

Die Paradoxie vom Sehen im Nichtsehen.  
*Eine vergleichende Untersuchung zu Gregor von Nyssa,  
Dionysios Areopagites und Plotin*

Theodoros Alexopoulos\*

Zur Ausformung und Beschreibung seiner mystischen<sup>1</sup> Theologie verwendet Gregor von Nyssa ganz häufig antinomische Aussagen, die seinen Werken eine besondere Färbung geben. Das beliebte «ὀξύμωρον σχῆμα» ist nach Gregors Äußerung diejenige Art der Weisheit, die in der Verflechtung von Gegensätzen bestehe: τὸ ἐκ τῆς πρὸς τὰ ἐναντία διαπλοκῆς συνιστάμενον<sup>2</sup>. Es handelt sich um eine Redefigur, in der sich widersprüchliche Begriffe zusammenknüpfen, die jedoch sehr wohl einen logischen Sinn ausdrücken. Die Antithetik spiegelt eine bestimmte Geisteshaltung wider, die gerade das über alles menschliche Begreifen hinausgehende Geheimnis durch miteinander unvereinbare Sätze in seiner Rätselhaftigkeit andeuten will.

Ein kennzeichnendes Beispiel für die Anwendung der Antithetik ist das „Paradoxon“ vom Sehen im Nichtsehen, das in Gregors Auslegung von der *Vita Moysis* eine beherrschende Rolle spielt. Sehen wir uns den Text

\* Ὁ Θεόδωρος Ἀλεξόπουλος εἶναι Καθηγητὴς τῆς Ἀνωτάτης Ἐκκλησιαστικῆς καὶ Παιδαγωγικῆς Ἀκαδημίας τῆς Βιέννης.

1. Zur Klärung des Begriffes „Mystik“ bei Gregor von Nyssa, Böhm Th., *Theoria - Unendlichkeit - Aufstieg. Philosophische Implikationen zu der Vita Moysis von Gregor von Nyssa*, (=SVigChr 35), Leiden / New York / Köln 1996, 98-106.

2. Vgl. Gr. Nyss., *In Canticum Canticorum* (von nun an Cant.) Hom. VIII, H. Langerbeck (ed.), Leiden 1960, (GNO VI, 255, 17-18). Diese Art von Weisheit wird allererst im Mysterium der Menschenwerdung des Logos gelehrt, in dem der Logos Fleisch wird, das Leben sich mit dem Tod vermischt, das Unsichtbare im Fleisch erscheint. Ebd. (GNO VI, 255, 19-256, 1). Über die Antithetik siehe meinen Aufsatz, Die Paradoxie als Ausdrucksmittel tiefgründiger theologischer Gedanken bei Gregor von Nyssa, in: *VigChr* 60 (2006), 431-446.

aus nächster Nähe an: „Die Erzählung lehrt uns hierdurch, dass die religiöse Erkenntnis zunächst für die, denen sie zuteilwerden lässt, Licht ist. Dagegen ist der Gegensatz zur religiösen Erkenntnis die Finsternis. Die Abwendung der Finsternis geschieht durch die Teilhabe am Licht“<sup>3</sup>. Je mehr nun der Geist voranschreitet, durch immer größere und vollkommenerer Aufmerksamkeit zur Erkenntnis des Seienden gelangt und der Anschauung immer näherkommt, umso mehr sieht er, dass die göttliche Natur unsichtbar ist. Denn, wenn er alle Erscheinung verlassen hat, nicht nur, was die sinnliche Wahrnehmung erfasst, sondern auch, was der Geist zu sehen meint, dringt er immer tiefere ins Innere, bis er unter großer geistiger Anstrengung zum Unsichtbaren, Unfassbaren gelangt und dort dann Gott sieht. Denn darin liegt die eigentliche Erkenntnis des Gesuchten und darin das Sehen im Nicht-Sehen, dass das Gesuchte alle Erkenntnis übersteigt, wie durch Finsternis durch seine Unbegreiflichkeit auf allen Seiten abgeschlossen. Deshalb, sagt der erhabene Johannes, der in diese „lichte Finsternis“ eindrang: „Niemand hat Gott je gesehen“ (Joh 1, 18); mit dieser Verneinung stellte er fest, dass nicht nur für die Menschen, sondern für jede geistige Natur die Erkenntnis des Wesens Gottes unerreichbar sei. Als Mose nun an Erkenntnis wuchs, bekannte er, dass er Gott im Dunkeln gesehen, d.h. dass er erkannt habe, dass dies das der Natur nach Göttliche ist, was alles Erkennen und Begreifen übersteigt. „Mose ging ein in das Dunkel, - heißt es nämlich - in dem Gott war. „Welcher Gott?“ Der sich in Finsternis verbarg“, wie David sagt [...]<sup>4</sup>.

3. Das Licht als Metapher bezieht sich auf die Selbstoffenbarung des unzugänglichen Gottes, der bei Gregor von Nyssa mit der absoluten Wahrheit identifiziert ist: *εἰ γὰρ Θεὸς μὲν ἢ ἀλήθεια, ἢ δὲ ἀλήθεια φῶς ... ἀκολουθῶς ἢ τοιαύτη τῆς ἀρετῆς ἀγωγῇ προσάγει ἡμᾶς τῇ γνώσει τοῦ φωτὸς ἐκείνου, ὃ μέχρι τῆς ἀνθρωπίνης κάτεισι φύσεως*. Siehe *De Vita Moysis II* (Von nun an VM), H. Musurillo (ed.), Leiden 1964, (GNO VII/I, 39, 9-12). Über den Begriff des Lichtes bei Gregor von Nyssa, siehe, A. M. Ritter, "Light", in: L. F. Mateo-Seco/G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, (=SVigChr 99), Leiden/Boston 2010, 447-450.

4. Vgl. Gr. Nyss., VM (GNO VII/I, 86, 11-20): *Διδάσκει γὰρ διὰ τούτων ὁ λόγος, ὅτι τῆς εὐσεβείας ἢ γνώσεως φῶς γίνεται παρὰ τὴν πρώτην οἷς ἂν ἐγγένηται. Διότι τὸ ἐξ ἐναντίου τῆ εὐσεβείας νοούμενον σκότος ἐστίν· ἢ δὲ ἀποστροφή τοῦ σκότους τῆ μετουσίᾳ τοῦ φωτὸς γίνεται. Προϊὼν δὲ ὁ νοῦς καὶ διὰ μείζονος ἀεὶ καὶ τελειοτέρας προσοχῆς ἐν περινοίᾳ γινόμενος τῆς τῶν ὄντων κατανοήσεως, ὅσῳ προσεγγίζει μᾶλλον τῇ θεωρίᾳ,*

Aus dem Text ergibt sich, dass es für Gregor eine andere, höhere Art von Erkenntnis gibt, die im eigentlichen Sinn keine Erkenntnis, die auf der Vernunft beruht, ist, weil sie zu keiner gewissen Einsicht über Gott gelangt. Es geht um eine Erkenntnis, die, je mehr sie voranschreitet, je tiefer sie in das Geheimnis Gottes eindringt, desto mehr wird sie sich dieser Sache bewusst, dass sie begrenzt und ungenügend ist. Sie wird völlig dank der Unerkennbarkeit des Wesens Gottes davon überzeugt, dass Gott vor allem wegen seiner Transzendenz und Überlegenheit (ὕπεροχῆ) jedem intellektuellen Erfassen verschlossen ist. Diese mysteriöse parallele Zunahme des Wissens und der Ignoranz<sup>5</sup> weist auf eine andere Weise, sich Gott anzunähern, hin. Diese Weise besteht aus den folgenden wichtigen Elementen:

– Die wahre Erkenntnis setzt die Katharsis voraus. Um zur Betrachtung gelangen zu können, muss man sich von allem Sinnlichen reinigen<sup>6</sup>. Von Natur aus haben die Sinne die Tendenz, den Geist mit den veränderlichen Phänomene verbunden zu halten. Außerdem erweisen sie sich als unzuverlässig, da sie sich einfach täuschen können und da ihre Aktivität begrenzt und vorläufig ist<sup>7</sup>. Zur Betrachtung (θεωρία) der

τοσοῦτω πλέον ὁρᾷ τὸ τῆς θείας φύσεως ἀθεώρητον. Καταλιπὼν γὰρ πᾶν τὸ φαινόμενον, οὐ μόνον ὅσα καταλαμβάνει ἢ αἰσθησις, ἀλλὰ καὶ ὅσα ἡ διάνοια δοκεῖ βλέπειν, αἰεὶ πρὸς τὸ ἐνδότερον ἴεται, ἕως ἂν διαδύῃ τῇ πολυπραγμοσύνῃ τῆς διανοίας πρὸς τὸ ἀθέατον τε καὶ ἀκατάληπτον κάκει τὸν Θεὸν ἴδῃ. Ἐν τούτῳ γὰρ ἡ ἀληθῆς ἐστὶν εἰδήσις τοῦ ζητούμενου καὶ ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν, ὅτι ὑπέρεκειται πάσης εἰδήσεως τὸ ζητούμενον, οἷόν τινα γνόφῳ τῇ ἀκαταληψία πανταχόθεν δειληγμένον. Διὸ φησι καὶ ὁ ὑψηλὸς Ἰωάννης, ὁ ἐν τῷ λαμπρῷ γνόφῳ τούτῳ γενόμενος, ὅτι· Θεὸν οὐδεὶς ἐώρακε πώποτε, οὐ μόνον τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ καὶ πάση νοητῇ φύσει τῆς θείας οὐσίας τὴν γνῶσιν ἀνέφικτον εἶναι τῇ ἀποφάσει ταύτῃ διοριζόμενος. Ὅτε οὖν μείζων ἐγένετο κατὰ τὴν γνῶσιν ὁ Μωϋσῆς, τότε ὁμολογεῖ τὸν Θεὸν ἐν γνόφῳ ἰδεῖν, τουτέστι τότε γνῶναι ὅτι ἐκεῖνό ἐστι τῇ φύσει τὸ Θεῖον ὃ πάσης γνώσεώς τε καὶ καταλήψεώς ἐστὶν ἀνώτερον. Εἰσήλθε γὰρ, φησί, Μωϋσῆς εἰς τὸν γνόφον, οὗ ἦν ὁ Θεός. Τίς ὁ Θεός; Ὅς ἔθετο σκότος ἀποκρυφῆν αὐτοῦ, καθὼς φησι Δαβίδ, ὁ ἐν τῷ αὐτῷ ἀδύτῳ μνηθεὶς ἀπόρρητα.

