



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Begrenzte und unbegrenzte Vollkommenheit.
Die Anthropologie Gregors von Nyssa vor dem Hinter-
grund einer griechischen Grundüberzeugung“

verfasst von / submitted by

Mag. Stefan Witek

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2023 / Vienna 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Dr. Johann Schelkshorn

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
I. Zur Frage der höchsten Bestimmung des Menschen und ihres Bezugs zu einer Zielgestalt bei Platon, Aristoteles und Plotin	10
1. Implikationen von Platons Philosophiebegriff	10
1.1. Vorbemerkungen zur Platon-Interpretation	10
1.2. Platons Philosophie als Affirmation endlosen Strebens?.....	13
1.3. Der Eros als Bild für den Philosophen: Zu Platons <i>Symposion</i>	16
1.4. Der zielhafte Aufstieg als wahre Philosophie: Zu Platons <i>Politeia</i>	19
2. Die Zielgerichtetheit des Menschen bei Aristoteles	23
2.1. ἐνέργεια und ἐντελέχεια in Aristoteles' <i>Metaphysik</i>	23
2.2. Die Tätigkeit des unbewegten Bewegers (<i>Met.</i> XII 6-7; 9)	24
2.3. Ist die höchste Wissenschaft den Göttern vorbehalten? (<i>Met.</i> I 2).....	27
2.4. Die Theorie der Lebensformen und der Begriff der εὐδαιμονία.....	28
2.5. Der Vorrang der theoretischen Lebensform.....	32
3. Der Aufstieg zum Absoluten bei Plotin	36
3.1. Zum Aufbau der Wirklichkeit in <i>Enn.</i> V 1.....	36
3.2. Die Wirklichkeit an sich als Wirklichkeit in uns	39
3.3. Das Gute als Ziel menschlichen Strebens	41
4. Zusammenfassung	46
II. Wieso erblickt Gregor von Nyssa im endlosen Aufstieg zu Gott die Vollkommenheit des Menschen?	48
5. Gregors Gottesbegriff	48
5.1. Hinführung zur Fragestellung	48
5.2. Die Unbegrenztheit der göttlichen Natur	49
6. Die Wandelbarkeit der menschlichen Natur	54

6.1.	Das Verhältnis des Menschen zur Unwandelbarkeit des göttlich Guten	54
6.2.	Die ontologische Mittelstellung des Menschen	56
6.3.	Die Freiheit des Menschen bei Origenes.....	60
6.4.	Die Grundsituation des Menschen bei Gregor von Nyssa	62
7.	Schluss	70
8.	Literaturverzeichnis	72
I.	Quellen.....	72
II.	Sekundärliteratur.....	73
Abstract	81

Einleitung

Im Jahr 1767 schrieb der Historiker Adam Ferguson über den Menschen: „Sein Sinnbild ist ein fließender Strom, nicht ein stehendes Gewässer. Wir mögen wünschen, seine Verbesserungslust auf ihr rechtes Ziel zu lenken, wir mögen Beständigkeit in seinem Betragen verlangen, aber wir mißverstehen die menschliche Natur, wenn wir ein Ende ihrer Arbeit oder einen Zustand der Ruhe herbeisehnen.“¹ Die eindringlichen Worte sind Ausdruck jenes von John Passmore dem anthropologischen Denken des Aristoteles gegenübergestellten Glaubens des 18. Jahrhunderts, „daß das Bestreben des Menschen kein Ende haben solle, daß er am Genuß weniger Freude habe als am Handeln [...] ‚Vollkommenheit‘ ist nach dieser Ansicht mit der Erfüllung einer Aufgabe, nicht mit dem Erreichen eines Zustands der Ruhe verbunden.“² Auch Arthur O. Lovejoy stellt diese Geisteshaltung des 18. Jahrhunderts, „welche das Ideal eines *Strebens nach dem Unendlichen*, des nie endenden Verfolgens eines unerreichbaren Zieles, an die Stelle der vollkommenen Ruhe setzt, zu der die Seele im Anblick der Vollkommenheit gelangt“, in einen größeren ideengeschichtlichen Zusammenhang:

Die Platonische Gleichsetzung des höchsten Gutes mit der *αὐτάρκεια* und dem Aufhören jeglicher Begierde – ‚wer sie besitzt, hat stets in der vollkommensten Weise an allem genug und empfindet niemals irgendwelche Bedürfnisse‘ – machte ihrem Gegenteil Platz: *keine* Endgültigkeit, keine letzte Vollkommenheit, keine Grenze für den vorwärtsstrebenden Willen [...] Der Mensch ist seinem Wesen nach nicht zufriedenzustellen, und es ist der Wille seines Schöpfers, daß er so sei; zu keinem Augenblick seines Lebens kann er, sofern er sich und seiner Berufung treu bleibt, sagen: ‚Verweile doch, du bist so schön!‘³

Einen Kulminationspunkt dieser neuzeitlichen Denkungsart könnte man bei Kant sehen, der in seiner umstrittenen Postulatenlehre den Prozess der moralischen Vervollkommnung des Menschen nicht bloß im Diesseits stattfinden lässt, sondern ins Unendliche ausdehnt. Vollkommenheit, verstanden als vollendete Übereinstimmung der Gesinnung mit

¹ Adam Ferguson, *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*. Herausgegeben und eingeleitet von Zwi Batscha und Hans Medick. Übersetzt von Hans Medick, Frankfurt am Main 1986, S. 104.

² John Passmore, *Der vollkommene Mensch. Eine Idee im Wandel von drei Jahrtausenden*. Aus dem Englischen übersetzt von Joachim Schulte, Stuttgart 1975, S. 51.

³ Arthur O. Lovejoy, *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*. Übersetzt von Dieter Turck, Frankfurt am Main 1985, S. 301.

dem Sittengesetz, könne nur „in einem ins *Unendliche* gehenden *Progressus* zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden“.⁴ Das ist das Los des Menschen als eines endlichen Vernunftwesens.

Im Folgenden möchte ich nach einem Durchgang durch das Denken Platons, Aristoteles' und Plotins die Grundzüge der dynamischen Anthropologie des im 4. Jahrhundert lebenden griechischen Kirchenvaters Gregor von Nyssa, seine Rede vom unendlichen Aufstieg des Menschen zu Gott sowie seiner unbegrenzten Vollkommenheit, darstellen. Damit habe ich nicht die Absicht, die vor allem im neuzeitlichen Denken propagierte Vorstellung eines dynamischen Menschen historisch einfach zurückzudatieren. Mein Ziel ist vielmehr, Gregors Beitrag zu dieser Vorstellung auf der Folie dreier anthropologischer Modelle aus der Antike sichtbar zu machen. Leitend soll hierbei die Annahme sein, dass der Begriff der Vollkommenheit, die ich mit Thomas Sören Hoffmann „qualitativ-material (im Sinne ‚innerer Vollendetheit‘)“ verstehe, in der philosophischen Tradition der griechischen Antike einen Bezug zu einer erreichbaren Zielgestalt hat. Das adjektivische „vollkommen“ „korrespondiert insofern dem griechischen τέλειον, das gleichfalls den Bezug auf eine End- und Zielgestalt (τέλος) herstellt, und steht einer entelechialen Deutung im Sinne wesensgesetzlicher (Selbst-)Vervollkommnung (τελείωσις) offen.“⁵ Damit hängt auch zusammen, dass dem in der Antike nicht gerade populären Fortschrittsgedanken, wie E. R. Dodds überzeugend nachgewiesen hat, stets Schranken gesetzt waren: Fortschritt, so Dodds, „besteht in der Erfüllung einer vorbestimmten und begrenzten Möglichkeit“.⁶ Dementsprechend bedeuten Grenzüberschreitungen in den Worten Dorothea Fredes „immer einen Bruch der vorgegebenen Harmonie, sie sind immer ein Zuviel oder ein Zuwenig [...] Ein Optimum läßt sich nicht transzendieren, es läßt sich nur zerstören.“⁷

Das Verständnis von Vollkommenheit als einer erreichbaren Zielgestalt gilt es im 1. Teil der Arbeit im Denken Platons, Aristoteles' und Plotins nachzuweisen, um anschließend nach den Gründen dafür zu fragen, dass für Gregor von Nyssa, nach Theo Kobusch

⁴ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, S. 122.

⁵ Thomas Sören Hoffmann, „Vollkommenheit“, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11, Basel 2001, Sp. 1115-1132, hier: Sp. 1115.

⁶ E. R. Dodds, „Der Fortschrittsgedanke in der Antike“, in: Ders., *Der Fortschrittsgedanke in der Antike und andere Aufsätze zu Literatur und Glauben der Griechen*. Ins Deutsche übertragen von Kristine Morgenthaler, Zürich/München 1977, S. 7-35, hier: S. 25.

⁷ Dorothea Frede, „Grenze und Unbegrenztheit – Das gute Leben in Platons Philebos“, in: Wolfram Hoegrebe/Joachim Bromand (Hg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie. Vorträge und Kolloquien*, Berlin 2004, S. 62-75, hier: S. 74.

„der philosophischste der Kirchenväter“,⁸ die Vollkommenheit des Menschen in einem endlosen Aufstieg zu Gott, einem unablässigen Fortschritt zum Besseren besteht. Auf den hohen Stellenwert dieser Lehre im Denken Gregors wurde freilich wiederholt hingewiesen. Walther Völker, dem es in seiner Studie zur Mystik Gregors vornehmlich um den Aufweis von Verbindungslinien zur alexandrinischen Tradition (Philo und Clemens von Alexandrien, Origenes) geht, hebt dennoch die besondere Bedeutung des Fortschrittsgedankens bei Gregor hervor. Dieser tritt nun „bestimmend in den Mittelpunkt, wird schier endlos wiederholt, glitzert in paradoxen Formulierungen auf und ist bei allem doch ein getreuer Ausdruck seiner Frömmigkeit.“⁹ Im Unterschied zu Völker betont Franz Dünzl, dass Gregor die alexandrinische Tradition „mit der Vorstellung der ‚endlosen Reise‘ des Menschen zu Gott [transzendiert], deren Seligkeit gerade darin besteht, daß sie kein letztes Ziel erreicht.“¹⁰ Theo Kobusch hebt das Neuartige an Gregors These hervor, „dass das menschliche Glück, auch das jenseitige, in einem immerwährenden Wachsen und Fortschreiten, im Immer-tiefer-eindringen in die Gottheit besteht.“¹¹

In der vorliegenden Arbeit möchte ich nun die Bedeutung des anthropologischen Denkens Gregors durch den Versuch einer philosophiegeschichtlichen Verortung sichtbar werden lassen. Darin erkenne ich nach wie vor ein Desiderat der Forschung. Eine Ausnahme kann man vielleicht in Ekkehard Mühlenbergs Studie zum Gottesbegriff Gregors

⁸ Theo Kobusch, *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt 2006, S. 43. Bei allem philosophischen Synkretismus der Spätantike wird man in Gregor vor allem einen großen Kenner platonischer und neuplatonischer Gedankenmotive erkennen können. Siehe dazu Endre v. Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, S. 151-185; Enrico Peroli, „Gregory of Nyssa and the Neoplatonic Doctrine of the Soul“, in: *Vigiliae Christianae* 51, 1997, p. 117-139; Heinrich Dörrie, „Gregor III (Gregor von Nyssa)“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 12, 1983, Sp. 863-895, hier: Sp. 884-893. Zum Begriff eines „christlichen Platonismus“, mit dem man die Bedeutung der griechischen, vor allem platonischen Philosophie für die Entwicklung und Gestaltung der frühchristlichen Theologie hervorheben möchte, siehe Werner Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main ²2001, S. 7-24; Heinrich Dörrie, „Die Andere Theologie“, in: *Theologie und Philosophie* 56, 1981, S. 1-46. Nach Dörrie sei „das Christentum damals wie heute einem jeden Platonismus – ganz gleich, was von Jahrhundert zu Jahrhundert darunter zu verstehen war – gänzlich fremd, ja inkommensurabel“. (S. 4) Dieser von Dörrie dem frühen Christentum unterstellten prinzipiellen Anti-Haltung gegenüber dem philosophischen Denken tritt Beierwaltes entgegen, der, in kritischer Auseinandersetzung mit der These Dörries, von „Formen einer *geglückten Symbiose* von platonischem und christlichem Gedanken“ (S. 20) spricht. Siehe auch George Karamanolis, *The Philosophy of Early Christianity*, London ²2021, p. 1-54; Kobusch, *Christliche Philosophie*, S. 26-40. Für einen Überblick über die Positionen des Christentums zur Philosophie siehe vor allem Heinrich Niehues-Pröbsting, *Die antike Philosophie. Schrift, Schule, Lebensform*, Frankfurt am Main 2004, S. 224-233.

⁹ Walther Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955, S. 284.

¹⁰ Franz Dünzl, „Gregor von Nyssa“, in: Siegmund Döpp/Wilhelm Geerlings (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg im Breisgau ³2002, S. 299-304, hier: S. 303.

¹¹ Theo Kobusch, „Philosophie als Lebensform“, in: Marcel van Ackeren/Theo Kobusch/Jörn Müller (Hg.), *Warum noch Philosophie? Historische, systematische und gesellschaftliche Positionen*, Berlin/Boston 2011, S. 197-214, hier: S. 209f.

sehen. Kritisiert er doch an früheren Beiträgen zur Theologie Gregors, dass man sein Denken „nicht grundsätzlich genug der griechischen Philosophie gegenübergestellt hat“,¹² dass man „nicht um die grundlegende Bedeutung des Begriffes *πέρας* in der antiken Philosophie zu wissen scheint“.¹³ Mühlbergers These ist, dass Gregor das griechisch-philosophische Denken durch die emphatische Behauptung der Unendlichkeit Gottes zu überwinden suchte. Deshalb auch gibt er der Analyse des Unendlichkeitsbegriffs bei Platon und Aristoteles viel Raum.¹⁴ Ein Problem sehe ich aber darin, dass Mühlberg den „Gedanke[n] des endlosen Fortschrittes“ ausschließlich als eine „Folgerung aus der Unendlichkeit Gottes“ erweisen möchte.¹⁵ Meines Erachtens geraten nämlich durch den alleinigen Fokus auf diesen Aspekt von Gregors Gottesbegriff wichtige Inhalte seines anthropologischen Denkens aus dem Blick, die für seinen spezifischen Fortschrittsgedanken von nicht minderer Bedeutung sind. Letzteren verstehe ich im Folgenden vor allem als eine Aussage über den Menschen, und weniger über Gott.

Im Kapitel zu Platon möchte ich nach einem Verweis auf die Grundmodelle der Platon-Interpretation die Diskussion um seinen Philosophiebegriff aufgreifen und unter Berufung auf einschlägige Dialogpartien dafür optieren, dass Philosophie im Sinne Platons kein endloses Streben nach einem Wissen ist, das letztlich nur Gott zukommt. Der Philosoph kann, wenn auch nur zeitweilig, erreichen, was er als Ziel der Erkenntnis erstrebt.

Im Kapitel zu Aristoteles sollen nach einer Erläuterung der Begriffe *ἐνέργεια* und *ἐντελέχεια* die Konsequenzen der in der aristotelischen *Metaphysik* enthaltenen Theologie für die Frage nach dem guten Leben des Menschen aufgezeigt werden. Unter Rückgriff auf die *Nikomachische Ethik* möchte ich darlegen, weshalb Aristoteles das letzte Ziel des Menschen in einer in sich vollendeten Vernunfttätigkeit sieht.

Im Kapitel zu Plotin soll die an *Enn.* V 1 explizierte Struktur des Seins als Struktur des Innerseelischen aufgewiesen werden, um anschließend den Aufstieg zum Absoluten und Plotins Philosophie des Guten zu skizzieren, nach der im Guten das erreichbare Ziel menschlichen Strebens zu sehen ist.

Im 2. Teil möchte ich nach den Gründen für Gregors innovative These fragen, dass die Vollkommenheit des Menschen unbegrenzt ist, insofern sie in einem endlosen Aufstieg

¹² Ekkehard Mühlberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen 1966, S. 19.

¹³ Mühlberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, S. 23.

¹⁴ Siehe Mühlberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, S. 29-58.

¹⁵ Mühlberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, S. 23.

zu Gott, einem fortwährenden Wandel zum Besseren besteht. Im 1. Kapitel soll an *De vita Moysis*¹⁶ der Zusammenhang der endlos fortschreitenden Aufstiegsbewegung mit der von Gregor vertretenen Unbegrenztheit der göttlichen Natur dargestellt werden. Im umfangreicheren 2. Kapitel möchte ich ausgehend von *De perfectione* zeigen, dass die Begründung der Endlosigkeit des Aufstiegs bei Gregor nicht nur über den Gedanken der Unendlichkeit Gottes verläuft, sondern auch über jenen der Wandelbarkeit des Menschen, die Gregor der Unwandelbarkeit Gottes gegenüberstellt und durchaus positiv wertet. Die These von der Wandelbarkeit der menschlichen Natur, die mit Gregors Freiheitsbegriff verknüpft ist, soll anschließend vor dem Hintergrund des Denkens Platons, Aristoteles', Plotins sowie der Freiheitsphilosophie des Origenes beleuchtet werden, um die Besonderheiten von Gregors anthropologischer Konzeption sichtbar zu machen. Es soll deutlich werden, dass Gregors Gottesbegriff zwar die Grenzenlosigkeit des Aufstiegs verbürgt. Doch der positive Sinn des endlosen Fortschritts zum Guten, in dem Gregor die Vollkommenheit des Menschen erblickt, wird, so meine Überzeugung, nur unzureichend erfasst, wenn man nicht mitbedenkt, dass der Mensch dadurch auf die beste Weise seine wandelbare Natur verwirklicht.¹⁷

¹⁶ Wie in der Forschung üblich, werden im Folgenden die Titel der Werke Gregors in lateinischer Übersetzung angegeben.

¹⁷ Dieser Aspekt von Gregors Denken wird in den Arbeiten von Jean Daniélou und Theo Kobusch am besten behandelt.

I. Zur Frage der höchsten Bestimmung des Menschen und ihres Bezugs zu einer Zielgestalt bei Platon, Aristoteles und Plotin

1. Implikationen von Platons Philosophiebegriff

1.1. Vorbemerkungen zur Platon-Interpretation

Aber dieses, glaube ich, wirst du doch auch behaupten, daß eine Rede wie ein lebendes Wesen müsse gebaut sein und ihren eigentümlichen Körper haben, so daß sie weder ohne Kopf ist noch ohne Fuß, sondern eine Mitte hat und Enden, die gegen einander und gegen das Ganze in einem schicklichen Verhältnis gearbeitet sind (*Phdr.* 264c).¹⁸

Die kunstvoll gestaltete Rede als ein Organismus, als ein ausgewogenes Ganzes. Dieser von Sokrates dem Phaidros nahegebrachte Gedanke hat zu Beginn des 19. Jahrhunderts Friedrich Schleiermacher zu seiner maßgeblichen Deutung des platonischen Oeuvres inspiriert.¹⁹ Nach Schleiermacher sei jeder Satz Platons „nur an seinem Orte und in den Verbindungen und Begränzungen, wie ihn Platon aufgestellt hat, recht zu verstehen“, ja letztlich werde „jedes Gespräch nicht nur als ein Ganzes für sich, sondern auch in seinem Zusammenhange mit den übrigen begriffen“. ²⁰ Propagiert wird damit ein ganzheitlicher Zugang zum platonischen Werk, der in der Romantik erwartungsgemäß großen Anklang fand. Allerdings registrierte man bereits in der Antike, dass die Dialoge Platons, zumindest *prima facie*, keineswegs frei sind von vagen Formulierungen und Widersprüchlichkeiten. „Diese Spannung“, so Michael Erler, „wollte man mildern, indem man eine historische Chronologie der Dialoge zu sichern, dadurch eine Entwicklung des Autors zu rekonstruieren und auf diese Weise vermeintliche Widersprüche zu erklären versuchte.“²¹

Die Grundannahme dieser entwicklungsgeschichtlichen Herangehensweise ist, dass Platon während seines jahrzehntelangen Schaffens eine philosophische Entwicklung

¹⁸ Die Zitation der platonischen Werke folgt weitgehend der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher.

¹⁹ Allgemein zur Geschichte der Platondeutung siehe Giovanni Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der „ungeschriebenen Lehre“*, Paderborn 1993, S. 49-83. Zur Chronologie und Überlieferung der platonischen Dialoge siehe Michael Erler, *Platon*, München 2006, S. 36-43.

²⁰ Friedrich Schleiermacher, „Einleitung“ zu ‚Platons Werke‘ (1804. ²1817)“, in: Konrad Gaiser (Hg.), *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Hildesheim 1969, S. 1-32, hier: S. 10.

²¹ Erler, *Platon*, S. 37.

durchlaufen hat und es Entwicklungsstadien seines Denkens gibt, die sich an den tradierten Texten unterscheiden lassen.²² So etwa erklären sich Vertreter dieses Interpretationsmodells das scheinbare Fehlen ideentheoretischer Überlegungen in frühen Dialogen wie *Laches*, *Charmides* und *Eutyphron* damit, dass Platon zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Schriften die These von der Existenz der Ideen noch nicht entwickelt hätte. Allerdings wird man Thomas Szlezák in der Bemerkung recht geben dürfen, dass doch „Platon keinem Zwang ausgesetzt war, sein jeweils neuestes Ergebnis möglichst schnell zu publizieren“, womit „Argumente des entwicklungsgeschichtlichen Typs, die mit einer sukzessiven Ergänzung des Schriftwerks parallel zum jeweils jüngsten Erkenntniserwerb des Autors rechnen, viel von ihrer Überzeugungskraft [verlieren].“²³ Rückschlüsse aus dem Fehlen bestimmter Themen in einem Dialog auf den spezifischen Kenntnisstand des Verfassers sind tatsächlich nicht zwingend. Sie setzen voraus, „daß der Autor immer alles preisgibt, was er zur Abfassungszeit der jeweiligen Schrift weiß.“²⁴ Szlezák nimmt hinter dieser Annahme das moderne „Postulat der uneingeschränkten Publizität der Erträge der philosophischen und wissenschaftlichen Arbeit“ wahr.²⁵ Die Legitimität seiner Anwendung auf das platonische Oeuvre wird aber schon allein dadurch fraglich, dass Platon in den Dialogen immer wieder Wissen zurückhält.²⁶ Auch jene Deutungslinie in der Tradition Schleiermachers, nach der sich die gesamte Philosophie Platons schon in seinen Dialogen finde, ist schwer mit diesem Motiv des Verbergens von Wissen zu vereinbaren.

Die Platondeutung der sogenannten Tübinger Schule versteht diese „Verschweigungsstellen“²⁷ daher als Verweise auf eine ungeschriebene, nur mündlich tradierte Lehre Platons, von der antike Zeugnisse, etwa bei Aristoteles oder Theophrast, künden.²⁸ Um die

²² Zu diesem Interpretationsansatz siehe J. Angelo Corlett, *Interpreting Plato's Dialogues*, Las Vegas 2005, S. 7f. Corlett nennt als einflussreiche Vertreter dieses Modells Terence Irwin und Gregory Vlastos.

²³ Thomas A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin 1985, S. 329.

²⁴ Erler, *Platon*, S. 38.

²⁵ Thomas A. Szlezák, *Platon lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, S. 22.

²⁶ So etwa wird in der *Politeia* (506d-e) Wissen über das Gute selbst zurückgehalten. Zu diesem Motiv siehe Szlezák, *Platon lesen*, S. 23-27.

²⁷ Hans Krämer, „Platons Ungeschriebene Lehre“, in: Theo Kobusch/Burkhard Mojsisch (Hg.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996, S. 249-275, hier: S. 254.

²⁸ Eine maßgebliche Sammlung dieser antiken Zeugnisse findet sich bei Konrad Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart 1963, S. 443-557. Zur Kritik ihres Werts für die Rekonstruktion einer ungeschriebenen platonischen Lehre siehe Harold Cherniss, *Die ältere Akademie. Ein historisches Rätsel und seine Lösung*, Heidelberg 1966, S. 60f.73. Zur Kritik an der Lesart der Tübinger Schule, insbesondere an Krämer und Szlezák, siehe Joachim Dalfen, „Wie, von wem und warum wollte Platon gelesen werden? Eine Nachlese zu Platons Philosophiebegriff [1998]“, in: Ders., *Parmenides – Protagoras – Platon – Marc Aurel. Kleine Schriften zur griechischen Philosophie, Politik, Religion und Wissenschaft*, Stuttgart 2012, S. 307-357.

Möglichkeit einer solchen nicht-schriftlich fixierten Philosophie auch vom platonischen Schriftwerk her plausibel zu machen, wird immer wieder auf Platons Schriftkritik verwiesen, wie sie sich im Dialog *Phaidros* (274b-278e) sowie im vermutlich echten *Siebten Brief* (342a-344d) wiederfindet. Die Schrift ist nach Platon nicht gegen Missverständnis und Missbrauch gefeit.²⁹ Die „höchsten, wertvollsten und schwierigsten Themen“, wie das Wesen des Guten oder der Seele, werden daher nach Hans Krämer „von der wiedererinnernden Speicherung und Dokumentierung ausgeschlossen und bleiben ganz der Oralität vorbehalten.“³⁰ Es spricht aus meiner Sicht nichts dagegen, die Zeugnisse über eine mündliche Lehre Platons, der angeblich die eigentliche Behandlung dieser Themen vorbehalten blieb, ernst zu nehmen, freilich im Bewusstsein, dass ihr Zeugniswert umstritten ist. Dadurch nämlich lassen sich bestimmte Stellen in den Dialogen besser verstehen, in denen diese „höchsten, wertvollsten und schwierigsten Themen“ offenbar anklingen und in bildhafter Sprache angedeutet werden. Dass man sich, wie es beispielhaft in der *Politeia* (506d-e) vorgeführt wird, „zu tiefergreifenden Ausführungen wenigstens für den Augenblick nicht in der Lage sieht“,³¹ bedeutet alsdann nicht, dass Platon es an erforderlichen Kenntnissen mangelte. Es heißt dann vielmehr, wie es seine Schriftkritik auch nahelegt, dass die Schrift für ihn nicht den geeigneten Ort für genauere Ausführungen darstellte.³²

Es ist gewiss richtig, dass „die Dialoge [Platons] Philosophie in ihrem dialektischen Vollzug vor[führen]“, und dass sie „die Suche nach Wahrheit, weniger das Erreichen dieses Zieles [betonen]“.³³ Dennoch möchte ich in diesem Kapitel an einschlägigen Schriftpartien zeigen, dass Platon die Rede vom Erreichen des Zieles auch in seinem Schriftwerk keineswegs ausspart, und dass dies wichtige Konsequenzen für seinen Philosophiebegriff

²⁹ „Du könntest glauben, sie [die Schriften] sprächen, als verstünden sie etwas, fragst du sie aber lernbegierig über das Gesagte, so bezeichnen sie doch nur stets ein und dasselbe. Ist sie aber einmal geschrieben, so schweift auch überall jede Rede gleichermaßen unter denen umher, die sie verstehen, und unter denen, für die sie nicht gehört, und versteht nicht, zu wem sie reden soll und zu wem nicht. Und wird sie beleidigt oder unverdienterweise beschimpft, so bedarf sie immer ihres Vaters Hilfe; denn selbst ist sie weder sich zu schützen noch zu helfen imstande“ (*Phdr.* 275d-e). Zur Schriftkritik siehe Szlezák, *Platon lesen*, S. 56-66; Rafael Ferber, *Warum hat Platon die „ungeschriebene Lehre“ nicht geschrieben?*, München 2007, S. 29-32. Doch auch die mündliche Mitteilung unterzieht Platon einer Kritik, so etwa in *Ep.* VII 343c-344b, wo Platon die Notwendigkeit des richtigen Umgangs mit mündlichen Informationen betont. Aufgrund der platonischen Medienkritik plädiert Christina Schefer für eine an Plotin erinnernde einheitsmystische Deutung der ungeschriebenen Lehre und spricht von einer *unsagbaren* Erfahrung als Ziel- und Zugangspunkt platonischen Philosophierens. Siehe Christina Schefer, *Platons unsagbare Erfahrung. Ein anderer Zugang zu Platon*, Basel 2001.

