

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 41 (1994)

Heft: 1-2

Artikel: Die Konzeption der Mystik bei Gregor von Nyssa

Autor: Böhm, Thomas

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761153>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 23.01.2025

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

THOMAS BÖHM

Die Konzeption der Mystik bei Gregor von Nyssa

1. *Die Frage nach dem systematischen Ort der Mystik bei Gregor von Nyssa*

Wie sehr der Begriff einer *theologia mystica* in den Bereich der Interpretation der Schriften Gregors von Nyssa gehört, zeigt bereits die Tatsache, daß man zumindest seit dem 7. Jahrhundert Gregor von Nyssa in diesem Lichte betrachtet, wie dies z. B. bei Georgios Pisides ersichtlich ist.¹ Zugleich wird in der neueren Forschung zu Gregor von Nyssa hervorgehoben, daß sich dessen Konzeption einer *theologia mystica* wesentlich von platonischen Entwürfen unterscheidet; so stellt z. B. H. Dörrie fest: «Als Mystiker hält [Gregor; T.B.] weiten Abstand von dem, was im zeitgenössischen Platonismus, bes. in der Nachfolge des Jamblichos, als legitim galt. Weder besteht irgend eine Verbindung zu den theurgischen Praktiken, die Porphyrios mit Bedenken für erlaubt und die Jamblichos für geboten erachtete, noch schloß sich G. der von Ammonios u. Plotin aufgestellten Theorie der Einung im Einen an».²

¹ C. Sev. Art. 378–381 (PG 92, 1649A); dazu DÖRRIE, H., Gregor III (Gregor von Nyssa), in: RAC 12 (1983) 863–895, hier 877.

² DÖRRIE, H., Gregor III (Anm. 1) 880.

Mit dieser Aussage verbinden sich einige Fragen, die näher geklärt werden müssen³:

- Wenn sich die Mystik Gregors von der philosophischen Konzeption einer Einung mit dem Einen unterscheiden soll, ist zugleich zu erläutern, worin die wesentliche Differenz beider Entwürfe festgemacht werden kann. Was ist unter einer christlichen Mystik zu verstehen?
- Bedeutet die Übernahme z. B. neuplatonischer Philosopheme mit Notwendigkeit den Verlust einer genuin christlichen Sicht? Diese Problematik ergab sich in der Forschung hauptsächlich aus der Frage nach der Hellenisierung des Christentums.⁴
- Wie wurden diese allgemeinen Überlegungen zur Frage der Hellenisierung in einen Begriff der Mystik bei Gregor von Nyssa übernommen oder modifiziert?
- Worin liegt bei Gregor der wesentliche Ansatz zum Verständnis von Mystik?

1.1. Konvergenz und Divergenz christlicher und nichtchristlicher Mystik

In heutigen Entwürfen zur Frage einer christlichen Mystik stellt F. Arnold im Anschluß an P.M. Zulehner⁵ fest, daß die Kirche sich auf die Vermittlung einer Menge von Glaubenswahrheiten und das Aufstellen von Geboten beschränke, statt zu dem hinzuführen, in dem die Menschen ihr Leben verankern, und daß die Kirche so in einem ekklesialen Atheismus und Mystikdefizit lebe.⁶ Der christliche Glaube mußte in die griechisch-römische Denkwelt übersetzt werden, was aber konsequent in die Metaphysikkritik gemündet habe, wonach Gott als höchster Gegenstand gedacht worden sei; so könne aber Gott – dies

³ Für die Notwendigkeit einer Begriffsklärung plädiert auch W. Beierwaltes (vgl. BEIERWALTES, W., Einführung, in: RUH, K. (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Stuttgart 1986, 116–124, hier 119).

⁴ Dazu neuerdings GEYER, C.-F., *Religion und Diskurs. Die Hellenisierung des Christentums aus der Perspektive der Religionsphilosophie*, Stuttgart 1990; BÖHM, Th., *Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage*, St. Ottilien 1991, bes. 16–23 und 259–290.

⁵ ZULEHNER, P.M., *Evangelisierung und Armut*, in: *Ordenskorrespondenz* 29 (1988) 397–398, hier 398.

⁶ Vgl. ARNOLD, F., *Befreiungstherapie Mystik. Gotteserfahrung in einer Welt der «Gottesfinsternis»*, Regensburg 1991, 56.

zeige I. Kant – nicht gedacht werden.⁷ Abgesehen von der Frage, ob die Einschätzung der Hellenisierung oder Romanisierung als Denken eines höchsten Gegenstandes die geschichtliche Entwicklung korrekt wiedergibt oder nicht vielmehr wie ein Versatzstück M. Heideggers klingt⁸, ist damit das bereits oben angesprochene Problem verbunden, wie sich christliche Mystik von der griechischen unterscheidet und ob dadurch notwendig eine Verfallserscheinung des Christentums vorliegen muß.

Bestimmt man Mystik in einem ersten Zugang als eine religiöse Erfahrungsebene, «in der sich eine stringente Einheit zwischen Subjekt und Objekt dieser Erfahrung... abzeichnet»⁹, eine Erfahrung, die nach H.U. v. Balthasar nicht nur notionell, sondern existentiell zu verstehen sei¹⁰, dann stellt sich konsequent die Frage nach der Eigenart einer christlichen Mystik. Nach H.U. v. Balthasar sei nicht jedes religiöse Suchen eine Hybris, sondern in der Menschwerdung mitassumiert, weil die Offenbarung Gottes der Menschheit koextensiv sei.¹¹ Mit der Übertragung der christlichen (biblischen) Botschaft in die hellenistische Sprachwelt habe sich das Christentum in ein bereitliegendes Begriffsnetz hellenistischer Mystik eingeschmiegt, um in einem fremden Kleid ihre eigenste Erlebnisform und ihr Anliegen geltend zu machen. Durch diese höchst verwirrende Diastase zwischen Inhalt und Form sei die gesamte abendländische Mystik geprägt worden, bestimmend z. B. auch für die Kappadokier.¹² Damit legt jedoch H.U. v. Balthasar ein Modell für die Deutung unterschiedlicher Ausprägungen der Mystik zugrunde, das von einem (unwandelbaren) Kern christlicher Botschaft ausgeht, die in einem zweiten Schritt in einer sprachlichen Verfaßtheit mitgeteilt

⁷ Vgl. ARNOLD, F., *Befreiungstherapie* (Anm. 6) 60.

⁸ Vgl. z. B. HEIDEGGER, M., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, 74; HEIDEGGER, M., *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt 1988, 91 f.; HEIDEGGER, M., *Brief über den Humanismus*, in: *Wegmarken*, Frankfurt 1967, 159, 162 und 164. Dazu BÖHM, Th., *Christologie* (Anm. 4) 304–308.

⁹ HAAS, A.M., *Was ist Mystik?* in: RUH, K. (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Stuttgart 1986, 319–341, hier 319 f.; vgl. auch OHM, Th., *Mystik, Religionsgeschichtlich*, in: *2LThK 7* (1986: Sonderausgabe) 732–733, hier 732; zum Erfahrungsbegriff besonders HAAS, A.M., *Sermo Mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der Deutschen Mystik*, Freiburg i. Ue. 1979, 136–167.

¹⁰ Vgl. BALTHASAR, H.U.v., *Zur Orientierungsbestimmung christlicher Mystik*, in: BEIERWALTES, W./BALTHASAR, H.U. v./HAAS, A.M., *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974, 37–71, hier 44.

¹¹ Vgl. BALTHASAR, H.U. v., *Orientierungsbestimmung* (Anm. 10) 45 f.

