

# Plotin und Gregor von Nyssa

Enrique Borrego<sup>1</sup>

## Einleitung

### Geschichtliche Daten

Der griechische Philosoph Plotin, um 205 geboren, Schüler des Philosophen Ammonios, fing mit 28 Jahren in Alexandrien an zu lehren. In seinem 40. Lebensjahr ging er nach Rom, wo er eine Schule gründete, die sich regen Zulaufs erfreute. Selbst das Kaiserpaar soll zu seinen Zuhörern gehört haben. Sein Leben war gekennzeichnet von Askese und Leibfeindlichkeit. Er lehnte sogar ärztliche Behandlung ab, war Vegetarier, unverheiratet und galt als sehr hilfsbereit.

Mit 50 Jahren erst begann er zu schreiben. Es war sein Schüler Porphyrios, der seine Vorträge ordnete, und zwar in sechs Abteilungen mit je 9 Abhandlungen, darum der Titel *Enneaden* (griech. ennea = neun).

Plotin ist der wichtigste Vertreter des Neuplatonismus. Er hat die Philosophie Platons erweitert um aristotelische, stoische und gnostische Elemente. Der Ausgangspunkt seines Denkens ist das Leiden an der Vereinzelung der Dinge, die zu Gegensätzlichkeit, ja Feindschaft führt. Und so ist er auf der Suche nach der Einheit, nach dem Einen. Doch er entdeckt, daß alles in sich eine Vielheit birgt; selbst das *Eine*, das wahrhaft Seiende ist in sich Vielheit, Geist und Gedachtes zugleich.

Das reine Eine (pantos hen) steht als höchste Seinsstufe über allem – die erste Hypostase (Wesenheit). Aus ihm fließt die Weltvernunft (nous), Ort der Ideen, des wahrhaft Seienden – die zweite Hypostase. Aus dieser geht die Seele hervor, die Weltseele, die alle Einzelseelen einschließt – die dritte Hypostase. Diese Dreiheit bildet die vollkommene Wirklichkeit. Das stufenweise Herausfließen und Hervorgehen nennt Plotin *Emanation*. Durch die Emanation ist das Eine oder das Göttliche überall anwesend. Sie bedeutet nicht, daß das Eine etwas verlöre, wie die Licht aussendende Sonne, die unendlich strahlt und doch nie geringer wird.

Unter diesen drei Hypostasen beginnt die Welt des Sichtbaren, der »Nachahmungen des Seienden« – die vierte Hypostase, und schließlich die der Materie – die fünfte Hypostase.

Das »reine Sein« ist allerdings über alles Sein und alles Denken erhaben. Es ist stets »über alles hinaus«. Und so läßt sich auch nichts darüber aussagen. Selbst wenn man es »als Gott denkt, ist es mehr«.<sup>2</sup> Wir können vom Einen also nur sagen, was es nicht ist. Hier wird der Grund gelegt für das, was später »negative Theologie« genannt werden wird.

<sup>1</sup> Aus dem Spanischen übersetzt und überarbeitet von Ulrich Dobhan und Christoph Rinser.

<sup>2</sup> Enneaden (künftig abgekürzt E) VI 9,6. Alle deutschen Zitate nach der Übersetzung von Richard Harder, Plotins Schriften. Neuausgabe, Hamburg 1956.



Wenn nun aber das Eine unsagbar, unfasslich ist, wie kann der Philosoph eine Erkenntnis darüber gewinnen? Nach Plotin gibt es nur den Weg der Erfahrung. Er nennt ihn das »Schauen« und entwickelt damit Platons Lehre vom Eros weiter. Dieses Schauen erreicht der Mensch, wenn er ganz vom Äußeren abläßt, sich seinem Inneren zuwendet und schließlich auch dieses noch hinter sich läßt. Dann kann er die »Ekstasis« erfahren, in der »der Schauende eins wird mit dem Geschauten«. Damit erweist sich Plotin nicht nur als großer Denker, sondern auch als echter Mystiker.<sup>3</sup>

Gregor von Nyssa, der gut hundert Jahre später (etwa von 331 bis 394) in Kappadokien (heute Teil der Türkei) lebte, ist einer der Kirchenväter. Zusammen mit seinem Bruder Basilios dem Großen und Gregor von Nazianz gehört er zu den »drei großen Kappadokiern«, die im Streit mit den Arianern die Trinitätslehre begründeten. Gregor von Nyssa war zunächst Rhetor und verheiratet, gab dann aber seinen Beruf auf und zog sich in ein einsames Mönchsleben zurück. 371 wurde er Bischof von Nyssa, dann (376) jedoch abgesetzt aufgrund einer verleumderischen Beschuldigung. Doch zwei Jahre später kehrt er in sein Amt zurück. Er wird zum Metropolit von Sebaste (Kleinarmenien) gewählt und nimmt an verschiedenen Synoden teil, u.a. 381 in Konstantinopel, auf der die jung-nizänische Trinitätslehre endgültig anerkannt wird.

