

## Von der Gnosis zur Mystik: Der Übergang vom 3. zum 4. Jahrhundert im alexandrinischen Raum

Von Ignacio E s c r i b a n o - A l b e r c a, Bamberg

Bei der Aufhellung des Überganges von der Gnosis zur Mystik im alexandrinischen Raum haben wir unsere Aufgabe methodologisch so eingengt, daß nicht die inhaltliche Fülle der beim Übergang sich verwandelnden Motive direkter Gegenstand der Erörterungen ist. Die Aufgabe könnte an sich sehr reizvoll sein, die verschiedenen M o t i v e aufzuzählen, in denen sich der Übergang vom 3. zum 4. Jahrhundert dokumentiert. Solche Motive sind: Das Aufleuchten einer neuen Bild-Theologie, welche mit dem Bilde Gottes (Christus) christologisch und mit dem inneren Bilde Gottes im Menschen erkenntnis-theoretisch operiert; das Nachlassen der Logos-Theologie, die früher vornehmlich ihre Aufgabe darin sah, den Logos der Schrift zu erforschen und zu ergründen (Origenes); das Entschwinden der glücklichen Paarung der Gnosis und des Glaubens in der Formel des Klemens Alexandrinus von der γνωστικὴ παράδοσις.

Hier wird vielmehr nach einem Blickpunkt gesucht, welcher über das Q u a l i t a t i v e dieses überaus wichtigen Übergangs Aufschluß geben kann. Schon die Art, wie der wissenschaftliche Betrieb beim antiken Menschen verstanden wurde – nämlich als Weitertradieren eines in der Tradition eingebürgerten Stoffes, wo es nicht vornehmlich auf die subjektiv angeeignete und durch die jeweilige Personalität zu kolorierende Lehre ankommt –, mahnt uns zur Vorsicht: Es könnte nämlich sehr leicht der Fall eintreten, daß bei den jeweiligen statistikartigen Erwägungen über die verschiedenen Motive einer bestimmten theologischen Strömung jenes unsagbare Fluidum nicht erfaßt wird, das an sich das Wesen des Geschichtlichen ausmacht und woran sich die Leidenschaft des Historikers hätte entzünden sollen. Man möchte eher meinen: Erst nach der Aufdeckung der neuen geistesgeschichtlichen Perspektive hat es einen Sinn, nach den Verschiebungen und Verlagerungen des theologischen Interesses unter Heranziehung der Motivforschung zu fragen.

Zur Erforschung des Entstehens der christlichen Mystik bieten sich uns verschiedene Ansätze dar: Erkenntnistheoretische, psychologische, religionsgeschichtliche, welche in der neueren Forschung hauptsächlich mit den Namen E. von Ivanka, W. Völker, J. Daniélou, H. Jonas verbunden sind.

Die religionsgeschichtlichen Studien von Hans J o n a s liefern sehr wertvolle Analysen, besonders, was die Schilderung der Vorgänge in der hellenistisch-synkretistischsten Frömmigkeit angeht. Jonas hat aber andere Interessen als die hier verfolgten Zusammenhänge. Die christliche Gnosis des 3. Jahrhunderts (besonders bei Origenes) bedeutet für ihn eine schon philosophisch sich auslegende Mystik, die aus der mythologischen, außerchristlichen Gnosis herrührt<sup>1</sup>). – E. v o n I v á n k a hat den Ansatz zur Bildung einer Theorie der Mystik in der Vertiefung des Gedankens von der Erkenntnis Gottes in der Seele erblickt<sup>2</sup>). Dieses Kriterium von Ivánkas – unverkennbar erkenntnistheoretischer Art (man beachte den Untertitel seines berühmten Aufsatzes: »Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa«) – scheidet bei unserem Unterfangen auch aus. Mit Hilfe dieses Maßstabes vermag von Ivánka

<sup>1</sup>) H. J o n a s, *Gnosis und spätantiker Geist*, 2/1, Göttingen 1954.

<sup>2</sup>) E. v o n I v á n k a, *Vom Platonismus zur Theorie der Mystik. Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa*, in: *Scholastik* 11 (1936) 194.

zwischen Platonismus und christlicher Mystik zu unterscheiden. Unsere Interessen richten sich auf folgendes: Die Vertiefung der εἰκόν-Theologie im 4. Jahrhundert mag als untrügliches Indiz für den Ausbau der mystischen Lehre dienen: Dabei geht es uns aber nicht *in directo* darum, das Plus des 4. Jahrhunderts unter diesem Gesichtspunkt zu beweisen, sondern um den Aufweis des verschiedenartigen geistigen Klimas bei zwei ohnehin mystisch angelegten theologischen Lehren.

