



Metaphysic als Lebensform bei Gregor von Nyssa

Theo Kobusch

From: "Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitude".

Edited by Hubertus R. Dröbner and Albert Viciano. BRILL, Leiden-Boston-Köln 2000.

I. Kritik der Theoretischen Vernunft

In der 6. Oratio der Schrift *De beatitudinibus* stellt Gregor von Nyssa zwei Formen der Gotteserkenntnis einander gegenüber, die sich auszuschließen scheinen: Die eine ist die Erkenntnis einer alles übersteigenden göttlichen Natur, die dem Menschen im Erdendasein nicht möglich ist, die andere die Vereinigung mit Gott durch ein reines Leben (1). Da die Erkenntnis eines Wesens oder einer Natur eine rein theoretische Erkenntnis darstellt, können wir im ersten Falle von einer theoretischen Gotteserkenntnis sprechen. Dementsprechend ist, da die Katharsis schon immer als ein Element praktischer Philosophie begriffen wurde, die Vereinigung mit Gott eine Form der praktischen Gotteserkenntnis. Im Sinne des theoretischen Erkennens ist, wie Gregor gerade auch in der 6. Oratio ausführt, Gott unerkennbar. Das bedeutet nicht, daß die theoretische Vernunft von Gott nichts erkennen könnte. Vielmehr besagt Gregors These von der Unerkennbarkeit Gottes, die er in allen wichtigen Werken entfaltet, daß das göttliche Wesen, wie es an sich ist, sich allen Zugriffen der theoretischen Vernunft und damit dem "begreifenden Denken" des Menschen schlechterdings entzieht (2). Was Gregor damit implizit ablehnt, ist die aristotelische Vorstellung einer methodisch vorgehenden, alles erfassenden theoretischen Vernunft, die auch das "Suprarationale" im Sinne eines der sprachbegabten Vernunft Jenseitigen wie einen vorgegebenen Gegenstand zu ergründen und in seinem Wesen zu bestimmen sucht. Gregor verwendet in der 6. Oratio den stoischen Begriff der *Epinoia* oder auch den aus der aristotelischen Logik genommenen Begriff der *Ephodos*, um die menschliche Vernunft als diskursive, sprachlich bedingte, irgendwo, z.B. in einer Wesensbestimmung, zum Stillstand kommende geistige Bewegung zu charakterisieren, die nicht geeignet ist, mit ihren *στοχαστικαῖς υπονοίαις* die göttliche Natur zu erfassen (3). Gregors Kritik an dieser aristotelisch-stoischen Vernunftkonzeption mit ihren theologischen Ansprüchen gehört in den Zusammenhang einer umfassenden Auseinandersetzung mit der aristotelischen Metaphysik, deren Gegenstand das verborgene Wesen der Dinge und das Wesen der höchsten unsinnlichen Substanz ist. Gregor hat nämlich den Sinn und die Möglichkeit einer sicheren, rein

theoretischen Wesensbestimmung als solche - nicht nur die der göttlichen Natur - bezweifelt und in Frage gestellt. Die Patriarchen und Propheten haben sich in diesem Sinne überhaupt nicht um eine Wesensbestimmung der von ihnen thematisch behandelten Gegenstände (wie Himmel, Erde, Meer, Zeit, Ewigkeit) gekümmert und in diesem Sinne alle metaphysischen Bestimmungen bewußt vernachlässigt (4). Das erklärte Ziel der aristotelischen Metaphysik, das zugrundeliegende Wesen einer erscheinenden Sache theoretisch zu erkennen, nachdem sie durch die abstrahierende Vernunft in ihre Bestandteile aufgelöst und ihrer (Qualitäten "beraubt" wurde, muß nach Gregor hinterfragt werden. Mit Bezug auf das Wesen eines sinnfälligen Körpers zum Beispiel muß man deswegen fragen, was denn als seine Wesensbestimmung noch übrigbleiben soll, wenn die Farbe, Gestalt, Widerständigkeit, Schwere, Größe, Ortsbestimmung, Bewegung usw. abstrahiert sind. Die metaphysische Erkenntnis der Dinge ist aber nicht nur nicht möglich, sie ist insbesondere auch unnützlich und überflüssig. In Wirklichkeit erkennt der Mensch die Dinge in seiner Lebenswelt, z.B. die Elemente, insofern sie ihm in seinem Leben in irgendeiner Weise nützlich oder lebensdienlich sind. "Ihre Wesensbestimmung aber haben wir weder gelernt, noch haben wir einen Schaden davon, das wir sie nicht kennen". Es war die theoretische Neugier (*πολυπραγμοσύνη*) der im aristotelischen Sinne verstandenen metaphysischen Vernunft, die alles ihrem Forschen nach einem verborgenen Wesen der Dinge unterwarf. Aber eine solche metaphysische Erkenntnis hat keinen Nutzen für das Leben. Eben deshalb spielt sie nach Gregor in der Hl. Schrift, der Grundlage der christlichen Lebensphilosophie, keine Rolle (5). Da aber der neugierigen theoretischen Vernunft nicht nur das Wesen der endlichen Dinge, sondern auch ihr eigenes Wesen, d.h. das Wesen der Seele, verschlossen bleibt - wie sollte sie dann das Wesen dessen, was über ihr ist, theoretisch erkennen können (6)! Gregor spricht in diesem Sinne öfter von dem *απολυπραγμόνητον*, das der neugierigen Vernunft der aristotelischen Philosophie schlechterdings entzogen ist (7). An dieser Stelle wird ein Grundzug der christlichen Philosophie sichtbar, der bis ins hohe Mittelalter in einer langen Tradition erhalten blieb: Die Philosophie des Christentums ist eine Philosophie des Lebens. Schon Origenes hatte in diesem Sinne den Platonikern entgegengehalten, sie beschränkten die Wahrheitsfrage auf den Bereich des dialektischen Wissens, ohne sie auch im Hinblick auf das ganze Leben zu stellen. Die Platoniker haben so der Wahrheit den Ort eines lebensfernen theoretischen Wissens zugewiesen und die Wahrheit vom Leben getrennt. Das Spezifikum der christlichen Philosophie besteht nach Origenes deswegen darin, nach der Wahrheit des Lebens zu fragen. Die Wahrheit betrifft nach dieser christlichen Vorstellung nicht mehr nur die Äußerungen einer theoretischen, abstrakten Vernunft, sondern das Ganze des Lebens (8). Im Sinne dieser von Origenes vorgezeichneten Lebensphilosophie hat Gregor die schlechthinnige Gültigkeit der theoretischen Erkenntnis im Interesse des Lebens in Frage gestellt. Denn die aus der theoretischen Neugier erwachsenen abstrakten Fragen nach dem Wesen des Feuers und dgl. sind ganz überflüssig und unnützlich. Daher muß diese Neugier und der auf ihr beruhende Forschergeist sich auf das "für das Leben Nützliche" beschränken (9). Um aber das herauszufinden, bedarf es der Selbsterkenntnis. Deswegen muß alles Wissen - das ist geradezu ein Charakteristikum der Vorstellung von der Philosophie als einer Lebensform - an das Wissen um sich selbst, d.h. an die Selbsterkenntnis zurückgebunden werden. Durch die neugierige Vernunft aber, die alle äußeren Dinge zu erforschen sucht, ist die Seele nicht in der Lage, sich selbst zu erforschen (10).

Indem Gregor so die maßlosen Ansprüche der neugierigen, methodisch vorgehenden, auf Wesenserkenntnis zielenden theoretischen Vernunft zurückweist, will er jedoch nicht die Möglichkeit jeglichen zielgerichteten theoretischen Forschens in Frage stellen. Denn wie es in der 6. Oratio von *De beatitudinibus* ausdrücklich heisst, gibt es "viele Weisen" der Gotteserkenntnis. Eine davon ist, mit Blick auf die Schöpfung, Gott nicht in seinem Wesen, sondern als schöpferische Weisheit und so allgemein den seiner Natur nach Unsichtbaren und Unerkennbaren zu erkennen allein insofern er in seinen Wirkungen (*εὐεργεταί*) sichtbar oder erkennbar geworden ist (11). Die Erkenntnis solcher Wirkungen ist nach Gregor die Funktion, aber auch die Grenze der theoretischen Neugier.

ANMERKUNGEN

1. Gregorius Nyssenus, *De beattudinibus* 6, ed. J.F. Callahan: GNO VII/II, Leiden New York-Köln 1992, 145,21: ... διπλής ούσης της διανοίας τη του ιδείν τον θεόν επαγγελία, μιας μεν του γνώναι την του παντός υπερκειμένην φύσιν, ετέρας δε του ανακραθίηναι προς αυτόν διά της κατά την ζώην καθαρότητος, το μεν πρότερον της κατανοήσεως είδος αμήχανον είναι...το δε δεύτερον υπισχνείται τη ανθρωπίνη φύσει...
2. Vgl. z.B. *De hominis orificio* 11 (PG 44, 156 A): Ουκούν επειδή εν των περί την θείαν φύσιν θεωρουμένων εστί το ακατάληπτον της ουσίας ... In *Canticum Canticorum* 1, ed. H. Langerbeck (= GNO VI), Leiden 1960, 37,13: ... ο τι ποτε κατ' ουσίαν εστί, υπέρ παν εστιν όνομά τε και νόημα ... Ebd. 3 (86,13): ... η θεία φύσις πάσης υπέρκειται καταληπτικής διανοίας, *Contra Eunomium* II 67, ed. W. Jaeger (= GNO I), Leiden (2) 1960. 245,19: ουκ εστιν εν ανθρωπίνη φύσει δύναμις εις ακριβή κατανόησιν ουσίας θεού...
3. Beat. 6 (GNO VII/II 140,15-141,1). Vgl. Cant. 6 (GNO VI 183,7): ... και πάσαν καταληπτικήν έφοδον καταλυούσα ... *Offenkundig werden von Gregor die stoische καταληπτική φαντασία und die (eher) aristotelische καταληπτική έφοδος synonym gebraucht: vgl. Cant. 12 (GNO VI 357,3-18), ebenso die καταληπτική επίνοια: In Inscriptiones Psalmorum* II 5, ed. J. McDonough (= GNO V), Leiden 1962, 83,1,156,3. Vgl. auch *In sanctum Pascha*, ed. E. Gebhardt (= GNO IX), Leiden 1967, 255,24: ουκ εστιν επινοίαις ανθρωπικαίς θεού πολυπραγμονείν ενεργείας ... *Zur Geschichte und Problematik der Epinoia im Denken der Antike vgl. Th. Kobusch, Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*, Leiden 1987.
4. C.E II 103 (GNO I 256.24 ff).
5. Zur Kritik an der aristotelischen Konzeption der Wesenserkenntnis vgl. bes. CE II 115-118 (GNO I 259-260), Zitat: 260,12 f. *Zu dem, was der neugierigen Vernunft verschlossen ist, vgl. auch Gregorius Nyssenus, De vita Moysis* II, ed. H. Musurillo (= GNO VII/I), Leiden 1964, 66,20: ... όσα δε κέρυπται των νοημάτων, οίον το ζητείν τις η ουσία του θεού, τι προ της κτίσεως ην, τι το έξω των φαινομένων, τις η ανάγκη των γενομένων, και όσα τοιαύτα υπό των περιέργων ανερευνάται ...
6. CE II 117 (GNO I 260,6): ο δ' εαυτόν αγνοών πώς αν τι των υπέρ εαυτόν επιγνοίη; In *Ecclesiasten* 7, ed. P. Alexander (= GNO V), Leiden 1962, 416,1: ούπω γαρ ένω ... εαυτήν η κτίσις, ουδέ κατέλαβεν τις ψυχής η ουσία, τις σώματος η φύσις, πόθεν τα όντα ... Vgl. auch Cant. 11 (GNO VI 337,16): ... ούπω δε κατείληφεν η ζητητική του ανθρώπου διάνοια, τι κατ' ουσίαν ο ουρανός εστιν ή ο ήλιος ή άλλο τι των φαινομένων ... ότι ει ταύτα καταλαβείν ου χωρεί, πώς την υπερκειμένην τούτων καταλήψεται φύσιν; *Inscr. Ps. II* 14 (GNO V 155,25): αυτό μεν γαρ το θείον ο τί ποτε τη φύσει εστί, ανέφικτον μένει τη ανθρωπίνη φύσει και άληπτον ... Auch *De mortuis*, ed. G. Heil (= GNO IX), Leiden 1967, 44-45 enthält eine Kritik an der vom Leben abgeschnittenen nutzlosen rein theoretischen Erkenntnis.
7. Vgl. V. Mos. II (GNO VII/I 97,18): ... απολυπραγμόνητον είναι χρη των υπέρ κατάληψιν όντων την κατανόησιν ... *Oratio catechetica*, ed. E. Mühlberg (= GNO III/IV), Leiden-New York-Köln 1996, 40,4. *De anima et resurrectione* (PG 46, 124 B): ... απολυπραγμόνητον τον λόγον τον περί του, πώς έκαστόν εστιν ... CE II 105 (GNO I 257,21 f.): ... αυτήν δε την ουσίαν ως ούτε διανοία τινί χωρητήν ούτε λόγω φραστήν απολυπραγμόνητον είασε, σιωπή τιμάσθαι...
8. Vgl. Th. Kobusch, *Das Christentum als die wahre Religion. Zum Verhältnis zwischen Platonismus und Christentum bei Origenes: Origeniana Quarta (Referate des 4. Internationalen Origenes-Kongresses)*, hrsg. v. L.Lies, Innsbruck-Wien 1987, 442-446.
9. CE II 118 (GNO I 260).
10. *De mortuis* (GNO IX 41,2-5): ... τον αυτόν τρόπον και η ψυχή πάντα τα άλλα διερευνωμένη και τα έξω εαυτής πολυπραγμονούσα και ανιχνεύουσα εαυτήν ιδείν αδυνάτως έχει.
11. Beat.6 (GNO VII/II 141,1-27). Zum Unterschied zwischen den ενεργειαί und dem Wesen Gottes vgl. auch *De professione Christiana*, ed. W. Jaeger (= GNO VIII/I), Leiden 1963, 138,14 ff; CE I 206 (GNO I 86,22 ff); I 426 (GNO I 150,25 ff).