¹² Vgl. BALTHASAR, H.U.v., *Orientierungsbestimmung* (Anm. 10) 49.

wird (Kern-Schale-Modell). In dieser Form repetiert v. Balthasar lediglich die Rede von einem christlichen Platonismus¹³, die behauptet, daß die Väter – anders als die Häretiker – sich lediglich der platonischen Sprache bedient, «an sich jedoch eine Theologie entwickelt [hätten], die zutreffend als christlicher Gegen-Platonismus bezeichnet werden müsse»¹⁴. Eine solche These ist jedoch nur dann überzeugend und einsichtig, wenn man die Möglichkeit einer neutralen «Übernahme bestimmter Sprachformen» voraussetzt, «d. h. ohne inhaltliche Determination, etwa unter den Bedingungen eines fragwürdigen <Nominalismus>».¹⁵ Ein Rezeptionsvorgang ist nicht rein formal begreifbar, als ob die in der je spezifischen Theologie verdeckten Philosopheme lediglich die Begrifflichkeit lieferten, die wiederum von den damit verbundenen Konzeptionen völlig isoliert vermittelt worden wäre. Der Theologie im Modus des Denkens kommt nicht etwa eine sekundäre Reflexionsfunktion zu, sondern eine originäre Konzeptionsfunktion für den Glauben¹⁶, auch wenn Philosopheme theologisch vermittelt sein sollten. Das dem eigenen Denken zunächst Fremde gestaltet das Eigene mit,

¹³ Hilfreich scheint hier auch der Ansatz von H. Meissner zu sein, die Begriffe «christlich» und «platonisch» im Kontext der jeweiligen Zeit zu untersuchen, um Überfrachtungen aus späteren Deutungen zu eliminieren (vgl. MEISSNER, H., Rhetorik und Theologie, *Der Dialog Gregors von Nyssa De Anima et Resurrectione*, Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris 1991, 7–14); dazu auch SCHMITT, A., Neuzeitliches Selbstverständnis und Deutung der Antike, in: KRUMMACHER, H.-H. (Hg.), *Geisteswissenschaften – wozu? Beispiele ihrer Gegenstände und ihrer Fragen*, Stuttgart 1988, 187–210; SCHMITT, A., Zur Erkenntnistheorie bei Platon und Descartes, in: *Antike und Abendland* 35 (1989) 54–84; außerdem ARMSTRONG, A.H., The Self-Definition of Christianity in Relation to Later Platonism, in: SANDERS, E.P. (Hg.), *Jewish and Christian Self-Definition I: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, Philadelphia 1980, 74–99; DILLON, J.M., Self-Definition in Later Platonism, in: MEYER, B.F./SANDERS, E.P. (Hg.), *Jewish and Christian Self-Definition III: Self-Definition in the Greco-Roman World*, Philadelphia 1983, 60–75.

¹⁴ GEYER, C.-F., Religion (Anm. 4) 137; ähnlich auch E. P. Meijering (vgl. MEIJERING, E.P., Wie platonisierten Christen? Zur Grenzziehung zwischen Platonismus, kirchlichem Credo und patristischer Theologie, in: *VigChr* 28 [1974] 15–28, hier 15 f.) gegen H. Dörrie (vgl. DÖRRIE, H., Was ist spätantiker Platonismus? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum, in: *ThR* 36 [1971] 285–302, hier 300 f.).

¹⁵ GEYER, C.-F., Religion (Anm. 4) 137; zum Problem vgl. auch LEHMANN, K., Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem, in: KASPER, W. (Hg.), *Absolutheit des Christentums*, Freiburg, Basel, Wien 1977 (QD 79), 13–38; sowie im Hinblick auf die Modelle kontextueller Theologie z. B. BEVANS, St., Models of Contextual Theology, in: *Missiology* 13 (1985) 185–201.

¹⁶ Vgl. BUCHER, A.J., Heideggers Metaphysikkritik als Nihilismus-Therapie oder: Das Ende der Metaphysik als Anfang sinnvollen Seinsverständnisses, in: CORETH, E. (Hg.), *Metaphysik in un-metaphysischer Zeit*, Düsseldorf 1989, 45–68, hier 64–66.

ohne daß der Aufnehmende sich dessen bewußt sein müßte, wie auch das Eigene das Fremde zu einem neuen Gedanken synthetisierend fortbestimmt.¹⁷

Wenn also die Unterscheidung von äußerlich bleibender Form (hellenistisches Gedankengut) und christlichem Inhalt als Erlebnisform¹⁸ unzureichend ist, um die Eigenart christlicher Mystik zu umschreiben, und zudem eine vollkommene Entflechtung von «gottsuchender nicht-christlicher und von gottgeschenkter christlicher Mystik»¹⁹ nicht gelingen kann, dann ist die Besonderheit christlicher Mystik eher vom Gottesbegriff oder der angezielten «Schau» her zu entwickeln.²⁰ Als wesentliche Momente christlicher Mystik stellt A.M. Haas einerseits das undurchschaubare Mysterium Gottes als Priorität heraus, andererseits Kreuz, Auferstehung und Geistspendung als personale Erfahrung, drittens den Zusammenhang zur kirchlichen Sendung, und schließlich im denkenden Vollzug und in den gleichzeitig autonom menschlichen Vollzügen die Einheit zwischen Gott und Mensch, das *uniri cum Deo*.²¹

Die Unterschiede z. B. von christlicher und neuplatonischer Mystik ergeben sich dann von der Struktur des vorausgesetzten Gottesbegriffes oder der Konzeption des Einen her, und nicht prima facie aus dem suchenden Streben des Menschen, das in einer wie auch immer verstandenen religiösen Innerlichkeit gedeutet wird, die wesentlich von einer sonstigen Gnadentheologie oder Glaubenskonzeption als Zwi-

¹⁷ Vgl. BEIERWALTES, W., Marginalien zu Eriugenas «Platonismus», in: BLUME, H.-D./MANN, F. (Hg.), Platonismus und Christentum. FS f. H. Dörrie, JAC.E 10, Münster 1983, 64–74, hier 65 f.

¹⁸ Vgl. BALTHASAR, H.U.V., Orientierungsbestimmung (Anm. 10) 49.

¹⁹ BALTHASAR, H.U.V., Orientierungsbestimmung (Anm. 10) 66; hier wiederholt sich auf einer anderen Ebene noch einmal die oben aufgezeigte Diastase von Form und Inhalt mit einer ähnlichen Problematik.

²⁰ Es ist zudem hervorzuheben, daß die verschiedenen Typisierungen von Mystik zwar heuristisch durchaus ihren Wert behalten; sie suggerieren jedoch die Möglichkeit einer präzisen Unterscheidung (vgl. BEIERWALTES, W., Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt a. M. 1985, 126 f. mit Anm. 2 und 4 [weitere Lit.]). Wichtig ist dabei der Hinweis von A.M. Haas auf die Kontextualität, um die methodisch unzulängliche Frage nach einer Mystik an sich zu vermeiden (vgl. HAAS, A.M., Was ist Mystik? [Anm. 9] 321 f.; vgl. auch die Hinweise zur Aufstiegs- und Abstiegsmythik, spekulativen und affektiven Mystik: HAAS, A.M., Was ist Mystik? [Anm. 9] 333).

²¹ Vgl. HAAS, A.M., Was ist Mystik? (Anm. 9) 334.

schenzustand differiert.²² Diese hier angedeutete Struktur einer Ortung der Mystik innerhalb der Theologie spiegelt sich in ähnlicher Weise in der Gregor von Nyssa-Forschung wider.

1.2. Ansätze zum Verständnis der Mystik bei Gregor von Nyssa

Nach E. Mühlenberg ist für eine adäquate Darstellung der Einheitlichkeit der Theologie Gregors von Nyssa von einem Verständnis von Mystik auszugehen, das der Fragestellung im 4. Jahrhundert gerecht wird; d. h., es müßte der Begriff der *unio mystica* näher geklärt werden, der in breiten Teilen der Gregor-Forschung für eine Umschreibung dieser Art von «Mystik» verwendet wurde.²³ Das Problem besteht primär darin, ob mit dem Begriff *unio mystica* die damit verbundenen Konzeptionen, die ihre Wurzel in der mittelalterlichen Theologie des Abendlandes haben, in die Deutung der Lehre Gregors einfließen. Wenn Gregor von der zu Gott strebenden Seele, der Liebe zu Gott spricht, befindet er sich nicht notwendig auf derselben Ebene wie die mittelalterlichen Mystiker, insofern Gregor hier im Rahmen der Konzeption des platonischen Eros denkt.²⁴ Entsprechend späteren kirchenamtlichen Dokumenten²⁵ spricht man davon, daß es eine unmittelbare Intuition gebe, die jede begreifende Erkenntnis ausschließe; so folgerte z. B. F. Diekamp aus der Tatsache, daß er bei Gregor die unmittelbare Wesensanschauung nicht verworfen gefunden habe, also aus einem *argumentum e silentio*, daß Gregor sie auch tatsächlich nicht abgelehnt

²² Vgl. dazu die knappen Anmerkungen von RAHNER, K., *Mystik, Theologisch*, in: 2LThK 7 (1986: Sonderausgabe) 743–745, hier 744. Mißverständnisse in dieser Hinsicht ergeben sich auch aus einer Dissoziierung von Theorie und Praxis, die nicht mehr als eine Einheit gesehen werden wie noch etwa bei Platon, Plotin oder Proklos (vgl. HAAS, A.M., *Was ist Mystik?* [Anm. 9] 330; dazu z. B. auch HADOT, P., *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin 1991, für Plotin z. B. 36 f.).

