

Gregor von Nyssa – Vater der christlichen Mystik

Fridolin Marxer, Basel

Verkannt und widersprüchlich

In diesem Jahr begehen wir den 1600. Todestag des hl. Bischofs und Kirchenvaters Gregor von Nyssa (335–394). Im deutschen Sprachraum ist er bei einem breiten Leserkreis vielleicht nicht genügend bekannt. Auch in der deutschen Fachtheologie wird er (im Gegensatz zur entsprechenden Theologie im französischen Sprachraum) wohl nicht in seiner ganzen Bedeutung gewürdigt. In der „Geschichte der abendländischen Mystik“ von Kurt Ruh¹ wird Gregor von Nyssa übergegangen. Das für das Verständnis der Mystik grundlegende, auf drei Bände angelegte, neuere Werk beginnt mit der Darstellung von Dionysius Areopagita. Eine andere Wertskala wenden in dankenswerter Weise Gerhard Ruhbach und Josef Sudbrack im Werk „Große Mystiker. Leben und Wirken“² an, in dem sie Gregor von Nyssa den ersten Platz einräumen. Im französischen Geistesraum dagegen wird der zum Dreigestirn der Kappadozier des 4. Jahrhunderts (Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa) gehörende jüngere Bruder von Basilus dem Großen, als „Vater der christlichen Mystik“³, als „Begründer der mystischen Theologie“⁴ betrachtet. Sein Platz in der Geschichte der Mystik wird ihm als „Vorläufer und hauptsächlicher Inspirator ... des Areopagiten“⁵ zugewiesen.

Die ganze theologische Bedeutung des hl. Gregor von Nyssa gilt es für die christliche Geistesgeschichte noch zu entdecken und ins rechte Licht zu stellen. „Das Werk Gregors ist lange Zeit verkannt und schlecht beurteilt worden“, bemerkt M. Canévet, die Verfasserin des betreffenden Artikels im *Dictionnaire de Spiritualité*. Als einen Grund dafür gibt sie „die

¹ K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. I. München 1990.

² M. Canévet, *Gregor von Nyssa* (ca. 333–ca. 394). In: G. Ruhbach/J. Sudbrack, *Große Mystiker. Leben und Wirken*. München 1984, 17–35. Vgl. auch Th. Böhm, *Die Konzeption der Mystik bei Gregor von Nyssa*, in: *Freiburger Ztschr. für Phil. u. Theol.* 1994, Heft 1–3.

³ J. Lemaître/R. Roques/M. Viller, art. *Contemplation. C. Grégoire de Nysse*. DSp II 1773; M. Viller/K. Rahner, *Aszese und Mystik der Väterzeit*. Ein Abriß. Freiburg i. B., 139.

⁴ J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*. Doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse. Paris 2/1944.

⁵ L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*. In: *Histoire de la spiritualité chrétienne*. Bd. I. Paris 1960, 423.

philosophische Verkleidung“ seines Schriftwerks an, die „die authentisch christliche Eigenschaft seiner Gedankenwelt (zu) verhüllen“ vermochte⁶.

Das Schicksal, das Gregor in der nachfolgenden Geistesgeschichte widerfahren ist, wurde ihm schon zu Lebzeiten zuteil. Er hatte das undankbare Los gezogen, für lange Zeit im Schatten seines großen älteren Bruders, des hl. Basilius des Großen, des Bischofs von Cäsarea (ca. 330–379), stehen zu müssen. Zum Mißfallen des älteren Bruders, der ein Tatmensch und tüchtiger Organisator war, folgte der jüngere nicht den Pfaden, die ihm jener für sein Leben abgesteckt hatte. Basilius hatte den jüngeren Bruder Gregor zum Bischofsamt bestimmt, so wie er seinen zur Lyrik neigenden Freund Gregor durch sanften Druck zur Annahme des Bischofssitzes von Nazianz bewogen hatte. Zum Verständnis dieser Handlungsweise sei bemerkt, daß es Basilius nicht um Machtausübung, sondern um die Verteidigung des rechten Glaubens der Kirche ging, der durch die vom Kaiser Valens unterstützten Arianer bedroht war.

Wie dem auch gewesen sein mag, der kleine Bruder des großen Basilius ging vorerst seine eigenen Wege. Er begeisterte sich, wie es einem später geschriebenen Brief zu entnehmen ist⁷, für die heidnische Kultur, die unter Kaiser Julian einen letzten Aufschwung erlebt hatte, insbesondere für die Rhetorik des Libanios. Er heiratete und schlug die Laufbahn eines Rhetors ein.