II. Metaphysik der Christlichen Philosophie

Nachdem Gregor in der 6. Oratio De beatitudinibus die Unmöglichkeit der theoretischen Erkenntnis des Wesens Gottes erwiesen und ihre Bedeutung auf ein "analoges" (p.142,l) Erfassen der göttlichen Wirkungen beschränkt hat, stellt er diesem theoretischen Erkennen die Konzeption einer praktischen Gotteserkenntnis gegenüber. Sie beruht auf einer anderen Art der Metaphysik. Der Dingmetaphysik eher aristotelischer Prägung, in der das göttliche Wesen als theoretischer Gegenstand behandelt wird, tritt eine Metaphysik des Subjekts gegenüber, die in vielen Details an Plotins neue Konzeption der Metaphysik anknüpfen kann. Plotins Neubegründung der Metaphysik besteht gerade in einer Hinwendung zum Subjekt, dessen Geist- und Einswerdung nicht mehr nur von außen betrachtet, sondern vom Metaphysiker im Sinne geistiger Übungen selbst vollzogen wird. Das Transzendente erschließt sich so nicht mehr dem die Welt der Natur Transzendierenden, sondern durch die Selbsttranszendierung des Subjekts (12).

In diesem Sinne ist auch nach Gregor der eigentliche Gegenstand der Metaphysik des Subjekts der "innere Mensch (13)". Im Unterschied zum "homo phaenomenon" (Kant), den wir nur "haben", macht der innere Mensch das aus, was wir als Menschen eigentlich sind (14). Gregors Lehre kann nicht nur als Metaphysik bezeichnet werden, sie muß nach dem Selbstverständnis des Autors so genannt werden. Freilich ist es keine Metaphysik im Sinne reiner Theorie, wie sie bei den Aristoteleskommentatoren entwickelt wurde. Auch nicht im Sinne Plotins oder der neuplatonischen Autoren, die die Einswerdung mit dem Einen als Ziel der Kommentierung des Parmenides, des metaphysischsten unter den Dialogen Platons, ansahen. Denn von der Metaphysik als reiner Theorie und der Metaphysik als Vereinigung mit dem Einen ist - innerhalb der spätantiken Philosophie - eine dritte Form der Metaphysik zu unterscheiden. Sie ist am deutlichsten greifbar in der Kommentierung des Hohenliedes. Origenes hat diese neue Tradition begründet. Im Prolog seines Hoheliedkommentars entwirft er eine Wissenschaftslehre der "wahren Philosophie", d.h. der christlichen Philosophie, die von fundamentaler Bedeutung ist und bis ins hohe Mittelalter immer wieder rezipiert und bisweilen modifiziert wurde (15). Danach ist die stoische Einteilung der Philosophie in Ethik, Physik und Logik bzw. Theologik auch im Bereich der christlichen Philosophie erkennbar und im Alten Testament, besonders in den Büchern Salomonis, schon vorgeprägt. Dementsprechend ist das Buch der Sprüche (Proverbia) als die Ethik, das Buch des Predigers (Ecclesiastes) als die Physik und schließlich das Hohelied (Canticum Canticorum) als die Epoptie - das ist der aus dem Mittelplatonismus stammende Name für die Einweihung in die höchsten Mysterien-, d.h. als die Metaphysik der christlichen Philosophie aufzufassen. Salomon hat als erster in diesem Sinne die Menschen die "göttliche Philosophie" gelehrt, indem er - getreu der

mittel- und neuplatonischen Stufung des Wissens- an den Anfang das Buch Proverbia stellte, damit der Leser zunächst im Sittlichen Fortschritte mache, bevor er die Disziplin der Naturphilosophie im Buch Ecclesiastes betreibt, durch die er die Gründe und Naturen der sinnfälligen Dinge, aber auch die Hinfälligkeit und Fragilität derselben, die Eitelkeit der Welt, erkenne und in diesem Sinne zur Weltverachtung geführt werde. Durch diese Art der Katharsis und der Unterscheidung der Dinge wird die Seele am besten darauf vorbereitet, zu "den mystischen Gegenständen und zu der Betrachtung der Gottheit in reiner und geistiger Liebe" aufzusteigen, was den Inhalt des Liedes der Lieder ausmacht (16). Diese Unterscheidung zwischen den drei Liedern Salomonis als der Ethik, Physik und Metaphysik oder Theologie des Christentums ist nach Origenes weithin rezipiert worden. So schreibt Evagrius Ponticus im ersten Kapitel seiner Praktik: "Das Christentum ist die Lehre unseres Retters, Christus, die aus dem praktischen, physischen und theologischen Teil besteht". (17) Didymus der Blinde hat diese Aufteilung von Origenes fast wörtlich übernommen. Voraussetzung für eine solche Aufteilung der christlichen Philosophie ist, daß es noch keinen Unterschied gibt zwischen Philosophie und Theologie. Theologie ist im aristotelischen Sinne die höchste Stufe der wahren Philosophie. In diesem Sinne ist für die Tradierung des origenischen Verständnisses der christlichen Philosophie neben der Rufinschen Übersetzung ins Lateinische insbesondere auch Ambrosius von eminenter Wichtigkeit. Denn Ambrosius, der keinen eigenen Hoheliedkommentar geschrieben hat (18), hat doch die Wissenschaftslehre des Origenes aus dem Prooemium übernommen und insbesondere auch seiner Schrift De Isaac et anima, die praktisch einen Kommentar zum Hohelied darstellt, zugrundegelegt. Hier erscheint neben der moralischen Lehre der Proverbia und der Naturlehre des Ecclesiastes das Hohelied als die "mystische Lehre" bzw. als die Lehre vom "Mystischen", nach der die Seele das Irdische transzendiert und in Liebe sich dem himmlischen Bräutigam hingibt (19). Ambrosius hat auch schon darauf hingewiesen, daß jedes Buch der Hl. Schrift auf diese Weise nach der Wissenschaftslehre des Origenes eingeteilt werden kann. So ist z.B. auch das Buch Genesis eine Form der christlichen Naturphilosophie, das Buch Deuteronomium dagegen eher der Moralphilosophie zugehörig (20). Für das wissenschaftstheoretische Verständnis der Hl. Schrift, d.h. der christlichen Philosophie, ist es in diesem Zusammenhang von Bedeutung, daß - offenbar erst in späterer Zeit - auch die Evangelien zur Metaphysik der christlichen Philosophie gerechnet werden. So heißt es in der bedeutenden Schrift De dialectica des Alkuin, und Rhabanus Maurus hat dies in seinem Hauptwerk De universo wörtlich aufgenommen: "Aufgeteilt wird also die Philosophie in drei Teile, d.h. in Physik, Ethik und Logik. ... Aus diesen drei Gattungen bestehen auch die göttlichen Eloquia der Philosophie. Denn sie pflegen entweder über die Natur Erörterungen zu geben, wie im Buch Genesis und im Ecclesiastes, oder über die Sitten, wie in den Proverbien und verstreut in allen Büchern, oder über die Logik, für die die Unrigen die Theologie beanspruchen, wie im Hohelied und im heiligen Evangelium. Theologisch ist auch die Disziplin, die inspectiva als Metaphysik genannt wird, durch die wir die sichtbaren Dinge transzendieren und über die göttlichen und himmlischen Dinge ... Betrachtungen anstellen" (21). Von dieser Tradition her, die nicht nur das Hohelied, sondern auch das Evangelium als Metaphysik der christlichen Philosophie versteht, verliert ein Satz wie der des Meister Eckhart: "evangelium contemplatur ens in quantum ens" (22), den schon viele Mediaevisten, die diese patristische Tradition nicht kennen, als etwas schlechthin Neues gefeiert haben, alles Geheimnisvolle. Noch Meister Eckhart steht mit seinen wissenschaftstheoretischen Äußerungen offenkundig in dieser patristischen Tradition.

Die Metaphysik der christlichen Philosophie, soweit sie in den Kommentaren zum Hohenliede dargelegt ist, hat ganz ohne Zweifel sehr viele einzelne Motive und Begriffe aus den beiden anderen Metaphysiktraditionen, besonders aber aus der neuplatonischen Metaphysik, rezipiert. Gerade auch die formale Bestimmung der Metaphysik als inspectiva bei Origenes, nach der sie ein Transzendieren der Welt des Sichtbaren und die Kontemplation des Göttlichen ist, kann ohne die platonische Vorstellungswelt nicht verstanden werden.

Gleichwohl repräsentiert die Kommentierung des Hohenliedes einen Typ der Metaphysik, der von

ganz eigener Art ist. Sie ist begründet in dem besonderen Charakter der Selbsterkenntnis, die - bedingt durch den Vers 1,8 des Hohenliedes - in allen Kommentaren eine wichtige Rolle spielt. E. Gilson hatte den Wesensunterschied zwischen dem griechischen und dem von ihm so genannten "christlichen Sokratismus" folgendermaßen festgelegt: "Die Griechen sagen: Erkenne dich selbst und lerne so, daß du kein Gott bist, sondern ein Sterblicher. Der Christ sagt: Erkenne dich selbst und lerne so, daß du ein Sterblicher, aber das Bild eines Gottes bist" (23). Doch man kann zweifeln, ob der Unterschied überhaupt im Inhalt der Selbsterkenntnis liegt.

Vielmehr scheint ein eher formaler Unterschied zu bestehen. Origenes unterscheidet nämlich zwischen einer Selbsterkenntnis der Seele, bei der sie in ihrer Substanz, d.h. ihrem Sein nach, und einer anderen, durch die sie in ihren Dispositionen (affectus), d.h. ihrem Handeln nach, von sich selbst erkannt wird. Die erste Art der Selbsterkenntnis entspricht jener langen griechischen Tradition, die die Selbsterkenntnis als eine besondere Art des theoretischen Erkennens begriff. Bei der praktischen Selbsterkenntnis prüft sich die Seele in einer Gewissensprüfung, ob sie eine gute oder böse Disposition hat und ob ihr Handeln ihrem Charakter als Bild Gottes entspricht oder nicht (24). Das Thema der Selbsterkenntnis in seiner doppelten Bedeutung ist Gegenstand der Metaphysik der christlichen Philosophie. Somit ist ein praktisches Element von Anfang an in diesem neuen Typ der Metaphysik enthalten. Noch deutlicher wird das, wenn man einen Blick auf die Geschichte der Hoheliedauslegung wirft. So versteht z.B. auch Gregor von Nyssa die drei salomonischen Bücher Proverbia, Ecclesiastes und Hohelied im Sinne der drei philosophischen Disziplinen Ethik, Naturphilosophie und Metaphysik (25). Ausdrücklich wird der Inhalt des Hohenliedes deswegen bei Gregor von Nyssa eine Form der Philosophie genannt (26). Er hat auch den Terminus technicus für die Metaphysik, die "Epoiteia", die schon der Mittelplatonismus wie auch Clemens von Alexandrien mit der Metaphysik des Aristoteles identifiziert hatten (27), positiv aufgenommen. Gregor hat in diesem Sinne nicht nur die theoretische Philosophie und besonders die Metaphysik von der Ethik unterschieden, sondern gerade auch den, "der in sich hat, worauf seine Sehnsucht gerichtet ist", einen "Metaphysiker" genannt (28). In diesem Sinne wird Gott nicht ein Objekt einer Schau, sondern vielmehr als das, was der Mensch in sich hat, thematisch von der Metaphysik behandelt (29). Denn das "Reich Gottes ist in uns". Der Weg zur Gotteserkenntnis führt daher nicht über die Erkenntnis der Natur, sondern über die Hinwendung zum eigenen Innern. Die Selbsterkenntnis ist insofern Fundament jeglicher Dingerkenntnis, aber auch der Gotteserkenntnis (30). Da jedoch der Mensch, gerade insofern er "innerer Mensch" ist, d.h. mit Freiheit absolut geädelt, Gleichnis Gottes ist, kann er in der Selbsterkenntnis auch Gott erkennen. Denn wenn der "innere Mensch" sich von allem Übel befreit und die Ähnlichkeit mit dem Urbild wiederherstellt, dann sieht er, wenn er auf die eigene Reinheit schaut, das Reine überhaupt. Im Abbild sieht er somit das Urbild (31). Wie jemand, der in einem Spiegel die Sonne sieht, statt sie unvermittelt anzuschauen so gelangt auch der, der zu der ursprünglich eingegebenen Gnade der Abbildlichkeit aufsteigt, zu Gott, denn "ihr habt das Gesuchte in Euch selbst. Die Gottheit ist nämlich Reinheit, Leidenschaftslosigkeit und Befreiung von allem Übel" (32).