²³ Vgl. MÜHLENBERG, E., *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa, Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen 1966, 147; in ähnlicher Weise müßte eine solche Engführung der Mystik bei Origenes expliziert werden (vgl. BERNER, U., *Origenes*, Darmstadt 1981, 68–87).

²⁴ Vgl. MÜHLENBERG, E., *Unendlichkeit* (Anm. 23) 147; weiterführend NYGREN, A., *Eros und Agape, Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, 2. Teil, Gütersloh 1937, 232 ff. Zur platonischen Konzeption und deren Wirkungsgeschichte vgl. BEIERWALTES, W., *Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus*, Heidelberg 1980, 10–28.

²⁵ Z. B. Konzil von Florenz (DS 1304–1306), Leo XIII. (DS 3238 ff.) usw.

habe.²⁶ Die vollkommene Wesenserkenntnis in dem unendlichen Aufstieg der Seele zu Gott habe Gregor ablehnen können, weil er die mystische Gotteserkenntnis kenne – so E. von Ivánka.²⁷ Diese Ansätze einer strikten Unterscheidung von komprehensiver und mystischer Gotteserkenntnis führte zu einer Diskussion zwischen J. Daniélou und W. Völker, die sich primär um eine psychologische Deutung drehte.²⁸ W. Völker hat zu Recht darauf verwiesen, daß ein Traditionszusammenhang von Gregor von Nyssa über Pseudo-Dionysius Areopagita zur mittelalterlichen Mystik im Abendland besteht²⁹; folgt aber aus dieser Tatsache der Schluß, daß für Gregor der Erlebnischarakter in der Mystik das Wesentliche ist – und dies geradezu in einer Absetzung von einer philosophisch-rationalen Gottesbetrachtung?³⁰ Zwar betont W. Völker demgegenüber zu Recht, daß Gregor von Nyssa in seinem Hoheliedkommentar gerade diese Fragen lösen möchte³¹, spricht dann aber wieder von ekstatischen Erlebnissen³². Aber der Aspekt der $\gamma\tilde{\nu}\tilde{\omega}\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tilde{\theta}\epsilon\omicron\upsilon$, der Erkenntnis Gottes, wird gegenüber Origenes geradezu intel-

²⁶ Vgl. DIEKAMP, F., Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte der patristischen Zeit, Erster Teil, Münster 1896, 101–113.

²⁷ Vgl. IVÁNKA, E.V., Vom Platonismus zur Theorie der Mystik, in: *Scholastik* 11 (1936) 163–195, hier 185 (wieder abgedruckt in: RUH, K. [Hg.], Altdeutsche und Altniederländische Mystik, Darmstadt 1964, 35–71). V. IVÁNKA erblickt in der Vertiefung des Gedankens von der Erkenntnis Gottes in der Seele ein wesentliches Moment zur Bildung einer Theorie der Mystik und kann mit diesem Ansatz eine Trennung von Platonismus und christlicher Mystik durchführen (vgl. dazu ESCRIBANO-ALBERCA, I., Von der Gnosis zur Mystik: Der Übergang vom 3. zum 4. Jahrhundert im alexandrinischen Raum, in: *MTbZ* 19 [1968] 286–294, hier 286 f.); damit ist jedoch das oben diskutierte Problem einer Vermittlung platonischer Denkformen im christlichen Bereich (Hellenisierung) lediglich umgangen und stellt sich auf einer höheren Ebene erneut. Dies gilt in gleicher Weise für H. Jonas, der bereits in Origenes eine sich philosophisch auslegende Mystik zu erkennen glaubt, die von einer mythologisch-außerchristlichen Gnosis herrührt (vgl. JONAS, H., *Gnosis und spätantiker Geist* 2/1, Göttingen 1954).

²⁸ Vgl. ESCRIBANO-ALBERCA, I., *Gnosis* (Anm. 27) 287.

²⁹ Vgl. VÖLKER, W., *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955, 200 f. und 215.

³⁰ Vgl. DANIELOU, J., *Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, z. B. 309–326.

³¹ Vgl. VÖLKER, W., *Gregor* (Anm. 29) 208 f.

³² Vgl. VÖLKER, W., *Gregor* (Anm. 29) 202, 212; so z. B. auch CROUZEL, H., *Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique? Une controverse récente*, in: *RAM* 33 (1957) 189–202, hier 194; zu dieser Kontroverse vgl. auch MÜHLENBERG, E., *Unendlichkeit* (Anm. 23) 148 f.

lektualistisch verstanden³³, so daß Gregor in dieser Hinsicht sicher nicht von einer psychologischen Erlebnisform her zu verstehen ist.³⁴

Evidenter scheint vielmehr der Weg zu sein, den E. Mühlenberg einschlägt, indem er den Aufstieg der Seele zu Gott näher beschreibt, sich aber zunächst nochmals gegenüber W. Völker und R. Leys auf der einen Seite und J. Daniélou auf der anderen Seite abgrenzt.³⁵ Denn es helfe wenig, diesen Aufstieg lediglich mit dem Schlagwort dynamisch zu belegen oder – wie im Falle von J. Daniélou – ein aristotelisches Potenz-Akt-Schema zu unterlegen, wonach Gott dem Akt nach (*en acte*) unendlich sei, die Seele aber nur in ihrem Verlangen (*en devenir*).³⁶ Denn die Seele kann nach Gregor nie unendlich werden und besitzt auch nicht die Möglichkeit dazu.³⁷ Einleuchtender ist vielmehr der Hinweis von W. Jaeger, die Begründung für den Aufstieg der Seele im Wesen des Strebevermögens zu suchen oder dem ἔρωσ.³⁸ Denn die Begierde (ἐπιθυμία) dringt auf die unmittelbare Schau; würde sie allerdings diese Unmittelbarkeit erreichen, würde sie sich selbst zerstören, weil sie befriedigt wäre; folglich ist für Gregor die Schönheit selbst (oder Gott) unerreichbar und der Aufstieg selbst ohne Ende.³⁹

³³ Vgl. Cant 5 (138,12 f. Langerbeck).

³⁴ Nach E. Mühlenberg gilt dies in gleicher Weise für die von Gregor verwendete Mysteriensprache, die seit Platon durchweg in einer rein philosophischen Metaphorik verwendet werde und nicht innere oder äußere Erlebnisse beschreibe (vgl. MÜHLENBERG, E., Unendlichkeit [Anm. 23] 149); zum einen ist aber darauf aufmerksam zu machen, daß Gregor z. B. mit einer Sprache, die gnostisch potenzierten Gehalt aufweisen konnte, wesentlich sorgloser umging als z. B. Philo (zu Philo vgl. LEISEGANG, H., Der heilige Geist 1, Leipzig 1919, 145 ff.; LEWY, H., Sobria ebrietas, Gießen 1929, 63 ff.; JONAS, H., Gnosis [Anm. 27] 109 ff.; für den Übergang zu einem neuen geistigen Hintergrund bei Gregor vgl. ESCRIBANO-ALBERCA, I., Gnosis [Anm. 27] 292 f.); andererseits muß damit gerechnet werden, daß bestimmte Begriffe der Mysteriensprache – auch im Bereich der philosophischen Tradition – nicht rein philosophisch verstanden oder tradiert worden sind (vgl. BEIERWALTES, W., Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit, Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen, Frankfurt a. M. 1991, 226, im Blick auf die Prädikation ἄρρητον für das Eine; vgl. auch KANNICHT, R., Euripides Helena, Heidelberg 1969, II, 339; BURKERT, W., Antike Mysterien, München 1990, 16 und 58), zumal im christlichen Bereich (z. B. für Clemens von Alexandrien: vgl. RIEDWEG, Chr., Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien, Berlin, New York 1987, 117 ff.; vgl. auch RIEDWEG, Chr., Die Mysterien von Eleusis in rhetorisch geprägten Texten des 2./3. Jahrhunderts nach Christus, in: *Illinois Classical Studies* 13 [1992] 127–133).

³⁵ Vgl. MÜHLENBERG, E., Unendlichkeit (Anm. 23) 150.