³⁰ Krämer, *Platons Ungeschriebene Lehre*, S. 254.

³¹ Erler, *Platon*, S. 163.

³² Siehe dazu Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, S. 327f.

³³ Erler, *Platon*, S. 165.

hat, die eine einflussreiche Deutung dieses Begriffs, um die es im nächsten Abschnitt gehen wird, in Frage stellen.

1.2. Platons Philosophie als Affirmation endlosen Strebens?

Zum Philosophiebegriff Platons hat Josef Pieper in mehreren Publikationen eine für seine Zeit scheinbar charakteristische Auslegung vorgelegt: „Philosophieren heißt für Sokrates-Platon nichts anderes als – aller Nichtbesitzbarkeit zum Trotz; ja sogar trotz des Wissens um diese Nichtbesitzbarkeit – dennoch auf der Jagd zu bleiben nach jenem schlechthin Wissenswürdigen, nach der endgültig weise machenden Weisheit.“³⁴ Die „in der Philosophie gesuchte Weisheit“ sei, so Pieper, „Gottes alleiniges Eigentum“.³⁵ Ähnliche Worte kehren in seinen Vorlesungen *Was heißt Philosophieren?* wieder:

Die Worte ‚Philosophie‘ und ‚Philosoph‘ hat nach der Legende, nach einer schon antiken Legende, Pythagoras geprägt – und zwar in betonter Entgegensetzung gegen die Worte *sophia* und *sophos*: kein Mensch sei weise und wissend, weise und wissend sei Gott allein. Und so könne der Mensch sich höchstens einen die Weisheit liebend Suchenden nennen: einen *philosophos*. Ganz ebenso redet Platon.³⁶

Die Legende, auf die sich Pieper hier bezieht, geht auf den Platonschüler Herakleides Pontikos zurück, von dem die Anekdote überliefert ist, dass sich Pythagoras als erster φιλόσοφος genannt habe, und mit dieser Wortprägung offenbar ausdrücken wollte, dass der Mensch nach der göttlichen Weisheit nur streben, sie aber nicht besitzen könne.³⁷ Für Pieper ist damit ausgesagt, „daß wir das Wissen, die Weisheit, worauf das philosophische Fragen zielt, nicht ‚haben‘; und zwar daß wir sie nicht bloß vorläufig und zufällig nicht haben, sondern daß wir sie prinzipiell nicht haben *können*; daß es sich hier um ein ewiges

³⁴ Josef Pieper, „Über den Philosophie-Begriff Platons“, in: Ders., *Philosophie – Kontemplation – Weisheit*, Freiburg 1991, S. 19-49, hier: S. 22.

³⁵ Pieper, *Über den Philosophie-Begriff Platons*, S. 23.

³⁶ Josef Pieper, *Was heißt Philosophieren? Vier Vorlesungen*, München ⁹1988, S. 79. Siehe auch Josef Pieper, „Was versteht Platon unter ‚Philosophie‘?“, in: Friedrich Hörmann (Hg.), *Vom Menschen in der Antike*, München 1957, S. 129-142. Zu den zahlreichen Bedeutungsnuancen des Begriffs „Philosophie“ bei Platon siehe Bernd Manuwald, „Philosophie“, in: Christoph Horn/Jörn Müller/Joachim Söder (Hg.), *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart ²2020, S. 325-327.

³⁷ Siehe dazu Walter Burkert, „Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes ‚Philosophie‘“, in: *Hermes* 88, 1960, S. 159-177. Allerdings wird von Burkert die Glaubwürdigkeit der Anekdote stark in Zweifel gezogen: „Denn trotz aller Versuche läßt sich durch kein früheres Zeugnis beweisen, daß φιλόσοφος eine pythagoreische Wortprägung ist.“ (S. 169)

Noch-nicht handelt.“³⁸ So ist es auch nachvollziehbar, dass Philosophie im Sinne Platons für Pieper „ein eher negativer denn positiver Begriff ist, und daß Philosophieren vom Ursprung her nicht so sehr Antworten ist als vielmehr Fragen.“³⁹ Ähnlich und ebenso mit offensichtlichem Bezug zu Platon formuliert es Karl Jaspers:

Das griechische Wort Philosoph (philosophos) ist gebildet im Gegensatz zum Sophos. Es heißt: der die Erkenntnis (das Wesen) Liebende im Unterschied von dem, der im Besitze der Erkenntnis sich einen Wissenden nannte [...] Philosophie heißt: auf dem Wege sein. Ihre Fragen sind wesentlicher als ihre Antworten, und jede Antwort wird zur neuen Frage.⁴⁰

Auch bei dem klassischen Philologen Ernst Heitsch ist Philosophie im Sinne Platons nur ein Streben nach Weisheit: „Nur die Götter *wissen, sind σοφοί*. Dem Menschen ist dieser Zustand versagt; und auch der Philosoph macht da keine Ausnahme“. Auch er „ist auf der Suche und unterwegs; aber er ist nicht am Ziel. So hat er nichts vorzutragen, was er nicht alsbald in Frage stellen würde; denn er weiß um die Vorläufigkeit auch seines Wissens.“⁴¹

Nach Szlezák ist die „letzte Quelle“ dieser von vielen namhaften Autoren vertretenen Deutung die „von Fichte beeinflusste romantische Platonsicht Friedrich Schlegels“.⁴² Des- sen „epochemachendes Platonbild“ wurzelt nach Hans Krämer „in spezifisch modernen Voraussetzungen“ und hat „daher historisch als inadäquat [zu] gelten“.⁴³ Im Durchgang durch Schriften Johann Gottlieb Fichtes verortet Krämer den Ursprung von Schlegels einflussreicher Platondeutung in Fichtes Vorstellung von der unendlichen Reflexion, welche durch das sich konsequent entziehende Absolute bedingt ist. „Auch auf der übergeordneten Ebene der Philosophie ist also schlechthinnige Vollendung und Abgeschlossenheit nicht erreichbar und auch nicht wünschenswert.“⁴⁴ Philosophie ist „nicht nur ‚noch nicht vollendet‘, sondern grundsätzlich unvollendbar“.⁴⁵ Nach Schlegel „kommt die Progression auch bei Platon an kein Ende“. Dies „ist durch die *unendliche* Perfektibilität und Reflektibilität des menschlichen Geistes gefordert, die mit der Unerschöpflichkeit und Unerreichbarkeit des Gegenstandes der Philosophie korrespondiert.“⁴⁶

³⁸ Pieper, *Was heißt Philosophieren?*, S. 80.

³⁹ Pieper, *Was versteht Platon unter ‚Philosophie‘?*, S. 137.

⁴⁰ Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge*, München 1971, S. 12f.

⁴¹ Ernst Heitsch, *Platon über die rechte Art zu reden und zu schreiben*, Stuttgart 1987, S. 49.

⁴² Thomas A. Szlezák, *Platon. Meisterdenker der Antike*, München 2021, S. 667 Anm. 515.

⁴³ Hans Krämer, „Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung“, in: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 62, 1988, S. 583-621, hier: S. 585.

⁴⁴ Krämer, *Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung*, S. 587.

⁴⁵ Krämer, *Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung*, S. 601.

⁴⁶ Krämer, *Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung*, S. 603.

Zwar hat Walter Burkert in philologischen und philosophiehistorischen Untersuchungen gezeigt, dass φιλεῖν „nicht die Sehnsucht nach etwas Abwesendem [bezeichnet], nicht das Streben nach Unerreichtem, sondern die Vertrautheit mit Gegenwärtigem, den täglichen Umgang, den man bejaht“. Deshalb könne das Wort φιλόσοφος ursprünglich auch nicht „als Gegensatz zu σοφός, als Verzicht auf σοφία“ gemeint gewesen sein.⁴⁷ Allerdings trifft dies für Burkert nur auf die „ganze außerplatonische Verwendung“⁴⁸ des Begriffs zu: „[V]on Platons Werken abgesehen, [geht es] nie darum, sich gegenüber göttlicher Vollkommenheit mit menschlich-unvollkommenem Bemühen zu bescheiden“.⁴⁹ Erst Platon sei es möglich gewesen, diesem „oberflächlichen φιλοσοφία-Begriff einen neuen Gehalt zu geben“. „Er hat von Sokrates gelernt, durch bohrendes Fragen die Fassaden angemäßer Weisheit zu zerstören und das Scheinwissen der Sophisten zu entlarven [...] Für ihn, den ‚Erwachten‘, gibt es nur das unablässige Fragen“.⁵⁰

Es ist Bernd Manuwald zuzustimmen, wenn er die „Differenzierung von *sophos* und *philo-sophos*“ als wesentliches Merkmal des spezifisch platonischen Philosophiebegriffs bestimmt.⁵¹ Aber hat Platon, so lässt sich gemeinsam mit Karl Albert fragen, das φιλεῖν wirklich „als wesentlich unerfüllbares Streben aufgefaßt“, in Entsprechung zum Bild, das man in der Romantik von ihm hatte?⁵² Ist der Mensch, wie Pierre Hadot es formuliert, für Platon wirklich „dazu verdammt, niemals die Weisheit zu erlangen“?⁵³ Zur Stützung dieser Deutung wird immer wieder auf die Bestimmung des Eros in Platons *Symposion* verwiesen. Um diesen Dialog soll es nun im nächsten Schritt gehen.

⁴⁷ Burkert, *Platon oder Pythagoras?*, S. 172f. Siehe auch Karl Albert, *Über Platons Begriff der Philosophie*, Sankt Augustin 1989, S. 18f.

⁴⁸ Burkert, *Platon oder Pythagoras?*, S. 173.

⁴⁹ Burkert, *Platon oder Pythagoras?*, S. 174.

⁵⁰ Burkert, *Platon oder Pythagoras?*, S. 175. Siehe auch Kurt Sier, *Die Rede der Diotima. Untersuchungen zum platonischen Symposion*, Stuttgart/Leipzig 1997, S. 87. Interessanterweise erwähnt Szlezák in seiner positiven Bezugnahme auf die philologischen Beobachtungen Burkerts nicht, dass dieser in Wahrheit ein Anhänger jener Deutung des platonischen Philosophiebegriffs ist, gegen die Szlezák selbst sich abgrenzen möchte: Nach Burkert bleibt dem Philosophen im Sinne Platons Weisheit grundsätzlich verwehrt. Siehe Szlezák, *Platon*, S. 278.668 Anm. 519.

⁵¹ Manuwald, *Philosophie*, S. 326.

⁵² Albert, *Über Platons Begriff der Philosophie*, S. 20.

⁵³ Pierre Hadot, *Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?*, Frankfurt am Main 1999, S. 66.

1.3. Der Eros als Bild für den Philosophen: Zu Platons *Symposion*

Agathon hat den Eros noch für einen großen Gott gehalten, einen μέγας θεός (*Symp.* 202b). Sokrates hingegen, belehrt durch die Priesterin Diotima aus Mantinea, stellt ihn als einen großen Dämon dar, und damit als ein Wesen „zwischen Gott und dem Sterblichen“ (*Symp.* 202e). Seine spezifischen Eigenschaften verdankt er seiner elterlichen Abstammung. Als Sohn der Penia, der Armut, ist er „bei weitem nicht fein und schön, wie die meisten glauben, vielmehr rauh, unansehnlich, unbeschuh, ohne Behausung, auf dem Boden immer umherliegend und unbedeckt“, er ist „der Natur seiner Mutter gemäß immer der Dürftigkeit Genosse“ (*Symp.* 203cd). Von Penia hat Eros das Gefühl der Insuffizienz und der Unvollkommenheit. Als Kind des Poros aber „stellt er dem Guten und Schönen nach, ist tapfer, keck und rüstig, ein gewaltiger Jäger, allezeit irgend Ranke schmiedend, nach Einsicht strebend, sinnreich, sein ganzes Leben lang philosophierend, ein arger Zauberer, Giftmischer und Sophist“ (*Symp.* 203d). Karl Albert zufolge bedeutet πόρος „wörtlich soviel wie Durchgang (gr. πείρω: durchdringen), Zugang, Ausweg. Der Gott Poros ist demgemäß der Gott, der durchzukommen weiß, der die Zugänge kennt, der den Ausweg findet aus auswegloser Situation.“⁵⁴ Als ein sinnreicher und gewaltiger Jäger, der Eros als Sohn des Poros ist, strebt er nicht nur nach Einsicht (φρόνησις), sondern erlangt sie auch. Immerhin unterstellt, wie Kurt Sier richtig sagt, „jedes Begehren die Möglichkeit seiner Erfüllung“.⁵⁵ Blicke diese immerzu aus, würde Eros in einem endlosen Mangelzustand verharren und hätte damit letztlich nur die Eigenschaften seiner Mutter geerbt.⁵⁶ Das Erworbene kann er als Sohn der Penia jedoch nicht behalten: „Was er sich aber schafft, geht ihm immer wieder fort“ (*Symp.* 203e).

Dass Eros für Platon ein Bild für den Philosophen ist, geht aus dem weiteren Verlauf des Dialogs hervor: „Kein Gott philosophiert oder begehrt, weise zu werden, sondern er ist es, noch auch, wenn sonst jemand weise ist, philosophiert dieser. Ebenso wenig philosophieren auch die Unverständigen oder bestreben sich, weise zu werden“ (*Symp.* 204a). Die Philosophierenden, so Platon, sind weder die Weisen noch die Unverständigen, es sind „die zwischen beiden [...] zu denen auch Eros gehören wird. Denn die Weisheit gehört zu dem Schönsten und Eros ist Liebe zu dem Schönen, so daß Eros notwendig

⁵⁴ Karl Albert, *Die ontologische Erfahrung*, Ratingen 1974, S. 52.

⁵⁵ Sier, *Die Rede der Diotima*, S. 87.

⁵⁶ Siehe Albert, *Die ontologische Erfahrung*, S. 52: „Dieses väterliche Erbteil bleibt gewöhnlich (im Gegensatz zu dem meist über Gebühr betonten mütterlichen) in den Interpretationen des Platonischen Philosophiebegriffs entweder unberücksichtigt oder mißverstanden.“

weisheitsliebend ist und also als philosophisch zwischen den Weisen und Unverständigen mitteninne steht“ (*Symp.* 204b).⁵⁷ Eine weitverbreitete Auslegung dieser bekannten Partie klingt bereits im vorangegangenen Unterkapitel an. Szlezák gibt sie wie folgt wieder: „[D]er Gott besitzt die Weisheit, dem Menschen aber verflüchtigt sich die gewonnene Einsicht sogleich, womit Platon sagen wolle, daß wirkliche Erkenntnis jenseits des dem Menschen Möglichen liege. Platon verzichte als Philosoph auf jeden definitiven, unwiderruflichen Erkenntnisanspruch. Philosophie ist nur Streben nach Weisheit, niemals Besitz von Weisheit.“⁵⁸ Allerdings sagt *Symp.* 204a nicht, dass die σοφία ausschließlich dem Göttlichen vorbehalten sei, sondern nur, dass nicht philosophiere, wer weise ist, sei dies ein Gott oder *sonst jemand*. Albert und Szlezák verweisen zur Erläuterung dieser Stelle auf eine Parallele im wahrscheinlich frühen Dialog *Lysis*: „Demgemäß könnten wir daher auch sagen, daß die schon Weisen nicht mehr Weisheitsfreunde sind, *seien dies nun Götter oder Menschen*, noch auch diejenigen ihr freund sind, welche den Unverstand so an sich haben, daß sie böse sind; denn kein Böser und Ungelehrter liebt die Weisheit“ (*Ly.* 218a; Hervorhebung S.W.)⁵⁹ Der Mensch wird hier vom Besitz der göttlichen Weisheit nicht grundsätzlich ausgeschlossen. Ebenso wird im späten Dialog *Timaios* gesagt, dass eine „nicht zahlreiche Gattung von Menschen“ (*Tim.* 51e) Zugang zu wahrer Einsicht hat, an der sonst nur die Götter teilhaben.

Die platonische Beschreibung des Eros zeigt, dass dieser, „der hier den Philosophen verkörpert, jedenfalls zeitweilig erreichen kann, was er erstrebt, wenn es ihm auch nicht gelingt, es auf Dauer festzuhalten.“⁶⁰ Auch der Höhepunkt von Diotimas Rede zu Sokrates spricht klar von einem Ziel des philosophischen Erkenntnisweges. Dieser verläuft über die Erkenntnis der körperlichen, seelischen und geistigen Schönheit, bis zu einem Punkt, an dem sich plötzlich die Schau des Schönen selbst ereignet: „Wer nämlich bis hierher in der Liebe erzogen ist, das mancherlei Schöne in solcher Ordnung und richtig schauend, der wird, indem er nun der Vollendung in der Liebeskunst entgegengeht (πρὸς τέλος τῶν ἐρωτικῶν), plötzlich ein von Natur wunderbar Schönes erblicken, nämlich jenes selbst“ (*Symp.* 210e). Um „deswillen [hat] er alle bisherigen Anstrengungen gemacht“ (*Symp.* 211a). Rafael Ferber, der in der Frage, ob dem platonischen Philosophen das Erreichen

⁵⁷ Siehe auch *Rep.* V 475b: „Also auch der Philosoph, werden wir sagen, trachte nach Weisheit, nicht nach einiger zwar, nach anderer aber nicht, sondern nach aller.“

⁵⁸ Szlezák, *Platon*, S. 276.

⁵⁹ Siehe Albert, *Über Platons Begriff der Philosophie*, S. 20; Szlezák, *Platon*, S. 276.

⁶⁰ Manuwald, *Philosophie*, S. 326.

eines Erkenntniszieles prinzipiell möglich sei, eine dezidiert skeptische Haltung einnimmt, hat mit der Beobachtung freilich recht, dass Diotima für die Beschreibung der letzten Erkenntnisstufe das Futur gebraucht und damit wohl angedeutet wird, dass das „von Natur wunderbar Schöne“ noch nicht erblickt worden ist.⁶¹ Allerdings ist deutlich von einer endhaften Erfüllung des Erkenntnisstrebens die Rede und der Kontext der Schilderung spricht dafür, dass diese nach Platon nicht prinzipiell unerreichbar ist. „Wenn Diotima“, wie Szlezák sagt, „die Ansicht hätte vermitteln wollen, daß dem philosophierenden Eros wirkliche, d. h. bleibende Einsicht gar nicht erreichbar ist, so hätte sie den Aufstieg vom wahrnehmbaren Schönen zum Schönen selbst [...] besser weggelassen, denn hier wird Sokrates das Erreichen des höchsten Erkenntnisziels als reale Möglichkeit vor Augen gestellt.“⁶²

Mit der Schau des Schönen selbst ist dem Erkennenden ein neuer, höherer Seinsbereich eröffnet, der den Endpunkt der Aufstiegsbewegung markiert:

Meinst du wohl, daß das ein schlechtes Leben sei, wenn einer dorthin sieht und jenes erblickt und damit umgeht? Oder glaubst du nicht, daß dort allein ihm begegnen kann, indem er schaut, womit man das Schöne schauen muß, nicht Abbilder der Tugend zu erzeugen, weil er nämlich auch nicht ein Abbild berührt, sondern Wahres, weil er das Wahre berührt? Wer aber wahre Tugend erzeugt und aufzieht, dem gebührt, von den Göttern geliebt zu werden, und wenn irgendeinem anderen Menschen, dann gewiß auch ihm, unsterblich zu sein (*Symp.* 211e-212a).⁶³

Der Gedanke, dass philosophische Erkenntnis zur Herausbildung einer höheren und dem Menschen prinzipiell erreichbaren Lebensform führen soll, begegnet auch in der *Politeia*, zu deren Gleichnissen ich nun übergehen möchte.

⁶¹ Siehe Ferber, *Warum hat Platon die „ungeschriebene Lehre“ nicht geschrieben?*, S. 60.

⁶² Szlezák, *Platon*, S. 278.

⁶³ Von der göttlichen Liebe zu bestimmten herausragenden Menschen, womit nur die Philosophierenden gemeint sein können, ist auch in *Tim.* 53d die Rede. Verwiesen sei ebenfalls auf den Auffahrtsmythos im *Phaidros*, in dem die Seele des Philosophen durch „Erinnerung an jenes, was einst unsere Seele gesehen“, beflügelt wird: „Daher auch wird mit Recht nur des Philosophen Seele befiedert: denn sie ist immer durch Erinnerung soviel als möglich bei jenen Dingen, bei denen Gott sich befindend eben deshalb göttlich ist. Solcher Erinnerungen also sich recht bedienend, mit vollkommener Weihung immer geweiht, kann ein Mann allein wahrhaft vollkommen werden. Indem er nun menschlicher Bestrebungen sich enthält und mit dem Göttlichen umgeht, wird er von den Leuten wohl gescholten als ein Verwirrter, daß er aber begeistert ist, merken die Leute nicht“ (*Phdr.* 249cd). Siehe dazu besonders Szlezák, *Platon*, S. 277: „Die Trennungslinie verläuft hier nicht so sehr zwischen Mensch und Gott, sondern zwischen der Ausrichtung auf die Ideenwelt, die dem Gott wesenseigen ist, an der aber auch der Philosoph als einziger teilhat, und der üblichen Ferne der Menschen von der intelligiblen Welt.“

1.4. Der zielhafte Aufstieg als wahre Philosophie: Zu Platons *Politeia*

Im *Symposion* wird in eindringlichen Worten geschildert, wie der Erkennende am Ende seines stufenweisen Aufstiegs (ἀνάβασις) plötzlich das Schöne selbst erblickt. Der Wiederkennungscharakter eines abschließenden Erkenntnisgegenstandes und der ihm entsprechenden Erkenntnisform begegnet auch in Platons *Siebtem Brief*. Wie „ein durch einen abspringenden Feuerfunken plötzlich entzündetes Licht“ (*Ep.* VII 341c) erzeugt er sich in der Seele. Diesem Hervorleuchten gehen notwendig defizientere Stufen der Erkenntnis voran: „Indem nun das Einzelne, Namen, Begriffe, Anschauungen und Wahrnehmungen untereinander verglichen und in guter Absicht durch aller Mißgunst entbehrende Fragen und Antworten geprüft wird, so flammt über jedes Einsicht auf und Denken, wenn man sich anstrengt, wie es nur menschlichen Kräften möglich ist“ (*Ep.* VII 344b).

Die darin ausgedrückte Differenz zwischen zwei Erkenntnisarten wird auch im Liniengleichnis im 6. Buch der *Politeia* (*Rep.* VI 509c-511e) sinnbildhaft dargestellt.⁶⁴ Im obersten Teil der Linie wird den Ideen die Einsicht durch Vernunft (νόησις) zugeordnet, im unmittelbar darunterliegenden Teil entspricht „den gewöhnlich so genannten Wissenschaften“ (*Rep.* VI 511c) die Verstandesgewissheit (διάνοια).⁶⁵ Der zur Vernunftkenntnis fähige Dialektiker unterscheidet sich vom Wissenschaftler dadurch, dass er nicht wie dieser von nicht hinterfragten Voraussetzungen ausgeht und für seine Beweise auch auf die sinnliche Anschauung zurückgreift. Er hält sich allein an die Ideen als Formen der intelligiblen Welt:

So verstehe denn auch, daß ich unter dem andern Teil des Denkbaren dasjenige meine, was die Vernunft selbst ergreift mittels des dialektischen Vermögens, indem sie die Voraussetzungen (ὑποθέσεις) nicht zu Anfängen, sondern wahrhaft zu Voraussetzungen macht, gleichsam als Zugang und Anlauf, damit sie, bis zum Nichtvoraussetzungshafte an den Anfang von allem gelangend, diesen ergreife, und so wiederum, sich an alles haltend, was mit jenem zu-

⁶⁴ Auf Einzelheiten der Gleichnisse in der *Politeia* kann ich hier nicht eingehen. Dafür verweise ich auf Wolfgang Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen ²1999, S. 196-223; Rafael Ferber, *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin ²1989, S. 49-148; Hans Krämer, „Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a–511e)“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Platon. Politeia*, Berlin ³2011, S. 135-153; Thomas A. Szlezák, „Das Höhlengleichnis (Buch VII 514a–521b und 539d–541b)“, in: Höffe (Hg.), *Platon. Politeia*, S. 155-173.

⁶⁵ Zu dieser Unterscheidung siehe Klaus Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike*, München 1962, S. 112; Jens Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart 1992, S. 231 Anm. 29.

sammenhängt, zum Ende hinabsteige, ohne sich überhaupt irgendeines sinnlich Wahrnehmbaren zu bedienen, sondern nur der Ideen selbst an und für sich, und so bei Ideen endigt (*Rep.* VI 511bc).

Wolfgang Wieland weist zu Recht mit Nachdruck auf die Bewegungsmetaphorik hin, die Sokrates für die Figur des Dialektikers gebraucht: „Anders als der auf die Sinnendinge angewiesene Mathematiker bewegt sich der Dialektiker durch den ganzen intelligiblen Bereich; er steigt im Ausgang von den Hypothesen bis zum obersten Prinzip auf, kehrt jedoch wieder um, um den ganzen intelligiblen Bereich bis an seine Grenze zu durchmessen“.⁶⁶ Nach Wieland „läßt sich nicht gut bezweifeln“, dass mit dem nicht voraussetzungshaften obersten Prinzip, zu dem der Weg des Dialektikers führt, die Idee des Guten intendiert ist: „Zwar wird sie im unmittelbaren Kontext des Gleichnisses nicht beim Namen genannt.“ Allerdings „wäre die Identität des voraussetzungslosen obersten Prinzips mit der Idee des Guten schon durch die Tatsache gesichert, daß die ganze Gleichnisserie von Anfang an nur bezweckt, die Konzeption der Idee des Guten zu erläutern.“⁶⁷

Über das Gute selbst will Sokrates im Sonnengleichnis (*Rep.* VI 506b-509b) *für jetzt* noch nicht sprechen, wohl aber über die Sonne als einem dem Guten selbst sehr ähnlichen Sprößling.⁶⁸ Dass Sokrates keine inhaltliche Bestimmung des Guten vornimmt, muss freilich nicht bedeuten, dass von diesem grundsätzlich kein Wissen möglich sei, wie Rafael Ferber annimmt.⁶⁹ Abgesehen davon, dass Sokrates betont, *für jetzt* noch nicht über das Gute selbst sprechen zu wollen, wird im Sonnengleichnis bei aller Vagheit doch deutlich,

⁶⁶ Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, S. 217. Die Bewegungsmetaphorik erinnert freilich auch an die Aufgabe des Eros im *Symposion*, die darin besteht, „[z]u verdolmetschen und zu überbringen den Göttern, was von den Menschen, und den Menschen, was von den Göttern kommt, der einen Gebete und Opfer und der andern Befehle und Vergeltung der Opfer“ (*Symp.* 202e). Siehe dazu Albert, *Über Platons Begriff der Philosophie*, S. 22f.: „Das aber heißt, daß Eros und damit der Philosoph keineswegs sich nur in der Mitte zwischen den Menschen und den Göttern aufhält, unentwegt strebend, aber niemals ankommend [...] Das philosophische Denken wäre also demnach ein Streben, das vom Menschlichen zum Göttlichen führt, jedoch sich dort nicht für immer aufhält, sondern immer wieder zum Menschlichen zurückkehrt“. Das Rückkehrmotiv ist auch im noch zu behandelnden Höhlengleichnis zentral.