ANMERKUNGEN

12. Vgl. dazu Th. Kobusch, *Metaphysik als Einswerdung. Zu Plotins Begründung einer neuen Metaphysik*: L. Honnefelder/W. Schüssler (Hrsgg.), *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, Paderborn 1992, 93-114.

13. Vgl. z.B. *Beat. 6 (GNO VII/II 143,16)*.

14. Vgl. Gregorius Nyssenus, *De creatione hominis (Sermo primus)*, ed. H. Hörner (=GNO Supplementum), Leiden 1972, 13,4: ... ένα τον φαινόμενον και ένα τον κεκρυμμένον τω φαινομένω..., τον έσω άνθρωπον. έσω τοίνυν έχομεν άνθρωπον και διπλοί τινές εσμεν. και γε αληθές το λεγόμενον ότι ένδον εσμέν, εγώ γαρ κατά τον έσω άνθρωπον, τα έξω ουκ εγώ αλλά εμά. ου γαρ η χειρ εγώ, αλλά εγώ το λογικόν της ψυχής ... ώστε το μεν σώμα όργανον του ανθρώπου, ψυχής όργανον, άνθρωπος δε κυρίως κατ' αυτήν την

ψυχὴν.

15. Vgl. im einzelnen Basilius, *Homilia in principium Proverbiorum* (PG 31, 388 A-B): *Ἡ μὲν γὰρ Παροιμία παιδείους ἐστὶν ἠθῶν, καὶ παθῶν ἐπανόρθωσις ... τὸ δὲ Ἄσμα τῶν ἀσμάτων ... περιέχει ... συμφωνίαν νύμφης καὶ νυμφίου, τούτεστιν ψυχῆς οἰκείωσιν πρὸς τὸν Θεὸν Λόγον; Theodoret, *Explanatio in Canticum Canticorum* (PG 81, 48 A): *Καὶ αἱ μὲν Παροιμίαι τὴν ἠθικὴν ωφέλειαν τοῖς (βουλομένοις προσφέρουσιν, ὁ δὲ Ἐκκλησιαστής, τῶν ὁρωμένων ἐρμηνεύει τὴν φύσιν, ... τὸ δὲ Ἄσμα τῶν ἀσμάτων, τὴν μυστικὴν συνάφειαν τῆς νύμφης καὶ τοῦ νυμφίου διδάσκει; Hieronymus, *In Ecclesiasten I 1*, ed. M. Adriaen (= CChr.SL 72), Turnhout 1959, 250,16-251,4; *Epistula 30,1*, ed. I. Hilberg (= CSEL 54), Wien-Leipzig 1910, 243; Johannes Cassianus, *Conlationes III 6*, ed. M. Petschenig (= CSEL 13), Wien 1886 = 1966, 74; Gregorius Magnus, *In Canticum Canticorum 9*, 194 ff, ed. P. Verbraken (= CChr.SL 144), Turnhout 1963, 12; Isidorus Hispalensis, *Etymologiae II 24,8* (ed. W.M. Lindsay, Oxford 1911 = 1962); *id. In libros veteris ac novi Testamenti prooemia* (PL 83, 164 A-B); *Heiricus Autisiodorensis, Homiliae per circulum anni I 17*, ed. R. Quardi (= CChr.CM 116), Turnhout 1992, 146; Alcuin, *Commentaria super Ecclesiasten* (PL 100, 669 A); Rhabanus Maurus, *De Universo V 3* (PL 111, 112 D-113 A); *XV 1* (416 B-C); *Walafridus Strabus, Glossae in Canticum Canticorum* (PL 113, 1127 A-B); *Remigius Autisiodorensis, Enarrationes in Psalmos* (PL 131, 144 B-C; 148 C); *Robert von Tumbalena, Commentarium in Canticum Canticorum* (PL 150, 1364 A-B); *Anselm von Laon, Enarrationes in Canticum Canticorum* (PL 162, 1189 A); *Hugo von St. Viktor, In Salamonis Ecclesiasten Homiliae 1* (PL 175, 116 A-B); *Didaskalicon 4,8*, ed. C.H. Buttmer, Washington/DC 1939, 81; *Richard von St. Viktor, Explicatio in Canticum Canticorum Prologus* (PL 196, 409 B-C); *Wilhelm von St. Thierry, Excerpta de Libris beati Ambrosii super Canticum Canticorum 6*, ed. A. Van Burink (= CChr.CM 87), Turnhout 1997, 210; *Excerptum 34* (ib. 240 f.); *Excerptum 78* (ib. 306 f.). Zur Geschichte der Hoheliedauslegung vgl. R. Herde, *Das Hohelied in der lateinischen Literatur des Mittelalters bis zum 12. Jahrhundert: StMed 8* (1967) 957-1073. Ferner H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster 1958.**

16. Vgl. Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, tome I, éd. L. Brésard/H. Crouzel/M. Borret (= SC 375), Paris 1991, c. 3,1-23, pp. 128-142; ebd. p. 138: *mystica*; auch für Gregor von Nyssa ist das Hohelied eine *Mystagogie*, vgl. u. Anm. 35

17. Evagre le Pontique, *Traité pratique ou le moine*, tome II, éd. critique des textes par A. Guillaumont et C. Guillaumont (= SC 171), Paris 1971, c. 1.

18. Im Mittelalter hat jedoch Wilhelm von Saint-Thierry eine Sammlung aller Bezugstellen auf das Hohelied bei Ambrosius gegeben: *Wilhelm von St. Thierry, Excerpta de libris beati Ambrosii super Canticum Canticorum*, ed. A. Van Burink (= CChr.CM 87), Turnhout 1997.

19. *Ambrosius, De Isaac vel anima 4,22-30*, ed. C. Schenkl. (= CSEL 32), Wien 1897, 656-661. Vgl. auch *Expositio Evangelii secundum Lucam prologus 2-3*, ed. M. Adriaen (= CChr.SL 14), Turnhout 1957, 1 f.

20. Vgl. *Ambrosius, Explanatio in Psalmum XXXVI, 1*, ed. M. Petschenig (= CSEL 64), Wien-Leipzig 1919 = New York-London 1962, 70.

21. Vgl. Alcuin, *De dialectica* (PL 101, 952 B-C). Vgl. auch Rhabanus Maurus, *De Universo* (PL 111, 416 B-C). Vgl. auch *Remigius Autisiodorensis, Enarrationes in Psalmos* (PL 131, 148 B): *Sicut in mundanis libris, ita et in diuinis quaerere potest unusquisque ad quam partem philosophiae spectet. Sed sicut in illis, ita et in istis quidam ad physicam, Ecclesiastes ... et Genesis; quidam ad ethicam, ut Proverbia et Evangelia ex parte, quidam ad theoricam, ut Cantica canticorum et Evangelia ex parte, quae nos ad contemplationem divinorum mittunt.*

22. Vgl. Meister Eckhart, *In Johannem n. 444* (LW III 380,13-14).

23. Vgl. E. Gilson, *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris 1934; deutsch: *Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux*, Wittlich 1936, 260.

24. *Origenes, In Canticum Canticorum 143,3 ff.* Dazu vgl. die "note" (von M. Borret) in: *Origene, Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, tome II (= SC 376), Paris 1992, 770-772, wo die treffende Charakterisierung von H. Crouzel zitiert wird: *"un petit traite de l'examen de conscience"*.

25. F.Dünzl. scheint das in seinem gehaltvollen Aufsatz: *Die Canticum-Exegese des Gregor von Nyssa und des Origenes im Vergleich: JAC 36* (1993) 105 abzustreiten, doch sind die Bezugnahmen auf die origenische Einteilung in der 1. *Oratio des Canticum-Kommentars* und auch sonstwo sehr deutlich. Vgl. dazu auch Th. Kobusch, *Zeit und Grenze. Zur Kritik des Gregor von Nyssa an der Einseitigkeit der Naturphilosophie: Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa* (St. Andrews, 5-10 September 1990). Edited by Stuart George Hall, Berlin-New York 1993, 299 ff.

26. In *Cant. 6* (GNO VI 172,22) wird die Erzählung der Braut als Philosophie gekennzeichnet. Zu den verschiedenen Gebrauchsweisen des Wortes bei Gregor vgl. W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955, 241, Anm. 4.

27. Vgl. Theon von Smyrna, *De utilitate mathematicae 15,16*: ... *εποπτεῖαν δὲ ὀνομάζει τὴν περὶ τὰ νοητὰ καὶ τὰ ὄντως ὄντα καὶ τὰ τῶν ἰδεῶν πραγματεῖαν. Plutarch, De Iside et Osiride 382 D: διὸ καὶ Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης ἐποπτικὸν τοῦτο τὸ μέρος τῆς φιλοσοφίας καλοῦσιν ... Clemens Alexandrinus, *Stromata I 176,2*, ed. O. Stählin (= GCS 52), Berlin (3)1968, 108,27-30: ... *τὸ θεολογικὸν εἶδος, ἡ εποπτεία, ἦν φησὶν ὁ Πλάτων τῶν μεγάλων ὄντως εἶναι μυστηρίων, Ἀριστοτέλης δὲ τὸ εἶδος τοῦτο μετὰ τὰ φυσικὰ καλεῖ. Vgl. auch Stromata II 47,4* (GCS 52, 138,12) und *Stromata V 71,2* (GCS 52, 374,5). Ähnlich *Ps.-Basilius, Enarrationes in prophetam Isaiae c. 5* (PG 30, 385 A): *τὸ τε ἐπὶ τῆς φυσιολογίας ἀνώτερα προκόψας, τὰ καλούμενα παρὰ τισὶ μεταφυσικά, ἐποπτικὸς γενέσθαι δύναται.**

28. Inscr. Ps. I 6 (GNO V 40,21-23): ουκούν ο εν εαυτώ έχων όπερ επόθησε, και αυτός εποπτικός γίνεται και την των όντων διασκοπεύεται φύσιν, und ebd. II,3 (GNO V 75,29-76,1): οι μεν γαρ τη θεωρητική τε και εποπτική των όντων φιλοσοφία τον νουν...

29. Beat. 6 (GNO VII/II 142,13): ... ότι ου το γνώναί τι περί θεού μακάριον κύριος είναι φησιν αλλά το εν εαυτώ σχειν τον θεόν.

30. Cant. 3 (GNO VI 72,10): ... το γαρ εαυτήν αγνοείν αρχήν απεφήναντο και ακολουθίαν είναι του μηδέ άλλο τι των δεόντων ειδέναι. πώς γαρ αν τις άλλο τι μάθοι εαυτόν αγνοών; Eccl. 7 (GNO V 416,5): ει ουν εαυτήν η κτίσις ουκ οίδε τα υπέρ εαυτήν πώς διηγήσεται.

31. Beat. 6 (GNO VII/II 143,23): ... εν τη εικόνι καθορά το αρχέτυπον. Zum Grundgedanken einer durch Selbsterkenntnis vermittelten Gotteserkenntnis (εικόν αρχέτυπον) vgl. auch Plotin, Enn. VI 9, 11, 44. Gregor kann an anderen Stellen wie z.B. De mortuis (GNO IX 41,6-19), auch umgekehrt deutlich machen, inwiefern die Seele nur dann, wenn sie auf ihr eigenes Urbild, d.h. den ursprünglichen, von Gott verliehenen Zustand, blickt, sich selbst genau, d.i. das "wahre Selbst" (40,23) sehen kann.

32. Beat. 6 (GNO VII/II 144,2). Zum ungegenständlichen Schauen bei Gregor vgl. auch E. v. Ivanka, Plato Christianus, Einsiedeln 1964, 166-169.