Doch ganz sicher scheint er sich seines Entschlusses nicht gewesen zu sein. Für längere Zeit zog er sich in die Einsamkeit der Wüste zurück; ob allein oder zusammen mit seiner Frau, läßt sich historisch nicht entscheiden. Ebensowenig ist es geschichtlich gesichert, ob er die Ehe mit seiner Frau weiterführte, als er schließlich 372 das Bischofsamt von Nyssa annahm, was in der Kirche damals möglich war. Mit Sicherheit läßt sich dagegen sagen, daß er als Verheirateter (auf Bitten von Mönchen) den Traktat „De Virginitate“ geschrieben hat, der ein einzigartiges Loblied der vor Gott gelobten Jungfräulichkeit darstellt.

Damit ist der Widersprüchlichkeit in Gregors Lebensführung nicht genug. Gregor hatte sich zwar zum Bischof weihen lassen; aber er hatte wenig Freude an seiner Aufgabe. Ihm lag nicht viel an seiner Herde, für die er als Hirte bestellt war. Für einige Jahre ließ er sie allein zurück. Als er dann wieder zurückkehrte, wurde er von den Gläubigen freudig willkommen geheißen. Er scheint sich nun auch endlich in seiner Aufgabe wohlgefühlt zu haben. Vollends zur Entfaltung kam er aber erst, als sein Bruder Basilius 379 starb. Auf pastoraler und theologischer Ebene ergänzte

⁶ M. Canévet, art. *Grégoire de Nysse (saint)*. DSp VI, 979.

⁷ PG 46, 1050 A.

er nun als der jüngere Bruder, was der ältere unvollendet gelassen hatte. Den Mönchs- und Frauenorden, die Basilius gegründet und gefördert hatte, gab er die noch fehlende spirituelle Grundlage. Anzumerken ist, daß auch die von beiden Brüdern verehrte ältere Schwester, die hl. Makrina, ein Kloster gegründet hatte, in das später auch die Mutter eintrat.

Die theologischen Werke, die Gregor nun in wenigen Jahren verfaßte, sind „ebenso vielfältig wie umfangreich“. Sie legen Zeugnis ab von „einer sehr großen philosophischen und wissenschaftlichen Kultur und einer zugleich brillanten und tiefgründigen Geisteskraft“⁸. Die Werke lassen sich aufgliedern in dogmatische, exegetische und spirituelle, eher leicht aszetische oder tiefesinnig mystische Schriften⁹. Für unser Thema kommen sinngemäß vor allem die spirituellen Werke in Betracht, die zum großen Teil aus Schriftkommentaren bzw. -homilien hervorgegangen sind. Hervorzuheben sind die im eigentlichen Sinn mystischen Bücher, die Gregor einen Ehrenplatz in der Geschichte der Mystik eingetragen haben. Das sind „Das Leben des Mose“¹⁰, um 392, wahrscheinlich auf Biten eines Mönches verfaßt, und die 15 Homilien „Über das Hohelied“¹¹. Für das Mystikverständnis des Nyssener sind außerdem bedeutsam der Traktat „Über die Jungfräulichkeit“¹², wo von der Erschaffung des Menschen nach dem Bild Gottes die Rede ist, und die Homilien über die acht „Seligpreisungen“¹³, vor allem die 6. Homilie über „das reine Herz“, in dem sich das Bild Gottes spiegelt.

I. Der Stufenweg der mystischen Erfahrung

Nach der Vorstellung der Person kommen wir nun zur Darstellung des wohl bedeutsamsten Aspektes aus dem reichen Spektrum des Schaffens, dem Stufenweg der mystischen Erfahrung. Die griechische Philosophie bemühte sich in sorgfältigen Untersuchungen um die Bestimmung der Vollkommenheit der Tugend. Die Philosophen waren der Meinung, daß das Streben nach der Tugend in einem bestimmten Punkt abgeschlossen

⁸ M. Canévet, art. *Grégoire de Nysse (saint)*. DSp VI, 974.

⁹ Bedeutende dogmatische Schriften: *Contra Eunomium*, *De anima et resurrectione*, *Oratio catechetica magna*; exegetische Schriften: *De hominis opificio*, *Hexaemeron*; spirituelle Schriften: *De instituto christiano*, *De perfectione*, *De professione christiana*, *Vita b. Macrinae*, Ausführliche Darstellung in: M. Canévet, art. *Grégoire de Nysse (saint)*. DSp VI, 974–979.