Die Diskussion zwischen J. Daniéλου und W. Völker hält sich enger an den Rahmen unserer Erörterung, weil dort die Frage aufgeworfen wird, ob Origenes oder Gregor von Nyssa die Begründung der christlichen Mystik zuzuschreiben sei. Leider ist die Diskussion, dem vorwiegend psychologischen Ansatz gemäß, für unser Problem nicht besonders ertragreich. Den Maßstab für die Bewertung der Mystik liefern hier die nicht unbedenklichen Schlagworte: Intellektualismus, Betonung des affektiven Momentes usf. Hier läßt sich unendlich streiten. Belastend tritt zusätzlich zur so angelegten Diskussion hinzu, daß die Ekstase – wiederum psychologisch anvisiert – als konstituierender Faktor der mystischen Einstellung verstanden wird<sup>3)</sup>.

Theologiegeschichtlich möchten wir nun dem Verhältnis von christlicher Gnosis und christlicher Mystik beikommen, indem wir nach dem anthropologischen Entwurf fragen, der Klemens von Alexandrien und Origenes einerseits, den Kappadoziern andererseits (vornehmlich anhand des heute paradoxerweise als Theologen der Gruppe anerkannten Gregors von Nyssa) eigen ist. In jeder Theologie wird der Mensch im Horizont des Göttlichen gesehen. Genauso wie die Philosophie (bloß mit anderen Mitteln) ist auch die Theologie darum bemüht, einen Entwurf der menschlichen Möglichkeiten zu skizzieren. In Alexandrien wird das Ideal des mystischen Gnostikers entworfen. Dieses Ideal zeigt das Wesentliche der Auffassung des Christentums überhaupt in jenem geistigen Klima, worüber H. von Campenhausen sagt: »In dem Ideal des »erkennenden« Christen (d. h. des vollkommenen Gnostikers) vollendet sich für Clemens seine Gesamtanschauung des Christentums<sup>4)</sup>«. Dies trifft sicherlich nicht nur für Klemens zu. Beim vornehmlich anthropologisch interessierten Gregor von Nyssa dürfte die Heranziehung seines anthropologisch christlichen Entwurfs Wichtiges über seine Gesamtanschauung des Christentums ergeben, so daß sich auf dieser Basis der Vergleich zwischen Gnosis und Mystik bewerkstelligen läßt. Somit folgen wir dem klugen Vermerk von H. Langerbeck an einer Stelle seiner Ausgabe des Kommentars zum Hohenlied des Gregor von Nyssa: »Cum similitudo tum differentia, quae est inter theologum gnosticum (Origenes ist gemeint) et mysticum (Gregor von Nyssa)«<sup>5a)</sup> sollte das Resultat des Vergleiches der beiden sich so nahestehenden Größen sein.

## 1. Die Alexandriner

In Alexandrien wird die Theologie als Mystik betrieben. Wir meinen hier mit Mystik den Gegensatz zur strikten ethischen Auffassung der Religion; auch den Gegensatz zur positivistisch offenbarungsbedingten Auffassung des Christentums, die meistens als ethische Größe auftritt; und auch den Gegensatz zur rein intellektuellen Durchdringung des Glaubensgutes. Wo die Prädominante jene Art religi-

<sup>3)</sup> Cf. W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955, 211 ff.

<sup>4)</sup> H. von Campenhausen, *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart 1955, 37–38.

<sup>5a)</sup> H. Langerbeck, *Gregorii Nysseni opera*, ed. Jaeger VI, 137, zu 4 ff.

öser Schau ist, die mit einem ästhetisch-religiösen Ideal der Annäherung an das Göttliche verkoppelt ist (sei es als Annäherung an das Göttliche durch den Weg der Innerlichkeit oder auch durch den äußeren Weg der Weltbetrachtung), meinen wir eine mystische Theologie vor uns zu haben. Dabei interessieren wir uns nicht direkt für die Tatsächlichkeit der Ekstase, die eine psychologische Größe ist, welche für die mystische Bestimmtheit einer Lehre nicht ausschlaggebend sein kann.

In Alexandrien ist die Mystik ein Konglomerat aus dem antiken Erbe. Auch hier gilt: »Platon commande toute la philosophie religieuse de l'Hellénisme« (Festugière). Die wesentlichen Elemente sind die Aufstiegsmystik Platons und der Zug zur Verinnerlichung, der ein Charakteristikum der späthellenistischen Zeit ist. Die geistige Lehre der Alexandriner ist – nach den glücklichen Worten J. Daniélous – in einen mystischen Kontext eingetaucht. Die Hinwendung zu einem neuen Gegenstand (Christus als manifestative δόξα des Vaters) macht – wenn wir jetzt vom spezifisch christlichen Erleben der Gnade absehen – den christlichen Charakter dieser Mystik aus.

