

PHASIS

Greek and Roman Studies

VOLUME 18, 2015



IVANE JAVAKHISHVILI TBILISI STATE UNIVERSITY

INSTITUTE OF CLASSICAL, BYZANTINE AND MODERN GREEK STUDIES

CONTENTS

ZU OVIDS MENSCHENBILD IN DEN <i>METAMORPHOSEN</i> MICHAEL VON ALBRECHT	6
MENSCHEN REISEN ZU DEN GÖTTERN, GÖTTER REISEN ZU DEN MENSCHEN: <i>RELIGIO MIGRANS</i> IN ABONUTEICHOS UND AM SCHWARZEN MEER CHRISTOPH AUFFARTH	25
ÉRASME ET L'ANTIQUITÉ: DE L'USAGE DES <i>ADAGES</i> DANS SA PARAPHRASE SUR MATTHIEU JEAN-FRANÇOIS COTTIER	48
DER INBEGRIFF DES KINETISCHEN IM MENSCHEN BEI GREGOR VON NYSSA TINA DOLIDZE	66
LA FIGURE D'AGAMEMNON DANS LES <i>ADAGIORUM CHILIADES</i> D'ÉRASME LIKA GORDEZIANI	90
PRE-GREEK-CAUCASIAN HYPOTHESIS AT THE MODERN STAGE OF RESEARCH RISMAG GORDEZIANI	100
HOMILIES OF APHRAHAT THE PERSIAN SAGE AND THEIR GEORGIAN TRANSLATIONS VICTORIA JUGELI	111
LATIN LEGAL TERMINOLOGY IN THE MONUMENTS OF GEORGIAN LAW EKATERINE KOBAKHIDZE	130
SPRACHLICHE OPPOSITIONEN UND HIERARCHIEN ZUR BESCHREIBUNG DER WELTORDNUNG IN <i>CORPUS AREOPAGITICUM</i> NATALIYA NIKOLAEVA	145
DAS WISSEN DES NICHTWISSENS IN DER SCHULE VON NISIBIS MATTHIAS PERKAMS	166

CONTENTS

DOCTRINAL TRADITIONS AND CULTURAL HERITAGE IN THE NEWLY DISCOVERED HOMILIES OF ORIGEN ON THE PSALMS LORENZO PERRONE	191
GUSTAV RADDE UND DIE KAUKASISCHE ARCHÄOLOGIE ANNEGRET PLONTKE-LÜNING	213
DER TOPOS VOM GOLDENEN ZEITALTER BEI SCHRIFTSTELLERN DER DDR VOLKER RIEDEL	238
DIONYSIOS PS.-AREIOPAGITES IM HEUTIGEN ORSCHUNGSGESPRÄCH ADOLF MARTIN RITTER	251
THEODORE STUDITES AND THE SO-CALLED <i>T'ĤROBAY DIDEBULI</i> ALEXANDER MARKUS SCHILLING	272
MOPSOS. ANTIKE UND MODERNE MYTHEN ÜBER DEN TROJANISCHEN KRIEG TASSILO SCHMITT	301
DER PERSISCHE GROßKÖNIG UND DIE GRIECHEN IN KLASSISCHER ZEIT: KONTINUITÄTEN? BRÜCHE? – DOMINANZ? ABHÄNGIGKEITEN? TIMO STICKLER	320
A PORTMANTEAU THESEUS IN EURIPIDES' <i>SUPPLICES</i> ? MICHAEL VICKERS	335

DER INBEGRIFF DES KINETISCHEN IM MENSCHEN BEI GREGOR VON NYSSA*

TINA DOLIDZE

Abstract. This paper explores the notion of movement as expressed by the generic term *kinesis* and its grammatical and conceptual derivatives, which regularly occur in Gregory of Nyssa's anthropology. Despite some investigations into the issue within the framework of careful research on Gregory's thought, a more systematic examination of the concept in his anthropological doctrine remains a considerable *desideratum*. I would like to contribute a general sketch of such analysis. The doctrine as presented by Nyssen implies numerous elements of syncretic doctrine about man's nature that were widely accepted in Late Antiquity. Nevertheless, through three structured topics for this research – 1) The cosmic motion in its relation to man; 2) The motion of body and soul in man; and 3) Spiritual ascent as a type of motion – I argue that the concept of motion in Nyssen's anthropology has an authentic character as he rethinks the inherited philosophical ideas according to the biblical model of the relation between universe, man and God. The concept of man as the central creation and image of God results in Nyssen's shifting the sensible universe with its rotation as an ideal form of motion in Greek philosophy from the central position it had to the background, replacing it by the phenomenon of man. Although the sensible cosmos ruled by the wisdom of God remains a paradigm for the ideal constellation of mind, affects and body in man, the highest type of

* Es macht mir Freude, Prof. Dr. Annegret Plontke-Lüning für ihre freundliche Hilfe bei der stilistischen Berichtigung dieses Textes zu danken.

motion – as St. Gregory recognizes in line with Platonic metaphysics – is spiritual motion. The distinctive feature fundamentally different from the Platonic stance is that St. Gregory (a) highlights the motif of the mystical movement to God, independent from and opposed to the cosmic cyclical harmony, and (b) interprets this spiritual process as an infinite qualitative ascent to the infinite God. Expressed in geometrical terms the concept in Nyssen's epistemology can be traced by his giving precedence to straight line vertical motion before cyclical motion.

Ein riesiger Artikel "κίνησις" im *Lexicon Gregorianum*¹ und auch jene, die über die verbale und namentliche Korrelate dieses Begriffes Auskunft geben, führen vor Augen, wie oft Gregor von Nyssa sich der kinetischen Terminologie bedient. Bereits Jean Daniélou hat darauf aufmerksam gemacht, daß in der Beschreibung des Kosmosbildes bei Gregor κίνησις eine auffallende Rolle spielt. Kurz und umfassend umriss er die Bewegungstypen in Nysseners Nachdenken und wies dabei darauf hin, daß der kappadokische Vater sie hierarchisch nach den kosmischen Schichten klassifiziert: regelmässige eukinetische Bewegungen in der intelligiblen Welt, was Daniélou mit Recht auf platonische Herkunft zurückführt, regelmässige zyklische Bewegungen der Planeten derselben Herkunft und qualitative Veränderungen und Transformationen auf der Erde, worin der Einfluß der stoischen Elementenlehre zu ersehen ist. Insgesamt aber stellt der nyssenische Kosmos, in Daniélou's Sicht, durch die hierarchische Struktur und die darin herrschende Harmonie ein synkretisches Bild des platonisch-neupythagoreischen, auch jenes des früheren Aristoteles, und des Stoizismus dar.² Auch sonst wird gelegentlich in anderen Spezialforschungen auf die philosophischen Implikationen des Bewegungsbegriffes bei Gregor hingewiesen,³ jedoch ohne ihn irgendwie als den die nyssenische Konzeption beinhaltenden Begriff zu etablieren. Dem Kinetischen im Menschlichen als ein wesentliches Merkmal des von der Dimensionalität untrennbaren

¹ Mann 2003, 350-63 (κίνησις, κινέω, κίνημα, κινητικός).

² Daniélou 1970, 75-82.

³ Zum Thema werde ich den bekannten Artikel von Verghese hervorheben (Verghese 1976), obwohl auch hier das Bewegungskonzept im Kontext der eingehenden Untersuchung von *diastema* erst beiläufig berührt wird (speziell 246-48; 251-52).

menschlichen Denkens und der Sprache wurde in Scot Douglass's Buch über die Sprachphilosophie der drei grossen Kappadokier, mit Akzentsetzung auf Gregor von Nyssa, nachgegangen.⁴ In zwei Untersuchungen zum Kinesiskonzept in Gregors Theologie versuchte ich zunächst zu veranschaulichen, daß seine Kosmologie eine durchaus konsequente monistische Lehre von der geistigen Bewegung darlegt; sodann aber zum Vorschein zu bringen, daß der Kinesisbegriff auch in der Trinitätslehre des Bischofs von Nyssa fungiert und zwar in neuerer Fassung angesichts der platonisch-neuplatonischen Tradition.⁵ Mit dem vorgelegten Entwurf wird fortgeführt, wie die existenzielle Kategorie der Bewegung in Nyssener's Lehre vom Menschen, als dem Gewordenen und Werden, zutage tritt.