5. Vgl. Balthasar H.U., *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nyssa*, Paris 1942, 79.

6. Vgl. Gr. Nyss., VM II (GNO VII/I 87, 1-2): καταλιπὼν πᾶν τὸ φαινόμενον..., *ebd.* 84, 9-11 : ἡ δὲ τοῦ Θεοῦ θεωρία οὔτε κατὰ τὸ φαινόμενον οὔτε κατὰ τὸ ἀκοούμενον ἐνεργεῖται οὔτε τινὶ τῶν συνήθως ὀνομάτων καταλαμβάνεται. Vgl. auch In Ecclesiasten homiliae (von nun an Eccl.) Hom. I, P. Alexander (ed.), Leiden 1962, (GNO V, 280, 2-7).

7. Vgl. Gr. Nyss., *Eccl. Hom. I* (GNO V 285, 6-7); dazu Weiswurm A., *The Nature of Human knowledge according to St. Gregory of Nyssa*, Washington 1952, 83-118.

geistigen Wirklichkeit soll der Mensch die aus den Sinnen sich ergebende Erkenntnis überschreiten<sup>8</sup>, das heißt er soll auf ein grundlegendes Erkenntnismittel verzichten.

– Es ist nicht die «αἴσθησις» worauf man verzichten muss, um zur Wahrheit gelangen zu können, sondern man muss auch jede Vorstellung (φαντασία), jede Meinung (δόξα), die aus einer Voreingenommenheit ergibt<sup>9</sup>, überwinden. Indem sich der Mensch von Sinnlichem ab- und dem Noetischen zuwendet, vollzieht er die für ihn höchstmögliche Freiheit<sup>10</sup>, welche ihren Ort genau in der geistigen Welt hat.

– Man muss aber noch einen Schritt weitergehen. Die Abwendung des Blickes von dem Sinnenfälligen, die Entfernung von falschen und irrigen Meinungen und Vorstellungen über Gott<sup>11</sup> ist ungenügend. Nur im Verlassen von allem, sogar auch von der wertvollen Tätigkeit des Nous, wodurch der Mensch als rationales Wesen für würdig gehalten wird, ist die Schau ermöglicht. In Bezug auf zwei Stellen im Hohelied<sup>12</sup> macht Gregor klar, dass die Διάνοια für die wahre Gotteserkenntnis unzulänglich ist. Die Ausdrücke, die Gregor verwendet sind auffällig: καταλιπὼν γὰρ πᾶν τὸ φαινόμενον, οὐ μόνον ὅσα καταλαμβάνει ἢ αἴσθησις, ἀλλὰ καὶ ὅσα ἡ διάνοια δοκεῖ βλέπειν<sup>13</sup>; ἀφείσα πᾶσαν τὴν κτίσιν παρελθοῦσα πᾶν τὸ ἐν τῇ κτίσει νοούμενον καὶ πᾶσαν καταληπτικὴν ἔφοδον καταλιποῦσα;<sup>14</sup> ἢ ὁδεύουσα πρὸς τὰ ἄνω φυγή, ὅσον ἐφικτόν ἐστι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει καταλιποῦσα<sup>15</sup>.

– Nachdem die Seele alles zurückgelassen hat, was für die menschliche Natur erreichbar ist, gelangt sie ins Adyton der Gotteserkenntnis (ἐντὸς τῶν ἀδύτων τῆς θεογνωσίας γίνεται), von überall her umfasst vom

8. Vgl. Gr. Nyss., *VM II* (GNO VII/II 84, 3-4). Vgl. auch *Eccl. I* (GNO V 280, 2-3).

9. Ebd. (84, 13-16).

10. In diesem Punkt besteht zwischen Gregor von Nyssa und Plotin eine wesentliche Übereinstimmung. Vgl. Böhm Th., *Theoria* (wie Anm. 1), 250. Zu Plotin in dieser Hinsicht, siehe W. Beierwaltes, *Plotin, Geist - Ideen - Freiheit. Enneade V 9 und VI 8*, Hamburg 1990, 35-38.

11. Vgl. Gr. Nyss., *Cant. XI* (GNO VI 322, 13-14).

12. Ebd. *VI* (182, 5-138, 15); *XI* (322, 9-323, 9).

13. Vgl. Gr. Nyss., *VM II* (GNO VII/I 87, 1-2).

14. Vgl. Gr. Nyss., *Cant. VI* (GNO VI 183, 5-7).

15. Ebd. *XI* (323, 2-3).

göttlichen Dunkel: Ihrer Schau bleibt nur das Unsichtbare übrig, worin Gott ist<sup>16</sup>. Darin liegt die eigentliche Erkenntnis des Gesuchten und darin das Sehen im Nichtsehen, dass das Gesuchte jede Art von Erkenntnis übersteigt.

Gregor von Nyssa deutet die Metapher des Dunkels zweifach: Erstens bedeutet die Dunkelheit die Unsichtbarkeit, die Unbegreiflichkeit auf alle Seiten (*πανταχόθεν*) Gottes. Zweitens weist sie auf die Unzulänglichkeit des menschlichen, kognitiven Vermögens, Gott zu erfassen, hin. Auf den ersten Blick scheinen im Paradoxon von „*Sehen im Nichtsehen*“ die Unfassbarkeit – und die Erkenntnis Gottes – sich auszuschließen. Aber es ist nicht so. Angesichts der Unendlichkeit Gottes ist ein Sehen „in der Dunkelheit“, in die Moses eingetreten ist, ein Nichtsehen, selbst wenn es begrenzt sei<sup>17</sup>, das eigentliche Sehen<sup>18</sup>. Das eigentliche Erkennen (*ἀληθῆς εἰδησις*)<sup>19</sup> hat nichts mit dem Erkennen durch die Sinne, die Meinungen, die Begriffe zutun, es wird nicht durch diskursives Denken erworben und gewährt keine vollkommene, ausführliche Erkenntnis über Gott. Es bleibt immer ein „Nichtsehen“, ein „Nichtwissen“ übrig im Sinne, dass die möglichst vollkommene Erkenntnis über Gott, darin liegt, dass Er von dem, was wir im Bereich des Endlichen und Geschaffenen (*κτιστόν*) von Ihm denken und erfassen können, nicht erreicht werden kann. Die Unmittelbarkeit, die Direktheit der Beziehung zwischen Gott und Mensch, die sich im Verhältnis zwischen Gott und Moses bei Gregor sehr deutlich ausdrücken lässt, ist letzten Endes über jede Meditation, über jedes diskursive Danken!<sup>20</sup>

Die Tatsache, dass Gott jenseits unseres Verständnisses steht, ist der Hauptgrund, warum das Verlangen nach Ihm nicht abnimmt, sondern mit der Absicht, zu einer klaren Einsicht über Gott zu gelangen, eher gedeiht und zunimmt. In der Mystik Gregors gibt es keinen endgültigen Preis. Der Gewinn besteht im unaufhörlichen Suchen, in der Wandlung

16. Ebd. XI (323, 3-7).

17. Vgl. *VM II* (GNO VII/I 87, 1 – 6); *Cant. XII* (VI 366, 14 – 367, 1).

18. Vgl. Th. Böhm, *Theoria*, 252.

19. Vgl. Gr. Nyssa., *VM II* (GNO VII/I 87, 6).

20. Vgl. H. Xia, *From Light to Darkness: "The Progress of the Spiritual Journey according to Gregory of Nyssa's De vita Moysis"*, in: *Gregory of Nyssa Contra Eunomium III*, J. Lehman/M. Cassin (eds.), (=SVigChr 124), Leiden/Boston 2010, 540-551, 549.

der Herrlichkeit zu einer weiteren Herrlichkeit (*εἰς τὴν ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν μεταμόρφωσιν*)<sup>21</sup>, d. h. zu einer anderen höheren Stufe geistigen Aufstiegs.

Aus dem bisher Gesagten können wir die folgenden Beobachtungen anstellen:

– Durch die Metapher der Dunkelheit, in der die Unbegreiflichkeit Gottes zum Ausdruck kommt, erweist sich Gregor mit seiner Lehre über die Begrenztheit des menschlichen Wissens als konsequent. Das menschliche Denken kann nichts außerhalb der Kategorien von Raum und Zeit ergreifen und beschränkt sich auf die Erkenntnis des wesenhaft Endlichen, d. h. dessen, was in Grenzen (einer Arché und eines Telos) gesetzt ist. Das «*Διάστημα*» ist die äußerste Erkenntnis-Grenze, welche die «*Διάνοια*» nicht überschreiten kann<sup>22</sup>.

– Gregor von Nyssa zieht einen klaren Unterschied zwischen «*Οὐσία und Ἐνέργεια*». Die Dunkelheit bezieht sich nur auf das Wesen. Das geschaffene Erkennen reicht an Gottes Wesen nicht heran<sup>23</sup>. Diese Ansicht steht mit der Inkommensurabilität zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen «*ἄκτιστον und κτιστόν*», die Gregor überall in seinen Werken herausstreicht, im Einklang. Das, was Gregor in unserem Text zu betonen versucht, ist, dass das Sehen innerhalb der Dunkelheit eine höhere Art von Erkenntnis darstellt als das, was durch das diskursive Denken erreicht wird. Gregor lehnt 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

21. Vgl. Gr. Nyss., *Cant. V* (GNO VI 160, 3). Dazu siehe, J. Daniélou, *From Glory to Glory: texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, New York 1961.

22. Vgl. Gr. Nyss., *Contra Eunomium I* (von nun an CE), W. Jaeger (ed.), Leiden 1960, (GNO I, 135, 23-28); dazu A. Weiswurm, *The Nature* (wie Anm. 7), 146-150; Vergehse P.T., "ΔΙΑΣΤΗΜΑ and ΔΙΑΣΤΑΣΙΣ in Gregory of Nyssa, Introduction to a Concept and the Posing of a Problem", in: *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, H. Dörrie / M. Altenburger / U. Schramm (eds.), Leiden 1976, 243-260; P. Zemp, *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa*, München 1970, 63-78.