Nun aber haben die christlichen Möglichkeiten, die dem alexandrinischen Gnostiker des 3. Jahrhunderts offenstehen, eine eigene Note. Der qualifizierte Typ eines Gnostikers ist in Alexandrien der Visionär, dessen Trachten auf die θεωρία, θέα, ὄρασις τοῦ θεοῦ, wie es das gnostische Ideal war, ausgerichtet ist. Da in der Tradition dieser Schule seit Philo der Prophet hauptsächlich ein Schauender ist – ὁρῶν θεόν –, verschmelzen die Aussagen über die geistige Tätigkeit der Figuren der biblischen Vergangenheit mit den Aussagen über den vollkommenen Gnostiker. Um das hochgeschraubte Ideal des Gnostikers in dessen Zuspitzung zu beschreiben, muß man eine Rückblende auf den visionären Typ der biblischen Vergangenheit einschalten: Bei der Schilderung dieser biblischen Visionäre spiegeln sich die Projektionen des hic et nunc Theologie betreibenden Alexandriner wider. So kann beispielsweise die Gestalt des Moses für manche Züge des alexandrinischen Gnostikers als Vorbild dienen.

Im Gegensatz zu den aus der alten Katechetik schöpfenden Vätern (Justin) macht K l e m e n s schon unter den Christen einen Unterschied, indem er die Erkenntnis des allegorischen Sinnes der Schrift dem Gnostiker vorbehält<sup>5)</sup>. Der *biblische Prophet* ist jener Befähigte, der als Inspirierter das Geheimnisvolle erkennt; das ist bei Klemens (nach Cl. Mondésert) auch eine dritte Bedeutung des Begriffes »Prophet«, dessen Ausgerichtetheit auf das Verborgene und Geheimnisvolle feststeht<sup>6)</sup>, näherhin auf jene Geheimnisse, die der Menge vorenthalten sind. Ebenso ist der *Gnostiker* des Klemens ein besonders ausgestatteter Christ, der über eine eindeutig auf die Schriftauslegung bezogene geheime Überlieferung verfügt<sup>7)</sup>. Das Erkennen des Gnostikers steht in einer direkten Korrelation zum Erkennen des Propheten nach jener berühmten Definition der Prophetie als Prognose und der Gnostik als Erkennens der Prophetie: ἡ προφητεία πρόγνωσις ἐστίν, ἡ δὲ γνώσις προφητείας νόησις<sup>8)</sup>. Die Ausrichtung der Gnosis auf die Prophetie ist hier klar ausgesprochen und zwar in der Form, daß die Gnosis zur Erkenntnis dessen gemacht wird, was die vorwegnehmende Prophetie schon ihrerseits erkannt hat. Das einzige kongeniale erkennt-

<sup>5)</sup> Cf. P. Heinisch, *Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese* (Barnabas, Justin, Clemens von Alexandria), Münster/W. 1908, 66.

<sup>6)</sup> Cl. Mondésert, *Clément d'Alexandrie*, Paris 1944, 233, Anm. 3; 99, Anm. 7.

<sup>7)</sup> Cf. E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge 1957, 172–173; cf. Mondésert, o. c. S. 110.

<sup>8)</sup> *Strom.* II, 54, 1 (SChr 38, 77–78).

nistheoretische Pendant zur Prophetie ist die Gnosis. Die inspirierte, erkenntnis­mäßig vorwegnehmende Prophetie steht in der genauen Entsprechung zur erleuch­ teten, mystisch-erkenntnis­mäßig vorwegnehmenden – und auf die Zukunftsprophe­ tie angewandt: rückblendenden – Gnosis. Wir möchten die subjektive Gnosis als religiösen Akt bei Klemens nicht so hochqualifiziert sehen, daß die Inspiration der biblischen Prophetie auch in der Inspiriertheit der Gnosis ihr Pendant hätte; das stimmt nicht einmal beim beflügelten Philo, welcher übrigens die göttliche Einwir­ kung, die zur Schriftauslegung befähigt, »sich von der Inspiration der heiligen Schriftsteller vielleicht nur graduell verschieden dachte«, wie P. Heinisch sich aus­ drückte<sup>9)</sup>. Man erlaube uns aber die Verwendung eines neuen Terminus zur Kenn­ zeichnung dieses delikatsten Sachverhalts: Die Kongenialität der Gnosis mit der ge­ heimnischwangeren Prophetie kann nur daraus erklärt werden, daß die subjektive Gnosis eine Art Divination darstellt. Das Eindringen in die Geheimnisse der Schrift ist allein Sache der Visionäre. Paradigmatisch für diesen Sachverhalt ist bei Kle­ mens die Gestalt des Visionärs Josuah, der im Unterschied zu Keleb beim Begräb­ nis des Moses auch dessen Herrlichkeit sieht<sup>9a)</sup>.