III. Praktische Metaphysik

Entscheidend für das Verständnis dieser Art von Gotteserkenntnis durch Selbsterkenntnis ist aber die Tatsache, daß Gregor sie von jedem theoretischen Erkennen unterschieden hat. Es handelt sich um eine Form praktischer Gotteserkenntnis und in diesem Sinne auch um eine praktische Metaphysik. Ausdrücklich unterscheidet Gregor nämlich zwei Weisen der Gotteserkenntnis, eine theoretische, die die allem überlegene Natur Gottes erkennt und dem Menschen in diesem Leben nicht möglich ist. Eine andere aber, durch die der Mensch aufgrund der "Reinheit" des Lebens mit Gott vereinigt wird, ist ihm sogar versprochen. Es ist genau dieser Gedanke von der durch einen entsprechenden Lebenswandel ermöglichten Vereinigung mit Gott, der die Metaphysik als praktische begründet (33). Im Hintergrund dieser zentralen Gedanken der 6. Oratio der Schrift De beatitudinibus steht offenkundig die Metaphysik-Konzeption des Hoheliedkommentars, der sich ja selbst - Origenes folgend - als die Metaphysik (Epoptie) der christlichen Philosophie versteht, die von der in den salomonischen Proverbia dokumentierten Ethik und auch der im Ecclesiastes (kommentar) niedergelegten Physik der christlichen Philosophie zu unterscheiden ist (34). Während die christliche Ethik in der Form der Proverbia die konkreten Handlungsanweisungen thematisiert und die Physik des Ecclesiastes durch den Aufweis der Nichtigkeit des Sinnfälligen das Herz von der Beziehung zur Welt des Sichtbaren reinigt, führt die Metaphysik des Hoheliedes die Seele in das Innere der göttlichen Geheimnisse. Die Metaphysik erscheint so bei Gregor im Sinne der neuplatonischen Mystagogie (35). Zwar wird das Ziel dieser Metaphysik auch "mystische Theorie" genannt (36), aber es ist keine Theorie im Sinne der Aristoteliker, bei der das schauende Subjekt bliebe, was es ist. Vielmehr führt die Metaphysik im Sinne der Mystagogie zur Vereinigung der Seele mit Gott, so daß sie mit ihm "ein Geist wird durch die Vermischung mit dem Reinen und Unaffizierten" (37). Wie die Ethik, aber auch wie die Physik wird von Gregor die Metaphysik ganz in den Dienst der Philosophie als Lebensform gestellt. Das wird dadurch deutlich, daß die von P. Hadot im Blick auf die stoische, aber auch auf die spätantike Philosophie herausgearbeiteten Motive gerade im Hoheliedkommentar Gregors, freilich auch in anderen Werken, auftauchen. So muß nach Gregor die Seele auf der Hut sein, damit sie im Zustand des Wachseins die Begegnung mit dem Göttlichen vollziehen kann (38). Auch um den unaufhörlichen Fortschritt durchführen zu können, den Gregor als eine wachsende Annäherung an das Göttliche versteht, muß die Seele ausdrücklich "wach" sein (39). In diesem Sinne wird die custodia cordis ein großer und immerwährend thematisch behandelter Gegenstand der Metaphysik des Subjekts, die in der Spätantike fortgeführt und im 12. Jh., besonders bei Bernhard von Clairvaux oder den Viktorinern, wieder aufgegriffen wird (40). Die Behütung seiner selbst ist aber am ehesten durch die rechte Selbsterkenntnis gewährleistet, die wachsam, mit besorgender Umsicht auf das je Eigene, d.h. die intelligible Natur, unter Vernachlässigung des Fremden achtet (41). Gregor hat die hier gemeinte "Umsicht" zwar, nicht eigens thematisiert. Aber eine Spur jener alten Lehre läßt sich noch da erkennen, wo Gregor von dem "Unumsichtigen" unserer Seele spricht, das die Feinde abpassen (42). Denn es ist schon nach stoischer Lehre das Eigentümliche des Hegemonikon, d.h. der praktischen Vernunft, selbstsuffizient und in diesem Sinne frei zu bleiben, wenn sie über alle Dinge "umsichtig" urteilt (43). Die Umsicht, von der hier die Rede ist, darf freilich nie mit so etwas wie dem sorgenfreien Umherschauen des Theoretikers im aristotelischen Sinne verwechselt werden. Das Umsehen meint als Terminus der Lebensform-Philosophie gerade das von der Sorge um sich selbst getriebene Wahrnehmen des Nützlichen und Schädlichen, des Guten und Bösen. Auch die besorgende Umsicht solcher Art, die damit als eine Kategorie der praktischen Philosophie ausgemacht ist, bleibt bis ins hohe Mittelalter, ja bis zu Heidegger, ein charakteristisches Motiv jener Metaphysik, die sich von dem Theorie-Typus der aristotelischen Tradition immer unterschieden wußte (44). Im Sinne dieser als Lebensform verstandenen Metaphysik, die das wahre Selbst des Menschen thematisiert, ruft der Logos der Seele zu, sie möge auf sich aufmerksam sein (45), damit sie den inneren Menschen, das wahre Selbst, bewahre. Mit wünschenswerter Deutlichkeit tritt gerade in diesen Zusammenhängen der Unterschied zur traditionellen Metaphysik im Sinne einer reinen Theorie zutage: Während diese als Wissenschaft vom Seienden als solchen oder auch von einer höchsten Substanz eine Metaphysik des Gegenstandes darstellt, dreht sich in der Metaphysik als Lebensform alles um das Subjekt. Der entscheidende Grundgedanke der Metaphysik des Subjekts liegt darin, daß die Seele selbst bei der metaphysischen Erkenntnis des Göttlichen als ein sich Veränderndes, ja sogar als ein sich Verwandelndes, gedacht wird. Gregor stellt seine berühmte Lehre vom grenzenlosen Aufstieg ohne Stillstand in den Dienst dieses Grundgedankens. Denn die Seele wächst dabei jeweils über sich hinaus, indem sie "höher als sie selbst wird" (46). Dabei kommt ein Charakteristikum der menschlichen

Seele, d.h. der geschaffenen intelligiblen Natur, zum Vorschein, durch das sie sowohl von allen Dingen dieser Welt wie auch von der ungeschaffenen göttlichen Natur unterschieden ist. Die Seele ist in einem bestimmten Sinne grenzenlos, so daß sie über sich hinausgehen kann. Da jedes geschaffene, sinnfällige Seiende nur sein kann, wenn und solange es in den Grenzen seiner eigenen Natur bleibt, ist eine "Ekstase" im Sinne des Außerhalb-seiner-selbst-Tretens in diesem Bereich gar nicht denkbar. *Εἰ δὲ ἔξω αὐτοῦ γένοιτο, ἐκτός και του εἶναι γενήσεται* (47). Aber auch von der göttlichen Natur heißt es: *οὐδέποτε αὐτῆς Ἐξισταμένη* (48). So muß die Fähigkeit der Ekstase und des Über-sich-Hinauswachsens als das unterscheidende Merkmal der menschlichen Seele angesehen werden. Sie ist die Voraussetzung dafür, was als das eigentliche Zentrum der Metaphysik des Subjekts angesehen werden muß, nämlich die Selbstverwandlung der Seele im Akt des metaphysischen Erkennens. Nach Gregor geschieht die praktische Gotteserkenntnis nämlich durch eine Angleichung der Seele an Gott. Die Verähnlichung mit Gott vollzieht sich aber nicht durch einen Aufstieg in Stufen, auf denen je gottähnlichere Gegenstände betrachtet werden, sondern durch eine "Umgestaltung", d.h. durch eine Verwandlung des ganzen Lebens, die in einem stufenmäßigen Aufstieg der Tugend besteht (49). Deswegen besteht die Erkenntnis des Göttlichen nicht in der Betrachtung eines vorgegebenen vornehmsten Gegenstandes, sondern in der "Gottwerdung": Die Seele "wird" göttlich, indem sie auf das Gleichnis der unzerstörbaren Schönheit und das Abbild der wahren Gottheit, das sie selbst ursprünglich ist, schaut und in der Nachahmung "jenes wird, was jener ist" (50). Deswegen kann Gregor sagen, daß der Mensch in sich selbst wie in einem Spiegel Gott erkennt (51). Auf diese Weise greift Gott als ganzer Platz in der Seele und "wohnt" in ihr (52). Es ist durchaus ein Ineinanderübergehen: Gott ist in der Seele, aber diese geht auch über in Gott (53). Metaphysik wird so zur Theologie, indem der Mensch sich dessen bewußt wird, daß er Gott in sich hat. So verstandene Theologie ist also eine Form der Metaphysik des Subjekts (54).

Nun ist die Transformation des eigenen Selbst nach Gregor wesentlich durch den Willen bedingt. Der Mensch wird und wandelt sich zu dem, was er ist, durch den Willen. Gemäß der Tendenz des Willens vollzieht sich die Veränderung (55). In diesem Sinne kann der Mensch zum Tier werden (56). Aber in der menschlichen Seele eigenen Mutabilität liegt auch begründet, daß er über sich hinauswachsen und die Selbstveränderung zum Göttlichen durchführen kann (57). Ja, das Göttliche nimmt im Menschen je die Gestalt an, "wie wir uns selbst Gott durch den Willen zeigen" (58). Es ist evident, daß Gregor mit dieser hier nur angedeuteten Willenslehre abhängig ist von Origenes' Lehre von der ontologischen Priorität des Willens vor dem Wesen (59). Was aber die Eigentümlichkeit der Position Gregors betrifft, so besteht sie in der Konzeption einer praktischen Metaphysik, die schon in der engen wissenschaftlichen Verbindung zwischen der Epoptie und der Ethik, d.h. zwischen Theorie und Praxis, zum Ausdruck kommt (60). Aber auch der Sache nach hat Gregor den Weg einer praktischen Metaphysik favorisiert gegenüber allen Versuchen der theoretischen Vernunft, sofern sie im Sinne des Aristoteles - wie Gregor unterstellt - als theoretische Neugier verstanden wird. Denn das, was theoretischem Begreifen seinem Wesen nach unzugänglich, unberührbar und schlechterdings entzogen ist, das wird durch die Reinheit der Tugenden erfaßbar, die durch ihre Reinheit das seiner Natur nach Reine und Unvermischte, durch ihre Unzerstörbarkeit und Unveränderlichkeit das an sich Unzerstörbare und Unveränderliche und so allgemein durch die tugendhaften Taten die "wahre Tugend" sichtbar machen. Auf diese Weise wird das der theoretischen Vernunft Unsichtbare und Unzugängliche auf praktischem Wege sichtbar und erfaßbar gemacht, indem die Tugenden im Spiegel der Seele das Göttliche erscheinen lassen (61). Denn die Seele und der Mensch überhaupt gleichen einem Spiegel, insofern sie durch den jeweiligen Charakter eine bestimmte Gestalt gewonnen haben und im Sinne der Willensbewegung sich auch umgestalten können (62). Wenn aber die Seele durch ihr durch den Willen bedingtes sittliches Sein aus der Sicht praktischer Metaphysik als ein Spiegel des Göttlichen aufgefaßt werden können soll, dann muß auch das göttliche Wesen sittlicher Natur, d.h. tugendhaft, oder vielmehr die Tugend selbst sein. Eben dies ist eine These - Gott ist vollendete Tugend selbst-, durch die der Hoheliedkommentar, d.h. die Metaphysik der christlichen Philosophie, mit der Schrift über den Aufstieg des Moses verbunden ist (63). Sie macht den eigentlichen Ansatz der praktischen Metaphysik des Gregor verständlich, wonach Gotteserkenntnis nur im Sinne der Metaphysik des praktischen Subjekts möglich ist, so daß - wie es in *De vita Moysis* heißt - der, der die wahre Tugend verfolgt, an Gott teilhat.

ANMERKUNGEN

33. Mit Recht hat J. Danielou die Unterscheidung der beiden Arten der Gotteserkenntnis, die er "symbolische Erkenntnis" und "mystische Erkenntnis" nennt, geradezu zur Grundlage seines Buches, *Platonisme et Théologie mystique*, Paris 1944, gemacht, vgl. 143, 209 ff, 221. Auch die (verglichen mit der theoretischen Erkenntnis) Andersartigkeit der "mystischen Erkenntnis", die das "Bewußtsein von der Anwesenheit Gottes" je in mir vermittelt, hat Danielou erkannt (209: "et l'union (*εν εαυτώ σχειν*) qui nous introduit dans un autre ordre"). Aber es wird nicht deutlich, daß sich hier in Wahrheit eine Form theoretischer und praktischer Erkenntnis gegenüberstehen. Auch nach V.E.F. Harrison, *Grace and Human Freedom according to Gregory of Nyssa*, Lewiston/NY-Queenston 1992; bes. 57 f, vgl. 112 ff, ist die Unterscheidung zwischen Erkenntnislehre und mystischer Theologie mit Bezug auf den "klassischen Text" der 6. Homilie über die Seligpreisungen gerechtfertigt: "The major difference is that that place is one's own soul, not other created realities perceived outside oneself."

34. Vgl. Cant.1 (GNO VI 17-18; 22).

[35.](#) Gregor nennt die christliche Metaphysik η επί τα υψηλότερα των μαθημάτων μυσταγωγία (Eccl. 5 [GNO V 353,12]). Vgl. auch de V. Mos. II (GNO VII/I 45,10; 58,2) und Cant. 1 (GNO VI 22,16); 5 (136,2). Nicht nur die christliche Philosophie hat die Metaphysik als Mystagogie verstanden, sondern auch die pagane neuplatonische Philosophie, vgl. etwa Proclus, Theologie Platonicienne I 10, ed. H.D. Saffrey/L.G. Westerink, Paris 1968, 5,17. 32,4. 41,5. 24,12. 81,9. III 29,8. IV 6,8.

[36.](#) Vgl. Cant. 1 (GNO VI 15,12).