I. DIE KOSMISCHE BEWEGUNG IN IHREM BEZUG ZUM MENSCHEN

Es ist längst vermerkt, daß Gregor's Darlegungen zum Universum – darin geht er in der Bahn der vorhergehenden christlichen Berichte – eine Menge der Elemente des philosophischen Kosmos in ihrer synkretischen Fassung nachweisen. Dabei wurden in der Gregorliteratur diese Implikationen in etlichen Fällen zur Strukturierung des eigenen ontologischen Bildes des Autors zugerechnet. Im vor einigen Jahren erschienenen Buch von Charlotte Köckert *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie* wird die Frage aufgegriffen, welchen Einfluß auf die Schöpfungsexegese der christlichen Autoren des III-IV Jahrhunderts die Timaeusauslegungen und die von diesem platonischen Werk angeregten philosophischen Debatten bewirkt haben. Nach der systematischen Untersuchung der platonischen und christlichen Texte, kommt die Autorin zu dem Ergebnis, welches das christliche Weltbild als ein prinzipiell Neues ersieht. Darunter wird speziell Gregor von Nyssa eine systematische intellektuelle Durchdringung der christlichen Genesisauslegung zugewiesen.⁶ Köckert bezieht in das in anderen

⁴ Douglass 2005. Douglass gründet seinen Diskurs auf die drei Hauptbegriffe *diastema*, *kinesis*, *epinoia* und geht vom diastematischen Verständnis der *kinesis* aus, in dem sie kategorisch unter dem Zeichen des diastematischen Abstandes vom Göttlichen steht, also keinen Begriff für die geistige Perspektive der Annäherung vermittelt (zur Identität von *epektasis* und *kinesis* hier unten: III. Geistiger Aufstieg als Bewegungsart).

⁵ Dolidze 2000; 2003.

⁶ Köckert 2009, 400-526.

Hinsichten systematisch erforschte Thema nicht speziell die Analyse des kosmologischen Konzeptes der kosmischen Bewegung bei Gregor von Nyssa ein, worin auch die kosmologisch-naturwissenschaftliche Funktion der physischen Bewegungstypen zum Vorschein kommt. Es ist auch nicht Absicht dieser Untersuchung, die eben nur den geistigen Aspekt des kosmischen Bewegungskonzeptes in Angriff zu nehmen gedenkt, und zwar, in seinem Bezug zum Menschenbild als dem kleinen Kosmos.

Das Interesse an der philosophischen Kategorie der Bewegung erregte bei Gregor höchstwahrscheinlich die platonisch-neuplatonische Lektüre. Selbst Platon wendet sich dem κίνησις-Begriff in zahlreichen Stellen seines Schrifttums zu, wenn er den wichtigsten ontologischen Fragen, wie Unsterblichkeit und Lebensart der Seele, Anordnung der sinnlichen und übersinnlichen Welt, oder dialektischer Problematik (vorzüglich in *Sophistes* und *Parmenides*) nachgeht. Dabei trifft der Begriff in den meisten Fällen in Auseinandersetzung mit dem στάσις-Begriff. Die ontologisch-dialektische Behandlung des Themas führte Platon und seine Nachfolger zur These, daß die Bewegung ein Lebensprinzip sei. Untersucht man die Auffassungen des Nysseners über die Kategorie der Bewegung, fällt sofort auf, daß sie eben die wesentlichen Merkmale des platonischen Nachdenkens tragen, d.h. erstens, κίνησις wird bei ihm verknüpft mit στάσις betrachtet, und zweitens, Platon folgend, und anders als bei Aristoteles, bestimmt er psycho-mentalische Vorgänge als Bewegungstyp. Die allgemeinste Teilung der Bewegung folgt *Theaetetus* und *Parmenides*. Das ist der Ortwechsel und die Veränderung, wovon der Ortwechsel, seinerseits, auf den Kreislauf und auf die Bewegung zum anderem verteilt wird.⁷ Man trifft obere Teilungen beim Nyssener in verschiedenen Sinnzusammenhängen, sie kommen sowohl wirkend in der geschaffenen Welt, als auch in der menschlichen psycho-somatischen Natur vor.

Es ist üblich für den Bischof von Nyssa, zu den Kategorien der Ständigkeit und Bewegung zu rekurrieren, wenn er beide Welten, die sichtbare und die unsichtbare Welt, beschreibt. *De hominis opificio* beginnt mit der Bemerkung, daß Gott mit seiner Kunst und Kraft das Seiende mit zwei Tätigkeiten – στάσις und κίνησις – verwaltet, weil er durch Ständigkeit und Bewegung dem Nichtseienden die Entstehung und dem

⁷ *Th.* 181cd; *Prm.* 138b-139a.

Seienden die Haltung eingerichtet hat.⁸ Die erste Bewegung der Schöpfung ist Veränderung, da sie vom Nichtsein zum Sein kommt.⁹ Zusammen mit Basilius und Gregor von Nazianz, dazu der ganzen philosophischen Tradition, ist für den Nyssener die sichtbare Welt mit ihrer Ordnung und ihren vielfältigen Bewegungen Gegenstand des Wunders, welches durch die Ordnung der Schöpfung im Himmel und auf der Erde auf die Weisheit seines Schöpfers hindeutet. Wie ein gelehrter Christ in der antiken Kosmologie spricht er besonders ausführlich darüber zuerst in der *Apologia in Hexaemeron* im Verlaufe der Erörterung des in diesem Werk ihn besonders interessierenden Themas der *Akolouthia* der Erschaffung,¹⁰ wo unter anderem in der ständigen Bewegtheit der Natur und in der Unbewegtheit, d.h. Unveränderlichkeit der Naturordnung die Weisheit des Gesetzgebers ersehen wird.¹¹ Das Verhältnis von *stasis/kinesis* in der sichtbaren Welt sieht Gregor immer dialektisch, aber aus unterschiedlichen Blickwinkeln, je nach der Absicht der Betrachtung als auseinandergesetzte und einander ausschliessende, andererseits miteinander verknüpfte und einander implizierende Prinzipien.¹²

In der Bahn der zeitgenössischen christlichen Theologie vertritt der kappadokische Vater die philosophische, vorzüglich pythagoreisch-platonische Idee, daß der Mensch nach der Analogie mit dem Kosmos als

⁸ *Op. hom.* I, PG 44, 128c.

⁹ *Op. hom.* II, PG, 44, 129c; die Deutung von ἀρχή als erste Bewegung der Zeit bei Basil. *Hex.* 1 (SC 26 bis (1968), 110).

¹⁰ In beiden Genesisexegesen Gregors (sowohl *In Hexaemeron* als auch in *De hominis opificio*) stützt sich der *Akolouthia*-Begriff auf das Dynamische der göttlichen Vorsehung. Dazu Alexandre 1971, 96.

¹¹ *Hex. Gregorii Nysseni Opera* (GNO) IV/1, 77, 14-78, 22. Außer den Himmelskörpern betrifft dies auch die physischen Elemente. Die ihnen verordnete unaufhörliche Veränderung, wenn sie ständig auseinander hervorgehen und wiederum ineinander eintreten, versteht Gregor als eine kreisartige Lokomotion (ἐγκύκλιος περιφορά) Siehe *Hex.* GNO IV/1, 63, 18-64,16. Vgl. etwa *Op. hom.* I, PG 44,128c-132c; Makrina's Kosmoschau in *An. et res.* GNO III/ 3, 11,17-13,9; 27, 13-29; *Inscr.* I 3, GNO V,31,15-32,6. Der epistemologische *topos* soll bei den Kappadokiern zeigen, daß die Erfassung sowohl der göttlichen Vernunft als auch der nach ihr geordneten Welt unmöglich sei. Beispielsweise: Basil. *Hex.* I (SC 26, 86-88); Gr. Naz. *Or.* 20, 11 (SC 270, 80); Gr. Nyss. *Eccl.* I (GNO V, 293, 8-16).

¹² Etwa *Inscr.* I 3, GNO V, 31, 20-32,1: ἀμήχανος ἐν αὐτοῖς καθορᾶται τῶν ἀντικειμένων μίξις, nämlich ἐν τῇ κινήσει τὸ στάσιμον δείκνυσθαι καὶ ἐν τῷ μὴ κινουμένῳ τὸ ἀεικίνητον.

ein musikalisches Instrument ausgestattet ist.¹³ Die Idee wird weitgehend im *Psalmenkommentar* thematisiert mit der christlich-innovativen Akzentuierung, daß der Mensch, wenn er ein Mikrokosmos sei, doch gleichfalls das Abbild Gottes ist, des Schöpfers des Kosmos.¹⁴ Davids Psalmen, schreibt Gregor, schenken das göttliche Vergnügen, weil sie die Philosophie der Tugend mit den schönen Melodien vorbringen. Diese müssen eine Nachahmung der himmlischen Harmonie sein, welche der Prophet anscheinend mit seinem Geist gehört hat, "wenn er die kunstvolle und allweise Bewegung der Himmel sah und die Herrlichkeit Gottes hörte, der dies in ihnen, in solcher Weise geführt, bewirkt."¹⁵ Die herkömmliche Analogie der kosmischen Harmonie besagt: wie ein Plektrum die Saiten zupft, um die Melodie in verschiedenen Noten erzeugen, so ist die Verbindung des Universums in Verschiedenheit,

¹³ Gregor steht darin sehr nah zu der gesamten alexandrinischen Tradition, nämlich zu solchen Autoren wie Philon, Clemens, Athanasius und besonders Origenes, wie seine neuentdeckte griechische Psalmenhomilien veranschaulichen. Siehe dazu in diesem Band den Aufsatz von L. Perrone. Die sinnvolle Bewegungsart der Welt dient zwar Athanasius zum stichhaltigen Argument gegen Polytheismus (*Contr. gent.* 38-40, PG 25, 77a-81b). Wenn die Welt von vielen Gottern geleitet wurde: διαφόρους εἶχε καὶ κινήσεις καὶ ἀνομοίους ἑαυτῷ. Πρὸς ἕκαστον γὰρ τῶν ποιησάντων ἀποβλέπων, διαφόρους εἶχε καὶ κινήσεις (col. 77a-80α.) Die Ursache der sinnvollen und harmonischen Ausstattung des Weltalls ist also die Vorsehung des einzigen Gottes. Weiterhin ähnelt auch das ausgewogene Verhältnis der Körperteile im Menschen der Harmonie im Weltall. So harmonisch kann die Lyra sich nicht von sich selbst bewegen und auch nicht von mehreren Musikern, sondern nur von dem Einen (*Contr. gent.* 38: PG 25, 76a-77a).