Den klementinischen Gnostiker kennzeichnen die großen Schlagworte dieser Schule, die dann immer wieder im 4. Jahrhundert bei der Schilderung des Mysti­ kers mehrmals aneinandergereiht werden: Das Schauen, die Adoption an Sohnes Statt, die freimütige Rede – *παρησια* –, die *ὁμιλία* mit Gott, die Gottesfreundschaft usf. Daß diesem Ideal aber bei Klemens eine unverkennbare Verstiegtheit anhaf­ tet, meinen wir darin zu sehen, daß es im Horizont der typisch alexandrinischen visionären Prophetie steht.

Ähnlich steht es mit *O r i g e n e s*, dessen Visionäre – Marguerite Harl verwendet gerne diesen Begriff – ungleich stärker als bei Klemens auf die Schriftdeutung ver­ wiesen sind. Die Aufgipfelung der *θεωρία* bei Origenes findet bei der Tabor-Ver­ klärung statt, wo die *δόξα* des Herrn offen geschaut wird. Die Visionäre – sowohl die Propheten des Alten Testaments in der Vorwegnahme des Kommenden als auch die Privilegierten des Neuen Testaments in der geschichtlichen Wirklichkeit – spielen ihre Rollen bei der Tabor-Verklärung. Das Verständnis der Schrift ist auch Teilnahme an jener Schau. Die biblischen Mysterien sind auch bei Origenes mit der Note des Rätselhaften, Geheimnisvollen behaftet. Selbst die Idee der Of­ fenbarung, erst recht der Inspiriertheit der Schrift, ist bei Origenes mit der Idee eines geheimnisvollen, »mystisch-okkulten« Sinnes untrennbar verbunden<sup>10)</sup>. Wer sich der exegetischen Arbeit befließigt, »habitabit ad puteum visionis«, wie Isaak (Gen 25, 11), wobei Origenes es nicht unterläßt, dieses Wohnen beim Brun­ nen der Schau mit den biblischen Visionen des Jesajas, des Nahum und des Jakob in Bethel zu vergleichen<sup>11)</sup>. Die annähernde Austauschbarkeit beider Betätigungen – der Exegese und der biblischen Prophetie – wird ja an *der* Stelle offen ausge­ sprochen, wo Amos (cf. Amos 8, 11) als der Prophet angeführt wird, welcher gei­ stige Auslegung betrieb: »non famem panis (...) sed famem audiendi verbum Dei«<sup>12)</sup>. Die Exegeten »habent in se animas et spiritus prophetarum«<sup>13)</sup>. Die Auf­ deckung dieses Sinnes ist bei dem Gnostiker mit einem Enthusiasmus verbunden

<sup>9)</sup> Heinisch, *Der Einfluß Philos* 51; zu Klemens: cf. Heinisch, o. c. S. 52.

<sup>9a)</sup> *Strom.* VI, 132, 1–5 (GCS II, 498, 19–499, 11).

<sup>10)</sup> Cf. H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, Paris 1950, 297–298; 299 mit Anm. 24.

<sup>11)</sup> *Hom. in Gen.* XI, 3 (GCS VI, 105, 1–28).

<sup>12)</sup> *Hom. in Gen.* XVI, 4 (GCS VI, 140, 16–22).

<sup>13)</sup> *In Matth. Com. Series 27* (GCS XI, 46, 10).

(ἐνθουσιασμός, ἐνθουσιᾶν), welcher der Inspiration des Propheten analog ist<sup>14</sup>). Selbst wenn sich Origenes so deutlich gegen die Ekstasik gewandt hat, – also gegen die Besessenheit und »Unfreiheit« des Propheten, die vor allem bei Philo durchgehend belegt ist –, so muß man sich doch fragen, ob die Ausklammerung der Ekstasik mit einem Schlag die ganze hellenistische Hintergründigkeit des Prophetie-Begriffes zu bereinigen imstande war. Der »Sitz im Leben« dieser Ausklammerung scheint eher Polemik gegen den Montanismus als eigentliche Ablehnung der ekstatischen Mystik Philos zu sein.

