

Konfigurationsräume eingebettet gedacht werden. Daß aber etwas in der Wirklichkeit durch diese Begriffe betroffen wird, beweist ihre erfolgreiche Anwendbarkeit zur Beherrschung des Geschehens in der Natur. Es muß also Aufgabe der philosophischen Besinnung sein, das diesen Gedankendingen zugrunde liegende Fundament zu finden, um so den Wirklichkeitsgehalt beider Theorien herauszuschälen. Eine Lösung dieser Aufgabe haben wir unter Berücksichtigung weiterer in Frage kommender Erwägungen bereits an anderer Stelle versucht, soweit es vorläufig möglich scheint<sup>37</sup>.

Die reine Mathematik bietet nur Denkmöglichkeiten. Welche dieser Möglichkeiten aber verwirklicht ist, ist eine physikalische Frage. Diese Frage ist jedoch noch nicht dadurch entschieden, daß eine mathematische Theorie sich als geeignetes mathematisches Mittel zur Beschreibung der physikalischen Tatbestände erweist. Es bleibt für jede mathematisch-physikalische Theorie im einzelnen zu untersuchen, inwieweit die verwandten mathematischen Begriffe in der wirklichen Welt ihre Erfüllung finden.

## Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie.

Von Johann Bapt. Schoemann.

### III. Die entstellte Gottebenbildlichkeit des Menschen.

Der Mensch bewahrte die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit nicht<sup>1</sup>; er verlor die ihm eigene Würde, und zwar infolge einer freien Willensentscheidung des ersten Menschen<sup>2</sup>; dessen Wille wurde vom Geist schlecht beraten, sein Geist aber vom Teufel zu einem falschen Urteil über das wahrhaft Gute verleitet<sup>3</sup>. Wir wurden mit dem Stammvater aus dem Paradies geworfen (De Virg. III 373 D); wie ein schlimmer Strom hat sich die Vernichtung, Verarmung von den ersten Menschen auf ihre Nachkommen ergossen (In Ps I 480 B); der Sündenschmutz wird mit der menschlichen Natur zugleich erzeugt (ebd. 609 D). Ursache der Seelenkrankheit<sup>4</sup> war der Ungehorsam der

<sup>37</sup> Siehe den eben genannten Schol-Artikel. Die Auffassung der mathematischen Gebilde als Gedankendinge dürfte eine Ergänzung und Weiterführung der Gedanken des erwähnten Artikels bedeuten.

<sup>1</sup> C. Eun. II 888 D; De Virg. III 372 B.

<sup>2</sup> Or. catech. II 29 C; 33 B; 60 C; 61 A; De mort. III 521 D f.; De Virg. III 369 D f.

<sup>3</sup> Über die Entstehung der ersten Sünde handelt Gr vor allem Or. catech. II c. 21 u. 22; De hom. op. I 200 A—D. — Zur Verwandtschaft dieser Gedanken mit altgriechischer Anschauung vgl. Gronau, Poseidonios, 252 Anm. 1.

<sup>4</sup> Ep. III 1021 A; Pasquali 22,22—29.

Stammeltern; so ist das Übel irgendwie mit der menschlichen Natur vermisch; denn wie durch die Fortpflanzung die Natur der einzelnen Lebewesen mithervorgeht, sodaß nach dem Gesetz der Natur das Entstandene dasselbe ist wie das, aus dem es entstand, so wird aus einem Menschen ein Mensch, aus einem „leidendlichen“ ein „leidendlicher“, aus einem Sünder ein Sünder. Die Sünde entsteht also auf eine gewisse Weise zugleich mit den werdenden Menschen, sie wird mit ihnen geboren (De beatit. I 1273 A). Weil der erste Mensch infolge der Sünde in Erde aufgelöst war (daher die Bezeichnung „irdischer“ Mensch: 1 Kor 15,47), so wurden gleich ihm auch alle, die von ihm abstammen, *irdisch* und sterblich; das Übel ergoß sich durch Einen auf die vielen Nachkommen<sup>5</sup>, weil sie organisch miteinander verbunden sind (Adv. Apollin. II 1260 A). Bei der Vaterunser-Bitte „Vergib uns unsere Schulden“ sollen wir uns erinnern an die gemeinsamen Schulden der menschlichen Natur, an denen jeder durchaus auch selbst teilhat, da er ja an der Natur teilhat (De or. Dom. I 1184 A/B), jeder, auch der, welcher sich, wie der reiche Jüngling, keiner Verfehlungen gegen die Gebote bewußt ist (ebd. 1181 C ff.). Adam lebt gleichsam in jedem einzelnen von uns allen; wer teilhat an der Natur Adams, hat auch teil an dem Fall (ebd. 1184 B, D).

Was demnach Adam an seine Nachkommen weitergab, war eine „Armut“ (In Ps 480 B), eine Beraubung, ein *Mangel*. Allen Adamskindern mangelt vor allem die „Apathie“, in der reichen Bedeutung, die dies Wort bei Gr hat. Der Mensch vertauschte die „Apathie“ mit einem „leidendlichen“ und hinfälligen Leben<sup>6</sup>; er wurde in den Ort der *Krankheit* und *Mühsal* versetzt (De beatit. I 1228 B). An die Stelle der Kraft trat die Schwäche, an die Stelle des Lebens der *Tod* (Or. catech. II 29 C), der Tod des Leibes wie der Seele<sup>7</sup>. Er, der zum Herrscher bestimmt war, wurde versklavt; von solch großen Übeln wird er beherrscht, daß es nicht leicht sein dürfte, alle seine Tyrannen, die *πάθη* aufzuzählen<sup>8</sup>. Von entgegengesetzten Leidenschaften wird er hierhin und dorthin gerissen; immer ist er in Wandel und Veränderung, nie verharrt er bei Einunddemselben (In Ps I 457 C/D). Er tauschte die Sklaverei der *Sünde* ein gegen die Selbstmächtigkeit der Freiheit (De Or. Dom. I 1181 B). Infolge des Ungehorsams im Paradiese kam der Winter über die Seele; das Gewächs der Tugenden verdorrte; die Liebe zu Gott erkaltete, weil die Gesetzlosigkeit überhand nahm (Mt 24,12); die Wogen der verschiedenen Leidenschaften türmten sich auf, wodurch die schlimmen Schiffbrüche der

<sup>5</sup> In illud I 1312 A; In Cant. I 1021 C/D.

<sup>6</sup> De beatit. I 1228 B; De Virg. III 369 C.

<sup>7</sup> In Cant. I 1021 D; C. Eun. II 533 A; 545 B; vgl. De inf. III 176 A. — Clemens Alex., Protr. XI 115,3; Paed. II 27,5; Strom. II 32,2.

<sup>8</sup> De beatit. I 1228 D; 1257 C.

Seele entstehen (In Cant. I 869 C—D). So wurde der Mensch, der als „Bild“ Gottes geschaffen war, Bild des Teufels, dessen Charakterzüge sind: Neid, Haß, Verleumdung, Stolz, Habgier..<sup>9</sup> Statt offen und frei mit Gott zu verkehren, schämte er sich vor ihm (Or. catech. II 29 B); er wurde losgerissen von der Vereinigung mit Gott (In Ps I 457 C), seinem Vater entfremdet (C. Eun. II 889 A); seine Verbundenheit mit den Engeln zerriß (In Ps I 508 C). *Dunkel*, Nebel legte sich auf die Sinne der Seele<sup>10</sup>.

Doch das „Bild“ Gottes ging nicht ganz und gar verloren, es wurde nur von dem Schmutz des Fleisches überdeckt<sup>11</sup>. Denn *erhalten blieb die Geistigkeit*, durch die der Mensch Gott „nachgebildet“ ist<sup>12</sup>. Erhalten blieb auch die *Freiheit*, die Selbstmächtigkeit des Menschen, durch die er „gottgestaltig“, „gottgleich“ ist. Er sollte das Böse kosten, nach dem er verlangt hätte, sollte durch Erfahrung lernen, was er gegeneinander ausgetauscht, und dann freiwillig verlangend zur ursprünglichen Glückseligkeit zurückeilen (De mort. III 524 A/B; D). Nicht das Fleisch, nicht der Körper ist die Ursache seiner bösen Handlungen, sondern der freie Wille (ebd. 528 A). Ja, eigentlich muß man sagen: Das „Bild“ Gottes selbst blieb unberührt (Or. catech. II 33 D). Denn Träger des Bildes ist ja der Geist, der sogar beim Tode des Menschen „unleidendlich“ und unverändert bleibt (Adv. Apoll. II 1189 C). Das „Leidendliche“ und Hinfällige kam von *außen* hinzu (De Virg. III 369 B u. ö.). Schon die zweigeschlechtliche tierische Leiblichkeit des Menschen, die Gott in Voraussicht der Sünde dem übergeschichtlichen Ebenbild „*hinzuerschaffen*“ hat, ist wie ein „Tierfell“, das Gott dem Menschen nach der Sünde umhing (siehe I. Teil Anm. 32). Diese *Leiblichkeit*, die vor der freien Selbstentscheidung des ersten Menschen gegen Gott vergeistigt war, wurde infolge der Ursünde verändert: Sie wurde *sterblich* (Or. cat. II 33 C); sie wurde Werkzeug des Teufels, der mit Hilfe der aus ihr aufsteigenden Triebe den Menschen zu einem falschen Urteil über das wahrhaft Gute verleitete und so den frei geschaffenen Willen versklavte, das zu erstreben, was nur ein Scheingut ist (Or. catech. c. 21 u. 22).

<sup>9</sup> Or. Dom. I 1145 D; C. Eun. II 888 D f.

<sup>10</sup> Or. catech. II 48 B; De beatit. I 1272 C; vgl. De inf. III 176 A; 177 C; De beatit. I 1249 C f.

<sup>11</sup> De Virg. III 373 A: Anwendung des Gleichnisses von der verlorenen Drachme; vgl. Origines: A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origines 107 f. — Wenn Gr Or. Dom. (I 1181 B) von einem »Verschwinden« des Bildes spricht, so ergibt sich aus dem Zusammenhang, was er meint: Weil das Bild beschmutzt wurde, so ist es für den geistigen Blick des Menschen oder der Engel nicht mehr sichtbar.

<sup>12</sup> De hom. op. I 185 C; Adv. Apollin. II 1145 C; De an. et res. III 41 C; 57 B; 60 C; De castig. III 308 A; vgl. In Ps I 549 D f.

So verlor der Mensch die „Apathie“, d. h. die innere Freiheit, das wahrhaft Gute zu erstreben und die „Gotteserkenntnis“, die das Leben der Seele ist. Weil alle diese Übel nicht „von Anfang an“ zum Wesen der menschlichen Natur gehörten (wobei „Anfang“ den übergeschichtlichen wie geschichtlichen Urstand bedeuten kann), sondern von außen „hinzukamen“, so vergleicht sie Gr mit Rost oder Schmutz, der sich auf das „Bild“ legte<sup>13</sup> oder mit Nebel, Dunkel, Triefäugigkeit, welche die Sehkraft der Seele verdunkelten, sodaß der Strahl der Wahrheit nicht mehr durchdringen konnte<sup>14</sup>.

Durch *persönliche Sünden* wurde dieser Schmutz und dies Dunkel noch vermehrt. Wie ein von einer Felsspitze losgerissener Stein infolge seiner Schwere zur Tiefe rollt, so wurde der Mensch, nachdem die Verbundenheit mit Gott einmal abgerissen war, von selbst wie durch eine Schwere zur äußersten Grenze der „Schlechtigkeit“ gedrängt und fortgerissen (Or. catech. II 29 A). Mit den Nägeln der Anhänglichkeit ist er an das Stoffliche geheftet, wie bei einem Erdbeben Menschenkörper nicht nur von den Erdstürzen erdrückt, sondern auch von Spitzen und Holzsplintern durchstoßen und an den Boden geheftet werden. Die Seele ist umhüllt von der stofflichen, erdhaften Neigung wie ein Seil von einem sehr klebrigen Lehm von oben bis unten umkleidet ist<sup>15</sup>.