¹⁴ *Inscr.* I 3, GNO V, 30, 24-26; 32, 16-21. In *Timaeus* betrachtet Platon die ganze menschliche Natur als ein Kosmosteil mit keinem direkten Hinweis, daß Mensch ein Abbild des Gottes ist. Das Nachahmungsmotiv im Dialog entwickelt sich zwischen Menschen mit seinen psychosomatischen Teilen und dem von der göttlichen Vernunft/Gott aufgerichteten sinnlichen Kosmos (47b; 89a; 90d), der seinerseits als sinnlicher Gott ein Abbild der intelligiblen Welt (27d-29d;50c) und sogar des intelligiblen Gottes (92c) ist. *Timaeus* spricht über harmonische Angemessenheit im sinnlichen Kosmos und Menschen als seinem Teil (80ab) ohne die Begriffe 'Mikrokosmos' oder 'musikalisches Instrument' zu erwähnen.

¹⁵ *Inscr.* I,3, GNO V, 31,13-16. Daß von Gott ausgewählte Menschen seine göttliche Musik den Menschen vollbringen, soll, wie Perrone annimmt, eine authentisch origeneische Idee sein. Vgl. Augustinus, der diese geheimnisvolle Harmonie und Melodie Gottes in der Seele verborgen findet (*Conf.* IV 15: Augustine 1995, 195). Tief psychologisch entwickelt er auch das Motiv der Wechselbeziehung des Ästhetischen und Ethischen in Kirchengesängen (*Conf.* X 33; Augustine 1997, 165).

welche sich selbst durch einen unveränderlichen Rhythmus zupft. Sie stellt eine Harmonie der Teile mit dem Ganzen her und singt die polyphone Melodie in allen Dingen der Welt.

So lassen die Psalmen die menschliche Natur stufenweise heilen und durch die Nachahmung der kosmischen Harmonie dem Schöpfer der archetypischen Musik annähern. Das Oppositions paar *stasis/kinesis* und seine untrennbare Wechselbeziehung ist dabei in der kosmischen Vision des Nysseners der tatsächliche ontologische Grund dieses Gott lobenden kosmischen Hymnus.¹⁶ Die kosmische Ästhetik als Harmonie der Teile mit einander und dem Ganzen bewundert Gregor auch in der *De anima et resurrectione*. Die Vollkommenheit des Weltalls, Weisheit und Kunst, womit es existiert und in seinem Bestand bewahrt ist, gipfelt in die Idee, daß es von einer einzigen Kraft eingerichtet ist.¹⁷

Die Beschreibung des Universums trifft man beim Bischof von Nyssa häufig und zwar mit verschiedenen Akzentsetzungen, die mit dem *skopos* der jeweiligen theologischen Erörterung abgestimmt sind. Unter ihnen verdient eine besondere Aufmerksamkeit der Ekklesiasteskommentar, weil er eine Erwägung entwirft, die dafür spricht, wie weit Gregor sich in dieser Schrift von dem philosophischen Weltbild distanziert, wenn er auch einige Partien der philosophischen Symbolik aufgreift.¹⁸ Die ziemlich ausführliche Darstellung der sichtbaren Welt fängt mit der Anrede an: Jener, der in göttlichem Geheimnis erzogen ist, weiß, daß für Menschen das der göttlichen Natur ähnliche Leben naturgemäß ist. Das sinnliche Leben, wie Gregor wohl im Wege der platonisch-aristotelischen Idee erörtert, ist dem Menschen gegeben, um die Erkenntnis der phänomenalen Welt zum Leiter nach der unsichtbaren Welt zu machen. Die menschliche Torheit wird aber darin gesehen, daß sie den Gegenstand der Verehrung nicht richtig bestimmt, sondern statt Gott, welcher durch diese Weltordnung verehrt sein muß, das Mittel selbst zum Gegenstand

¹⁶ Für die ganze Erwägung siehe *Inscr.* I, 3, 29, 18-34, 15.

¹⁷ *An. et res.* GNO III/3, 11,17-13,9. Die Schau der kosmischen Harmonie und das Konzept des Menschen als Mikrokosmos (13,10-14,6) dient hier als Einführung in die Argumentation für die Existenz der Seele: wie wir durch die Betrachtung der Weisheit in der sichtbaren Welt zum unsichtbaren Weisheit des Schöpfers geführt sind, so finden wir den Anhalt, von unserem Sichtbaren auf die Existenz unseres Unsichtbaren, d.h. der Seele, zu schliessen, wenn wir unsere Innenwelt betrachten.

¹⁸ Vgl. Drobner 1996, 17.

der Verehrung macht.¹⁹ Das danach folgende kosmische Bild bestreitet faktisch die These des *Timaeus*, die Nachahmung des himmlischen Kreislaufs ordne die chaotische Bewegung der Seele.²⁰ Was Gregor im Kosmos diesmal sieht, ist die in der Rotation versenkte Welt. Durch eine unerklärliche Regel überschreitet sie nie ihre Grenze und wird nie zu etwas Neuem verändert. Die Naturordnung, die in anderen Schriften an sich genommen die Herrlichkeit der göttlichen Vorsehung veranschaulicht, kommt im Ekklesiasteskommentar als Mahnung derselben Vorsehung Gottes durch Solomon und seinen Exegeten an Jene vor, die die natürliche Bestimmung des menschlichen Daseins innerhalb des sinnlichen Lebens sehen.

Die ideale Art der Bewegung der gesamtphilosophischen Tradition, wie der Kreislauf als immerwährend auf demselben Weg drehend und dadurch auf Ewiges hindeutend geschätzt wurde, symbolisiert im Ekklesiasteskommentar den dramatischen, unüberwindlichen Zyklus der physischen Existenz. So soll man im Sonnenaufgang und Sonnenuntergang die ständige Umdrehung des Lebens und Todes im menschlichen Geschlecht erkennen. Das Meer mit den in ihn mündenden Flüssen bildet eine Analogie zur Unersättlichkeit der sinnlichen Begierden. Wie das Meer trotz den hineinfließenden Strömungen immer in seinen Grenzen bleibt, so ist es mit dem Menschen und seinem Begehren. Sind die hineinfließenden Begierden unbegrenzt, so kann die menschliche Natur sie nicht alle erfüllen, weil das Genußvermögen des Menschen begrenzt ist.

Die in der phänomenalen Welt herrschende zyklische Bewegung veranschaulicht dem Kappadokier nicht die Nichtigkeit der sinnlichen Welt an sich, die von Gott erschaffen ist, sondern des auf sie orientierten menschlichen Denkens und Daseins: "wer auf diese Dinge schaut, schaut auf nichts" (ὁ πρὸς ταῦτα βλέπων βλέπει οὐδέν), belehrt Gregor, aber "wer durch das Vergehende die verweilende Natur begreift, und erfährt, was das Gleiche für immer bleibt, der sieht das echt Gute und besitzt es somit, da das Sehen mit dem Beherrschen identisch ist."²¹

¹⁹ *Ecl.* I, GNO V, 284, 19-285, 5.

²⁰ *Ti.* 90d. Die positive Wirkung der Nachahmung der kosmischen Bewegungen für die Gesundheit von Körper und Seele *Ti.* 88d-90e.

²¹ *Ecl.* I, GNO V, 285, 7-12; der ganze Abschnitt: 286, 1-290, 6.

Die Wahrheit wird in der sinnlichen Welt nicht nur *via negativa* erfaßt, weil in der sichtbaren Welt auch ein positives Beispiel dafür gegeben ist, wonach man sich erziehen kann. An die Ansicht der zeitgenössischen ptolemäischen Astronomie anknüpfend, ist Gregor überzeugt, daß die Erde feststehend und unbewegt sei, was er gewandt für die Thematisierung des ethisch-stabilen Bewußtseins kontra eines vergänglich-sinnlich-bewegliches ins Spiel bringt.²² Eine herangezogene Analogie belehrt für die Erziehung in Tugenden von Geduld und Fleiß: der Mensch müsse die Mühen des tugendhaften Lebens so ertragen, wie die leistungsfähige Erde trotz allen Mühen in einer unbewegten Festigkeit (ἀκίνητος παγιότης) steht. Der Mensch soll aber wohl diesen Planet, welcher besinnungslos ist, durch seine vernunftbegabte Natur überragen, sofern ihm, zum einen, Verstand (λογισμός) für die freie Leistung gegeben ist und, zum anderen, das Wort (λόγος) ihn zu ewigen Leben leitet. Die Worte aus dem I Brief an die Korinther (15.58): “seid fest, unbeweglich“ (ἀμετακίνητοι) meinen unveränderliche Liebe und unbewegte Stabilität (ἀκίνητος στάσις) in Güte zu haben.²³

Kaum kann man dieses Kosmosbild, zum einen, im Sinne eines Urbildes schätzen, in Gleichnis dessen der Mensch als kleine Welt mit der harmonischen Ordnung des Universums ein eingewogenes Ganzes bilde; zum anderen, ist es aber auch nicht eine Reflexion über die menschliche Vernunft, die das Vergnügen von der Schönheit der sinnlichen Dinge als Stufen benutzt, um die göttliche Schönheit zu erstreben. Die sinnliche Welt im *Ekklesiasteskommentar* ist, wie gesehen, Lehrmeister in der ethischen Theologie, ist aber keine ontologische oder ästhetisch-intellektuelle Instanz, mit dem das Menschenwesen der alten philosophischen Kosmologie in Einklang stehe.