Moses und Paulus sind die großen visionären Gestalten des Origenes. Auch die Zeugen der Verklärung gehören dazu. Abraham, Josuah, Jesajas sind solche Visionäre. Daß Paulus (bei seiner Entrückung ins Paradies) mit den anderen alttestamentlichen Visionären zusammengesehen wird (nach H. de Lubac<sup>15</sup>) ist nicht auszumachen, ob die neutestamentlichen Heiligen sich auf der Linie des gnostischen Wissens von den alttestamentlichen Heiligen unterscheiden), ist ein weiteres Indiz, daß Origenes ein gnostisches Ideal verfolgte, bei dessen Beschreibung die biblischen Gestalten als Projektionen seines Programms auftreten. Die Ausrichtung des Origenes auf eine esoterische Theologie hin ist kaum zu leugnen. Seine Mystik erhält somit die Note des Abgesonderten und Kryptognoseologischen. Die enorme katechetische Tätigkeit des Origenes mildert indessen unverkennbar die ohnehin esoterische Überspanntheit seines gnostischen Ideals. Die aus dem Schrifttum des Origenes nicht wegzudenkende Unterscheidung zwischen vollkommenen und einfachen Christen – eine Unterscheidung, die wahrscheinlich auch das Schicksal des Origenes in seinem Verhältnis zur kirchlichen Hierarchie mitbestimmt hat – ist eine weitere Komponente seiner gnostischen Mystik.

## 2. Die Kappadozier

Was die Charakterisierung des von uns erörterten visionären Prophetismus bei Basilios angeht, so finden wir bei ihm Moses als Beispiel der Verherrlichung, welche dem Christen auch zukommt, sei es beim geistigen Lesen der Schrift<sup>16</sup>, sei es überhaupt bei der Kontemplation<sup>17</sup>.

Ein θεατής im ausgesprochenen Sinne ist indessen Moses nicht. In *De jejunio* wird Moses erwähnt, doch nicht als θεατής emporgehoben<sup>18</sup>), wobei auffallend ist (hier meldet sich die der monastischen Theologie eigene typologische Bevorzugung), daß die Rolle des θεατής, der ein großes θέαμα erlebt, Elias vorbehalten wird<sup>19</sup>). Moses tritt in derselben Schrift als Gesetzgeber auf<sup>20</sup>). Es konnte dem großen Kirchenmanne nicht entgehen, daß Moses ein Vorbild jeder geistigen Führung sein sollte.

In der Charakterisierung der biblischen Schauprophezie behält Moses bei Gregor von Nazianz den ihm in dieser Tradition – ehrenhalber, sollte man für

<sup>14</sup>) Cf. H. Crouzel, *Origène et la philosophie*, Paris 1962, 55; 133; 130. – Cf. C. Cels. VII, 44 (GCS II, 194, 29 ff); C. Cels. VI, 5 (GCS II, 75, 21 ff); *Com. in Jo.* I, 30 (GCS IV, 37, 13 ff) – (sobria ebrietas).

<sup>15</sup>) Lubac, o. c. S. 266–267; 166–167.

<sup>16</sup>) *De Spiritu Sancto* (MG 32, 165 B).

<sup>17</sup>) *In ps. 29* (MG 29, 317 B).

<sup>18</sup>) *De jejunio*, hom. I, 5 (MG 31, 169 A–B).

<sup>19</sup>) *De jejunio*, hom. I, 6 (MG 31, 172 B–C).

<sup>20</sup>) *De jejunio*, hom. II, 6 (MG 31, 193, B).

diese Zeit meinen – zukommenden Platz<sup>21</sup>); Ezechiel (der kultische Prophet!) ist ein ἐπόπτης und ἐξηγητής der Mysterien<sup>22</sup>); Jesajas gilt auch als θεατής<sup>23</sup>). Auffallend bei der letzten Stelle ist es, daß Paulus nicht bei seiner Entrückung ins Paradies, sondern auf dem Weg nach Damaskus als θεατής gilt, wo ja ohnehin das φῶς-Motiv ausschlaggebend ist<sup>24</sup>). Beachtenswert ist die Hervorhebung der Gestalten des Elias und Johannes' des Täufers. Ersterer galt dem Origenes, zusammen mit Moses, als großer Visionär, da er bei der Tabor-Verklärung zugegen war, letzterer als chronologische Aufgipfelung der alttestamentlichen Prophetie. Bei Gregor von Nazianz melden sich mit der Einreihung Elias-Johannes die Interessen der monastischen Theologie<sup>25</sup>).

Um die Frage nach dem existentiellen Entwurf bei Gregor von Nyssa zu beantworten, muß man von der Funktion der θεωρία auf bestimmten Betätigungsfeldern ausgehen. Die Reihe der Visionäre, die sich Gregor von Nyssa zurechtgelegt hat, fällt anders aus, als die Typologie seiner Vorgänger. Waren bei Origenes hauptsächlich die Zeugen der Tabor-Verklärung solche Inspirierte, so tritt bei Gregor eine sehr eindeutige Wendung ins Monastische ein. Elias und Johannes der Täufer werden in *De virginitate* mit stark monastischen Zügen geschildert<sup>26</sup>). Sie ergeben ein Beispiel für das beschauliche Leben. Weit größere Verwendung hat bei Gregor die Schilderung der Visionen, die sich an die großen Namen Moses und Paulus anschließen. Gelegentlich treten als visionäre Typen auf: Abraham, David, Petrus . . . Aus der unmittelbaren Vergangenheit werden Gregor Thaumaturgos und Basilius hervorgeholt, welche im Lichte eines Moses usf. auftreten. Ständige Belege aber für das mystisch visionäre Ideal Gregors bleiben Moses und Paulus.