Bis zu welchen *Folgerungen* Gr geführt wird durch den Gedanken, das „Bild“ Gottes, das der Gesamtnatur eingepreßt ist, die Geistigkeit des Menschen, sei von der Ursünde nicht berührt worden, zeigt seine *Altersschrift*, von der schon einmal die Rede war<sup>16</sup>. Hierius, ein in griechischer Literatur (164 D f.) und verschiedenen Wissenschaften (181 C) bewandeter Mann, hatte Gr die Frage vorgelegt, wie sich mit Gottes Gerechtigkeit vereinigen lasse das Los der frühzeitig aus dem Leben gerissenen Kinder, deren Geburt fast mit ihrem Tod zusammenfiel (164 D; 168 A), die ausgesetzt oder erstickt wurden oder infolge einer Krankheit von selbst zu leben aufhörten, bevor die „Logos-Gnade“ in ihnen Platz greifen konnte (168 A/B), bevor sie einer freien Willensentscheidung fähig waren (169 B). Wie können diese früh entrückten Kinder belohnt werden, da sie doch nichts geleistet haben (168 D f.)? Wenn sie teilhaben an den Gütern, die wir erwarten, so sind selbst Kinder heidnischer Eltern und solche, die in un-

<sup>13</sup> De Virg. III 372 B; 373 A; De beatit. I 1272 A; Or. catech. II 33 B.

<sup>14</sup> De inf. III 176 A; De beatit. I 1272 C; vgl. De mort. III 525 C; ähnlich Athanasius: Schol 16 (1941) 434 f.

<sup>15</sup> De an. et res. III 97 B f.; 100 A/B; vgl. In Cant. I 1109 C (Rinde); Or. catech. II 33 A/B (Ton).

<sup>16</sup> III 161—192: De infantibus, qui praemature abripiuntur; siehe I. Teil: Schol 18 (1943) 48.

gesetzlicher Ehe erzeugt wurden, besser daran als Menschen, die am Leben blieben. Denn diese beflecken entweder ihre Seele mehr oder weniger mit dem Schmutz der Schlechtigkeit oder, wenn sie sich davon freihalten, kostet es ihnen viel Mühe und Schweiß (169 B/C). Gr betont, die Beantwortung dieser Frage übersteige menschliche Überlegung (164 D; vgl. 189 D); darum weist er immer wieder hin auf die Worte der Hl. Schrift<sup>17</sup>, sodaß man nicht sagen kann, er spreche hier als Philosoph zu einem Philosophen<sup>18</sup>; allerdings will er auch nicht die letzte Antwort auf diese schwere Frage geben (169 D f.). Welche Antwort gibt er?

Diese Kinder werden nicht bestraft, sie leben nach dem Tode nicht in Schmerzen (169 C; 180 D; 192B), weil sie nichts Strafwürdiges tun konnten (169 B). Aber sie werden auch nicht im eigentlichen Sinne belohnt. Wohl schauen sie nach ihrer Umsiedlung in das *körperlose* Leben (180 C) Gott, haben teil an ihm. Aber diese „Gotteserkenntnis“ ist das der geistigen Natur eigentümliche und entsprechende Leben, ihre geistige Nahrung, wodurch sie im Sein erhalten wird wie der Leib durch die leibliche Nahrung (173 C). Sie ist als beseeltes Gleichnis, als „Bild Gottes“ geschaffen (172 D; 176 A), ist gottverwandt (173 D), kann also das Ähnliche durch das Ähnliche erkennen. Darum ist die „Gotteserkenntnis“ mit der Geistesnatur der Seele von selbst gegeben; das „selige Leben“, das eigentliche Leben der Seele, die Teilnahme an Gott (176 A; 177 A) ist denen, deren Seelensinne rein sind, natürlich und eigentümlich (176 D); das erwartete Gut, die Teilnahme an Gott, ist dem Menschengeschlecht naturgemäß zu eigen (177 B), der Genuß des seligen Lebens ist der menschlichen Natur eigentümlich (177 C). Das Kind aber, das die Erfahrung des „Schlechten“ nicht gemacht (177 A/B), keine Sünde getan hat (177 D), befindet sich in dem naturgemäßen Zustand; seine Seelensinne sind rein. Darum ist seine Gotteserkenntnis, seine Teilhabe an Gott im jenseitigen Leben nicht Belohnung im eigentlichen Sinne, sondern sein naturgemäßes Leben. Wie einer, der Augen hat, notwendig sieht, wenn ihn nicht eine Augenkrankheit oder Nebel oder Dunkel daran hindert, so sieht es naturnotwendig Gott, da seine Seele ja frei ist von Krankheit und anderen Hüllen (176 D f.; 177 C/D)<sup>19</sup>. Daraus folgt aber nicht, das Kind habe im seligen Leben dieselbe „Gotteserkenntnis“, dieselbe Teilhabe an Gott wie ein Erwachsener, der sich ein langes Leben hindurch unter Schweiß

<sup>17</sup> 168 A—D; 169 A; 172 A; D; 176 C; 180 A; 188 C; D f.; 189 B; 192 A.

<sup>18</sup> Aufhauser (I. Teil, Anm. 41) 103, spricht von »philosophischer Färbung«.

<sup>19</sup> Vgl. Clemens Alex., Paed. I 28,1.

und Mühen um die Tugend bemühte. Denn das erhoffte Leben ähnelt dem gegenwärtigen: Wie im gegenwärtigen Leben der Mann andere Nahrung zu sich nimmt, andere Beschäftigungen und Freuden hat als das Kind, so wird einer, der in diesem Leben die Seele durch Tugend großgezogen, der die geistigen Sinne geübt hat in der Erkenntnis Gottes durch die Betrachtung der Schöpfungswerke, durch Beschäftigung mit den Wissenschaften, vor allem aber durch die „Philosophie“ der Hl. Schrift eine reichere Erkenntnis Gottes, eine größere Teilhabe an Gott besitzen als eine Seele, welche die Tugend nicht gekostet hat (177 D—181 C), die noch jugendlich zart, ungeübt, geistig unbewandert ist (181 D). Diese hat anfangs nur soviel teil an Gott, als es ihrer geistigen Entwicklungsstufe entspricht, bis sie durch Betrachtung Gottes, wie durch eine ihr entsprechende Nahrung, herangewachsen, aufnahmefähig wird für eine größere Teilhabe (180 D).

Dies ist in kurzen Strichen die Antwort, die Gr, wenn auch zögernd, auf die gestellte Frage gibt. Sie hat immer wieder die Deuter seiner Gedankenwelt in Verlegenheit gebracht. Die einen versuchten ihm diese Schrift abzusprechen, andere meinten, er spreche von getauften Kindern oder nur als Philosoph zu einem Philosophen<sup>20</sup>. Doch dies sind bloß Ausflüchte. Die Gedanken dieser Altersschrift passen durchaus in den Zusammenhang seiner ganzen Bildtheologie. Träger der Gottebenbildlichkeit ist nach Gr nicht „menschliche Vernunft ganz im Sinn des griechischen Rationalismus als etwas in sich selbst Verständliches, nicht auf Gott aktual Bezogenes“<sup>21</sup>, sondern der „Geist“ ist als „Bild“ Gottes gottverwandt und wird darum notwendig zu Gott hingezogen<sup>22</sup>. „Erkenntnis Gottes“ ist das eigentliche *Leben* des menschlichen Geistes; und diese Gotteserkenntnis besteht nicht in dem bloßen theoretischen Feststellen des aus den Schöpfungswerken durch schlußfolgerndes Denken erkannten Daseins Gottes und Seiner Eigenschaften, sie ist vielmehr ein „Wissen“ um Gott, das auf dem lebendigen *Vollzug* eines gottähnlichen *Lebens* beruht<sup>23</sup>. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen besteht nicht so sehr in dem denkenden und wollenden Geist als solchem, sondern in der wirklichen Gotteserkenntnis des denkenden und in der wirklichen Gottesliebe des wollenden Geistes. Gehemmt wird

<sup>20</sup> Näheres siehe bei Aufhäuser a. a. O. 100 ff.

<sup>21</sup> So habe, meint E. Brunner, Irenaeus und mit ihm die ganze Patristik die (menschliche) Vernunft aufgefaßt: Der Mensch im Widerspruch, Berlin 1937, 82 f.; 523; vgl. dazu H. Volk, E. Brunners Lehre von der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen, Emsdetten 1939, z. B. 185.

<sup>22</sup> Or. catech. II 21 C/D; 24 C; De an. et res. III 89 B; 97 B; De Virg. III 352 B f.

<sup>23</sup> De inf. III 173 D; De beatit. I 1268 B ff.

der Drang des Geistes zu Gott hin durch die „Leidenschaften“, die in der durch die Ursünde verderbten Leiblichkeit wurzeln, das Urteil über das wahrhaft Gute trüben, den Willen an Scheingüter fesseln und so auch der *Seele* ein gottwidriges Gepräge geben<sup>24</sup>. Wird nun die Seele vom Leibe getrennt, ehe sich durch persönliche Sünden in ihr selbst die Neigung zum Gottwidrigen festsetzen konnte (was ja bei dem früh verstorbenen Kindern zutrifft), so bewegt sie sich naturnotwendig auf Gott hin<sup>25</sup>. „Nach dem Verlassen des Leibes erscheint der Seele ganz notwendig das wahrhaft Gute, zu dem sie eine natürliche Verwandtschaft hat. ... Die geistige Energie allein ergreift dann auf unstoffliche und unkörperliche Weise die geistige Schönheit, unbehindert erfaßt die Natur das ihr eigene Gut, das sich jeder nur mutmaßenden bildlichen Vorstellung entzieht“ (De mort. III 517 B).

Leugnet er damit nicht die *Erbsünde*?<sup>26</sup> Auch hier denkt er wieder konkret und ganzheitlich; er macht noch nicht die scharfen Unterscheidungen der späteren Theologie zwischen dem, was primär, und dem, was sekundär zum Wesen der Erbsünde gehört, oder zwischen dem eigentlichen Wesensteil der Erbsünde und dem, was Strafe und Folge der Sünde Adams ist. Für Gr fällt jede Trübung des ursprünglichen „Gottesbildes“, jeder *Mangel* im empirischen Menschen, der gegen den Urwillen Gottes und Folge der Ursünde ist und mit der Natur zugleich vererbt wird, unter den Begriff der „Erbsünde“; also schon die verderbte Leiblichkeit, Krankheit und leiblicher Tod (dieser Mangel war bereits in den früh verstorbenen Kindern), obschon er an vielen Stellen, vor allem in seiner Christologie, den Mangel an diesen Gütern ausdrücklich als sittlich indifferent bezeichnet<sup>27</sup>. Die Frage nach der „formellen Schuldbarkeit“ der Erbsünde hat er sich noch nicht gestellt; seine Spekulation über „die Menschheitsganzheit“ hat, soweit ich sehe, in seiner Erbsündenlehre keinen deutlich feststellbaren Niederschlag gefunden. Man kann demnach nicht sagen, Gr leugne die Erbsünde, wohl aber, seine Erbsündenlehre befinde sich noch in einem unentfalteten Stadium.

Zwei Fragen aber läßt die eben besprochene Altersschrift unbeantwortet: Wie kann Gr aus diesem Gedankenzusammenhang noch die Notwendigkeit der Kindertaufe begründen? Ist im Raum dieser Bildtheologie Platz für eine »visio beatifica« im strengen Sinn? Auf die zweite Frage hat Diekamp in eingehenden, vorsichtig abwägenden Untersuchungen eine Antwort zu finden gesucht<sup>28</sup>. Die

<sup>24</sup> Z. B. De mort. III 525 C.

<sup>25</sup> Vgl. Origenes: A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik 107 Anm. 31; 133.

<sup>26</sup> So behauptet u. a.: Fr. Preger, Die Grundlagen der Ethik bei Gregor von Nyssa, Würzburg 1897, 35 f.

<sup>27</sup> Siehe im I. Teil den Abschnitt über die ἀπάθεια.

<sup>28</sup> Die Gotteslehre; abschließendes Urteil 11—113; vgl. A. Lieske a. a. O., Zur Theologie der Christumystik, 505.

erste läßt sich vielleicht aus Gregors Erlösungslehre beantworten. Davon im nächsten Abschnitt.