³⁶ Vgl. DANIÉLOU, J., Platonisme (Anm. 30) 299.

³⁷ Vgl. Perf (213,15–214,6 Jaeger).

³⁸ Vgl. JAEGER, W., *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature*, Leiden 1954, 76 Anm. 2.

³⁹ Vgl. V II 231 (114,5–13 Musurillo).

Erst von diesem Standpunkt aus scheint ein adäquater Zugang zu einem Verständnis der Mystik bei Gregor möglich zu sein, ohne dabei in psychologisierende Tendenzen zu geraten, die Gregor selbst unangemessen sind und eine fremde Fragestellung in die Deutung hineinragen: Mystik im Sinne Gregors kann nicht als reine Erlebnisform oder als reine Erkenntnis verstanden werden. Besonders durch die Ausführungen von E. Mühlenberg⁴⁰ hatte sich gezeigt, daß der konstruierte Unterschied von mystisch und comprehensiv eine vorschnelle Entscheidung ist⁴¹, so daß eine Vermittlung beider Aspekte als verschiedene Momente *einer* Sache begriffen werden können; es bleibt jedoch folgendes offen: Es muß näher geklärt werden, welche Bedeutung der Gottesbegriff Gregors – und speziell der Unendlichkeitsbegriff – für eine genauere Bestimmung der Mystik Gregors hat; dabei ist aber einschränkend hinzuzufügen, daß hier weder eine genauere Situierung der Auseinandersetzung zwischen Gregor von Nyssa, Basilius von Caesarea und Eunomius von Cyzicus⁴² noch die Diskussion der von R.E. Heine

⁴⁰ A.J. Malherbe und E. Ferguson zeigen lediglich die Entwicklung der Mystikdeutung im Umkreis von E. Mühlenberg auf, diskutieren aber diese Fragestellung nicht (vgl. Gregory of Nyssa. The Life of Moses. Translation, Introduction and Notes by MALHERBE, A.J., and FERGUSON, E., New York, Ramsey, Toronto 1978, 146 Anm. 59); zustimmend zu E. Mühlenberg vgl. HEINE, R.E., Perfection in the Virtuous Life. A Study in the Relationship Between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's *De Vita Moysis*, Philadelphia 1975, 4 und 194; kritisch CANÉVET, M., Grégoire de Nysse (saint), in: Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique 6 (1967) 971–1011, hier 999–1001.

⁴¹ Ein gewisser Widerspruch scheint mir bei M. Canévet vorzuliegen, wenn sie pointiert – unter ihrer Anführung auf Cant 3 (PG 44,828D–829A) und Eccl 8 (PG 44,737D–740A) – darauf verweist, daß Gregors Mystik vor allem kirchlich, sakramental und christozentrisch zu verstehen sei (vgl. CANÉVET, M., Gregor von Nyssa, in: SUDBRACK, J. [Hg.], Große Mystiker. Leben und Wirken, München 1984, 17–35, hier 32). Aber bereits im nächsten Satz schreibt sie: «So wie die Natur Gottes unendlich ist, zieht die Einigung der Seele mit Gott diese in einen unaufhörlich wachsenden Fortschritt hinein» (CANÉVET, M., Gregor [Anm. 41] 32). Damit setzt M. Canévet aber die Unendlichkeit Gottes als Kriterium der zuvor aufgestellten Aussagen; zudem ist kritisch anzumerken, daß Gregor sicher nicht – wie dies die Ausführungen von M. Canévet nahelegen – von einer Einigung (besser wohl: Einung!) der Seele mit Gott ausgeht, weil diese Einung den unendlichen Aufstieg zu einem Ende bringen würde, was aber Gregor, wie oben gezeigt und noch detaillierter zu explizieren ist, in *De vita Moysis* eindeutig verneint.

⁴² HEINE, R.E., Perfection (Anm. 40) 127–158; kritisch dazu SIMONETTI, M., Gregorio di Nissa. La Vita de Mosè, Fondazione Lorenzo Valla 1984, XVII–XX; dies bestätigte mir auch L.F. Mateo-Seco in einem Brief vom 28. April 1992: «I think that Gregory's principal concern in writing *De vita Moysis* was to gather the great ascetical and theological tradition of his brother Basilius. Naturally, the latter's confrontation with Eunomius, above all on the subject of divine infinitude, continues to be present; but this should not necessarily lead us to think that *De vita Moysis* is directly meant to refute Eunomius.» Zur Debatte auch

konstruierten Kontinuität der Schriften *Contra Eunomium* und *De vita Moysis* geleistet werden kann.⁴³ Erweiternd ist jedoch die besondere Stellung der philosophischen Implikationen des Unendlichkeitsbegriffs zu erörtern, vor allem die Diskussion um Privation und Negation.

2. Die Unendlichkeit Gottes und der unendliche Aufstieg der Seele

2.1. Theologische Ansätze

Einen viel beachteten Ansatz zum Verständnis des Begriffes der Mystik aus der Gotteslehre, speziell dem Begriff der Unendlichkeit, hat E. Mühlenberg vorgelegt.⁴⁴ Die Seele wandere unaufhörlich zum Un-

hinsichtlich Gregor von Nazianz vgl. NORRIS, F.W., Gregory Nazianzen's Opponents in Oration 31, in: GREGG, R.C. (Hg.), *Arianism. Historical and Theological Reassessments*, Philadelphia 1985, 321–326, hier bes. 323 f.

⁴³ Vgl. Anm. 42; weiterführend zur Debatte von Eunomius und Gregor von Nyssa: CANÉVET, M., *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris 1983; KOBUSCH, Th., Name und Sein. Zu den sprachphilosophischen Grundlagen in der Schrift *Contra Eunomium* des Gregor von Nyssa, in: MATEO-SECO, L.F./BASTERO, J.L. (Hg.), *El «Contra Eunomium I» en la producción literaria de Gregorio de Nisa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, Pamplona 1988, 247–268; YOUNG, F.M., The God of the Greeks and the Nature of Religious Language, in: SCHOEDEL, W.R./WILKEN, R.L. (Hg.), *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition, in honorem R.M. Grant*, Paris 1979, 45–74; ferner KOPECEK, Th., *A History of Neo-Arianism*, 2 Vols., Philadelphia 1979; sowie MOSSHAMMER, A.A., *Disclosing but not Disclosed. Gregory of Nyssa as Deconstructionist*, in: DROBNER, H.R./KLOCK, Chr. (Hg.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, Leiden u. a. 1990, 99–123; von besonderem Interesse ist die unterschiedliche Einschätzung des Ursprunges der Sprache, die nach Eunomius einen transzendenten Grund hat, während Gregor sie in der menschlichen Wirklichkeit gründen und auch dort ihre Grenze finden läßt; weitere Differenzierungen, die bei A.A. Mosshammer (vgl. MOSSHAMMER, A.A., *Disclosing* [Anm. 43] 101–120) angedeutet sind und die R. Mortley auf dem philosophischen Hintergrund der damaligen Debatte um die Leistungsfähigkeit der Sprache bis hin zum Kratyloskommentar des Proklos untersucht (vgl. MORTLEY, R., *From Word to Silence II: The way of negation, Christian and Greek*, Bonn 1986, 100–103; 128–139 und 171–191), werde ich in einer eigenen Studie zu Gregors Schrift *De vita Moysis* machen.