Gregor setzt scharf im *Ekklesiasteskommentar* im Kontext der Bewegungssemantik die physische Kreatur und Mensch als Geschöpf Gottes auseinander. Wenn der Kreislauf als Form der physischen Natur ihm durchaus naturgemäß erscheint, da er die einzige Existenzbedingung für sie ist, trägt dieselbe geometrische Form andererseits in Bezug auf den

²² Er trägt hier die Idee der Unbewegtheit der Erde ziemlich polemisch (*Eccl.* I, GNO V, 286, 4-6) anscheinend gegen die alternative zeitgenössische Ansicht der Nachfolger von Aristarchus und Seleukus vor.

²³ *Eccl.* I, GNO V, 288, 21-289, 3.

Menschen eine radikal verschiedene Sinndeutung, sofern der beste Teil seiner Natur, seine Seele, für das gehoffte immaterielle Leben bestimmt ist.²⁴

Im in der derselben Periode verfassten *De hominis opificio* kritisiert Gregor mit aller Schärfe das hauptanthropologische Konzept "der äußeren Philosophen," daß der Mensch überhaupt ein Mikrokosmos sei. Gemäß dem christlichen Stand des Nysseners, ist der Mensch der größte Wunder der Welt, weil nur er von der ganzen Schöpfung nach dem Bild Gottes erschaffen ist.²⁵ Die Ähnlichkeit mit dem Kosmos wird nun lediglich auf den körperlichen Teil der menschlichen Natur, sowie ihm unterworfenen tierische Affekte seiner Seele beschränkt. Darum ist es in Gregors Sicht keine Größe des Menschen, wenn er durch die vier kosmischen Elemente zum geschaffenen Weltall Ähnlichkeit findet, da auch "Mücke und Maus eine Mischung von ihnen sind:" "Was ist es Großes – fragt er – den Menschen für eine Abbildung und Gleichnis des Weltalls zu behaupten? des umlaufenden Himmels, der sich ändernden Erde, da alles, was von ihnen regiert ist, mit dem Vorübergang des Umfassenden zugleich zu sein aufhört?" Zur Alternative der gesamtphilosophischen Ansicht kommt der neue Menschenstand des Christentums: "Gemäß der kirchlichen Lehre" – schreibt er – bestehe die Größe des Menschen "nicht in der Ähnlichkeit mit der geschaffenen Welt, sondern daß er das Bild der schöpferischen Natur ist."²⁶

Wenn man in Betracht zieht, daß die angeführten Schriften innerhalb einer kurzen Zeitstrecke (376-380/1) geschrieben sind,²⁷ kann man hier nur über eine ziemlich rasch entwickelte Distanzierung von dem philosophischen Makro-und-Mikrokosmos-Modell mit seiner zyklischen Bewegungsästhetik, sowohl auch dem zentralen Stand des Makrokosmos in der alten philosophischen Ontologie Gott – Welt – Mensch sprechen.

²⁴ *Eccl.* I, GNO V, 290, 18-291, 8.

²⁵ *Op. hom.* praef. PG 44, 125d-128a.

²⁶ *Op. hom.* XVI, PG 44, 178d-180a

²⁷ *Inscr.* in 376-78, *An. et res.* in 379, *Op. hom.* in 379, *Eccl.* 378-81; Siehe betreffende Artikel in *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (Mateo-Seco und Maspero 2010; speziell 26, 246, 429, 545).

II. DIE BEWEGUNG DES KÖRPERS UND DER SEELE IM MENSCHEN

In der räumlichen Symbolik wird der Opposition "oben" und "unten" eine besondere Rolle zugewiesen. *De hominis opificio* sagt, die Bedeutung des Menschen als Herrscher der Welt lasse sich darin erkennen, daß seine Gestalt aufrecht und zum Himmel gerichtet ist und daß er in die Höhe blickt.²⁸ Das Äußere der menschlichen Natur entspricht seinem idealen ontologischen Status als Ebenbild und Nachahmung Gottes durch seine Vernunft und seinen naturgemäßen kosmischen Stand als dem in der Mitte (μέσσον) zwischen den göttlichen/unkörperlichen und vernunftlosen/tierischen Wesenheiten Existierendem und dementsprechend zwei Weltordnungen in seiner Ausstattung Vereinigendem. Nach der Angleichung an das Göttliche erhielt er Vernunft und Denkvermögen, was nach der Doppelgestalt des Menschen als Mann und Frau kein Unterschied impliziert, an die Tiere knüpft ihn aber eben jene geschlechtliche Doppelteilung an.²⁹ Dementsprechend besteht die generelle Auseinandersetzung³⁰ und zugleich Zusammenhang im Menschen zwischen seinen Grundbestandteilen – Körper und Seele.³¹ Ihrer Natur nach neigt sich der Körper nach unten zum Irdischen als Schweres, die Seele als Leichtes tendiert nach oben zum Himmel.³² Es unterscheiden sich die Lebensweise und Perspektive,³³ sowie das kinetische Potenzial der beiden. Wie Feuer immer bewegend kann die Vernunft unübersehbare Sphären besuchen, indes der Körper etwa unbewegt bleibt. Durch jene Bewegtheit und Geschwindigkeit der Vernunft ist dem Menschen vielfältiges Erfindungsvermögen zuteil, und sogar eine Fähigkeit, sich von

²⁸ *Op. hom.* VII, PG 44, 141 a. Vgl. *Pl. Ti.* 90ab.

²⁹ *Op. hom.* VIII-XI, XVI, PG 44, 145a-156b; 181b-185d.

³⁰ Das Extrem dieser Auseinandersetzung ist mit dem Ausdruck geäußert: der Tod des Körpers ist Leben der Seele und umgekehrt. Die letztere Idee des Todes der rationalen Seele durch Sünde, wie Ramelli andeutet, hat Ansätze im Neuen Testament und gleichzeitig in der kaiserzeitlichen Philosophie. Die Theologisierung des Themas bei Gregor geht über Origenes zu Philon zurück (Ramelli 2014, 29-56, speziell 41-44). Zum philosophischen Hintergrund der nyssenischen Anthropologie im allgemeinen siehe Zachhuber 2000.

³¹ Der zweite Aspekt ist insofern sehr wichtig, wie Leuenberger-Wenger bemerkt, als die Einheit der beiden Teile die christliche Sicht der Anthropologie Gregors angesichts der platonischen und gnostischen ausführt (Leuenberger-Wenger 2008, 238 und Anm. 13).

³² *Vit. Moys.* II, GNO VII/ 1, 112,6.

³³ Wie etwa *Eccl.* I, GNO V, 284,1-11 besagt; Vgl. *Phd.* 64d-67b, 79b-80b.

der göttlichen Realität eine Vorstellung auszubilden.³⁴ Wenn miteinander verbunden, üben die Seele und Körper einen Einfluß aufeinander aus.³⁵ So ist der zyklische Bewegungstyp ein Charakteristikum des Körpers, welches mit der Kreisharmonie des sinnlichen Weltalls übereinstimmt. Ganz anderes bedeutet jene zyklische Beweglichkeit in der Seele, wie auch so krass der *Ekklesiasteskommentar* vorbringt, da dies keine natürliche Bewegungsweise für die vernunftbegabte menschliche Seele ist.