Gregor gilt als der größte christliche Denker seiner Zeit. Er war stark beeinflusst von Origenes und dem Neuplatonismus und setzte die Philosophie ein zur Verteidigung der Glaubenslehre. Einer seiner wichtigsten Begriffe, von Origenes übernommen, ist die »Wiederbringung aller Dinge«, d.h. am Ende der Zeit wird alles, auch der Teufel, der Seligkeit teilhaftig.

Doch Gregor war nicht nur Philosoph und Theologe, sondern – wie Plotin – auch einer der großen Mystiker des Altertums. Seine Hauptwerke sind: *Oratio catechetica magna* (u.a. über Trinität und Menschwerdung Christi), *De hominis opificio*, *De vita Moysis*, außerdem viele dogmatische Schriften, Homilien, Briefe, Reden und Predigten.

### Das Thema

Die erste christliche *metaphysische* Theologie entfaltete sich in einem kulturellen Kontext, der ihren biblischen Ursprüngen fremd war. Ihre Begrifflichkeit entstammt der griechischen Philosophie. Folglich müssen wichtige Begriffe aus der Metaphysik und Theologie von einem platonischen, aristotelischen oder gnostischen Kontext her verstanden werden, auch wenn dadurch die vor der Philosophie liegenden biblischen Ausdrücke nicht ersetzt, aber doch modifiziert werden. Welche Auswirkun-

<sup>3</sup> Vgl. hierzu W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt 1971; auch als Taschenbuch: München <sup>2</sup>1985, 63–69. Außerdem: Ders., *Die philosophische Hintertreppe*. München 1975, <sup>27</sup>1997, 70–76.



gen hätte es wohl auf die Theologie gehabt, hätte es Begriffe wie *Substanz* (= Hypostase) oder *Person* nicht gegeben? Oder in welche Richtung hätte sich die Begrifflichkeit des Trinitätsdogmas entwickelt, wäre die Theologie im Bereich des Zen gewachsen?

Solche Fragen werden angeregt, wenn wir uns mit den griechischen Kirchenvätern befassen, die ja alle über Plotin vom Platonismus beeinflusst waren. In den letzten fünfzig Jahren hat es nicht an kritischen Analysen der Theologie dieser Denker gefehlt. Dabei war das angestrebte Ergebnis allerdings eine mit der dogmatischen Entwicklung möglichst kohärente Geschichte des Denkens im Altertum, was zu einer manchmal einseitigen Betrachtungsweise geführt hat. Einige Themen verdienen es deshalb sicher, heute noch einmal gründlich bedacht zu werden.

Eines dieser Themen ist die Frage, wie die Platoniker das verstanden, was später mit dem Begriffspaar »Natur« und »Übernatur« bezeichnet wurde. Welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede stellen wir fest zwischen dem griechischen Philosophen Plotin und dem christlichen Theologen Gregor von Nyssa?

### *Natur des Menschen und Initiative Gottes*

Die Begriffe »Natur« und »Übernatur« kommen freilich weder bei Plotin, noch bei Gregor vor. Für Plotin ist ja alles »Emanation« des Göttlichen. Das »Eine« umfaßt das »Viele«, ohne daß deshalb das »Viele« dem »Einen« als selbständiges Seiendes gegenüberstünde. Dies betrifft auch die menschliche Seele. Allerdings stoßen wir hier auf einen besonderen Sachverhalt: Die Seele entspringt, als Teil der dritten »Hypostase«, dem Göttlichen. Doch im Prozeß der Weltwerdung, des »Hinabblickens« des »Einen«, verbindet sie sich mit dem Leiblichen. Dank ihrer Freiheit kann sie sich an das Leibliche verlieren und ihre göttliche Herkunft vergessen. Ihre Aufgabe ist es daher, den Weg des Abstieges zurückzugehen und zum Göttlichen wieder aufzusteigen. Die Frage ist nun, ob sie das aus eigener Kraft vermag oder ob es dafür einer göttlichen Initiative bedarf.