Das ganze Leben des Moses wird auf die neue Lage des Volkes Gottes hin gedeutet. Doch will es scheinen, als ob Gregor hauptsächlich die Entwicklung der Einzelseele zur Vollkommenheit vor Augen hat, was seine Typologie weniger relevant macht. Moses ist das Beispiel für das Eingehen ins Dunkel, – ein Motiv, das eng mit der Bild-Theologie, mit der mystischen Verinnerlichung der Gottesschau zusammenhängt; seine Teilnahme an der Szene der Tabor-Verklärung wird nirgends erwähnt. Somit steht er außerhalb der Möglichkeiten der Schauantizipation. An die Stelle Ex 33, 23 (videbis posteriora mea) hat Origenes seine Gedanken über die auf die Zukunft ausgerichtete, heilsgeschichtlich gefaßte prophetische Schau des Moses und der übrigen alttestamentlichen Propheten angeknüpft<sup>27</sup>). Bedeutungsvoll ist die Abwandlung des Topos bei Gregor. Danach gilt die Unterweisung Gottes an Moses zur Hervorhebung dieses Sachverhaltes: Moses soll unendlich nach der Gottesschau trachten, figurlich gemeint: laufen. Wenn Moses aber das Gesicht Gottes

<sup>21</sup>) *Orat.* XI (MG 35, 833 A); cf. *Oratio* II; *Apologetica* 98 (MG 35, 496 A–B).

<sup>22</sup>) *Orat.* II, 55 (MG 35, 473 C – 476 A).

<sup>23</sup>) *Orat.* XVIII, *Funebris in Patrem* (MG 35, 1002 C–1004 A).

<sup>24</sup>) *Ibd.*

<sup>25</sup>) *Orat.* X (MG 35, 828A); cf. *Orat.* XIV (MG 35, 861 C).

<sup>26</sup>) *Virg.* c. 6 (Jaeger VIII/I, 278, 15 ff). Anderswo (*Cant. Or.* I: Jaeger VI, 31, 8 ff) werden Elias und Johannes der Täufer eben von diesen monastischen Kreisen im Text Gregors eingeschoben. Cf. *ibd.* die bedeutende Athetese zu der Typologie aus dem Codex Parisinus, die der Herausgeber gemacht hat.

<sup>27</sup>) Τὸ ὀπίσω ist die kommende Herrlichkeit Christi: *Hom. in Jer.* XVI, 2 (GCS VI, 134, 10–20); Philo hatte die Stelle (*post.* 169) vom Kosmos als »Rücken« Gottes, woraus sich die teleologische Gotteserkenntnis ergab, verstanden.

zu sehen bekäme, so würde das bedeuten, daß Moses in eine andere Richtung als Gott laufen würde: Das kuriose Bild gilt zur Betonung des Unendlich-Seins des mystischen Aufstiegs<sup>28</sup>).

Johannes der Täufer war eine Schlüsselfigur bei Origenes. Die Stelle in *De virginitate* schildert dagegen die rein beschaulichen Vorzüge des Wüstenpropheten<sup>29</sup>). Es bleibt nichts anderes übrig, als die Visionäre bei Gregor als Exemplifizierung des bereinigten, ernüchterten mystischen Ideals hinzustellen.

Darin ist Paulus das durchgängige Beispiel. Einmal gilt die Schilderung der Entrückungen der Visionäre zur Darlegung des Lieblingsgedankens Gregors vom unaufhörlichen Aufstieg<sup>30</sup>). Oder es werden diese – besonders Abraham und Paulus – heraufbeschworen, um die Grundthese der *theologia negativa* darzulegen<sup>31</sup>). Die Visionäre sollen ferner ein Beispiel für die mystische Immanentisierung des paradiesischen Zustandes abgeben<sup>32</sup>). Meistens aber wird das visionäre Ereignis herangezogen, um ganz schlicht die Aufgipfelung des mystischen Aufstiegs zu schildern<sup>33</sup>). Daß die Visionen der Gestalten der Heiligen Schrift auf ein gängiges mystisches Niveau herabgeholt wurden, beweist ferner die Tatsache, daß Personen aus der näheren Geschichte (Gregor Thaumaturgos, Basilius) im Schimmer der alten Prophetie (Moses) gesehen werden<sup>34</sup>).