¹⁰ *De vita Moysis*. PG 44, 297–429.

¹¹ *In canticum canticorum*. PG 44, 756–1120.

¹² *De virginitate*. PG 46, 317–416.

¹³ *De beatitudinibus*. PG 44, 1193–1301.

sein werde. Gregor von Nyssa, der das Denkschema der griechischen Philosophie als Grundlage für die Beschreibung des Strebens des Christen nach der Gottesschau verwendete, betonte dagegen, daß das gesetzte Ziel nie erreicht werden könne, und daß die letzte Vollendung in einem endlosen Fortschreiten besteht, in der sog. Epektase¹⁴.

Mit den geistlichen Schriftstellern der Patristik vor und nach ihm teilte Gregor von Nyssa die Vorliebe für die Einteilung des Aufstiegsweges zu Gott in einzelne Schritte oder Stufen. Ähnlich wie Origenes und Basilius kennt er die Einteilung nach den verschiedenen Lebensstufen: Kindheit, Jugend, Erwachsenenalter (vgl. 1 Kor 3,1–2). An sich und wegen der nachhaltigen Wirkung in der christlichen Geistesgeschichte bedeutsamer ist die Unterscheidung nach dem sachlichen Gesichtspunkt, die sich in der klassisch gewordenen Lehre von den drei Wegen: Reinigung, Erleuchtung, Einigung, bis heute im geistlichen Schrifttum erhalten hat. Auch hierin schließt sich Gregor an Origenes an.

Eine Eigentümlichkeit des dreigliedrigen Stufenwegs besteht bei Gregor darin, daß jede Stufe von zwei Aspekten bestimmt ist, einem eher negativen und einem eher positiven, einem eher aktiv-aszetischen und einem eher passiv-mystischen, wobei naturgemäß das passiv-mystische Moment, das Sich-dem-Wirken-Gottes-Überlassen von Stufe zu Stufe einen breiteren Raum einnimmt. Der ekklesiale und sakramentale Charakter des mystischen Stufenweges zeigt sich darin, was im Gegensatz zu heutigen Tendenzen hervorzuheben ist, daß jede einzelne Stufe einem bestimmten Sakrament (griechisch *mystérion*) zugeordnet ist und so dessen Tiefendimension und Realisierung darstellt.

Wie die gesamte geistlich-mystische Lehre Gregors sich aus den Schriftkommentaren bzw. -homilien entfaltet, so wird speziell der Dreistufen-Weg nach einem Hinweis aus den Hohelied-Homilien¹⁵ mit drei Grunderfahrungen aus dem Leben des Mose verknüpft: der Gotteserfahrung beim brennenden Dornbusch, der Führung in der Wüste durch die lichte Wolke bzw. die Feuersäule (*nephélē*) und dem Einswerden mit Gott in der Finsternis der dichten Wolke (*gnóphos*) auf dem Berg Sinai.

1. Die Reinigungsstufe

Die erste Stufe des Aufstiegs der Seele zur Begegnung mit Gott auf dem Berge gilt der Reinigung der Seele (*kátharsis*) von Sünde und Irrtum: negative, dunkle Seite; und der Erleuchtung (*photismós*) durch göttliches

¹⁴ Vgl. J. Daniélou, *Platonisme*, 243, 292, 300–307.

¹⁵ In: *Cant.* PG 44, 1000 C.

Licht: positive, helle Seite des Stufenweges. Auf der Ebene der Bereitung, die diese Stufe in der Gesamtheit darstellt, soll der nach der Begegnung mit Gott Verlangende zur apátheia und zur parresía gelangen. Der von der stoischen Philosophie übernommene, wie vorher schon bei Origenes christlich umgedeutete Begriff apátheia bedeutet wörtlich Leidenschaftslosigkeit, Freiheit von der Leidenschaft. Sachlich gemeint ist die Befreiung von jeder ungeordneten, d. h. nicht auf Gott und sein Reich ausgerichteten Neigung und Anhänglichkeit. So wie ihn Gregor versteht, bezeichnet der Begriff das übernatürliche Leben, die habituelle Gnade, die durch die Sünde verlorengegangene Teilnahme am göttlichen Leben. Der Begriff hat also einen eminent positiven Sinn.