#### IV. Die Wiederherstellung der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit.

Die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit war nicht das Werk menschlicher Macht, sondern ein großes *Geschenk Gottes* (De Virg. III 372 C). Die Entstellung des Gottesbildes aber war das *Werk des Menschen*: Seine freie Selbstentscheidung gegen Gott, auf die hinblickend der Schöpfer dem „Gottesbild“ die tierische Leiblichkeit „hinzuschaffen“ hat, in der nach dem *geschichtlichen* Sündenfall die πάθη im weitesten Sinn (körperliche Schmerzen, leiblicher Tod...) Wurzel faßten, vor allem die πάθη im engeren Sinn, d. h. die Leidenschaften, die statt des wahrhaft Guten Scheingüter erstreben und den freien Willen versklaven; ihnen nachgebend hat der sündige Mensch das „Bild“ Gottes immer mehr mit Rost und Schmutz überdeckt, die Seelensinne abgestumpft und verdunkelt. Die Wiederherstellung des „Bildes“ ist *Werk Gottes und des Menschen* zugleich. Christliches Streben besteht darin, den hinzugekommenen Schmutz zu entfernen, die verhüllte Schönheit in der Seele zu durchleuchten (ebd. 372 D), das göttliche „Bild“ wiederherzustellen, damit der Mensch wird, was der Stammvater in seinem ersten Leben war (ebd. 373 C), das „Bild“ wieder zurückzuholen (Or. Dom. I 1144 D f.), wieder aufzubauen, was zerstört war (In Ps I 528 C/D), zurückzukehren, sich zurückführen zu lassen zu der ersten „Gnade“<sup>29</sup>, erneuert zu werden<sup>30</sup>. Die Endvollendung des Menschen ist die vollständige Wiederherstellung der ursprünglichen, und zwar wie wir sehen werden, der *übergeschichtlichen* ursprünglichen Gottebenbildlichkeit<sup>31</sup>.

Doch das „Gottesbild“ im Menschen wird nicht in derselben Zeitabfolge und Ordnung wiederhergestellt, in der es geschaffen wurde. Geschaffen wurde die menschliche Natur sofort in übergangsloser Vollendung, „als Gottes Bild und Gleichnis“, was das höchste und vollendetste Gut bezeichnet (In Cant. I 1109 A/B). Weil der Mensch infolge der Sünde nach Art des Tieres ins Dasein tritt, läßt Gott das göttliche „Bild“ (die Geistseele) *nicht sofort* in dem Menschengebild hervorleuchten, sondern Er führt den Menschen schrittweise und nach und nach zur Vollendung; entsprechend der Entwicklung des Körpers tritt die Geistseele im Menschen immer klarer

<sup>29</sup> De hom. op. I 256 C; In Cant. I 832 B; 1109 B, C; Or. Dom. I 1125 B; De prof. christ. III 244 D; De beatit. III 1292 B; De Virg. III 373 D.

<sup>30</sup> In Cant. I 956 A; 1049 C; De beatit. I 1197 C; C. Eun. II 468 C; In Christi res. III 661 D; von neuem geschaffen zu werden: In Cant. I 1109 A.

<sup>31</sup> In Eccl. I 633 C; Or. in fun. Pulch. III 877 A; De an. et res. III 156 C—157 C: sechs verschiedene Wendungen; vgl. De mort. III 536 B.



in Erscheinung (De hom. op. I 253 D f.). Nach dem Sündenfall schreitet der Mensch auf einem bestimmten Weg zum Besseren voran, indem er in einer gewissen *Ordnungsfolge allmählich* die Anhänglichkeit an das Widergöttliche beseitigt. Der Geist, durch die Schlechtigkeit von der Anhänglichkeit an das Stoffliche wie mit einer Rinde umgeben, stößt nur nach und nach durch eine feinere Lebensführung (Tugendleben) das Verwachsensein mit dem „Schlechten“ ab (In Cant. I 1109 C). Schrittweise vollzieht sich die Rückkehr zu der gottförmigen „Gnade“, in der Gott den Menschen im Anfang geschaffen hatte (De hom. op. I 256 A—C).

Die Christen, an die sich Gr ja in den meisten seiner Schriften wendet,<sup>32</sup> haben die Macht, die „Rinde“, den „Schmutz“, den „Rost“, die „Hüllen“ von dem „Gottesbild“ ihrer Seele zu entfernen. Ja, an manchen Stellen spricht er so, als sei dies Werk *allein* in ihre Hand gegeben; dies vor allem in aszetischen Abhandlungen oder Reden, in denen er seine Aufgabe darin sieht, christusgläubige Menschen mit den Kunstmitteln der antiken Rhetorik anzufeuern, das zu leisten, was sie selber zu leisten vermögen, z. B. in einem seiner ersten Werke, Über die Jungfräulichkeit<sup>33</sup>, das beginnt: Der Zweck meiner Worte ist, allen, auf die sie treffen, ein Verlangen nach dem Tugendleben einzupflanzen (317 A). Doch selbst in dieser Schrift sagt er: Die Jungfräulichkeit wird nur denen zuteil, mit denen die Gnade Gottes in Wohlwollen im Wettkampf mitstreitet (320 C). Die zu erstrebende „Apathie“ ist eine überschwengliche *Gnade*, ein Geschenk des großen Gottes (ebd. u. 321 C); durch die Macht des *Hl. Geistes* wird der Mensch rein, lichtförmig, dem wahren Licht, Christus angenähert (368 A). Auch in seiner Altersschrift (De inf.), in der Gr die Eigenbemühung des Menschen stark betont, schreibt er: Wie die Verfallenheit des Menschen an die „Leidenschaften“ zu heilen ist, davon weiß der ganz und gar nichts, der nicht auf das Geheimnis des Evangeliums schaut (III 176 C). Öfter spricht er von der Zusammenarbeit oder Kampfgenossenschaft *Gottes* und des Menschen beim Werk oder Wettkampf der Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit<sup>34</sup> oder von der Gnade des *Hl. Geistes*, die dem „geistlichen“ Leben Gestalt gibt (In Cant. I 920 C), von der durch den Hl. Geist erblühenden „Gnade“ (De vit. Moys. I 385 D), von dem menschgewordenen *Logos*, durch den wir das werden, was wir anfangs waren (De perf. chr. forma III 269 D), vom Wirken, das *vom Vater durch den Sohn zum*

<sup>32</sup> Aber auch Menschen, die vor Christus lebten, z. B. Moses: In Cant. I 1025 B ff.; 1036; De an. et res. III 53 C; Das ganze Werk De vita Moysis: I 297—429.

<sup>33</sup> Besonders III 372 D—373 A; vgl. In Cant. I 832 D f.; Or. Dom. I 1145 B; In Eccl. I 701 D; De prof. christ. III 248 C.

<sup>34</sup> De or. Dom. I 1153 A; 1156 A; In Ps. I 585 C.

Hl. Geiste geht und alles Gute zur Vollendung führt (Quod non sunt tres Dii II 129 A), von der Erleuchtung und Reinigung, die das Werk des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes ist (C. Eun. II 568 A ff.). Ja er sagt: Die menschliche Natur ist zum Erwerb irgendeines Gutes zu schwach; darum wird uns das, was wir mit Eifer zu fördern suchen, nicht zuteil, wenn es die göttliche Kampfgenossenschaft nicht in uns vollendet (De or. Dom. I 1152 B f.). Und: „Zum Schlechten brauchen wir keinen Mithelfer, von selbst vollendet sich in unserm Willen die ‚Schlechtigkeit‘. Wenn wir uns aber dem Guten zuneigen, brauchen wir Gott, der das Verlangen Wirklichkeit werden läßt. Darum beten wir: Da Dein Wille ‚Apathie‘ ist, ich aber fleischlich bin, verkauft unter die Sünde, so möge durch Deine Macht... die ‚Apathie‘ in mir zustandekommen“ (De or. Dom. I 1165 A)<sup>85</sup>.

Daß nach Gr die Wiederherstellung der ursprünglichen Gott-ebenbildlichkeit nicht reines Menschenwerk ist, ergibt sich klarer aus seiner Lehre von der *Taufe*, welche „die anfängliche Schönheit, die der beste Künstler, Gott, an uns gestaltet hatte, zurückführt“ (In Bapt. Christi III 577 C f.), die „das Geheimnis ist, in dem durch die Geburt von oben unsere Natur aus Vergänglichem zu Unvergänglichem umgeschaffen und aus dem alten Menschen erneuert wird nach dem ‚Bilde‘ dessen, der sie im Anfang als das gottförmige ‚Gleichbild‘ geschaffen hat“ (C. Eun. II 468 B/C).

<sup>85</sup> Andere Stellen: I 1193 A; III 432 A. — Doch viel stärker wird die Notwendigkeit der Gnade betont in einer kleinen Schrift, die man früher Gr zugeschrieben hat, in der »Hypotyposis« (III 287—306; siehe Teil I, Anm. 2). Sie preist wie Gregors De Virg. das Mönchsleben (300 A; De Virg. III 348 A; 380 D f.). Der menschlichen Natur ist ein »unleidendliches und seliges Verlangen« eingepflanzt nach dem seligen »Bild«, dessen Nachahmung der Mensch ist. Doch die *πάθη* täuschen und bezaubern ihn, reißen ihn fort zur Schlechtigkeit, die den Tod erzeugt. Die Heilmedizin ist die »Gnade« des Heilandes, die Kraft Christi, vor der die »Schlechtigkeit« entflieht (288 A—C). Der Hl. Geist, der in der Seele wohnt, wirkt mit bei dem Bemühen, sich von den Fesseln zu lösen und in der Tugend voranzuschreiten (288 B, C). Die Kraft der menschlichen Tugend für sich selbst genommen, reicht nicht aus, gnadenlose Seelen zur Form des (seligen) Lebens emporzuheben (289 C). Man darf nicht meinen, der ganze Erfolg beruhe auf den menschlichen Bemühungen, sondern man muß die Hoffnung auf Gott setzen, der die Seele durch die Gnade reinigen will (ebd.). So schlimm sind die verborgenen Übel der Seele, daß es unmöglich ist, sie durch menschliches Bemühen allein zu beseitigen; man muß die Kraft des Hl. Geistes als Mitkämpferin hinzunehmen (293 A/B). So zahlreich sind die Schlingen, die der Versucher der Seele stellt, daß die menschliche Natur für sich allein den Sieg über ihn nicht erringen kann (296 C). Vgl. ferner: 296 B; 304 B; 297 A; 297 B; 300 B. Eindringlich wird das Gebet empfohlen (301 D ff.), ernst gewarnt vor Tugendstolz, vor Sucht nach Lob und Anerkennung wegen Tugendleistungen (297 A; 300 D; 301 A; 305 A—C). Die Erlösung von den *πάθη* soll man Gott zuschreiben (305 A).

Die Taufe ist Thema in den beiden Reden »In Baptismum Christi« (III 577—600) und »De Baptismo« (III 416—432); mehr aber haben heutiger Tauftheologie zu sagen seine Ausführungen in dem dogmatisch-apologetischen Werk der »Großen Katechese« (II 84—93)<sup>36</sup>. Hier bringt er die »Heilsveranstaltung des Bades« in Zusammenhang mit anderen Heilsgeheimnissen. Die Taufe ist eine zweite Geburt, die den Menschen in unsterbliches Leben einführt<sup>37</sup>. Das Geheimnis der Wiedergeburt vollzieht sich durch Gebet zu Gott und Anrufung der himmlischen Gnade, durch Wasser, durch den Glauben<sup>38</sup>. Nachdem er die Ungläubigen, die fragen: »Was haben Wasser und Leben miteinander gemeinsam?« durch die Gegenfrage: »Was haben Feuchtigkeit (der menschliche Same) und ‚Ebenbild‘ Gottes miteinander gemein?« und durch den Hinweis auf die Wahrhaftigkeit und Treue des menschengewordenen Gottes, der versprochen hat mit Seiner Macht allen gegenwärtig zu sein, die ihn anrufen, widerlegt hat (85 A—D), entwickelt er die tiefere Heilsbedeutung der Taufliturgie, wobei seine Bildtheologie wieder sichtbar wird. »Der Hinabstieg des Menschen ins Wasser und das dreimalige Untertauchen darin birgt ein anderes Geheimnis. Da nämlich die Art unserer Rettung nicht so sehr durch belehrende Unterweisung wirksam wurde, als vielmehr durch die Taten dessen, der die Gemeinschaft mit dem Menschen auf sich nahm und durch Tun das Leben bewirkte, damit durch das von Ihm angenommene und mitvergöttlichte Fleisch alles mit diesem Verwandte und Stammgleiche mitgerettet werde, war es notwendig, eine Weise zu ersinnen, worin eine gewisse Verwandtschaft und Ähnlichkeit zwischen dem Tun des Gefolgherrn und Gefolgsmannes bestände. Man muß also betrachten, in welchen Umständen der Urheber unseres Lebens (Hebr 2,10) sichtbar wurde, damit, wie der Apostel sagt, die Gefolgsleute die Nachahmung nach dem Vorbild des Anführers unseres Heils durchführen.« Nach einem Vergleich aus dem Soldatenleben heißt es dann weiter: »Man kann nicht zu demselben Ziel gelangen, wenn man nicht den gleichen Weg geht« (88 B).