23. Vgl. Gr. Nyss., *Eccl. VII* (GNO V 412, 19); *VM II* (GNO VII/I 115, 5); *CE II* 67-83 (GNO I 245, 18-251, 14); *Opificio hominis VI*, PG 44, 184 AD. Die Unmöglichkeit einer Wesenserkenntnis betrifft auch die Engel. Vgl. *VM II* (GNO VII/I 87, 9-13).

seinem Wesen zu bestimmen sucht<sup>24</sup>, ab. Die menschliche Vernunft als diskursive, sprachlich bedingte erweist sich ungeeignet, die göttliche Natur zu erfassen. Letzere bleibt den wichtigsten Erkenntnismitteln des Menschen total verschlossen: *αὐτὴν δὲ τὴν οὐσίαν ὡς οὔτε διανοία τινὶ χωρητὴν οὔτε λόγῳ φραστὴν ἀπολυπραγμόνητον εἶασε, σιωπῇ τιμᾶσθαι*<sup>25</sup>. Gott ist für das menschliche Denken unfassbar, denn sobald das Denkvermögen auf der Suche nach dem Wesen Gottes zu dem Gebiet des über das Denken hinaus Liegenden gelangt, «*γίνεται τότε καιρὸς τοῦ σιγᾶν*»<sup>26</sup>. Das Schweigen (*σιωπῆ*) ist das einzig Angemessene für das Unausdrückbare des göttlichen Wesens. Nur was von Gottes Wirkung (*ἐνέργεια*) bis zu uns wirkt, wird von uns erkannt: *ὅταν δὲ περὶ τινος ἀγαθῆς ἐνέργειας, ἧς ἡ γνῶσις μέχρῃς ἡμῶν καταβαίνει, τότε λαλεῖν τὰς δυναστείας*<sup>27</sup>. Der Mensch kann noch nicht einmal die Schöpfung und sich selbst hinreichend erkennen und erklären, wie sollte er dann das Darüber-hinaus-liegende erkennen?

– Hier drängt sich die Frage auf, ob die von Gregor vertretene Ablehnung des Denkens eine Entwürdigung des „Nous“ bedeutet, unter Berücksichtigung dessen, dass er der Hauptträger des Wissens für das menschliche Dasein ist. Der Mensch ist ein vernunftbegabtes, denkfähiges Lebewesen, und diese Eigentümlichkeit zeichnet ihn als Ebenbild Gottes aus<sup>28</sup>. Die Aufhebung des Denkens soll nicht als Entwürdigung der Ebenbildlichkeit interpretiert werden, sondern als Unwürdigkeit, Unfähigkeit, das über jeden Bereich des Denkens hinausgehende Absolute zu begreifen.

In der Mystik des Pseudo-Dionysios Areopagita wird die Unzugänglichkeit des göttlichen Lichtes als Dunkel erfahren: Nicht weil es in

24. Vgl. Th. Kobusch, "Metaphysik als Lebensform bei Gregor von Nyssa", in: *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes*, H. Drobner / A. Viciano (eds.), (=SVigChr 42), Leiden / Boston / Köln 2000, 467-485, 468.

25. Vgl. Gr. Nyss., *CE II* 105 (GNO I 257, 21-22).

26. Vgl. *Eccl. Hom. VII* (GNO V 414, 3ff).

27. *Eccl. Hom. VII* (GNO V 415, 18).

28. Vgl. Gr. Nyss., *Opificio hominis V*, PG 44 137C; An et res VIII/7, PG 46, 60A; *De virginitate* (von nun an Virg.), J.P. Cavarinos (ed.), Leiden 1952, (GNO VIII/I, 297,14-298, 3); dazu, R. J. Kees, *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio Catechetica Gregors von Nyssa*, (=SVigChr 30), Leiden / New York / Köln 1995, 208-212.

sich dunkel oder ein dunkler Ur-Grund wäre, sondern weil es „lichtes Finsternis“ (λαμπρὸς γνόφος)<sup>29</sup>, „überhelles Dunkel“ (ὑπέρφωτος γνόφος)<sup>30</sup>, wegen des überhellen Glanzes seines Lichtes (διὰ τὴν ὑπερέχουσαν φανότητα) ist<sup>31</sup>. Dionysios trägt eine doppelte Auffassung des «γνόφος» vor. Vom Menschen aus betrachtet kündigt es die «ἀγνωσία - ἄγνοια», die Gottes οὐσία nicht erfassen kann, an. Auf Gott bezogen ist es mit Gottes überhellem Licht identisch, es wirkt nur für die menschliche Kurzsichtigkeit als solches, ist es an sich aber nicht<sup>32</sup>. Dieser zweiten Auffassung entspricht die Interpretation Johannes von Skythopolis: Gott ist kein dunkles Prinzip, sondern es ist das von Ihm im Übermaß ausströmende Licht, das jede Sichtigkeit verdunkelt<sup>33</sup>. Das überhelle Licht steht jenseits der Grenzen der Empfangsfähigkeit des „Äugens“. Wenn es (sc. das Auge) sich dem Licht gegenüber befindet, dann wird es geblendet werden.

In einem Abschnitt aus der Mystischen Theologie lässt sich der Einfluss Gregors auf den Verfasser des Corpus Areopagiticum in Bezug auf das behandelte Thema eindeutig feststellen:

„Nachdem der hl. Mose aber völlig gereinigt ist, hört er die vielstimmigen Posaunen und schaut eine Lichterfülle aufblitzend in reinen, weithin leuchtenden Strahlen. Alsdann sondert er sich von der Menge ab und gelangt in Begleitung der auserwählten Priester zum Gipfel der göttlichen Aufstiege. Allein, nicht einmal dort trifft er auf Gott selbst, schaut auch nicht ihn selbst – ist er doch unsichtbar –, wohl aber den Ort, da er weilt. ... Danach löst sich (Mose) auch vom Bereich dessen,

29. Vgl. Gr. Nyss., *VM II* (GNO VII/II 87, 40).

30. Vgl. Ps.-Dion. *Areop. Myst. Theol. II*, A.M. Ritter (ed.), Berlin / New York 1993, (PTS 36,145, 1), PG 3, 1025A.

31. Vgl. Ps.-Dion. *Areop. Epistula V*, (PTS 36 162, 2-3 Ritter), PG 3, 1073A: *καὶ ἀοράτῳ γε ὄντι διὰ τὴν ὑπερέχουσαν φανότητα καὶ ἀπροσίτῳ τῷ αὐτῷ διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς ὑπερουσίας φωτοχυσίας*; dazu W. Beierwaltes, "Plotins Metaphysik des Lichtes", in: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, C. Zintzen (ed.), Darmstadt 1977, 112; R. Roques, *Contemplation, Extase et Ténèbre selon le Pseudo-Denys*, DSP 2, 1952 1885-1911; W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958, 210-217; J. Vanneste, "La théologie mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite", *Studia Patristica* 5 (1962), 401-415.

32. Vgl. W. Völker, *Kontemplation und Ekstase ...*, 212.

33. Vgl. *Schol. in MTh I/2* PG 4, 417CD.

was sichtbar ist und zu sehen vermag, und taucht in das Dunkel des Nichtwissens ein, in das wahrhaft mystische (Dunkel), in dem er sich allem gegenüber verschließt, was die Erkenntnis zu erfassen imstande ist. Er ist darin eingehüllt in das vollkommen Unfassbare und Unsichtbare, dem ganz und gar zu Eigen, der alles übersteigt. Und doch ist er niemandem zu Eigen weder sich selbst noch einem anderen. Sondern dadurch, dass jede Erkenntnistätigkeit aufhört, ist er in einem höheren Sinne mit dem vereint, der völlig unerkennbar ist, und indem er nichts (mehr) erkennt, erkennt er in einer Weise, welche die Vernunft übersteigt ... Dass wir in diesem überlichten Dunkel weilen und im Nichtsehen und Nichterkennen den sehen und erkennen möchten, der unser Sehen und Erkennen übersteigt, (und zwar gerade) durch Nichtsehen und Nichterkennen denn das bedeutet in Wahrheit Sehen und Erkennen, darum bete ich; und dass wir den Überseienden in überseiender Weise preisen, indem wir ihn abheben von allem, was ist. Damit sind wir den Bildhauern gleich, die aus einem gewachsenen Steinblock eine Statue meißeln: Sie hauen alles heraus, was dem reinen Anblick des verborgenen Bildes im Wege steht, und (allein dadurch), durch bloßes Weghauen, bringen sie die in ihm selbst verborgene Schönheit zum Vorschein... Wir steigen von den niedersten zu den ursprünglichsten (Seinsformen) auf und streifen alles ab, um unverhüllt jenes Nichtwissen zu erkennen, das von allem Erkennbaren in der gesamten Seinswelt rings umhüllt ist, und jenes überseiende Dunkel zu schauen, das von der Gesamtheit des Lichtes inmitten der Seins-welt verborgen wird<sup>34</sup>.