Auf der gleichen Ebene anzusetzen ist der vom Apostel Paulus in seinem Sinn aufgenommene Begriff der Parrhesie (gr. *parresía*), d. h. der durch die Gnade bewirkten inneren Freiheit der Seele, die ihr den vertrauten Umgang mit Gott erlaubt. Im Römerbrief heißt es entsprechend, daß uns die Anwesenheit des Hl. Geistes in der Seele das Anrecht gibt, Gott mit der vertrauten Anrede „Abba-Vater“ (8,5) anzureden. Wie J. Daniélou bemerkt¹⁶, legt Gregor einen besonderen Wert auf diese Bezeichnung. Er will damit nachdrücklich die Freiheit betonen, die eine ursprüngliche Ausstattung des Bildes Gottes im Menschen ist, die durch die Sünde verloren wurde und durch die Gnade der Gotteskindschaft wiedererlangt wird. In der Sprache unserer Zeit würden wir den Begriff mit der Vorstellung vom mündigen Christen verbinden, der, von jedem äußeren Zwang unbeirrt, allein seinem von Gott bestimmten Gewissen folgt.

Die Freiheit des Christen, wie sie Gregor versteht, ist nicht eine im Menschen selbst gründende Kraft; sie wird ihm vielmehr in der Taufgnade geschenkt. Gregor schließt sich eng an die Tauftheologie des Apostels Paulus an. „Das geistliche Leben in der Gesamtheit ist für Gregor von Nyssa“, wie J. Daniélou von Anfang an hervorhebt, „ein Mysterium von Tod und Auferstehung. Es ist in dieser Hinsicht die Verwirklichung des Mysteriums der Taufe, die uns sterben läßt mit Christus, um mit ihm aufzuerstehen“¹⁷.

Was den Bezug zur Taufe betrifft, so kommt es Gregor weniger auf die Namen und die bloß äußerlich vollzogenen Riten als auf die innere, persönliche Verwirklichung an. Das will heißen, daß das objektive Heilsge- schehen nicht in sich abläuft, sondern nach der Verwirklichung im Leben des Christen ruft. In der „*Oratio catechetica magna*“, spricht sich Gregor entschieden darüber aus: „Wenn das Bad der Taufe (bloß) dem Leib ge-

¹⁶ J. Daniélou, *Platonisme* 87.

¹⁷ Ebd. 17.

geben wird, ohne daß die Seele von dem durch die Leidenschaften verursachten Schmutz gereinigt wird, und wen̄ das Leben, das der Einweihung folgt, gegenüber der Lebensführung vor der Einweihung gleich bleibt, dann erkläre ich ohne Umschweife, so kühn das auch klingen mag, in diesem Fall ist das Wasser nichts als Wasser, denn der Hl. Geist zeigt sich nirgends im Geschehen“¹⁸. Das Sakrament der Taufe ist also nach Gregor dazu angelegt, eine Mystik der Taufe zu erwecken und, umgekehrt, die Mystik ist bei ihm eine Taufmystik. Sie ist nicht eine rein individuelle, subjektive Mystik, der einsame Aufstieg der Seele zum Berg der Beschauung, was dem zeitgenössischen neu-platonischen Verständnis entsprochen hätte.

Das sakramentale Leben in seiner Ganzheit wird bei Gregor als eine „Mystagogie“ verstanden, als eine progressive Einweihung, die die Seele bis zu den Gipfeln der mystischen Erfahrung führt. Das wird von J. Daniélou betont¹⁹. Er ordnet die drei Wege der Reinigung, Erleuchtung und Einigung parallel zu den drei Sakramenten der Taufe, Firmung und Eucharistie ein.

2. Die Stufe der Erleuchtung

Die zweite Stufe wird im Aufstieg des Geistes von der Ebene der bloßen Erscheinungen zur wahren Wirklichkeit erreicht. Im Werk „Das Leben des Mose“ sieht Gregor den Übergang angezeigt im Symbol der Wolken- bzw. Feuersäule (*nephéle*), die die Israeliten durch die Wüste führte, die den Ägyptern die Nachtseite (*skótos*) zeigte, während das Gottesvolk im Licht war (Ex 13,21–22). Die sinnenfällige Wirklichkeit der Welt verliert ihren verlockenden, falschen Glanz; die Seele läßt sich nicht mehr davon blenden. Statt dessen gewöhnt sich die Seele, die Aufmerksamkeit auf die Dinge zu richten, die den äußeren Sinnen verborgen sind. Gregor kennt, wie vorher schon Origenes und von ihm abhängig, eine ausgeführte Lehre von den inneren geistlichen Sinnen der Seele, die er den äußeren leiblichen Sinnen gegenüberstellt²⁰. „Die vertiefte Erkenntnis der verborgenen Dinge, die die Seele über die Dinge der Erscheinungen hinaus zum wahren Wesen führt, ist wie eine hell-dunkle Wolke, die alles Sichtbare ver-

¹⁸ *Or. cat.* PG 45, 101.