Welchen Weg ging nun der Anführer unserer Rettung? Durch einen dreitägigen Todeszustand zum Leben. So mußte auch an uns ein entsprechendes „Bild“ eronnen werden. Alles Tote hat einen ihm eigenen und naturgemäßen Ort, die Erde, in die man es legt. *Erde* und *Wasser* aber haben eine große Verwandtschaft miteinander (es sind die einzigen Elemente, die schwer sind und niederwärts streben). Da nun der Anführer unseres Lebens als Toter unter der *Erde* war, so wird unsere

<sup>36</sup> F. Hilt (Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen, Köln 1890, 193 ff.) spricht ausführlich über die Taufe, schenkt aber bezeichnenderweise dieser Stelle wenig Beachtung. Vgl. dagegen O. Casel, Jahrb. f. Liturgiew. 14 (1938) 210 f.; siehe auch Basilius der Große, PG 32, 129; 884 A.

<sup>37</sup> 84 A; die verschiedenen Namen für die Taufe: 81 D f.; vgl. Gregor von Nazianz, PG 36, 361 C f. Über die drei Geburten: aus der Mutter, in der Taufe, durch die Auferstehung siehe C. Eun. II 501 C, 636 C—637 B; vgl. Gregor v. Nazianz, PG 36, 360 C.

<sup>38</sup> 84 B; 92 B. Über die drei bei der Taufe zusammenwirkenden »Ursachen« spricht Gr auch sonst: De Bapt. III 421 D: Jedes Wasser ist geeignet zur Taufe, wenn es nur den Glauben des Empfängers findet und den Segen des heiligenden Priesters. — In Bapt. Christi III 580 D: Nicht Wasser als solches ist Ursache der Erneuerung — es ist sinnliches Zeichen der geistigen Reinigung — sondern die Anordnung Gottes und die Hinzukunft des Hl. Geistes.

Nachahmung seines Todes in dem Nachbarlement (dem Wasser) ausgeprägt. Wie Christus nach Annahme des Todeszustandes, nachdem er unter der Erde gelegen hatte, am dritten Tage zum Leben zurückkehrte, so ahmt jeder, der der Körpernatur nach mit ihm verbunden ist, im Hinblick auf das Endziel, welches das Leben ist, die nach drei Tagen erfolgte Gnade der Auferstehung nach, indem er statt mit Erde mit Wasser übergossen wird und dreimal in das Element untertaucht (vgl. In Bapt. Christi III 585 B). Nach der göttlichen Heilsplanung<sup>39</sup> wurde der Tod für die menschliche Natur eingeführt, damit bei der Auflösung von Leib und Seele die „Schlechtigkeit“ ausströme und der Mensch verwandelt und wieder heil, „unleidendlich“, rein und frei werde von jeglicher Beimischung der „Schlechtigkeit“. Nun hat bei dem Anführer unserer Rettung die den Tod betreffende Heilsplanung ihr Ziel vollkommen erreicht. Bei seinen Nachfolgern aber läßt die Natur eine in allen Stücken genaue Nachahmung nicht zu, sondern sie nimmt jetzt (bei der Taufe) nur soviel an, als sie vermag, und verspart das Übrige für die spätere Zeit<sup>40</sup>. Was wird nun nachgeahmt? In dem „Bilde“ des Todeszustandes, das durch das Wasser zustandekommt, das Verschwinden der „Schlechtigkeit“, die der menschlichen Natur eingemischt ist, allerdings nicht ein vollständiges Verschwinden, sondern eine Zerschneidung des Zusammenhangs mit dem „Schlechten“, indem zwei Dinge zur Beseitigung der „Schlechtigkeit“ zusammenkommen: die Reue dessen, der gefehlt hat, und die Nachahmung des Todes. Dadurch wird der Mensch irgendwie aus der Verwachsung mit der „Schlechtigkeit“ herausgelöst, indem er durch die Reue auf Haß und Abneigung gegenüber der „Schlechtigkeit“ eingeht, durch den Tod aber das Verschwinden des „Schlechten“ bewirkt. Könnte der Nachahmende in den vollendeten Tod kommen, so wäre es nicht Nachahmung, sondern dasselbe Geschehen, und das Böse würde gänzlich (ein für alle Mal) aus unserer Natur verschwinden, sodaß sie, wie der Apostel sagt (Röm 6,10), ein für alle Mal der Sünde abstürbe. Da wir aber, wie gesagt, die erhabene Macht Christi nur soweit nachahmen, als unsere armselige Natur Raum für sie hat, so stellen wir das heilbringende Begräbnis und die nach drei Tagen erfolgte Auferstehung dar dadurch, daß wir dreimal mit Wasser übergossen werden und wieder aus dem Wasser heraussteigen. Wie bei biologischen Vorgängen einer dem andern vorangeht, der eine ohne den andern nicht ans Ziel käme, wenn auch, vergleicht man den Anfang mit dem Ende, der Anfang gegenüber der Vollendung so gut wie

<sup>39</sup> Näheres darüber siehe c. 8 u. 16 der »Großen Katechese«.

<sup>40</sup> Für die »große Auferstehung« (92 A), die dritte Geburt: siehe Anm. 37.

nichts zu sein scheint (der menschliche Same und der ausgewachsene Mensch), dennoch das Ende nicht sein würde, wenn der Anfang nicht wäre, so hat auch die große Auferstehung, obschon sie ihrer Natur nach größer ist (als die Taufe), ihre Anfänge und *Ursachen* in dieser (der kleinen Auferstehung, der Taufe). Denn unmöglich kann die große Auferstehung geschehen, wenn die Taufe nicht vorangegangen ist. Unmöglich, sage ich, kann der Mensch zur Auferstehung gelangen ohne die Wiedergeburt im Bade der Taufe (92 A). Gr hat hier, wie er ausdrücklich betont, nicht die *leibliche* Auferstehung im Auge (zu dieser kommen alle ohne Ausnahme), sondern „die Wiederherstellung zu dem seligen, göttlichen Leben, das frei ist von jeder Beschämung“ (Jak 4,9), m. a. W. die Wiederherstellung zu der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit<sup>41</sup>. Die Taufe also, die in sich selbst etwas Kleines ist, wird zum Anfang und zur Grundlage großer Güter (II 92 D). Etwas Kleines nennt er sie wegen der Leichtigkeit, mit der sie ausgeführt wird<sup>42</sup>. Doch wie groß und wertvoll ist, was daraus *erwächst*: Die Gemeinschaft mit Gott selbst! Wenn selbst in diesen Ausführungen über die Taufe die Eigentätigkeit des Menschen stark hervortritt (das „initium fidei“ ist wohl in keiner Weise als Gnadengeschenk betrachtet), so wird doch entschieden betont, daß die ursprüngliche Gott-ebenbildlichkeit nicht wiederhergestellt werden kann *ohne die Mitwirkung Gottes*. So wenig ein Mensch entstehen kann ohne menschlichen Samen, so wenig kann einer zur „großen Auferstehung“ gelangen, d. h. zu dem, was der Mensch im Uranfang war, ohne die Taufe. Die endgültige Wiederherstellung des „Gottesbildes“ ist nichts anderes als eine *organische Entfaltung des Samens der Taufnade*<sup>43</sup>; dieser Same aber konnte dem Menschen *nicht durch Belehrung* zuteil werden, sondern nur durch ein *sakramentales Tun*, wodurch er der Heilstat Christi angeglichen wurde, teilhatte an Christi Tod und Auferstehung.

Wenn Gr hier<sup>44</sup> die Notwendigkeit der Taufe klar ausspricht, wie kann er dann anderwärts ihre Notwendigkeit einschränken? Wie kann er in der schon mehrfach berührten Altersschrift über die Kinder, die frühzeitig sterben, Ungetauften eine »Gottesschau« in Aussicht stellen, die sich nur gradmäßig, nicht wesentlich unterscheidet von der »Gottesschau« der Getauften<sup>45</sup>? Hält er sie also nicht für schlechthin notwendig? (In der genannten Schrift

<sup>41</sup> Vgl. De an. et res. III 100 A; 152 A; 157 C; 160 C; De mort. III 524 B; vgl. auch Origenes c. Cels. VI, 44.

<sup>42</sup> Vgl. De Bapt. III 417 B: Ohne Brennen und Schneiden, wohl im Gegensatz zur paenitentia.

<sup>43</sup> Ähnliches bei Origenes und Maximus Conf. siehe U. v. Balthasar, Die »Gnostischen Centurien«, Freiburg 1941, 59 (55).

<sup>44</sup> Ebenso De Bapt. II 417 D f.; 424 A/B; vgl. 428 A ff.

<sup>45</sup> Vgl. De an. et res. III 152 A.

kann er, wie der Zusammenhang beweist, an Begierde- oder Blut- taufe in keiner Weise denken). In der Tat scheint Gr die Taufe nur deshalb für notwendig zu halten, weil sie die sittliche »Auferstehung« grundlegt, Sünde und Sündenstrafen beseitigt<sup>46</sup>, den »Zusammenhang mit dem Bösen zerreißt«, den Willen des Menschen löst von der Anhänglichkeit an die Scheingüter. Wenn die zuletzt genannten Wirkungen im sittlichen Leben des Getauften nicht sichtbar werden, so zweifelt er (allerdings zögernd), ob das »geheimnisvolle Wasser« den Menschen berührt hat. »Das Wasser war nur Wasser, wenn das Geschenk des Hl. Geistes in keiner Weise in Erscheinung tritt, wenigstens nach meiner Ansicht, wenn es auch kühn ist, dies zu sagen, aber ich sage es und lasse mich davon nicht abbringen«<sup>47</sup>. Bei den Kindern aber, die den Gebrauch der Vernunft noch nicht haben, sind keine persönlichen Sünden und Sündenstrafen zu beseitigen, ist keine Anhänglichkeit an das Böse zu lösen<sup>48</sup>; darum brauchen, so muß man doch wohl folgern, die Kinder nicht getauft zu werden, um zur »Gottesschau« zu gelangen. Ebendies sagt Gr, wenn auch nicht so ausdrücklich, in seiner Altersschrift; so wird die eben gegebene Deutung seiner Erbsündenlehre von seiner Tauflehre her bestätigt<sup>49</sup>. Nach Gr gehört die Gottebenbildlichkeit, d. h. die Verwandtschaft des Menschengeistes mit Gott, die seine erkennende und wollende Bewegung auf Gott hin grundlegt, so sehr zum Wesenskern der menschlichen Persönlichkeit, daß sie von der Erbsünde im Tiefsten nicht berührt wird. Diese ist etwas dem Menschen Wesensfremdes, etwas von außen »Hinzugekommenes«; sie ist zum Teil ein rein physischer Mangel (die grobe, verderbte Leiblichkeit, in der die πάθη wurzeln), zum Teil der Verlust der Herrschaft über die πάθη, der zur Gottentfremdung zur eigentlichen Sünde führt und damit auf Erkennen und Wollen des Menschen, also auf den Geist selber, übergreift. Wenn nun das von außen »Hinzugekommene« durch den Tod beseitigt wird, bevor das geistige Erkennen und freie Wollen sich entfalten konnte, bevor also das eigentliche »Gottesbild« von der Sünde berührt wurde, so muß das ursprüngliche Gepräge des Geistes sich von selbst auswirken in einer erkennenden und wollenden Bewegung auf Gott hin. Wozu soll da noch die Taufe dienen? Doch hat Gr selbst nirgendwo in seinen Schriften diese Folgerung aus seiner Bildtheologie klar bewußt gezogen. Sonst hätte er erkannt, daß sie im Widerspruch stehe mit dem Brauch der Gläubigen seiner Zeit und seiner Heimat, die sich beeilten, auch Kindern in Todesgefahr der Taufe zu spenden<sup>50</sup>; sonst hätte er versucht, seine eigene

<sup>46</sup> De Bapt. III 417 C; In Bapt. Christi III 580 A; der Getaufte ist wie ein neugeborenes Kind frei von Schuld und Strafe: 580 D f.; ja selbst solche, die die Taufe bis zur Todesstunde verschoben haben, werden wenigstens im Jenseits nicht gezüchtigt: 428 B/C.