[37 Cant.](#) 1 (GNO VI 22,19): ... της ανθρωπίνης ψυχής η προς το θεión εστιν ανάκρασις. Ebd. 23,4: ... γένηται πνεύμα εν διά της προς το ακήρατόν τε και απαθές ανακράσεως ... Vgl. auch De Instituto Christiano, ed. W. Jaeger (= GNO VIII/I), Leiden 1963, 85,20: λαβούσα δε την του πνεύματος χάριν και κολληθείσα τω κυρίω και εις εν πνεύμα μετ' αυτού γενομένη ... Vgl. auch De virginitate, ed. J.P. Cavaernos (= GNO VIII/I), Leiden 1963, 310,10. Zu der Vorstellung der Vermischung und anderen verwandten Vorstellungen, die auf Origenes zurückgehen, vgl. Völker (Anm. 26) 276 f.

[38.](#) Cant. 1 (GNO VI 21,14): ... φυλασσέτω σε, ίνα εγειρομένω συλλαλήση σοι. Vgl. Cant. 10

III. Praktische Metaphysik

Entscheidend für das Verständnis dieser Art von Gotteserkenntnis durch Selbsterkenntnis ist aber die Tatsache, daß Gregor sie von jedem theoretischen Erkennen unterschieden hat. Es handelt sich um eine Form praktischer Gotteserkenntnis und in diesem Sinne auch um eine praktische Metaphysik. Ausdrücklich unterscheidet Gregor nämlich zwei Weisen der Gotteserkenntnis, eine theoretische, die die allem überlegene Natur Gottes erkennt und dem Menschen in diesem Leben nicht möglich ist. Eine andere aber, durch die der Mensch aufgrund der "Reinheit" des Lebens mit Gott vereinigt wird, ist ihm sogar versprochen. Es ist genau dieser Gedanke von der durch einen entsprechenden Lebenswandel ermöglichten Vereinigung mit Gott, der die Metaphysik als praktische begründet ([33](#)). Im Hintergrund dieser zentralen Gedanken der 6. Oratio der Schrift De beatitudinibus steht offenkundig die Metaphysik-Konzeption des Hoheliedkommentars, der sich ja selbst - Origenes folgend - als die Metaphysik (Eoptie) der christlichen Philosophie versteht, die von der in den salomonischen Proverbia dokumentierten Ethik und auch der im Ecclesiastes (kommentar) niedergelegten Physik der christlichen Philosophie zu unterscheiden ist ([34](#)). Während die christliche Ethik in der Form der Proverbia die konkreten Handlungsanweisungen thematisiert und die Physik des Ecclesiastes durch den Aufweis der Nichtigkeit des Sinnfälligen das Herz von der Beziehung zur Welt des Sichtbaren reinigt, führt die Metaphysik des Hohenliedes die Seele in das Innere der göttlichen Geheimnisse. Die Metaphysik erscheint so bei Gregor im Sinne der neuplatonischen Mystagogie ([35](#)). Zwar wird das Ziel dieser Metaphysik auch "mystische Theorie" genannt ([36](#)), aber es ist keine Theorie im Sinne der Aristoteliker, bei der das schauende Subjekt bliebe, was es ist. Vielmehr führt die Metaphysik im Sinne der Mystagogie zur Vereinigung der Seele mit Gott, so daß sie mit ihm "ein Geist wird durch die Vermischung mit dem Reinen und Unaffizierten" ([37](#)). Wie die Ethik, aber auch wie die Physik wird von Gregor die Metaphysik ganz in den Dienst der Philosophie als Lebensform gestellt. Das wird dadurch deutlich, daß die von P. Hadot im Blick auf die stoische, aber auch auf die spätantike Philosophie herausgearbeiteten Motive gerade im Hoheliedkommentar Gregors, freilich auch in anderen Werken, auftauchen. So muß nach Gregor die Seele auf der Hut sein, damit sie im Zustand des Wachseins die Begegnung mit dem Göttlichen vollziehen kann ([38](#)). Auch um den unaufhörlichen Fortschritt durchführen zu können, den Gregor als eine wachsende Annäherung an das Göttliche versteht, muß die Seele ausdrücklich "wach" sein ([39](#)). In diesem Sinne wird die custodia cordis ein großer und immerwährend thematisch behandelte Gegenstand der Metaphysik des Subjekts, die in der Spätantike fortgeführt und im 12. Jh., besonders bei Bernhard von Clairvaux oder den Viktorinern, wieder aufgegriffen wird ([40](#)). Die Behütung seiner selbst ist aber am ehesten durch die rechte Selbsterkenntnis gewährleistet, die wachsam, mit besorgender Umsicht auf das je Eigene, d.h. die intelligible Natur,

unter Vernachlässigung des Fremden achtet (41). Gregor hat die hier gemeinte "Umsicht" zwar, nicht eigens thematisiert. Aber eine Spur jener alten Lehre läßt sich noch da erkennen, wo Gregor von dem "Unumsichtigen" unserer Seele spricht, das die Feinde abpassen (42). Denn es ist schon nach stoischer Lehre das Eigentümliche des Hegemonikon, d.h. der praktischen Vernunft, selbstsuffizient und in diesem Sinne frei zu bleiben, wenn sie über alle Dinge "umsichtig"urteilt (43). Die Umsicht, von der hier die Rede ist, darf freilich nie mit so etwas wie dem sorgenfreien Umherschauen des Theoretikers im aristotelischen Sinne verwechselt werden. Das Umsehen meint als Terminus der Lebensform-Philosophie gerade das von der Sorge um sich selbst getriebene Wahrnehmen des Nützlichen und Schädlichen, des Guten und Bösen. Auch die besorgende Umsicht solcher Art, die damit als eine Kategorie der praktischen Philosophie ausgemacht ist, bleibt bis ins hohe Mittelalter, ja bis zu Heidegger, ein charakteristisches Motiv jener Metaphysik, die sich von dem Theorie-Typus der aristotelischen Tradition immer unterschieden wußte (44). Im Sinne dieser als Lebensform verstandenen Metaphysik, die das wahre Selbst des Menschen thematisiert, ruft der Logos der Seele zu, sie möge auf sich aufmerksam sein (45), damit sie den inneren Menschen, das wahre Selbst, bewahre. Mit wünschenswerter Deutlichkeit tritt gerade in diesen Zusammenhängen der Unterschied zur traditionellen Metaphysik im Sinne einer reinen Theorie zutage: Während diese als Wissenschaft vom Seienden als solchen oder auch von einer höchsten Substanz eine Metaphysik des Gegenstandes darstellt, dreht sich in der Metaphysik als Lebensform alles um das Subjekt. Der entscheidende Grundgedanke der Metaphysik des Subjekts liegt darin, daß die Seele selbst bei der metaphysischen Erkenntnis des Göttlichen als ein sich Veränderndes, ja sogar als ein sich Verwandelndes, gedacht wird. Gregor stellt seine berühmte Lehre vom grenzenlosen Aufstieg ohne Stillstand in den Dienst dieses Grundgedankens. Denn die Seele wächst dabei jeweils über sich hinaus, indem sie "höher als sie selbst wird" (46). Dabei kommt ein Charakteristikum der menschlichen Seele, d.h. der geschaffenen intelligiblen Natur, zum Vorschein, durch das sie sowohl von allen Dingen dieser Welt wie auch von der ungeschaffenen göttlichen Natur unterschieden ist. Die Seele ist in einem bestimmten Sinne grenzenlos, so daß sie über sich hinausgehen kann. Da jedes geschaffene, sinnfällige Seiende nur sein kann, wenn und solange es in den Grenzen seiner eigenen Natur bleibt, ist eine "Ekstase" im Sinne des Außerhalb-seiner-selbst-Tretens in diesem Bereich gar nicht denkbar. *Εἰ δὲ ἔξω εαυτοῦ γένοιτο, ἐκτός και του εἶναι γενήσεται* (47). Aber auch von der göttlichen Natur heißt es: *οὐδέποτε εαυτῆς Εξισταμένη* (48). So muß die Fähigkeit der Ekstase und des Über-sich-Hinauswachsens als das unterscheidende Merkmal der menschlichen Seele angesehen werden. Sie ist die Voraussetzung dafür, was als das eigentliche Zentrum der Metaphysik des Subjekts angesehen werden muß, nämlich die Selbstverwandlung der Seele im Akt des metaphysischen Erkennens. Nach Gregor geschieht die praktische Gotteserkenntnis nämlich durch eine Angleichung der Seele an Gott. Die Verähnlichung mit Gott vollzieht sich aber nicht durch einen Aufstieg in Stufen, auf denen je gottähnlichere Gegenstände betrachtet werden, sondern durch eine "Umgestaltung", d.h. durch eine Verwandlung des ganzen Lebens, die in einem stufenmäßigen Aufstieg der Tugend besteht (49). Deswegen besteht die Erkenntnis des Göttlichen nicht in der Betrachtung eines vorgegebenen vornehmsten Gegenstandes, sondern in der "Gottwerdung": Die Seele "wird" göttlich, indem sie auf das Gleichnis der unzerstörbaren Schönheit und das Abbild der wahren Gottheit, das sie selbst ursprünglich ist, schaut und in der Nachahmung "jenes wird, was jener ist" (50). Deswegen kann Gregor sagen, daß der Mensch in sich selbst wie in einem Spiegel Gott erkennt (51). Auf diese Weise greift Gott als ganzer Platz in der Seele und "wohnt" in ihr (52). Es ist durchaus ein Ineinanderübergehen: Gott ist in der Seele, aber diese geht auch über in Gott (53). Metaphysik wird so zur Theologie, indem der Mensch sich dessen bewußt wird, daß er Gott in sich hat. So verstandene Theologie ist also eine Form der Metaphysik des Subjekts (54).

Nun ist die Transformation des eigenen Selbst nach Gregor wesentlich durch den Willen bedingt. Der Mensch wird und wandelt sich zu dem, was er ist, durch den Willen. Gemäß der Tendenz des Willens vollzieht sich die Veränderung (55). In diesem Sinne kann der Mensch zum Tier werden (56). Aber in der menschlichen Seele eigenen Mutabilität liegt auch begründet, daß er über sich

hinauswachsen und die Selbstveränderung zum Göttlichen durchführen kann (57). Ja, das Göttliche nimmt im Menschen je die Gestalt an, "wie wir uns selbst Gott durch den Willen zeigen" (58). Es ist evident, daß Gregor mit dieser hier nur angedeuteten Willenslehre abhängig ist von Origenes' Lehre von der ontologischen Priorität des Willens vor dem Wesen (59). Was aber die Eigentümlichkeit der Position Gregors betrifft, so besteht sie in der Konzeption einer praktischen Metaphysik, die schon in der engen wissenstheoretischen Verbindung zwischen der Epoptie und der Ethik, d.h. zwischen Theorie und Praxis, zum Ausdruck kommt (60). Aber auch der Sache nach hat Gregor den Weg einer praktischen Metaphysik favorisiert gegenüber allen Versuchen der theoretischen Vernunft, sofern sie im Sinne des Aristoteles - wie Gregor unterstellt - als theoretische Neugier verstanden wird. Denn das, was theoretischem Begreifen seinem Wesen nach unzugänglich, unberührbar und schlechterdings entzogen ist, das wird durch die Reinheit der Tugenden erfaßbar, die durch ihre Reinheit das seiner Natur nach Reine und Unvermischte, durch ihre Unzerstörbarkeit und Unveränderlichkeit das an sich Unzerstörbare und Unveränderliche und so allgemein durch die tugendhaften Taten die "wahre Tugend" sichtbar machen. Auf diese Weise wird das der theoretischen Vernunft Unsichtbare und Unzugängliche auf praktischem Wege sichtbar und erfaßbar gemacht, indem die Tugenden im Spiegel der Seele das Göttliche erscheinen lassen (61). Denn die Seele und der Mensch überhaupt gleichen einem Spiegel, insofern sie durch den jeweiligen Charakter eine bestimmte Gestalt gewonnen haben und im Sinne der Willensbewegung sich auch umgestalten können (62). Wenn aber die Seele durch ihr durch den Willen bedingtes sittliches Sein aus der Sicht praktischer Metaphysik als ein Spiegel des Göttlichen auf gefaßt werden können soll, dann muß auch das göttliche Wesen sittlicher Natur, d.h. tugendhaft, oder vielmehr die Tugend selbst sein. Eben dies ist eine These - Gott ist vollendete Tugend selbst-, durch die der Hoheliedkommentar, d.h. die Metaphysik der christlichen Philosophie, mit der Schrift über den Aufstieg des Moses verbunden ist (63). Sie macht den eigentlichen Ansatz der praktischen Metaphysik des Gregor verständlich, wonach Gotteserkenntnis nur im Sinne der Metaphysik des praktischen Subjekts möglich ist, so daß - wie es in De vita Moysis heißt - der, der die wahre Tugend verfolgt, an Gott teilhat.

ANMERKUNGEN

33. Mit Recht hat J. Danielou die Unterscheidung der beiden Arten der Gotteserkenntnis, die er "symbolische Erkenntnis" und "mystische Erkenntnis" nennt, geradezu zur Grundlage seines Buches, *Platonisme et Théologie mystique*, Paris 1944, gemacht, vgl. 143, 209 ff, 221. Auch die (verglichen mit der theoretischen Erkenntnis) Andersartigkeit der "mystischen Erkenntnis", die das "Bewußtsein von der Anwesenheit Gottes" je in mir vermittele, hat Danielou erkannt (209: "et l'union (εν εαυτώ σχειν) qui nous introduit dans un autre ordre"). Aber es wird nicht deutlich, daß sich hier in Wahrheit eine Form theoretischer und praktischer Erkenntnis gegenüberstehen. Auch nach V.E.F. Harrison, *Grace and Human Freedom according to Gregory of Nyssa*, Lewiston/NY-Queenston 1992; bes. 57 f, vgl. 112 ff, ist die Unterscheidung zwischen Erkenntnislehre und mystischer Theologie mit Bezug auf den "klassischen Text" der 6. Homilie über die Seligpreisungen gerechtfertigt: "The major difference is that that place is one's own soul, not other created realities perceived outside oneself."