⁶⁷ Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, S. 216. Siehe damit übereinstimmend Ferber, *Platos Idee des Guten*, S. 54; Krämer, *Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a–511e)*, S. 136. Zum Verhältnis der Idee des Guten zur Ideenwelt siehe Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, S. 199f.

⁶⁸ „Und eben diese nun, sprach ich, sage nur, daß ich verstehe unter jenem Sprößling des Guten, welchen das Gute nach der Ähnlichkeit mit sich gezeugt hat, so daß, wie jenes selbst in dem Gebiet des Denkbaren zu dem Denken und dem Gedachten sich verhält, so diese in dem des Sichtbaren zu dem Gesicht und dem Gesehenen“ (*Rep.* VI 508bc).

⁶⁹ Siehe Ferber, *Platos Idee des Guten*, S. 149-154. Dagegen Thomas A. Szlezák, *Die Idee des Guten in Platons Politeia*, Sankt Augustin 2003, S. 111-113.135-146.

dass die Idee des Guten den Rang eines obersten und damit endhaften Prinzips hat, welches im Liniengleichnis vom Dialektiker am Ende seines Weges ergriffen wird.

Den Abschluss der drei Gleichnisse im Zentrum der *Politeia* bildet der im Höhlengleichnis (*Rep.* VII 514a-517a) geschilderte Aufstieg (ἀνάβασις), der wieder ein deutlich umrissenes und erreichbares Ziel erkennen lässt. Dargestellt wird ein mühsamer Bildungs- und Erkenntnisprozess, der aus einer dunklen Höhle als Bild für die Scheinwelt ans Licht der Sonne, dem Abkömmling des Guten, führt. Das vorläufige Ende des aufsteigenden Weges markiert für den einstmals Gefangenen die Schau der lichtspendenden Sonne selbst: „Zuletzt aber, denke ich, wird er auch die Sonne selbst, nicht Bilder von ihr im Wasser oder anderwärts, sondern sie als sie selbst an ihrer eigenen Stelle anzusehen und zu betrachten imstande sein“ (*Rep.* VII 516b). Der ans Licht getretene Gefangene verweilt aber nur auf Zeit bei der Sonne und kehrt wieder in die nun als Schattenwelt durchschaute Höhle zurück, um denen zu helfen, die noch gefesselt und in ihren Illusionen befangen sind.⁷⁰ Diese Umwendung ist ein ganzheitlicher und unübersehbar zielgerichteter Bildungsprozess: „Das ist nun freilich, scheint es, nicht wie sich eine Scherbe umwendet, sondern es ist eine Umlenkung (περιαγωγή) der Seele, welche aus einem gleichsam nächtlichen Tage zu dem wahren Tage des Seienden jene Auffahrt antritt, welche wir eben die wahre Philosophie nennen wollen“ (*Rep.* VII 521c). Eine Auffahrt, die dann endet, „wenn das Licht des wahren Tages erreicht ist“, ⁷¹ und die mit Hilfe der Dialektik erfolgt, durch die der Erkennende „ohne alle Wahrnehmung nur mittels des Wortes und Gedanken zu dem selbst vorzudringen [vermag], was jedes ist, und nicht eher abläßt, bis er, was das Gute selbst ist, mit der Erkenntnis gefaßt hat“ (*Rep.* VII 532a).⁷² Dann ist

⁷⁰ Zu den Entsprechungen zwischen den drei Gleichnissen bezüglich der Erkenntnisweisen und Gegenstandsarten siehe Erler, *Platon*, S. 160; Szlezák, *Das Höhlengleichnis (Buch VII 514a–521b und 539d–541b)*, S. 160-162.

⁷¹ Albert, *Über Platons Begriff der Philosophie*, S. 31. Albert bringt den in *Phd.* 66e-67a ausgedrückten Vorbehalt, wonach erst die vom Körper getrennte Seele volle Erkenntnis haben werde, überzeugend mit der im Dialog entfalteten Todes- und Unsterblichkeitsthematik in Verbindung, zumal in *Phd.* 107b den Gesprächspartnern bereits in diesem Leben ein Endpunkt ihres Erkenntnisstrebens verkündet wird. Siehe Albert, *Über Platons Begriff der Philosophie*, S. 34-36; Bernd Manuwald, „Welchem Logos kann man noch vertrauen? Die *harmonia*-These als Gefährdung des Beweisgangs für die Unsterblichkeit der Seele (89b–95a)“, in: Jörn Müller (Hg.), *Platon. Phaidon*, Berlin 2011, S. 111-126. Eine im Vergleich kritischere Einschätzung des *Phaidon* findet sich bei C. J. Rowe (Ed.), *Plato. Phaedo*, Cambridge 1993.

⁷² Zur Art der Erkenntnis des Guten selbst und ihren Deutungsmöglichkeiten siehe Szlezák, *Das Höhlengleichnis (Buch VII 514a–521b und 539d–541b)*, S. 163-166.

er am „Ziel alles Erkennbaren (τοῦ νοητοῦ τέλος)“ (*Rep.* VII 532b), dann ist er dort, wo „Ruhe ist vom Wege und Ende der Wanderschaft (τέλος τῆς πορείας)“ (*Rep.* VII 532e).⁷³

Die Idee des Guten ist, wie Sokrates in der Erklärung des Höhlengleichnisses sagt, die „Ursache alles Richtigen und Schönen“, „Wahrheit und Vernunft hervorbringend“, sie muss sehen, „wer vernünftig handeln will, es sei nun in eigenen oder in öffentlichen Angelegenheiten.“ Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, „wenn diejenigen, die bis hierher gekommen sind, nicht Lust haben, menschliche Dinge zu betreiben, sondern ihre Seelen immer nach dem Aufenthalt oben trachten“ (*Rep.* VII 517c).⁷⁴ Die Aufstiegsbewegung der Philosophie endet und gipfelt so in „göttlichen Anschauungen“ (*Rep.* VII 517d), und die ans Ziel gelangten Seelen „nähren sich durch Beschauung des Wahren und lassen es sich wohlsein, bis der Umschwung sie wieder an die vorige Stelle zurückgebracht“ (*Phdr.* 247d).

So lässt sich zusammenfassend sagen, dass der Philosophiebegriff Platons dynamisch, aber nicht offen, sondern zielorientiert ist.⁷⁵ Der platonische φιλόσοφος ist „allein wahrhaft vollkommen“, wenn er „mit dem Göttlichen umgeht“ (*Phdr.* 249c), damit die ontologisch höchste Seinsweise, welche ihm möglich ist, erreicht und „wahrhaft leben“ (*Rep.* VI 490b) wird.⁷⁶ „Der Philosoph also, der mit dem Göttlichen und Geregelten umgeht, wird auch geregelt und göttlich, soweit es nur den Menschen möglich ist“ (*Rep.* VI 500c).⁷⁷ Verharren kann er in diesem Zustand der Vollkommenheit als endliches Wesen nicht, aber erreichen kann er ihn ob seiner unsterblichen Vernunftseele, durch die er „ein Gewächs [ist], das nicht in der Erde, sondern im Himmel wurzelt“ (*Tim.* 90a), allemal.⁷⁸

⁷³ Das Erreichen des Wegendes ist freilich durch anspruchsvolle Kriterien bedingt, welche die betreffende Person zu erfüllen hat. Siehe dazu Bernd Manuwald, „Proleptische Argumentation‘ in Platons *Politeia*“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 57, 2003, S. 350-372.

⁷⁴ Zur Lust an der Schau siehe auch *Rep.* IX 582c: „Die Anschauung des Wahren aber kann unmöglich ein anderer gekostet haben, welche Lust sie bei sich führt, als nur der Weisheitliebende.“

⁷⁵ Krämer erklärt die „vor allem im Frühwerk begegnenden Züge der Aporetik, Elenktik, Ironie“ durch die „didaktisch-protreptische Funktion als Mittel der inneren Aneignung, die jeder für sich vollziehen muß und die man aprioristisch, meinerwegen existentiell auffassen mag, die *aber immer auf bestimmte Inhalte hin bezogen und nicht selbst ein Letztes ist*: Es handelt sich hier um die *Methode*, nicht um das Wesen der platonischen Philosophie selbst.“ Siehe Hans Joachim Krämer, „Die platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons“, in: Gaiser (Hg.), *Das Platonbild*, S. 198-230, hier: S. 227.

⁷⁶ Zur eminent ethischen Bedeutung davon siehe Szlezák, *Platon*, S. 362-365.

⁷⁷ Die platonische Formel von der Angleichung an Gott (ὁμοίωσις θεῷ) soweit als möglich, die sich in dieser Klarheit nur im *Theaitetos* (176b) findet, klingt auch hier zumindest an, mag der Kontext auch ein anderer sein.

⁷⁸ Zur Seelenlehre Platons siehe den Überblick bei Erler, *Platon*, S. 133-142.

2. Die Zielgerichtetheit des Menschen bei Aristoteles

2.1. ἐνέργεια und ἐντελέχεια in Aristoteles' *Metaphysik*

„[D]enn für wirkliche Tätigkeit (ἐνέργεια) gilt am meisten die Bewegung (κίνησις)“ (*Met.* IX 3, 1047a32).⁷⁹ Was Aristoteles an dieser Stelle im 9. Buch der *Metaphysik* sagt, gibt nach Enrico Berti die allgemeine und gewöhnliche Bedeutung von ἐνέργεια wieder:⁸⁰ Als beispielhafte Tätigkeit (ἐνέργεια) kann ein mit Bewegung verbundener Vollzug gelten, das Wirksamwerden eines Bewegungsvermögens.⁸¹

Mit dieser Bestimmung von ἐνέργεια als Bewegung, als Vollzug der Verwirklichung von etwas, das sich seiner Möglichkeit nach auf eine Wirklichkeit hin erstreckt, ist die Bedeutungsfülle dieses Begriffs aber noch nicht erschöpft. Aristoteles stellt ihr eine zweite gegenüber, die nach Berti das „Ergebnis einer eigenen sprachlichen Konvention“⁸² ist. Sie wird paradigmatisch an einer Stelle im 8. Kapitel des 9. Buches erläutert: „Denn das Werk (ἔργον) ist Zweck (τέλος), die Wirklichkeit (ἐνέργεια) aber ist das Werk (ἔργον). Daher ist auch der Name Wirklichkeit (ἐνέργεια) von Werk (ἔργον) abgeleitet und zielt hin auf Vollendung (ἐντελέχεια)“ (*Met.* IX 8, 1050a21-23). Weil sich der Begriff der ἐνέργεια von ἔργον ableitet, und ἔργον hier gleichbedeutend ist mit τέλος, deshalb zielt die ἐνέργεια auf den Begriff der ἐντελέχεια, welcher sich wiederum von τέλος ableitet,⁸³ und darum auch kann Aristoteles ἐνέργεια und ἐντελέχεια weitgehend synonym gebrauchen. Durch den Bezug zu einem Ziel, der mit dem Begriff der ἐντελέχεια deutlich intendiert ist, wird der Begriff der ἐνέργεια aber von seinem originären bewegungsbezogenen Sinn gelöst: „Unter Wirklichkeit (ἐνέργεια) versteht man, daß die Sache existiere, nicht in dem Sinne, wie man sagt, sie sei dem Vermögen nach [...] sondern der wirklichen Tätigkeit nach“ (*Met.* IX 6, 1048a30-34). Der Begriff der ἐνέργεια wird hier nicht mehr im Sinne einer Verwirklichungsbewegung mit Übergangstatus gefasst, sondern als das Vorliegen eines Zielzustandes, welches Aristoteles dann auch weitgehend gleichwertig

⁷⁹ Die *Metaphysik* wird zitiert nach der Übersetzung von Hermann Bonitz.

⁸⁰ Siehe Enrico Berti, „Der Begriff der Wirklichkeit in der *Metaphysik* des Aristoteles (Θ 6–9 u. a.)“, in: Christof Rapp (Hg.), *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*, Berlin 1996, S. 289-311, hier S. 294.

⁸¹ Siehe dazu *Phys.* III 1-3, wo die Begriffe von Möglichkeit (δύναμις) und Wirklichkeit (ἐνέργεια) dazu dienen, um den Begriff der Bewegung (κίνησις) zu definieren. Kennzeichnend für eine Bewegung ist damit ihr Übergangstatus.

⁸² Berti, *Der Begriff der Wirklichkeit in der Metaphysik des Aristoteles (Θ 6–9 u. a.)*, S. 294.

⁸³ Zur Terminologie siehe Chung-Hwan Chen, „The Relation between the Terms ἐνέργεια and ἐντελέχεια in the Philosophy of Aristotle“, in: *The Classical Quarterly* 8, 1958, p. 12-17.

ἐντελέχεια, vollendete Wirklichkeit, nennt.⁸⁴ Eine solche vollendete Wirklichkeit kann etwa das Haus als Resultat einer Bautätigkeit sein, das insofern wirklich tätig ist, als es seinen häuserspezifischen Zweck erfüllt.⁸⁵ Dieses Tätigsein zielt aber nicht mehr auf die Verwirklichung von weiteren Seinsmöglichkeiten, sondern meint den Vollzugscharakter einer abschließenden Zielwirklichkeit.⁸⁶

Eine vom Ziel her verstandene ἐνέργεια kann aber auch die Wirklichkeit eines Vollzugs sein, dem gar keine Verwirklichungsbewegung vorangeht, da „die wirkliche Tätigkeit (ἐνέργεια) in ihm selbst [ist], z. B. das Sehen in dem Sehenden, das Denken (θεωρία) in dem Denkenden“ (*Met.* IX 8, 1050a35). Im Unterschied zum Gehen oder Bauen ist im Fall des Sehens und Denkens der Begriff der ἐνέργεια von jenem der Bewegung abgekoppelt: „[D]enn einer kann nicht zugleich gehen und gegangen sein, oder bauen und gebaut haben [...] Dagegen kann dasselbe Wesen zugleich sehen und gesehen haben, zugleich denken und gedacht haben. Einen Vorgang von dieser Art nenne ich wirkliche Tätigkeit (ἐνέργεια), einen von jener Art Bewegung (κίνησις)“ (*Met.* IX 6, 1048b30-35).

2.2. Die Tätigkeit des unbewegten Bewegers (*Met.* XII 6-7; 9)

Diese Differenzierung spielt auch im 12. Buch der *Metaphysik* eine eminente Rolle, in dem Aristoteles die einflussreiche Konzeption von der Existenz eines ewigen, materiello- sen und unbewegten Prinzips begründet, welches die Fixsternsphäre bewegt und „dessen Wesen wirkliche Tätigkeit (ἐνέργεια)“ (*Met.* XII 6, 1071b20) unter Ausschluss jeder Möglichkeit ist.⁸⁷ Diese bewegungslose ἐνέργεια besteht nach Aristoteles darin, das treff-

⁸⁴ Siehe Ralf Elm, „entelecheia / Entelechie, vollendete Wirklichkeit“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart 2005, S. 188-193. Siehe auch *De an.* III 7, 431a7-8: „Denn die Bewegung ist die Betätigung des Unvollendeten, die Betätigung schlechthin ist eine andere, die des Vollendeten.“ *De anima* wird zitiert nach der Übersetzung von Willy Theiler.

⁸⁵ Siehe *Met.* VIII 2, 1043a14-18: „Wenn daher bei der Definition eines Hauses einige angeben, es sei Steine, Ziegel, Holz, so meinen sie das Haus dem Vermögen nach; denn jene Dinge sind der Stoff desselben; und wenn andere es als ein bedeckendes Behältnis für Körper und Sachen bezeichnen oder noch andere Bestimmungen der Art hinzufügen, so meinen sie die Wirklichkeit (ἐνέργεια)“.

⁸⁶ Zur weitgehenden Gleichwertigkeit von ἐνέργεια und Vollendung siehe auch *De an.* II 1, wo Aristoteles die Seele als erste ἐντελέχεια, und damit als aktuelle Wirklichkeit eines natürlichen Körpers bestimmt, der der Möglichkeit nach Leben hat.

⁸⁷ Für eine eingängige Interpretation dieser Konzeption, der ich im Folgenden auch weitgehend folgen werde, verweise ich auf Michael Bordt, *Aristoteles' Metaphysik XII*, Darmstadt 2006, S. 85-123. Zur Theologie der aristotelischen *Metaphysik* siehe auch Klaus Oehler, *Der unbewegte Beweger des Aristoteles*, Frankfurt am Main 1984.

lichste Leben überhaupt zu führen, woraus Michael Bordt zufolge bereits die Identifikation des ersten Prinzips mit Gott folgt, „denn ein Gott ist in der griechischen Religion das Wesen, das das bestmögliche Leben führt.“⁸⁸ Letzteres besteht für Aristoteles im Denken, und damit in der Betätigung der Vernunft (νοῦς). Wie Bordt hervorhebt, ist es nun aber die Vernunfttätigkeit des Menschen, durch die jene des obersten Prinzips erklärt wird.⁸⁹ Dies ist deshalb möglich, „weil es keinen kategorialen Unterschied zwischen der Vernunfttätigkeit des Menschen und der Vernunfttätigkeit der ersten *ousia* gibt.“⁹⁰ Die Differenz besteht aber freilich darin, dass der Mensch nicht in der Lage ist, seine Vernunft dauerhaft und uneingeschränkt zu aktualisieren. Das Wesen des obersten Prinzips hingegen ist ewige aktuelle Vernunfttätigkeit: „Sein Leben aber ist das trefflichste, und wie es bei uns nur kurze Zeit stattfindet, da beständige Dauer uns unmöglich ist, so ist es bei ihm immerwährend“ (*Met.* XII 7, 1072b14-15). Worin genau besteht aber diese kontinuierliche ἐνέργεια?⁹¹ Da die Vernunft für Aristoteles prinzipiell durch einen Gegenstandsbezug gekennzeichnet ist,⁹² hängt die Qualität ihrer Tätigkeit von dem Objekt ab, das gedacht wird. Die göttliche Vernunft kann nur auf das beste Objekt bezogen sein, und da sie selbst das Beste ist, denkt sie sich ewig selbst: „Sich selbst also denkt die Vernunft (νοῦς), sofern sie ja das Vorzüglichste ist, und das Denken ist Denken des Denkens (νόησις νοήσεως)“ (*Met.* XII 9, 1074b34).⁹³

Es stellt sich aber die Frage, wie es überhaupt möglich sein soll, dass das Denken nur sich selbst zum Objekt hat. Dies mag zunächst wie eine unplausible Leerformel aussehen, in der das eigene Denken als vermeintliches Objekt ausgegeben wird. Immerhin haben „die Wissenschaft und die Sinneswahrnehmung und die Meinung und die Vorstellung immer etwas anderes zum Objekt, sich selbst aber nur nebenbei“ (*Met.* XII 9, 1074b35-36). In diesen Fällen ist das Objekt freilich immer verschieden von dem Vorgang, durch

⁸⁸ Bordt, *Aristoteles' Metaphysik XII*, S. 102. Siehe dazu *Met.* XII 7, 1072b29-30: „Die Gottheit, sagen wir, ist das ewige, beste lebendige Wesen, also Leben und stetige, ewige Fortdauer wohnt in der Gottheit; denn sie ist Leben und Ewigkeit.“

⁸⁹ Siehe Bordt, *Aristoteles' Metaphysik XII*, S. 116.141f.

⁹⁰ Bordt, *Aristoteles' Metaphysik XII*, S. 116.

⁹¹ Zu dieser schwierigen und umstrittenen Frage siehe Bordt, *Aristoteles' Metaphysik XII*, S. 139-150; Oehler, *Der unbewegte Beweger des Aristoteles*, S. 64-93; Hans Krämer, „Grundfragen der aristotelischen Theologie“, in: *Theologie und Philosophie* 44, 1969, S. 363-382. Hier kann ich es wieder nur bei Hinweisen belassen.

⁹² Siehe dazu *De an.* III 4.

⁹³ Siehe auch *Met.* XII 7, 18-23: „Das Denken an sich aber geht auf das an sich Beste, das höchste Denken auf das Höchste. Sich selbst denkt die Vernunft (νοῦς) in Ergreifung des Denkbaren; denn denkbar wird sie selbst, den Gegenstand berührend und denkend, so daß Vernunft und Gedachtes dasselbe ist. Denn die Vernunft ist das aufnehmende Vermögen für das Denkbare und die Wesenheit. Sie ist in wirklicher Tätigkeit, indem sie das Gedachte hat.“

den das Objekt erfasst wird. „Doch bei manchem ist ja die Wissenschaft die Sache selbst. Bei den werktätigen Wissenschaften sind, vom Stoff abgesehen, die Wesen und das Wesenswas, bei den betrachtenden der Begriff und das Denken die Sache“ (*Met.* XII 9, 1075a1-3). Sieht man im Fall der hervorbringenden Wissenschaften davon ab, dass deren Objekte grundsätzlich immer an Materie gebunden sind, und betrachtet nur die Formen dieser Objekte, dann unterscheiden sich diese nicht von dem Wissen über sie, das in der Vernunfttätigkeit aktualisiert wird.⁹⁴ Dies gilt erst recht für die theoretischen Wissenschaften, da diese sich im Unterschied zu den hervorbringenden von vornherein auf stofflose Objekte, nämlich den Begriff und das Denken, beziehen. In den theoretischen Wissenschaften gibt es nach Aristoteles also ein Denken, das die Tätigkeit des Denkens selbst zum Objekt hat. „Da also das Gedachte und die Vernunft nicht verschieden sind bei allem, was keinen Stoff hat, so wird es dasselbe sein, und das Denken mit dem Gedachten ein einziges“ (*Met.* XII 9, 1075a3-4). Offenbar kann man also von einem Denken des Denkens sprechen, wenn sich das Denken auf Objekte der theoretischen Wissenschaft bezieht.⁹⁵ Damit aber gibt Aristoteles einen klaren Hinweis darauf, dass das Denken des Denkens nicht nur auf die göttliche Vernunft zutrifft, sondern auch dem menschlichen Denken offensteht, wie Bordt hervorhebt: „Der Unterschied zwischen menschlichem Denken und dem Denken Gottes besteht nicht darin, dass das Denken Gottes kategorial vom menschlichen Denken unterschieden ist, sondern darin, dass Gott das, was wir nur kurze Zeit können, ewig kann: Die Objekte der theoretischen Wissenschaft bzw. genauer, alle Formen, denken.“⁹⁶ Damit möchte ich zu einer weiteren theologisch bedeutsamen Passage der *Metaphysik* übergehen.

⁹⁴ Siehe dazu auch *Met.* XII 3; *De an.* III 8, 431b31-35.

⁹⁵ Siehe dazu auch *De an.* III 4, 430a3-5: „Denn bei den Dingen ohne Materie ist Denkendes und Gedachtes dasselbe. Das betrachtende (betätigte) Wissen und das entsprechend Gewußte sind dasselbe.“

⁹⁶ Bordt, *Aristoteles' Metaphysik XII*, S. 148. Allerdings lässt das 1. Buch der *Politik* keinen Zweifel daran, dass es für Aristoteles auch Menschen gibt, die von Natur aus Sklaven sind und als solche strenggenommen keine Vernunft besitzen, wenngleich sie auch in der Lage sind, die Gebote der Vernunft zu verstehen (*Pol.* I 5, 1254b22-23). Auf sie wird das Denken der Objekte der theoretischen Wissenschaft freilich nicht zutreffen. Im Übrigen besteht über das Verhältnis von menschlicher und göttlicher Vernunft in *Met.* XII sowie in *De an.* III keineswegs Einigkeit. Zu dieser Diskussion, die ich hier nicht aufnehmen konnte, siehe Christian Jung, *Die doppelte Natur des menschlichen Intellekts bei Aristoteles*, Würzburg 2011, insbes. S. 194-200.205f.; Stephan Herzberg, *Menschliche und göttliche Kontemplation. Eine Untersuchung zum bios theoretikos bei Aristoteles*, Heidelberg 2013, S. 111-154.

2.3. Ist die höchste Wissenschaft den Göttern vorbehalten? (*Met.* I 2)

„Alle Menschen streben von Natur nach Wissen“ (*Met.* I 1, 980a1). Dieses allgemeinschliche Streben, mit dessen Kundgabe die ganze *Metaphysik* beginnt, umfasst nach Aristoteles verschiedene Wissensformen. Die im 1. Kapitel des 1. Buches entworfene Stufenfolge, die von der Sinneswahrnehmung über die Erinnerung und Erfahrung zur Wissenschaft und Kunst führt, gipfelt in der Weisheit (σοφία) als höchste Wissenschaft von den ersten Ursachen und Prinzipien. Als Zielpunkt der epistemischen Stufenleiter beschäftigt sie sich am meisten mit dem Allgemeinen, das am schwierigsten zu erkennen ist, weil es am weitesten von den Sinneswahrnehmungen entfernt liegt, sowie am meisten mit dem Ersten, das am genauesten und am besten lehrbar ist. Da sie überdies die Wissenschaft des im höchsten Grade Wissbaren ist, wird sie auch am meisten um ihrer selbst willen gewählt.⁹⁷ Dieser Wissenschaft geht es nach Aristoteles nämlich nicht um einen praktischen Nutzen, sondern um das Wissen selbst, wie dies auch überhaupt auf die Philosophie zutrifft, deren Ursprung das Staunen ist:

Wenn sie (die Menschen) also philosophierten, um der Unwissenheit zu entgehen, so suchten sie die Wissenschaft offenbar des Erkennens wegen, nicht um irgendeines Nutzens willen. Das bestätigt auch den Verlauf der Sache; denn als so ziemlich alles zur Bequemlichkeit und zum Genuß des Lebens Nötige vorhanden war, da begann man diese Art der Einsicht (φρόνησις) zu suchen (*Met* I 2, 982b19-24).

Insofern sie beim Vorhandensein alles Lebensnotwendigen als einzige Wissenschaft um ihrer selbst willen erstrebt wird, ist sie allein schlechthin frei, so wie wir auch „den Menschen frei nennen, der um seiner selbst, nicht um eines andern willen ist“ (*Met.* I 2, 982b25-26). Als Höchstform des Wissens könnte man aber „mit Recht ihre Erwerbung für übermenschlich halten“ (*Met.* I 2, 982b28). Übersteigt der Besitz der höchsten Wissenschaft also nicht die Möglichkeiten des Menschen? Ist sie nicht vielmehr dazu bestimmt, den Göttern vorbehalten zu bleiben, wie ein von Aristoteles angeführtes Zitat des Dichters Simonides nahelegt?⁹⁸ Diese Bedenken weist Aristoteles aber zurück, indem er bestreitet, dass „Neid im göttlichen Wesen liegt“ (*Met.* I 2, 983a1), indem er Zweifel an der Glaubwürdigkeit von Dichtern hegt, und darauf hinweist, dass die göttlichste Wissenschaft zugleich die ehrwürdigste sei. Dabei werden zwei Hinsichten unterschieden:

⁹⁷ Siehe *Met.* I 1, 982a20-982b10.

⁹⁸ Siehe *Met.* I 2, 982b30.