<sup>47</sup> De vit. Moys. I 364 D; Or. catech. II 101 D; 596 B ff.

<sup>48</sup> De vit. Moys. I 352 D; De Bapt. Christi III 580 D f.

<sup>49</sup> Basilius d. Gr. und Gregor v. Nazianz waren schon über 20 Jahre alt, als sie getauft wurden (siehe Bardenhewer III 131 u. 166); Gregors Taufjahr ist unbekannt. — W. Wall (Historie of Infant Baptism, 1. Aufl. 1706; es war mir nur in der lateinischen Übersetzung von J. L. Schlosser, Bremen 1748, zugänglich) hat alle Väterzeugnisse über die Kindertaufe zusammengetragen; was er aber aus Basilius und Gregor v. Nazianz (aus Gregor v. Nyssa führt er kein Zeugnis an) beibringt, hat späterer Forschung nicht standgehalten. Basilius wurde in späteren Jahren getauft.

<sup>50</sup> Gregor von Nazianz gibt zwar den Rat, die Kinder erst ungefähr im Alter von drei Jahren zu taufen (PG 36, 400 A), aber er sagt auch: Besser ist getauft zu werden zu einer Zeit, wo man noch nichts davon

Spekulation mit der »Überlieferung der Väter« in Einklang zu bringen, was er von jedem Lehrer der kirchlichen Wissenschaft verlangt<sup>51</sup>. Hier ist eine der Stellen in Gregors Gedankenwelt, an der man geneigt sein könnte, zu behaupten, für Gr sei in der Tat die philosophische Spekulation das Vorgegebene (siehe I. Teil, Anm. 20).

Trifft dies auch zu auf seine Lehre von der christlichen Erlösung? Diese haben wir jetzt kurz zu berühren, soweit sie von seiner Bildlehre aus verdeutlicht werden kann. Wenn nach Gr die Taufe des Erwachsenen für die Wiederherstellung der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit so notwendig ist wie der menschliche Same für das Werden des Menschen, wenn die Taufe diese Bilderneuerungskraft aber nur hat, weil sie eine Angleichung ist an die Heilstat Christi, an Seinen Tod und Seine Auferstehung, so hat er damit schon die Erlösung des Menschen durch Christus als *notwendige Voraussetzung* für die Wiederherstellung der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit hingestellt. Er sagt dies auch ausdrücklich an vielen Stellen<sup>52</sup>. Wie viele Lehrer der Kirche von Origenes bis zur Scholastik<sup>53</sup>, so sucht auch Gr das *Wie der Erlösung* durch Christus mehr volkstümlich und rednerisch als theologisch und spekulativ anschaulich zu machen durch die bekannten Vergleiche: Loskauf, Zahlung des Lösepreises an den Teufel, Überlistung des Satans<sup>54</sup>. Mehr spricht uns heute seine „physische“, „mystische“ Erlösungslehre an<sup>55</sup>. Auf Grund der „Großen Katechese“ (II 77 D—80 C) läßt sie sich kurz so zusammenfassen: „Wie an unserm Körper die *eine* Sinnesempfindung die Mitempfindung auf das Ganze, das mit dem Teil (dem *einen* Sinneswerkzeug) verbunden ist, überleitet, so ging, da die *ganze Menschennatur* gleichsam ein *einziges* Lebewesen ist<sup>56</sup>, die Auferstehung des Teiles (Christi) auf das Ganze über, indem sie sich, auf Grund des Zusammenhaltens und des Verbundenseins der Menschennatur, vom Teil aus (von Christus aus) dem Ganzen (der Gesamtmenschheit) mitteilte.“ Die Menschheit ist also gleichsam ein einziger

weiß, als ohne die Taufe zu sterben; Nottaufe: ebd. 400 A/B; Blut-taufe: Basilius d. Gr., PG 32, 132 C/D.

<sup>51</sup> C. Eun. II 653 B, C; die hl. Gebräuche sind Ausdruck der Glaubensüberzeugung: ebd. 880 C/D; Epist. 24 (III 1092 B; Pasquali 74, 20 f.): Wir werden getauft, wie man es uns überliefert hat; wir glauben, wie wir getauft werden (Betrifft den Glauben an den Dreifaltigen Gott).

<sup>52</sup> In Cant. I 940 B; De beatit. I 1209 B; C. Eun. II 889 B; 961 A; Or. catech. II 40 C; Adv. Apoll. II 1245 B; In Christi res. III 612 C; Das Opfer beim letzten Abendmahl Vorwegnahme des Kreuzesopfers und Ursache des Heiles der Menschen; vgl. I 949 A.

<sup>53</sup> Die Belege siehe bei Aufhäuser a. a. O. 111 Anm. 2.

<sup>54</sup> Besonders Or. catech. c. 22 u. 23. Näheres bei Hilt a. a. O. 133 ff. und Aufhäuser a. a. O. § 4.

<sup>55</sup> Bezeichnenderweise wird diese von Hilt und Aufhäuser kaum beachtet.

<sup>56</sup> Das ἐνὸς fehlt zu Unrecht bei PG 80 B.

Organismus. Wie im Samen (letztlich im Willen des Schöpfers) Größe, Form usw. einer Pflanze grundgelegt ist, so ist in dem *realen* Menschheitsganzen, auf Grund der vorausschauenden *Macht* Gottes, der ganze Gehalt des Menschenwesens (die *Gottebenbildlichkeit*) sowie die genaue Zahl der Einzelmenschen, in denen sie sich verwirklichen soll, angelegt. Wie sich nun (um in der Sprache der heutigen Biologie zu reden) eine Veränderung im Keimplasma im ganzen werden den Organismus auswirkt, so wirkt sich das *Leben* des „immer lebenden“ Logos, der sich mit einer bestimmten Einzelnatur verbindet, in dem „Menschheitsganzen“, im ganzen Organismus der Menschheit aus, d. h. es *kann* in den Einzelmenschen einströmen, wenn er sich ihm öffnet; anders ausgedrückt: Es *kann* den „Schmutz“, der sich auf das „Gottesbild“ legte, beseitigen, wenn der Mensch mitwirkt. Gewiß sind dies nur Vergleiche, aber für Gr deuten sie auf eine echte metaphysische Realität hin. Nie hat er daran gedacht, zu behaupten, der Logos habe die Gesamtmenschennatur angenommen<sup>57</sup>. Wie hätte er sonst an unzähligen Stellen seiner Schriften sagen können, Christus sei ein einzelner, konkreter, historischer Mensch, der Logos sei an einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten Zeit, aus Maria der Jungfrau Mensch geworden<sup>58</sup>?

Aus dieser Lehre von der objektiven Erlösung folgt (Gr selbst zieht, soweit ich sehe, nirgendwo ausdrücklich diese Folgerung; aber sie ist Voraussetzung von vielem, was er z. B. über die alttestamentlichen Heiligen sagt): Nicht nur die Menschen, die nach der Menschwerdung des Logos lebten, sondern *alle* vom ersten bis zum letzten erfahren den belebenden Einfluß des „immer lebenden“ Logos; denn sie alle haben ja teil an der „Menschheitsganzheit“, die der Logos berührt und „verwandelt“. Wollte man die „*signa rationis*“ aufstellen, so ergäben sich etwa folgende: Der *Urplan Gottes*, einer bestimmten Zahl von Menschen einen größtmöglichen Anteil an Seinem Wesen zu geben,

<sup>57</sup> Herrmann (Gregorii Nysseni sententia de salute adipiscenda, Halle 1875) hat, wie es scheint, diese Anschauung aufgebracht; durch Ritschl und Harnack ließen sich viele dafür gewinnen; dagegen hat sich zuerst gewandt: Hilt a. a. O. 16 ff.; dann Loofs (Realencyclopädie VII, 3. Aufl., 152); endlich K. Holl, Amphilocheus, 222 ff.

<sup>58</sup> Belege siehe bei Aufhauser a. a. O. 109 Anm. 1; Joh. Lenz, Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor v. Nyssa, Trier 1925, 84—87; K. Holl, Amphilocheus 224 f. — Außer an der oben angeführten Stelle kommt Gregors »physische« Erlösungslehre noch zum Ausdruck: In Cant. I 801 A; vgl. Adv. Apoll. I 1153 A—C; C. Eun. II 700 C/D; Adv. Apoll. II 1156 C/D; 1165 A; Or. catech. 80 B; In Christi res. III 601 B; 628 A. Vgl. auch: L. Malevez, L'Église dans le Christ. Étude de Théologie historique et théorique (RechScRel 25 [1935] 257—291; 418—440). Seine Grundgedanken hat kurz zusammengefaßt und aus thomistischer Philosophie und Theologie etwas verändert und ergänzt: M. J. Congar O. P. in RevScPhTh 25 (1936) 489—495. Zu Athanasius siehe Schol 16 (1941) 346.



sie viele sein zu lassen auf eine uns unbegreifliche Weise. — *Voraussicht der Sünde*, darum Plan der „*Hinzuerschaffung*“ der tierischen Leiblichkeit, mit der eine Vielwerdung im Nacheinander in der Zeit gegeben ist. — *Voraussicht des geschichtlichen Sündenfalles*. — Plan der *Menschwerdung* des Logos. — Setzung des „*Menschheitsganzen*“, an dem alle Menschen teilhaben, also auch der menschengewordene Logos. — *Erschaffung des ersten Menschen*, in dem sich zum ersten Mal in der Geschichte das „*Menschheitsganze*“ verwirklicht, mit dem also schon durch das „*Menschheitsganze*“ der immer lebende Logos verbunden ist, so daß er nach dem Fall, auf Grund der Menschwerdung des Logos, die „*Möglichkeit*“ hat, wieder zum Leben zu gelangen. — *Erschaffung der menschlichen Seele Christi*<sup>59</sup>.

A. Harnack meinte die „*physische*“ Erlösungslehre Gregors so deuten zu müssen, als sei sie „*eine streng objektive und deshalb die Frage nach ihrer Aneignung keine Frage*“<sup>60</sup>; aber er selbst wundert sich darüber — was ihm schon von K. Holl vorgehalten wurde<sup>61</sup> —, „*daß an dem Einzelnen noch etwas besonderes zu geschehen hat, wenn doch in der von Christus angenommenen Menschheit die ganze Menschheit vergöttlicht ist*“. Daß an dem Einzelnen die Taufe zu geschehen hat, haben wir bereits gesehen. Aber auch die Taufe wirkt nicht sofort eine vollkommene Wiederherstellung des Bildes, sie senkt in den Menschen einen Keim, der sich im bewußten *sittlichen Streben*, unter dem Hauch des Hl. Geistes entfaltet. Die Wiederherstellung der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit geschieht stufenweise. Nur langsam, unter *Schmerzen*<sup>62</sup> dringt die Heiligkeit Christi in die Christen ein, wird der Einzelne „*Bild*“ des eigentlichen „*Bildes*“, des Logos, bis das ganze  $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\mu\alpha$  Ihm „*gleichgestaltet*“ ist. Zur Darstellung dieser „*subjektiven*“ Erlösung verwendet Gr wieder oft den *Bildgedanken*. Der Logos ist als der ewige, gleichwesentliche Sohn des Vaters ungewordenes „*Bild*“ Gottes; Er ist aber auch „*Bild*“ Gottes *geworden* (III 269 D), nämlich, als in dem Menschgewordenen der unsichtbare Gott sichtbar wurde. Um den Menschen wiederum zu einem „*Bild*“ Gottes zu machen, wurde auch Er selbst ein „*Bild*“ des unsichtbaren Gottes. So kann Er durch die eigene Gestalt, die Er annahm, im Menschen „*gestaltet*“ wer-

<sup>59</sup> Zur Frage, ob Gr Traducianist war, vgl. Echo d'Orient 1932, 306 f.; Krampf a. a. O. 27 Anm. 3.