⁴⁴ Ich beschränke mich hier zunächst auf E. Mühlenbergs Ausführungen zur Unendlichkeit im Rahmen einer Mystikdeutung (vgl. MÜHLENBERG, E., *Unendlichkeit* [Anm. 23] 158–165); verschiedene andere Ansätze bei der Gotteslehre vor E. Mühlenberg sowie die Entwicklung des Gottesgedankens bei Gregor selbst wird von A. Meredith ausführlich dargestellt (vgl. MEREDITH, A., *The Idea of God in Gregory of Nyssa*, in: DROBNER, H.R./KLOCK, Chr. (Hg.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, Leiden u. a. 1990, 127–147).

endlichen, das als solches jenseits allen Verstehens bleibe. Mit Aristoteles bejahe Gregor, daß ein *progressus in infinitum* zu keiner abschließenden Erkenntnis führe; gegen Aristoteles aber betone Gregor, wenn sich die Erkenntnis auf den unendlichen Gott richte, dann sei der *progressus in infinitum* der einzige Weg der Gotteserkenntnis; damit verneine Gregor die Grundvoraussetzung der aristotelischen Logik, daß das Unendliche aus dem Bereich des Denkens ausgeschlossen werden müsse.⁴⁵ Dieses Wissen um Gottes Unendlichkeit könne nach E. Mühlberg durchaus als mystisch bezeichnet werden⁴⁶, wenn man nicht wie in der älteren Forschung darunter einen Erlebnischarakter versteht. Damit gilt es nach E. Mühlberg als ausgemachte Sache, daß der Begriff der Unendlichkeit das Wesentliche in Gregors Gotteslehre ist⁴⁷, von wo aus er eine gestufte Gottheit im Sinne des Eunomius leugnen könne. Zum anderen sei dieser Gottesbegriff speziell dem unendlichen Aufstieg der Seele vorauszusetzen, wie er etwa in den Schriften *De vita Moysis* oder *In Canticum Canticorum* entwickelt wird. Aufgrund der Bedeutung dieser These ist der Stellenwert des Unendlichkeitsbegriffs bei Gregor für die Gotteslehre zu prüfen.

E. Mühlberg setzt voraus, daß die Rede von der unbegrenzten Natur zusammen mit dem unendlichen Fortschreiten ein fester Bestandteil der Gotteslehre Gregors ist.⁴⁸ Auffällig ist jedoch, daß Gregor

⁴⁵ Vgl. MÜHLENBERG, E., Unendlichkeit (Anm. 23) 159.

⁴⁶ Vgl. MÜHLENBERG, E., Unendlichkeit (Anm. 23) 161.

⁴⁷ Besonders unter Verweis auf Eun I 574 (192 Jaeger) und 691 (224 f. Jaeger); dazu MEREDITH, A., *Idea of God* (Anm. 44) 128.

⁴⁸ Vgl. VM II 236 f. (115 f. Musurillo); dazu ULLMANN, W., *Der logische und der theologische Sinn des Unendlichkeitsbegriffes in der Gotteslehre Gregors von Nyssa*, in: *Bijdragen* 48 (1987) 150–171, hier 155; kritische Anmerkungen zu Ullmanns einleitenden Überlegungen zum Verhältnis von Metaphysik und Gottesbegriff seien allerdings an dieser Stelle erlaubt: positiv stellt m. E. W. Ullmann heraus, daß sich die christlichen Theologen z. B. gegenüber mittelplatonischen Strömungen nicht nur rezeptiv verhalten haben (ULLMANN, W., *Unendlichkeitsbegriff* [Anm. 48] 152); daß sich aber Plotin des Gegensatzes zum (Christen) Origenes bei seiner Konzeption der drei Hypostasen bewußt war (ULLMANN, W., *Unendlichkeitsbegriff* [Anm. 48] 152), läßt sich ohne genauere Differenzierung nicht halten und bleibt deshalb reine Behauptung W. Ullmanns; dabei kann auch nicht der Weg über Ammonius Sakkas gewählt werden (vgl. SCHWYZER, H.R., *Ammonius Sakkas. Der Lehrer Plotins*, Opladen 1983; zusammenfassend auch BÖHM, Th., *Christologie* [Anm. 4] 204–206). Zudem sollte für die sachliche Ausformung der Trinitätslehre nicht bereits an einen unüberbrückbaren Gegensatz von Plotin und etwa Gregor gedacht werden, insofern bei Plotin das Eine nicht denken könne, in einer christlichen Gotteslehre aber von einer Strukturierung auszugehen sei (vgl. ULLMANN, W., *Unendlichkeitsbegriff* [Anm. 48] 152 f.). Zustimmung findet W. Ullmann hierzu bei dem Plotin-Interpreten G. Siegmann (vgl. SIEGMANN, G., *Plotins Philosophie des Guten. Eine Interpretation von*

nicht etwa von der unendlichen göttlichen Natur spricht, sondern von dem überwältigenden Meer der Schau der göttlichen Natur.⁴⁹ Gregor läßt in seiner Schrift *Contra Eunomium* zunächst Eunomius zu Wort kommen⁵⁰, wo dieser von der Unterordnung des Sohnes und des Geistes unter den Vater spricht.⁵¹ Wenn Eunomius von der Wirkung auf das Werk und von dort auf den Namen Gottes (Ungewordenheit) schließe⁵², dann werfe Gregor Eunomius nicht etwa vor, er argumen-

Enneade VI 7, Würzburg 1990, z. B. 84 f.); es wäre hier jedoch genauer auf den systematischen Ort und die Vermittlung von einem ‹vor-denkenden› Denken des Einen bzw. seinem Nicht-Denken zum Denken des Geistes einzugehen, um von hier aus einen sachlichen Aufschluß der Vermittlung von (philosophischen) Denkformen zu erhalten (vgl. BEIERWALTES, W., Denken des Einen [Anm. 20] 43–47; BEIERWALTES, W., Selbsterkenntnis [Anm. 34] z. B. 227). Außerdem ist zu beachten, daß auf der anderen Seite – im Hinblick auf neuplatonisches Denken – «eine subordinative Differenzierung des Seienden vom Einen her den Gedanken einer Identität *in* der Differenz» nicht ausschließt (BEIERWALTES, W., Identität und Differenz, Frankfurt 1980, 59). Mit diesen Hinweisen ist aber nicht notwendig ausgesagt, daß ein Theologe wie z. B. Gregor von Nyssa das Gesamtwerk von Plotin oder Porphyrios hätte kennen oder berücksichtigen müssen (dazu RIST, J.M., Basil's «Neoplatonism». Its Background and Nature, in: FEDWICK, P.J. (Hg.), Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium I, Toronto 1981, 135–220, hier 212–215, 217 f.).

⁴⁹ Vgl. Eun I 364 f. (134 Jaeger); ULLMANN, W., Unendlichkeitsbegriff (Anm. 48) 155.

⁵⁰ Es ist an dieser Stelle nicht entscheidend, ob Gregor in rhetorischer Tradition mit Hilfe z. B. des Invektiventopos Eunomius in einem schlechten Lichte erscheinen lassen wollte (vgl. dazu KLOCK, Chr., Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei Gregor von Nyssa, Ein Beitrag zum Rhetorikverständnis der griechischen Väter, Frankfurt 1987, bes. 147–158; vgl. auch die Hinweise bei MEREDITH, A., Traditional Apologetic in the *Contra Eunomium* of Gregory of Nyssa, in: *StP* 14 (1976) 315–319, und neuerdings ausführlich RÖDER, A., Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium* I 1–146, Frankfurt a. M. u. a. 1993; zu den theologiegeschichtlichen Fragen vgl. STUDER, B., Der geschichtliche Hintergrund des Ersten Buches *Contra Eunomium* Gregors von Nyssa, in: STUDER, B., Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter, Rom 1992, 463–498, hier bes. 477–496); daß diese Polemik nicht eine vereinzelte Erscheinung ist, zeigt sich z. B. auch in dem Verhältnis von Athanasius und Arius (vgl. BÖHM, Th., Die Thalia des Arius: Ein Beitrag zur frühchristlichen Hymnologie, in: *VigChr* 46 [1992] 334–355; naturgemäß [von der Anlage der Monographie als Sammlung von Material] lagen solche Aspekte nicht im Blickwinkel von M. Lattke, da es ihm lediglich um die Sichtung des Materials ging [vgl. LATTKE, M., Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie, Freiburg Schweiz und Göttingen 1991, 289 f.]).

⁵¹ Vgl. Eun I 151–156 (71–73 Jaeger).