Göttlich aber kann sie nur in zwiefachem Sinne sein; denn einmal ist die Wissenschaft göttlich, welche der Gott am meisten haben mag, und dann die, welche das Göttliche zum Gegenstande hat. Bei dieser Wissenschaft allein trifft beides zugleich ein; denn Gott gilt allen für eine Ursache und ein Prinzip, und diese Wissenschaft möchte wohl allein oder doch am meisten Gott besitzen. Notwendiger als diese sind alle andern, besser aber keine (*Met.* I 2, 983a5-10).⁹⁹

Die göttlichste Wissenschaft ist somit diejenige, die sowohl Gott am meisten besitzen dürfte als auch selbst vom Göttlichen handelt. Zugleich aber geht ihr Besitz ausdrücklich nicht über das dem Menschen Mögliche hinaus. Diese eigenartige Konstellation kennzeichnet auch die aristotelische Konzeption des guten Lebens, um die es im Folgenden gehen soll.

2.4. Die Theorie der Lebensformen und der Begriff der εὐδαιμονία

„Was man im strengsten Sinne Glück heißt, entspringt der eher plötzlichen Befriedigung hoch aufgestauter Bedürfnisse und ist seiner Natur nach nur als episodisches Phänomen möglich.“¹⁰⁰ Es ist eine durchaus eingängige Glücksbestimmung, die Sigmund Freud in *Das Unbehagen in der Kultur* präsentiert: Glück als vorübergehendes subjektives Wohlbefinden, welches aus dem passiven „Erleben starker Lustgefühle“¹⁰¹ resultiert. Auch Aristoteles kennt sie, doch seine eigene steht dazu in deutlichem Gegensatz.

Der Begriff der εὐδαιμονία bezeichnet bei ihm weder ein Zufallsglück noch das temporäre Erleben einer bestimmten Emotion, sondern das insgesamt gelungene und erfüllte Leben, das wesentlich im Tätigsein besteht.¹⁰² Der Frage nach der εὐδαιμονία in Aristoteles' *Nikomachischer Ethik*¹⁰³ liegt der gleich zu Beginn eingeführte handlungstheoretische Grundbegriff des Strebens nach einem für gut befundenen Ziel zugrunde: „Jedes

⁹⁹ Siehe auch *Met.* VI 1, 1026a10-23, wo Aristoteles eine Rangordnung innerhalb der theoretischen Wissenschaften angibt, für welche die Qualität der Betrachtungsgegenstände leitend ist, und in der als würdigste Wissenschaft diejenige genannt wird, die das Göttliche zum Gegenstand hat.

¹⁰⁰ Sigmund Freud, „Das Unbehagen in der Kultur“, in: Ders., *Das Unbehagen in der Kultur. Close Reading und Rezeptionsgeschichte*. Herausgegeben und kommentiert von Wolfgang Müller-Funk, Göttingen 2016, S. 51-110, hier: S. 60.

¹⁰¹ Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, S. 60.

¹⁰² Siehe dazu Maximilian Forschner, „Glück als erfülltes Tätigsein. Zum Aristotelischen Konzept der Eudaimonia“, in: Ders., *Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*, Darmstadt 21994, S. 1-21.

¹⁰³ Ich konzentriere mich im Folgenden weitgehend auf eine skizzenhafte inhaltliche Darstellung einiger Kapitel des 1. und 10. Buches der *Nikomachischen Ethik*, die für die aristotelische Glücksauffassung und die damit zusammenhängende Theorie der Lebensformen von besonderer Bedeutung sind. Für eine umfassendere Diskussion dieser Kapitel siehe vor allem Anthony Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*,

Herstellungswissen und jedes wissenschaftliche Vorgehen, ebenso jedes Handeln und Vorhaben strebt, so die verbreitete Meinung, nach einem Gut. Deshalb hat man ‚Gut‘ zu Recht erklärt als ‚das, wonach alles strebt‘“ (EN I 1, 1094a1-3).¹⁰⁴ Menschliches Tun ist zielorientiert, und entsprechend der Vielzahl an Formen des Handelns gibt es eine Vielzahl an erstrebten Zielen, die sich erfahrungsgemäß bisweilen in hierarchisch angeordnete Zusammenhänge bringen lassen.¹⁰⁵ Damit das Streben aber nicht sinnlos ist, muss es für Aristoteles ein um seiner selbst willen gewähltes Endziel geben, das die negativ konnotierte Grenzenlosigkeit des Strebensprozesses verhindert.¹⁰⁶

Wenn es nun für das, was wir tun, ein Ziel (τέλος) gibt, das wir um seiner selbst willen wünschen, während wir die übrigen Dinge um seinetwillen wünschen, und wenn wir nicht alles um eines weitergehenden Ziels willen wählen – denn auf diese Weise ginge der Prozess ins Unendliche (ἄπειρον), sodass das Streben leer und vergeblich würde –, dann wird offensichtlich dieses [Ziel] das Gut, und zwar das beste Gut (ἄριστον) sein (EN I 1, 1094a18-22).

Nach Aristoteles sehen die Menschen, sowohl die kultivierten als auch die Leute aus der Menge, das höchste Gut berechtigterweise in der εὐδαιμονία, darüber aber, was diese ist, soll Uneinigkeit bestehen. Da es bei ihr nun auf die Art und Weise ankommt, wie man sein Leben insgesamt anlegt, behandelt Aristoteles diese Frage vorerst entlang von drei als vorherrschend bezeichneten alternativen Lebensformen. Das Genussleben, dessen Ziel die sinnliche Lust ist, scheidet als Glückskandidat aus, mag es auch von den meisten Menschen vorgezogen werden. In der Unterwerfung unter die Affekte begibt sich der Mensch gleichsam unter das humane Niveau, indem er „auf gänzlich sklavenhafte Art

Oxford 1992; Gabriel Richardson Lear, *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton 2004, p. 1-71.175-207; Michael Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*, Cambridge 2005, p. 47-86.316-331; Ursula Wolf, *Aristoteles', Nikomachische Ethik'*, Darmstadt ³2013, S. 23-56.239-256. Neben der *Nikomachischen Ethik* umfasst das aristotelische Schriftenkorpus noch zwei weitere ethische Abhandlungen, die *Eudemische Ethik* sowie die *Magna Moralia*, deren Echtheit jedoch umstritten ist. Zum Verhältnis von *Nikomachischer* und *Eudemischer Ethik* siehe Anthony Kenny, *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford ²2016. Kenny betrachtet die *Eudemische Ethik*, deren Wirkungskraft derjenigen der *Nikomachischen Ethik* klar nachsteht, sogar als das reifere und gehaltvollere Werk. Zur Glücksauffassung in der *Eudemischen Ethik* siehe grundlegend Friedemann Buddensiek, *Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik*, Göttingen 1999, insbes. S. 64-103.229-257.

¹⁰⁴ Die *Nikomachische Ethik* wird zitiert nach der Übersetzung von Ursula Wolf.

¹⁰⁵ Siehe EN I 1, 1094a10-15: „Wo solche Kenntnisse *einer* bestimmten Fähigkeit unterstehen – wie die Sattlerei und die übrigen Kenntnisse, die mit der Ausstattung von Pferden zu tun haben, der Reitkunst untergeordnet sind, während diese und alle Arten kriegerischer Handlungen ihrerseits der Strategik unterstehen, und auf dieselbe Weise andere Arten des Handelns wieder anderen –, in allen diesen Fällen sind die Ziele der leitenden Kenntnisse wählenswerter als die der untergeordneten; denn jenen zuliebe werden auch diese verfolgt.“

¹⁰⁶ Für eine Analyse des ontologischen Status des Unbegrenzten siehe *Phys.* III 6.

das Leben des Viehs“ (*EN* I 3, 1095b20) wählt.¹⁰⁷ Auch das politische Leben wird verworfen, sofern dessen Ziel nur in der Ehre gesehen wird. Denn diese scheint man weitgehend nur zu verfolgen, „um sich zu überzeugen, dass man selbst gut ist“, womit aber offenbar „Gutheit (ἀρετή) mehr Gewicht hat als Ehre“ (*EN* I 3, 1095b27-29). Das der ἀρετή verpflichtete politische Leben sowie das theoretische, betrachtende Leben, das Aristoteles hier nur benennt und erst im 10. Buch behandelt, sind die beiden Lebensformen, die für eine inhaltliche Bestimmung der εὐδαιμονία verbleiben, welche somit in einer Vollendung besteht, die dem zielorientierten Handeln innewohnt.¹⁰⁸

Um aber zu zeigen, dass die εὐδαιμονία mit Recht unter den Menschen als das höchste Gut gilt, werden im 5. Kapitel des 1. Buches Kriterien genannt, die dieses zu erfüllen hat. Da es eine Hierarchie von Zielen gibt, und manche von ihnen um anderer Dinge willen gewählt werden, muss das beste Gut ein solches sein, welches einen abschließenden, schlechthin zielhaften Charakter hat.¹⁰⁹ Dieser zeigt sich darin, dass es „immer als solches und nie um einer anderen Sache willen gewählt wird“ (*EN* I 5, 1097a34), wodurch es seine schlechthinnige Vollkommenheit erweist. Als derartiges schlechthin vollkommenes Ziel gilt aber die εὐδαιμονία als reiner Selbstzweck.¹¹⁰ Neben dem Kriterium der Vollkommenheit hat das beste Gut auch jenes der Autarkie zu erfüllen, wobei Aristoteles das Autarke als dasjenige bestimmt, „was auch dann, wenn man nur es allein besitzen würde, das Leben wählenswert macht und ihm nichts fehlen lässt. Für so beschaffen halten wir aber das Glück (εὐδαιμονία) [...] Das Glück erweist sich also als etwas, das abschließend und autark ist; es ist das Ziel (τέλος) all dessen, was wir tun“ (*EN* I 5, 1097b14-20).¹¹¹

¹⁰⁷ Nach Aristoteles gibt es aber auch höhere Arten von Lust, die er als integralen Bestandteil der εὐδαιμονία ansieht. Siehe etwa *EN* I 8; II 2; VII 12-15; X 1-5.

¹⁰⁸ Am Ende des 3. Kapitels des 1. Buches erwähnt Aristoteles auch noch das gewinnorientierte Leben, welches als Glückskandidat aber ebenso ausscheidet, da Reichtum nur Mittel und kein Ziel ist.

¹⁰⁹ Weitere Übersetzungsmöglichkeiten des von Ursula Wolf mit „abschließend“ wiedergegebenen Begriffs τέλειον sind „vollkommen“, „vollständig“ und „vollendet“.

¹¹⁰ Indem die εὐδαιμονία als so verstandenes höchstes Ziel ein letztes Worumwillen für das menschliche Handeln ist, erinnert sie an den unbewegten Beweger aus *Met.* XII, der als reine ἐνέργεια ein letztes Worumwillen für die Naturprozesse ist, in denen die Dinge danach streben, ihre je eigene Aktualität zu entfalten, also gewissermaßen die reine ἐνέργεια des unbewegten Bewegers nachahmen. Zu dieser Verwandtschaft siehe Otfried Höffe, *Aristoteles*, München 42014, S. 221.

¹¹¹ Die genannten Kriterien für das höchste Gut lassen zwei Deutungen seiner Zielhaftigkeit zu, an denen sich in der Aristoteles-Forschung die Geister scheiden. Da Aristoteles das höchste Gut als ein solches bestimmt, das als Einziges allein um seiner selbst willen gewählt wird, ist es naheliegend, es als ein von den anderen Gütern verschiedenes, sie überragendes, dominantes Ziel zu begreifen. Da er aber zugleich betont, dass das beste Gut dem Leben nichts fehlen lässt und es durch Hinzufügung weiterer Güter nicht noch besser werden kann, ist ebenso die Annahme berechtigt, es sei ein inklusives Ziel, das als solches alle anderen Ziele mit umfasst. Allgemein zu dieser Spannung siehe William F. R. Hardie, „The Final Good in Aristotle's Ethics“, in: *Philosophy* 40, 1965, p. 277-295. Für die inklusive Interpretation des höchsten Guts siehe grundlegend John L. Ackrill, „Aristotle on *Eudaimonia*“, in: Amélie Oksenberg

Diese formale Bestimmung des höchsten Guts beantwortet aber freilich noch nicht die Frage, worin das erfüllte Leben als solches besteht. In einer auf die allgemeinen Kriterien folgenden anthropologischen Überlegung über die dem Menschen eigentümliche Leistung oder Funktion (ἔργον) sucht Aristoteles deshalb nach einem gehaltvollen Begriff der εὐδαιμονία.¹¹² Aus der Beobachtung, dass sich bestimmte menschliche Kompetenzen sowie Körperteile durch eine spezifische Funktion auszeichnen, schließt er, für ihn offenbar unmittelbar einleuchtend, auf eine für den Menschen selbst charakteristische Leistung:

Sollten also wirklich der Schreiner und der Schuster bestimmte Funktionen und Tätigkeiten haben, der Mensch hingegen keine, sondern von Natur aus ohne Funktion (ἔργον) sein? Oder kann man, ebenso wie offensichtlich das Auge, die Hand, der Fuß, allgemein jeder Körperteil eine bestimmte Funktion besitzt, so auch für den Menschen eine bestimmte Funktion neben all diesen Funktionen ansetzen? (EN I 6, 1097b29-33).

Für diese den Menschen selbst auszeichnende Funktion kann freilich nur etwas in Frage kommen, durch das er von allen anderen Lebewesen verschieden ist. Nun ist allein die Vernunft dem Menschen eigentümlich. Deshalb kann seine spezifische Leistung nur in einer „Tätigkeit (ἐνέργεια) der Seele entsprechend der Vernunft (λόγος)“ (EN I 6, 1098a7) bestehen, oder im „tätige[n] Leben desjenigen Bestandteils in der menschlichen Seele, der Vernunft (λόγος) besitzt“ (EN I 6, 1098a3).¹¹³ Das Gut für den Menschen (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν) liegt nach Aristoteles aber nicht schon in der bloßen Ausübung dieser spezifischen Funktion, sondern in der „Tätigkeit (ἐνέργεια) der Seele im Sinn der Gutheit (ἀρετή), und wenn es mehrere Arten der Gutheit gibt, im Sinn derjenigen, welche die beste und am meisten ein abschließendes Ziel ist“ (EN I 6, 1098a17-18).¹¹⁴ Die Betätigung des Vernunftvermögens hat also auf gute Weise, gemäß der ἀρετή, sowie nicht nur

Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley 1980, p. 15-33. Für die dominante Interpretation, in Auseinandersetzung mit der Deutung Ackrills, siehe vor allem Richard Kraut, *Aristotle on the Human Good*, Princeton 1989, p. 200-225.

¹¹² Für eine kritische Diskussion dieser umstrittenen Überlegung siehe Philipp Brüllmann, „Ethik und Naturphilosophie. Bemerkungen zu Aristoteles' Ergon-Argument (EN I 6)“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 94, 2012, S. 1-30; Christine M. Korsgaard, „Aristotle's Function Argument“, in: Dies., *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford 2008, p. 129-150.

¹¹³ Für Aristoteles kommt es hier auf die Betätigung (ἐνέργεια) des Vernunftvermögens an, nicht auf den bloßen Besitz dieses Vermögens.

¹¹⁴ Auch diese Stelle hat eine Kontroverse zwischen Vertretern einer dominanten und einer inklusiven Interpretation des höchsten Guts entfacht. Ein guter Überblick darüber findet sich bei Dorothea Frede, „Kommentar“, in: Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Dorothea Frede, Berlin/Boston 2020, S. 315-990, hier: S. 362f.

für kurze Zeit, sondern ein ganzes Leben lang zu geschehen.¹¹⁵ Der dadurch vielleicht „drohenden Gefahr, dem intellektuellen Bereich ein zu hohes Gewicht beizumessen“,¹¹⁶ entgeht Aristoteles durch die Unterscheidung zweier rationaler Fähigkeiten. Vom vernünftigen Seelenbestandteil, in dessen guter Betätigung die εὐδαιμονία liegt, hat nämlich „ein Teil Vernunft in der Weise, dass er der Vernunft gehorcht, der andere so, dass er sie hat und denkt“ (EN I 6, 1098a4-5). Dieser Differenzierung entspricht nun auch die Einteilung der menschlichen Tugenden in solche des Denkens und solche des Charakters, welche Aristoteles im 13. Kapitel des 1. Buches vornimmt.¹¹⁷ Sie liegt letztlich auch der näheren Erörterung der beiden noch verbleibenden Lebensformen zugrunde, des der Tugend (ἀρετή) verpflichteten politischen und des theoretischen Lebens.

2.5. Der Vorrang der theoretischen Lebensform

Nach Aristoteles zeigt sich die „gehorchende“ Vernunft im Leben gemäß den (ethischen) Tugenden des Charakters. In Verbindung mit der Klugheit (φρόνησις), der dazugehörigen (dianoetischen) Tugend des Denkens, besteht in deren Ausübung die moralisch-politische Lebensform, die sich im zwischenmenschlichen Bereich manifestiert.¹¹⁸ Sie ist eine Realisierungsweise der εὐδαιμονία, wiewohl für Aristoteles nur die zweitbeste. Denn „die Betätigungen dieser Gutheit (ἀρετή) sind menschlicher Art: Das Gerechte, das Tapfere

¹¹⁵ Siehe EN I 11, 1101a14-17: „Warum soll man also nicht sagen, dass derjenige glücklich ist, der sich im Sinn einer Tugend (ἀρετή), die ein abschließendes Ziel ist, betätigt und mit äußeren Gütern hinreichend ausgestattet ist, und zwar nicht nur über irgendeine Zeitspanne hinweg, sondern während eines ganzen Lebens?“ Wie daraus hervorgeht, berücksichtigt Aristoteles für seine Bestimmung der εὐδαιμονία auch kontingente Umstände als glücksrelevante Faktoren. Siehe etwa EN I 9, 1099a30-1099b8: „Dennoch bedarf das Glück (εὐδαιμονία) [...] offenbar zusätzlich auch der äußeren Güter. Denn es ist unmöglich oder [zumindest] nicht leicht, werthafte Handlungen ohne Hilfsmittel zu tun. Bei vielen Handlungen benutzen wir Freunde, Reichtum und politische Macht als eine Art von Werkzeugen. Ferner gibt es Dinge, deren Fehlen die Glückseligkeit trübt, wie gute Herkunft, wohlgeratene Kinder, Schönheit [...] Wie wir gesagt haben, scheint das Glück (εὐδαιμονία) also zusätzlich solche günstigen Umstände zu benötigen“.

¹¹⁶ Höffe, *Aristoteles*, S. 223.

¹¹⁷ Siehe EN I 13, 1103a2-7: „Der eine seiner (des vernünftigen Seelenbestandteils) Teile besitzt die Vernunft im eigentlichen Sinn und in sich selbst, der andere in der Weise, dass er auf sie so hören kann, wie man auf den Vater hört. In Entsprechung zu diesem Unterschied wird auch die Gutheit (ἀρετή) aufgeteilt. Denn wir nennen von den Arten der Gutheit die einen Tugenden des Denkens, die anderen Tugenden des Charakters. Dabei sind Weisheit, Verständigkeit und Klugheit Tugenden des Denkens, Großzügigkeit und Mäßigkeit solche des Charakters.“

¹¹⁸ Zu den Charaktertugenden siehe die Diskussion bei Wolf, *Aristoteles' ‚Nikomachische Ethik‘*, S. 66-92. Zur dianoetischen Tugend der Klugheit siehe Theodor Ebert, „Phronêsis. Anmerkungen zu einem Begriff der Aristotelischen Ethik (VI 5, 8–13)“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Berlin 2010, S. 165-185. Den moralisch-praktischen Charakter der Vernunft betont Aristoteles auch in *Pol.* I 2, 1253a9-18.

sowie das Übrige, worin sich die Tugenden betätigen, üben wir gegeneinander aus, indem wir im vertraglichen Umgang, in Notlagen, in Handlungen aller Art und bei den Affekten das beachten, was einem jeden angemessen ist“ (*EN X 8, 1178a9-14*). Diese Tugenden betreffen den Menschen als aus Körper und Seele zusammengesetztes Lebewesen. „Somit sind auch das Leben in ihrer Betätigung (*ἐνέργεια*) und das Glück (*εὐδαιμονία*), das hierin besteht, menschlich“ (*EN X 8, 1178a21-22*).¹¹⁹

Es liegt an seelentheoretischen Voraussetzungen, dass damit noch nicht das beste dem Menschen mögliche Leben bezeichnet ist. Denn wenn die vollkommene *εὐδαιμονία* in einer Betätigung gemäß der besten Tugend liegt,¹²⁰ so die Überlegung des Aristoteles, dann wird es sich hierbei um die Betätigung der Tugend des besten Seelenvermögens im Menschen handeln, welches dasjenige ist, das „seiner Natur nach herrscht, führt und eine Vorstellung von den werthafte[n] und göttlichen Dingen hat, mag es selbst etwas Göttliches sein oder das göttlichste der Dinge in uns – seine Tätigkeit (*ἐνέργεια*) im Sinn der ihm eigenen Gutheit (*ἀρετή*) wird das vollkommene Glück (*τελεία εὐδαιμονία*) sein“ (*EN X 7, 1177a14-17*).¹²¹ Die damit angesprochene theoretische Betätigung des *νοῦς* als Aktualisierung der (dianoetischen) Tugend der Weisheit (*σοφία*) genügt am meisten den formalen Kriterien des höchsten Guts. Sie ist die höchste Tätigkeit, wie auch der *νοῦς* „das Höchste in uns ist und seine Gegenstände die höchsten unter den erkennbaren Dingen sind“ (*EN X 7, 1177a20-21*).¹²² Sie ist am kontinuierlichsten und lustvollsten,¹²³ sowie

¹¹⁹ Entsprechend bedarf diese Lebensform auch stärker der äußeren Güter. Siehe *EN X 8, 1178a23-1178b7*.

¹²⁰ Einen Hinweis auf eine Rangordnung unter den Tugenden gab es bereits in *EN I 6, 1098a17-18*.

¹²¹ Siehe auch *EN VI 7, 1141a20-22*: „Denn es wäre seltsam, wenn jemand das politische Wissen oder die Klugheit (*φρόνησις*) für die beste Wissenschaft hielte, es sei denn, der Mensch wäre das beste der Wesen im Universum.“

¹²² Zur Frage nach den Gegenständen, auf die sich die *θεωρία* richtet, siehe Wolfgang Kullmann, „Theoretische und politische Lebensform bei Aristoteles (X 6–9)“, in: Höffe (Hg.), *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, S. 253-276, hier: S. 255-258. Kullmann berücksichtigt neben den Ausführungen zum *νοῦς* und zur *σοφία* in *EN VI 6* und *7* auch die Bemerkungen zu den theoretischen Wissenschaften in *Met. VI 1*, sowie die *Eudemische Ethik* (VIII 2) und *De partibus animalium* (I 5). Siehe auch die ausführliche Darstellung bei Herzberg, *Menschliche und göttliche Kontemplation*, S. 73-110.

¹²³ Zur vollkommensten Lust als Bestandteil der vollkommensten Tätigkeit siehe auch *EN X 4, 1174b14-23*. Dass die theoretische Tätigkeit nach Aristoteles am lustvollsten sein soll, wird freilich auch damit zu tun haben, dass in *Met. XII 7, 1072b16* von der Tätigkeit (*ἐνέργεια*) des ersten Prinzips gesagt wird, sie sei zugleich Lust. Siehe dazu Bordt, *Aristoteles' Metaphysik XII*, S. 117: „Aristoteles ist der Überzeugung, dass für einen Menschen eine Tätigkeit umso lustvoller ist, je mehr ein Mensch in wirklicher Tätigkeit, d. h. in Aktualität, lebt. Lust ist stets etwas, das die wirkliche Tätigkeit begleitet. Je ungestörter und ungehinderter es möglich ist, in wirklicher Tätigkeit zu sein, desto größer ist die Lust [...] Dabei ist die Lust eines Menschen umso größer, je mehr sich in der Tätigkeit das verwirklicht, was der Mensch seinem Wesen nach ist. Weil die Vernunft dasjenige ist, was das Wesen des Menschen vor allem konstituiert, besteht in der ungehinderten Vernunfttätigkeit die größte Lust. Die erste *ousia* ist dazu in der Lage, ein Leben der ungehinderten Vernunfttätigkeit zu führen. Deswegen wird am Leben der ersten *ousia* paradigmatisch deutlich, was Lust in der Vollform ist.“

von kontingenten Umständen am unabhängigsten, also selbstgenügsam.¹²⁴ Sie wird um ihrer selbst willen geliebt, denn „nichts entsteht aus ihr außer dem Betrachten“ (*EN X 7, 1177b1*), und ist mit Muße verbunden.¹²⁵

Damit ist die *θεωρία* die höchste Realisierungsform der *εὐδαιμονία*. Durch sie übersteigt der Mensch jedoch zugleich sich selbst: „Ein so beschaffenes Leben aber ist wohl höher, als es dem Menschen entspricht. Denn so wird er nicht leben, insofern er Mensch ist, sondern insofern etwas Göttliches in ihm vorhanden ist“ (*EN X 7, 1177b26-27*). Unter der Voraussetzung, dass der *νοῦς* göttlich ist „im Vergleich mit dem Menschen“, ist ebenso „das Leben in der Betätigung dieser Vernunft göttlich im Vergleich mit dem menschlichen Leben“ (*EN X 7, 1177b30*). Wie in *Met. I 2* lehnt Aristoteles es aber auch hier ab, sich deshalb mit „menschlichen Dingen“ zu bescheiden: „Vielmehr müssen wir uns, soweit wir es vermögen, unsterblich machen und alles tun, um in Übereinstimmung mit dem Höchsten in uns zu leben“ (*EN X 7, 1177b33-34*).¹²⁶ In der *θεωρία*, der Aktualisierung der Vernunft als des göttlichen Elements in seiner Natur, gleicht der Mensch dem Göttlichen und wird in diesem Sinn unsterblich. Darin ist er nach Aristoteles aber auch am meisten Mensch. „Das heißt: Das Menschlichste am Menschen ist das Göttliche in ihm.“¹²⁷

In der Tat könnte man denken, dass ein jeder Mensch gerade dies ist, da es das Leitende und Beste unter seinen Bestandteilen ist. Es wäre daher seltsam, wenn der Mensch nicht sein eigenes Leben wählte, sondern das eines anderen Wesens [...] Was einem Lebewesen von Natur eigentümlich ist, das ist jeweils für es das Beste und Lustvollste. Für den Menschen ist dies also das Leben in der Betätigung der intuitiven Vernunft (*νοῦς*), wenn der Mensch gerade

¹²⁴ Siehe *Pol. I 2, 1253a27-29*, wo Aristoteles eine derartige, hier dem Weisen zuerkannte Selbstgenügsamkeit nur einem Tier oder einem Gott zusprechen möchte. In Bezug auf seine Bedürfnisse, nicht auf den Vollzug der *θεωρία*, ist aber der Weise freilich so wenig autark wie die anderen. Siehe *EN X 7, 1177a29-35; X 9, 1178b32-1179a9*.

¹²⁵ Siehe *Met. I 1, 981b17-25*, wo Aristoteles die Entstehung der mathematischen Wissenschaften in Ägypten durch die Muße der Priester erklärt.