<sup>60</sup> Dogmengeschichte II, 4. Aufl. (1909) 151.

<sup>61</sup> Amphilochius, 223 Anm. 1.

<sup>62</sup> Diese Schmerzen veranschaulicht Gr durch drei Vergleiche: Menschen bei einem Erdbeben unter Trümmern begraben, werden von Verwandten aus den Nägeln und Holzpflocken, die in sie eingedrungen sind, herausgelöst. — Gold im Feuer gereinigt. — Ein Seil, mit Ton umkleidet, wird durch eine enge Öffnung gezogen: De an. et res. III 97 B—100 B; vgl. In Eccl. I 701 D; 704 A (Geburtsschmerzen).

den, und dieser sich bilden nach dem „Gepräge“ der Urbildschönheit, um zu werden, was er *ursprünglich* war. Wenn also die Menschen ein „Bild“ des unsichtbaren Gottes werden wollen, so müssen sie ihre Lebensform prägen nach dem Vorbild des Lebens, das ihnen vor Augen gestellt ist. Vor ihnen steht gleichsam auf einem Malbrett eine vom Meister schön gemalte Gestalt; jeder Einzelne muß in eigener Malerarbeit das schöne Bild kopieren, sodaß die Gemälde aller nach dem aufgestellten schönen Vorbild schön gemalt werden. Jeder Mensch ist der Maler des eigenen Lebens; der Künstler, der dies Werk schafft, ist der freie Wille; die Farben für die Ausarbeitung des „Bildes“ sind die Tugenden: Demut des Herzens, Großmut usw. Man muß in Sorge sein, das „Bild“ nicht zu verpfuschen, und darum nach Möglichkeit reine Farben nehmen und sie richtig mischen, um so ein „Bild des Bildes“ zu werden, indem man durch möglichst genaue „Nachahmung“ die Urbildschönheit ausprägt. An dem „Urbild“ (an Christus) kann der Mensch alle Tugenden sehen; indem er darauf blickt und die eigene Gestalt darnach klar und schön formt, wird auch er selbst ein „Bild“ des unsichtbaren Gottes<sup>63</sup>. Die Angleichung an Christus geschieht in geordneter Folge, stufenweise<sup>64</sup>.

Die Stufen veranschaulicht Gr an der Arbeit des Bildhauers, der aus einem rohen Stein ein Standbild herausarbeitet (In Ps I 541 D ff.). Zuerst entfernt sich der Mensch von der »Schlechtigkeit«, dann haut er das Überflüssige des Stofflichen ringsum ab<sup>65</sup>; hiernach beginnt er sich zu formen zum »Gleichnis«<sup>66</sup> des Vorbildes durch Beseitigung dessen, was die »Nachahmung« hindert; und indem er so durch die feinere Gedankenschulung den Geist abschabt und glättet, gestaltet er in sich Christus, nach dessen »Bild« er anfangs war und

<sup>63</sup> De perf. chr. forma III 269 D—272 D; der Vergleich aus der Malerei auch: In Cant. I 1093 C; vgl. De Vit. Moys. I 340 A/B. — Nachahmung Christi: In Cant. I 1093 C/D f.; In illud I 1313 C/D; De perf. chr. forma III 253 A; De Virg. III 413 B. — Nachahmung der göttlichen Natur: De profess. chr. III 244 C; 245 D; vgl. De Or. Dom. I 1145 B; De Virg. III 348 A; A. Heitmann O. S. B., *Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte*, Rom 1940. — Nachahmung der Engel im jungfräulichen Leben: De Virg. III 348 A u. ö.; In Cant. I 856 D f. — Nachahmung der Heiligen: In laud. fr. Bas. III 817 A.

<sup>64</sup> I 541 D; 544 A; vgl. In Cant. I 765 D.

<sup>65</sup> Wohl Anspielung auf das mönchische, jungfräuliche Leben; vgl. z. B. De Virg. c. 7. — J. Stiglmayr, *Die Schrift des hl. Gregor v. Nyssa »Über die Jungfräulichkeit«*: ZAM 2 (1927) 334—359.

<sup>66</sup> Hier gebraucht er einmal ὁμοίωσις, um das Werdeziel des Tugendstrebens zu bezeichnen; öfter aber gebraucht er dafür das Wort εἰκόν. Wie mir scheint, finden sich bei Gr nicht einmal Ansätze zu dem seit Irenaeus »klassischen Topos«, der unter εἰκόν das »Naturbild« und unter ὁμοίωσις die »freie Verähnlichung« versteht (siehe H. U. v. Balthasar, *Die »Gnostischen Centurien«*, 58 (54) f.); noch viel weniger kann man, wie es Hilt tat, »Bild« bei Gr deuten auf das natürliche und »Gleichnis« auf das übernatürliche Ebenbild Gottes im Menschen; dagegen wandte sich schon Diekamp, *Die Gotteslehre* 70; vgl. auch J. Loosen, *Logos und Pneuma*, Münster 1941, 102, Anm. 3.

wiederum wird<sup>67</sup>. Christus wird in der Seele geboren<sup>68</sup> und wächst in ihr<sup>69</sup>. Christus wohnt geistigerweise in der gereinigten Seele, wie er leiblicherweise in der unbefleckten Jungfrau Maria gewohnt hat<sup>70</sup>; die »christusförmige« Seele trägt in sich wie in einer Prozession das göttliche »Bild« umher (III 1153 B). Volle »Angleichung« an Christus aber ist nicht möglich. Der wahre Christ »ahmt« alles »nach«, was er an Christus wahrnimmt, soweit Raum dafür in ihm ist; vor dem jedoch, für das in ihm kein Raum ist, verneigt er sich tief in heiliger Scheu<sup>71</sup>.

Ziel der „subjektiven“ Erlösung im irdischen Leben ist also eine möglichst genaue „Angleichung“ der Seele an Christus im Tugendleben. Ist so die Seele „Bild des Bildes Gottes“ geworden, dann erkennt sie, indem sie sich selbst erkennt, Gott. Darum kann man auch sagen: Ziel der sittlichen Bemühungen des Christen auf Erden ist die Schau Gottes im Spiegel der gereinigten Seele. Stufen der Gotteserkenntnis sind deshalb auch Stufen der Wiederherstellung der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit<sup>72</sup>.

Eine Deutung der »Schau Gottes im Spiegel der reinen Seele« wurde im ersten Teil dieser Arbeit versucht. Diese Schau besteht nicht so sehr darin, daß man etwas über Gott weiß, als vielmehr darin, daß man Gott in sich selber hat (I 1269 C). »Sehen« pflegt in der Hl. Schrift gleichbedeutend zu sein mit »haben«; wer also Gott »sieht«, der »hat« alles, was immer man ein Gut nennen kann (1265 A/B). Wer ein tugendhaftes, »christusförmiges« Leben lebt, der erahnt, gottähnlich lebend, göttliches Leben. Die Schau Gottes im Spiegel der gereinigten Seele ist also eine Art unmittelbare, im

<sup>67</sup> In Ps I 541 D—544 B. Man kann hier vielleicht schon einen ersten Vorentwurf der späteren Lehre von den drei Wegen des geistlichen Lebens erkennen; deutlicher eine Stelle bei Basilius, PG 32, 109 B; siehe Dictionnaire de spiritualité: Basile 1278; vgl. M. Viller und K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg 1939, 234 und Sachregister: Leben, geistliches.

<sup>68</sup> Vgl. H. Rahner, Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen: ZKathTh 59 (1935) 333—418, über Gr 373—376.

<sup>69</sup> In Cant. I 828 D (vgl. Origenes, In Cant., GCS VIII 171, 13 ff.); 1016 C ff.; 1055 C; In Eccl. I 704 A; De Virg. III 380 D; C. Eun. II 585 B.

<sup>70</sup> De Virg. III 324 B; In Cant. I 912 A/B; vgl. Adv. Apoll. II 1268 D. — Gott oder der Logos wohnt in der Seele: In Cant. I 805 D; 813 A; 821 A; 828 A; 889 D; 892 A; 1001 D; De beatit. I 1248 A. — Der Gedanke: Der Mensch als ψυχή, λόγος, πνεῦμα ist imago Trinitatis findet sich, soweit ich sehe, nur in der unechten Schrift »Quid sit ad imaginem«: I 1332 A/B; 1350 B; 1341 B; 1344 A/B; Or. catech. II 13—17 ist anders zu verstehen: Im menschlichen Gedanken (Wort) und Atem haben wir gewisse »Schattenbilder«: 17 A (nicht »Bilder« im eigentlichen griechischen Sinn; siehe Einleitung), mit deren Hilfe man Ungläubige (Heiden und Juden) an die christliche Lehre vom Logos und Pneuma in Gott heranführen kann. — Vgl. Basilius d. Gr. De Spiritu S. PG 32 c. 64.

<sup>71</sup> De perf. chr. forma III 256 C; vgl. III 1153 B.

<sup>72</sup> In Cant. I 1000 D ff.; 784 D f.; De vit. Moys. I 376 D f. — Die verschiedenen Lebensalter im geistlichen Leben: In Cant. I 768 A; 784 C ff.; 793 C/D; 828 D; In asc. Christi III 689 C.

»christusförmigen« Leben sich von selbst vollziehende »Gotteserkenntnis«. Diese Deutung dürfte darin eine gewisse Bestätigung finden, daß für Gr, wenn er über das Ziel der subjektiven Erlösung im irdischen Leben spricht, »möglichst genaue Angleichung der Seele an Christus im Tugendleben« und »Schau Gottes im Spiegel der gereinigten Seele« zwei Ausdrücke für ein und dieselbe Sache sind.

Die letzte Reinigung und damit der letzte Schritt zur Wiederherstellung der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit in diesem Leben geschieht durch den Tod, der „bei Menschen nichts anderes ist als ein Reinigungsvorgang, durch den die ‚Schlechtigkeit‘ entfernt wird“<sup>73</sup>. Denn Gott hatte anfangs die menschliche Natur gleichsam als ein für Gutes aufnahmefähiges Gefäß geschaffen; der Leib war ganz Werkzeug der Seele, Widerstrahl ihrer Gottebenbildlichkeit; der Feind der Seelen aber goß durch Betrug das „Schlechte“ in das Gefäß hinein (d. h. die ἀπάθεια ging verloren, die πάθη wurden zu Tyrannen der Seele). Deshalb wird, damit die eingedrungene „Schlechtigkeit“ nicht immer darin bleibt, das Gefäß für eine bestimmte Zeit (bis zur Auferstehung) in Erde (in die vier Elemente) aufgelöst (durch den Tod). Dann kann das Menschenwesen nach Abfluß der „Schlechtigkeit“ (bei der Auferstehung) zu dem anfänglichen Leben umgeformt und wiederhergestellt werden<sup>74</sup>.

