, hat sie teil und immer mehr teil an Gott; und so wird sie inne, was Gott ist. Darum geht auch ihre Grundbewegung bei der Schau Gottes im Spiegel der reinen Seele nicht auf sich selbst, sondern auf Gott.

Ob der Mensch im geschichtlichen Urstand eine noch höhere Erkenntnis Gottes besaß, in der die Seele Gott erreicht, nicht mehr als »Bild«, nicht mehr durch »Spiegel« oder »Einstrahlungen« (I, 401 D), sondern jedwede Erscheinung hinter sich läßt, nicht nur, was die Sinne wahrnehmen, sondern auch, was der Geist sieht (I 376 D f.), dies bedürfte einer eingehenden Untersuchung, die aber wohl schon von andern hinreichend gefördert worden ist⁹⁸.

⁹⁶ Wenigstens für die Menschen, die nach Christus leben; Moses u. a. gehörten zu den »Gereinigten«; wie es bei ihnen zur Reinigung kam, ist eine Frage für sich.

⁹⁷ III 89 B; 97 B; I 201 B; 405 B f.; 769 D; 1025 B; siehe H. U. v. Balthasar, Die »Gnostischen Centurien«, 74 ff.; 110; 111; 120; ders., Der Versiegelte Quell, Salzburg 1939, 16 ff.

⁹⁸ Vgl. F. Diekamp, Die Gotteslehre, 90—101: Das mystische Schauen und die Ekstase. — M. Viller und K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit, 140—145, wo auch weitere Literatur.

3. Die Gottessohnschaft des Menschen im geschichtlichen Urstand.

Wie in der Einleitung gezeigt wurde, sind nach Gr die Kinder „Bilder“ ihrer Eltern. Darum liegt für sein Denken schon in dem Wort der Hl. Schrift, der Mensch sei als „Bild“ Gottes geschaffen, ein Hinweis auf die ursprüngliche Gotteskindschaft des Menschen. Diese feiert Gr in der siebten Rede über die Seligpreisungen: „Selig die Friedfertigen, weil sie *Söhne Gottes* heißen werden“ (I 1277-1292)⁹⁹. Er stellt sie noch über die Schau Gottes; sie ist ganz und gar das höchste Glück (1277 B). Was auch immer man ersinnen oder aussprechen mag, das, was Gott geoffenbart und verheißen hat, liegt sicherlich darüber. Über das Erbetete geht das Gewährte, über das Erhoffte das Geschenkte, ja über die „Natur“ die „Gnade“ (ebd. C), d. h. über die menschliche Natur, die wir aus unserer Erfahrung kennen. Denn es heißt weiter: Was ist der Mensch, verglichen mit der göttlichen Natur? Nach Worten des AT und NT ist er Erde und Asche, Heu, Gras, Eitelkeit und Elend; Gott aber ist das Wesen, das man weder mit den Sinnen noch mit dem Geiste fassen kann. Von diesem Gott wird der hinfällige Mensch zum Vertrauten gemacht, an Sohnes Stelle angenommen (1280 C). Gr sucht nach Worten, um für diese Gnade würdig zu danken. Das Übermaß dieser Gnade zu feiern, fehlen ihm die Worte, die Gedanken, die Gefühle. Der Mensch überschreitet die Grenzen seiner eigenen Natur, indem er ein Unsterblicher wird aus einem Sterblichen, ein Unversehrbarer aus einem Versehrbaren, ein Ewiger aus einem Kurzlebigen, kurz Gott aus einem Menschen. Denn gewürdigt, Gottes Sohn zu werden, wird er die Würde des Vaters gänzlich in sich selber haben und Erbe aller väterlichen Güter werden. Dann folgen staunende Ausrufe über dieses große Geschenk Gottes, der aus Menschenfreundlichkeit die *durch Sünde entehrte Natur* „fast“ zu derselben Ehre führt, die Er selber hat. Er s c h e n k t dem Menschen eine enge Verbindung mit dem, was Er selber ist, eine Würde, die er mit Gott teilt infolge der V e r w a n d t s c h a f t mit Ihm (1280 C/D). Ähnlich, wenn auch weniger schwungvoll, spricht Gr. in der dritten Rede über die Seligpreisungen: Die Gnade des geschichtlichen Urstandes war so groß, daß nicht einmal unsere Erkenntnis sie zu fassen vermag. Der Mensch hatte teil an dem alle Fassungskraft übersteigenden Gut. Dies über jedes Denken hinausgehende Gut seiner Natur war so groß, daß das Menschenwesen, das in genauester Ähnlichkeit nach dem „Bilde“ des Urbildes gestaltet war, ein anderes zu sein scheint, d. h. ein

⁹⁹ Wiederum spricht er hier zunächst nur von der künftigen Gnade; aber diese ist, wie schon mehrmals bemerkt wurde, Rückkehr zur Anfangsgnade.

anderes Wesen als der Mensch, den wir aus Erfahrung kennen. Denn was wir „vermutungsweise“ von Gott wissen, all dies besaß auch der Mensch: Unvergänglichkeit und Seligkeit, Selbstmächtigkeit und Freiheit; er war ohne Trauer und frei von der Mühsal des Lebens, verbrachte sein Leben im Göttlicheren (Paradies?) und schaute mit dem Geist, der rein war und frei von jeglicher Hülle, Gott. Dies deutet mit wenigen Worten der Schöpfungsbericht an, wenn er sagt, der Mensch sei nach dem „Bilde“ Gottes geformt worden (1225 D f.)¹⁰⁰.

Wenn diese Stellen auch stammen aus rednerisch beschwingten Predigten und nicht aus nüchternen dogmatischen Abhandlungen, wenn Gr auch das „Über-natürlich“ immer bezieht auf die konkrete Natur unserer Erfahrung und nie auf irgendeine abstrakte Natur, die Gott hätte schaffen können „in puris naturalibus“, so unterstreicht er doch hier die Transzendenz der Gottebenbildlichkeit des Menschen im geschichtlichen Urstand so stark, daß man vielleicht sagen darf, er kennzeichne sie als streng „übernatürlich“ im Sinne der späteren Theologie¹⁰¹. Diese Gottebenbildlichkeit übersteigt deshalb für Gr jedes menschliche Begreifen, weil er das Wort der Offenbarung vom „Bildsein“ des Menschen ganz ernst nimmt und es auf echt griechische Weise als wahre Teilhabe versteht. Wenn aber der Mensch wahrhaft teilhat durch Gnade an dem unbegreifbaren Sein Gottes¹⁰², so ist sein Wesen selbst im letzten unbegreifbar für menschliches Erkennen (I 156 B).

(Fortsetzung folgt)

¹⁰⁰ Vgl. De Virg. III 372 C—D: Die Gottebenbildlichkeit (des Urstandes) ist nicht unser Werk noch ein von menschlicher Kraft Vollbrachtes, sondern ein großes Geschenk Gottes, der der menschlichen Natur zugleich mit ihrer ersten Entstehung die Gottähnlichkeit geschenkt hat; ähnlich in Cant. I 796 B.

¹⁰¹ F. Diekamp, Die Gotteslehre, 88.

¹⁰² Über die Unbegreifbarkeit Gottes nach Gr siehe neben F. Diekamp jetzt auch: Joh. Bayer, Gregors von Nyssa Gottesbegriff (Diss., Gießen 1935), bes. II. T. 1. Kap.; doch zu ergänzen durch A. Lieske, Zur Theologie der Christumystik, 504—508.