¹²⁶ Siehe dazu David Sedley, „‘Becoming like god’ in the *Timaeus* and Aristotle”, in: Tomás Calvo/Luc Brisson (Ed.), *Interpreting the Timaeus – Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum. Selected Papers*, Sankt Augustin 1997, p. 327-339. Nach Sedley war die Vorstellung von der Angleichung des Menschen an die göttliche Vernunft im *Timaios* geradezu ausschlaggebend für die aristotelische Bestimmung des höchsten Zieles für den Menschen in *EN X*. Zur aristotelischen Kritik an Platon siehe aber den Überblick bei Höffe, *Aristoteles*, S. 177-181.219-221.

¹²⁷ Jung, *Die doppelte Natur des menschlichen Intellekts bei Aristoteles*, S. 193.

diese am meisten ist. Dieses Leben ist daher auch das glücklichste (εὐδαιμονέστατος) (EN X 7, 1178a2-7).¹²⁸

Es ist das glücklichste, weil es am meisten der Natur des Menschen entspricht und Aristoteles, wie Kullmann richtig sieht, „den Zustand dessen, der seine höchste Vollkommenheit, sein Glück, erreicht, mit demselben Begriff [benennt], mit dem er den Anfangszustand bezeichnet, nämlich ebenfalls ‚Natur‘.“¹²⁹ Es ist aber auch deshalb das glücklichste, weil angenommen wird, „dass die Götter im höchsten Grad selig und glücklich sind“ (EN X 8, 1178b9), und „die Tätigkeit des Gottes, die an Seligkeit herausragt“ (EN X 8, 1178b22), eine theoretische ist. „Auch unter den menschlichen Tätigkeiten also wird diejenige, die dieser am nächsten verwandt ist, das größte Glück mit sich bringen“ (EN X 8, 1178b23-24).¹³⁰ Der Mensch in der Betätigung des νοῦς, „von den Göttern am meisten geliebt“ (EN X 9, 1179a30), verwirklicht so seine höchste Bestimmung, wenn auch nur stets für kurze Zeit im Unterschied zur Tätigkeit Gottes. Hier handelt es sich um eine ἐνέργεια als Vollzugsform eines abschließenden Vollendungszustandes, um die „Verwirklichung einer Möglichkeit, die in jeder Phase ihres Daseins vollendet ist, keinen Aspekt des Werdens, d. h. des Übergangs von einem Noch-nicht zu einem realisierten Ziel an sich hat.“ Der Vollzug der Vernunft als Nachahmung der Vollkommenheit des Denkens Gottes ist „der Vollzug der Tätigkeit, die auf nichts jenseits ihrer selbst abzielt.“¹³¹

¹²⁸ Aufgrund der klaren Aufforderung, sich so weit wie möglich der θεωρία zu widmen, sowie aufgrund der Bestimmung dieser Tätigkeit als eine solche, die dem Menschen eigentümlich ist, wird man Deutungen kritisch gegenüberstehen dürfen, die darin eine Glückskonzeption sehen, welche sich vom Menschen aufgrund ihres Bezugs auf dessen göttliche, nicht menschliche Natur streng genommen gar nicht realisieren lässt. Siehe etwa Philipp Brüllmann, „Glück“, in: Christof Rapp/Klaus Corcilius (Hg.), *Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2021, S. 259-266. Hier wird aus meiner Sicht übersehen, was bereits für die Ausführungen in *Met.* XII galt. Auch in *EN X* gibt es keinen kategorialen, sondern nur einen graduellen Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Vernunft. Das ändert aber freilich nichts daran, dass das Verhältnis beider Realisierungsformen der εὐδαιμονία zueinander bei Aristoteles selbst unterbestimmt bleibt. Für Interpretationen dieses Verhältnisses siehe vor allem Sarah Broadie, *Ethics with Aristotle*, Oxford 1991, p. 412-419; Stephen S. Bush, „Divine and Human Happiness in *Nicomachean Ethics*“, in: *The Philosophical Review* 117, 2008, p. 49-75; Kullmann, *Theoretische und politische Lebensform bei Aristoteles (X 6–9)*, S. 258-275; Lear, *Happy Lives and the Highest Good*, p. 175-207; Niehues-Pröbsting, *Die antike Philosophie*, S. 166-176.

¹²⁹ Kullmann, *Theoretische und politische Lebensform bei Aristoteles (X 6–9)*, S. 268.

¹³⁰ Hier wird besonders gut sichtbar, dass die von Aristoteles in *Met.* XII entwickelte Auffassung von Gott Konsequenzen für die Frage nach dem guten, erfüllten Leben des Menschen hat.

¹³¹ Forschner, *Glück als erfülltes Tätigsein*, S. 18f. Freilich wird damit der zweiten glücksverbürgenden Lebensform der abschließende Charakter nicht zwingend abgesprochen. Siehe Frede, *Kommentar*, S. 362f.

3. Der Aufstieg zum Absoluten bei Plotin

3.1. Zum Aufbau der Wirklichkeit in *Enn.* V 1

Plotin verstand sich selbst offen als Interpret der Metaphysik Platons. Ihm stellten sich seine eigenen Lehren nur als „Auslegung der damaligen dar, und das Zeugnis, mit dem sie belegen, daß diese Lehrmeinungen alt sind, sind Platons eigene Schriften“ (*Enn.* V 1, 8).¹³² Der produktive Zugriff auf dieses als verbindlich anerkannte Werk gab der Lehre Platons aber eine konsistente, systematische Fassung, durch die Plotin für Werner Beierwaltes doch ein „Umformer des Erbes“ ist, welchem er sich grundsätzlich verpflichtet fühlte. Bei ihm zeige sich so ein „Doppelspiel zwischen Identifikation mit der philosophischen Überlieferung und Innovation auf einen eigenen originären Gedanken hin“.¹³³

Im Zentrum von Plotins spekulativer Metaphysik steht der Entwurf eines stufenartigen Kosmos, der sich grob in eine intelligible und sensible Seinssphäre gliedert.¹³⁴ Die materielle Wirklichkeit ist durchdrungen von der Allseele ($\pi\alpha\sigma\alpha$ $\psi\upsilon\chi\eta$), die dem geistig-immateriellen Bereich angehört. Von ihr empfangen die materiellen Dinge Gestalt und Leben, denn sie ist es, „die alle Lebewesen geschaffen hat, indem sie ihnen Leben eingehaucht hat [...] [S]ie ist es, die die Sonne gemacht hat, sie, die diesen gewaltigen Himmel geschaffen hat; sie hat ihm seine Ordnung gegeben, sie bewirkt seine regelmäßige Bewegung im Kreis“ (*Enn.* V 1, 2).

Die Weitergabe der Formbestimmung an die materielle Wirklichkeit erfolgt durch die Hinwendung der Seele zum Geist ($\nu\omicron\delta\varsigma$), der höherrangigen Existenzform in der geistigen Seinssphäre, dem „nach oben hin Benachbarte[n], an das sich die Seele unmittelbar anschließt und von dem her sie stammt“ (*Enn.* V 1, 3). Denn sie selbst ist nach Plotin nur „ein Abbild des Geistes“:¹³⁵ So wie „das im Vortrag sprachlich Ausgedrückte ein [Abbild] der sprachlich-rationalen Struktur in der Seele ist“, so ist „die Seele selber der sprachlich-rationale Ausdruck des Geistes und die gesamte Aktivität und das Leben, das

¹³² Soweit nicht anders angegeben, werden die *Enneaden* zitiert nach der Übersetzung von Christian Tornau.

¹³³ Werner Beierwaltes, „Plotins Erbe“, in: *Museum Helveticum* 45, 1988, S. 75-97, hier: S. 76. Siehe auch Thomas A. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel/Stuttgart 1979, S. 18-29. Zu den Einflüssen auf Plotin siehe Jens Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004, S. 12-18.

¹³⁴ Ich folge in der Darstellung weitgehend der Argumentation von *Enn.* V 1. Zu dieser Schrift siehe vor allem Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, S. 65-72.

¹³⁵ Zur Bedeutung der Bildhaftigkeit der entfalteten Wirklichkeit bei Plotin siehe Werner Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1985, S. 73-113.

er aus sich hervorgehen läßt“ (*Enn.* V 1, 3). Mit dem Geist hat die Seele das Denken gemeinsam, gemäß der Analogie ist es aber nicht ganz von derselben Art. Denn wenn die Seele „auf den Geist hinblickt, besitzt sie das, was sie erkennt und worin sie aktiv ist, von innen her und als ihr Eigenes“ (*Enn.* V 1, 3). Dieses Eigene der Seele kommt, so Halfwassen, in einem „überlegende[n] Denken“ zum Ausdruck, „das seine Gedanken auseinanderlegt und diskursiv durch sie hindurchgeht“.¹³⁶ Den „denkenden Durchgang durch die Vielheit der Ideen“ im Geist entfaltet die Seele nun auch nach außen hin, „indem sie eine Welt des getrennten Einzelnen hervorbringt: die Welt der sinnlichen Erscheinungen.“¹³⁷

Im Unterschied zur Seele hat das Denken des Geistes keine diskursiv-propositionale Struktur, vielmehr vollzieht es sich simultan. Sein Denken ist keine Suchbewegung,¹³⁸ sondern ein gesättigtes „Immer-schon-im-Ziel-Sein“, ein „ewiges Gefundenhaben“.¹³⁹ Der Geist umfasst die Vielheit des ganzen intelligiblen Seins „in ewigem Stillstand“ (*Enn.* V 1, 4), und ist so die absolut vollkommene Totalität des Intelligiblen, wovon die Seele ein bewegtes Bild ist. Erkennen und Sein sind in ihm gleichursprünglich, sie sind „zugleich da, existieren gemeinsam und verlassen einander nicht“ (*Enn.* V 1, 4).¹⁴⁰ Damit ist für Plotin aber bereits angedeutet, dass mit dem Geist noch nicht die höchste Instanz in der intelligiblen Wirklichkeit benannt ist. Denn nur dadurch, dass Erkennen und Sein „zwei sind, sind sie dieses Eine, das Geist und Sein und Erkennendes und Erkanntes auf einmal ist“ (*Enn.* V 1, 4). Die Selbstbezüglichkeit des Geistes in der Einheit von Erkennendem und Erkanntem setzt immer noch eine Zweiheit voraus.¹⁴¹ Der Geist erweist sich

¹³⁶ Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, S. 99.

¹³⁷ Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, S. 100. Zur Zweiteilung der Wirklichkeit bei Plotin siehe Christoph Horn, *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München³2014, S. 104.

¹³⁸ Siehe *Enn.* V 1, 4: „Und sein Erkennen besteht nicht darin, daß er sucht, sondern darin, daß er *hat*.“

¹³⁹ Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, S. 99.

¹⁴⁰ Für diese Behauptung beruft sich Plotin auf Parmenides. Siehe etwa *Enn.* V 1, 8: „Zwar war vorher schon Parmenides dicht an einer solchen Lehrmeinung (Platons), insofern er Sein und Geist identifizierte und das Sein nicht im sinnlich Wahrnehmbaren ansetzte: denn dasselbe ist Erkennen und Sein, wie er wörtlich sagt.“ Man wird aber auch an die aristotelische Lehre von der Einheit der theoretischen Wissenschaften mit ihren (stofflosen) Gegenständen denken dürfen. Siehe dazu *Enn.* V 4, 2: „[D]er Geist *ist* selbst seine Gegenstände, da er unmöglich Abbilder von ihnen empfangen kann (denn woher sollten die kommen?), sondern er ist an derselben Stelle mit seinen Gegenständen, mit ihnen identisch und eins; so fällt ja auch die Wissenschaft von den immateriellen Dingen mit ihren Gegenständen zusammen“ (Übersetzung nach Richard Harder).

¹⁴¹ Darin liegt auch die Kritik Plotins an der aristotelischen Gleichsetzung des sich selbst denkenden unbewegten Bewegers mit dem ersten Prinzip begründet. Siehe *Enn.* V 1, 9: „Er (Aristoteles) setzt das Erste zwar als separat und geistig erkennbar an, sagt dann aber, daß es sich selbst erkennt, was wiederum dazu führt, daß es nicht das Erste sein kann.“ Zu Plotins Kritik an Aristoteles siehe vor allem Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, S. 210-214; Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, S. 144-150.

damit als „vieles“, und die Seele, die „dicht an ihn herangekommen und so gut wie eins mit ihm geworden ist“, stellt sich die Frage: „Wer ist es denn nun, der diesen erzeugt hat? Einer, der ganz einfach und vor einer solchen Vielheit da ist; der für den Geist Ursache ist, zu sein *und* vieles zu sein“ (*Enn.* V 1, 5).

Dasjenige, dessen Bild die Seele ist, ist nun also selbst Bild eines notwendig vorausliegenden nicht-vielheitlichen Einen (ἓν), welches unendlich ist und jenseits aller Gegensätze ganz in sich steht, „nicht durch irgendeine bestimmte Gestalt eingeschränkt“ und insofern „nichts von dem, was im Geist ist“, in dem alles „durch Eingrenzung und Stillstand befestigt sein [muß]“, und „Stillstand ist bei geistig Erkennbarem Definition und Gestalt“ (*Enn.* V 1, 7).¹⁴² Trotz der Differenzlosigkeit des Einen geht es nach Plotin aus einer ihm selbst innewohnenden Notwendigkeit heraus in den Geist über, wobei die Weise des Hervorgehens von Letzterem vornehmlich metaphorisch verdeutlicht wird,¹⁴³ etwa durch das „helle Licht der Sonne, das gleichsam um sie umläuft und aus ihr immer erzeugt wird, während sie bleibt“, oder durch „alles, was duftend ist – solange wie es ist, geht ja rings um es herum etwas aus ihm hervor, von dessen Existenz jeder, der in der Nähe ist, etwas hat“ (*Enn.* V 1, 6).¹⁴⁴ Als ein Erzeugtes ist der Geist aber ontologisch schwächer als das ursprüngliche Eine, von dem er in seinem Sein abhängt und zu dem er hinstrebt. Denn erst durch seine Hinwendung zurück zu seinem Ursprung, welche Plotin als einen noetischen Akt fasst, wird der Geist das, was er ist.¹⁴⁵ Er sieht das Eine aber nicht, „indem er von ihm separat ist, sondern weil er nach ihm kommt und nichts dazwischen ist, ebensowenig wie zwischen Seele und Geist. Alles sehnt sich nach dem, wovon es erzeugt worden ist, und liebt es“ (*Enn.* V 1, 6).¹⁴⁶

¹⁴² Zum Verhältnis des obersten Prinzips zum Geist siehe auch *Enn.* V 6.

¹⁴³ Zur von Plotin selbst gestellten Frage nach der Möglichkeit einer Entstehung von etwas aus dem reinen Einen siehe Werner Beierwaltes, *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7)*, Frankfurt am Main 1995, S. 11-20.

¹⁴⁴ Zum Emanationsschema siehe Dominic J. O'Meara, *Plotinus: An introduction to the Enneads*, Oxford 1993, p. 60-68. Plotin versucht durch die bildhafte Darstellung metaphysische Grundsätze zum Ausdruck zu bringen, wie etwa, dass „[a]lle Wesen zeugen, sobald sie im Zustand der Vollkommenheit sind“ (*Enn.* V 1, 6).

¹⁴⁵ Siehe dazu auch *Enn.* V 2, 1; V 3, 11.

¹⁴⁶ Letztlich ist aber das Eine der Ursprung von allem. Siehe *Enn.* VI 7, 23: „Es erschafft den Geist, es erschafft das Leben, und anschließend erschafft es daraus die Seelen und alles übrige, was an rationaler Struktur, Geist oder Leben teilhat [...] Auch gegenwärtig erhält es die Genannten und bewirkt, daß das geistig Erkennende erkennt und das Lebende lebt; es haucht ihnen Geist ein, es haucht ihnen Leben ein und, wenn etwas zum Leben nicht fähig ist, Sein.“ Zum Begriff der Liebe bei Plotin siehe Pierre Hadot, *Plotinus or The Simplicity of Vision*. Translated by Michael Chase. With an Introduction by Arnold I. Davidson, Chicago 1993, p. 48-63. Er spielt in der noch zu behandelnden Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Streben der Seele und dem Guten eine entscheidende Rolle.

Die Darstellung der Kontinuität zwischen stabilen, hierarchisch organisierten Realitätsgraden,¹⁴⁷ von der das Weltbild Plotins zeugt, ist aber nicht einfach eine abstrakte ontologische Charakterisierung der Wirklichkeit. Vielmehr ist sie das deutende Resultat einer Suchbewegung der Menschenseele und besitzt damit eine eminent ethische Bedeutung.

3.2. Die Wirklichkeit an sich als Wirklichkeit in uns

Nach Theo Kobusch steht Plotin am Beginn einer „ganz neue[n] Epoche in der Metaphysikgeschichte“. Ihm sei es nämlich nicht nur um die „theoretische Thematisierung der drei vorgegebenen Hypostasen des Einen, des Geistes und der Seele“ gegangen. Vielmehr stellten diese auch „Stufen der Selbsterfahrung der Seele“ dar, „Formen und Stufen der Selbstwerdung“. Die Metaphysik Plotins sei damit eine „neue Metaphysik des inneren Menschen“, im Unterschied zur „Naturdingmetaphysik aristotelischer Provenienz“.¹⁴⁸

Tatsächlich hebt der Grundriss von Plotins Prinzipienlehre in *Enn.* V 1 mit dem erlösungsbedürftigen Zustand der Individualeelen in der Sinnenwelt an, welche „Gott, ihren Vater, vergessen haben und, obwohl sie Teile von dorthier sind und überhaupt zu ihm dort gehören, sich selbst und ihn nicht mehr kennen“ (*Enn.* V 1, 1). Mit ihrer „Fähigkeit zur freien Entscheidung“, ihrer „Fähigkeit zur Selbstbewegung“, die ihnen Genuss bereitere, haben sie sich von ihrem väterlichen Ursprung entfernt, sind „in die Gegenrichtung gelaufen und haben den größtmöglichen Abstand hergestellt“ (*Enn.* V 1, 1). In Unkenntnis ihrer eigenen Herkunft orientierten sie sich am Sinnlichen und verfehlten damit zugleich sich selbst. Es ist das dreigliedrige Hypostasenmodell, welches in dieser Unglückssituation der „Kehrtwendung in die Gegenrichtung“ (*Enn.* V 1, 1) dient, indem es die Individualeelen über sich selbst aufklärt. Dies ist nach Plotin deshalb möglich, weil die gestufte Grundordnung der Wirklichkeit auch in der einzelnen menschlichen Seele präsent ist: Die drei Hypostasen gibt es „auch bei uns“, im „inneren Menschen“ (*Enn.* V 1, 10).¹⁴⁹

¹⁴⁷ Siehe aber etwa *Enn.* VI 9, 3, wo Plotin den Abgrund zwischen dem Einen und dem Geist bzw. Sein betont, der die Annäherung der Seele an das letzte Prinzip beängstigend und mühevoll macht.

¹⁴⁸ Theo Kobusch, *Selbstwerdung und Personalität. Spätantike Philosophie und ihr Einfluß auf die Moderne*, Tübingen 2018, S. 252. Kobusch bezieht sich hier auf eine Unterscheidung aus Wilhelm Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften*.

¹⁴⁹ Für die Rede vom inneren Menschen beruft sich Plotin auf Platon. Siehe *Rep.* IX 589a.

Die Individualeseele ist „etwas Göttliches“ (*Enn.* V 1, 10), das wie die Allseele, von der sie sich nicht grundsätzlich unterscheidet,¹⁵⁰ nicht der physischen Natur angehört. In ihr gibt es etwas, „was immer im geistig Erkennbaren bleibt“ (*Enn.* V 1, 10), und somit im Geist.¹⁵¹ Es ist dasjenige, womit sie denkt, das „denkend Vorgehende in der Seele, das keinerlei körperliches Organ zum Denken braucht, sondern die ihm eigene Aktivität in reiner Form enthält, damit es in der Lage ist, rein zu denken“ (*Enn.* V 1, 10). Durch den Vollzug dieses Denkens, etwa in der aktiven, nicht-sinnlichen Beschäftigung mit Gerechtem, realisieren wir den „Geist in uns“ (*Enn.* V 1, 11). Denn um dies leisten zu können, muss es nach Plotin ein „feststehendes Gerechtes“ (*Enn.* V 1, 11) geben, die Idee der Gerechtigkeit im Geist, „und in uns muß auch der Ursprung und die Ursache des Geistes sein, der Gott“ (*Enn.* V 1, 11).¹⁵² Wenn es „ein bewußtes Aufnehmen des solchermaßen bei uns Gegenwärtigen geben soll, muß man auch das Aufnehmende nach innen wenden und dafür sorgen, daß es seine Aufmerksamkeit dorthin richtet“ (*Enn.* V 1, 12).¹⁵³ Die innerseelische Präsenz der drei Hypostasen ist damit das Fundament für den Imperativ zur Wendung nach innen, mit welcher der erlösende Aufstieg (*ἀνάβασις*) der dem Sinnlichen verfallenen Seele beginnt und die Verwirklichung ihrer eigentlichen Bestimmung initiiert wird.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Siehe Christian Tornau, „Einleitung“, in: Plotin, *Ausgewählte Schriften*. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Christian Tornau, Stuttgart 2011, S. 7-46, hier: S. 17f.: „Plotin meint [...] nicht, daß die Einzelseelen Teile der Weltseele sind; sondern Weltseele und Einzelseelen sind Erscheinungsformen einer und derselben Seele, die, rein für sich betrachtet, überhaupt nicht auf einen Körper bezogen ist. Hier zeigt sich eine typische Eigentümlichkeit der Plotinischen Prinzipien. Es gibt für Plotin keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen der individuellen menschlichen Seele und dem Prinzip Seele schlechthin; Seele ist immer Seele, gleichgültig, wo sie in Erscheinung tritt.“

¹⁵¹ Siehe auch *Enn.* IV 8, 8.

¹⁵² Siehe aber *Enn.* VI 9, 6: „Denn wenn du [dir das Eine] als Geist oder Gott denkst, ist [es] mehr“. Dazu Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, S. 43: „Der Gottesgedanke gehört selbst zu dem, was in einer konsequenten negativen Theologie transzendiert wird.“ Insofern es aber wie Geist und Seele eine begründende Funktion hat, ist auch das Eine göttlich.

¹⁵³ Ausführlich zur Frage nach der Art und Weise sowie dem Ausmaß der Verbundenheit des Menschen mit dem transzendenten Bereich siehe Beierwaltes, *Denken des Einen*, S. 174-182. Für eine philosophiegeschichtliche Einordnung des Begriffs der Selbsterkenntnis siehe Ders., *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen*, Frankfurt am Main 1991, S. 77-93.

¹⁵⁴ Konkret soll dies durch die kathartischen Tugenden geschehen, welche die Seele über die Loslösung von allem unrein Irdischen zur Bewusstwerdung ihrer Herkunft führen. Siehe vor allem *Enn.* I 6, 6: „Was sollte wahre Selbstbeherrschung auch anderes sein, als mit den Lüsten des Körpers keine Gemeinschaft zu haben, sondern sie zu meiden, weil sie weder rein sind noch zu etwas Reinem gehören? Tapferkeit ist Furchtlosigkeit vor dem Tod. Der aber, der Tod, ist das Getrenntsein der Seele vom Körper. Davor hat niemand Angst, der gern allein sein möchte. Seelengröße ist bekanntlich das Hinwegsehen über das Hiesige. Vernunft ist das geistige Erkennen, das in der Abwendung von dem Unteren besteht und die Seele zum Höheren hinlenkt. Im gereinigten Zustand ist die Seele also Form und rationale Struktur, gänzlich unkörperlich, fähig zum geistigen Erkennen, ganz zum Göttlichen gehörig, wo die Quelle des Schönen ist und von woher alles so ist, was mit ihm verwandt ist.“ Man hat deshalb mit Recht immer wieder den praktischen Charakter von Plotins Philosophie betont und sie als eine Form geistiger Übung bezeichnet.

3.3. Das Gute als Ziel menschlichen Strebens

„Ebenso nun sage auch, daß dem Erkennbaren nicht nur das Erkenntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm, obwohl das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt“ (*Rep.* VI 509b). Die Formel „jenseits des Seins (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)“, die Platon in der *Politeia* auf das Gute selbst anwendet, ist das am häufigsten wiederkehrende Zitat bei Plotin.¹⁵⁵ Einen Grund hat dies freilich darin, dass er die durch die Formel offenbar anvisierte Seinstranszendenz des Guten unterschiedslos auch auf das Eine der ersten Hypothese aus Platons *Parmenides* (137c-142a) überträgt und beides miteinander gleichsetzt.¹⁵⁶ Ob diese exegetische Entscheidung auch wirklich der Intention Platons entspricht, ist umstritten.¹⁵⁷ Plotin jedenfalls identifiziert die Prinzipien des Einen und des Guten (τὸ ἀγαθόν), sodass, „wenn wir von dem Einen sprechen und wenn wir von dem Guten sprechen, stets angenommen werden [muß], daß wir damit eine und dieselbe Natur ansprechen“ (*Enn.* II 9, 1). Das bedeutet aber noch nicht, dass Plotin die Begriffe auf gänzlich ununterscheidbare Weise gebraucht. Nach Christian Tornau stehen sie „vielmehr für zwei Perspektiven auf die kausale Wirksamkeit des Ersten: Das Eine beschreibt es als Ursprung, das Gute als Ziel.“¹⁵⁸

Siehe etwa E. R. Dodds, *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin*, Frankfurt am Main 1985, S. 79-82; Hadot, *Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?*, S. 184-197. Zum Tugendbegriff bei Plotin siehe Horn, *Antike Lebenskunst*, 144f.

¹⁵⁵ Siehe Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, S. 47.

¹⁵⁶ In *Enn.* I 6, 9 wendet Plotin die Formel „jenseits des Seins“ auf das Gute an, in *Enn.* V 4, 1 auf das Eine. Zur ersten Hypothese des *Parmenides* siehe die Interpretation bei Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, S. 298-307.

¹⁵⁷ Eine skeptische Stellungnahme zur behaupteten Seinstranszendenz des Guten bei Platon findet sich bei Matthias Baltes, „Is the Idea of the Good in Plato’s *Republic* Beyond Being?“, in: Ders., *Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Stuttgart 1999, S. 351-371. Für eine Entsprechung des Guten mit dem Einen auch bei Platon optieren erwartungsgemäß Vertreter der Tübinger Platondeutung. Siehe die Verweise bei Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, S. 187-209.220-226.