Plotin sieht tatsächlich eine solche göttliche Initiative. Sie besteht darin, daß das Gute als Schönheit alle Dinge an sich zieht. »Der Geist wird zum Guten erhoben, nachdem alle Dinge durch jenen mit Schönheit gefüllt worden sind, der ihr voraus ist, und sie von ihm das Licht empfangen haben; der Geist hat das strahlende Licht der geistlichen Kraft von jenem empfangen, der ihm voraus ist, und hat die Natur erleuchtet, und die Seele hat die Kraft zum Leben empfangen, weil ein überschäumendes Leben zu ihr gekommen ist.« Gott, »Schönheit erhaben über alle Schönheit« ist der Anziehende, der die Liebe hervorruft, in die Seele kommt, sich in ihr gegenwärtig macht und ihr eine beglückende Schau verschafft.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Vgl. E VI 7.



*Teilhabe an Gott und »Apátheia«*

Die Rückkehr der Seele zum »Göttlichen« vollzieht sich in vier Stufen. Auf der ersten legt der Mensch seinen Egoismus ab und entwickelt Tugenden wie Mitmenschlichkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Besonnenheit, Weisheit. Auf der zweiten Stufe löst er sich von seinen Leidenschaften und Trieben; damit gelangt die Seele auf die Ebene des Übersinnlichen. Die dritte Stufe bringt den Aufstieg zum geistigen Wesen, mit dem man die Ideen schaut. Auf der letzten Stufe schließlich verliert die Seele das Bewußtsein ihrer selbst und wird so bereit für die Vereinigung mit dem »Göttlichen«.

Diese Theorie einer »mystischen« Teilhabe nachzuvollziehen, ist nicht leicht. In einem bestimmten Augenblick der Kontemplation ist die Seele nicht mehr Seele, und auch nicht mehr Nous, da sie dem Guten ähnlich geworden ist.<sup>5</sup> Damit wird ein Stadium der Umwandlung beschrieben, in dem man keine Gedanken mehr wahrnimmt und zur mystischen »Ruhe« tendiert. Sobald der Mensch am Göttlichen teilnimmt, wird er »apáthos«, also *frei von Leidenschaften*.<sup>6</sup> Plotin verwendet wiederholt das platonische Bild vom Licht. Gott *erleuchtet* die Seele, teilt sich mit und erzeugt den Geist in seinem eigenen Licht. Das ist dann ein neuer Bewußtseinszustand des Schauenden. Das Bewußtsein wird umgewandelt, bis man mit diesem Licht, das von Ihm kommt, sieht, daß Er selbst das Licht ist.<sup>7</sup>

Der christliche Platonismus hat den Gedanken weiterentwickelt. Demnach vollzieht sich die Umwandlung des Menschen ins Göttliche hin nicht nur in einem moralischen, sondern in einem ontologischen Sinn. Gregor drückt den zentralen Gedanken der Teilhabe am Göttlichen manchmal mit dem Begriff *apátheia* aus. Dafür erscheint Christus als Vorbild.<sup>8</sup>

Gregor identifiziert die *apátheia* mit dem Stand der befreienden Gnade. Der Mensch sieht in sich »wie in einem Spiegel die Strahlen der göttlichen Sonne«. Diese Strahlen machen das Unsichtbare sichtbar, das Unbegreifliche begreiflich, das Unzugängliche zugänglich. Nach Plotin sieht ebenso der Mensch, wenn er sich selbst sieht, jenen, nach dem er sich sehnt.<sup>9</sup>

Die Bewegung der Einkehr faltet sich auf in »Verinnerlichung« und »Flucht«; beide bilden Anfang und Ende eines Umwandlungsprozesses. Die Verinnerlichung ist der Modus der Läuterung, während das andere Moment »die Flucht des Einsamen zum Ein(sam)en« darstellt.<sup>10</sup> Bei Gregor finden wir einen analogen Ausdruck, wenn er die geistige Verfassung des Moses bei seinem Gebet beschreibt.<sup>11</sup> Allerdings ist Gregor damit

<sup>5</sup> E VI 7, 35, 45.

<sup>6</sup> E I 2, 5.