Eine reiche Palette der Bewegungen im Sinne der qualitativen Veränderungen innerhalb der Seele bewirken die drei platonischen Seelenkräfte – λογιστικόν, ἐπιθυμητικόν, θυμοειδής. Gregor gibt dieser Teilung des philosophischen Gemeingutes den Vorrang und setzt alle schon in der Philosophie existierende Benennungen für Zorn und Begierde ins Spiel, wie Teile (μέρη), Kräfte (δυνάμεις), Bewegungen (κινήματα) oder Affekte/Leidenschaften (πάθη) der Seele. In Gregors Reflexion über ihre Natur handelt es sich um eine Entwicklung jener platonischen Sichtweise, welche die ἐπιθυμητικόν und θυμοειδής nicht unbedingt als negative, sondern als ambivalente Eigenschaften der Seele schätzt. Dabei faßt er, sich an die Bibel anlehnd, den positiven Aspekt ihrer Wirkung zum Aufbau der Tugend scharf ins Auge, womit Gregor ihnen einen neuen epistemologisch-spirituellen Ausblick in der christlichen Anthropologie bildet.³⁶ Andererseits, wiederum an Platon anschließend, aber mit neuem Ansatz der biblischen Ebenbildlichkeitsthese, argumentiert er, wenn er die Seelenbewegungen nicht dem Wesen der menschlichen Seele zuweist. Denn Zorn und Lust und andere Affekte können, so will er zeigen, keine Ähnlichkeit mit der allerhöchsten von den Leidenschaften freien Natur tragen. Wenn für die unvernünftige Natur in diesen Affekten Lebensbedürfnis besteht, sind sie an der Seele

³⁴ Die Vernunft wird öfters bei Gregor mit der Seele gleichgesetzt, insofern besteht in ihr das Wesen der Seele. Gregor lokalisiert sie dabei in keinem Teil des Körpers. Sie durchdringt den ganzen Körper und kann als unkörperliche Substanz nicht von Körper umgeben sein (*Op. hom.* XII, PG 44, 157d; 161 ab). *Nem. Nat. Hom.* III, 41, 5-6, 8-10 (Nemesius Emesenus 1987); Nemesius formuliert diese Beziehung folgenderweise: wenn man sagt, die Seele ist im Körper, das bedeutet, sie steht im Verhältnis (ἐν σχέσει oder κατὰ σχέσηιν zum Körper, eben wie man sagt, daß Gott in uns ist (41, 15-19).

³⁵ *An. et res.* GNO III/3, 41, 22-42,4; *Op. hom.* IX, PG 44, 149b-152a; vgl. *Nem. Nat. Hom.* II, 25, 26-26, 9 (Nemesius Emesenus 1987); Arist. *De an.* II, 1, 412a-413a.

³⁶ Vgl. zum Thema: Meissner 1991, 266 und Anm. 2, 269, 275 und Anm. 30.

des Menschen, welcher sie vom tierischen Teil des Geschöpfes an sich herangezogen (ἐφειλκύσατο) hat, von außen angehaftet (ἐξωθεν ἐπεισκριθέντων) und als fremde Wurzeln herangewachsen.³⁷

Die Verwendung einer reichen Bewegungsterminologie im Bereich der Seele bezieht sich in Gregors Sprachgebrauch nämlich auf die in Wirkung gesetzte Vernunft und Affekte, so daß die menschliche Seele als ein Ort der verschiedenen Regungen (ἐν τῇ ψυχῇ κινήματα), in dem gefallenen Mensch aber wie in Kampfplatz hauptsächlich kontrovers aufgerichtet, fungiert. Liegend am Grenzgebiet (ἐν μεθορίῳ) der Seele neigen sich die Affekte stark in entgegengesetzten Richtungen der geistigen Skala – wie Gut und Böse, Tugend und Laster, je nach der Konstellation der Vernunft mit ihnen in dem jeweiligen Seelenzustand. Die Ursache der permanenten Unbeständigkeit zwischen den beiden Existenzpolaritäten Gut und Böse, d.h. Sein und Nichtsein, kann wohl im Auge Gregors nicht von Gott in die menschliche Natur von vornherein eingepflanzt sein. Sie liegt in der freien Wahl des gefallenen Menschen, der den verändernden Bewegungskursus verursacht.³⁸ Den gemeinsamen Affekten bei Menschen und Tieren wird die menschliche Vernunft in ihrer Funktion als der Zentrale (ἡγεμονικόν) der Seele gegenübergestellt, worin gerade die Ebenbildlichkeit mit dem Göttlichen besteht. Die ideale Gesamtlage meint eben die leitende Rolle der Vernunft, wenn sie imstande ist, die Affekte zu regeln und dadurch das Spezifische der menschlichen Seele zu realisieren. Ritter macht darauf aufmerksam, wie eng sich Gregor an die intellektualistische Psychologie der philosophischen, vorzüglich platonischen Ethik anlehnt, wenn er den vom Intellekt abhängigen anthropologischen Begriff der freien Wahl – noch ein programmierender Bewegungsimpuls auf die Seele und Körper – in die Wechselbeziehung der drei platonischen Seelenkräfte einbezieht,³⁹ obwohl hier nach dem authentisch-christlichen Ansatz in Einschätzung des epistemologischen Wertes der zwei Grundaffekte bei der Übernahme wohl zu fragen ist.

Die ethisch schwankende Mobilität wird metaphorisch mit den Worten “oben“ und “unten“ noch einmal in *De hominis opificio* weitgehend

³⁷ Vgl. *Op. hom.* XVIII, PG 44, 192 a-c; *An. et res.* GNO III/3, 40, 14 und 42, 13 mit *Pl. Resp.* X, 611d-612a.

³⁸ *An. et res.* GNO III/3, 32,18-43, 16; *Beat.* II, GNO VII/2, 94, 16-97, 12.

³⁹ Ritter 1976, 204.

angesprochen: „Alles, was je aus der tierischen Unvernunft entspringt, ist durch den schlimmen Gebrauch der Vernunft (νοῦς) zur Schlechtheit geworden, wie denn auch umgekehrt, wenn der Verstand (λογισμός) die Herrschaft über dergleichen Bewegungen ergreift (τῶν τοιούτων κινήματων ἀντιμετάλαβοι), jede derselben zu einer Art von Tugend verwandelt wird. Es verursacht nämlich der Zorn die Mutigkeit, die Schüchternheit die Vorsicht, die Furcht die Gehorsamkeit, der Haß Abwendung vom Bösen, die Liebeskraft das Verlangen nach dem wahrhaft Schönen, die Überheblichkeit des Gemütes überragt die Leidenschaften und bewahrt ungeknechtet vom Bösen die Einsicht (φρόνημα). Diese Art der Anregung lobt aber auch der große Apostel, indem er stets mahnt⁴⁰ den Sinn nach oben zu richten (ἄνω φρονεῖν); und so kann man finden, daß jede derartige Regung durch die Hoheit des Denkens mit emporgehoben (πᾶν τὸ τοιοῦτον κίνημα τῷ ὑψηλῷ τῆς διανοίας συνεπαιρόμενον), nach der Schönheit des göttlichen Bildes mitgestaltet wird. Jedoch weil die Regung (ὄπη) zur Sünde gleichsam schwer ist und niederwärts zieht (κατωφερέης), so geschieht mehrmals das Gegenteil. Denn eher wird durch die Schwere der unvernünftigen Natur das Leitende der Seele mit nach unten gezogen als durch die Höhe des Denkens (τῷ ὑψεῖ τῆς διανοίας) das Schwere und Erdhafte nach oben erhoben (ἀνυψοῦται).“⁴¹

Als Christ ist Gregor bewußt, wie ambivalent die Vernunft betreffs der Grundbewegungen der Seele, woran alle andere Leidenschaften hängen, wirken kann. Andererseits sind Zorn und Begierde, so will er zeigen, bei der idealen Lage der Seele nicht in dem Maße von der Vernunft untergeworfen, wie mit ihr in Partnerschaft stehend.⁴²

⁴⁰ Kol. 3, 2.

⁴¹ *Op. hom.* XVIII, PG 44, 193 bc; siehe auch den Abschnitt 192c-196a. Die Übersetzung stützt sich teilweise auf: Thalhofer und Hand 1874, 265.

⁴² ἐν πᾶσι δι' ἀλλήλων γίνεται πρὸς τὸ καλὸν ἡ συνεγμία (*Vit. Moys.* II, GNO VII/1, 62, 20) Zu dieser Reziprozität eingehend in Leuenberger-Wenger 2008, 285-315. Dabei weist zur Frage nach Apathie die Autorin darauf hin, daß Gregor die Apathie als Freiheit von schlechten Affekten und die Metriopathie (Mäßigung) der Affekte verstand (ebenda, 313-15). *Beat.* II, GNO VII/II, 95, 17ff) erwidert Gregor, der Herr hat dem Menschen nicht verordnet, Apatheia im Sinne der inneren Distanz von allem Weltlichen zu erreichen, da es widernatürlich für die materielle Existenz sein würde.