34. Vgl. Cant.1 (GNO VI 17-18; 22).

35. Gregor nennt die christliche Metaphysik *η επί τα υψηλότερα των μαθημάτων μυσταγωγία* (Eccl. 5 [GNO V 353,12]). Vgl. auch de V. Mos. II (GNO VII/I 45,10; 58,2) und Cant. 1 (GNO VI 22,16); 5 (136,2). Nicht nur die christliche Philosophie hat die Metaphysik als Mystagogie verstanden, sondern auch die pagane neuplatonische Philosophie, vgl. etwa Proclus, *Theologie Platonicienne I* 10, ed. H.D. Saffrey/L.G. Westerink, Paris 1968, 5,17. 32,4. 41,5. 24,12. 81,9. III 29,8. IV 6,8.

36. Vgl. Cant. 1 (GNO VI 15,12).

37. Cant. 1 (GNO VI 22,19): ... της ανθρωπίνης ψυχής η προς το θείον εστιν ανάκρασις. Ebd. 23,4: ... γένηται πνεύμα εν διά της προς το ακήρατόν τε και απαθές ανακράσεως ... Vgl. auch De Instituto Christiano, ed. W. Jaeger (= GNO VIII/I), Leiden 1963, 85,20: λαβούσα δε την του πνεύματος χάριν και κολληθείσα τω κυρίω και εις εν πνεύμα μετ' αυτού γενομένη ... Vgl. auch De virginitate, ed. J.P. Cavanaugh (= GNO VIII/I), Leiden 1963, 310,10. Zu der Vorstellung der Vermischung und anderen verwandten Vorstellungen, die auf Origenes zurückgehen, vgl. Völker (Anm. 26) 276 f.

38. *Cant. 1* (GNO VI 21,14): ... φυλασσέτω σε, ίνα εγειρομένω συλλαλήση σοι. *Vgl. Cant. 10* (314,7): ... διά της θείας εργηγορσεως δέχεται του θεού την εμφάνειαν ...

39. *Cant. 5* (GNO VI 159,15): αεί τε γαρ εγειρεσθαι χρη και μηδέποτε διά του δρόμου προσεγγίζοντας παύεσθαι. *Ebd.* 315,20: ... διά πάντος εργηγορένα ... *Vgl. auch Inst. (GNO VIII/I 76,11)*: δει ουν εργηγορένα και τηρείν πάντοθεν τον εχθρόν. *Auch das "Wachsein" ist ein Motiv, das aus der Tradition der Lebensform-Metaphysik stammt. Vgl. z.B. Clemens Alexandrinus, Paedagogus II 10,106,2, ed. O. Staehlin/U. Treu (= GCS), Berlin (3)1972, 220 f. Plotin, Enn. VI 8, 16, 32, wo es mit der υπερνόησις, d.h. der Einswerdung selbst, identifiziert wird. Vgl. auch Origenes, In Lucam, Frg. 80-Ra 195. Homélie sur S. Luc, ed. H. Crouzel. u.a. (= SC 87), Paris 1962, 536: και εν "τω έσω ανθρώπω" εστί εργηγορσις,...*

40. *Viele dieser Motive sind im Epiktetkommentar des Simplicius aufgenommen, vgl. z.B. XLIII. Commentaire sur le Manuel d'Épictète, ed. I. Hadot, Leiden-New York-Koln 1996, 403,2: εντετάσθω σοι, φησίν, η προσοχή, τουτέστιν εργηγορείτω το προσεκτικόν της ψυχής και φυλαττέτω αυτήν εν εαυτή μένουσαν, ... Zur Tradition des Wachsamkeits- und Aufmerksamkeitsmotivs vgl. P.Hadot (Exercices spirituels et philosophie antique, Paris 1981) deutsch: Philosophie als Lebensform, Berlin 1991, 53-59; Ders.: Qu'est-ce que la philosophie antique? Paris 1995, 214 ff 295, 363ff. Zur custodia cordis vgl. Bernhard von Clairvaux, De diversis s. 82 (ed. Leclercq VI 1, 322).*

41. *Cant. 2* (GNO VI 63,18): ασφαλέστατόν εστι φυλακήριον ημών το εαυτόν μη αγνοήσαι ... *negativ formuliert ebd. 64,2: διά τούτο σφαλεροί φύλακές εισιν εαυτών τη περιί το αλλότριον σχέσει αφύλακτον περιορώντες το ίδιον.*

42. *Beat. 7* (GNO VII/II 157,7): το αποόρατόν τε και απερίσκεπτον ημών επιφυλάσσοουσιν.

43. *Vgl. Marcus Aurelius, Ad se ipsum VIII 48, 1 f. Marci Aurelii Antonini Ad se ipsum lib. XII, ed. J. Dalfen, Leipzig (2)1987, 73,29-74,1: ... όταν εις εαυτώ συστραφέν αρκεσθή εαυτώ. ... και περιεσκεμμένως κρίνη περί τινος. Epicteti Dissertationes ... III 15, ed. H. Schenkl, Stuttgart 1965, 277,10: ότι δει περιεσκεμμένως έρχεσθαι εφ' έκαστα. Plutarch, De capienda ex inimicis utilitate 87 D. Moralia I, ed. W.R. Paton/ J. Wegehaupt/M. Pohlenz, Leipzig 1974, 174,26: ευλαβούμενον ζην και προσέχειν εαυτώ και μητε πράττειν μηδέν ολιγώρως και απερισκέπτως μητε λέγειν... Origenes, In Matthaeum 17,28. Origenes, Werke X: Matthäuserklärung I, ed. E. Klostermann (= GCS 40), Leipzig 1935, 662,10 f αλλά περιεσκεμμένως και μετά περισκεψεως. Basilius, Homilia in illud: Attende tibi ipsi 2. L'Homélie de Basile de Césarée sur le mot "Observe-toi toi-même", ed. St.Y. Rudberg, Stockholm, u.a. 1962, 26,4 f ... προσέχε σεαυτώ, τουτέστι πανταχόθεν σεαυτόν περισκόπει:*

44. *Vgl. z.B. im lateinischen Sprachraum Minucius Felix, Octavius XVII, ed. J. Beaujeu, Paris (2)1974, 22 f... hominem nosse se et circumspicere debere quid sit, unde sit, quare sit ...Lactantius, De divinis institutionibus, lib. VI, c. 13. Opera omnia I/2, ed. S. Brandt (= CSEL 19), Leipzig 1890, 532: Circumspice conscientiam tuam et, quantum potes, medere vulneribus. Ambrosius, De officiis ministrorum 228. Saint Ambroise, Les devoirs I, éd. M. Testard Paris 1984, 205: ipse enim sibi et observandus et circumspiciendus est et ut adversum se cavendus, ita etiam de se tuendus. Leo Magnus, Tractatus XXXIX, c. V. Sancti Leonis Magni Tractatus septem et nonaginta, ed. A. Chavasse (= CChr.SL 138 A), Turnhout 1973, 218; 29,2-3 (= CChr.SL 138) 149-151: circumspiciat se omnis anima christiana, et severo examine cordis sui interna discutiat, vgl. Epistula ad Demetriadem (PL 55, 178 B). Cassiodor, Expositio Psalmorum X, c. 6. Opera II/1, ed. M. Adriaen (= CChr.SI 97), Turnhout 1958, 115: sed unusquisque circumspiciat conscientiam suam ... Gregorius Magnus, Moralia in Iob, lib. I, c. 36, ed. M. Adriaen (= CChr.SL 143) Turnhout 1979, 57: In cunctis enim vigilanter debet se mens circumspicere atque in ipsa circumspeditionis suae providentia perseverare. Ähnlich lib. XI, c. 39 (CChr.SL 143 A, 615 f; lib. XIX, c. 12 (971). Johannes Cassianus, Conlationes VIII, c. 11, ed. M. Perschenig (= CSEL 13) Wien 1886, 227: Quamobrem summa sollicitudine et circumspeditione cavendum est a consiliis pravis ...; Conl. XI, c. 9 (324) u.ö. De spiritu et anima c. 57 (PL 40, 822): Idcirco necesse est, ut nos undique circumspiciamus et ubique custodiamus, ne aut prava agamus ...*

45. *Cant. 2* (GNO VI 67,17): ουκούν ίνα μη ταύτα πάθης, πρόσεχε σεαυτή, φησίν ο λόγος ... *Ebd.* 69,12: ουκούν αεί πρόσεχε σεαυτή ... *Vgl. auch De mortuis (GNO IX 40,1): Ω άνθρωπε, ... Πρόσχε σεαυτώ κατά το Μωυσεώς παράγγελμα και γνώθι σεαυτόν ακριβώς τις ει ... Ebd. 40,23: ... τον γε αληθώς εαυτόν ιδείν ... Der Begriff der Aufmerksamkeit ist - nicht nur wegen Basilius' entsprechender Schrift - ein zentraler Topos der Lebensform-Philosophie. Bisweilen ist er gleichbedeutend mit 'Philosophie'; vgl. Dio Chrysostomus, Oratio 13,28. Dio Chrysostom II, ed. J.W. Cohoon, London-Cambridge/MA 1939 = 1961, 114; 30,41 (430,30-432,1) wird von dem wahrhaft Freien gesagt: προσέχει δε τοις ένδον και τούτοις τέρπεται... Nach Plotin, Enn. V 1, 12, 13 macht die Aufmerksamkeit das Sein des Bewusstseins aus, vgl. auch Porphyrios, De abstinence I 39, 2. Porphyre de l'abstinence I, ed. J. Bouffartigue, Paris 1977, 72,21-23: και διαθέων γε άνω και κάτω τη της αντιλήψεως προσοχη εκεί πάρεστιν όπου η αντιληψις. In diesem Sinne heißt es von Plotin in der Vita Plotini 8,19: συνήν ουν και εαυτώ άμα και τοις άλλοις, και την γε προς εαυτόν προσοχήν ουκ άν ποτε εχάλασεν. Auch im christlichen Bereich ist das Motiv breit aufgenommen worden: Clemens Alexandrinus, Stromata II 20,120,1 ed. O. Staehlin (= GCS), Berlin-(3)1960, 178. Origenes, Selecta in Psalmos (PG 12, 1128 A): της προσοχής εργηγορήσεως καλουμένης. Φυλάττεσθαι γαρ ημάς την απροσεξίαν βουλόμενος... Basilius, Sermones de mortuis (PG 32, 1373 C): μήτε ουν τοις σοις, μήτε τοις περιί σε αλλά σεαυτώ μόνω προσέχε. Gregorius Nyssenus, De mortuis (GNO IX 54,18): διά προσοχής τε και φιλοσοφίας εκκαθαρθείς; *vgl. Cant. 4* (GNO VI 123,10). *Zum Motiv der Aufmerksamkeit als der der Seele angemessenen Seinsweise vgl. P. Hadot, Philosophie als Lebensform (dt. Übers. v. Exercices spirituels et philosophie antique, Paris 1981), Berlin 1991, 53 ff, 60.**

46. *Vgl. V. Mos. II (GNO VII/I 112,18): ... αεί πάντως υψηλότερα εαυτής γίνεται τη των ουρανίων επιθυμία συνεπεκτεινομένη τοις έμπροσθεν ... Ebd. 139,2: ... η προς το κρείττον αεί γινομένη του βίου επαύξησις οδός εστι τη ψυχη προς τελείωσιν ... ο γαρ διά τοσοούτων αναβάσεων παρά πάντα τον βίον ψυούμενος ουκ ηπόρησε γενέσθαι πάλιν εαυτού υψηλότερος ... Inscr. Ps. I 7 (GNO V 43,14): ... ο επί τοσοούτων αναληφθείς την διάνοιαν πάλιν του υπερκειμένου βαθμού λαβόμενος γίνεται αυτός εαυτού μείζων και υψηλότερος ... Ähnlich auch Inst. Chr. (GNO VIII/I 85,9 ff). *Vgl. auch Cant. 8* (GNO VI 246,18): ... ο μεν προς σε τρέχων εαυτού μείζων πάντοτε και ανώτερος γίνεται αεί διά της των αγαθών αναβάσεως αναλόγως αυξόμενος...*

47. *Eccl. 7* (GNO V 411,15 ff), *Zitat: 411,21. Vgl. auch Cant. 10* (GNO VI 309,5): ... ότε εκβάς αυτός εαυτού και εν εκστάσει

γενόμενος είδε το αθέατον κάλλος... Ebd. 310,4: ... δι' ης (νηφάλιος μέθη) εξίσταται αυτός εαυτού και θεωρεί την ευαγγελικήν οθόνην...

[48.](#) Cant. 5 (GNO VI 158,9).