¹⁹ Vgl. J. Daniélou, *Platonisme*, 26.

²⁰ Vgl. K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*. RAM 13 (1932) 113–145; F. Marxer, *Die inneren, geistlichen Sinne*. Freiburg, Basel, Wien 1963, 59–74.

dunkelt, und die Seele dazu anleitet und hinführt, sich nach dem auszurichten, was verborgen ist“²¹.

In Übereinstimmung mit Origenes und Basilius schreibt Gregor die Führung der Seele bei ihrem Aufstieg zu Gott „der Gnade des Hl. Geistes zu“²². Damit ist der Bezug zum zweiten Sakrament der Initiation, der Firmung (griechisch: *mýron*), hergestellt. In der Ostkirche ist es seit alters her bis auf den heutigen Tag Brauch, das Sakrament der Firmung gleichzeitig mit der Taufe zu spenden. Das dürfte auch in Kappadozien, wo Gregor gegen Ende des 4. Jahrhunderts als Bischof wirkte, der Fall gewesen sein. Wenn dem so ist, so lässt es sich nicht exakt unterscheiden, ob der Vorgang der Erleuchtung ausschließlich der Taufe oder der Firmung zuzuschreiben ist. Wenn man aber bedenkt, wie eng die beiden Sakramente im Vorgang der Spendung und in der spirituellen Verwirklichung zusammenhängen, so kommt es nicht so sehr auf die genaue Unterscheidung an. Mit Daniélou scheint es angezeigt, überall dort, wo Gregor ganz allgemein „von der Gnade des Hl. Geistes“ spricht oder, präziser, „von der Reinigung des Herzens von der Anhänglichkeit an die bloßen Erscheinungen“²³, an eine Auswirkung des Firmsakramentes zu denken.

3. Der Stufenweg der Einigung

Durch die Lichtseite der Wolke bzw. der Feuersäule wird die Seele bis zum Berg der mystischen Gotteserkenntnis (*theognōsiá*) geleitet, wo Gott im undurchdringlichen Dunkel der dichten Wolke seine Gegenwart anzeigt (vgl Ex 24,12–18). Zwischen den vorausgehenden Gotteserscheinungen (*theophanía*) im Feuerschein des brennenden Dornbusches und in der Lichtseite der Wolke und seiner Gegenwart in der dichten Wolke scheint ein Widerspruch zu bestehen, den Gregor klärt: „Die religiöse Erkenntnis (*gnōsis*) ist zuerst Licht, wenn sie im Entstehen ist ... Aber je mehr der Geist in einem tiefen und ernsthaften Streben vorankommt, gelangt er nach und nach zum Verständnis dessen, was die wahre Wirklichkeit ist, er nähert sich mehr und mehr der Schau und er sieht besser ein, daß die göttliche Natur unsichtbar ist. Nachdem er alle Erscheinungen hinter sich gelassen hat, nicht nur, was die Sinne wahrnehmen, sondern auch was der Verstand zu sehen glaubt, dringt er immer tiefer in das Innere ein ... Die wahre Erkenntnis Dessen, den er sucht, und seine wahre Schau besteht gerade darin, daß er als unsichtbar erfaßt wird, denn Derje-

²¹ *De vita Moys.* PG 44, 401 D.

²² Ebd., PG 44, 361 B.

²³ J. Daniélou, *Platonisme*, 200, 202.

nige, den er sucht, übersteigt jede Erkenntnis, er ist aufgrund seiner Unbegreiflichkeit über alles Erfassen erhaben“²⁴.