¹⁵⁸ Tornau, *Einleitung*, S. 31. Der funktionale Sinn von Begriffen für das höchste Prinzip ist bei Plotin immer mitzudenken. Sie dürfen nicht als positive Bestimmungen dieses Prinzips missverstanden werden. Siehe dazu *Enn.* VI 9, 3: „Denn auch dann, wenn wir es als ‚Ursache‘ ansprechen, sagen wir damit nicht etwas aus, das ihm zukommt, sondern uns, weil wir etwas haben, das von ihm her stammt, während jenes nur in sich selbst ist. Und wenn man sich ganz präzise ausdrücken würde, dürfte man nicht einmal ‚jenes‘ und ‚ist‘ sagen, sondern nur, daß wir quasi von außen um es herumlaufen und dabei unsere eigenen Empfindungen in Worte fassen wollen, wobei wir manchmal nahe daran sind und manchmal wieder zurückfallen wegen der Schwierigkeiten mit ihm.“ Deshalb auch sagt Plotin in *Enn.* VI 9, 6 von dem Einen, es sei „das Übergute, gut nicht für sich selber, sondern nur für die anderen, falls etwas fähig ist, an ihm teilzuhaben.“

Wie Platon und Aristoteles definiert auch Plotin das Gute zunächst funktional:¹⁵⁹ Es ist dasjenige, „worauf das *Streben* gerichtet ist. Das *Erreichen* dieses Ziels aber geschieht, wenn wir nach oben hin aufsteigen, d. h. uns zurückwenden und ausziehen, was wir beim Abstieg angezogen haben“ (*Enn.* I 6, 7).¹⁶⁰ Eine unerlässliche Vorstufe zum Erreichen des Zieles ist die rein intellektuelle Rückwendung der Seele in sich selbst, durch die sie sich zum Geist, dem Grund ihres denkenden Bewusstseins, erhebt. Die Einkehr ins Innere beschreibt Plotin als ein Erwachen zu sich selbst:

Immer wieder wenn ich aus dem Leib aufwache in mich selbst, lasse das andre hinter mir und trete ein in mein Selbst; sehe eine wunderbar gewaltige Schönheit und vertraue in solchem Augenblick ganz eigentlich zum höheren Bereich zu gehören; verwirkliche höchstes Leben, bin in eins mit dem Göttlichen und auf seinem Fundament gegründet; denn ich bin gelangt zur höheren Wirksamkeit und habe meinen Stand errichtet hoch über allem was sonst geistig ist (*Enn.* IV 8, 1).¹⁶¹

In der vollkommenen Konzentration der Seele auf sich selbst transformiert sich die diskursive Form des Denkens in eine intuitive Schau (*θεάα*) als „die Weise, in der der absolute Geist sich als die Fülle des Seins selbst erkennt und denkt.“¹⁶² In der Aktualisierung dieser höchsten Erkenntnisform, der „aufs Ganze hin lichtende[n] Selbstdurchdringung“,¹⁶³ ist die Seele zugleich eins mit der Fülle des Seins, welche der Geist selbst ist. Dieses „Zu-Geist-Werden (*νοωθηῖναι*)“ der Seele ist für Plotin aber nur die „erste Stufe der Transformation“. Die „nächste und letzte Stufe“ ist „der Selbstüberstieg des Denkens – die *ἔκστασις* – und die *ἔνωσις* – die ‚Einung‘ mit dem Einen selbst“ als „Weg des Denkens ins vollendende Ziel“.¹⁶⁴

Die Verwirklichung höchsten Lebens in der Einheitserfahrung mit dem Geist, dieses „Stillestehen im Göttlichen“ (*Enn.* IV 8, 1), ist also noch nicht das Ende der Aufstiegsbewegung. Denn selbst diese höchste Form des Wissens, die bewusste Identifikation der geistgewordenen Seele mit dem von ihr gedachten Sein, setzt noch Vielheit voraus. Für

¹⁵⁹ Siehe *Rep.* VI 505de; *EN* I 1, 1094a1-3.

¹⁶⁰ Siehe Tornau, *Einleitung*, S. 31. Nach Tornau folgt Plotin mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Streben der Seele und dem Guten der Diskussion der antiken Ethik um das höchste Gut als Ziel menschlichen Handelns.

¹⁶¹ Übersetzung nach Richard Harder.

¹⁶² Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, S. 51.

¹⁶³ Werner Beierwaltes, *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt am Main 2001, S. 98.

¹⁶⁴ Beierwaltes, *Das wahre Selbst*, S. 101f.

den Geist „ist das Einzelne immer aus dem Ganzen und ist Einzelnes und Ganzes zugleich“ (*Enn.* V 8, 4). Halfwassen kann deshalb von einer „Einheit der Unterscheide“¹⁶⁵ sprechen, der noch reine Einheit als Ursache zugrunde liegt. Diese ist gleichsam das Licht, das jeden Akt geistigen Erkennens ermöglicht und darin unthematisch mitgedacht wird. Denn der Geist sieht erst „mit Hilfe eines anderen Lichts die Gegenstände, die von jener ersten Natur beleuchtet werden, d. h. e[r] sieht, weil Licht in ihnen ist“ (*Enn.* V 5, 7).¹⁶⁶ Um dieses rein zu schauen, muss er noch die durch es ermöglichte Zweiheit von Erkennendem und Erkanntem, und damit zugleich sich selbst überschreiten. Das Mittel zu dieser Selbsttranszendierung der geistgewordenen Seele ist für Plotin die Liebe (ἔρως), durch welche sie über das bereits Erreichte immer noch hinausdrängt.¹⁶⁷

Und solange es noch etwas gibt, das weiter oben ist als das ihr gerade Gegenwärtige, wird sie (die Seele) emporgehoben, weil dasjenige, was ihr die Liebe eingibt, sie von Natur aus nach oben emporhebt. Und so hebt sie sich über den Geist empor; aber über das Gute kann sie nicht hinausgehen, weil darüber hinaus nichts mehr liegt (*Enn.* VI 7, 22).¹⁶⁸

Das Gute selbst ist für die geistgewordene Seele der Endpunkt ihrer Strebebewegung.¹⁶⁹ Ihr Aufstieg würde erst an diesem „letzten Punkt zum Stehen kommen, nach dem in oberer Richtung nichts mehr zu fassen ist“ (*Enn.* VI 7, 25), denn „weiter nach oben kann ja

¹⁶⁵ Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, S. 55. Dem entspricht Plotins Charakterisierung des Geistes als „Eins-Vieles“ (ἐν πολλά). Siehe etwa *Enn.* V 1, 8.

¹⁶⁶ Siehe auch *Enn.* VI 7, 21: „Denn so wie den Körpern zwar bereits Licht beigemischt ist, aber trotzdem noch anderes Licht nötig ist, um die in ihnen enthaltene Farbe (das Licht in ihnen) überhaupt sichtbar zu machen, genauso bedarf es bei den dortigen Gegenständen, auch wenn sie schon sehr viel Licht enthalten, noch eines anderen, stärkeren Lichts, damit sie gesehen werden können, von sich selbst ebenso wie von einem anderen.“ Zur Metaphorik des Lichts bei Plotin siehe Beierwaltes, *Denken des Einen*, S. 139f.

¹⁶⁷ Siehe Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, S. 57: „Liebe, Erôs ist ein Verlangen nach Einheit, das ursprünglicher ist als alles thematische Bewußthaben von etwas; sie ist das Verlangen nach *unterschiedsloser* Einheit, denn sie erfüllt sich als Verschmelzung mit dem Geliebten in differenzloser Einheit, die alle Unterschiede auslöscht. Zugleich ist Liebe als freies Hinausgehen über sich selbst der Zug in die Transzendenz bis zur Selbsttranszendenz.“

¹⁶⁸ Nach Christian Tornau ist diese Attraktivität des Guten der Grund dafür, dass Plotin es in *Enn.* I 6 mit dem Schönen an sich aus Platons *Symposion* gleichsetzt, ohne damit die Seinstranszendenz des Guten in Frage zu stellen. Tornau spricht deshalb von einer „erotischen Interpretation des Sonnengleichnisses“. Siehe Christian Tornau, „Eros versus Agape? Von Plotins Eros zum Liebesbegriff Augustins“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 112, 2005, S. 271-291, insbes. S. 273f.

¹⁶⁹ Da Plotin die Dynamik des Strebens auf das Seiende überhaupt überträgt, kann man von verschiedenen Stufen des Guten sprechen. Siehe *Enn.* VI 7, 25: „Ist es vielleicht so, daß für das Letzte unter allem, was ist, dasjenige das Gute ist, was unmittelbar vor ihm ist, und daß es einen immer fortschreitenden Aufstieg (ἀνάβασις) gibt, der es erlaubt, daß jeweils das unmittelbar über etwas Gelegene das Gute für das ist, was unter ihm liegt – vorausgesetzt, daß das analoge Verhältnis beim Aufstieg nicht verlassen wird, sondern das Fortschreiten sich immer in Richtung des Größeren vollzieht? [...] Für die Materie nämlich ist es die Form [...] für den Körper die Seele [...] und für die Seele die Tugend. Noch weiter oben steht dann der Geist und über ihm das, was nach unserer Aussage bekanntlich die erste Natur ist.“ Diese ist als Objekt des Strebens dann „das erste, im wirklichen und höchst eigentlichen Sinne Gute“, „die Ursache für alles

sie nicht steigen; alles andere bedeutet für sie einen Abstieg, auch wenn es weit oben ist“ (*Enn.* VI 7, 34). Die Anziehungskraft des höchsten Guten führt dazu, dass die Seele „sogar das geistige Erkennen verachtet, über das sie sich die andere Zeit zu freuen pflegte, weil das geistige Erkennen [...] Bewegung ist, sie aber den Wunsch hat sich nicht zu bewegen“ (*Enn.* VI 7, 35).¹⁷⁰ Das Erreichen des Letzten ist für die Seele so das Eingehen in dessen Bewegungslosigkeit, sodass sie selbst sich auch nicht mehr bewegt, „weil auch jenes es nicht tut. Also ist sie auch nicht mehr Seele, weil jenes nicht lebt, sondern über dem Leben steht, und nicht Geist, weil es nicht geistig erkennt; es geht ja darum, ihm ähnlich zu werden. Selbst dies erkennt sie übrigens nicht, daß sie nicht erkennt“ (*Enn.* VI 7, 35). Die Vereinigung (ἔνωσις) mit dem Guten, die Plotin hier mit der platonischen Formel von der Verähnlichung mit Gott zusammendenkt,¹⁷¹ ist kein bewusster Akt mehr, sondern eine dem Denken jenseitige Erfahrung, in der die Seele „gerade wegen des Einseins noch nicht zu haben [glaubt], was sie sucht, eben weil sie selber von dem Gegenstand ihres Erkennens nicht verschieden ist“ (*Enn.* VI 9, 3).¹⁷² Als vorbewusste Erfahrung ist sie der Zielpunkt der Suchbewegung, „ein immerwährendes Erwachen und ein Denken über dem Denken (ὑπερνόησις)“ (*Enn.* VI 8, 16).¹⁷³ In ihr ist das intentionale Bewusstsein zurückgenommen in seinen Einheitsgrund:

Also, in dem Moment sieht und unterscheidet der Sehende nicht zwei, hat auch nicht die Vorstellung von zweien; sondern indem er gleichsam ein anderer geworden ist, nicht mehr er selber ist und nicht mehr sich selbst gehört, trägt er zu jenem mit bei, gehört zu ihm und ist eins [mit ihm], so als hätte er Mittelpunkt und Mittelpunkt in Kontakt gebracht (*Enn.* VI 9, 10).

übrige“. Siehe dazu Georg Siegmann, *Plotins Philosophie des Guten. Eine Interpretation von Enneade VI 7*, Würzburg 1990, S. 113-116.

¹⁷⁰ Unter der Bewegung des aus der Diskursivität herausgenommenen Geistes ist aber keine Veränderung zu verstehen, sondern aristotelisch eine in sich schon vollkommene Aktivität des Denkens. Siehe *Enn.* VI 7, 13: „Er (der Geist) pflegt von Natur aus unter den Formen des Seins zu wandern, wobei die Formen des Seins bei seinem Wandern mitlaufen. Aber er ist überall er selbst; sein Wandern ist also ein gleichbleibendes.“ Siehe dazu Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, S. 68-70; Beierwaltes, *Das wahre Selbst*, S. 104: „Diese Wendung in sich selbst als Selbstreflexion, als denkender Selbstbezug oder als begreifende Erfassung seines eigentlichen Seins kommt einer Einung des im Denken Vielen, Differenten: des Erfahrenen oder des als Idee Begriffenen gleich, in der sich Denken und Gedachtes bewußt als Einheit oder als in sich ‚bewegte‘ Identität gründen und im Denken bewahren (στάσις in der κίνησις!).“

¹⁷¹ Zu diesem Motiv bei Plotin siehe Hubert Merki, *Homoiōsis Theō. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg 1952, S. 17-25.

¹⁷² Zur Einung mit dem Einen-Guten siehe Beierwaltes, *Denken des Einen*, S. 123-147; Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, S. 52-58; O'Meara, *Plotinus*, p. 100-110.

¹⁷³ Übersetzung nach Richard Harder.

Die Vereinigung der geistgewordenen Seele mit dem Guten ist die Erfüllung ihres Liebesverlangens. Sie „ist ja gewaltig darin, das aufzufinden, was sie liebt, und würde niemals aufgeben, bevor sie es bekommen hat“ (*Enn.* VI 7, 31).¹⁷⁴ Plotin spricht auch davon, dass die Seele in diesem Moment Glück (εὐδαιμονία) empfindet, freilich „nicht aufgrund einer Reizung des Körpers, sondern weil sie das geworden ist, was sie früher war, als sie glücklich war“ (*Enn.* VI 7, 34).¹⁷⁵ Die Einung mit dem absolut Guten ist nach Halfwassen nicht weniger als die „überbietende Erfüllung der Selbstsuche“¹⁷⁶ und die momenthafte Aufhebung der Differenz von Streben und Ziel.¹⁷⁷ „In ihm angekommen“, wie Georg Siegmann sagt, „gibt es überhaupt nichts anderes (oder gar Besseres), wonach die Seele suchen könnte. Also ist ihr Fragen und Trachten ‚hier‘ in seinem Ziel, d.i. im Guten selbst. Das Fragen ist angekommen, d.h. durch das Gute beantwortet. Das Streben ist angekommen, d.h. durch das Gute befriedigt.“¹⁷⁸

¹⁷⁴ Hier liegt ein deutlicher Bezug zum platonischen Eros, dem gewaltigen Jäger, vor.

¹⁷⁵ Siehe auch *Enn.* I 4, 16: „So fordert denn auch Plato sehr treffend, man müsse das Gute von dort droben herholen, und wer weise und glücklich sein wolle, müsse zu Jenem hinblicken und Ihm sich angleichen und nach Seiner Richtschnur leben. Dies allein muß er besitzen zur Erreichung des Zieles (τέλος)“ (Übersetzung nach Richard Harder). Im Hintergrund dürfte *Symp.* 205a stehen: „Denn durch den Besitz des Guten [...] sind die Glückseligen glücklich. Und hier bedarf es nun keiner weiteren Frage mehr, weshalb doch der glücklich sein will, der es will, sondern die Antwort scheint vollendet zu sein.“ Zur Konzeption des Glücks bei Plotin siehe Horn, *Antike Lebenskunst*, S. 103-105. Auf einen gewichtigen Unterschied zu Platon macht Niehues-Pröbsting, *Die antike Philosophie*, S. 215 aufmerksam: „Während in Platons Höhlengleichnis die Rückkehr in die Höhle nach dem Aufstieg zu den Ideen so etwas wie eine Verpflichtung ist, die aus der Schau der höchsten Idee, der des Guten, resultiert, ist es bei Plotin dem zum höchsten Ziel der Theorie Gelangten freigestellt, ob er sich politisch betätigt oder nicht“. Siehe dazu *Enn.* VI 9, 7: „[U]nd wenn man mit ihm zusammengewesen ist und quasi genug Umgang mit ihm gehabt hat, muß man zurückkommen und, falls möglich, noch jemand anders von dem dortigen Zusammensein erzählen [...] Oder vielleicht hielt er das Politische für seiner nicht würdig und wäre am liebsten immer oben geblieben; eine Empfindung, die auch jemand haben kann, der viel gesehen hat.“

¹⁷⁶ Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, S. 58.

¹⁷⁷ Plotin selbst soll diese Erfahrung nach dem Zeugnis seines Schülers Porphyrios (*VP* 23) zumindest viermal gemacht haben.

¹⁷⁸ Siegmann, *Plotins Philosophie des Guten*, S. 159. Die abschließende Erfüllung der Strebebewegung bedeutet auch, dass die Seele erst im Guten selbst wahrhaft vollkommen ist. Siehe *Enn.* VI 7, 2: „Ist es aber vollkommen (τέλειον), so läßt sich nichts angeben, woran es ihm fehlt, noch warum gerade dies nicht da ist“ (Übersetzung nach Richard Harder).

4. Zusammenfassung

Der von Plotin beschriebene aufsteigende Weg des Denkens ist, so Beierwaltes, „ein in sich vermittelter Zusammenhang, in dem jede Stufe für den Fortgang im ganzen oder auf die Ganzheit der Denk-Bewegung hin notwendig ist.“¹⁷⁹ Es ist ein Fortgang bis zu einem nicht mehr transzendierbaren Ziel: „Zum Stillstand aber wird dieser Aufstieg kommen bei der letzten Stufe, über die hinaus es kein Höheres mehr zu fassen gibt“ (*Enn.* VI 7, 25).¹⁸⁰ Dies ist nach Beierwaltes „gut platonisch“.¹⁸¹

Der im *Symposion* skizzierte, durch die körperliche Schönheit einzelner Gestalten initiierte stufenweise Aufstiegsweg endet mit der Schau der Idee des Schönen selbst. Im Liniengleichnis wird ein kontinuierlicher Aufstieg des Denkens aus der Sinneserfahrung in den intelligiblen Bereich bis zur Idee des Guten als dem „Nichtvoraussetzungshaften“ und „Anfang von allem“ (*Rep.* VI 511b), „dem schönsten unter allem Gedachten und in jeder Beziehung Vollkommenen (τέλειον)“ (*Tim.* 30d), geschildert. Als das höchste Strebenziel, das in letzter Instanz „Vollendete (τέλειον) und allen Wünschenswerte“ (*Phlb.* 61a), ist sie das „Ziel alles Erkennbaren (τοῦ νοητοῦ τέλους)“ (*Rep.* VII 532b). Die Transformation des Bewusstseins bei Plotin hat eine sachliche Entsprechung in der im Höhlengleichnis beschriebenen Befreiung des Denkens als „Umlenkung der Seele“, als „wahre Philosophie“ (*Rep.* VII 521c), die in der Schau der Idee des Guten selbst gipfelt. Der Philosophiebegriff Platons verweist nach Krämer damit nicht auf „ein Fortschreiten der Seele ins Unendliche, ein beständiges Unterwegssein im modernen Sinn“,¹⁸² sondern auf „eine zyklische Bewegung mit wiederholtem Erreichen und Zurückfallen.“¹⁸³ Im Erkenntnisprozess kann der Mensch zu einem höchsten Ziel gelangen. Und Vollendung kann nicht ohne einen erreichbaren Endpunkt der Strebendynamik gedacht werden. Dies gilt erst recht für Aristoteles, für den die Vollkommenheit des Menschen mit dem Erreichen einer Grenze, des höchsten Punktes des ihm Möglichen zusammenfällt.

„Was vollständig (τέλειον) ist, hat stets einen Abschluß (τέλος). Abschluß aber heißt Grenze (πέρας)“ (*Phys.* III 6, 207a14-15).¹⁸⁴ Deshalb auch sieht sich Aristoteles, wie es

¹⁷⁹ Beierwaltes, *Das wahre Selbst*, S. 102.

¹⁸⁰ Übersetzung nach Richard Harder.

¹⁸¹ Beierwaltes, *Das wahre Selbst*, S. 102 Anm. 60.

¹⁸² Krämer, *Die platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons*, S. 225.

¹⁸³ Krämer, *Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung*, S. 608 Anm. 139.

¹⁸⁴ Die *Physik* wird zitiert nach der Übersetzung von Hans Wagner.

in *Phys.* III 6 weiter heißt, mehr auf der Seite des Parmenides, für den die Vollkommenheit des Seins in dessen ontologischer Begrenztheit gründete. Mit Melissos hingegen, der die Unbegrenztheit des Seins lehrte und von Aristoteles dem Parmenides gegenübergestellt wird, war, wie Thomas Sören Hoffmann sagt, „ein Kontrapunkt gegen die griechische Grundüberzeugung vom V[ollkommenheits]-Vorrang des Begrenzten gegenüber dem Unbegrenzten gesetzt.“¹⁸⁵ Dieser Vorrang drückt sich bei Aristoteles auch darin aus, dass er in der Grenze ebenso ein Ziel sieht, „zu welchem die Bewegung und die Handlung hingeht“ (*Met.* V 17, 1022a7),¹⁸⁶ sodass etwas genau dann vollkommen ist, wenn es sein Ziel erreicht hat und in ihm terminiert: „Denn durch das Besitzen eines Zieles (τέλος) ist etwas vollkommen (τέλειον)“ (*Met.* V 16, 1021b24). Das letzte Ziel des Menschen ist die εὐδαιμονία, deren höchste Realisierungsform in der θεωρία als einem in sich vollendeten Tätigsein der Vernunft (νοῦς) besteht, in dem der Mensch grundsätzlich mit Gott vergleichbar ist. In der kurzweiligen Ausübung dieses Vermögens ist der Mensch vollkommen im Hinblick auf sein Wesen, insofern er darin auch am meisten Mensch ist: „[E]s wird ja etwas dann als vollendet (τέλειον) bezeichnet, wenn es die ihm entsprechende Werthaftigkeit (ἀρετή) erreicht hat; denn dann entspricht es völlig seiner Natur“ (*Phys.* VII 3, 246a13-15).

Die von Hoffmann angesprochene griechische Grundüberzeugung ist dann aber auch, dass für den Menschen, wie auch überhaupt für jedes Seiende, seine wesenhafte Vollendung durch die ihm grundsätzlich erreichbare Grenze festgelegt ist, über die nicht mehr hinausgegangen werden kann. Sie markiert die höchste, nicht mehr zu überschreitende Stufe der somit begrenzten Vollkommenheit.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Hoffmann, *Vollkommenheit*, Sp. 1116. Zu Parmenides und Melissos siehe Christof Rapp, „Grenzen des Seins. Die Diskussion um die Grenzen des Seienden in der Ontologie der vorsokratischen Philosophen“, in: Högrefe/Bromand (Hg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen*, S. 40-53.

¹⁸⁶ Siehe auch *Met.* III 4, 999b8-11: „Ferner, wo Werden und Bewegung ist, muß auch eine Grenze (πέρας) sein; denn einmal ist keine Bewegung unendlich, sondern jede hat ein Ziel (τέλος); dann kann dasjenige nicht werden, für das es unmöglich ist, geworden zu sein.“ Zum Entwicklungsgedanken bei Aristoteles siehe Frede, *Kommentar*, S. 365: „Das Bewusstsein, dass die Zivilisation aus primitiven Anfängen hervorgegangen ist und an verschiedenen Orten ein unterschiedliches Niveau erreicht hat, war [...] allgemein vorhanden und manifestiert sich auch bei Aristoteles [...] Allerdings setzt Aristoteles jeweils eine Entwicklung bis zur Vollendung voraus und keinen unbegrenzten Fortschritt.“

¹⁸⁷ Siehe dazu vor allem Joachim Ritter, „Fortschritt“, in: Ders. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel 1972, Sp. 1032-1059.

II. Wieso erblickt Gregor von Nyssa im endlosen Aufstieg zu Gott die Vollkommenheit des Menschen?

5. Gregors Gottesbegriff

5.1. Hinführung zur Fragestellung

Die *Vita Moysis*, welche Gerhard May unter Berufung auf Jean Daniélou zusammen mit den Homilien zum Hohenlied zu den Alterswerken zählt, „in denen Gregor den reifen Höhepunkt seines Denkens erreicht hat“,¹⁸⁸ enthält eine eindringliche Schilderung sowie anschließende Deutung des vorbildhaften Lebens Mose.¹⁸⁹ Der Anlass für dieses exegetische Werk war für Gregor die Bitte eines Freundes um „einen Rat zum vollkommenen Leben (τέλειος βίος)“.¹⁹⁰ In Anlehnung an *Phil* 3, 13 bestimmt Gregor es als ein solches, das keine Grenze hat: Die Vollkommenheit des Menschen sei „unbegrenzt“,¹⁹¹ im Unterschied etwa zu jener der Zahl Zehn, von der jeder „weiß, daß ihre Vollkommenheit (τελειότης) darin besteht, an einem Punkt zu beginnen und an einem Punkt zu enden.“¹⁹² Paulus hingegen, dieser „geistig weite und überragende göttliche Apostel“, hörte „niemals bei seinem Lauf durch das Reich der Tugend auf, sich nach dem auszustrecken, was vor ihm war.“¹⁹³ Sichtlich unaristotelisch betont Gregor, „daß, was durch Grenzen bestimmt wird, nicht Tugend ist (ὅτι τὸ διαλαμβανόμενον πέρασιν ἀρετῆ οὐκ ἔστιν)“,¹⁹⁴ ja „die Tugend nur eine Grenze hat – ihre Grenzenlosigkeit (τὸ ἀόριστον).“¹⁹⁵ Deshalb auch würde „das Anhalten im Lauf auf dem Weg der Tugend zum Beginn des Laufs auf dem Weg des Lasters“ werden.¹⁹⁶

¹⁸⁸ Gerhard May, „Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa“, in: Marguerite Harl (éd.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du Colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969)*, Leiden 1971, S. 51-67, hier: S. 63.

¹⁸⁹ Für einen Überblick über die wichtigsten Werke Gregors siehe Evangelos G. Konstantinou, *Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zu der Antik-Philosophischen und Jüdisch-Christlichen Tradition*, Würzburg 1966, S. 27-36.

¹⁹⁰ Gregor Nyss., *De vita Moysis*, GNO VII/1, p. 2, 9. *De vita Moysis* wird zitiert nach der Übersetzung von Manfred Blum.

¹⁹¹ Gregor Nyss., *De vita Moysis*, GNO VII/1, p. 4, 17.

¹⁹² Gregor Nyss., *De vita Moysis*, GNO VII/1, p. 3, 10-12.

¹⁹³ Gregor Nyss., *De vita Moysis*, GNO VII/1, p. 3, 14-16.

¹⁹⁴ Gregor Nyss., *De vita Moysis*, GNO VII/1, p. 4, 1-2.

¹⁹⁵ Gregor Nyss., *De vita Moysis*, GNO VII/1, p. 4, 18.

¹⁹⁶ Gregor Nyss., *De vita Moysis*, GNO VII/1, p. 3, 22-23. Zur Bewertung von Gregors Tugendbegriff in der *Vita Moysis* siehe Jean Daniélou, „Introduction“, in: Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*. Introduction et traduction de Jean Daniélou, Paris

Gegen Ende des Werkes meint Gregor, diese Bestimmung des vollkommenen Lebens hätte sich durch die Nacherzählung und Interpretation des Lebens Mose als wahr erwiesen. Ausdrücklich greift er nochmals die Behauptung auf, „das vollkommene Leben sei jenes, dessen Bestimmung den Fortschritt (πρόοδος) nicht hindere, daß vielmehr das Wachsen des Lebens zum Besseren hin für die Seele der Weg zur Vollkommenheit (ὁδὸς πρὸς τελείωσιν) ist“.¹⁹⁷ So müsse der Mensch auch immer „großen Eifer zeigen, um nicht ganz aus der erreichten Vollkommenheit herauszufallen, sondern so viel von ihr zu erreichen streben, wie man zu fassen vermag. Denn sich so verhalten, daß man im Guten immer mehr zu haben strebt, das ist die Vollkommenheit der menschlichen Natur (τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τελειότης).“¹⁹⁸ Diese wird also in der unaufhörlichen Strebendynamik selbst gesehen, nicht erst in deren Abschluss, wie Manfred Blum sagt: „Nicht das Erreichen des Ziels ist Vollkommenheit, sondern das Streben nach dem Ziel.“¹⁹⁹ Was aber begründet diese eindringliche Betonung und offenkundig positive Wertung der Unbegrenztheit menschlicher Vollkommenheit? Man ist sich in der Interpretation dieser These weithin darüber einig, wodurch sie bedingt ist.