Die ideale Konstellation der Seelenteile resultiert in der idealen Beziehung von Seele und Körper. Um zu veranschaulichen, wie die Seele den Körper bewegen muß, bedient sich Gregor der platonischen Analogie von Geist als Musiker und Körper als sein Instrument, was an das Toposbild Gott als Musiker und Welt als Instrument anspielt.⁴³ Nur macht auch hier die Parallele den Akzent auf der Ebenbildlichkeit mit Gott, nicht aber mit dem Geist des Kosmos, wie *Timaios* das menschliche Denken in seinen Kreisläufen als die Nachahmung der Rotation des Kosmosgeistes aufrief.⁴⁴

Nach dem Andauern sind die auseinandergesetzten ethischen Bewegungen zum Besseren und Schlechten nicht gleich. Der Horizont der sündhaften Bewegtheit in dem durchaus monistischen Denksystem Gregors ist begrenzt, weil die ontologische Existenz nur dem Guten in seiner unumgänglichen Kraft und Unbegrenztheit zugewiesen ist. Die Grundhaltung der christlichen Ethik Gregors besagt, daß das, was immer bewegend ist, wenn es gerade zu Guten vorrückt, wegen der Unendlichkeit des Fortgangs sich niemals zu bewegen aufhört.⁴⁵ Anderswo macht Gregor den göttlichen Aspekt des Prozesses aus, wie der absolute Charakter der Güte Gottes sich in die einzige Anziehungskraft setzt, um den Menschen an sich zu bringen.⁴⁶ In dieser Synergie muß wiederum der Mensch die Abhängigkeit von der schwerfälligen irdischen Masse, die ihn niederdrückt, ablehnen, um erleichtert mit der Strukturierung von Tugend zu beginnen. Die letztere, trägt Gregor vor, ist eine ἔξις, Besitztum des Guten und ständige Übung in ihm, sowie ein Zustand, welcher langsam und schwer zum Abweg zum Bösen gebracht werden kann.⁴⁷ Sie ist Ergebnis der freien Wahl des Menschen, die permanente Veränderung des Bewegungskursus in zwei Existen-

⁴³ *Op. hom.* IX, PG 44, 149c. Siehe oben Anm. 13.

⁴⁴ *Pl. Ti.* 47b.

⁴⁵ *Op. hom.* XXI, PG 44, 201 bc; *Catech.* GNO III/4, 35,20 ff. Das *perpetuum mobile* der Seele, behauptet Athanasius, ist Ergebnis des Sündenfalls durch die körperliche Begierde. Hat die Seele falscherweise entschieden, daß Lust des Körpers das echt Schöne ist, fängt sie an, sich vielfältig zu bewegen und kann wegen ihrer beweglicher Natur keinen Halt in dieser Bewegung haben (*Contr. gent.* PG 25, col. 9bc).

⁴⁶ *Z. B. An. et res.* GNO III/3, 78, 4-79, 17 (mit starker kinetischen Terminologie ausgerüstet).

⁴⁷ *Beat.* II, GNO VII/II, 94, 24-25. *Cant.* I und XIV, GNO VI, 22,4; 400, 1.

zrichtungen zu beenden und mit hoher Geschwindigkeit zu höheren und ihn überragenden Dinge zu laufen.⁴⁸

Die Frage, ob für den Menschen in seinem ethischen Fortschritt die Vollkommenheit erreichbar ist, ist genau der Punkt, wo Gregor über die *communis opinio* der griechischen Philosophie hinausgeht, gemäß derer es für die menschliche Natur möglich ist, die Vollkommenheit in Tugend zu erwerben. In diesem Punkt trifft Gregors ethische Lehre mit seiner Mystik zusammen.

III. GEISTIGER AUFSTIEG ALS BEWEGUNGSART

Mit seiner Lehre von der unendlichen progressiven Teilhabe am Guten hat der Nyssener sich mit dem allgemeinen philosophischen Standpunkt offensichtlich auseinandergesetzt. Die Epektasislehre, wie sie in der Gregorliteratur genannt wird, ist bereits weitgehend erforscht. Nur müßte man hier eine diese Untersuchung interessierende Perspektive berühren.⁴⁹ Die Idee wurde in Paulus' *Brief an die Philipper* 3, 13 erfunden und mehrmals zitiert. Wie in Gregors Schrifttum vielfach zum Ausdruck gebracht wird, bedeuten die paulinischen Worte *ἐμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος* das endlose Sich-Ausstrecken zu Gott, was wie jegliche beschreibende Definitionen besagen, unendliche Zunahme im Guten ist.⁵⁰ Die Unabgeschlossenheit dieser einübenden Wachstumstruktur entspricht der bekannten gregorschen Idee der Unendlichkeit Gottes. Der prinzipielle Unterschied unter zwei Arten der Unendlichkeit impliziert unüberwindbaren Abstand zwischen ungeschaffenen und geschaffenen geistigen Naturen in Gregors Denksystem. Gott als ungeschaffene Natur besitzt die Unendlichkeit/Unbegrenztheit als immerwährende aktuelle Existenzweise, wenn dem geschaffenen geistigen Seiendem infolge seiner ontologischen Erstehung aus Nichts lediglich ein permanentes Sich-

⁴⁸ Für den ganzen Abschnitt mit dieser Dromosterminologie: *Beat.* II, GNO VII/II, 93,11-95, 17). Vgl. etwa *Vit. Moys.* I, GNO VII/ 1, 3, 16-23.

⁴⁹ Daß Gregor *epektasis* und *prokope* mit der Bewegungssemantik verbindet, hat schon Daniélou angedeutet (Daniélou 1954, siehe insgesamt 291-307). Siehe auch Böhm 1996, 51-52, 157-63, 261. Das Thema wird berührt, aber nicht entfaltet in anderen Untersuchungen, wie z.B.: Mühlenberg 1966, insgesamt 165-69; Ferguson 1973; 1976, 307-14; Macleod 1982; Canévet 1983.

⁵⁰ Etwa *Cant.* VI, GNO VI, 175,17-20: γέγονεν ἐν ταῖς προλαβούσαις ἀνόδοις πρὸς λόγον τῆς ἐκάστοτε γινομένης ἀξήσεως αἰὶ πρὸς τὸ κρείττον ἀλλοιουμένη καὶ οὐδέποτε ἐπὶ τοῦ καταληφθέντος ἀγαθοῦ ἰσταμένη.

Verändern zum Besseren, d.h. eine potenzielle Unendlichkeit naturgemäß ist. Dennoch nicht nur Gott, sondern auch vernünftige Geschöpfe sind in dieser ontologischen Struktur sich selbst identisch. Befindet sich Gott immer in demselben Zustand, besteht hingegen die Identität des geschaffenen geistigen Seienden darin, daß es seiner Natur nach an der ersten geistigen Ursache sich orientiert und unerschütterlich im Guten steht, indem es immerwährend am Überraschenden partizipiert. Die Veränderung des erschafften geistigen Subjekts durch Streben zu größerem Guten ist ja eine dauernde Erschaffung, worin ein ständiger Tod des schon Zurückgelegten stattfindet.⁵¹ Gregor will diese höchste geistige Regung Verlangen (*ἐπιθυμία*) benennen, die sich zwischen Verlangendem (*ἐπιθυμητής*) und Verlangtem (*τὸ ἐπιθυμητόν*) vorgeht.

In dieser geistig-dynamischen Sinndeutung ist auch das paulinische Entrücktsein in den dritten Himmel zu verstehen.⁵² Gregor interpretiert die Stelle eher im Sinne platonischen als der christlich-orientalischen Mystik, wenn er Paulus' Vermutungsworte "ob im Körper... ob außerhalb des Körpers" zugunsten des ausschließlich geistigen Verfahrens auffaßt: "Mir scheint nämlich der große Apostel, der sich über alles vor ihm Liegende hinausstreckt, die Grenzen der gesamten wahrnehmbaren Natur durchschritten zu haben und in den vernünftigen Zustand geraten zu sein, wobei ihm die Betrachtung des Vernünftigen genaugenommen nicht körperlich geschieht."⁵³

Wieweit der Mensch in dem geistig-sittlichen Sich-selbst-Ausstrecken gelangen kann, ist aber in Gregors Schriftum nicht genau bestimmt. In *Hexaemeron* unterscheidet Gregor, wie in anderen Stellen, den dritten Himmel von Paradies.⁵⁴ Er plädiert, der dritte Himmel ist das Äußerste der wahrnehmbaren Welt, was auch Grenzscheide zur vernünftigen Schöpfung ist. In der schwer zu interpretierenden Passage am Ende der Schrift versucht er tatsächlich seine Epektasistheorie mit der paulinischen Kunde zu harmonisieren. Wie er zeigen will, nennt Paulus, dem biblischen Sprachgebrauch folgend, den dritten Himmel das Hinausgehen (*διέξοδος*) durch drei Sphären des wahrnehmbaren Universums, wodurch er in die

⁵¹ *Cant.* XII, GNO VI, 366, 14-23.

⁵² *2 Kor.* 12, 2-4.

⁵³ Gregor von Nyssa 1999, speziell 100. Vgl. *Hex.* GNO IV/1, 81, 5-8.

⁵⁴ E.g. *Vit. Moys.* II, GNO VII/ 1, 93, 1-2; *Contr. Eun.* I 308 (GNO I 1, 112, 6); Siehe dazu auch Kommentar von Risch, 230-31, Anm. 383 (Gregor von Nyssa 1999).

feststehende und vernünftige Natur, d.h. Paradies gelangt.⁵⁵ Im Kommentar zum *Canticum Canticorum* läßt Gregor die fortgeschrittene Seele sich wie die des Paulus nicht nur über den dritten Himmel, sondern sogar auch das Paradies hinausstrecken.⁵⁶ Doch kommt die Bewegungsperspektive wiederum nicht eindeutig zum Vorschein. Das Ziel des himmlischen Laufens ist auch in anderen gleichen Passagen mit der Aufstiegsthematik nicht näher angedeutet, so daß Gregors Leser einen Eindruck gewinnt, daß der Autor dieser schwankenden Berichte beabsichtigt, kein metaphysisches Bild darzulegen.