Der dritte Stufenweg, wie Gregor ihn beschreibt, führt über die Welt der Erscheinungen hinaus zur Wirklichkeit des Unsichtbaren (aóraton). Das Übersteigen jeder Möglichkeit des Begreifens durch den geschaffenen, endlichen Geist wird durch das Symbol der undurchdringlich dichten Wolke angedeutet. Paradoxerweise gibt aber Gregor dieser Stufe des geistigen Höhenwegs, die zur mystischen Erfahrung im strengen Sinn des Wortes gehört, den Namen der Schau (theória). In der Lehre des Origenes und später bei Evagrius Ponticus ist damit das letzte Wort gesprochen. Sie bleiben damit bei einer einseitig intellektuell bestimmten Gestalt der Mystik stehen. Bei Gregor findet sich, ähnlich wie auf der ersten und zweiten Stufe, ein die Sicht ergänzender zweiter Aspekt. In den Homilien zum „Hohenlied“ und im „Leben des Mose“ ist ausführlich von der Einigung der Liebe (hénosis bzw. anákrasis wörtlich: Verschmelzung) die Rede, die im sakramentalen Leben der Kirche der Eucharistie in ihrer letzten persönlichen Verwirklichung gleichkommt.

Nach der Taufe und der Firmung hat die Eucharistie (griechisch: eucharistía – Danksagung) in der geistlichen Schau des Nysseners eine große Bedeutung. Auf das Ganze gesehen, liegt sie auf zwei Ebenen. Das Brot und der Wein sind Speise und Trank für die Wiederherstellung des Bildes Gottes in der ursprünglich geschenkten Unsterblichkeit (athanasia) und Unversehrtheit (aphtharsía). Dies gilt für alle, die sich mit gläubigem Herzen dem Tisch des Herrn nahen. Gregor beruft sich auf die Prinzipien der Assimilation und Partizipation. „Christus teilt sich wie ein Samen unter alle Gläubigen aus ... er vereinigt sich mit den Leibern der Gläubigen, damit es durch die Vereinigung mit seinem unsterblichen Leib dem Menschen möglich wird, auch seinerseits die Unvergänglichkeit zu erlangen“²⁵. Und nach dem Traktat „De Virginitate“ bereiten eucharistische Speise und Trank für die Wiedererlangung der Jungfräulichkeit vor, die dem paradiesischen Menschen geschenkt war und die eine Gabe der ewigen Seligkeit im Himmel sein wird. „Nec nubent, nec nubentur“ (Mt 22,30). In der Sprache der heutigen Theologie gesagt, die Bedeutung der Eucharistie liegt auf der eschatologischen Linie; sie bereitet auf die Existenzweise der ewigen Seligkeit vor.

Was unser Thema direkt betrifft, die Eucharistie steht in engster Beziehung zur Höchstform des mystischen Aufstiegs, die in der Einigung der Liebe bzw. in der Ekstase erreicht wird. Zu einem großen Teil lassen die

²⁴ *De vita Moys.* PG 44, D-377 A.

²⁵ *Or. cat.* PG 45, 97 B.

Stellen, in denen Gregor von der Einigung oder auch von der Ekstase spricht – es handelt sich um Stellen im Hohelied-Kommentar – keinen eindeutig sicheren Schluß zu. Die Frage bleibt offen, ob die Texte von der rein geistigen, mystischen Einigung der Seele mit dem Logos künden oder ob es um eine tiefinnere Verwirklichung der Eucharistie geht. Mit J. Daniélou können wir wohl dort mit einer gewissen Sicherheit auf die Eucharistie schließen, wo von der Einigung (hénosis) oder Verschmelzung (anákrasis) der Seele mit dem fleischgewordenen Wort Gottes die Rede ist. Wenn man vorsichtig sein will, darf man zumindest von einer „Annäherung“²⁶ zwischen dem sakramentalen und dem mystischen Leben sprechen.

II. Innewerden der Gegenwart Gottes

1. *Im reinen Spiegel der Seele*

Gott ist (letztlich) nicht ein Gegenstand der Erkenntnis; er kann nur in dem Maß, in der Weise erfaßt werden, als er sich selber gibt. Gott ist tatsächlich dazu bereit. Er ist immer schon gegenwärtig in der begnadeten Seele; er drückt immer schon sein Bild in ihr ab. In der mystischen Erfahrung, die er der ihm hingegebenen Seele gewährt, läßt er sie seine Anwesenheit bewußt wahrnehmen. Das ist kurz zusammengefaßt der Inhalt der Homilie über die 6. Seligpreisung: „Selig, die reinen Herzens sind!“ (Mt 5, 8). „Wir müssen dieses Wort in dem Sinn verstehen“, führt Gregor aus, „daß nicht diejenigen selig sind, die etwas von Gott wissen, sondern die ihn in sich besitzen Denn es handelt sich, wie mir scheint, nicht um eine Schau von Angesicht zu Angesicht, die Gott demjenigen gewährt, der das Auge der Seele reingemacht hat, sondern der tiefere Sinn des Wortes liegt ohne Zweifel in dem, was der Herr offen erklärt hat: Das Reich Gottes ist in euch (Lk 17, 21). Er lehrt uns, daß derjenige, der sein Herz von allem Geschaffenen reingemacht hat, in seiner Schönheit das Bild (eíkōn) Gottes schaut“²⁷