34. Vgl. Ps.-Dion. Areop. *Myst. Theol.* I/3 (PTS 36 143, 17-145, 5; 11-14), PG 3, 1000 C - 1025 B: Καὶ γὰρ οὐχ ἀπλῶς ὁ θεῖος Μωϋσῆς ἀποκαθαρθῆναι πρῶτον αὐτὸς κελεύεται καὶ αὐθις τῶν μὴ τοιούτων ἀφορισθῆναι καὶ μετὰ πᾶσαν ἀποκάθαρσιν ἀκούει τῶν πολυφώνων σαλπίγγων καὶ ὄρα φῶτα πολλὰ καθαρὰς ἀπαστράπτοντα καὶ πολυχύτους ἀκτίνας· εἶτα τῶν πολλῶν ἀφορίζεται καὶ μετὰ τῶν ἐκκρίτων ἱερέων ἐπὶ τὴν ἀκρότητα τῶν θείων ἀναβάσεων φθάνει. Κὰν τούτοις αὐτῷ μὲν οὐ συγγίνεται τῷ θεῷ, θεωρεῖ δὲ οὐκ αὐτόν (ἀθέατος γάρ), ἀλλὰ τὸν τόπον, οὗ ἔστη ... καὶ τότε καὶ αὐτῶν ἀπολύεται τῶν ὀρωμένων καὶ τῶν ὀρώντων καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν, καθ' ὃν ἀπομύει πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις, καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίγνεται, πᾶς ὢν τοῦ πάντων ἐπέκεινα καὶ οὐδενός, οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου, τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ τῇ πάσης γνώσεως ἀνενεργησία κατὰ τὸ κρεῖττον ἐνούμενος καὶ τῷ μηδὲν γινώσκειν ὑπὲρ νοῦν γινώσκων. Κατὰ τοῦτον ἡμεῖς γενέσθαι τὸν ὑπέρφωτον εὐχόμεθα γνόφον καὶ δι' ἀβλεψίας καὶ ἀγνωσίας ἰδεῖν

Aus dem Text ergeben sich deutliche Anschlusspunkte an Gregor von Nyssa, die darauf hinweisen, dass sich der Areopagite in den Bahnen der kappadozischen Denkweise unerschütterlich festhält. Die Punkte dieser Übereinstimmung lauten; wie folgt:

– Die Reinigung bleibt als unabdingbare Voraussetzung für die Gotteserkenntnis. Die Katharsis<sup>35</sup> enthält einen doppelten Aspekt. Zunächst bezieht sie sich auf die ethnische Vorbereitung, auf die Bearbeitung der Tugenden. Zweitens ist sie mit dem Verzicht auf jeden Bereich des Sinnlichen, mit der Abhebung von allem, was im Bereich des Seins steht (*διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως*)<sup>36</sup>, verknüpft.

– Der Prozess der sich steigernden «ἀφαιρέσεις ἢ διὰ τῶν ἀποφάσεων ἄνοδος» steht dem Vorrang der «κατάφασις» gegenüber. Die Bejahung bedient sich der Bestimmungen, die von dem Bereich des Sensiblen und Intelligiblen geliehen sind. Dagegen löst die Verneinung die Seele von jeder Kategorie des Seins, an die sie gebunden ist ab, und verknüpft sie nach Möglichkeit mit dem Überseienden<sup>37</sup>.

– Von großer Bedeutung ist auch, dass bei Dionysios die Vergöttlichung einen Prozess darstellt. Es gibt ein allmähliches, stufenmäßiges

---

καὶ γινῶναι τὸν ὑπὲρ θεῶν καὶ γινῶσιν αὐτῶ τῷ μὴ ἰδεῖν μηδὲ γινῶναι – τοῦτο γὰρ ἔστι τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γινῶναι – καὶ τὸν ὑπερούσιον ὑπερουσίως ὑμνησαὶ διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως, ὡσπερ οἱ αὐτοφυῆς ἄγαλμα ποιοῦντες ἐξαιροῦντες πάντα τὰ ἐπιπροσθοῦντα τῇ καθαρᾷ τοῦ κρυφίου θεῶ κωλύματα καὶ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τῇ ἀφαιρέσει μόνῃ τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀναφαίνοντες κάλλος ... ἔνταῦθα δὲ ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὰ ἀρχικώτατα τὰς ἀναβάσεις ποιούμενοι τὰ πάντα ἀφαιροῦμεν, ἵνα ἀπερικαλύπτως γινῶμεν ἐκείνην τὴν ἀγνωσίαν τὴν ὑπὸ πάντων τῶν γνωστῶν ἐν πᾶσι τοῖς οὔσι περιχεκαλυμμένην καὶ τὸν ὑπερούσιον ἐκείνον ἴδωμεν γνόφον τὸν ὑπὸ παντὸς τοῦ ἐν τοῖς οὔσι φωτὸς ἀποκρυπτόμενον. Übers. nach A. M. Ritter, *Pseudo – Dionysius Areopagita. Über die Mystische Theologie und Briefe*, (=BGL 40), Stuttgart 1994, S. 75-77.

35. Ebd. I/3, (143, 19), 1000C: *μετὰ πᾶσαν ἀποκάθαρσιν*. Vgl. Gr. Nyss. *VM II* (GNO VII/I 83, 7-22); dazu J. Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nyse*, Paris 1944, 92-103; M.B. Stritzky, *Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa*, (=MBTh 37), Münster 1973, 73-79; Th. Böhm, *Theoria* ..., 251.

36. Ebd. I/3, (145, 4-5, 11), 1025 AB (*πάντα ἀφαιροῦμεν*); ebd. (142, 10-11), 1000 A (*πάντα ἀφελῶν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεῖς*); Vgl. Ps.-Dion Areop., *Divinis Nominibus* (von nun an DN) VIII/3, B.R. Suchla (ed.), Berlin / New York 1990, (PTS 33 198, 13-14): *ὅταν ὁ νοῦς τῶν ὄντων πάντων ἀποστᾶς, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν ἀφείς*.

37. Vgl. Ps.-Dion Areop. *DN XIII/3*, (PTS 33 230, 1-5), PG 3, 981 B.

Voranschreiten zu Gott, das gleichzeitig zu einer parallelen Zunahme des Wissens und der Ignoranz führt. „Das ist die herrlichste (*θειότατη*) Art von Erkenntnis über Gott, welche gemäß der Einung jenseits des Intellekts durch Unkenntnis gewonnen wird, im Falle dass der Intellekt von allem Seienden zurücktritt, hierauf auch sich selbst verlässt und dadurch mit den überhellen Strahlen geeint wird, während er von dorthin und dort mit der unerforschlichen Tiefe der Weisheit beleuchtet wird“<sup>38</sup>.

In diesem kleinen Abschnitt spielt der Begriff «*ἀγνώσια*» die ausschlaggebende Rolle. Die Ignoranz ist doppelt zu interpretieren. Erstens ist sie synonym mit der *ἄγνοια*, die sich auf die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens bezieht. Zweitens enthält sie einen erhabenen Sinn (*ὑπεροχικὸν νόημα*). Sie weist auf die Überwindung jeder Erkenntnis, die mit der geschaffenen Ordnung verbunden ist, hin. Die zentrale Idee besteht in der Erkenntnis Gottes durch die Nichterkenntnis, welche in der Wirklichkeit das eigentliche Wissen (*τὸ ὄντως γινῶναι*) ist. In diesem Zusammenhang sind die Ansichten Maximus des Bekenner sehr durchdringend und aufschlussreich. Es dürfte die «*ἀγνώσια*» nicht als Ignoranz im Sinne von der Ungelehrigkeit aufgefasst werden. Diese sei eine Verdunkelung, eine Verwirrung der Seele. Es dürfte auch nicht als konkretes wissenschaftliches Wissen, das denk- und erkenntnisfähig ist, interpretiert werden, weil der völlig Unerkennbare (sc. Gott) ignoriert werde. Anders gesagt: Er kann kein Untersuchungsobjekt, sein. Die vorgetragene «*ἀγνώσια*» sei auch eine Art des Erkennens (*εἶδος γὰρ καὶ αὐτὴ γγνωριστικόν*)<sup>39</sup>. Sie sei eine lobenswürdige «*ἀγνώσια*», wenn sie sich der Tatsache bewusst werde, dass sie alles, was über Gott nicht begriffen werden kann, ignoriert<sup>40</sup>.

– Das Eindringen in die Dunkelheit bedeutet zugleich einen allmählichen Verzicht auf jede Tätigkeit der Vernunft. Es wird an vielen

38. Vgl. Ebd., VII/3, (PTS 33 198, 12-15), PG 3 872 AB: *Καὶ ἔστιν αὐθις ἡ θειοτάτη Θεοῦ γνώσις ἢ δι' ἀγνώσιας γγνωσκομένη κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦ ἔνωσιν, ὅταν ὁ νοῦς τῶν ὄντων πάντων ἀποστάς, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν ἀφείς ἔνωθῇ ταῖς ὑπερφάσειν ἀκτίσιν ἐκείθεν καὶ ἐκεῖ τῷ ἀνεξερευνητῷ βάθει τῆς σοφίας καταλαμπόμενος.*

39. Vgl. Joh. Skythopolis, *Prologus et Scholia in Dionysii Areopagite Librum De Divinis Nominibus*, B. R. Suchla (ed.), Berlin 2011, (PTS 62, 172, 2), PG 4, 216D-217A.

40. Ebd. IV/11, PG 4, 264A.

Stellen hervorgehoben, dass die «νοεραὶ δυνάμεις» überflüssig sind und nichts ausrichten können. In dem oben vorgebrachten Abschnitt aus der Mystischen Theologie gibt es kennzeichnende Ausdrücke: *καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν, καθ' ὃν ἀπομύει πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις ... τῷ παντελῶς ἀγνώστῳ τῇ πάσης γνώσεως ἀνενεργησίᾳ κατὰ τὸ κρεῖττον ἐνούμενος καὶ τῷ μηδὲν γινώσκειν ὑπὲρ νοῦν γινώσκων*<sup>41</sup>.

Der Νοῦς hat das Vermögen des νοεῖν mit dessen Hilfe τὰ νοητὰ denkt. Beim Eindringen in die Dunkelheit handelt es sich um eine Einung (ἔνωσις) die jede Denkbarkeit übersteigt: *ὑπεραίρουσαν τὴν τοῦ νοῦ φύσιν*<sup>42</sup>. Obwohl die Vernunft die höchste Fähigkeit des Menschen ist, erweist sie sich für die Betrachtung als unzulänglich, uneffizient und die Einung erfolgt auf einer höheren Ebene als der der «νόησις». Es handelt sich um eine alles Begreifen übersteigende Gegenwart Gottes (*ὑπὲρ πᾶσαν ἐπίνοιαν αὐτοῦ παρουσία*)<sup>43</sup>, die höher als die Erkenntnis durch die Vernunft gewertet wird. Das Eindringen in die Dunkelheit bedeutet keine intellektuelle Aneignung von Gott, sondern das Entrücken über alles Irdische, das Aus-sich-Heraustrreten (ἔκστασις), wobei der Mensch niemandem, weder sich selbst, noch einem anderen zu Eigen ist.