Bei der Auslegung der Schrift geht es auch bei Gregor um die Aufdeckung des »Geheimnisvollen«. Doch ist die überall obwaltende Stimmung so, daß wir auch auf die neue Situation stoßen, d. h. auf die Mystik.

Gregor verwendet bei der Schilderung der Inspiriertheit der heiligen Schriftsteller eine Sprache, die Verwirrung stiften kann: ὄργανον, θεοφορεῖσθαι, κάτοχος<sup>35</sup>). Für W. Völker ergibt sich daraus folgende Feststellung: »Gregors Ansicht stimmt auffallend mit der philonischen Theorie vom Propheten überein . . .<sup>36</sup>«. Ist es aber nicht eher so, daß Gregor, weil eben die Situation jetzt anders ist, sorglos – weit sorgloser als Klemens und Origenes – eine Sprache verwenden darf, die früher mit einem enorm gnostisch potenzierten Gehalt verbunden war, nämlich mit dem philonischen Ideal der ekstatischen Prophetie, die H. Lewy, H. Leisegang

<sup>28</sup>) *Moses* II, 253 (SChr 1 bis, 113). Cf. *ibid.* Anm. 1 von Daniélou. Cf. weiterhin *Moses* II, 220 (SChr 1 bis, 103); *Moses* II, 225 (S. 105); *Moses* II, 250 (S. 112); *Moses* II, 259. Die Stellen beziehen sich ausnahmslos auf den Dynamismus des Aufstiegs. *Cant. Or.* XII (Jaeger VI, 354, 9 ff; 356, 10 ff) bezieht sich ebenso auf den unaufhörlichen Aufstieg. Die Stellen des Hohenlied-Kommentars deuten es als »Folgen des Logos«, worin das Motiv des Origenes durchschimmert. Dennoch sind die Stellen nicht vom heilsgeschichtlichen, sondern vom persönlichen, individuellen Aufstieg zu bewerten.

<sup>29</sup>) *Virg.* c. 6 (Jaeger VIII/I, 278, 15 ff).

<sup>30</sup>) *Cant. Or.* I (Jaeger VI, 31, 12 ff); *Cant. Or.* X (Jaeger VI, 309, 2); Paulus in: *Cant. Or.* VIII (Jaeger VI, 245, 22 ff).

<sup>31</sup>) Abraham in: *Eun.* II, 85 ff (Jaeger I, 251, 22 ff). Paulus in: *Anima* (MG 46, 124 A–B); *Eun.* I, 314 (Jaeger I, 120, 1 ff); *Cant. Or.* III (Jaeger VI, 85, 20 ff).

<sup>32</sup>) Paulus in: *Cant. Or.* III (Jaeger VI, 88, 1 ff); *Hom. VI in beat.* (MG 44, 1248 B); *Cant. Or.* VII (Jaeger VI, 207, 10 ff).

<sup>33</sup>) Die Vision des Stephanus in: *Stephanus* (MG 46, 713 B–C). Moses: *ps.* II, c. 13 (Jaeger V, 137, 8–10); Moses und Paulus in: *ps.* I, c. 7 (Jaeger V, 43, 13–45). Die »Monastiker« in: *Virg.* c. 6 (Jaeger VIII/I, 278, 15 ff). Paulus in: *ps.* II, c. 14 (Jaeger V, 148, 2–3). David, Petrus, Paulus beim Thema der nüchternen Trunkenheit, in: *Cant. Or.* X (Jaeger VI, 309, 5 ff).

<sup>34</sup>) Cf. *Gregor Thaum.*: MG 46, 913 B ff; *in laudem fratris Bas.*: MG 46, 808 D – 813 A; über den Vergleich des Basilius mit Moses durch Gregor von Nyssa cf. *Gregor von Nazianz*, *Or.* XLIII, 35, 2 und 72, 2 (MG 36, 544 B und 593 B).

<sup>35</sup>) Cf. V ö l k e r, o. c. S. 157, Anm. 1; 5.

<sup>36</sup>) V ö l k e r, o. c. S. 157, Anm. 1.

und H. Jonas als hellenistisch-synkretistische, unbiblische Größe für die Forschung gesichert haben<sup>37)</sup>?