⁵² Vgl. dazu DANÉLOU, J., Eunome l'Arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle, in: *REG* 69 (1956) 412–432; ABRAMOWSKI, L., Eunomios, in: *RAC* 6 (1966) 936–947, hier 943 f.; differenzierter scheint mir aber das Bild von R. Mortley zu sein, weil er nicht nur auf eine ähnliche Struktur zwischen den Ansätzen von Eunomius und dem Kratyloskommentar des Proklos verweist, sondern zugleich andere Quellen heranzieht, wie Syrianus und Dexippus (vgl. MORTLEY, R., Word [Anm. 43] 137–139).

tiere zu philosophisch; vielmehr strebe auch Gregor eine Ekthesis an.⁵³

W. Ullmann kann überzeugend zeigen, daß E. Mühlenberg bei seiner Interpretation der Unendlichkeit Gottes jeweils eine logische und eine metaphysische Prämisse für Gregor einführt.⁵⁴ Z. B. behauptete E. Mühlenberg für den Beweis aus der Unwandelbarkeit⁵⁵, die logische Prämisse sei, daß positive Eigenschaften nur durch ihr kontradiktorisches Gegenteil begrenzt werden könnten; die metaphysische Prämisse laute, daß die göttliche Natur unwandelbar sei.⁵⁶ Wenn nun letztere Prämisse zutrefte, daß Gottes Natur unwandelbar ist, es aber zudem nach der logischen Prämisse kein Gegenteil zu einer positiven Eigenschaft geben dürfe, müsse Gottes Güte unbegrenzt sein.⁵⁷ Das Zentrum der Argumentation bei Gregor bestehe jedoch nicht, wie E. Mühlenberg es offensichtlich nahelegen möchte, in einem Aufweis der Notwendigkeit der Unendlichkeit des göttlichen Wesens, sondern darin, daß es dort keine Steigerung geben könne, wo die Höchststufe des Seins ist⁵⁸; als Nebenprämisse führe Gregor ein, daß auch der Sohn und der Heilige Geist an der höchsten Seinsstufe teilhaben⁵⁹; damit wird im Sinne Gregors die Theologie des Eunomius unhaltbar. Wie nach Platon⁶⁰ und Aristoteles⁶¹ nur Entgegengesetztes eine ontologische Be-

⁵³ Vgl. ULLMANN, W., Unendlichkeitsbegriff (Anm. 48) 157; Eun I 158–160 (74 f. Jaeger).

⁵⁴ Vgl. ULLMANN, W., Unendlichkeitsbegriff (Anm. 48) 158 f.

⁵⁵ Vgl. MÜHLENBERG, E., Unendlichkeit (Anm. 23) 118–122.

⁵⁶ Vgl. Eun I 167–171 (77 f. Jaeger).

⁵⁷ W. Ullmann hat zu Recht auf die logischen Schwierigkeiten in der Argumentation hingewiesen, die aber an dieser Stelle nicht wiederholt zu werden brauchen (vgl. ULLMANN, W., Unendlichkeitsbegriff [Anm. 48] 159).

⁵⁸ Vgl. Eun I 168 f. (77 Jaeger); vgl. dazu auch MEREDITH, A., Idea of God (Anm. 44) 134.

⁵⁹ Vgl. ULLMANN, W., Unendlichkeitsbegriff (Anm. 48) 159; in diesem Zusammenhang hätte aber W. Ullmann besonders auf die Probleme eingehen können, die sich aus den Schriften *Quod non sint tres dii, Ex communibus notionibus* und der Ep. 38 von Basilius ergeben; letztere Schrift ist aber wahrscheinlich Gregor von Nyssa zuzuweisen und nicht Basilius von Caesarea (vgl. HÜBNER, R.M., Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius, Zum unterschiedlichen Verständnis der οὐσία bei den kappadozischen Brüdern, in: FONTAINE, J./KANNENGIESSER, Ch. (Hg.), Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, Paris 1972, 463–490); zu diesen drei Schriften und der Problematik ihrer Begrifflichkeit vgl. STEAD, G.C., Why Not Three Gods? The Logic of Gregory of Nyssa's Trinitarian Doctrine, in: DROBNER, H.R./KLOCK, Chr. (Hg.), Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike, Leiden u. a. 1990, 149–163.

⁶⁰ Vgl. Phaidon 70c.

⁶¹ Vgl. Phys. 226b.

grenzung bewirken kann, so kann auch für die Güte oder das Gute selbst keine Umschreibung gefunden werden, weil es keine Grenze gibt. Also muß dort das Unbegrenzte sein, das nach Gregor auch das Unendliche ist; für das Unendliche gibt es aber keine Vermehrung oder Verminderung.⁶² Die Unendlichkeit ist also für Gregor nicht das Beweisziel (wie dies E. Mühlberg nahelegt), sondern ein Mittelglied, um die Abstufungen innerhalb der Gottheit auszuschließen; zudem spricht Gregor in diesem Zusammenhang vorzugsweise nicht von der Natur Gottes oder ähnlichem, sondern von der Güte Gottes.⁶³

Somit ist im Sinne Gregors dem Arianismus jede Möglichkeit entzogen, Aussagen über das Wesen Gottes aus der Lehre von den Eigenschaften zu machen. Im Anschluß an diese Deutung des Stellenwertes der Unendlichkeit im Denken Gregors versucht W. Ullmann zu zeigen, daß sich Gregor wesentlich von Platon und Aristoteles unterscheidet, indem er weder die Konzeption eines Guten jenseits des Seins⁶⁴ noch die des unbewegten Bewegers⁶⁵ jenseits aller bloßen Möglichkeiten vertritt.⁶⁶ Kommt dann aber Plotin in Frage? Dies falle nach W. Ullmann mit der Frage nach dem mystischen oder rationalen Charakter der Theologie Gregors zusammen; für Plotin sei das Eine vom Denken unterschieden, eine Näherung an das Eine nur ekstatisch möglich. Die mystische Deutung müßte gerade eine engste Nachbarschaft zu Plotin herbeiführen⁶⁷ – so W. Ullmann, was aber gerade durch die Christologie ausgeschlossen sei.⁶⁸ Abgesehen von der Unsicherheit, ob Gregor Plotins Schriften *in extenso* gekannt hat⁶⁹, ist der Begriff der Ekstasis bei Plotin näher zu beleuchten; Plotin schreibt: «Das Gesehene aber sieht der Sehende in jenem Augenblick (der Einung) nicht – die Rede ist freilich kühn –, unterscheidet es nicht, stellt es nicht als zweierlei vor, sondern er ist gleichsam ein anderer geworden, nicht mehr er selbst und nicht sein eigen, ist einbezogen in die obere Welt und jenem Wesen

⁶² Vgl. ULLMANN, W., Unendlichkeitsbegriff (Anm. 48) 159 f.

⁶³ Vgl. ULLMANN, W., Unendlichkeitsbegriff (Anm. 48) 160.

⁶⁴ Vgl. Platon, Resp. 509b.

⁶⁵ Vgl. Aristoteles, Met. 1072b.

⁶⁶ Vgl. ULLMANN, W., Unendlichkeitsbegriff (Anm. 48) 163.

⁶⁷ Die Probleme einer engen Verbindung von (philosophischer) Mystik und Plotin behandelt W. Beierwaltes im Detail (vgl. BEIERWALTES, W., Denken des Einen [Anm. 20] 127–147).

⁶⁸ Vgl. ULLMANN, W., Unendlichkeitsbegriff (Anm. 48) 163.

⁶⁹ Vgl. RIST, J.M., Basil's «Neoplatonism» (Anm. 48) 217 f.; zur Problematik auch STUDER, B., Geschichtlicher Hintergrund (Anm. 50) 486–489.

(dem Einen) zugehörig, und so ist er Eines, indem er gleichsam Mittelpunkt mit Mittelpunkt berührt.»⁷⁰ Dieses Sehen, das Plotin als Ekstasis bezeichnet⁷¹, ist aber nicht etwa ein irrationales Versinken in das Eine, sondern bedeutet: «daß es seinen vorreflexiven Grund, das erleuchtende und Intelligibilität stiftende Ur-Licht erreicht hat; dieses verursacht im Medium des Nus in der Seele den reflexiven Aufstieg und läßt so das Denken selbst allererst denken.»⁷² Diese Ekstasis⁷³ ist bei Plotin im Rahmen des abstraktiven Denkens zu verstehen.⁷⁴ Wenn aber bei Plotin Ekstasis und Abstraktion eine wesentliche und maßgebende Verbindung eingegangen sind, dann bleibt zu prüfen, ob bei Gregor die Begriffe Negation oder Privation nicht in dieses abstraktive Denken der Sache nach einbezogen sind, so daß der von W. Ullmann konstruierte Gegensatz von Plotin und Gregor im Hinblick auf eine mystische Einung modifiziert werden müßte; die Differenz zwischen den Ansätzen von Gregor und Plotin scheint wesentlich darin zu liegen, daß – unter der Voraussetzung, daß sich Gregor in seiner Gotteslehre gegen eine Stufung der Gottheit wehrt (gegen Eunomius) – die Christologie der entscheidende Aspekt ist, von dem her sich die Mystik bei Gregor verstehen läßt: Ohne Christus ist für ihn ein mystischer Zugang zu Gott nicht möglich.⁷⁵ Dieser Gesichtspunkt tritt besonders deutlich in *De*

⁷⁰ Plotin, Enn. VI 9,10,13–17; Übers. nach W. Beierwaltes (vgl. BEIERWALTES, W., Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins, in: BEIERWALTES, W./BALTHASAR, H.U.V./HAAS, A.M., Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974, 7–36, hier 27).