41. Ps.-Dion. Areop. *Myst. Theol.* I/3 (PTS 36 144, 11-12; 14-15), PG 3, 1001A. Vgl. auch DN I/1 (PTS 33 108, 4-5), PG 3, 588A: *κατὰ τὴν κρεῖττονα τῆς καθ' ἡμᾶς λογικῆς καὶ νοεραῆς δυνάμεως ἔνωσιν*); ebd. I/4 (115, 2), 592C: *τῆς ὑπὲρ νοῦν ἐνώσεως*); ebd. I/4 (592CD 115, 9: *ἀποπαύοντες ἡμῶν τὰς νοεραῆς ἐνεργείας*); ebd. I/5 (593C 116, 15: *κατὰ πάσης νοεραῆς ἐνεργείας ἀπόπαυσιν*); ebd. II/7 (131, 10-11), 645A: *κατὰ τὴν πασῶν τῶν νοερῶν ἐνεργειῶν ἀπόλυσιν*).

42. Vgl. Ps.-Dion. Areop. *DN VII/1* (PTS 33 194, 10-12), PG 3, 865CD; ebd. XI/2, (219, 9-11), 949D; *Ep. I* (PTS 36 157, 3), PG 3, 1065 A: *καὶ ἔστιν ὑπερουσίως (sc. ὁ Θεός) καὶ ὑπὲρ νοῦν γινώσκεται*; *Ep. V* ebd. (163, 4), 1076A: *τὸν ὑπὲρ πάντα καὶ ὑπὲρ νόησιν*; *Myst. Theol.* I/1 (PTS 36 142, 6-11), PG 3, 997 B: *ἀπόλειπε καὶ τὰς νοεραῆς ἐνεργείας ... «καὶ πρὸς τὴν ἔνωσιν ... ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν· τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὴν ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκότους ἀκτίνα, πάντα ἀφελῶν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεῖς, ἀναχθήσῃ»*.

43. Vgl. Ps.-Dion. Areop. *Myst. Theol.* I/3 (PTS 36 144, 7-8), PG 3, 1001 A. Vgl. Gr. Nyss., *Caen.* XI (GNO VI 324, 10-12): *ἀλλ' αἰσθησιν μὲν τινα δίδωσι (sc. ὁ νυμφίος) τῇ ψυχῇ τῆς παρουσίας ἐκφεύγει δὲ τὴν ἐναργῆ κατανόησιν, τῷ ἀοράτῳ τῆς φύσεως ἐγκρυπτόμενος*.

Das, was also der Menschen allein vom Gott erfassen kann, bezieht sich letzten Endes nur auf das, was Gott dem Menschen zulässt, von Ihm wahrzunehmen, nämlich Seine gütige Wirkung auf ihn: „Alles Göttliche nämlich, auch jenes, was uns geoffenbart wird, lässt sich nur aus Mitteilungen erkennen. Wem wir z.B. die alle Begriffe überschreitende Verborgtheit Gott, Leben, Manifestation des Seins, Licht oder Wort nennen, so meinen wir nichts Anderes als die aus ihr zu uns heraustretenden Kräfte, die Vergottung bewirken, Dasein schaffen, Leben erzeugen oder Weisheit schenken. Dieser selbst aber nähern wir uns nur nach Aufhebung aller intellektuellen Betätigungen, da wir keine Vergottung, kein Leben oder keinerlei Manifestation des Seins sehen, die genau derjenigen Ursache ähnlich ist welche in jeglicher Überlegenheit allem enthoben ist“<sup>44</sup>.

Aus den bisher dargelegten Ansichten Gregors und Dionysios zum Thema der Erkenntnis Gottes kann man einen klaren Eindruck über das Verhältnis beider Denker gewinnen. Die Übereinstimmungen sind überraschend. Man könnte sie in den folgenden Punkten zusammenfassen:

– Das Erkennen im Nicht-Erkennen stellt die höchste Form des Wissens, die man über Gott erreichen kann, dar, welche in der Aufhebung und Verleugnung jeder Denkbarkeit besteht. Das Wissen im Bereich der geschaffenen Ordnung des Seins basiert auf der Vernunft, die, um etwas zu erkennen, zerteilt, zerstreut und den Gegenstand ihrer Untersuchung in Grenzen setzen muss<sup>45</sup>. Gott ist unbegrenzt und daher unbegreiflich. Die Ansicht Gregors; wird zum theologischen Axiom, dass

44. Ps.-Dion. Areop., *DN II/7* (PTS 33, 131, 5-13), PG 3, 645A: Πάντα γὰρ τὰ θεῖα, καὶ ὅσα ἡμῖν ἐκπέφονται, ταῖς μετοχαῖς μόνας γινώσκεται. Αὐτὰ δέ, ὅποια ποτε ἔστι κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρχὴν καὶ ἴδρυσιν, ὑπὲρ νοῦν ἔστι καὶ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν. Οἶον, εἰ τὴν ὑπερούσιον κρυφίότητα θεὸν ἢ ζωὴν ἢ οὐσίαν ἢ φῶς ἢ λόγον ὀνομάσαιμεν, οὐδὲν ἕτερον νοοῦμεν ἢ τὰς εἰς ἡμᾶς ἐξ αὐτῆς προαγομένας δυνάμεις ἐκθεωτικὰς ἢ οὐσιοποιούσας ἢ ζωογόνους ἢ σοφοδώρους. Αὐτῇ δὲ κατὰ τὴν πασῶν τῶν νοερῶν ἐνεργειῶν ἀπόλυσιν ἐπιβάλλομεν οὐδεμίαν ὀρῶντες θέωσιν ἢ ζωὴν ἢ οὐσίαν, ἥτις ἀκριβῶς ἐμφορῆς ἔστι τῇ πάντων ἐξηρημένη κατὰ πᾶσαν ὑπεροχὴν αἰτία. Übers. nach B. R. Suchla, *Die Namen Gottes* (BGL 26), Stuttgart 1988, S. 34.

45. Vgl. Ps.-Dion. Areop. *Myst. Theol. I/3* (PTS 36 144, 13), PG 3, 1001 A. Vgl. Plotin, *Enn. VI 9, 10, 15-17, Plotini Opera*, P. Henry / H.R. Schwyzer (ed.), 3 Bände, Oxford 1964-1982 (Editio minor Band III, S. 228. Von nun an (H-S<sup>2</sup>).

es keine Erkenntnis des Wesens Gottes geben kann, aus der sich eine menschliche Begreifensfähigkeit ergibt<sup>46</sup>.

– Beide Denker sind sich darüber einig, dass es nur die Energien, die Mitteilungen Gottes sind, über die man von Gott erfahren kann. Gregor verwendet Bilder, um diese Tatsache zu erläutern. In *Canticum* sieht die Braut den Bräutigam nicht von Angesicht zu Angesicht, sie hört nur seine Stimme<sup>47</sup>. Bei der Beschreibung der *θεία νύξ* lässt Gregor die Braut im Dunkel eine «*αἴσθησιν μὲν τινα τῆς θείας παρουσίας*» gewinnen, was an die Mystische Theologie erinnert<sup>48</sup>.

– Die Einung ist keine Einung mit Gott, sondern eigentlich eine Einung mit den überhellen Strahlen<sup>49</sup>. Die Strahlen weisen auf die göttlichen Gnadegaben hin und erklären, dass die Einung ein göttliches Geschenk ist. Um dieses wertvolle göttliche Geschenk empfangen zu können, muss sich der Mensch wohl entsprechend vorbereiten. Er kann es nicht erzwingen. Dass von Gott die Initiative ausgeht, zeigt Gregor ganz lebhaft am Beispiel des Hohelieds, wo der Logos die Seele aufmuntert den Aufstieg zu unternehmen.

– Die Beleuchtung des Menschen durch die Strahlen bedeutet, dass die Erfahrung Gottes jede Eigentätigkeit des Geistes, die in der Aufeinanderfolge zahlreicher Dankante, in denen zugleich ein zeitlicher Ablauf mitgemeint ist, ausschließt. Das Göttliche kann nicht diskursiv (*διεξοδικῶς*) erreicht werden. Trotz der Vielfalt der Parallelitäten gibt es Abweichungspunkte und Anliegen, wo Dionysios Gregors Gedanken weiterentwickelt und vor-wärtsbringt.

– Es ist klar, dass Dionysios den Unterschied zwischen der negativen und der positiven Redeweise über Gott von Gregor vorbehaltlos übernimmt, er bietet aber etwas Neues, nämlich den Vorrang der Verneinung gegenüber der Bejahung. Jedoch erkennt und nimmt er die Unzulänglichkeit

46. Vgl. Gr. Nyss., *VM II* (GNO VII/I 88, 8-10).

47. Vgl. Gr. Nyss., *Cant. XI* (GNO VI 320,8 322,3), besonders (320, 14-16): *οὐδὲ τῆς κατὰ πρόσωπον ἐμφανείας κατατροπήσασαν, (sc. τὴν ψυχὴν) ἀλλ' ἔτι διὰ τῆς ἀκοῆς πρὸς τὴν τῶν ἀγαθῶν μετουσίαν ὁδηγουμένην.*

48. Vgl. Ps.-Dion. Areop. *Myst. Theol. I/3* (PTS 36 144, 7-8), PG 3, 1001A. Vgl. Gr. Nyss., *Cant. II* (GNO VI 324, 10-12).

49. Ebd. I/2 (142, 10), 1000 A; vgl. *DN I/4* (PTS 33 115, 2), PG 3, 592 C; ebd. *VII/3* (198, 14), 872 B.

beider Redeweisen an und plädiert für die Negation der Negation, in der sich die Selbstaufhebung des Denkens und Sagens vollzieht<sup>50</sup>.

– Nicht weniger wichtig ist die Tatsache, dass Gregor die Ansicht des Erkennens im Nicht-Erkennen mit der Lehre von Epektasis verbindet. Dionysios Areopagita dagegen spricht mit Nachdruck von einer Vereinigung «κατὰ τὸ κρείττον» mit dem Unerkennbarem, d.h. er konzipiert die Erfahrung in der Dunkelheit als den Höhepunkt eines Prozesses ohne die Unabschließbarkeit des Aufstiegs (die Gregor macht) dazu einzuschließen. Außerdem legt Dionysios nicht wie Gregor die entsprechende Aufmerksamkeit auf die Asketik als die Grundvoraussetzung für die Betrachtung.