[49.](#) Cant. 5 (GNO VI, 160,8): ... της προς το κρείττον μεταμορφώσεως ... Ebd. 8 (250,14): ... αρχή γέγονεν ημίν της προς το θείον μεταποιήσεως ... Ebd. 6 (186,8): ... διά της των υψηλοτέρων επιθυμίας μεταμορφούμενοι ... Ebd. 1 (29,15) spricht Gregor sogar vom μεταποιηθῆναι τη φύσει διά της του κυρίου μαθητείας προς το θειότερον. Zum Bild der Stufen vgl. ebd. 5 (158,19): ορώμεν τοίνυν ὡσπερ εν βαθμῶν αναβάσει χειραγωγουμένην διά των της αρετῆς ανοδῶν επί τα ὕψη ... Vgl. auch E. Mühlenberg, Gregor von Nyssa: M. Greschat (Hrsg.), Gestalten der Kirchengeschichte. Alte Kirche II, Stuttgart 1984 = 1993, 49-62, hier 60: "Das Hohelied ist für Gregor einer der Texte, deren auslegender Nachvollzug den Menschen umwandelt".

[50.](#) Cant. 2 (GNO VI 68,4): μόνη συ γέγονας της υπερεχούσης πάντα νουν φύσεως απεικόνισμα, του αφθάρτου κάλλους ομοίωμα, της αληθινῆς θεότητος αποτύπωμα, της μακαρίας ζωῆς δοχείον, του αληθινού φωτός εκμαγείον, προς ο βλέπονσα εκείνο γίνη, ὅπερ εκείνός εστι, μιμουμένη τον εν σοι λάμποντα διά της αντιλαμπούσης αυγῆς εκ της σης καθαρότητος.

[51.](#) Cant. 3 (GNO VI 90,11): ... εν εαυτώ δε καθάπερ εν κατόπτρῳ βλέπει τον ἥλιον...

[52.](#) Cant. 2 (GNO VI 68,15): ... ὅλος σοι χωρητός γίνεται και εν σοι κατοικεί ...

[53.](#) Cant. 6 (GNO VI 179,6): ... ο τε γαρ θεός εν τη ψυχῇ γίνεται και πάλιν εις τον θεόν η ψυχῇ μετοικίζεται.

[54.](#) Cant. 3 (GNO VI 84,13): ... ο τε γαρ εφ' εαυτού τον θεόν ἔχων και εν εαυτώ πάντως ἔχει ... Vgl. auch Cant. 7 (GNO VI 207,7): ... ὅτι μεν ουν ο τον θεόν εν εαυτώ φέρων...

[55.](#) Cant. 4 (GNO VI 102,4): ... δεκτική των κατά γνώμην η ανθρωπίνην γέγονε φύσις και προς ὅπερ αν η ροπή της προαιρέσεως αυτήν ἀγη, κατ' εκείνο και αλλοιούται...

[56.](#) Cant. 8 (GNO VI 251,1): ... επειδή γαρ αποθέμενός ποτε το θείον είδος ο άνθρωπος προς την ομοιότητα της αλόγου φύσεως ενθρηιώθη πάρδαλις και λέων ... Vgl. auch ebd. 4 (104,4 ff) und Inscr. Ps. II 14 (GNO V 156,24 f); II 16 (175,17 ff).

[57.](#) De perfectione, ed. W. Jaeger (= GNO VIII/I), Leiden 1963, 213,17: ... νυνί δε το κάλλιστον της τροπῆς ἔργον η εν τοις αγαθοῖς εστιν αὐξήσις, πάντοτε της προς το κρείττον αλλοιώσεως επί το θειότερον μεταποιούσης τον καλῶς αλλοιούμενον.

[58.](#) Cant. 9 (GNO VI 264,16): επειδή τοίνυν και εν τοις ἄλλοις πάσιν τούτο παρά της θείας φιλοσοφίας το δόγμα μανθάνομεν ὅτι τοιούτον αεί γίνεται το θείον ημίν, οίους αν εαυτούς τῷ θεῷ διά της προαιρέσεως δεῖξωμεν...

[59.](#) Dazu vgl. Th. Kobusch, Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes. Zur christlichen Kritik der Einseitigkeit der griechischen Wesensphilosophie: ThQ,165 (1985) 94-105 und ders., Origenes, der Initiator der christlichen Philosophie: Origenes. Vir ecclesiasticus (FS HJ. Vogt) hrsg. v. W. Geerlings/H. König, Bonn 1995, 27-44.

[60.](#) Inscr., Ps, II 3 (GNO V 76,6): ὅταν τοίνυν δι' ἀμφοτέρων η το αγαθόν κατορθούμενον, της ηθικῆς φιλοσοφίας προς την θεωρητικὴν συνδραμούσης ... Vgl. Cant. 13 (GNO VI 394,2): ... οὔτε της θεωρίας καθ' εαυτήν την ψυχὴν τελειούσης, ει μη και τα ἔργα παρείη, τα τον ηθικόν κατορθούντα βίον, οὔτε της πρακτικῆς φιλοσοφίας αὐτάρκη παρεχομένης την ωφέλειαν μη της αληθινῆς ευσεβείας των γινομένων καθηγουμένης. Zur alexandrinischen Tradition dieses Gedankens s. Volker (Anm. 26) 223.

[61.](#) Cant. 3 (GNO VI 89,16): ... ὅτι εκείνο μεν, ο τί ποτε κατ' ουσίαν εστί, το πάσης υπερκείμενον της των ὄντων συστάσεώς τε και διοικήσεως ἀπρόσιτον τε και αναφές εστιν και ἀληπτον, η δε εν ημίν διά της των αρετῶν καθαρότητος μυρεψουμένη ευωδία αντ' εκείνου ημίν γίνεται μιμουμένη τῷ καθ' εαυτήν καθαρώ τῷ τη φύσει ακήρατον και τῷ αγαθῷ το αγαθόν και τῷ αφθάρτῳ το ἀφθαρτον και τῷ αναλλοιώτῳ το αναλλοίωτον και πάσι τοις κατ' αρετὴν εν ημίν κατορθούμενοις την αληθινὴν αρετὴν ... Ebd. 90,12: ... αι γαρ της αληθινῆς εκείνης και θείας αρετῆς ακτίνες τῷ κεκαρθαρμένῳ βίῳ ... ορατόν ποιοῦσιν ημίν το ἀόρατον και ληπτόν το ἀπρόσιτον τῷ ημετέρῳ κατόπτρῳ ενζωγραφούσαι τον ἥλιον.

[62.](#) Cant. 4 (GNO VI 104,1): ... και αυτή καλή γέγονας οἷόν τι κάτοπτρον τῷ εμῷ χαρακτήρῳ εμμορφωθείσα, κατόπτρῳ γαρ ἔοικεν ὡς αληθῶς το ανθρωπίνον κατά τας των προαιρέσεων ἐμφάσεις μεταμορφούμενον ...

[63.](#) Cant. 9 (GNO VI 285,16): ... εν γαρ τρόπον τινά εστιν ἀμφοτέρα η τε τη τελείας αρετῆς και η της θεότητος κτήσις, ου γαρ ἔξω η αρετὴ της θεότητος. Vgl. V. Mos. I (GNO VII/I 4,11): διότι αυτός εστιν η παντελής αρετὴ. Eccl. 7 (GNO V 407,1): ... θεός δε η παντελής αρετὴ ... Vgl. aber auch Or. cat. (GNO III/IV 45,11). (314,7): ... διά της θείας εγρηγόρσεως δέχεται του θεοῦ την ἐμφάνειαν ...

[39.](#) Cant. 5 (GNO VI 159,15): αεί τε γαρ ἐγειρέσθαι χρῆ και μηδέποτε διά του δρόμου προσεγγίζοντας παύεσθαι. Ebd. 315,20: ... διά πάντος εγρηγορέναι ... Vgl. auch Inst. (GNO VIII/I 76,11): δει ουν εγρηγορέναι και τηρεῖν πάντοθεν τον εχθρόν. Auch das "Wachsein" ist ein Motiv, das aus der Tradition der Lebensform-Metaphysik stammt. Vgl. z.B. Clemens Alexandrinus, Paedagogus II 10,106,2, ed. O. Staehlin/U. Treu (= GCS), Berlin (3)1972, 220 f. Plotin, Enn. VI 8, 16, 32, wo es mit der υπερνόησις, d.h. der Einswerdung selbst, identifiziert wird. Vgl. auch Origenes, In Lucam, Frg. 80-Ra 195. Homélie sur S. Luc, ed. H. Crouzel. u.a. (= SC 87), Paris 1962, 536: και εν "τῷ ἔσω ανθρωπῶν" εστί εγρηγορσις,...

[40.](#) Viele dieser Motive sind im Epiktetkommentar des Simplicius aufgenommen, vgl. z.B. XLIII. Commentaire sur le Manuel d'Épictète, ed. I. Hadot, Leiden-New York-Köln 1996, 403,2: εντετάσθω σοι, φησίν, η προσοχή, τούτέστιν εγρηγορεῖτω το προσεκτικόν της ψυχῆς και φυλαττέτω αυτήν εν εαυτῇ μένουσαν, ... Zur Tradition des Wachsamkeits- und Aufmerksamkeitsmotivs vgl. P.Hadot

(*Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981) deutsch: *Philosophie als Lebensform*, Berlin 1991, 53-59; Ders.: *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris 1995, 214 ff 295, 363ff. Zur custodia cordis vgl. Bernhard von Clairvaux, *De diversis* s. 82 (ed. Leclercq VI 1, 322).

41. Cant. 2 (GNO VI 63,18): ασφαλέστατόν ἐστι φυλακτήριον ἡμῶν το εαυτὸν μὴ ἀγνοήσαι ... negativ formuliert ebd. 64,2: διὰ τοῦτο σφαλεροὶ φύλακές εἰσιν εαυτῶν τῆ περιὶ το ἀλλότριον σχέσει ἀφύλακτον περιορῶντες το ἴδιον.

42. Beat. 7 (GNO VII/II 157,7): το ἀποόρατόν τε καὶ ἀπερίσκεπτον ἡμῶν ἐπιφύλασσοῦσιν.

43. Vgl. Marcus Aurelius, *Ad se ipsum VIII 48, 1 f.* Marci Aurelii Antonini *Ad se ipsum lib. XII*, ed. J. Dalfen, Leipzig (2)1987, 73,29-74,1: ... ὅταν εἰς εαυτῶ συστραφέν ἀρκεσθῆ εαυτῶ. ... καὶ περιεσκεμμένως κρίνη περί τινος. Epicteti *Dissertationes ... III 15*, ed. H. Schenkl, Stuttgart 1965, 277,10: ὅτι δει περιεσκεμμένως ἔρχεσθα ἐφ' ἕκαστα. Plutarch, *De capienda ex inimicis utilitate* 87 D. *Moralia I*, ed. W.R. Paton/ J. Wegehaupt/M. Pohlenz, Leipzig 1974, 174,26: εὐλαβοῦμενον ζῆν καὶ προσέχειν εαυτῶ καὶ μῆτε πράττειν μῆδὲν ολιγῶρως καὶ ἀπερισκέπτως μῆτε λέγειν... Origenes, *In Matthaeum* 17,28. Origenes, *Werke X: Matthäuserklärung I*, ed. E. Klostermann (= GCS 40), Leipzig 1935, 662,10 f ἀλλὰ περιεσκεμμένως καὶ μετὰ περισκέψεως. Basilius, *Homilia in illud: Attende tibi ipsi 2. L'Homélie de Basile de Césarée sur le mot "Observe-toi toi-même"*, ed. St.Y. Rudberg, Stockholm, u.a. 1962, 26,4 f ... προσέχε σεαυτῶ, τουτέστι πανταχόθεν σεαυτὸν περισκόπει:

44. Vgl. z.B. im lateinischen Sprachraum Minucius Felix, *Octavius XVII*, ed. J. Beaujeu, Paris (2)1974, 22 f ... *hominem nosse se et circumspicere debere quid sit, unde sit, quare sit ...* Lactantius, *De divinis institutionibus*, lib. VI, c. 13. *Opera omnia I/2*, ed. S. Brandt (= CSEL 19), Leipzig 1890, 532: *Circumspice conscientiam tuam et, quantum potes, medere vulneribus.* Ambrosius, *De officiis ministrorum* 228. Saint Ambroise, *Les devoirs I*, éd. M. Testard Paris 1984, 205: *ipse enim sibi et observandus et circumspiciendus est et ut adversum se cavendus, ita etiam de se tuendus.* Leo Magnus, *Tractatus XXXIX*, c. V. Sancti Leonis Magni *Tractatus septem et nonaginta*, ed. A. Chavasse (= CChr.SL 138 A), Turnhout 1973, 218; 29,2-3 (= CChr.SL 138) 149-151: *circumspiciat se omnis anima christiana, et severo examine cordis sui interna discutiatur*, vgl. *Epistula ad Demetriadem* (PL 55, 178 B). Cassiodor, *Expositio Psalmorum X*, c. 6. *Opera II/ 1*, ed. M. Adriaen (= CChr.SI 97), Turnhout 1958, 115: *sed unusquisque circumspiciat conscientiam suam ...* Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, lib. I, c. 36, ed. M. Adriaen (= CChr.SL 143) Turnhout 1979, 57: *In cunctis enim vigilanter debet se mens circumspicere atque in ipsa circumspeditionis suae providentia perseverare.* Ähnlich lib. XI, c. 39 (CChr.SL 143 A, 615 f; lib. XIX, c. 12 (971). Johannes Cassianus, *Conlationes VIII*, c. 11, ed. M. Perschenig (= CSEL 13) Wien 1886, 227: *Quamobrem summa sollicitudine et circumspeditione cavendum est a consiliis pravis ...*; *Conl. XI*, c. 9 (324) u.ö. *De spiritu et anima* c. 57 (PL 40, 822): *Idcirco necesse est, ut nos undique circumspiciamus et ubique custodiamus, ne aut prava agamus ...*