Durch einen Vergleich sucht Gr diesen Gedanken zu veranschaulichen: Man nehme an, jemand (der Teufel) habe hinterlistiger Weise in ein tönernes Gefäß (den menschlichen Körper) geschmolzenes Blei (»Schlechtigkeit«) hineingegossen; das hineingegossene Blei sei hart geworden und lasse sich nicht wieder herausbringen. Da bemüht sich der Besitzer (Gott) um das Gefäß, und, weil er sich auf das Töpferhandwerk versteht, zerbricht er den gebrannten Ton rings um das Blei; dann formt er das Gefäß nach der früheren Gestalt zu seinem eigenen Gebrauche neu (Auferstehung); so ist von dem Blei, das man hineingeschüttet hatte, nichts mehr darin<sup>75</sup>. Die Reinigung, die der Tod bewirkt, ist Auflösung des grobstofflichen Körpers, der aus der Ursünde stammt, an dem wie Schlacken am Eisen die Begierden nach Lust, Reichtum, Ruhm, Macht usw. haften. Wie Feuer das Eisen, so reinigt der Tod den Menschen von diesen Trieben, die aber nicht völlig ausgelöscht, sondern umgewandelt werden in das Verlangen nach den Gütern, die allein verdienen erstrebt, begehrt, geliebt zu werden: die wahre Schönheit, der Reichtum der Weisheit, die Ehre der Teilhabe am Reich Gottes ... (De mort. III 529 C, D f.). Damit sind wir bei dem letzten Kreise der Bildtheologie Gregors angelangt.

<sup>73</sup> Or. in fun. Pulch. III 876 D; De mort. III 529 D.

<sup>74</sup> Or. in fun. Pulch. III 876 D f.; Or. catech. II 32 B.

<sup>75</sup> Or. catech. II 36 A. Derselbe Vergleich bei Methodius von Olympus, De resurrectione, GCS 27 (1917) 289—294; vgl. 227, 21; 241, 8. Über Anklänge an das »Gastmahl« des Methodius in Gregors De Virg. siehe J. Stiglmayr, a. a. O., Anm. 15; 50; 51. Weitere Übereinstimmungen zwischen Gr und Methodius siehe bei Gronau, Poseidonios, 257 u. 274 Anm. 1; ferner bei Diekamp, Gotteslehre, 41—47. — Der obige Vergleich findet sich auch in verkürzter Form bei Cyrill von Alex., PG 69, 24 D; vgl. auch Gr, De mort. III 529 A—C; In Cant. I 832 A—C.

### V. Die vollständig wiederhergestellte Gottebenbildlichkeit.

Was in diesem Leben die von Christus erlösten, getauften, tugendhaft lebenden Menschen für das künftige Leben erhoffen, ist nichts anderes als die vollendete Gottebenbildlichkeit, die Gott im Uranfang dem Menschen zugehört hatte, die aber in vollem Umfang nie Wirklichkeit geworden war<sup>76</sup>. So bedeutet bei Gr „Wiederherstellung“ mehr als Rückerstattung dessen, was in Adam verloren ging; eigentlich wird nicht das „Gottesbild“ erneuert (es war ja im vollen Sinne noch nie wirklich), sondern der *Mensch* wird zum ganz ursprünglichen „Bilde“ Gottes erneuert; „Wiederherstellung“ im Vollsinn heißt *Herstellung zur Neuheit*. Die „wiederhergestellte“ Gottebenbildlichkeit geht über die des geschichtlichen Adam hinaus<sup>77</sup>.

Dies tritt am klarsten in Erscheinung an der Leiblichkeit des neuen Menschen. Der zum „Bild“ Gottes erneuerte Mensch hat einen Leib, den *Auferstehungsleib*.

Dieser ist zwar aus demselben Stoff gewebt, aus dem der irdische bestand<sup>78</sup>; die Seele eilt bei der Auferstehung zum eigenen Haus, zum eigenen Werkzeug zurück, schneller als der Vogel zum eigenen Neste fliegt (In Christi res. III 653 D); sie findet ihn wieder, auch wenn er von wilden Tieren aufgeessen, vom Feuer verbrannt, von Würmern verschlungen war (ebd. 660 B/C); die Reliquien der Martyrer werden an heiliger Stätte wie ein hochgeschätztes Kleinod verwahrt für die Zeit der Wiedergeburt (Or. de S. Theod. III 737 C). Aber der Leib der Auferstandenen gleicht in keiner Weise den menschlichen Leibern, die wir aus eigener Erfahrung kennen; wir sehen im jetzigen Leben kein Vorbild von dem, was wir erhoffen (De mort. III 532 C); der Auferstehungsleib ist frei von dem Geschlechtsunterschied (In Cant. I 916 B). Die Hl. Schrift verheißt uns nicht nur die Auferstehung, sondern auch die Veränderung (1 Kor 15,51), die rohe Masse des Körpers wird umgeschmiedet (ebd. 532 A, vgl. In Cant. I 776 D). Darum soll auch niemand versuchen, die Züge, die Form, die Gestalt des Auferstehungsleibes zu beschreiben nach den Zügen, durch die wir uns jetzt voneinander unterscheiden (ebd. B). Nur soviel läßt sich sagen: Der jetzige Leib ist dick und hart und bewegt sich von Natur aus abwärts, der Auferstehungsleib aber strebt aufwärts (1 Thess 4,16), er ist also ohne Schwere; so werden auch die übrigen Eigentümlichkeiten des Leibes: Farbe, Form, Umriß in etwas Göttlicheres umgestaltet (ebd. C); der auferstandene Leib ist ein feineres, luftartiges Gebilde (De an. et res. III 108 A); der himmlische Leib ist fein, leicht, immerbeweglich (De inf. III 173 A/B).

<sup>76</sup> De hom. op. I 188 C; In Eccl. I 633 B/C; Or. catech. II 52 B; De an. et res. III 148 A; 149 D; 156 C ff.; De Virg. III 373 C; Or. in fun. Pulch. III 877 A. Bei diesen Stellen ist jedoch zu beachten, daß Gr meist nicht scharf scheidet zwischen dem geschichtlichen und übergeschichtlichen Urzustand, so daß das »Mehr« der Wiederherstellung nur im Zusammenhang seiner ganzen Bildtheologie erkennbar wird.

<sup>77</sup> Dieser Gedanke findet sich auch bei andern griechischen Kirchenvätern, z. B. bei Cyrill v. Alex.: PG 68, 1076 D; 71, 380 A/B; 77, 765 C; doch hier aus einer andern Gesamtanschauung heraus.

<sup>78</sup> De an. et res. III 108 A.

In solchen Sätzen und mehr noch in seiner Lehre von dem Leib des auferstandenen Christus, schimmert Gregors Auffassung von der „Körperlichkeit“ und „Materialität“ durch. Wie bei Origenes so besagt „Körperlichkeit“ bei ihm einen „Absturz“ (Folge der Sünde) in die Existenzform der „dichteren Leiber“; an „Materialität“ aber im Sinne von feinsten, verklärter Stofflichkeit ist, so scheint es, jede geschöpflich-geistige Existenz (also auch die der Engel) gebunden<sup>79</sup>. Darum besteht der verklärte „Leib“ des ganz wiederhergestellten, gottebenbildlichen Menschen, der zur Engelgleichheit zurückgekehrt ist<sup>80</sup>, aus jener feinsten Stofflichkeit; ein solcher „Leib“ war nach dem Urplan Gottes dem Menschen im Uranfang zudedacht; ohne Zweigeschlechtlichkeit sollten die Menschen in Vielheit sein (wie die Engel), auf eine von uns nicht erfaßbare Weise; die Beschaffenheit dieses Leibes entgeht darum ganz unserer irdischen Erfahrung; so können wir auch über seine Farbe, Form usw. keine Aussagen machen. Im wiederhergestellten Menschen ist keine der Eigentümlichkeiten mehr, die Folge der Sünde sind; er ist „unleidendlich“ im weitesten Sinne dieses Wortes: frei nicht nur von Krankheit, Leiden, widergöttlichen Strebungen, Tod des Leibes wie der Seele, sondern auch frei von Alter, Wachstum, Ernährung, Fortpflanzung, von jeder vegetativen Tätigkeit, von jeder körperlichen Mühe<sup>81</sup>. Er ist, wie er uranfänglich von Gott ersonnen war, durch „Apathie“, „Seligkeit“, „Unversehrbarkeit“ „nachbildend“ das „Urbild“ (De mort. III 521 D).

Doch nicht nur der Einzelmensch gelangt zu dieser Vollen- dung, sondern — und dies ist der geradezu „notwendige“ Schlußsatz von Gregors ganzer theologischer Anthropolo-

<sup>79</sup> A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, 92 Anm. 16; 129 Anm. 71. — Über Gregors Auffassung der Materie: Gronau, Poseidonios, 113 ff.; Diekamp, Gotteslehre, 212; 250 Anm. 4 Petavius führt Gr unter den Vätern an, nach denen die Engel rein geistige, stofflose Wesen sind (III, lib. I, c. 3; Paris 1644); als Beleg bringt er aber nur (im Anhang) eine Stelle aus einer Schrift (De vita Ephraem), die heute für unecht gilt (siehe Bardenhewer, III 208 und K. Holl, Amphiloichius, 196 Anm. 2) und Or. catech. II 25 C, wo es heißt: »Die geistige Natur ist etwas Unkörperliches«. — Vgl. dagegen ebd. 25 D und besonders De inf. III 173 A/B, worauf gestützt E. G. Moeller (Gregorii Nysseni de natura hominis doctrina, Halle 1854, 18) als Gregors Ansicht hinstellt: *Intelligibiles naturae, cum creatae sint habeantque finitam existentiam, corpore aliquo quamvis tenuissimo continentur, cui certus etiam locus datus est in supramundanis regionibus*. Vgl. auch Harnack, Dogmengeschichte II (4. Aufl.) 150 Anm. 1. Im Hintergrund steht vielleicht bei Gr das Dunkel der Frage nach der Individuation des reinen Geistes.

<sup>80</sup> Mensch und Engel: I 485 C; 549 D; 580 B; 508 C; 708 D; 777 A; 800 C; 857 A; 948 A; 973 B/C; 996 D; 1100 B; II 1237 C/D; III 381 A.

<sup>81</sup> De an. et res. III 148 A; 156 A f.; De mort. III 504 B ff.; Epist. III 1076 A (Pasquali 62, 23—25); Oehler I, 2, 180.

gie als Bildtheologie — das „Menschheitsganze“. Nach dem *Urplan* Gottes sollte die gesamte Menschheit auf eine uns unerkennbare Weise in einer Vielzahl sein, die Gottes vorausschauende Macht genau umgrenzt hat, und als ganze sollte sie größtmöglichen Anteil an seinem Wesen haben. Diesen Plan hat zwar die Sünde des Menschen vereitelt, aber auf einem *Umweg* führt ihn Gott dennoch durch, auf dem *Umweg*<sup>82</sup> über den menschengewordenen Logos, das „Bild“ des Vaters. Der ganze Heilsplan ist dann durchgeführt, wenn die ganze Menschheit ein einziges „Bild“ des „Bildes“ Gottes ist, wenn Christus sich in allen Einzelmenschen durch ihre freien Akte, durch ihre „Nachahmung“ des „Bildes“ verwirklicht hat; wenn Er die Kirche zu Seinem eigenen Leibe gemacht, diesen durch allmähliche Hinzufügung der Geretteten aufgebaut, ihr „Antlitz“ nach Seinen „Zügen“ geformt hat, so daß die Engel Ihn, den kein Geschöpf unverwandten Blickes anschauen kann, in Seinem „Spiegelbild“ anschauen, wie wir die Sonne in einem Wasserspiegel anschauen können (In Cant. I 949 B; 1048 C; 1052 A). Wenn alles „Schlechte“ beseitigt ist und alle nach Christus gestaltet sind, wird an allen eine einzige „Gestalt“ hervorstrahlen, die von *Anfang* an der menschlichen Natur aufgeprägt war (In Ps I 528 A). Wenn wir *alle* in Christus eins geworden sind, haben wir mit dem ganzen alten Menschen auch den Geschlechtsunterschied ausgezogen (In Cant. I 916 B). Ein *einziges* Geschlecht *aller* wird sein, wir alle werden ein einziger Leib Christi werden, geformt nach einer einzigen „Gestalt“; an allen wird das göttliche „Bild“ aufleuchten (De mort. III 533 D; 535 D). Durch den Hl. Geist werden die Menschen mit Christus geeint und durch Christus mit dem Vater<sup>83</sup>.