<sup>7</sup> E VI 7, 36, 21–27.

<sup>8</sup> Vgl. *De perfecta christiani forma*. PG XLVI, 284 D. In Cant. GNO VI (Hg. W. Jäger), 90, 10–16; E I 4, 8; III 6, 1–5; IV 4, 43.

<sup>9</sup> E V 3, 17, 28–30.

<sup>10</sup> E VI 9, 11, 51. Vgl. E. Borrego, *Cuestiones plotinianas*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Granada. 1994, 93 ff.

<sup>11</sup> In Psalm. GNO V, 44, 1–2.



wahrscheinlich weit entfernt von der metaphysischen Bedeutung des plotinischen Begriffes des Einen und somit auch von der damit verbundenen Problematik.

### *Die Bedeutung der Bilder bei Plotin und Gregor von Nyssa*

Gregor übernimmt platonisch-plotinische Bilder, die er freilich inhaltlich in Beziehung zu den Bildern der Bibel setzt und dadurch bereichert: z.B. die Ströme von Feuer und Schlamm<sup>12</sup>, der Rost auf der Statue<sup>13</sup>, die Statue (= Seele), die gereinigt und schön gemacht werden muß, bis in ihr das Bild Gottes zu sehen ist<sup>14</sup>, der Nagel, der die Seele an der Erhebung zu Gott hindert.<sup>15</sup>

Diese Bilder beziehen sich auf eine Rückkehr zur *wahren* oder *ersten* Natur, denn sowohl für Gregor als auch für Plotin befindet sich die menschliche Natur im *gefallenen* Zustand. Die Sünde entstellt die Schönheit der Seele. Mit dem Bild von den »toten Fellen« spielt Gregor auf die Gewänder an, die Gott Adam und Eva nach dem Sündenfall überreichte.<sup>16</sup> Demnach ergibt sich als Folge der Sünde das Anlegen von »toten Fellen«, etwas der Natur »Angefügtes«. Diesem Bild mißt Gregor große Bedeutung bei. Vor dem Sündenfall war der Mensch nackt, und so bezeichnen diese Felle die Existenzweise des gefallenen Menschen, zu der seine Sterblichkeit, die geschlechtliche Fortpflanzung usw. gehören.<sup>17</sup> Der Naturzustand ist folglich die »erste Schöpfung«, der paradiesische Zustand, den Gregor mit der Erlösung vergleicht, insofern sie eine *Wiederherstellung*<sup>18</sup> jenes ersten Zustandes ist.

### *Die »erste Natur«*

Der paradiesische Zustand, zu dem man durch den Läuterungsprozeß zurückkehrt, ist die »erste Natur«. Genauer: die Einfachheit dieser ersten Natur bestand für Gregor nicht in einer echten *vorleiblichen* Existenz, sondern, da es sich um ein körperhaftes Gebilde handelte, in dem nicht vom Bösen affizierten Guten. In diesem Sinn spricht er vom »einfachen Leben«, dem *monoeidès*.<sup>19</sup> Die Anklänge an Plotin sind offensichtlich, doch gibt es bei Gregor an vielen Stellen eine Übertragung der metaphysischen Sprache Plotins in eine moralische Sprache. Wie in den *Enneaden*

<sup>12</sup> Vgl. Phaidon, 111d (Paradies der Glückseligen).

<sup>13</sup> De vita Moysis (VM). GNO VII 1, 53, 1 ff.; Phaidon, 111e; Phaidros 246a-d; E IV, 7,4; IV, 7, 10, 46-47.

<sup>14</sup> E I 6, 9, 9-16; Phaidros 252d.

<sup>15</sup> Phaidon, 83d; o tes psyches elos; VM 122, 17-18.

<sup>16</sup> De virginitate, GNO VIII, 1, 302, 9-10.

<sup>17</sup> VM 39, 24-26. Vgl. vom Verf., El pecado de origen en S. Gregorio de Nisa. 1. Kap.

<sup>18</sup> In Ecclesiasten, GNO V, 296, 15-18.