– Bei der Deutung der Antithetik des «ὑπέρφωτος γνώφος» hebt Dionysios einen positiven Aspekt hervor, was eine Weiterentwicklung von Gregors Gedanken darstellt. Die Dunkelheit ist Dunkelheit «διὰ τὴν ὑπερέχουσαν φανότητα». Man kann nicht in die überhelle Sonne sehen; wer Gott erkennen will, ist daher im Dunkel. Dazu gehört, dass alle Begriffe «ὑπεροχικῶς καὶ μὴ κατὰ στέρησιν», aufgenommen werden müssen<sup>51</sup>.

– Zum Schluss spielt die Idee der Analogie sowohl für Gregor als auch für Dionysios eine beherrschende Rolle. Je nachdem, wie der Mensch in einer freien Willensentscheidung die entsprechende Disposition zu erarbeiten bereit ist, erstrahlt das Licht im Spiegel der Seele oder ist abwesend (Finsternis). Die positive Disposition der vorgängigen Zuwendung Gottes gegenüber sichert nicht nur das Sein

50. Vgl. Ps.-Dion. Areop., *Myst. Theol.* I/2 (PTS 36 143,6-7), PG 3, 1000 B. Die Unangemessenheit jeder Rede auch der verneinenden vor dem Unsagbaren wird von Proklos hervorgehoben: *In Parm.* VII 70, 5-76, R. Klibansky/L. Labowsky (eds.), London 1953, (Plato Latinus Bd. III) (ND, Nendeln 1973), übers v. G.R. Morrow u. J.M. Dillon mit Einführung und Anm. v. S.M. Dillon, Princeton 1987. Für Proklos gilt vom absolut Einen: „exaltatum est propter simplicitatem ab omni oppositione et omni negatione“. Siehe *In Parm.* VII 70, 9-40; dazu W. Beierwaltes, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt 1979, 361-366; ders. *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt 1985, 278, 290. Spuren der Idee der Negation sind auch bei Plotin zu finden: V 3, 14, 1-3, 6-7 (H-S<sup>2</sup> II S. 227) 17-18 (II S. 228); V 5, 6, 31-33 (II S. 247); VI 8, 8, 6-8 (III S. 249); dazu J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, (=BAK 9), Stuttgart 1991, 173-182.

51. Vgl. Ps.-Dion. Areop., *Epistula I* (PTS 36 156, 5), PG 3, 1065 A.

für die Seienden, sondern auch das Wohl-Sein (*εὖ εἶναι*).

Diese neue Art des Wissens, in der jede Bewegung und Tätigkeit des Denkens aufhört und vom Zustand des Erlebens ersetzt wird, ist auch bei Plotin zu finden. Plotin spricht auch von einer Erkenntnis des Einen, die sich des wissenschaftlichen Erkennens und des reinen Denkens entzieht, und die nur vermöge einer Gegenwart, welche von höherer Art als die Wissenschaft ist, erfolgt<sup>52</sup>. In diesem Zusammenhang bezieht sich die Gegenwart «*παρουσία*» auf den Versuch der Seele, Gott immer mehr näher zu kommen, indem sie das Gesuchte (das Eine) unmittelbar ohne die Zwischenstufe des Denkens erreicht. Die «*ἐπιστήμη*» ist ratio - «*λόγος*» und «*διαλογισμὸς*» (geistige Überlegung) und «*λόγος*» bedeutet Vielheit (*πολλὰ δὲ ὁ λόγος*)<sup>53</sup>. Um einen ausführlichen Eindruck eines Gegenstandes zu bekommen, muss sich ein rationaler Prozess vollziehen, der in der zeitlichen Aufeinanderfolge von Denkmomenten besteht. Es gibt mehrere Erkenntnisweisen, die aber auf die reine Einheit des Absoluten stoßen. Um sich jenem annähern zu können, muss man einer anderen Weise des Sehens<sup>54</sup> den Vorzug geben. Für Plotin muss die Seele den Nous und zugleich alle noetischen Formen, d.h. alle bestimmten Ideen und Vorstellungen, aufgeben, um in der Schau nach innen<sup>55</sup> mit dem Einen als Gestaltlosem<sup>56</sup> geeint<sup>57</sup> selbst gestaltlos zu werden<sup>58</sup>. Das

52. Vgl. Plotin, *Enn.* VI 9, 4, 1-3; (H-S<sup>2</sup> III S. 276).

53. Vgl. Plotin, *Enn.* VI 9, 4, 5-6; (H-S<sup>2</sup> III S. 276-277).

54. Vgl. Plotin, *Enn.* VI 9, 11, 22-23; (H-S<sup>2</sup> III S. 289).

55. Vgl. Plotin, *Enn.* VI 9, 7, 17-18 (H-S<sup>2</sup> III S. 282); ebd. 11, 38-40 (III S. 290). Vgl. Gr. Nyssa., *De Beatitudinibus Hom. VI*, J.F. Callahan (ed.), Leiden 1992, (GNO VII/II, 143, 16); *De mortuis oratio*, G. Heil (ed.), Leiden 1967, (GNO VIII/I, 41, 6-19); dazu T. Kobusch, "Metaphysik als Lebensform bei Gregor von Nyssa", in: *Gregory of Nyssa Homilies on the Beatitudes*, (wie Anm. 24), 467-485; Ch. Marksches, "Die platonische Metapher vom „Inneren Menschen“: eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie", in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 105 (1994), 1-17.

56. Vgl. Plotin, *Enn.* VI 9, 3, 43-44 (H-S<sup>2</sup> III S. 276).

57. Vgl. Plotin, *Enn.* VI 9, 7, 21 (H-S<sup>2</sup> III S. 283); VI 9, 9, 54 (III S. 287); VI 9, 10, 10-17 (III S. 288); VI 9, 11, 7-8 (III S. 288). Vgl. auch *Enn.* VI 7, 34, 12-21; dazu K. H. Uthemann, Gregor von Nyssa, "De Beatitudinibus, oratio VI: „Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“ (MT 5, 8)", in: *Gregory of Nyssa Homilies on the Beatitudes* (wie o. Anm. 24), 218.

58. Vgl. Plotin, *Enn.* VI 9, 10, 10-17 (H-S<sup>2</sup> III S. 288); VI 7, 34, 12-21 (H-S<sup>2</sup> III S. 226-227); VI 9, 7, 14, 18-21 (H-S<sup>2</sup> III S. 282-283).

Hauptziel der Seele nach Plotin ist, bei der Betrachtung die Differenz vom Betrachtendem und Betrachteten zu überwinden und sich mit ihrem Ursprung nicht-denkend zu einen. Das Sehen des Einen muss als ein Sehen verstanden werden, das den landläufigen Begriff sprengt, da beim Sehen des Einen gerade die Andersheit ausgeschlossen sein muss. Der Sehende wird mit dem Gesehenen dergestalt eins, dass in dem Akt eigentlich nicht Gesehenes oder Geschautes gesehen wird, sondern Geeintes im Sinne der Selbsthingabe oder *ἔκτασις*<sup>59</sup>. Die Schau des Einen wird nicht durch den «*νοῦς ἔμφορων*»<sup>60</sup> sondern durch den «*νοῦς ἐρώων*»<sup>61</sup> erwirkt<sup>61</sup>. Wenn der *νοῦς* trunken vom Nektar außer sich gerät, wird er zum *νοῦς ἐρώων*, *der ἀπλωθεῖς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρω* gelangt. Die Trunkenheit der einenden Betrachtung wird höher eingeschätzt als die Nüchternheit der intellektuellen Erkenntnis<sup>62</sup>. Durch dieses Bild des betrunkenen *νοῦς*, welches mit dem Oxymoron von der *μέθη νηφάλιος*<sup>63</sup> Anknüpfungspunkte hat, versucht Plotin darauf hinzuweisen, dass die Annäherung zum Einen durch die Ablehnung und den Verzicht auf alles, was im Bereich des Seins anwendbar ist, sogar auf die Tätigkeit des Denkens geschieht. Plotin erläutert, dass sich die Seele bei der Einung in einer solchen Stimmung befindet, in der sie, sogar das Denken «*τὸ νοεῖν*», das ihr vollkommen beliebt ist, geringgeschätzt und verachtet.<sup>64</sup> Sie lässt alles hinter sich «*πάντα ἀφίησιν*»<sup>65</sup> und konzentriert sich völlig, restlos und ständig auf den Gegenstand ihres Sehens<sup>66</sup>. Plotin

59. Vgl. Plotin, *Enn.* VI 9, 11, 23 (H-S<sup>2</sup> III S. 289); VI 7, 35, 30 (H-S<sup>2</sup> III S. 288); dazu W. Beierwaltes, "Erleuchtung" in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 2 (1972), 712-717, 715; ders. *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade* V 3, Frankfurt 1991, 124; Th. Böhm, *Theoria ...*, 93-94.

60. Vgl. Plotin, *Enn.* VI 7, 35, 24 (H-S<sup>2</sup> III S. 228).

61. Vgl. Plotin, *Enn.* VI 3, 18, 11-15 (H-S<sup>2</sup> III S. 98); VI 7, 35, 24-25 (H-S<sup>2</sup> III S. 228); dazu Th. Böhm, *Theoria ...*, 95; M.B. Stritzky, *Zum Problem der Erkenntnis* (wie o. Anm. 35), 94.

62. Vgl. M.B. Stritzky, *Zum Problem der Erkenntnis ...*, 94.

63. Vgl. Gr. Nyss., *Cant.* V (GNO VI 156, 18-20).

64. Vgl. Plotin, *Enn.* VI 7, 35, 1-3. 29-30 (H-S<sup>2</sup> III S. 227-228); VI 9, 11, 10-15 (H-S<sup>2</sup> III S. 289); V 3, 8, 23 (H-S<sup>2</sup> II S. 217).