Die Kunstprosa, die rhetorische Rede, greift gerne auf archäologisierende Redewendungen zurück, die ihres eigentlichen – in diesem Falle giftigen – Inhaltes schon beraubt sind. Ebenso scheint es unstatthaft, den Exegeten Gregor den streng alexandrinischen Enthusiasten und Ekstatikern zuzurechnen, wie man es aus folgender Definition der exegetischen *θεωρία* Gregors bei W. Völker ablesen könnte: »In diesem Stadium einer inneren Entrückung ist der vom Geist erfüllte Vollkommene dazu befähigt, in den geheimen Schriftsinn einzudringen und dessen verborgene Tiefen zu enträtseln«<sup>38)</sup>. Auch Daniélou hat sich zu einer gefährlichen Definition der Ekstasik beim Fall der nüchternen Trunkenheit hinreißen lassen, indem er diese »en fonction de la doctrine hellénistique de l'inspiration, du type du Prophète juif«<sup>39)</sup> verstehen will. Doch hat Daniélou den tiefen Abstand vom früheren gnostischen Ideal aufgespürt, indem er auf die sprachliche Unbekümmertheit Gregors dem Montanismus gegenüber aufmerksam gemacht und schließlich die Ekstasik Gregors als »théologie orthodoxe de l'extase« definiert hat<sup>40)</sup>.

Die Visionen der Ekstatiker, auch in der Lesung der Schrift, sind, subjektiv gesehen, nichts weiter als besonders qualifizierte Fälle von Begnadigung, objektiv sind sie nicht eine qualitativ verschiedene Vermehrung des Wissens um das Göttliche, das nur gewissen Kreisen vorbehalten bleiben sollte. Der Unterschied zwischen dem Aufstieg des Moses und dem Wissen des Volkes ist ein in der Ökonomie der Kirche begründeter. Es bleibt aber die Möglichkeit offen: »Wenn einer aber ein Moses wäre« ... fügt Gregor vielsagend auffordernd hinzu<sup>41)</sup>. Folglich ist der Unterschied unter den Christen bei Gregor gar nicht so schroff wie bei den alten Alexandrinern. Auch werden Gnosis und Hierarchie im Schrifttum Gregors nicht als Gegensatz gesehen, sondern beides in eine Einheit integriert: Gregor hat die Hierarchie vor Augen und nicht etwa eine Gruppe von Gottinspirierten, wenn er sich zum Lob der Schauenden, der Augen der Kirche, äußert<sup>42)</sup>. Freilich ist es sein Wunsch, daß die Hierarchie sich aus den Kreisen der Kontemplativen, der Mönche, rekrutiere.

## Zusammenfassung

Der gnostischen Mystik gegenüber hebt sich die geistige Lehre des 4. Jahrhunderts als eine ernüchterte Mystik ab. Dabei sind gewisse Verluste zu verzeichnen: Die Auffassung des Logos als einer Mitteilung, die durch die Schrift hindurch geschieht, ist nicht mehr statthaft; die fast einzig mögliche Fassung der Heilsgeschichte in Alexandrien – das Ausgerichtetsein der alttestamentlichen Männer auf die kom-

<sup>37)</sup> H. L e i s e g a n g, *Der heilige Geist* 1, Leipzig 1919, 145 ff betrachtet allerdings den Prophetie-Begriff Philos als platonisch. H. L e w y, *Sobria ebrietas*, Gießen 1929, 63 ff sieht darin nicht das rein platonische Erbgut wiedergegeben, sondern die Verwendung eines sprachlichen Instrumentariums im Dienste der neuen Frömmigkeit, wofür Jonas den endgültigen Namen »gnostisch« gefunden haben will (H. J o n a s, *Gnosis und spätantiker Geist*, 2/1, Göttingen 1954, 109 ff).

<sup>38)</sup> V ö l k e r, o. c. S. 174.

<sup>39)</sup> J. D a n i é l o u, *Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nyssa*, Paris <sup>2</sup>1953, 274.

<sup>40)</sup> D a n i é l o u, o. c. S. 265–266.

<sup>41)</sup> *Moses* II, 158 (SChr 1 bis, 79).

<sup>42)</sup> Cf. D a n i é l o u, o. c. S. 312: Gregor und Origenes.

mende Herrlichkeit des Neuen Testaments (Tabor-Verklärung) – kann nicht mehr beibehalten werden; der Biblizismus der Alexandriner hat stark nachgelassen. Dafür ergibt sich gleichsam als Kompensation: Die Mystik erreicht eine gewisse Klassizität und Allgemeingültigkeit. Das mystische Ideal ist jedem zugänglich, obwohl es kirchenökonomisch (oder sollte man sagen: kirchenpolitisch?) auf die monastischen Kreise eingeeengt wird. Durch die Betonung des erkenntnistheoretischen Wertes der Innerlichkeit (Bild-Theologie) wird jetzt die herbe Bildlichkeit des Schauens der *δόξα* gnoseologisch begreiflich: Hier haben wir eine Art Entmythologisierung vor uns. Bei aller Bezogenheit der Mystik auf die Mysterien (Taufe und Eucharistie) und auf die Lesung der Schrift ist diese neue Mystik jeder Art eines philosophisch-mystischen Entwurfs (Plotin z. B.) ebenbürtig. Dies ist schicksalhaft mit dem theologisch-wissenschaftlichen Bemühen verbunden.