Wenn Gr von der „Kirche“, von „Geretteten“ spricht, die ein einziges „Bild“ Gottes sein werden, so meint er nicht einen Teil der Menschen, sondern das „Menschheitsganze“ schlechthin. Denn obschon er in mehreren Schriften die *Ewigkeit* der Höllenstrafen mit den Worten der Hl. Schrift zu lehren scheint<sup>84</sup>, so kann, wie ich glaube, kein Zweifel über seine

<sup>82</sup> Vgl. II 1275 A ff., und dazu H. U. v. Balthasar, Die »Gnostischen Centurien«, 48.

<sup>83</sup> In illud I 1320 C; Ad Eustathium: Oehler I, 2, 180.

<sup>84</sup> In Ps I 612 B/C; 613 A: Das finstere Feuer (Mt 8,12); der Wurm des Gewissens (Mk 9,48); lebhaftes Schilderung der jenseitigen Strafe. In Cant. I 764 A: Das Wort der Hl. Schrift vom »unauslöschlichen Feuer« sei nicht wörtlich zu nehmen; aber es wird hier nicht klar, ob »Feuer« oder »unauslöschlich« oder beides nicht wörtlich zu nehmen ist. De inf. III 168 B und 184 A ist die Rede vom Reinigungsfeuer. Die schärfsten Stellen enthalten bezeichnenderweise Bußschriften: De castigatione III 312 D; De Baptismo (gegen solche, die ihre Taufe immer wieder hinausschieben) III 424 A/B; De pauperibus amandis (gegen hartherzige Reiche) III 465 C: »die tiefste Fin-

eigentliche Meinung bestehen. Nicht nur sein Gottesbegriff<sup>85</sup> (die überstarke Betonung der Transzendenz Gottes, deren Verteidigung sein Lebenskampf galt), auch der ganze Gedanken-zusammenhang seiner Anthropologie als Bildtheologie fordert als Schlußgedanken die Apokatastasis.

#### Schlußergebnisse.

So anregend auch für heutiges theologisches Denken manche Seiten dieser theologischen Anthropologie als Bildtheologie sind (z. B. das Menschheitsganze, die Schau Gottes im Spiegel der reinen Seele), so mag doch deutlich geworden sein, wie gefährlich nahe sie hie und da an „Idealismus“ herankommt.

Jeder Idealismus ist in Gefahr, die *Sünde* nicht ganz ernst zu nehmen. Gr, dem vorwiegend spekulativ begabten<sup>86</sup> und grundgütigen Menschen scheint das „mysterium iniquitatis“ in seiner ganzen Unheimlichkeit nicht aufgegangen zu sein. Darauf deutet schon seine Erbsündenlehre, das beweist wohl klar seine Apokatastasislehre. Daß sich ein freies Geschöpf Gottes in seine Bosheit verbeißen kann, um sich darin immer im Kreise herumzudrehen und so nie an die „Grenze“ der Bosheit zu gelangen, was Dante in seinen *Höllenkreisen* sinnlich anschaulich macht, besonders deutlich im Kreis der Geizigen und Verschwender, liegt Gregors Spekulation fern. Er kennt nur die geradlinige Bewegung des Geistes. Jeder Idealismus ist ferner in Gefahr, die *Menschwerdung* des Logos und damit auch die *Heilsgeschichte* zu verflüchtigen. Für den „Alexandrinismus ist Menschwerdung vorübergehende Überschattung des reinen Lichtes der Gottheit“<sup>87</sup>; auch Gr scheint gelegentlich der *Heilsgeschichte* nicht ganz gerecht zu werden<sup>88</sup>. Der Idealismus neigt endlich zu der Behauptung, „unsrer tiefster *Wesenskern* sei be-

sternis; wer in sie hineingestürzt ist, wird aus ihr niemals mehr herauskommen« (dies ist von allen Stellen, soweit ich feststellte, die unterschiedenste); vgl. auch noch De Christi res. III 653 C.

<sup>85</sup> Dies betont vor allem K. Holl, *Amphilochius*, 208.

<sup>86</sup> Vielleicht ist er sich der Gefahr einer solchen Begabung bewußt, wenn er in einer Rede sagt: Ein Wanderer, der in großer Hitze unterwegs ist und dann plötzlich zu einer Quelle kommt, setzt sich nicht erst hin und philosophiert über die Natur des Wassers: Woher, wie, warum...? (III 552 D/C). Vgl. auch Or. catech. II 44 A/B; De vit. Moys. I 357 C.

<sup>87</sup> H. U. v. Balthasar, Die »Gnostischen Centurien«, 27 (4).

<sup>88</sup> H. U. v. Balthasar beruft sich dafür auf II 1264 f.; 1272—1277 (Adv. Apoll.). Doch muß man bei solchen Stellen bedenken, daß Gr die geistige Fechtkunst liebt, sogar noch im Alter (II 116 A; III 161 B; Epist. 15), und darum manchmal in der Hitze des Gefechtes die eine Seite einer Wahrheit so stark hervorkehrt, daß dabei die andere zu kurz kommt (Vgl. Tertullian!). Eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber geschichtlichen Dingen kommt zum Ausdruck: In Ps I 489 D; 501 A; 541 C/D; 544 C/D; 561 B; 569 B/C; 581 B; In Eccl. I 620 A; In Cant. I 757 A—D, d. h. also in Schriften, in denen er die Hl. Schrift allegorisch deutet.



reits *gut* und göttlich . . . und das Unvollkommene liege nur in der uns anhaftenden Sinnlichkeit, sodaß wir uns nur von der äußeren Schale zu dem tiefsten Wesenskern, der gut und göttlich sei, zurückwenden müssen, um unsere Bestimmung zu erreichen<sup>89</sup>. Aber gerade hier, wo die Ähnlichkeit zwischen Gregors Bildlehre und der des Idealismus am größten zu sein scheint, tritt ihre *Verschiedenheit* am schärfsten hervor: Nach Gr ist dieser tiefste Wesenskern ein Geschenk des in *freier* Liebe *schaffenden persönlichen* Gottes, mit dem der Mensch selbst in der Sünde noch in Ich-Du-Beziehung steht. Das *Leben* des Geistes besteht nicht darin, daß er denkt und will, sondern darin, daß er *Gott* denkt und *Gott* will. Ferner hat die Rückwendung zu dem tiefsten Wesenskern nach Gr *notwendige Voraussetzungen*, die von Gott gesetzt sind: Menschwerdung und Taufe; und selbst die *freien* Akte des Menschen beim Werk der Wiederherstellung der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit brauchen den göttlichen Geist als „Mitkämpfer“. Endlich ist Gregors ganze Spekulation eingebettet in eine *Grundhaltung*, die er einmal (und zwar am Schluß einer Schrift, in der er die Apokatastasislehre vielleicht am klarsten ausspricht), in folgende Worte gefaßt: „Wenn dir durch das Gesagte eine überzeugende Antwort auf diese Frage geworden ist, so ist Gott dafür Dank zu sagen. Wenn dir aber noch etwas zu fehlen scheint, so werden wir bereitwillig die Ergänzung des Fehlenden entgegennehmen, wenn du es uns brieflich wissen läßt und vom Hl. Geist durch unser Gebet die Offenbarmachung der geheimen Dinge geschieht“ (In illud I 1325 D). Daß diese Worte nicht nur eine „Demutsformel“ sind, beweisen die vielen Stellen seiner Schriften, an denen er eigene Ansichten in bescheidener Zurückhaltung vorträgt<sup>90</sup> oder der Erleuchtung durch den Hl. Geist das Verständnis schwieriger Schriftstellen zuschreibt<sup>91</sup> oder die Hl. Schrift und die Überlieferung der Väter<sup>92</sup> als oberste Glaubensregel hinstellt, nach der er eigene Spekulationen über geoffenbarte Wahrheiten auszurichten sucht, wenn ihm ein Gegensatz zum Bewußtsein kommt<sup>93</sup>.

<sup>89</sup> Joh. Wendland, Die Lehre vom Ebenbilde Gottes und von der religiösen Anlage in der neueren Theologie (ZThK 17 [1936] 70); dort wird auch das Wort von E. Brunner angeführt: »Die Lehre von der Imago Dei ist von Platon bis Hegel der Grundgedanke des Idealismus« (Der Mittler, 311).

<sup>90</sup> Außer den in der Arbeit schon mitgeteilten Stellen: I 85 A.

<sup>91</sup> I 68 B; 980 B/C; 1016 A/B. . .

<sup>92</sup> Belege siehe bei Diekamp, Gotteslehre, 14 ff.

<sup>93</sup> Wie hier Gregors Bildtheologie kurz einer idealistischen Bildlehre gegenübergestellt wurde, so könnte man sie auch abheben gegen die Bildlehre der Hl. Schrift, des hl. Thomas, der neueren protestantischen Theologie. So würde noch eindringlicher, als es in dieser Untersuchung geschehen konnte, aufgezeigt werden können, daß sie auch die heutige theologische Wissenschaft anregen kann.

Nicht dies ist also das Ergebnis der vorliegenden Arbeit, daß man die geistige Leistung des Theologen Gregor v. Nyssa anders beurteilen müßte als bisher; er ist der große *A n v e r w a n d l e r* überkommener (Origenes, Philo, griechische Philosophie) Gedanken; er übernimmt diese aber nicht unbeurteilt, sondern denkt sie weiter und denkt sie um. Auch seine theologische Anthropologie bekommt hier kein ganz neues Gesicht; weil sie aber in das Licht des griechischen Bildgedankens gestellt ist, werden einige ihrer Teilansichten wohl schärfer und vielleicht auch etwas anders belichtet, als es sonst geschah (das Menschheitsganze, Konkupiszenz, Erbsünde, Schau Gottes im Spiegel der reinen Seele, Apokatastasis). Für eine Bedeutungsgeschichte eines theologisch hochbedeutsamen Wortes ergibt sich: Die Bedeutung des Wortes *εἶκόν* ist vielseitig; wer dies erkannt hat, wird sich bei Deutung der Väterlehre hüten, dieses Wort zu vorschnell auf *eine* bestimmte Bedeutung festzulegen. Aber wichtiger noch ist etwas anderes: Eine dem eigentlichen *ö s t l i c h e n* Bildgedanken innewohnende, wie eigenmächtig wirkende Kraft wird spürbar; sie ist so stark, daß es selbst einem so spekulativen Geist wie Gregor nicht ganz gelingt, sie zu bändigen und seinem christlich-theologischen Denken dienstbar zu machen; dies vor allem in seiner Erbsünde- und Gnadenlehre, die sich, wenigstens z. T. aus diesem Grunde, in einem noch unentfalteten Zustand befindet, wenn sie auch keine Gedanken enthält, die der späteren Entfaltung ganz und gar widerstreben.

## Ist der Episkopat ein Sakrament?

Von Eugen Seiterich.

Diese Frage ist im Mittelalter oft, insbesondere vom hl. Thomas, verneint worden. Heute wird sie gewöhnlich bejaht. Die folgende Arbeit ist aus einer Auseinandersetzung mit der Lehre des Aquinaten hervorgegangen; vielleicht trägt sie wenigstens zur klareren Fassung des Problems bei. Wir bringen zunächst kurz und mehr einleitend die Lehre des hl. Thomas und stellen ihr dann die bejahende Ansicht gegenüber, um zum Schluß zu fragen, ob nicht auch bei Thomas Ansätze zu ihr sich finden.

### I. Die verneinende Antwort des hl. Thomas.

1. Die Lehre des hl. Thomas über den Episkopat ist kurz folgende<sup>1</sup>: Der Episkopat ist zwar eine neue Weihestufe über den Presbyterat hinaus (worüber gleich noch zu reden ist), aber er ist kein Ordo im vollgültigen Sinn des Wehesakramentes, und insofern kein

<sup>1</sup> Vgl. hierüber ausführlicher J. Ternus, Dogmatische Untersuchungen zur Theologie des hl. Thomas über das Sakrament der Weihe: Schol 7 (1932) 161—186, 354—384; 8 (1933) 161—202, dem die folgende Darstellung vieles verdankt. — Das Supplementum zu S. th. 3, das die