65. Vgl. Plotin, *Enn.* VI 7, 35, 7 (H-S<sup>2</sup> III S. 227).

66. Vgl. Plotin, *Enn.* VI 7, 35, 12-14 (H-S<sup>2</sup> III S. 228): *βλέπων καὶ μὴ ἀφαιρῶν τὸ ὄμμα μηκέτι ὄραμα βλέπει τῷ συνεχεῖ τῆς θέας*.

stellt die entscheidende Frage, welche die Tiefe seines Problematisierens aufweist. Da sich die Erkenntnis der anderen Dinge nur durch den Geist vollzieht, und da der Geist nur durch den Geist erkennbar ist, wie könnte man das über den Geist Hinausgehende durch eine schlagartige Intuition erfassen?<sup>67</sup> Der Kernpunkt, wo die Ansichten der drei Autoren übereinstimmen ist, dass sich das Absolute dem Denken, der Vernunft, der «κατανόησις» entzieht. Die aufsteigende Seele erfasst nicht durch einen Intellektualisierungsprozess, sondern sie erfährt nur das, was ihr gemäß ihrer erotischen Stimmung zum absoluten Guten enthüllt ist<sup>68</sup>.

Außer dieser Übereinstimmung lassen sich auch noch wesentliche Konvergenzen zwischen den Vertretern der christlichen und der nicht-christlichen Mystik feststellen.

– Die Loslösung, die Befreiung von allem Sinnlichen und die Konzentration auf sich selbst sind die Grundvoraussetzungen für den geistigen Aufstieg der Seele. Die Hinwendung zum eigenen Innern ist das Fundament der Gotteserkenntnis<sup>69</sup>.

– Es gibt eine deutliche Grenze zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligiblen und zwischen diesen beiden und Gott. Als der alles verursachende Grund muss Gott selbst nichts von allem sein (μηδὲν τῶν ὄντων)<sup>70</sup>. Im theologischen Denken des Christentums<sup>71</sup> und des Neuplatonismus muss Gott von jedem Bereich des Seins ausgegrenzt werden.

67. Vgl. Plotin, *Enn.* III 8, 9, 18-22 (H-S<sup>2</sup> I S. 373).

68. Vgl. Plotin, *Enn.* VI 7, 34, 8-11 (H-S<sup>2</sup> III S. 226): ὅταν δὲ τοῦτο εὐτυχίση ἡ ψυχὴ καὶ ἦκη πρὸς αὐτὴν μᾶλλον δὲ παρὸν φανῆ, ὅταν ἐκείνη ἐκνεύση τῶν παρόντων καὶ παρασκευάσασα αὐτὴν ὡς ὅτι μάλιστα καλὴν καὶ εἰς ὁμοιότητα ἐλθοῦσα; VI 7, 35, 36-38 (H-S<sup>2</sup> III S. 229): ... τὸ ἀγαθὸν ... ἔπεστιν ... μακαρίαν διδοῦς αἴσθησιν καὶ θέαν ... und VI 9, 8, 34 (H-S<sup>2</sup> III S. 285) (ἀεὶ πάρεστιν sc. τὸ ἀγαθόν).

69. S.o. Anm. 55; J. Rother, „Gottverähnlichung als ein Weg zur Gotteignung beim Hl. Gregor von Nyssa“, in: *Gregory of Nyssa Homilies on the Beatitudes* (wie Anm. 24), 532-542.

70. Vgl. Plotin, *Enn.* III 8, 10, 28-29 (H-S<sup>2</sup> I S. 375); V 3, 12, 52 (H-S<sup>2</sup> II S. 225); dazu Beierwaltes W., "Hen (ἔν)", in: *RAC* 14 (1987), 456; Vgl. Ps.-Dion. Areop. *Myst. Theol.* I/3 (PTS 36 143, 12-13), PG 3, 1000 C; DN XIII/3 (PG 3, 981 A, PTS 33 229, 13-14): ἡ ὑπὲρ πάντα ὑπερουσίως ὑπεροῦσα ὑπερθεότης.

71. Das wird mit größerem Nachdruck von Dionysios durch seine apophatische Terminologie gemacht.

– Die deutliche Grenze zwischen Gott dem Unerkennbaren, dem Unfassbaren und dem, was veränderlich und flüchtig ist, nämlich dem Sein, hat einen wichtigen gnosiologischen Aspekt. Das menschliche Erkenntnisvermögen beschränkt sich auf die Suche des wesenhaft Begrenzten. Als „Seiendes“ wird nur das, was in Grenzen gesetzt ist, d.h. innerhalb einer ἀρχή und einem τέλος, bezeichnet. Das Unendliche (Gott) ist unfassbar und daher unerkennbar. Diese merkwürdige Einsicht wird ohne Abweichung auch im späteren Neuplatonismus bewahrt<sup>72</sup>.

– Wenn also Gott jenseits des Seins (ἐπέκεινα τοῦ ὄντος) steht, ist das Sehen oder die Betrachtung von ihm in einer besonderen Hinsicht ein Nichtsehen, sofern es das kategoriale Sehen in Differenz; und die sich in Differenz manifestierende Sprache übersteigen<sup>73</sup>. Ein Sehen ins Angesicht ist für die Hauptvertreter der christlichen Mystik ausgeschlossen. Das Auge der Seele schaut Gott nicht als ein direct gegenüber stehendes Objekt des Schauens ἀντιπρόσωπόν τι θέαμα<sup>74</sup>. Die Schau bezieht sich eigentlich auf die geistige Umgestaltung (μεταποίηση) der aufsteigenden Seele und nicht auf das Erfassen des Gotteswesens. Das Bewusstsein der unüberwindlichen Erhabenheit (ὑπεροχή) Gottes steht sowohl für Gregor als auch für Dionysios als leitende und unerbittliche Bedingung. Während nach Gregor Gott im eigentlichen Sinne nicht gesehen werden kann, spricht Plotin von einer Einigung-Einswerdung mit dem Einen. Darin besteht ein wesentlicher Gesichtspunkt, mit dem sich Plotin gegenüber Dionysios und Gregor gegenüber abgrenzt. Plotins Auffassung, dass die Annäherung dem überwesentlichen Einen durch Nicht-Geist geschieht, kommt der christlichen Konzeption sehr nahe. In seinem Versuch aber, die Andersheit, die der Geist ist, aufzuheben, spricht er von einer Einswerdung, die von der Konzeption der Epektasis Gregors stark

72. Vgl. Proklos, *Theol. Plat.* II 1, 5, 16-17, H.D. Saffrey/L.G. Westerink (eds.), 6 Bände, Paris 1968-1987, Vgl. Plotin, *Enn.* V 5, 6, 5-7 (H-S<sup>2</sup> II S. 245-246); Vgl. Gr. Nyss., *CE II* 578 (GNO I, 395, 3-11).

73. Vgl. Th. Böhm, *Theoria ...*, 71. Zu ähnlichen Konzeptionen bei Meister Eckhart, Nicolaus Cusanus Vgl. W. Beierwaltes, *Visio facialis - Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus* (= Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil. - Hist. Kl., Jg. 1988, Heft 1), München 1988.

74. Vgl. Gr. Nyss., *Beat.* VI (GNO VII/II 142, 16-17).

abweicht<sup>75</sup>. Bei der Einswerdung wird der Sehende mit dem Gesehenen eins, so dass in dem Akt eigentlich nicht Gesehenes oder Geschautes gesehen wird, sondern Geeintes. Die Schau ist also eine Überwindung der dem Sehen eigenen Zweiheit von Schauendem und Geschautem in einer Einung oder Mischung<sup>76</sup>. Diese Konzeption der Einung mit Gott im Sinne einer „Identifizierung“ weicht stark von Gregors Vorstellung des unendlichen Fortschreitens (*progressus in infinitum*) ab. Gleichzeitig erschwert diese Auffassung die plotinische Forschung, da die Einung mit dem Einen eine Reduzierung der Transzendenz des Absoluten impliziert, gerade weil sie für eine Identifizierung oder Mischung mit dem Urgrund plädiert. Es gibt auch keine klaren Beweise, worauf man sich stützen könnte, um bei Plotin von Wirkungen (*ἐνέργεια*) Gottes zu sprechen und dadurch die Vorstellung der Einswerdung in einen neuen Rahmen einzusetzen. Dieser Aspekt aber bleibt noch ungeklärt und bedarf einer weiteren Untersuchung. Durch die Lehre über die Gotteswirkung wird gleichzeitig die «ὕπεροχή» des Göttlichen bewahrt und die Vergöttlichung als Teilhabe an diesen nicht ausgeschlossen. Des Weiteren lehnt Plotin für das Eine die Prädikation des Seins strikt ab, während nach Gregor Gott als das wahrhaftige „Sein“ oder der *Noῦς* genannt wird. Darin ist

75. Das Hauptargument für dieses Anliegen besteht darin, dass, der Begriff «ἔκστασις», durch die Plotin die Einung mit Gott umschreibt, bei Gregor eher mit den Begriffen Aufstieg, Fortschritt oder *ἐπέκτασις*, als mit dem Begriff der Einswerdung parallelisiert werden kann. Dazu Vgl. Fr. Dünzl, *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa*, (=BGBE 32), Tübingen 1993, 347-349; E. Mühlberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der Klassischen Metaphysik*, (=FKDG 16), Göttingen 1966, 157; M.B. Stritzky, *Zum Problem der Erkenntnis ...*, 98, 100; Th. Böhm, *Theoria ...*, 105-106. Böhm (S. 10) bringt ein zweites Argument vor, nämlich, dass Gregor von keiner Einigung-Einung spricht, weil diese den unendlichen Aufstieg der Seele zu einem Ende bringen würde.

76. Vgl. Plotin, *Enn.* VI 9, 10, 10-17 (H-S<sup>2</sup> III S. 288): „Wenn der Schauende ... dann, wenn er schaut auf sich selbst schaut, wird er ... sich als solchen wahrnehmen, der einfach geworden ist. Das Geschaute aber (sollte man das Schauende und das Geschaute überhaupt zwei nennen dürfen und müsste nicht beides eines nennen) sieht der Schauende dann, nicht ..., noch unterscheidet er es ..., vielmehr ... ist er Eines, indem er gleichsam Mittelpunkt mit Mittelpunkt berührt“ Text übers. v. R. Harder. Neubearbeitung mit griechischen Lesetext und Anm., fortgeführt v. R. Beutler und W. Theiler, 6 Bände, Hamburg 1956-1971, Bd. I S. 203. Vgl. auch *Enn.* VI 7, 34, 12-21 (H-S<sup>2</sup> III S. 226-227); VI 9, 7, 14. 18-21 (H-S<sup>2</sup> III S. 282-283).

deutlich ein wichtiger Unterschied zwischen den beiden zu sehen<sup>77</sup>. Ferner entwickelt Plotin die Dialektik von Ständigkeit (Beständigkeit) und Bewegung für den absoluten νοῦς, wo die erste die logische und die zweite die existentielle Grenze ist<sup>78</sup>.