<sup>19</sup> De anima et resurrectione. PG XLVI, 81 B.



stellen die Einheit und Einfachheit das einzige Objekt seiner Kontemplation und seiner Sehnsüchte dar, entsprechend dem Urzustand des Menschen als Abbild Gottes. Diese Ähnlichkeit, die dem Menschen ontologische Würde verleiht, ist eine Wirklichkeit, die sich in Form von Fülle und Freude darstellt. Der Begriff von Gnade bei den Vätern bedeutet Gratuität<sup>20</sup>, die in jedem aus Liebe gemachten Geschenk vorausgesetzt wird.<sup>21</sup> Die Liebe Gottes ist die Grundlage für die apokatástasis.<sup>22</sup> Gregors *Großer Katechismus* ist wahrscheinlich der herausragendste Text der Väterzeit zu diesem Thema.

### *Zeit und Geschichte*

Das plotinsche Prinzip, nach dem die reale Welt die des *Nous* ist, findet seine Entsprechung in der Konzeption Gregors von der Gnade. Die reale Welt ist die der »Wiederherstellung«, und das bezieht sich sowohl auf die Gnade des Wiederherstellungsprozesses als auch auf die »ursprüngliche« Situation, die »wiedererrichtet« werden muß. Zum ersten Zustand zurückzukehren, bedeutet, wieder Abbild Gottes zu werden.<sup>23</sup> Der Grundgedanke ist zwar platonisch, doch läßt er sich mit der christlichen Lehre in Einklang bringen, die ja in erster Linie die barmherzige Initiative Gottes und den Vollzug durch Tod und Auferstehung Christi hervorhebt. Allerdings enthält die christliche Auffassung einen dem Platonismus fremden Aspekt, da sich die Gnade auf die neue Gemeinschaft im vorweggenommenen Reich richtet. Das setzt bereits einen religiösen Kontext mit entsprechenden Inhalten voraus und vor allem die Einführung von Zeit und Geschichte. Die geschichtliche Dialektik von Menschwerdung und Erlösung stiftet einen großen Unterschied zur platonischen Gedankenwelt, weil darin die wahre Realität die Welt der Phänomene übersteigt.

Das Wahrnehmbare, und folglich auch das Geschichtliche, ist eine schwache Spur des Wirklichen, also des platonisch Erkennbaren, Zeitlosen und Göttlichen. Doch wie die meisten christlichen Neuplatoniker stellt auch Gregor die Heilsgeschichte in der Zeit neben die zeitunabhängige Konzeption Platons. Das gibt Anlaß zu sprachlichen Zweideutigkeiten und zu Abwandlungen der platonischen Lehren, wiewohl gerade bei Gregor beide Denkweisen zusammenleben. *Nous* und *Logos* sind göttlicher Natur, und der Mensch hat daran Anteil.<sup>24</sup> Parallel zur platonischen Konzeption, wonach das Wirkliche das Erkennbare ist, läuft bei Gregor

<sup>20</sup> Ungeschuldetheit, d.h., der Mensch hat keinerlei Anspruch auf das Liebeshandeln Gottes. Anm. d. Red.

<sup>21</sup> Das Geschenk ist die Freiheit. Vgl. De hominis opificio 136 C. Daniélou hebt diese Behauptung hervor: »La ressemblance de l'homme avec Dieu consiste essentiellement pour Grégoire dans la liberté. C'est là une différence notable avec saint Augustin pour qui elle consiste avant tout dans l'intelligence« (Grégoire de Nysse, La création de l'homme. Sources Chrétiennes 6. Paris-Lyon 1943, 94, Anm. 1).

<sup>22</sup> Vgl. Oratio catechetica magna. PG XLV, 48 A.

<sup>23</sup> De virginitate 302, 5–9.

<sup>24</sup> De hominis opificio. 137 B-C.



die biblische, die wesentlich mit der Geschichte verwoben ist. Doch auch hier schließt das »Wirkliche« das ein, was später für das »Übernatürliche« reserviert wird: die »Erkenntnis der Wahrheit«. Es gibt also bei Gregor einen Ansatz für eine Phänomenologie des Geistes oder eine religiöse Metaphysik.

### *Die Verwandtschaft der Seele mit dem Göttlichen*

Gregors Aussage: »Christus bringt die menschliche Natur zur ersten Freude des Paradieses, aus der sie durch die Sünde gefallen ist«<sup>25</sup>, führt zu folgender Frage: Ist dabei die Zeit vor der Sünde historisch gemeint – also im Hinblick auf Adam und Eva – oder nur die Realität einer Bestimmung, die vor dem Sündenfall nicht zur Vollendung gekommen ist?