Worüber wir von Gregor Auskunft bekommen, ist, daß ἔμπροσθεν ἐπέκτασις eine unendliche Angleichung in der Tugendleistung an Gott sei, wenn ein Mensch jeden Augenblick Christus sucht und wählt. Zu diesem Kern seines konkreten Glaubensgefühls kann der Nyssener in ganz abstrakter Ausdrucksweise ausführen: "Das Finden ist an sich ein permanentes Suchen. Denn das Suchen ist nicht eines und das Finden etwas anderes, sondern das Nutzbare des Suchens ist selbst das Suchen."⁵⁷

Die offene geistige Struktur stützt sich auf die Gesetzmäßigkeit eines Relationprinzips in der synergetischen Wirkung. Die göttlichen Güter, zu denen der Mensch gelangt, machen die Seele aufnahmefähiger, indem ihre Aufnahme eine Vermehrung der Kraft und Grösse bewirkt, so daß der Empfänger immer zunimmt und in der Zunahme nicht verharret, da in diesem Prozess das Ende den Anfang des Neuen bedeutet.⁵⁸

⁵⁵ Die ganze Erwägung auf *Hex.* GNO IV/1, 81,1-83,9. In Rischs Übersetzung τρίτον οὐρανὸν ὀνόμασας τὴν τῶν τριῶν τούτων τῶν ἐν τῷ παντὶ θεωρουμένων τμημάτων διέξοδον liest man: Paulus "nennt einen dritten Himmel den Durchgang durch diese drei Abschnitte." Somit versteht Risch διέξοδος hier nicht als Austritt, sondern als Weg (Durchgang) (S. 100). Dementsprechend behauptet er: "Der dritte Himmel als Ziel der paulinischen Himmelsreise ist nicht eindeutig bezeichnet. Zuerst erreicht Paulus das äußerste Ende der wahrnehmbaren Welt, dann ist der dritte Himmel sogar nur der Weg durch diese drei Sphären"(S. 231, Anm. 383). Wenn ich hier διέξοδος im Sinne von Resultat des Durchlaufens verstehe, ist es doch nicht zu bezweifeln, daß die Epektasis-Struktur sich auf die dynamische Gleichwertigkeit von Weg und Ziel basiert.

⁵⁶ *Cant.* VIII, GNO VI, 245, 17-22. Paulus bei Gregor kann nicht Stillstand für sich in Paradies finden, denn das widerspricht der Unabgeschlossenheit der Epektasis-Struktur (vgl. *Vit. Moys.* I, GNO VII/1, 3, 12-21).

⁵⁷ *Ecc.* VII, GNO V, 400, 21-401,2.

⁵⁸ *Cant.* XI, GNO VI, 320, 11: τὸ ἀεὶ καταλαμβάνομενον ἀρχὴ πρὸς τὸ ὑπερκείμενον γίνεταί.

Man kann auf viele ausdrucksvolle Stellen im Schrifttum des Bischofs von Nyssa für die stufenhafte geistige Umwandlungskinetik im synergetischen Vorgang verweisen, doch empfiehlt es sich nun, einige davon paradigmatisch anzuführen, worin Gregor sich der metaphorischen Sprache bedient, um die *unio mystica* zu reproduzieren. Es ist dabei nicht zu übersehen, wie die angebrachte kinetische Metaphorik für das doktrinäre Konzept der energetischen Vereinigung des Menschen mit Gott vorteilhaft ist. So setzt Gregor am Ende der *De Perfectione* die Reinheit Gottes mit der des Tugendathleten in Vergleich, dafür sich der Analogie mit Wasser bedienend: "wenn ein Mensch aus Christus wie aus einer reinen und unvergänglichen Quelle die Gedanken für sich schöpft, so wird er für sich eine solche Ähnlichkeit mit seinem Urbild erweisen, wie Wasser mit Wasser hat, und zwar das üppig sprudelnde Quellwasser mit jenem, das von dort in den Krug gefüllt wurde."⁵⁹ Die erste Schrift Gregors *De virginitate* und eine der letzten, *In Canticum Canticorum*, gibt dieselbe Idee der nach der Natur identischen Energie mit der Metapher eines Flügels wieder. Sie ist gut bekannt aus Davids Psalmen, aber auch aus platonischen Texten wie etwa *Phaedon*, *Phaedrus* und *Enneaden* mit dem mystischen Bedeutungsgehalt der überirdischen Reise der Seele. *De virginitate* sieht nur einen Verkehr, der die flügellose Seele zum Himmel bringt. Die Seele muss sich der Gestalt der herabgefliegenen Taube (d.h. des Hl. Geist) ähnlich machen. Dann wird sie sich mit Taubenflügeln über das ganze Universum herausheben.⁶⁰ *In Canticum Canticorum* fungieren wiederum Flügel als gemeinsame Prädikate für Mensch und Gott. Die Figur wiederum meint, daß dem Menschen alle Tugenden gehörten, solange er Gott in allem ähnlich war: "Hernach aber beraubte uns das Absinken zur Bosheit dieser Art von "Flügel" – als wir uns nämlich aus der Deckung der "Flügel" Gottes herausbegeben hatten, wurden wir auch der eigenen "Flügel" ledig."⁶¹

Wer sich im energetischen Bereich der doppelseitigen Anziehungskraft befindet, der kennt keine Grenze der Umstellung ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, wie die berühmte Abschlußpassage von *De Perfectione* verkündet.⁶² Eben

⁵⁹ Die Übersetzung nach: Gregor von Nyssa 1977, 74. Vgl. *Perf.* GNO VIII/1,212,5-10.

⁶⁰ GNO VIII/1,294,11.

⁶¹ Gregor von Nyssa 1994, 795. Vgl. *Cant.* XV, GNO VI, 448, 11-16; *Perf.* GNO VIII/1,213, 22.

⁶² GNO VIII/1, 213, 26-214, 1.

über diese Beständigkeit (στάσις) unterrichtet dialektisch die *Vita Moysis*, daß sie wie Flügel zur raschen Vorwärtsbewegung gebraucht wird.⁶³

Wenn man sich nun den geometrischen Kategorien zuzuwendet und fragt: Hat Gregor darüber nachgedacht, auf welchen Bewegungstyp und sein geometrisches Analogon sich jene höchste ἐπι τὰ ἄνω κίνησις beziehen darf?

In der ganzen heidnischen Philosophie fungiert der regelmäßige Kreislauf mit seiner geometrischen Hintergrundsform – dem Kreis – als eine ideale Form des ewigen Daseins sowohl für die physische als auch die metaphysische Realität. Nicht weniger als jeder hellenisch gebildete Intellektueller der Spätantike bewunderte der Bischof von Nyssa den antiken physischen Kosmos mit seiner intellektualistischen Ästhetik. Jedoch wozu und inwieweit benötigt „das höchste Wunder der Welt“ – unmittelbares Abbild und Angleichung Gottes – die Nachahmung der kreisförmigen Existenzweise eines überkosmischen oder kosmischen philosophischen Gottes, wenn es dem fleischgewordenen, in den historischen Ablauf der Menschheit eingetretenen Wort Gottes für sein geistiges Vervollkommen folgt?

Die Thematisierung der rationalen und kontemplativen Bewegungsweisen der Seele gehört wesentlich zur nachgregorschen christlichen Theologie,⁶⁴ doch hat bereits der Nyssener darüber zu reflektieren und auch die terminologische Vorarbeit begonnen. So nimmt man wohl zu Recht an, wenn er in mehreren Stellen den Begriff εὐθύτης/εὐθειᾶ thematisiert, und auf geistlich-ethische (‘Geradheit’) und zumal geometrische (‘das Gerade’) Konnotationen anspielt.⁶⁵ Anhand dieser Beobachtungen können wir feststellen, daß wir es in dem

⁶³ *Vit. Moys.* II, GNO VII/I, 118, 23-24.

⁶⁴ Vgl. Ps.-Dionys. *DN* 4, 8-10 (Corpus Dionysiacum 1990-1991), der in dieser Hinsicht viel näher als Gregor von Nyssa zur platonischen Tradition steht (vgl. dazu auch Pseudo-Dionysius Areopagita 1988, 115, Anm. 93 mit der weiteren Literatur).