5.2. Die Unbegrenztheit der göttlichen Natur

Nach Ekkehard Mühlenbergs bekannter Studie zur Theologie Gregors von Nyssa ist der Begriff der unbegrenzten Vollkommenheit, für dessen Zusammenhang mit dem unendlichen Fortschritt oder Aufstieg des Menschen zu Gott gerade die *Vita Moysis* ein Beleg ist,²⁰⁰ in der von Gregor emphatisch vertretenen Unendlichkeit oder Unbegrenztheit Gottes begründet.²⁰¹ Diesem Urteil folgt auch Werner Beierwaltes, obgleich er Kritik an der

1942, S. 9-46, hier: S. 28: „Et voici le sens qu’il en donne: la perfection, selon les idées grecques, consiste en quelque chose d’achevé. Or la vertu est essentiellement une marche en avant. Il faut donc modifier notre idée de la perfection. Et, si l’on veut garder ce nom à notre idéal, dire que la perfection consiste en un progrès continu. C’est là une idée vraiment neuve, si l’on se souvient que pour les anciens l’achèvement était le caractère de toute perfection.“

¹⁹⁷ Gregor Nyss., *De vita Moysis*, GNO VII/1, p. 139, 1-4.

¹⁹⁸ Gregor Nyss., *De vita Moysis*, GNO VII/1, p. 4, 25-5, 4.

¹⁹⁹ Manfred Blum, „Einleitung“, in: Gregor von Nyssa, *Der Aufstieg des Moses*. Übersetzt und eingeleitet von Manfred Blum, Freiburg im Breisgau 1963, S. 7-23, hier: S. 10.

²⁰⁰ Siehe dazu Daniélou, *Introduction*, S. 27-34.

²⁰¹ Siehe Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, S. 158-165.

Behauptung Mühlenbergs übt, Gregor habe mit seinem Gottesbegriff bewusst die aristotelische Logik aufgehoben.²⁰² Die Unendlichkeit Gottes wird in der *Vita Moysis* bereits kurz im Proömium behandelt.²⁰³ Die eigentliche Widerlegung der Annahme, das Göttliche sei begrenzt, ist aber ein Nachtrag zur Interpretation der biblischen Worte, wonach Mose Gott nicht von Angesicht zu Angesicht gesehen habe. Sie folgt aus der Überlegung, dass das Göttliche, würde man es als begrenzt denken, von etwas ihm Fremdartigen umgeben wäre:

Würde man das Göttliche als begrenzt annehmen (εἰ γὰρ ἐν τινὶ πέρατι νοηθεῖν τὸ θεῖον), so müßte man auch etwas jenseits dieser Grenze annehmen. Denn was begrenzt ist, hat an irgendetwas sein Ende [...] Daß das Umfassende größer ist als das Umfaßte, bezeugt der Verstand. Nun besteht aber Einmütigkeit darüber, daß das Göttliche das wesenhaft Schöne (καλὸν) ist. Was nun eine andere Natur als das Schöne hat, ist etwas anderes als das Schöne. Was außerhalb des Schönen ist, wird zum Schlechten gerechnet. Es wird darauf hingewiesen, daß das Umfassende größer ist als das Umfaßte. Nun ist es denknotwendig, daß alle, die das Göttliche für begrenzt halten, auch sagen, daß es vom Bösen umgeben ist. Da das Begrenzte schwächer ist als die Natur des Begrenzenden, ergibt es sich, daß das Stärkere die Oberhand gewinnt. Wer also das Göttliche begrenzen will, der läßt das Schöne von seinem Gegenteil beherrscht werden. Aber das ist widersinnig. Eine Umfassung der unbegrenzten Natur (τῆς ἀορίστου φύσεως) kann nämlich nicht gedacht werden.²⁰⁴

Nun trifft es tatsächlich zu, dass dieser Beweisgang im Kontext der Darstellung des unendlichen Aufstiegs steht: Gregor möchte die ungestillte Sehnsucht des Mose nach einer Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht „in der Weise einer höheren Sicht“ deuten.²⁰⁵

²⁰² Siehe Werner Beierwaltes, „Hen (ἔν)“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 14, 1988, Sp. 445-472, hier: Sp. 465. Siehe auch Theodoros Alexopoulos, „Das unendliche Sichausstrecken (Epektasis) zum Guten bei Gregor von Nyssa und Plotin. Eine vergleichende Untersuchung“, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10, 2007, S. 302-312, hier: S. 304; Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, S. 41f.

²⁰³ Siehe Gregor Nyss., *De vita Moysis*, GNO VII/1, p. 4, 5-10.

²⁰⁴ Gregor Nyss., *De vita Moysis*, GNO VII/1, p. 115, 16-116, 14. Eine ähnliche Argumentation für die Unbegrenztheit des höchsten Prinzips liegt auch bei Plotin vor. Nach Thomas Böhm könnte Gregor vor allem an *Enn.* 5, 11 angeknüpft haben, wo Plotin vom Einen sagt, es sei in seiner Gestaltlosigkeit gegen nichts abgegrenzt und insofern grenzenlos. Siehe Thomas Böhm, *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De vita Moysis von Gregor von Nyssa*, Leiden 1996, S. 54-57.168-170. Dagegen Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, S. 132: „Ein direkter Zusammenhang zwischen Gregor von Nyssa und Plotin scheint hinsichtlich des Begriffes τὸ ἄπειρον ausgeschlossen.“ Böhm und Mühlenberg stimmen aber darin überein, dass Gregor von der Unbegrenztheit Gottes auch in Opposition gegen Origenes spricht, der in *De principiis* II 9, 1 und IV 4, 8 vorwiegend aus erkenntnistheoretischen Gründen gegen die Unendlichkeit des Göttlichen argumentiert. Siehe Böhm, *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg*, S. 139; Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, S. 81.136. Auf das Verhältnis Gregors zu Origenes werde ich weiter unten noch zu sprechen kommen.

²⁰⁵ Gregor Nyss., *De vita Moysis*, GNO VII/1, p. 112, 5-6.

Demnach versetze seine Sehnsucht die Seele „in eine schnellstürzende Aufwärtsbewegung, von unten zur Höhe emporfliegend“,²⁰⁶ in einen „ständig aufwärtsstrebende[n] Flug“.²⁰⁷ Für die Beschreibung dieses Aufstiegs greift Gregor auf das traditionelle Bild von der Jakobsleiter zurück, das er um den Aspekt der Endlosigkeit ergänzt:

Deshalb sagen wir auch, daß der große Moses, immer größer werdend, bei seinem Aufstieg nicht haltmachte noch zu irgendeinem Ende seines Aufstiegs kam, sondern, nachdem er einmal die Leiter bestiegen hatte, ‚auf der Gott steht‘ (Gen 28, 12), wie Jakob sagt, immer die nächsthöhere Sprosse nahm und, wenn er sie erstiegen hatte, nicht aufhörte, weil jeder Sprosse eine weitere folgte.²⁰⁸

Für Gregor ergibt sich diese fortwährende Bewegung aus einem „Erfülltsein der Seele von einer Liebe zum wesenhaft Schönen“.²⁰⁹ Dieses wird kurz darauf, wie zu lesen war, mit dem Göttlichen identifiziert und als grenzenlos ausgewiesen. Die anthropologische Bedeutung dieses Gedankengangs fasst Thomas Böhm wie folgt zusammen: „Für den Menschen heißt dies wiederum: Wenn er zu Gott hinstrebe, könne er an kein Ende kommen. In seiner ἐπιθυμία und seinem Aufstieg könne der Mensch nicht gesättigt werden, so daß sein Streben in dieser Hinsicht unendlich genannt werden könne, weil es keine Grenze finde.“²¹⁰ In letzter Konsequenz bedeutet dies für Gregor, dass das Verlangen des Menschen auch in der Schau Gottes nicht endet: „Darin besteht in Wahrheit das Gott-schauen (ἰδεῖν τὸν θεὸν), daß derjenige, der zu Gott aufschaut, nie von seinem Verlangen

²⁰⁶ Gregor Nyss., *De vita Moysis*, GNO VII/1, p. 112, 15-16.

²⁰⁷ Gregor Nyss., *De vita Moysis*, GNO VII/1, p. 112, 20-21.

²⁰⁸ Gregor Nyss., *De vita Moysis*, GNO VII/1, p. 113, 3-9. Den unendlichen Aufstieg demonstriert Gregor auch gerne am Beispiel des Paulus. Siehe etwa für eine Auslegung von *Phil 3, 13* Gregor Nyss., *In Canticum Canticorum* or. VIII, GNO VI, p. 245, 18-246, 5: „Dabei macht er (Paulus) deutlich, daß er auch nach der Erfahrung des dritten Himmels, den allein er kannte [...] und nach dem geheimnisvollen Hören der Mysterien des Paradieses noch weiter nach oben eile und mit dem Aufstieg nicht aufhöre, weil er das erfaßte Gut niemals zur Grenze des Verlangens mache. Damit lehrt er uns, meine ich, daß das, was von jener seligen Natur des Guten jeweils gefunden wird, zwar viel ist, unendlich viel aber das, was höher liegt als das je und je Erfaßte, und daß dies dem Partizipierenden fortwährend widerfährt – in alle Ewigkeit der Äonen, weil den Partizipierenden die Zunahme durch das je Größere zuteil wird.“ Die Homilien zum Hohenlied werden zitiert nach der Übersetzung von Franz Dünzl. Für einen Vergleich von *De vita Moysis* und *In Canticum Canticorum* siehe Franz Dünzl, „Gregor von Nyssa’s *Homilien zum Canticum* auf dem Hintergrund seiner *Vita Moysis*“, in: *Vigiliae Christianae* 44, 1990, S. 371-381.

²⁰⁹ Gregor Nyss., *De vita Moysis*, GNO VII/1, p. 114, 5-6.

²¹⁰ Böhm, *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg*, S. 138f. Dem entsprechen zweifelsohne auch die knappen Worte zur Unendlichkeit Gottes aus dem Proömium. Siehe Gregor Nyss., *De vita Moysis*, GNO VII/1, p. 4, 5-15: „Das auf höchste und wahrste Weise Gute, dessen Wesen Gutsein ist, das Göttliche selbst, was auch immer durch die Natur erkannt wird, ist dies und wird auch so benannt [...] Da nun das wesenhaft Gute, an dem die wenigen, die es erkannt haben, teilhaben wollen, ohne Grenze ist, hat notwendigerweise auch das Verlangen (ἐπιθυμία) des Teilhabenden, das sich nach dem Unbegrenzten streckt, kein Ende (στάσις οὐκ ἔχει).“

läßt.²¹¹ Diese „in der Schau Gottes bleibende Unerfülltheit des Gottverlangens“ wird aber, wie Jörg Disse richtig sieht, „mit keinerlei Mangelerfahrung in Verbindung gebracht“.²¹² Der Vollkommenheitszustand des Menschen sei für Gregor „ein Zustand unendlichen Verlangens“.²¹³

Wegen der ausschließlichen Begründung des unendlichen Aufstiegs in der Unendlichkeit Gottes argumentiert Mühlenberg dafür, dass es Gregor bloß „um das Fortschreiten in der Gotteserkenntnis geht, deren Ziel die Schau des Wesens Gottes ist“.²¹⁴ Allein die Grenzenlosigkeit Gottes bedinge die endlose Aufstiegsbewegung, mit der nur „die Endlosigkeit des Weges zur vollen Gotteserkenntnis“ gemeint sein könne.²¹⁵ Dass dieser unaufhörliche Fortgang von Gregor nicht negativ bewertet wird, kann für Mühlenberg so dann auch nur daran liegen, dass der Mensch um die Eigenart Gottes sowie um deren Konsequenzen für seine Relation zu ihm weiß: „Weil der Mensch denkend begreifen kann, daß sein Weg zu Gott unendlich ist, zieht ihm die Heftigkeit des Begehrens niemals

²¹¹ Gregor Nyss., *De vita Moysis*, GNO VII/1, p. 114, 21-23.

²¹² Jörg Disse, *Desiderium. Eine Philosophie des Verlangens*, Stuttgart 2016, S. 113. Siehe auch Gregor Nyss., *De vita Moysis*, GNO VII/1, p. 116, 17-23: „Und dies ist das eigentliche Sehen Gottes: niemals eine Sättigung des Verlangens zu finden, Ihn zu sehen. Aber es ist nötig, daß der Schauende durch das, was er zu schauen vermag, ständig neu entzündet wird in seinem Verlangen, noch mehr zu schauen. Und so setzt keine Grenze dem weiteren Aufstieg zu Gott ein Ende, weil weder eine Grenze des Schönen gefunden, noch das fortschreitende Verlangen nach dem Schönen durch irgendeine Sättigung beendet werden kann.“

²¹³ Disse, *Desiderium*, S. 114.

²¹⁴ Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, S. 158. Hier kann sich Mühlenberg auch auf die 8. Homilie zum Hohenlied berufen. Siehe Gregor Nyss., *In Canticum Canticorum* or. VIII, GNO VI, p. 247, 10-19: „Was nämlich jeweils erfaßt wird, ist zwar auf jeden Fall größer als das vorher Erfaßte, begrenzt aber das Gesuchte bestimmt nicht in sich. Vielmehr wird der Endpunkt (πέρας) des Gefundenen für die Aufsteigenden zum Anfang im Finden des Höheren. Und weder macht derjenige, der nach oben geht, jemals darin halt, einen Anfang aus dem anderen zu gewinnen, noch vollendet sich der Anfang des jeweils Größeren in sich selbst. Denn niemals bleibt das Verlangen des Aufwärtsgeliebten bei dem, was erkannt wird. Vielmehr wandert die Seele, weil sie durch wieder anderes, größeres Verlangen in der Folge zu einem weiteren, höherliegenden Verlangen aufwärts geht, ständig durch das Höhere hin zum Unbegrenzten.“

²¹⁵ Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, S. 158. Die Konzentration auf diese die Erkenntnis betreffende Dimension könnte damit zu tun haben, dass Mühlenberg den Unendlichkeitsbegriff Gregors bevorzugt aus seiner Konfrontation mit der neo-arianischen Theologie des Eunomius versteht. In *Contra Eunomium* bezieht Gregor unter anderem gegen diejenige Position des Eunomius Stellung, wonach der Mensch in der Lage sei, zu einer angemessenen und umfassenden Wesenserkenntnis Gottes zu gelangen. Aus der Festlegung der Unendlichkeit als Begriff für das Wesen Gottes folgert Gregor aber gegen Eunomius seine prinzipielle Unerkennbarkeit. Siehe Ekkehard Mühlenberg, „Die philosophische Bildung Gregors von Nyssa in den Büchern *Contra Eunomium*“, in: Harl (éd.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyse*, S. 230-251, hier: S. 235f.; Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, S. 118-126.160. Für eine Kritik an einer Interpretation des Unendlichkeitsbegriffs aus *De vita Moysis* vor dem Hintergrund der eunomianischen Theologie siehe Böhm, *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg*, S. 144-149. Allgemein zur Kontroverse zwischen Eunomius und den Kappadoziern siehe Jürgen-André Röder, „Einleitung“, in: Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium I 1–146*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Jürgen-André Röder, Frankfurt am Main 1993, S. 7-98, hier: S. 40-72.

den Boden unter den Füßen weg und treibt ihn die Grenzenlosigkeit der Sehnsucht nicht zur Verzweiflung.“²¹⁶

Nun wird man Mühlenberg darin recht geben können, dass die Begründung des endlosen Aufstiegs in *De vita Moysis* über den Gedanken der Unendlichkeit Gottes verläuft.²¹⁷ Doch möchte ich im nächsten Abschnitt zeigen, dass Gregor dafür auch einen anderen Weg kennt, der eine auch in *De vita Moysis* vorausgesetzte ontologische Dimension der grenzenlosen Aufstiegsbewegung offenbart, die nach Jean Daniélou sogar im Zentrum des Denkens Gregors steht,²¹⁸ aber in der ausschließlichen Fokussierung auf die göttliche Unendlichkeit allzu leicht aus dem Blick gerät.

²¹⁶ Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, S. 169.

²¹⁷ Siehe Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, S. 159-161.

²¹⁸ Siehe Jean Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, S. 95.

6. Die Wandelbarkeit der menschlichen Natur

6.1. Das Verhältnis des Menschen zur Unwandelbarkeit des göttlich Guten

Nach der Vollkommenheit des Menschen hat Gregor von Nyssa schon in einem frühen katechetisch-paränetischen Werk gefragt. Sie gab ihm sogar seinen Titel. *De perfectione* ist eine dem Freund Olympios gewidmete Anleitung zu dem Thema, „wie jemand durch ein sittlich wertvolles Leben zur Vollkommenheit gelangt“.²¹⁹ In dieser Schrift interpretiert Gregor die neutestamentlichen Namen Christi als Impulse für ein nach Vollkommenheit strebendes Leben. Folgt man dem Übersetzer Wilhelm Blum, ist die Benennung Christi als „Abbild des unsichtbaren Gottes“ eine der „tiefsten Aussagen der gesamten Schrift“. Denn hier geht Gregor, wie Blum richtig sieht, „auch auf das Wesen des Menschen ein“,²²⁰ auf das er zum Schluss des Traktats, die Konsequenzen daraus ziehend, nochmals zu sprechen kommt.

„Abbild des unsichtbaren Gottes“ nennt Paulus [Kol 1,15] Christus, den Gott, der über allem steht, den großen Gott.²²¹ Die Quintessenz des paulinischen Zitats ist nach Gregor, „daß Christus immerdar ist, was er ist“,²²² unveränderlich und unwandelbar, wie die göttliche Natur selbst. Indem aber Christus Mensch wurde „auf Grund seiner Liebe zu den Menschen“, könne überhaupt jeder Mensch „durch ihn auf das Bild der Urschönheit hin gestaltet werden [...] Wollen daher auch wir selbst Abbild des unsichtbaren Gottes werden, so müssen wir die Form unseres Lebens bilden nach dem Beispiel seines Lebens, das für uns offen daliegt.“²²³ Dem Abstieg Christi zu den Menschen korrespondiert der Aufstieg des Menschen zu Gott, seine Angleichung an ihn, die hier somit in der Menschwerdung Christi begründet ist.²²⁴ Doch durch die Behauptung der Unwandelbarkeit des Göttlichen entsteht für Gregor, der sich hierin nach Kobusch „als guter Platoniker“ erweist, ein Problem, an dem sich „geradezu das höchste Ausmaß an Differenz“ zwischen Gott und Mensch zeigt. Es stellt sich nämlich die Frage, „wie es für eine wandelbare

²¹⁹ Gregor Nyss., *De perfectione*, GNO VIII/1, p. 173, 2. *De perfectione* wird zitiert nach der Übersetzung von Wilhelm Blum. Zur frühen Datierung von *De perfectione* siehe May, *Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa*, S. 56.

²²⁰ Wilhelm Blum, „Einleitung“, in: Gregor von Nyssa, *Über das Wesen des christlichen Bekenntnisses. Über die Vollkommenheit. Über die Jungfräulichkeit*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Wilhelm Blum, Stuttgart 1997, S. 1-41, hier: S. 13.

²²¹ Gregor Nyss., *De perfectione*, GNO VIII/1, p. 194, 4-5.

²²² Gregor Nyss., *De perfectione*, GNO VIII/1, p. 194, 11.

²²³ Gregor Nyss., *De perfectione*, GNO VIII/1, p. 195, 1-8.

²²⁴ Ausführlich zum Motiv der Angleichung an Gott bei Gregor siehe Merki, *Homoiôsis Theô*, S. 92-164.

Natur, wie den Menschen, möglich sein soll, das unwandelbare Gute zu verwirklichen.²²⁵ Es ist eine Frage, die sich Gregor gegen Ende von *De perfectione* selbst stellt: „Nun könnte aber einer behaupten, das Gute sei schwer zu erfüllen, da unwandelbar (ἄτρεπτος) einzig der Herr der Schöpfung sei, die menschliche Natur jedoch sich verändern könne (τρεπτή δὲ ἡ ἀνθρωπίνη φύσις), ja sogar zu Veränderungen passe: wie ist es dann möglich, in der wandelbaren Natur im Guten fest und unverrückbar zu stehen?“²²⁶ In der Beantwortung dieser Frage gibt nun Gregor der Wandelbarkeit des Menschen einen positiven Sinn, indem er die der menschlichen Natur entsprechende Verwirklichung des unwandelbar Guten, und damit auch die ihr entsprechende Vollkommenheit, als einen unaufhörlichen Fortschritt zum Unveränderlichen darstellt. Was hier den unendlichen Aufstieg des Menschen begründet, ist nicht das Verhältnis von göttlicher Unendlichkeit und menschlicher Gotteserkenntnis, sondern die Wandelbarkeit des Menschlichen im Unterschied zur Unwandelbarkeit des Göttlichen:

Das Schönste, was die Wandlungsfähigkeit des Menschen vollbringen kann, ist das Wachsen im Guten (τὸ κάλλιστον τῆς τροπῆς ἔργον ἢ ἐν τοῖς ἀγαθοῖς ἐστὶν αὐξήσις), wobei jedesmal die Veränderung hin zum Besseren den, der sich wirklich ändert, zum Göttlicheren hin bringt. Also hat unsere Aussage erwiesen, daß das, was furchterregend zu sein scheint – nämlich die Wandelbarkeit unserer Natur – uns wie ein Flügel zum Flug hinauf zum Höheren führt, so daß es geradezu eine Strafe für uns ist, die Veränderung auf das Bessere hin nicht annehmen zu können. Daher darf man nicht wehklagen, wenn man in der Natur das erblickt, was zur Veränderung geeignet ist, sondern in jedem Fall soll man sich zum Besseren hin verändern, von irdischem Ruhm zu himmlischer Glorie soll man seine Gestalt ändern und so umkehren, daß man Tag für Tag wächst, immer besser und vollkommener wird und doch nie an die letzte Spitze der Vollkommenheit (πέρας τῆς τελειότητος) gelangt. Denn das ist in Wahrheit die Vollendung (τελειότης), niemals im Wachsen zum Guten hin stehen zu bleiben und mit keinem Endpunkt die Vollkommenheit zu begrenzen (μηδέ τι περάτι περιορίσαι τὴν τελειότητα).²²⁷

²²⁵ Kobusch, *Christliche Philosophie*, S. 68.

²²⁶ Gregor Nyss., *De perfectione*, GNO VIII/1, p. 213, 1-6.

²²⁷ Gregor Nyss., *De perfectione*, GNO VIII/1, p. 213, 17-214, 6; Hervorhebung S.W. Für Gregor ergänzen sich die Unbegrenztheit und Unwandelbarkeit Gottes natürlich. Siehe Gregor Nyss., *In Canticum Canticorum* or. VIII, GNO VI, p. 246, 9-13: „Die Unbegrenztheit und Unumfaßbarkeit der Gottheit bleibt freilich jenseits allen Begreifens. Denn dasjenige, dessen herrliche Pracht ohne Ende ist (οὐκ ἔστι πέρας) [...] bleibt ständig in demselben Zustand, weil es durchweg in derselben Höhe zu schauen ist.“ Hervorhebung S.W.

Was Alfons Fürst mit Blick auf die berühmte *Oratio de hominis dignitate* zu Recht von Pico della Mirandola behauptet, wird man angesichts des Schlusses von *De perfectione* auch von Gregor sagen dürfen. Auch er fasst die „Wandlungsfähigkeit des Menschen nicht [...] als seine Schwäche auf, als Zeichen für seine Unbeständigkeit und Nichtigkeit, sondern als seine Stärke, als Zeichen für die in ihm liegenden Fähigkeiten und Kräfte, sich selbst zu verwirklichen.“²²⁸ Auf das Ende von *De perfectione* werde ich nochmals zurückkommen. Zuvor ist aber zu bedenken, dass die Betonung der Wandelbarkeit der menschlichen Natur einem Grundgedanken der antiken paganen Tradition entspricht, über die Gregor, indem er diesen Gedanken aufnimmt, freilich nicht hinausgeht. Diese allgemein griechische Auffassung werde ich im nächsten Schritt umrisshaft darstellen.

6.2. Die ontologische Mittelstellung des Menschen

Die Veränderlichkeit der menschlichen Natur ist schon ein fester Bestandteil der Philosophie Platons. Im 9. Buch der *Politeia* umschreibt Platon den Menschen als ein Geschöpf, das drei sehr unterschiedliche Wesen in sich vereint. Das größte davon steht für das Begehungsvermögen. Es ist die in ständiger Veränderung begriffene „Gestalt eines gar bunten und vielköpfigen Tieres, rundherum Köpfe von zahmen und wilden Tieren habend und imstande, dies alles abzuwerfen und aus sich hervorzubringen“ (*Rep.* IX 588c). Die zweite Gestalt ist die eines Löwen, ein Bild für den muthaften Seelenteil. Mit seiner Hilfe hat das kleinste Wesen, „des Menschen innerer Mensch“ (*Rep.* IX 589a), und damit sein vernunftthafter Seelenteil, das vielköpfige Untier der Begierde zu bändigen, damit sich dieses unglücklich zusammengesetzte Geschöpf, das der Mensch dieser Darstellung zufolge ist, nicht an das Sinnliche verliert. Ein noch berühmteres Bild für die Grundsituation des Menschen liegt im *Phaidros* vor. Dort vergleicht Platon die menschliche Seele mit einem mit Flügeln ausgestatteten Pferdegespann, wobei das schlechte Pferd den Wagen ständig hinab zum Irdischen zieht und durch die Vernunft gezügelt werden muss, um den Weg hinauf zum Göttlichen nicht zu verfehlen.²²⁹

²²⁸ Alfons Fürst, „Origenismus und Humanismus. Die Wiederentdeckung des Origenes an der Schwelle zur Neuzeit“, in: Ders./Christian Hengstermann (Hg.), *ORIGENES HUMANISTA. Pico della Mirandolas Traktat De salute Origenis disputatio*, Münster 2015, S. 11-98, hier: S. 64f.

²²⁹ Siehe *Phdr.* 246a-247e.

Auch Aristoteles kennt unterschiedliche Existenzweisen, die für den Menschen, freilich nicht für jeden einzelnen, reale Möglichkeiten darstellen. Er wirbt für die Lebensweise in der Betätigung des *voũς*, welche „göttlich im Vergleich mit dem menschlichen Leben“ (*EN X 7, 1177b30*) sei. Die Menge hingegen, die das höchste Gut in der sinnlichen Lust sieht, zöge „auf gänzlich sklavenhafte Art das Leben des Viehs vor“ (*EN I 3, 1095b20*). „Wenn daher, wie man sagt, aus Menschen aufgrund eines Übermaßes an Gutheit (*ἀρετή*) Götter werden, dann wäre die Disposition, die der tierischen Rohheit entgegengesetzt ist, offenbar von dieser Art“ (*EN VII 1, 1145a22-25*). Da aber die *εὐδαιμονία*, in der die Verwirklichung der menschlichen Natur besteht, das ganze Leben umfassen soll, bleibt sie als letztes Ziel des Menschen, wie Ursula Wolf richtig sieht, „entsprechend abstrakt und vage“. Der Mensch müsse das, was sie inhaltlich ausmacht, „erst schrittweise durch die Reihe der Handlungen ausfüll[en], in denen das Leben sich vollzieht.“²³⁰ So wird man mit Anselm Winfried Müller sagen können, dass der Mensch bei Aristoteles durch sein Tun seinem Leben eine bestimmte Gestalt zu geben vermag, sei dies nun eine tierische oder göttliche.²³¹

Dem entspricht nun auch die neuplatonische Sicht auf den Menschen. Nach Plotin kann das menschliche Leben eine zweifache Form haben, denn der Mensch ist immer auch sein Körper, obwohl er diesen nur hat. „[S]chließlich sagen wir ja auch von dem, was unser Körper erleidet, daß *wir* es erleiden. Das ‚Wir‘ ist also etwas Zweifaches – entweder wird das wilde Tier mit dazugerechnet, oder es ist nur das, was bereits über diesem steht“ (*Enn. I 1, 10*). Der Mensch lebt auf der Grenze (*μεθόριος*) zwischen zwei Welten, der Welt des Körperlichen und der Welt des Geistigen, und seiner Natur nach hat er an beiden teil. Deshalb ist ihm auch ein amphibischer Charakter eigen: „So hausen denn die Seelen gleichsam in zwei Elementen wie Amphibien, im Wechsel sind sie genötigt bald dort oben, bald hienieden zu leben; die das Vermögen haben zu dauernderer [sic] Gemeinschaft mit dem Geiste, leben vorwiegend dort oben, hier unten die andern, denen Anlage oder Geschick jenes verwehrte“ (*Enn. IV 8, 4*).²³²

²³⁰ Wolf, *Aristoteles' ‚Nikomachische Ethik‘*, S. 129f.