⁷¹ Vgl. Plotin, Enn. VI 9,11,23.

⁷² BEIERWALTES, W., Reflexion (Anm. 70) 28; zur Lichtmetapher Plotins vgl. BEIERWALTES, W., Plotins Metaphysik des Lichtes, in: ZINTZEN, C. (Hg.), Die Philosophie des Neuplatonismus, Darmstadt 1977, 75–117; BEIERWALTES, W., Visio Facialis – Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus, München 1988, 34–38; zu Konvergenz und Divergenz der Konzeptionen von Gregor und Plotin vgl. auch IVÁNKA, E.v., Dunkelheit, mystische, in: RAC 4 (1959) 350–358, bes. 351–356.

⁷³ Zur Terminologie: Porphyrios, Sent. 28 (12,15 Mommert); Proklos, Elem. theol. 128 (114,5 f. Dodds); in Tim. 446,14 (Diehl); II 25,12 (Diehl); dazu BEIERWALTES, W., Plotin, Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7), Frankfurt 31981, 207; BEIERWALTES, W., Identität (Anm. 48) 167 Anm. 91.

⁷⁴ Vgl. dazu BEIERWALTES, W., Selbsterkenntnis (Anm. 34) 250–253; MORTLEY, R., Word (Anm. 43) 52–58.

⁷⁵ Vgl. ULLMANN, W., Unendlichkeitsbegriff (Anm. 48) 163 f.; gegenüber dieser Interpretation versucht E. Mühlberg der Schwierigkeit einer Verbindung von Trinitätslehre und Christologie bei Gregor so aus dem Wege zu gehen, daß das Menschliche durch die Vermischung mit dem Unendlichen aufgehoben wird (Verweis auf Eun III 3,46 [124 Jaeger]); folglich lasse sich bei Gregor daraus auch keine Gegenthese zur Nicht-Sehbarkeit Gottes für das Menschliche konstruieren, als würde das Menschliche doch Gott sehen oder erreichen können (vgl. MÜHLENBERG, E., Unendlichkeit [Anm. 23] 162 f.). Dies hängt

vita Moysis hervor, wo Gregor (zu Ex 33) Christus als den Felsen bezeichnet, auf dem Moses steht.⁷⁶ Christus ist der Ort der Gotteserkenntnis. Ein mystischer Ansatz in der Theologie Gregors könnte folglich darin gesucht werden, daß Gott, der über die Unendlichkeit näher begriffen werden kann und der gemäß Gregor in sich keine Stufung im Sinne einer ontologischen Unterordnung zuläßt, über die Vermittlung durch Christus erfaßt werden kann (also offenbarungstheologisch), so daß von hier aus ein Aufstieg der Seele zu Gott ermöglicht wird, aber eine klare Differenz zwischen dem Geschaffenen (dem erkennenden und strebenden Menschen) und dem Ungeschaffenen bestehen bleibt.⁷⁷ Eine zu große angenommene Nähe zur Philosophie, in deren Gefolge Gregor in eine philosophisch-mystische Tradition eingereicht wird (W. Ullmann), führt nur noch einmal zur Wiederholung der Hellenisierungsthese in anderem Gewand und verhindert die Klärung des genuinen Beitrags der Philosophie hinsichtlich ihrer konstitutiven Konzeptionsfunktion für den Glauben.

2.2. *Marginalien zu philosophischen Ansätzen*

Die Darstellung des systematischen Ortes des Unendlichkeitsbegriffes bei Gregor hat gezeigt, daß die Argumentation Gregors im Wesentlichen auch dazu dient, die Grundlagen der eunomianischen Gotteslehre zu destruieren und damit zu einer neuen Form des Verhältnisses von Vater, Sohn und Geist zu gelangen. In seiner breit angelegten Schrift gegen Eunomius zitiert Gregor diesen, als wolle jener folgendes sagen: «Einige haben gesagt, daß die Gottheit ungeworden ist durch Privation von der Gewordenheit; wir aber sagen in Zurückweisung dieser Ansicht, daß weder dieses Wort noch diese Ansicht in irgendeiner Weise anwendbar auf Gott ist.»⁷⁸ Diese Ansicht kann nicht

allerdings bei E. Mühlberg auch damit zusammen, daß er die Unendlichkeit als Beweisziel bei Gregor ansieht und nicht als Mittelglied der Argumentation, das zu einem Sein Gottes führt, das nicht wie bei Eunomius gestuft sein kann.

⁷⁶ Vgl. VM II 244 und 248 (118 und 119 f. Musurillo); vgl. auch Cant 5 (161,15–163,10 Langerbeck); Cant 11 (331,16 Langerbeck); Perf (192,20–26 Jaeger); Eccl 7 (413 Alexander); Beat 6 (137 Callahan).

⁷⁷ Vgl. MOSSHAMMER, A.A., *Disclosing* (Anm. 43) 103 ff. Zur Mystik als Einheit von Seele und Gott in Christus vgl. MATEO-Seco, L.F., *La Cristología del In Canticum Cantorum* de Gregorio de Nisa, in: DROBNER, H.R./KLOCK, Chr. (Hg.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, Leiden u. a. 1990, 173–190, hier 174–176.

⁷⁸ Eun II 565 (391,23–27 Jaeger).

gegen Basilius gerichtet sein, weil dieser nicht auf dem Terminus Privation insistiert; vielmehr ist hier der Sache nach ein ähnlicher Problembereich angeschnitten wie bei Proklos, dem einige Opponenten vorwarfen, dessen *via negativa* bestehe *de facto* nur in der Privation.⁷⁹ Nach Eunomius ist diese deshalb zu vermeiden, weil die logische Möglichkeit bestehe, das Attribut auf das anzuwenden, was verneint ist; z. B. die privative Aussage, Gott sei blind, impliziert die logische Möglichkeit, daß Gott Augen haben könnte, die imstande wären, normal zu sehen. Die Negation muß deshalb – nach Eunomius – von der Privation deutlich unterschieden werden, wenn man z. B. von Gott das Attribut der Ungewordenheit aussagt.⁸⁰ Wäre dies eine Privation, müßte die Aussage notwendig zur Folge haben, daß Gott auch die logische Möglichkeit zugesprochen werden könnte, geworden zu sein, was allerdings den Gottesbegriff nach Eunomius aufhebt. Diese Position des Eunomius kann durch Alexander von Aphrodisias verdeutlicht werden, der Aristoteles' *Metaphysik* 1011b19 folgendermaßen kommentiert: «Negation wird von Unbegrenztem prädiziert, aber dies ist nicht der Fall bei der Blindheit. ... Darin unterscheidet sich die Privation von der Negation, daß die Negation prädiziert wird von Dingen, die sind und die nicht sind, die Privation aber von einer zugrundeliegenden Natur, die Form und Zustand manifestiert.»⁸¹ Somit kann die Privation nicht auf Gott angewandt werden.

Besonders interessant ist nun die Reaktion von Gregor von Nyssa auf die Herausforderung durch Eunomius: Wer in der Geschichte der gesamten Schöpfung hätte solch eine Position (von der Privation und Negation) vertreten? Wenn jemand z. B. die Agennesie als privative Negation annimmt, würde er behaupten, daß Gott etwas fehle, was natürlicherweise zu ihm gehöre: «Solche Leute, die diese Typen von Nomina klassifizieren wollen, wie es ihnen gefällt, assoziieren andere Terme zu diesen Wörtern wie privativ, abstraktiv, und nennen sie, wie sie es wollen. Wir verweisen das Lehren oder Lernen solcher Art an die, die danach verlangen, wir aber befragen nur den Intellekt, ob es innerhalb einer geeigneten und adäquaten Konzeption der Gottheit liegt oder nicht.»⁸² Dies zeigt, daß Gregor zwar die Klasse von Worten

⁷⁹ Vgl. MORTLEY, R., *Word* (Anm. 43) 141 f.; zu Proklos' *Kratyloskommentar* vgl. MORTLEY, R., *Word* (Anm. 43) 139–141.