Im Anschluß an die Origenes-Auslegung von Lk 17, 21, der das „unter euch“ als „in euch“, d. h. im Herzen deutet, spricht sich Gregor von Nyssa über das Gottschauen genauer aus. Er stellt einander gegenüber die (volle) Erkenntnis Gottes (gnōsis), die er als unmöglich betrachtet, und die Einigung in der Liebe mit ihm (anákrasis), die Gott der begnadeten Seele gewähren kann. „Die Verheißung, Gott zu schauen“, läßt zwei

²⁶ Ebd., 245.

²⁷ *De beat.* PG 44, 1269 C.

Deutungen zu, das Wesen Gottes zu erkennen, was jede Fassung übersteigt oder mit ihm einswerden durch die Reinheit des Lebens“²⁸. In der Auslegung Gregors kommt nur die zweite Möglichkeit in Betracht, die aber mit besonderer Emphase betont wird. J. Daniélou weist darauf hin: „Daß die Seele Gott erfahren kann durch eine Einkehr in sich selbst, und daß als Voraussetzung dafür die Reinigung des Herzens gilt, ist das wesentliche Thema der mystischen Theologie von Gregor von Nyssa“²⁹.

2. *Im Dunkel der Wolke*

Wenn von der Schau Gottes auf dem Grund, im Spiegel der Seele die Rede ist, darf man sich durch die Vorstellung und den Begriff nicht täuschen lassen. Es handelt sich um ein Schauen Dessen, der dem Wesen nach unsichtbar ist. Man müßte darum auch vorsichtiger von einem bloßen Gewahren, Wahrnehmen, Ahnen, Empfinden, Fühlen, Spüren oder Innenerwerden einer Anwesenheit bzw. einer Gegenwart sprechen, die letztlich unsagbar bleibt.

Vom Innenerwerden einer Gegenwart (*aisthēsis paroysias*) spricht Gregor im Kommentar zum „Hohenlied“³⁰. Im „Leben des Mose“ ist (der biblischen Vorlage entsprechend) die Rede vom Umhülltwerden durch eine dichte, undurchdringliche Wolke (*gnóphos*) und vom Eintreten ins Heiligtum (*ádyton*), das im Alten Testament nur dem Hohenpriester einmal im Jahr bei einem Fest erlaubt war. Die dichte Wolke ist einerseits ein Symbol für die Unsichtbarkeit, Unfaßbarkeit, Unbegreiflichkeit Gottes, und andererseits ein Ausdruck für die Tatsache, daß es dem menschlichen Geist von sich aus unmöglich ist, Gott nahe zu kommen, wenn ihm dieser nicht entgegengeht. Gott geht ihm tatsächlich entgegen, indem er ihm das Licht des Glaubens schenkt. „Es gibt keinen anderen Zugang zu Gott“, bekräftigt Gregor gegen den Rationalisten Eunomius, „als die Vermittlung des Glaubens, der den suchenden Geist und die unfaßbare Wesenheit eint“³¹.

Im Glauben nehmen wir immer schon an, daß Gott durch seine Gnade in uns wohnt; in der mystischen Erfahrung erleben wir seine Einwohnung (*enoikēsis*). Es handelt sich um die Anwesenheit einer göttlichen Person. In den Homilien zum „Hohenlied“ wie in den Homilien über die „Seligpreisungen“ spricht sich Gregor über ihre Identität genauer aus. Es ist der Logos, die zweite Person in Gott, die in der Seele Wohnung nimmt.

²⁸ Ebd., PG 44, 1273 B, C.

²⁹ J. Daniélou, *Platonisme*, 210-222.

³⁰ In: *Cant.* PG44, 1001 B.

³¹ *Contra Eunom.* PG 44, 941 B.

Das Wohnungnehmen Gottes und die bewußte Erfahrung seiner Einwohnung liegen in der Linie des Inkarnationsgeschehens. „Es ist der Logos, der unserem Verlangen nachgekommen ist unter den Namen von Gerechtigkeit und Wahrheit, Er, der sich zur Weisheit in Gott, zur Heiligung und Erlösung und selbst zum Brot, das vom Himmel kommt, gemacht hat“³².