Daniélou versteht den Satz von »der Rückkehr der Seele zur ersten Natur« anders. Bei Plotin – sagt er – handelt es sich um die spirituelle Natur der Seele, bei Gregor dagegen um den Urzustand des Menschen, der das übernatürliche Leben ist.<sup>26</sup> Seiner Meinung nach finden wir bei Gregor eine vollständig neue Interpretation, nämlich die mit Elementen des Platonismus errichtete christliche Mystik.<sup>27</sup> Dabei ging Daniélou vor mehr als fünfzig Jahren an diese Frage allerdings mit einer aristotelischen Denkweise heran, die es ihm schwer machte zuzugeben, daß Gregor im Menschen eine irgendwie göttliche Natur sah. Diese Interpretation von Daniélou erwähne ich hier als Beispiel für andere Interpretationen, die man zu diesem Thema gegeben hat. Vor kurzem ist auch Bord auf eine aristotelisch-thomistische Perspektive eingeschwenkt, wenn er die Theorie Plotins von der Unfähigkeit der Seele zur Sünde interpretiert oder bei der Interpretation des Sündenfalls eine moralisch-ontologische Variante einbringt.<sup>28</sup>

Gregor erläutert seinen Gedanken so: Wie die Tiere für das Leben mit einer bestimmten Form ausgestattet sind, so daß die Fische Flossen und Kiemen haben, oder die Vögel Flügel usw., »war es angebracht, daß auch der Mensch, geboren, um die Güter Gottes zu genießen, in seiner Natur etwas Verwandtes mit dem hätte, dessen er teilhaft war. Deshalb wurde er mit Leben, Vernunft, Weisheit und all den Gütern, die Gottes würdig sind, ausgestattet.«<sup>29</sup> Ein weiteres Argument: Der Mensch verfügt in seiner Natur über ihm eigene Qualitäten und zum andern über solche, die er mit der Natur Gottes gemeinsam hat, wie die Unsterblichkeit, damit er die göttliche Ewigkeit aufgrund einer innerlichen Kraft ersennen kann. In seinem Traktat *De virginitate* gibt er die platonische These in einer seiner zweitugstesten Passagen wieder: »Ich glaube, die Schrift zeigt den Menschen so, daß das Gute Gottes sich nicht von unserer Natur getrennt vorfindet

<sup>25</sup> De oratione Dominica. PG XLIV, 1125 C; 1184 C.

<sup>26</sup> Platonisme et théologie. 230.

<sup>27</sup> A.a.O., 229.

<sup>28</sup> André Bord, Plotin et Jean de la Croix. Beauchesne 1996, 82; 85; 101 ff.

<sup>29</sup> Oratio catechetica magna. 21 D.



(...), sondern daß es immer in jedem ist, unbekannt, ignoriert, sobald es die Sehnsüchte und Genüsse des Lebens ersticken, doch immer dann wieder gefunden, wenn wir uns mit unserem Denken ihm zuwenden.«<sup>30</sup>

Die Väter sehen im Dualismus Natur – Gnade keinen radikalen Bruch zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen. Vielmehr ist der Mensch so sehr mit dem Göttlichen verwandt, daß sich seine umfassende Bestimmung und Erfüllung nur in der Gemeinschaft mit Gott verwirklichen. Die menschliche Natur erhebt sich sogar über ihre *eigenen* Grenzen und ihre biologischen und psychologischen Bedürfnisse. Diese Grundüberzeugung Plotins stellt eine Grunderfahrung der Mystik überhaupt dar.

### *Natürliche Erkenntnis oder Gnade: Zweideutigkeiten*

In diesem Sinn entspricht der Begriff Gnade dem, was bei Plotin die *kátharsis* ist.<sup>31</sup> Es ist nicht möglich, in sich Gottes Bild zu sehen, solange die Seele diese Reinheit nicht in sich hat. So kommentiert Gregor die Worte Christi: »Selig die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.«<sup>32</sup> Die Reinheit (*apátheia*) ereignet sich in der Rückbewegung zum Ursprung.