⁸⁰ Vgl. MORTLEY, R., *Word* (Anm. 43) 142.

⁸¹ Vgl. CAG I 327,20 und 27; dazu MORTLEY, R., *Word* (Anm. 43) 138.

⁸² Eun II 480 (366 Jaeger).

erkennt, auf die man sich in der *via negativa* stützte, er lehnte es jedoch ab, in die logischen Diskussionen hineingezogen zu werden; zugleich führt Gregor den Begriff der *Aphairesis* ein, der im Rahmen der negativen Theologie – außer vielleicht bei Aëtius – seit Plotin nicht mehr verwendet worden war. Wenn sich Gregor in dieser Weise gegen Eunomius wendet, scheint er diesen jedoch hinsichtlich der Konzeption der Privation mißzuverstehen.⁸³ Sofern Gregor darauf insistiert, daß Gott jenseits jeder Benennung ist, somit Denken und Sprache transzendiert⁸⁴, verkennt er die philosophische Debatte seiner Zeit. Zugleich zeigt sich aber, daß Gregor hier in ähnlicher Weise argumentiert, wie er dies im Rahmen seiner Gotteslehre getan hat.

3. *Ausblick*

Die bisherige Untersuchung hat ergeben, daß Gregors Gottesbegriff auch in Auseinandersetzung mit Eunomius entwickelt worden ist; dabei versucht Gregor eine Lösung dadurch zu finden, daß er über den Begriff der Unendlichkeit zu einem Sein gelangt, das in sich nicht gestuft ist⁸⁵, so daß Vater, Sohn und Geist an einer *οὐσία* teilhaben können, die Unterschiedenheit aber in den verschiedenen hypostatischen Ausprägungen liegt (Ps.Basilus, Ep. 38). Eine klare Differenz etwa zu einer (philosophischen) Konzeption der Mystik bei Plotin besteht besonders durch die Vermittlung über die Christologie; ohne Christus ist für Gregor eine mystische Annäherung an Gott nicht denkbar. Dabei braucht allerdings die Hellenisierungsthese nicht repetiert zu werden, als ob die Philosophie notwendig den Glauben zerstöre. Von der philosophischen Konzeption verkennt Gregor eindeutig das Argument des Eunomius hinsichtlich der Privation; für Gregor verbleibt Gott jenseits jeden Namens. Dies ergibt sich bei ihm konsequent aus seiner klaren Trennung zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem, so daß Gott auch jenseits jeder begrifflichen Erfassung bleibt. Über

⁸³ Vgl. MORTLEY, R., *Word* (Anm. 43) 143.

⁸⁴ Vgl. *Eun II* 357 (330 Jaeger).

⁸⁵ Im Sinne einer ontologischen Unterordnung; so W. Ullmann gegen E. Mühlberg.

die Christologie (zusammen mit einer physischen Erlösungslehre)⁸⁶ vollzieht Gregor eine *reductio in mysterium*. In diesem Rahmen ist die Verortung der Mystik Gregors zu suchen: Er spricht hier von einem Aufstieg der Seele zu Gott, die fortwährend sich Gott nähert, mit ihm jedoch nie eins werden kann.

So schreibt Gregor: «Moses' Schau Gottes begann mit dem Licht; danach sprach Gott zu ihm in einer Wolke. Als aber Moses höher stieg und vollendeter wurde, sah er Gott in der Dunkelheit. Die Lehre nun, die wir hier empfangen, ist folgende. Unser ursprünglicher Rückzug von falschen und irrigen Ideen von Gott ist ein Übergang von Dunkelheit zum Licht. Dann kommt ein engeres Bewußtsein der verborgenen Dinge, und dabei wird die Seele durch die sinnenhaften Erscheinungen geführt zu einer Welt des Unsichtbaren. Und dieses Bewußtsein ist eine Art Wolke, die alle Erscheinungen überschattet und langsam die Seele dazu führt und begleitet, auf das zu schauen, was verborgen ist. Danach macht die Seele Fortschritte durch alle diese Ebenen und geht höher und, wie sie alles hinter sich läßt, was die menschliche Natur ergreifen kann, tritt sie ein in die geheime Kammer des göttlichen Wissens und hier ist sie durch die göttliche Dunkelheit von allem abgeschnitten. Sie läßt jetzt alles außerhalb, das durch die Sinne oder den Geist erfaßt werden kann, und das einzige, das für die Betrachtung übrig bleibt, ist der Unsichtbare und Unerfaßbare. Und hier ist Gott, wie die Schrift uns in Verbindung mit Moses erzählt: «Aber Moses ging zur dunklen Wolke, worin Gott war» (Ex 20,21)». ⁸⁷ Diese drei Schritte des Aufstiegs finden sich auch in *De vita Moysis*, auch wenn der Dreischritt nicht in starrer Form oder als Strukturierungsprinzip aufgefaßt werden darf. ⁸⁸ Dort schildert Gregor beim Aufstieg der Seele zunächst den Weg des Lichtes; die Seele wendet sich von der falschen Realität ab und Gott zu; wichtige Aspekte sind Reinigung, die Herstellung der göttlichen Bilder, die Sakramente (z. B. Taufe). ⁸⁹ In einem zweiten Schritt, beim

⁸⁶ Vgl. HÜBNER, R.M., Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der «physischen» Erlösungslehre, Leiden 1974, 27–41 und 95–142.

⁸⁷ Cant 11 (322 f. Langerbeck).

⁸⁸ Vgl. DÜNZL, F., Gregor von Nyssas Homilien zum Canticum auf dem Hintergrund seiner Vita Moysis, in: *VigChr* 44 (1990) 371–381, hier 380 Anm. 10; so auch HEINE, R.E., Perfection (Anm. 40), 107 f.; diese starre Einteilung scheint von J. Daniélou herzukommen (vgl. DANIÉLOU, J., Platonisme [Anm. 30] 18 f.).

⁸⁹ Vgl. VM II 22 (39 f. Musurillo); 24 (40 Musurillo); dazu LOUTH, A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition, From Plato to Denys*, Oxford 1981, 84.

Weg der Wolke, lernt die Seele die Nichtigkeit der geschaffenen Dinge kennen, die aber zugleich Manifestationen Gottes sind; dies entspricht der platonischen Theoria, der Betrachtung der Formen.⁹⁰ Nicht Gott in sich ist Gegenstand der Betrachtung, sondern wie Gott sich durch seine Wirkungen manifestiert. Erst in der Dunkelheit tut sich das Wesen Gottes kund, wobei man an dieser Stelle – trotz leichter Modifikationen – wieder bei dem zuvor entwickelten Gottesbegriff angelangt ist.⁹¹

⁹⁰ Vgl. VM II 168 f. (88 f. Musurillo); 174–177 (91 f. Musurillo); dazu LOUTH, A., *Origins* (Anm. 89) 85–87.

⁹¹ Vgl. VM II 162–164 (86 f. Musurillo); 231–233 (114 f. Musurillo); 238 f. (116 Musurillo); vgl. in Cant 12 (369 f. Langerbeck); dazu LOUTH, A., *Origins* (Anm. 89) 87 ff. Trotz des Aufstieges zu Gott, trotz des immerwährenden Vorwärtsgehens des Moses sollte eine Formulierung wie bei A. Louth aufgrund des oben entwickelten Gottesbegriffes vermieden werden; A. Louth schreibt: «and the soul is united with Him» (LOUTH, A., *Origins* [Anm. 89] 90); gerade eine solche Implikation, eine *unio mystica*, will aber Gregor vermeiden! Weitere Fragen, die sich in diesem Zusammenhang ergeben, können an dieser Stelle nicht behandelt werden, so z. B. die Frage nach der Notwendigkeit der Bilder oder der Destruktion der Bilder durch Bilder; dies gilt auch für biographische Anklänge an Basilius oder Makrina (dazu HARL, M., *Moïse figure de l'évêque dans l'éloge de Basile de Grégoire de Nysse* [381], in: SPIRA, A./KLOCK, Chr. [Hg.], *The Biographical Works of Gregory of Nyssa*, Cambridge [Mass.] 1984, 71–119; MEISSNER, H., *Rhetorik* [Anm. 13] 23–46) oder das Ineinander von ästhetischen, ethischen und erkenntnistheoretischen Fragen. – Diese Fragen einer Mystik Gregors im Zusammenhang mit der Unendlichkeit Gottes werde ich in meiner philosophischen Dissertation breiter entfalten.