45. Cant. 2 (GNO VI 67,17): ουκοῦν ἵνα μὴ ταῦτα πάθης, πρόσχε σεαυτῆ, φησὶν ο λόγος ... Ebd. 69,12: ουκοῦν ἀεὶ πρόσχε σεαυτῆ ... Vgl. auch *De mortuis* (GNO IX 40,1): Ω ἄνθρωπε, ... Πρόσχε σεαυτῶ κατὰ το Μουσεῶς παράγγελμα καὶ γνῶθι σεαυτὸν ἀκριβῶς τις εἰ ... Ebd. 40,23: ... τον γε ἀληθῶς εαυτὸν ἰδεῖν ... Der Begriff der Aufmerksamkeit ist - nicht nur wegen Basilius' entsprechender Schrift - ein zentraler Topos der Lebensform-Philosophie. Bisweilen ist er gleichbedeutend mit 'Philosophie'; vgl. Dio Chrysostomus, *Oratio 13,28*. Dio Chrysostom II, ed. J.W. Cohoon, London-Cambridge/MA 1939 = 1961, 114; 30,41 (430,30-432,1) wird von dem wahrhaft Freien gesagt: πρόσχει δε τοις ἔνδον καὶ τοῦτοις τέρπεται... Nach Plotin, *Enn. V 1, 12, 13* macht die Aufmerksamkeit das Sein des Bewußtseins aus, vgl. auch Porphyrios, *De abstinence I 39, 2*. Porphyre de l'abstinence I, ed. J. Bouffartigue, Paris 1977, 72,21-23: καὶ διαθέων γε ἄνω καὶ κάτω τῆ τῆς ἀντλήψεως προσοχῆ ἐκεὶ πάρεστιν ὅπου ἡ ἀντλήψις. In diesem Sinne heißt es von Plotin in der *Vita Plotini* 8,19: συνήν οὖν καὶ εαυτῶ ἄμα καὶ τοις ἄλλοις, καὶ τῆν γε πρὸς εαυτὸν προσοχήν οὐκ ἂν ποτε ἐχάλασεν. Auch im christlichen Bereich ist das Motiv breit aufgenommen worden: Clemens Alexandrinus, *Stromata II 20,120,1* ed. O. Stahlin (= GCS), Berlin-(3)1960, 178. Origenes, *Selecta in Psalmos* (PG 12, 1128 A): τῆς προσοχῆς ἐρηγορήσεως καλουμένης. Φυλάττεσθα γὰρ ἡμᾶς τῆν ἀπροσεξίαν βουλόμενος... Basilius, *Sermones de mortuis* (PG 32, 1373 C): μῆτε οὖν τοις σοις, μῆτε τοις περί σε ἀλλὰ σεαυτῶ μόνω πρόσχε. Gregorius Nyssenus, *De mortuis* (GNO IX 54,18): διὰ προσοχῆς τε καὶ φιλοσοφίας ἐκκαθαρθεῖς; vgl. Cant. 4 (GNO VI 123,10). Zum Motiv der Aufmerksamkeit als der der Seele angemessenen Seinsweise vgl. P. Hadot, *Philosophie als Lebensform* (dt. Übers. v. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981), Berlin 1991, 53 ff, 60.

46. Vgl. V. Mos. II (GNO VII/I 112,18): ... ἀεὶ πάντως υψηλότερα εαυτῆς γίνεται τῆ των οὐρανίων ἐπιθυμία συνεπεκτεινομένη τοις ἐμπροσθεν ... Ebd. 139,2: ... ἡ πρὸς το κρεῖττον ἀεὶ γινομένη του βίου ἐπαύξεισις οδὸς ἐστὶ τῆ ψυχῆ πρὸς τελείωσιν ... ο γὰρ διὰ τοσοῦτων ἀναβάσεων παρά πάντα τον βίον υψούμενος οὐκ ἠπόρησε γενέσθαι πάλιν εαυτοῦ υψηλότερος ... *Inscr. Ps. I 7* (GNO V 43,14): ... ο ἐπὶ τοσοῦτον ἀναληφθεῖς τῆν διάνοιαν πάλιν του υπερκειμένου βαθμοῦ λαβόμενος γίνεται αὐτός εαυτοῦ μείζων καὶ υψηλότερος ... Ähnlich auch *Inst. Chr.* (GNO VIII/I 85,9 ff). Vgl. auch Cant. 8 (GNO VI 246,18): ... ο μὲν πρὸς σε τρέχων εαυτοῦ μείζων πάντοτε καὶ ἀνώτερος γίνεται ἀεὶ διὰ τῆς των ἀγαθῶν ἀναβάσεως ἀναλόγως αὐξόμενος...

47. Eccl. 7 (GNO V 411,15 ff), Zitat: 411,21. Vgl. auch Cant. 10 (GNO VI 309,5): ... ὅτε ἐκβάς αὐτός εαυτοῦ καὶ ἐν ἐκστάσει γινόμενος εἶδε το ἀθέατον κάλλος... Ebd. 310,4: ... δι' ἧς (νηφάλιος μέθη) ἐξίσταται αὐτός εαυτοῦ καὶ θεωρεῖ τῆν εὐαγγελικὴν οὐδὴν...

48. Cant. 5 (GNO VI 158,9).

49. Cant. 5 (GNO VI, 160,8): ... τῆς πρὸς το κρεῖττον μεταμορφώσεως ... Ebd. 8 (250,14): ... ἀρχὴ γέγονεν ἡμῖν τῆς πρὸς το θεῖον μεταποιήσεως ... Ebd. 6 (186,8): ... διὰ τῆς των υψηλότερων ἐπιθυμίας μεταμορφούμενοι ... Ebd. 1 (29,15) spricht Gregor sogar vom μεταποιηθῆναι τῆ φύσει διὰ τῆς του κυρίου μαθητείας πρὸς το θεϊότερον. Zum Bild der Stufen vgl. ebd. 5 (158,19): ὁρώμεν τοῖνον ὡσπερ ἐν βαθμῶν ἀναβάσει χειραγωγουμένην διὰ των τῆς ἀρετῆς ἀνοδῶν ἐπὶ τα ὕψη ... Vgl. auch E. Mühlenberg, *Gregor von Nyssa: M. Greschat* (Hrsg.), *Gestalten der Kirchengeschichte. Alte Kirche II*, Stuttgart 1984 = 1993, 49-62, hier 60: "Das Hohelied ist für Gregor einer der Texte, deren auslegender Nachvollzug den Menschen umwandelt".

50. Cant. 2 (GNO VI 68,4): μόνη συ γέγονας τῆς υπερεχοῦσης πάντα νουν φύσεως ἀπεικόνισμα, του ἀφθάρτου κάλλους ομοίωμα, τῆς

αληθινής θεότητας αποτύπωμα, της μακαρίας ζωής δοχείον, του αληθινού φωτός εκμαγείον, προς ο βλέπονσα εκείνο γίνη, όπερ εκείνός εστι, μιμουμένη τον εν σοι λάμποντα διά της αντιλαμπούσης αυγής εκ της σης καθαρότητος.

51. *Cant.* 3 (GNO VI 90,11): ... εν εαυτώ δε καθάπερ εν κατόπτρω βλέπει τον ήλιον...

52. *Cant.* 2 (GNO VI 68,15): ... όλος σοι χωρητός γίνεται και εν σοι κατοικεί ...

53. *Cant.* 6 (GNO VI 179,6): ... ο τε γαρ θεός εν τη ψυχή γίνεται και páλιν εις τον θεόν η ψυχή μετοικίζεται.

54. *Cant.* 3 (GNO VI 84,13): ... ο τε γαρ εφ' εαυτού τον θεόν έχων και εν εαυτώ πάντως έχει ... *Vgl. auch Cant.* 7 (GNO VI 207,7): ... ότι μεν ουν ο τον θεόν εν εαυτώ φέρων...

55. *Cant.* 4 (GNO VI 102,4): ... δεκτική των κατά γνώμην η ανθρωπίνη γέγονε φύσις και προς όπερ αν η ροπή της προαιρέσεως αυτήν άγη, κατ' εκείνο και αλλοιούται...

56. *Cant.* 8 (GNO VI 251,1): ... επειδή γαρ αποθέμενός ποτε το θεϊον είδος ο άνθρωπος προς την ομοιότητα της αλόγου φύσεως ενθρηϊώθη πάρδαλις και λέων ... *Vgl. auch ebd.* 4 (104,4 ff) und *Inscr. Ps.* II 14 (GNO V 156,24 f); II 16 (175,17 ff).

57. *De perfectione*, ed. W. Jaeger (= GNO VIII/I), Leiden 1963, 213,17: ... νυνί δε το κάλλιστον της τροπής έργον η εν τοις αγαθοίς εστιν αύξησις, πάντοτε της προς το κρείττον αλλοιώσεως επί το θεϊότερον μεταποιούσης τον καλώς αλλοιούμενον.

58. *Cant.* 9 (GNO VI 264,16): επειδή τοίνυν και εν τοις άλλοις páσιν τούτο παρά της θείας φιλοσοφίας το δόγμα μανθάνομεν ότι τοιούτον αεί γίνεται το θεϊον ημίν, οίους αν εαυτούς τω θεώ διά της προαιρέσεως δείξωμεν...

59. *Dazu vgl. Th. Kobusch, Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes. Zur christlichen Kritik der Einseitigkeit der griechischen Wesensphilosophie: ThQ.165 (1985) 94-105 und ders., Origenes, der Initiator der christlichen Philosophie: Origenes. Vir ecclesiasticus (FS HJ. Vogt) hrsg. v. W. Geerlings/H. König, Bonn 1995, 27-44.*

60. *Inscr., Ps.* II 3 (GNO V 76,6): όταν τοίνυν δι' αμφοτέρων η το αγαθόν κατορθούμενον, της ηθικής φιλοσοφίας προς την θεωρητικήν συνδραμούσης ... *Vgl. Cant.* 13 (GNO VI 394,2): ... ούτε της θεωρίας καθ' εαυτήν την ψυχήν τελειούσης, ει μη και τα έργα παρείη, τα τον ηθικόν κατορθούντα βίον, ούτε της πρακτικής φιλοσοφίας αυτάρκη παρεχομένης την ωφέλειαν μη της αληθινής ευσεβείας των γινομένων καθηγουμένης. *Zur alexandrinischen Tradition dieses Gedankens s. Volker (Anm. 26) 223.*

61. *Cant.* 3 (GNO VI 89,16): ... ότι εκείνο μεν, ο τί ποτε κατ' ουσίαν εστί, το πάσης υπερκείμενον της των όντων συστάσεώς τε και διοικήσεως απρόσιτόν τε και αναφές εστιν και άληπτον, η δε εν ημίν διά της των αρετών καθαρότητος μυρεψουμένη ευωδία αντ' εκείνου ημίν γίνεται μιμουμένη τω καθ' εαυτήν καθαρώ το τη φύσει ακήρατον και τω αγαθώ το αγαθόν και τω αφθάρτω το άφθαρτον και τω αναλλοιώτω το αναλλοίωτον και páσι τοις κατ' αρετήν εν ημίν κατορθουμένοις την αληθινήν αρετήν ... *Ebd.* 90,12: ... αι γαρ της αληθινής εκείνης και θείας αρετής ακτίνες τω κεκαρθαρωμένω βίω ... ορατόν ποιούσιν ημίν το άορατον και ληπτόν το απρόσιτον τω ημετέρω κατόπτρω ενζωγραφούσαι τον ήλιον.

62. *Cant.* 4 (GNO VI 104,1): ... και αυτή καλή γέγονας οίόν τι κάτοπτρον τω εμώ χαρακτήρα εμορφωθείσα, κατόπτρω γαρ έοικεν ως αληθώς το ανθρωπίνον κατά τας των προαιρέσεων εμφάσεις μεταμορφούμενον ...

63. *Cant.* 9 (GNO VI 285,16): ... εν γαρ τρόπον τινά εστιν αμφότερα η τε τη τελείας αρετής και η της θεότητας κτήσις, ου γαρ έξω η αρετή της θεότητας. *Vgl. V. Mos. I (GNO VII/I 4,11):* διότι αυτός εστιν η παντελής αρετή. *Eccl. 7 (GNO V 407,1):* ... θεός δε η παντελής αρετή ... *Vgl. aber auch Or. cat. (GNO III/IV 45,11).*