In *De vita Moysis* gibt es Stellen, in denen sich die Erkenntnis der Wahrheit (des Seins), »das seine Existenz aufgrund der Natur besitzt«, offensichtlich mit der Läuterung der Seele verbindet, durch die man zur Kontemplation Gottes gelangt. Dann »wird sich die Erkenntnis der Wahrheit von selbst offenbaren«.<sup>33</sup> Gott ist die Wahrheit des Seins oder die Wahrheit ist Gott; die Wahrheit zu kennen ist Teilhabe am Sein.<sup>34</sup> Man bedenke, daß auch für Plotin die »Rückkehr« zuerst Erkenntnis ist. Zur Urbedingung zurückzukehren setzt in einer ersten Phase voraus, daß die Seele sich dessen bewußt wird, was man heute ihre »existentielle Situation« nennen würde. Es ist der Anfangsprozess der »Intelktualisierung«, durch die die Seele zum *Nous* wird.<sup>35</sup> Zum gegebenen Zeitpunkt wird sich die Seele ihrem Objekt, das der Eine ist, verähnlicht sehen. Plotin sagt, daß derjenige, der so betrachtet, »ein anderer wird«.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> De virginitate 301, 19–25.

<sup>31</sup> Die Läuterung ist ein der Vereinigung mit dem Guten notwendigerweise vorausgehender Schritt. Man sagt, daß die Seele geläutert ist, wenn sie das Gute besitzt. Und das Gute zu besitzen setzt voraus, sich zum Guten bekehrt und mit ihm vereint zu haben. (Vgl. E I 2, 4).

<sup>32</sup> Mt 5, 8.

<sup>33</sup> VM 40, 2.

<sup>34</sup> In diesem Sinn spricht Ashton L. Townsley von den Vorsokratikern und insbesondere vom Poema des Parmenides als von einem Vorläufer der mystischen Dialektik des Gregor von Nyssa. Siehe dazu von dems., Parmenides and Gregory of Nyssa: An Antecedent of the »Dialectic« of »Participation in Being«. In: De Vita Moysis, Salesianum 36 (1974), 639–646.

<sup>35</sup> Vgl. vom Verf., Cuestiones plotinianas, Servicio de publicaciones de la Universidad de Granada, 1994, 84 f.

<sup>36</sup> E VI 9, 10, 15: »allos genomenos«.



Das Denken ist »eine Bewegung des Denkenden auf das Gute hin (ist), nach dem es trachtet«. <sup>37</sup> Der Vorgang des Denkens wird vom Guten selbst hervorgebracht: »Denn das Denkende (...) ist erst entstanden, als das Gute schon da war und das Gewordene auf sich hin bewegte, so daß es in Bewegung kam und es erblickte.« <sup>38</sup> »Die Seele ist eine Erkenntniskraft, die das Ewige erfaßt, da sie dem Ewigen angehört.« <sup>39</sup> »Man wird nämlich den Geist sehen wie er schaut (...) mit dem Ewigen das Ewige erkennt, all die Dinge im geistigen Kosmos, wobei er selbst auch seinerseits zu einem geistigen, lichthaften Kosmos wird, erleuchtet von der Wahrheit, die von dem Guten kommt, das über allen geistigen Wesen strahlt.« <sup>40</sup> Dieses Prinzip ist der Grund- und Angelpunkt für die gesamte mystische Dogmatik Plotins.

### *Schlußwort: Die Bedeutung Plotins und Gregors für die christliche Theologie*

Über den *Neuplatonismus* hat Plotin das Denken der Folgezeit, zunächst vor allem der Kirchenväter in wichtigen Bereichen, stark beeinflusst: Seine Philosophie, besonders seine Lehre vom »Einen«, können wir wiederfinden in der scholastischen Ontologie. In Metaphysik, Religionsphilosophie und Theologie, aber auch in Psychologie und Ästhetik ist seine nachhaltige Wirkung spürbar. In Deutschland sind es im 18. Jahrhundert Herder, und Jacobi, später Goethe, Novalis, Schelling und Hegel, deren Werke von Plotin inspiriert wurden.

Der Einfluß Plotins auf die abendländische Mystik ist bekanntlich gewichtig. Ob er immer in seiner ganzen Tiefe und Tragweite erfaßt wird, sei hier dahingestellt. Von den Mystikern, die aus seiner Erfahrungswelt schöpften, seien lediglich genannt: Augustinus und Gregor, Thomas von Aquin und Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Johannes Tauler, Cusanus, Johannes vom Kreuz. (Anm. der Redaktion)

<sup>37</sup> E V, 6, 5, 8–9.

<sup>38</sup> A.a.O., 6–9.

<sup>39</sup> E IV, 7, 10, 33–34.

<sup>40</sup> A.a.O. 36–37.