Zusammen mit der zweiten göttlichen Person nehmen der Vater und der Hl. Geist Wohnung in der Seele, wie Gregor unter Berufung auf Johannes hinzufügt: „Wenn jemand mich liebt, wird er an meinen Worten festhalten; mein Vater wird ihn lieben, und wir werden kommen und bei ihm wohnen“ (Joh 14, 26). Bei der Mystik Gregors von Nyssa geht es also um Logosmystik, die zur trinitarischen Mystik hin offen ist. Mit der Kennzeichnung als Logosmystik haben wir eine letzte umfassende Bestimmung der Mystik Gregors von Nyssa erbracht. Auf ein anderes durchgehendes Kennzeichen sind wir von Anfang an aufmerksam geworden. Wir können es in der Weise zusammenfassen, daß die Mystik des Bischofs von Nyssa durchgehend ekklesiale und sakramentale Züge zeigt. Der Logos wird in erster Linie mit der Kirche, d. h. der Gemeinschaft der in Christus erlösten Menschheit, eins, und darin mit dem einzelnen Christen, der der Gemeinschaft angehört. Die Kirche als die Braut und der Leib Christi leitet von diesem den siebenfachen Gnadenstrom auf ihre Glieder weiter, der aus dieser nie versiegenden Quelle fließt.

Epilog

Der Aufstieg zur Gottesschau auf dem Berge, wie ihn Gregor in Mose, dem Führer des Gottesvolkes, auf dem Zug durch die Wüste beispielhaft vorgegeben sieht, ist in der Konzeption seiner mystischen Theologie nicht das letzte Ziel, das hier auf Erden anzustreben ist. Am Ende fallen in der „Vita Moysis“ und im „Canticum“ die Worte von der „Sendung“ und vom „Dienst“³³. Der Führer des Gottesvolkes, „der Gott zu schauen suchte“, wird über die Weise belehrt, wie das Gottschauen möglich wird: „Gott nachfolgen, wohin er auch führen mag, das heißt wahrhaft Gott schauen“³⁴. Die Vorstellung von der Gottesnachfolge hat eine lange Geschichte. In der griechischen Philosophie geht sie auf Pythagoras (6. Jh.) zurück. Bei Gregor bekommt das Wort einen neutestamentlichen Klang. Im Evangelium ruft Jesus ja die Jünger zu seiner Nachfolge auf (vgl Mk 2, 17 par.). Nachfolge bzw. Nachahmung Christi ist in der Patristik und

³² In 4. beat. PG 44, 1245 D.

³³ In *Cant.* PG 44, 1084–1092; *De vita Moys.* PG 44, 406–410.

³⁴ *De vita Moys.* PG 44, 408.

im Mittelalter – denken wie an die „*Imitatio Christi*“ – ein Leitwort des christlichen Lebens geworden.

Vom einsamen Sterben des alttestamentlichen Prototyps der Gotteserfahrung auf dem Berg Nebo (vgl. Dt 32,49) könnten wir lernen, bemerkt Gregor weiter, daß „er würdig erachtet wurde, mit dem sublimen Namen eines Dieners Gottes genannt zu werden, was gleichbedeutend ist zu sagen, er sei über alles erhoben worden.“ Über die wahre Weise des Gottesdienstes fügt er erläuternd hinzu: „Niemand kann Gott dienen, wenn er sich nicht über alle Dinge dieser Welt erhoben hat“. Der Wegbereiter der christlichen Mystik zeigt uns damit auf, wie der wahre apostolische Dienst und wie der wahre Weltdienst beschaffen sein sollen. Er mahnt uns eindringlich zu dem, was wir heute als christlichen Weltdienst bezeichnen; er gibt ihm aber einen viel engeren Gottesbezug, als wir es heutzutage gewohnt sind.

Die letzte Auszeichnung, die seinem Diener Mose von Gott widerfahren ist, bestand nach Gregor darin, daß er von Gott als sein „Freund“³⁵ genannt wurde, der immer wieder vermittelnd für sein Volk eintrat. Die höchste Vollkommenheit, nach der man in diesem Leben streben soll, besteht entsprechend darin, „nur eines zu fürchten, nämlich die Freundschaft Gottes zu verlieren, und nur eines für ehrenvoll und liebenswert zu halten, nämlich Freund Gottes zu werden“³⁶.

³⁵ *De vita Moys.* PG 44, 429 B.

³⁶ *De vita Moys.* Pg 44, 429, D.