Demgegenüber begründet Gregor das unendliche Nachfolgen Gottes in einem logischen Paradox, wo mittels des Stillstands das Aufsteigen erfolgt (*διὰ τοῦ ἐστᾶναι τὸ ἀναβῆναι γίνεται*). In der Wechselbeziehung zwischen Stehen und Bewegen lässt sich die «στάσις» nicht mehr als Ende der Bewegung erklären, sondern als unabwendbares Prinzip der ausgewählten Richtung<sup>79</sup>. Der Vorteil dieses Vorwärtkommens besteht in der unendlichen Vorwärtsbewegung selbst, wobei in einem logischen Paradox στάσις die unablässige κίνησις bedeutet<sup>80</sup>.

Zusammenfassend darf man m.E. darauf hinweisen, dass, trotz der gerade aufgezeigten Divergenzen zwischen christlicher und nicht-christlicher Mystik, man bei beiden einen Erlebnischarakter bei der Betrachtung erkennt, der von der Konzeption einer auf der Ratio basierten Gotteserkenntnis entfernt ist. Diese merkwürdige Übereinstimmung setzt vier wichtige Elemente voraus, die sowohl im Christentum als auch im Neuplatonismus (Plotin) zu finden sind.

- Die Anziehungskraft des absolut Guten, das die Liebe der Seele für den geistigen Aufstieg nährt und entzündet<sup>81</sup>.
- Die absolute Transzendenz, Erhabenheit (*ὑπεροχή*) Gottes, die

77. Vgl. Th. Böhm, *Theoria ...*, 262.

78. „Es ist sowohl das, worin das Denken endet, ohne Anfang genommen zu haben, Ständigkeit, als auch wovon es ausgegangen ist, ohne es in Bewegung gesetzt zu haben, Ständigkeit; denn Bewegung wird nicht aus Bewegung und endet nicht in Bewegung. Ferner ist die Idee Ständigkeit, da sie die Grenze des Geistes ist, während der Geist ihre Bewegung darstellt“. Vgl. Plotins Schriften übers. v. R. Harder, Bd. IV S. 195 (Enn. VI 2, 8, 20-23) (H-S<sup>2</sup> III S. 53).

79. Vgl. Gr. Nyss., *VM II* (GNO VII/I 118, 5); dazu T. Dolidze, "Der KINHΣΙΣ Begriff der griechischen Philosophie bei Gregor von Nyssa", in: *Gregory of Nyssa Homilies on the Beatitudes* (wie Anm. 24), 442-443; Th. Böhm, *Theoria ...*, 262-263.

80. «... ἐνταῦθα δὲ διὰ τοῦ ἐστᾶναι τὸ ἀναβῆναι γίνεται· τοῦτο δὲ ἐστίν ὅτι ὅσω τις παγίως τε καὶ ἀμεταθέτως ἐν τῷ ἀγαθῷ διαμένει, τοσοῦτῳ πλεον τὸν τῆς ἀρετῆς διανύει δρόμον».

81. Vgl. Plotin, *Enn.* VI 7, 23, 3 (H-S<sup>2</sup> III S. 213); VI 7, 22, 22 (H-S<sup>2</sup> III S. 212); Vgl. Gr. Nyss., *Cant.* V (GNO VI 158, 12-14); An et res, PG 46, 89B; Vgl. Ps.-Dion. Areop. *DN IV/7* (PTS 33 151, 9-11), PG 3, 701C; ebd. (152, 7-9), 704 B.

durch den Gedanken der Unbegrenztheit aufgezeigt wird<sup>82</sup>.

– Das unaufhörliche Streben<sup>83</sup> wird von dem Begriff der Unendlichkeit des Guten, das jenseits des Seins steht, begründet.

– Der vertretene Mystizismus, wo die Gottesschau grundsätzlich vielmehr, als ein ekstatisches<sup>84</sup> Erleben, als eine Tatsache persönlicher Erfahrung erscheint, die dem noetischen Bereich enthoben ist und alle logische Fähigkeiten des Menschen übersteigt: In der Mystik des Dunkels wird eine höhere Erkenntnisweise als die wissenschaftliche gelehrt, nach der der Geist von keinem Fremden (sinnliche Wahrnehmung - Gegenstände) getrübt und ganz für sich allein mit dem Unerkennbaren auf unaussprechliche und unerkennbare Weise vereinigt, gemäß jener Einung, die der menschlichen Verstandes - und Vernunftfähigkeit und Tätigkeit überlegen ist<sup>85</sup>.

82. Vgl. Plotin, *Enn.* V 5 11, 1-4 (H-S<sup>2</sup> II S. 252). Vgl. Gr. Nyss., *VM I* (GNO VII/I 3, 6-10).  
83. Vgl. Gr. Nyss., *Eccl.* VII (GNO V 406, 13-17); *Virg.* X (GNO VIII/I 289, 26); An res, PG 46, 93A. Vgl. Plotin, *Enn.* VI 7, 32, 26-29 (H-S<sup>2</sup> III S. 224): οὐ γὰρ ὄρισται ἐνταῦθα ὁ ἔρωσ, ὅτι μὴδὲ τὸ ἐρώμενον, ἀλλ' ἄπειρος ἂν εἴη ὁ τούτου ἔρωσ, ὥστε καὶ τὸ κάλλος αὐτοῦ ἄλλον τρόπον καὶ κάλλος ὑπὲρ κάλλος. Zum grenzenlosen Eros, vgl. auch Plotin, *Enn.* III 5, 7, 6 (H-S<sup>2</sup> I S. 300) und III 8, 11, 40 (H-S<sup>2</sup> I S. 377); dazu Spira A., „Stabilität und Instabilität“ in der Ethik der Griechen. Zum Problem der Grenzenlosigkeit im westlichen Denken, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 36 (1984), 115-130. G. Siegmann, *Plotins Philosophie des Guten. Eine Interpretation von Enn. VI 7*, Würzburg 1990, 153; W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, Frankfurt 1985, 18; ders. *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt 1973, 310-313. Unendliches Streben setzt nach dem christlichen Verständnis ein vorgängiges Handeln Gottes (in der Inkarnation) voraus. Darin ist ein wichtiger Unterschied zwischen Christentum und Neuplatonismus zu sehen. Vgl. Gr. Nyss., *VM II* (GNO VII/I 118, 13-24).

84. Vgl. Plotin, *Enn.* VI 9, 11, 23-25 (H-S<sup>2</sup> III S. 289). Vgl. Gr. Nyss., *Cant.* V (GNO VI 156, 18-20); XI (310, 20). Vgl. Ps.-Dion. Areop., *Myst. Theol.* I/1 (PTS 36 142, 10), PG 3, 1000 A; *Ep.* IX (PTS 36 204, 12), PG 3, 112 C. Bei der Ekstase ist der vergötternde niemandem zu eigen, weder sich selbst noch einem anderen. Vgl. Ps.-Dion. Areop., *Myst. Theol.* I/3 (PTS 36 144, 13), PG 3, 1001 A. Vgl. auch Plotin, *Enn.* VI 9, 10, 15-17 (H-S<sup>2</sup> III S. 288).

85. Vgl. Ps.-Dion. Areop., *DN I/1* (PTS 33 108, 3-5), PG 3, 588 A.

## ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Τὸ παράδοξο τοῦ «ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν».  
Συγκριτικὴ ἔρευνα στὸν Ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης,  
τὸν Διονύσιο Ἀρεοπαγίτη καὶ τὸν Πλωτῖνο

Θεόδωρου Ἀλεξόπουλου

Καθηγητῆ Ἀνώτατης Ἐκκλησιαστικῆς  
καὶ Παιδαγωγικῆς Ἀκαδημίας τῆς Βιέννης

Στὴν προκείμενη μελέτη ἐξετάζεται τὸ παράδοξο τοῦ «ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν», τῆς γνώσης δηλαδὴ ἡ ὁποία ἐπιτυγχάνεται διὰ τῆς θετικῆς νοούμενης ἀγνωσίας.

Ἡ παραδοξότητα αὐτὴ διαποτίζει τὴ νηπτικὴ θεολογία τοῦ Γρηγορίου Νύσσης καὶ τοῦ ἄγνωστου συγγραφέα τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν καὶ συναντᾶται δαφιλῶς καὶ στὸν μυστικισμό τοῦ Πλωτίνου, κατὰ τὸν ὁποῖο ἡ προσέγγιση μὲ τὸ θεῖο ἐπιτελεῖται μέσῳ τῆς ἀποφατικῆς θεολογίας καὶ μεθόδου.

Ἡ ἀγνωσία τοῦ Θεοῦ μέσα σὲ αὐτὴν τὴν παραδοξότητα ἀποκτᾶ θετικὸ περιεχόμενο, διότι δὲν πρόκειται περὶ ἀμάθειας ἢ ἄγνοιας, ἀλλὰ περὶ βαθείας συνειδητοποιήσεως τῆς ὑπερβαίνουσας κάθε νόημα ἀπόλυτης ἀκαταληψίας τοῦ θείου. Εἶναι κατὰ τὸν ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης μία ἐπαινετὴ «ἀγνωσία», καθ' ὅτι σημαίνει παραίτηση ἀπὸ κάθε γνωστικὴ διαδικασία μέσῳ τῆς λογικῆς καὶ αὐτοπαράδοσης στὴ ζωοποιὸ χάρη τοῦ Θεοῦ. Ἡ μετοχή, ἡ κοινωνία τῆς θείας χάριτος, συνιστᾶ τὴν ὑψιστὴ βιωματικὴ ἐμπειρία, τὴν ἀληθινὴ, τὴν πραγματικὴ γνώση. Ἡ ὑπέρβαση τοῦ «νοεῖν», κάθε νοητικῆς λειτουργίας κατὰ τὴν πορεία τῆς προσέγγισης τοῦ θείου, ἀποτελεῖ τὸ βασικὸ σημεῖο τῆς ἐπαφῆς τῆς χριστιανικῆς μυστικῆς θεολογίας καὶ τοῦ νεοπλατωνικοῦ μυστικισμοῦ.