⁶⁵ Aus diesen recht häufig benutzten Termini bei Gregor siehe etwa *Inscr.* I, 8, GNO V, 55, 16- 24; 59, 12-21; II, 9, GNO V, 124, 2-4; *Eccl.* VIII, GNO V, 423, 18- 21; *Cant.* II, GNO VI, 42, 1-9; *Cant.* XII, GNO VI, 342, 1-8; *Cant.* XV, GNO VI, 449, 6-12. Sehr selten wendet sich Gregor der γράμμῃ zu. Speziell in bedeutsamem theologischem Sinnzusammenhang trifft man sie zweimal als den Bestandteil (die Senkrechte) der Kreuzsymbolik (*Vit. Moys.* und *Trid. spat.*) und einmal als sich in Kreis abrundende Linie, die metaphorisch an die Unendlichkeit Gottes gerichtete menschliche Denken kennzeichnet (siehe unten Anm. 68).

anthropologischen Bewegungskonzept des jüngeren Kappadokiers mit einer Neuerung angesichts der Philosophie zu tun haben, da er anstatt der zyklischen die lotrechte Kinetik als eine geistige Bewegungsart für vorrangig hält.⁶⁶

Das Konzept hat objektive und subjektive Voraussetzungen. Die objektiven sind zuerst in der biblischen Historizität mit ihrem Anfang und Ende,⁶⁷ dann aber in der biblischen Grundthese der Ebenbildlichkeit der Seele zu Gott zu suchen. Die Bedeutung des Kosmos als des epistemologischen Mittlers zwischen Gott und Mensch war in dieser Eikontheologie durchaus aufbewahrt, doch als das höchste Angleichungsziel abgeschafft worden. Besteht die Ähnlichkeit zwischen Makro- und Mikrokosmos in den physiologischen und allgemeinen psychologischen Vorgängen im Sinne des regelmäßigen Veränderungsablaufes, so schließt diese Abhängigkeit nicht den menschlichen Geist ein. Denn als Abbild Gottes ahmt er das Göttliche in seinem geistigen Nachfolgen gerade nach 'vorne' und 'oben' nach. Der subjektive Gedankenansatz besagt im Hinblick auf jenes Nachfolgen, daß geistig-ethisches Beweglichsein der menschlichen Seele zu Gott sich als unendlich ergibt, da die Natur Gottes unendlich ist. Wie Gregor dachte, ist jenes ewige Leben – ohne Anfang und Ende – kein κύκλος an sich. Nur ist es ein κύκλος für die Kraftlosigkeit unserer Vernunft, welche sich im Kreise der Unbegreiflichkeit dreht, sobald sie jenes transzendente Leben zu bedenken versucht.⁶⁸

Tbilisi State University, Georgia

⁶⁶ Auch an der universalen eschatologischen Bewegung der Kreatur, wie Gregor die von Origenes angeeignete Apokatastasislehre im eigenen Denksystem reproduziert, ist ein offensichtlicher Abstand von dem zyklischen Restitutionskonzept aufweisbar. Schon Daniélou zog aus der Untersuchung der nyssenischen Deutung der Apokatastasis den bedeutungsvollen Schluß, daß Gregor sie mit der Auferstehung Christi, sowie mit der Auferstehung des gefallenen Menschen, gleichsetzt und im Unterschied zum platonisch-origenesischen Modell eine historische Perspektive anstelle der zyklusartigen Wiederherstellung entwirft (Daniélou 1970, 224-26). In ihrer systematischen Analyse der Apokatastasisgeschichte unterstreicht Ramelli andererseits den ausschließlich christlichen Charakter des Konzepts bei Origenes und Gregor von Nyssa und sieht darin Gregor als treuen Nachfolger des Origenes (Ramelli 2013, 384, 390).

⁶⁷ Das war der bedeutendste Punkt in der neuen Bewertung der Weltordnung in der christlichen Spätantike. Darüber eine markante kultur-historische Untersuchung bereits von dem jungen Averintsev 1975, 266-84.

⁶⁸ *Contr. Eun.* I(I), 667-69; GNO I, 217, 29-218, 17.

BIBLIOGRAPHIE

- Alexandre, Monique. 1971. "La théorie de l'exégèse dans le *De hominis opificio* et l'*In Hexaemeron*." In *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, hrsg. v. Marguerite Harl, 87-110. Leiden: Brill.
- Augustine. 1995. *Confessions*. Books I-IV, hrsg. v. Gillian Clark. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1997. *Confessions*. Books X-XIII, hrsg. v. Gillian Clark. Cambridge: Cambridge University Press.
- Averintsev, Sergei. 1975. *Porjadok Kosmosa i Porjadok istorii v mirovoztrenii Rannego Srednevekov'ja* [Die Kosmosordnung und Ordnung der Geschichte in der Weltanschauung des Frühen Mittelalters]. *Antichnost' i Vizantija* [Antike und Byzanz]. Moskau.
- Böhm, Thomas. 1996. *Theoria. Unendlichkeit. Aufstieg. Philosophische Implikationen zu 'De Vita Moysis' von Gregor von Nyssa*. Leiden: Brill.
- Canévet, Mariette. 1983. *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*. Paris: Etudes augustiniennes.
- Corpus Dionysiacum. 1990-1991. *Patristische Texte und Studien* 33. Hrsg. v. Beate Regina Suchla, Günter Heil und Adolf Martin Ritter. Berlin: De Gruyter.
- Daniélou, Jean. 1954. *Platonisme et Théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Paris: Aubier.
- 1970. *L' être et le temps chez Grégoire de Nysse*. Leiden: Brill.
- Dolidze, Tina. 2000. "Der ΚΙΝΗΣΙΣ-Begriff der griechischen Philosophie bei Gregor von Nyssa." In *Gregory of Nyssa. Homilies on the Beatitudes. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14-18 September 1998)*, hrsg. v. Hubertus R. Drobner and Albert Viciano, 221-45. Leiden: Brill.
- 2003. "Der Begriff der Bewegung in der Gotteslehre Plotins und Gregors von Nyssa." In *Selbst – Singularität – Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*, hrsg. v. Theo Kobusch, Bukhard Mojsisch und Orrin F. Summerell, 41-75. Amsterdam/Philadelphia: B. R. Grüner.
- Douglass, Scot. 2005. *Theology of the Gap. Cappadocian Language Theory and the Trinitarian Controversy*. American University Studies, Series VII: Theology and Religion 235. New York: Peter Lang.

- Drobner, Hubertus. 1996. *Archaeologia Patristica. Die Schriften der Kirchenväter als Quellen der Archäologie und Kulturgeschichte: Gregor von Nyssa. Homilie in Ecclesiasten*. Città del Vaticano: Pontificio istituto di archeologia Cristiana.
- Ferguson, Everett. 1973. "God's Infinity and Man's Mutability. Perpetual Progress According to Gregory of Nyssa." *Greek Orthodox Theological Review* 18: 59-78.
- 1976. "Progress in Perfection: Gregory of Nyssa's *Vita Moysis*." *Studia Patristica* 14: 307-14.
- Gregor von Nyssa. 1977. *Über das Wesen des christlichen Bekenntnisses. Über die Vollkommenheit. Über die Jungfräulichkeit*, eingel. übers. und mit Anm. versehen v. Wilhelm Blum. Stuttgart: Hiersemann.
- 1994. *In Canticum Cantorum Homiliae*. III, Griechisch-Deutsch, übers und eingel. v. Franz Dünzl. Freiburg: Herder.
- 1999. *Über das Sechstageswerk*. Eingel. übers. und kommentiert v. Franz Xaver Risch. Stuttgart: Hiersemann.
- Köckert, Charlotte. 2009. *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie*. Studien und Texte zu Antike und Christentum. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Leuenberger-Wenger, Sandra. 2008. *Ethik und christliche Identität bei Gregor von Nyssa*. Studien und Texte zu Antike und Christentum 49. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Macleod, Colin. W. 1982. "The Preface to Gregory of Nyssa's *De Vita Moysis*." *Journal of Theological Studies* 33: 183-91.
- Mann, Friedgelm. 2003. *Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Schriften Gregors von Nyssa*. Leiden: Brill.
- Mateo-Seco, Lucas Francisco und Giulio Maspero, hrsg. 2010. *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Leiden: Brill.
- Meissner, Henriette. 1991. *Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa De Anima et Resurrectione*. Frankfurt: P. Lang.
- Mühlenberg, Ekkehard. 1966. *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pseudo-Dionysius Areopagita. 1988. *Die Namen Gottes*. Bibliothek der griechischen Literatur 26, eingel. übers. und mit Anm. versehen v. Beate Regina Suchla. Stuttgart: Hiersemann.
- Nemesius Emesenus. 1987. *De Natura Hominis*. Hrsg. v. Moreno Morani. Leipzig: Bibliotheca Teubneriana.

Ramelli, Ilaria. 2013. *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden: Brill.

— 2014. "Philo's Doctrine of Apokatastasis: Philosophical Sources, Exegetical Strategies and Patristic Aftermath." In *The Studia Philonica, Annual 26*, hrsg. v. David T. Runia und Gregory E. Sterling, 29-56. Atlanta, Georgia: Scholars Press.

Ritter, Adolf M. 1976. "Die Gnadenlehre Gregors von Nyssa nach seiner Schrift *Über das Leben des Mose*." In *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster 18-23. September 1972*, hrsg. v. Heinrich Dörrie, Margarete Altenburger und Uta Schramm, 195-239. Leiden: Brill.

Thalhofer, Valentin und Heinrich Hand. 1874. *Ausgewählte Schriften des heiligen Gregorius, Bischofs von Nyssa*. Kempten: Jos. Kösel'sche Buchhandlung.

Verghese, Paul T. 1976. "ΔΙΑΣΤΗΜΑ and ΔΙΑΣΤΑΣΙΣ in Gregory of Nyssa." In *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*, hrsg. v. Heinrich Dörrie, Margarete Altenburger und Uta Schramm, 244-59. Leiden: Brill.

Zachhuber, Johannes. 2000. *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*. Leiden: Brill.