²³¹ Siehe Anselm Winfried Müller, *Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau/München 1982, S. 191f. Zur damit aufgeworfenen, jedoch sehr kontrovers diskutierten Frage nach einem Willensbegriff im griechischen Denken siehe Charles H. Kahn, „Discovering the will. From Aristotle to Augustine“, in: John M. Dillon/A. A. Long (Ed.), *The Question of „Eclecticism“*. *Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley 1988, p. 234-259.

²³² Übersetzung nach Richard Harder. Genauer zum philosophiegeschichtlichen Hintergrund dieses Gedankens siehe Theo Kobusch, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien. Untersuchungen zum christlichen Neuplatonismus*, München 1976, S. 141-154.

Aus einem anthropologischen Gesichtspunkt wird Norbert Hinske zufolge mit dem amphibischen Charakter die Vielschichtigkeit des menschlichen Lebens angesprochen und dem Menschen eine Vielzahl an Existenzmöglichkeiten offengehalten.²³³ Der Mensch könne sich zum Göttlichen erheben, aber auch zum Tierischen erniedrigen. Diese traditionelle Lehre hat nun auch im Denken Gregors von Nyssa einen festen Platz.²³⁴

Ihm zufolge steht der Mensch, wie es in *De virginitate* heißt, „wie eine Grenze zwischen Tod und Leben (ὡσπερ τι μεθόριον θανάτου καὶ ζωῆς)“. Durch ein tugendhaftes Leben könne er verhindern, „daß der Tod weiter fortschreiten kann“.²³⁵ Das zügellose Leben hingegen charakterisiert Gregor in *De vita Moysis* als ein solches, das „in keiner Natur Bestand hat, da es menschlich seiner angeborenen Natur nach, viehisch aber durch seine Leidenschaft ist“.²³⁶ In *De hominis opificio* scheint ihm „der Mensch eine Ähnlichkeit mit zwei Entgegengesetzten an sich zu haben, indem er einerseits durch das Gottähnliche der Vernunft nach der göttlichen Schönheit gestaltet ist, andererseits durch die inwohnenden Leidenschaften die Verwandtschaft mit dem Tierischen an sich trägt“.²³⁷ Die menschliche Existenz liegt damit, wie es in einer Homilie über die Seligpreisungen heißt, „auf der Grenzscheide [...] zwischen dem Guten und dem Schlechteren (ἐν μεθορίῳ κεῖται τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ χείρονος ἢ ἀνθρωπίνῃ ζωῇ), wie auch der, der vom Weg der guten und erhabenen Hoffnung abgeglitten ist, in den Abgrund gelangt.“²³⁸ Am deutlichsten hat Gregor die Mittelstellung des Menschen in den Homilien zum Hohenlied angesprochen:

²³³ Siehe Norbert Hinske, „Horizont I“, in: Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel 1974, Sp. 1187-1194.

²³⁴ Zur Wandelbarkeit der menschlichen Natur bei Gregor siehe vor allem Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nyssa*, S. 95-115.

²³⁵ Gregor Nyssa., *De virginitate*, GNO VIII/1, p. 306, 4-6. *De virginitate* wird zitiert nach der Übersetzung von Wilhelm Blum.

²³⁶ Gregor Nyssa., *De vita Moysis*, GNO VII/1, p. 53, 10-12. Kurz darauf (p. 53, 12-13) erwähnt Gregor auch ausdrücklich den amphibischen Charakter (τὸ ἀμφίβιον εἶδος), der ein solches Leben kennzeichnet. Zur Tier-Mensch-Metaphorik siehe auch Gregor Nyssa., *De anima et resurrectione*, GNO III/3, p. 113, 20-114, 4: „Denn wie jemand, sobald er seinen zerrissenen Rock ausgezogen hat, die durch letzteren verursachte Verunstaltung nicht mehr an sich erblickt, so wird, wenn wir dieses häßliche Totengewand, das aus Tierfellen gefertigt uns angelegt wurde – unter dem Tierfell ist die Gestalt der unvernünftigen Natur, des Tieres, zu verstehen, mit welcher wir seit unserer Hingabe an die Leidenschaft umkleidet sind –, ausgezogen haben, jedes Stück dieses uns einhüllenden Tierfelles mit dem Ablegen des Ganzen zugleich abgelegt.“ *De anima et resurrectione* wird zitiert nach der Übersetzung von Karl Weiß.

²³⁷ Gregor Nyssa., *De hominis opificio*, PG 44, 192D. Übersetzung zitiert nach Merki, *Homoiôsis Theô*, S. 94.

²³⁸ Gregor Nyssa., *De beatitudinibus* or. 8, GNO VII/2, p. 164, 16-18. Übersetzung zitiert nach Kobusch, *Christliche Philosophie*, S. 178 Anm. 27.

Die menschliche Seele ist doch Grenzscheide zweier Naturen (ἡ ἀνθρωπίνη ψυχή δύο φύσεων οὐσα μεθόριος), von denen die eine leiblos, verständig und lauter ist, die andere aber körperlich, materiell und unvernünftig. Sobald sie (*sc.* die Seele) nun schnellstmöglich gereinigt ist von der Neigung zum groben und irdischen Leben und mit Hilfe der Tugend zu dem aufblickt, was ihr verwandt und göttlicher ist, hört sie nicht auf, den Ursprung des Seienden auszuforschen und danach zu suchen, wer die Quelle der Schönheit des Seienden ist, woher die Kraft strömt und welches (Prinzip) die Weisheit, die sich im Seienden zeigt, hervorfliessen läßt.²³⁹

Der Text gibt zu erkennen, dass es Gregor nicht bloß darum geht, die Teilhabe der menschlichen Seele an zwei Naturen zu konstatieren. Wie Jean Daniélou hervorhebt, sieht Gregor den Menschen damit vor allem vor eine Entscheidung gestellt.²⁴⁰ Seine Natur, die nicht schlechthin vorgegeben und festgestellt ist, da „bei der wandelbaren Natur der Vorzugswahl die gleiche Kraft zur Neigung nach beiden Seiten des (jeweils) Gegensätzlichen innewohnt“,²⁴¹ muss erst durch den Willen gestaltet werden. Die berühmten Worte, mit denen Gregor diese Besonderheit des Menschen in *De vita Moysis* zum Ausdruck gebracht hat, haben Jérôme Gaïth nicht zuletzt an das Freiheitsverständnis Jean-Paul Sartres denken lassen:²⁴² „Und wir sind gewissermaßen unsere eigenen Väter, indem wir uns selbst zeugen nach unserem Willen und aus eigenem Entschluß uns bilden nach dem Bild unseres Wollens (ἀπὸ τῆς ἰδίας προαιρέσεως εἰς ὅπερ ἂν ἐθέλωμεν εἶδος)“.²⁴³ Dem Befund Albrecht Dihles, wonach bei Gregor der „Wille als eigenständiger Faktor fehlt“,²⁴⁴ wird man angesichts dieser emphatischen Akzentuierung menschlicher Willensfreiheit kritisch gegenüberstehen dürfen. So betont auch Theo Kobusch, dass gerade bei

²³⁹ Gregor Nyss., *In Canticum Cantorum* or. XI, GNO VI, p. 333, 13-334, 4.

²⁴⁰ Siehe Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, S. 119: „L'emploi même du terme μεθόριος paraît donc déjà désigner non le seul fait que l'homme appartienne à deux sphères de réalité, mais celui que sa liberté peut incliner vers l'une ou vers l'autre. C'est un premier aspect de l'application du mot μεθόριος à la liberté chez Grégoire, où le choix de la liberté est envisagé essentiellement en fonction de sa possibilité de se tourner plutôt vers le sensible ou vers l'intelligible.“ Siehe auch Jean Daniélou, „Grégoire de Nysse et le néo-platonisme de l'École d'Athènes“, in: *Revue des Études Grecques* 80, 1967, S. 395-401. Damit ist auch klar, dass die Freiheit des Menschen nach Gregor nicht bindungslos ist.

²⁴¹ Gregor Nyss., *In Canticum Cantorum* or. V, GNO VI, p. 158, 1-3.

²⁴² Siehe Jérôme Gaïth, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris 1953, S. 71f. Zur „Analogie zum Existentialismus“ siehe auch Ivánka, *Plato Christianus*, S. 180f.

²⁴³ Gregor Nyss., *De vita Moysis*, GNO VII/1, p. 34, 11-13. Siehe auch Gregor Nyss., *Contra Eunomium* III/VI 76, GNO II, p. 213, 3-5: „Die Wesen, deren Natur auf der Grenzscheide steht, haben eine Neigung nach beiden Seiten hin, die in Freiheit sich dem dem Willen Unterworfenen zuneigt.“ Übersetzung zitiert nach Kobusch, *Christliche Philosophie*, S. 178 Anm. 27. Zum Freiheitsbegriff siehe auch Theo Kobusch, „Selbstbestimmte Freiheit. Das frühe Christentum im Kontext der antiken Philosophie“, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 17, 2014, S. 47-55, hier: S. 51: „Freiheit wird hier verstanden aus dem Gegensatz zu allem, was eine festumrissene Natur hat oder eine dinghafte Subsistenz oder ein festgelegtes Wesen. Freiheit ist das ‚Außerwesentliche‘.“

²⁴⁴ Albrecht Dihle, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985, S. 134.

Gregor „das Bewußtsein von der Eigenständigkeit des Willens sogar gegenüber der Natur oder dem Wesen aufkommt. Wille beziehungsweise Freiheit, das sind wir eigentlich, so will uns Gregor sagen.“²⁴⁵

6.3. Die Freiheit des Menschen bei Origenes

Nun hat Kobusch zu Recht wiederholt darauf hingewiesen, dass Gregor mit dieser Lehre unverkennbar im Einflussbereich jener „wirkungsmächtige[n] Grundthese des Origenes“ steht, durch die dieser sich „nicht nur von den manichäischen Naturtheoretikern, sondern vom gesamten griechischen Wesensdenken distanziert.“ Demnach sei bereits bei Origenes die Freiheit „nicht die Äußerung einer bestimmten Natur oder eines festgelegten Wesens, sondern sie bestimm[e] das Wesen selbst.“²⁴⁶ Tatsächlich unterscheidet Origenes vom Dinghaften, also fest „Konstituierten (κατασκευή)“, dasjenige, was „aufgrund einer Veränderung und eigenen Willens (ἐκ μεταβολῆς καὶ ἰδίας προαιρέσεως) so geworden und, mit einem Neologismus ausgedrückt, seine Natur geworden ist“.²⁴⁷ Nach Kobusch ist die Philosophie des Origenes sogar diejenige, in der „die Freiheit erstmals als Prinzip begriffen wird“, was demnach bedeutet, „schlechthin alles, die materiellen Dinge wie die intelligiblen Wesen, alles Naturgeschehen, Schöpfung und Apokatastasis, Gott und sein Heilshandeln, das menschliche Handeln und seine Motive und Antriebskräfte und was es sonst gibt, so zu denken, dass es mit der Existenz der menschlichen Freiheit verträglich ist.“ Denn die „Bewahrung der Freiheit des Menschen, das ist der absolute Standpunkt des Origenes, von dem aus er Gott und die Welt betrachtet.“²⁴⁸ Sie ist es damit auch, die zu seinem originellen schöpfungstheologischen Systementwurf führt.²⁴⁹

Die Verschiedenheit der vernunftbegabten Wesen, der Engel, Menschen und Dämonen, gründet nach Origenes nicht in der Absicht des Schöpfers selbst, sondern ist bereits

²⁴⁵ Kobusch, *Christliche Philosophie*, S. 107.

²⁴⁶ Kobusch, *Selbstwerdung und Personalität*, S. 213. Siehe auch Kobusch, *Christliche Philosophie*, S. 106-111. Daniélou hat am deutlichsten auf die Modernität dieses Gedankens aufmerksam gemacht. Siehe Jean Daniélou, *Origène*, Paris 1948, S. 204: „Pour lui, c’est la liberté qui détermine l’essence, et je n’ai pas besoin de signaler combien cette théorie est moderne.“

²⁴⁷ Origenes, *Comm. in Evang. Ioannis XX* 21, 174, 6-8. Übersetzung zitiert nach Kobusch, *Selbstwerdung und Personalität*, S. 213. Der Hintergrund dieses Gedankens dürfte die Vorstellung einer „zweiten Natur“ sein, die sich einem Referat Ciceros zufolge durch die Gewöhnung bilden könne. Siehe Cicero, *De finibus bonorum et malorum V*, 25, 74. Zum stoischen Hintergrund des Begriffs der Wandelbarkeit siehe Daniélou, *L’être et le temps chez Grégoire de Nysse*, S. 97f.

²⁴⁸ Kobusch, *Selbstbestimmte Freiheit*, S. 51.

²⁴⁹ Für einen ersten Überblick siehe Ivánka, *Plato Christianus*, S. 101-125.

als das Resultat ihrer freien Willensentscheidungen zu verstehen.²⁵⁰ Am Anfang der Schöpfung waren noch „alle Vernunftgeschöpfe eines Wesens“. Diese spekulative Voraussetzung sei zur Wahrung der Gerechtigkeit Gottes notwendig. Denn „dann hat ein jedes (Vernunftgeschöpf) in sich selbst die Ursache dafür, daß es in diesen oder jenen Rang des Lebens eingeordnet wird.“²⁵¹ Die unterschiedlichen Seinsstände im Reich der Vernunftwesen sind demnach Wirkungen ihrer Willensfreiheit, durch die sie sich zum göttlichen Ursprung verhalten, und die zugleich der Grund für die anhaltende Veränderlichkeit jeder Rangordnung unter den vernünftigen Geistwesen ist: „Die ganze Erörterung ergibt, meine ich, daß jedes beliebige Vernunftwesen aus jedem beliebigen anderen Vernunftwesen entstehen kann. Fortschritte und Rückschritte, die ein jeder dabei erleidet, richten sich nach den eigenen Bewegungen und Strebungen eines jeden auf Grund seines freien Willens.“²⁵²

So kann sich die menschliche Seele, die als vernünftiges Geistwesen „sowohl zum Guten wie zum Bösen fähig ist“,²⁵³ kraft ihrer Willensfreiheit „in die Ordnung der Engel“ erheben. Sie kann sich aber auch „für ein Leben als vernunftloses Tier“ entscheiden. Denn wenn sie „vom Guten herabsinkt und sich zur Schlechtigkeit neigt und immer mehr in diese hineingerät, so wird sie, wenn sie nicht umkehrt, durch die Vernunftlosigkeit viehisch und durch die Bosheit tierisch.“²⁵⁴ Sichtbare Ungleichheiten zwischen den Menschen, „diese große Mannigfaltigkeit, diese Verschiedenheit der Umstände der Geburt, wobei die Fähigkeit zum freien Entschluß ja keine Rolle spielt – denn niemand kann selbst wählen, wo, bei welchen Menschen und in welcher Stellung er geboren wird –“,²⁵⁵ erklärt Origenes durch den Gedanken der Präexistenz der Seelen, und damit durch ihre freien Willensentscheidungen in einem früheren Leben:

Daher ist es möglich zu denken, daß es auch vorher schon vernunftbegabte Gefäße gab, die mehr oder weniger gereinigt waren, d. h. die sich selbst gereinigt hatten oder nicht, und daß auf Grund davon ein jedes Gefäß nach dem Maß seiner Reinheit oder Unreinheit den Ort, das

²⁵⁰ Siehe Origenes, *De principiis* II 9, 6: „Aber da die Vernunftgeschöpfe selbst [...] mit der Fähigkeit der freien Entscheidung beschenkt sind, regte die Willensfreiheit einen jeden entweder zum Fortschritt durch Nachahmung Gottes an oder zog ihn zum Abfall durch Nachlässigkeit. Dies wurde für die Vernunftwesen [...] zur Ursache der Verschiedenheit; sie hat ihren Ursprung also nicht im Willen und der Entscheidung des Schöpfers, sondern im eigenen freien Entschluß (*sed propriae libertatis arbitrio*).“ *De principiis* wird zitiert nach der Übersetzung von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp.

²⁵¹ Origenes, *De principiis* III, 5, 4.

²⁵² Origenes, *De principiis* I 6, 3.

²⁵³ Origenes, *De principiis* II 6, 5.

²⁵⁴ Origenes, *De principiis* I 8, 4.

²⁵⁵ Origenes, *De principiis* II 9, 5.

Land oder die Stellung erhalten hat, in der es geboren werden und etwas in dieser Welt leisten soll.²⁵⁶

Wie Hans Schelkshorn betont, weicht Origenes durch die Akzentuierung der prinzipiellen Möglichkeit zur Veränderung des eigenen moralischen Zustandes, die in der Freiheit begründet liegt, von der „Grundorientierung antiker Ethik“ ab, „nämlich der Stabilisierung menschlichen Handelns durch die Bildung eines festen Charakters“,²⁵⁷ wobei Letztere die Verwandlungsfähigkeit des Menschen weitgehend einschränken soll. Nach Origenes können aber selbst diejenigen, „die ganz gefestigt und würdevoll waren“, ob ihrer bleibenden Wandelbarkeit „verdorben werden und aus ihrer würdevollen und gefestigten Lebensweise in eine schlechtere geraten, so daß sie sich zur Ausschweifung hin wandeln“. Umgekehrt „werden die Ausschweifendsten [oft] besser als die, die vorher von Natur von diesem Fehler frei schienen, und die Aggressivsten wandeln sich zu einer solchen Sanftheit, daß Menschen, die noch nie so aggressiv gewesen sind, jetzt aggressiv scheinen im Vergleich mit diesem einen, der sich zur Sanftheit gewandelt hat.“²⁵⁸

Freilich wurden damit bei Weitem noch nicht alle wichtigen Thesen aus dem origeneischen Systementwurf angesprochen. Auf einige davon möchte ich erst im nächsten Abschnitt eingehen, in dem es nun explizit um die Frage gehen soll, in welchen Punkten und aus welchen Gründen Gregor von Nyssa die Philosophie des Origenes korrigiert.

6.4. Die Grundsituation des Menschen bei Gregor von Nyssa

Es unterliegt keinem Zweifel, dass Gregor in der eindringlichen Betonung der Freiheit und der Selbstgestaltungskraft menschlichen Willens dem Denken des Origenes folgt.²⁵⁹ Selbst den für den origeneischen Gottesbegriff so wichtigen Gedanken, wonach Gott „die Verwirklichung des Guten nur unter der Bedingung der Freiheit [will]“,²⁶⁰ hat Gregor mit

²⁵⁶ Origenes, *De principiis* II 9, 8.

²⁵⁷ Hans Schelkshorn, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*, Weilerswist 2016, S. 190.

²⁵⁸ Origenes, *De principiis* III 1, 5.

²⁵⁹ Zur Bedeutung der origeneischen Philosophie für die weitere Entwicklung des Freiheitsdenkens siehe vor allem Theo Kobusch, „Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes. Zur christlichen Kritik an der Einseitigkeit der griechischen Wesensphilosophie“, in: *Theologische Quartalschrift* 165, 1985, S. 94-105.

²⁶⁰ Kobusch, *Selbstwerdung und Personalität*, S. 212. Siehe Origenes, *De principiis* II 9, 2: „Denn der Schöpfer gewährte den Intelligenzen, die er schuf, willensbestimmte, freie Bewegungen, damit in ihnen ein ihnen eigenes Gut entstehe, da sie es mit ihrem eigenen Willen bewahrten.“

Nachdruck aufgenommen, wenn er sagt, dass Gott „der vernunftbegabten Natur die Gnade der Selbstbestimmung (τὴν αὐτεξούσιον χάριν)“ gab und „eine Kraft hinzu[fügte], die erfinderisch ist in Dingen, die einem im Sinn liegen, damit das, was bei uns steht, Raum habe und das Gute nicht erzwungen und unfreiwillig sei, sondern das Ergebnis einer Vorzugwahl werde (ἀλλὰ κατόρθωμα προαιρέσεως γένοιτο).“²⁶¹ Ebenso sind in der schöpfungstheologischen Erklärung der prinzipiellen Verwandlungsfähigkeit des Menschen die Parallelen zwischen Origenes und Gregor klar erkennbar. So erhielten die Vernunftwesen nach Origenes „eben dadurch, daß sie nicht waren und dann zu sein begannen, notwendigerweise ein wandelbares und veränderliches Sein; denn alles, was ihre Substanz an Kraft enthielt, lag nicht von Natur darin, sondern war durch die Güte des Schöpfers bewirkt.“ Ihr Sein „ist also nicht ihnen eigen und nicht ewig, sondern eine Gabe Gottes.“²⁶² Gregor nimmt diesen Gedanken in der *Oratio catechetica* auf, akzentuiert dabei aber die aus dem Schluss von *De perfectione* bereits bekannte Differenz zwischen der Unwandelbarkeit der göttlichen Natur und der Wandelbarkeit des Menschen:

Notwendigerweise besitzt er [der Mensch] aber eine wandelbare Natur (τρεπτῆς δὲ φύσεως ὄν κατ' ἀνάγκην). Wer seinen Daseinsgrund einer Veränderung verdankt, ist nämlich notwendig der Veränderung zugeneigt. Denn der Übergang vom Nichts zum Dasein ist eine Veränderung (ἢ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι πάροδος ἀλλοίωσός τις ἐστι). Das Nichtsein verwandelt sich aufgrund der göttlichen Macht in Sein, und diese Veränderung läßt sich beim Menschen notwendig feststellen, vor allem, weil der Mensch ein Abbild der göttlichen Natur war und eine Nachahmung, die keinen Unterschied aufwies, völlig mit ihrem Vorbild zusammenfiel. Darin besteht nun die Andersartigkeit des nach dem Bilde Geschaffenen zum Urbild, daß die-

²⁶¹ Gregor Nyss., *In Canticum Cantorum* or. II, GNO VI, p. 55, 2-6. Siehe auch Gregor Nyss., *De anima et resurrectione*, GNO III/3, p. 76, 11-14: „Die Tugend aber kennt keinen Zwang; darum wird alles Freie in ihr sein. Denn was keinen Zwang sich auferlegen läßt, ist frei. Nun ist aber die göttliche Natur die Quelle aller Tugend“. Der emphatischen Betonung der Freiheit entspricht auch Gregors Deutung des Bösen als einer in der Willensfreiheit begründeten Wirklichkeit, „da das Böse außerhalb des freien Willens keine Wesenheit besitzt (ἐπειδὴ γὰρ ἔξω τῆς προαιρέσεως ἡ κακία φύσιν οὐκ ἔχει)“. Siehe Gregor Nyss., *De anima et resurrectione*, GNO III/3, p. 74, 16-17. Zum Begriff der προαίρεσις bei Gregor siehe Igor Pochoshajew, *Die Seele bei Plato, Plotin, Porphyrius und Gregor von Nyssa. Erörterung des Verhältnisses von Platonismus und Christentum am Gegenstand der menschlichen Seele bei Gregor von Nyssa*, Frankfurt am Main 2004, S. 183-190. Die Bedeutung des Origenes für das Freiheitsdenken Gregors wird bei Pochoshajew allerdings nicht mitbedacht.

²⁶² Origenes, *De principiis* II 9, 2. Siehe dazu Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, S. 102f.

ses von Natur aus unveränderlich ist und jenes sich nicht so verhält, sondern einer Veränderung sein Dasein verdankt, wie schon dargelegt wurde, und weil es veränderlich ist, nicht unbedingt im Sein verharret.²⁶³

Was am Schluss von *De perfectione* die Unendlichkeit der Aufstiegsbewegung zum unwandelbaren Göttlichen begründet, ist eben diese „zwangsmäßige (κατ' ἀνάγκην)“ Wandelbarkeit der menschlichen Natur als ontologische Bestimmung.²⁶⁴ Das menschliche Wesen, wie Franz Dünzl in einer Anmerkung zur 8. Homilie zum Hohenlied pointiert formuliert, „kann nicht in einem Zustand verharren, es muß sich dauernd verändern.“²⁶⁵ Die Wandelbarkeit der menschlichen Natur ist es auch, die Gregor in *De perfectione* dazu bringt, die Vollkommenheit des Menschen in einem endlosen Fortschritt (προκοπή) zum Guten hin zu sehen. Nun geht nach Theo Kobusch Gregor gerade darin über Origenes hinaus, dass für ihn der Mensch das Gute „nur durch unaufhörliche Selbstverwandlung, durch ständigen ‚Fortschritt‘, durch nicht endendes Wachsen im Guten, verwirklichen“ könne. Die „wahre Vollendung“ bestehe gerade darin, „beim Wachstum niemals stehen-zubleiben und das Vollkommene sich nicht durch eine vorgegebene Grenze umreißen zu lassen.“²⁶⁶ Da sich aus der Betonung der Wandelbarkeit des Menschen freilich ebenso die Gefahr der Hinwendung zum Bösen ergibt, ist im Aufruf zur unentwegten Wandlung zum Besseren, zum endlosen Aufstieg der Seele zu Gott, auch die Lösung eines ontologischen Problems zu sehen:

Der Logos nämlich will, daß wir, die wir unserer Natur nach wandelbar sind, nicht durch die Hinwendung zum Bösen abgleiten. Vielmehr soll uns dank der immerwährenden Zunahme im Besseren die Hinwendung zum Weg nach oben, der dem Bereich des Höheren angehört, hilfreich sein. So soll durch die Wandelbarkeit unserer Natur (διὰ τοῦ τρεπτοῦ τῆς φύσεως ἡμῶν) die Unveränderlichkeit in Richtung des Bösen glücklich vollbracht werden.²⁶⁷

²⁶³ Gregor Nyss., *Oratio catechetica*, GNO III/4, p. 55, 8-21. Die *Oratio catechetica* wird zitiert nach der Übersetzung von Joseph Barbel.

²⁶⁴ Nach Mühlenberg hingegen „braucht man das ewige Hinstreben des Menschen zu Gott nicht aus seiner wandelbaren Natur zu erklären“. Siehe Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, S. 173 Anm. 4. Der Beziehung von Wandelbarkeit und Vollkommenheit, die nach Gregor im unendlichen Aufstieg liegt, kann Mühlenberg damit freilich nicht gerecht werden.

²⁶⁵ Siehe Gregor von Nyssa, *In Canticum Canticatorum homiliae. Homilien zum Hohenlied*. Zweiter Teilband. Übersetzt und eingeleitet von Franz Dünzl, Freiburg im Breisgau 1994, S. 474 Anm. 15.

²⁶⁶ Kobusch, *Christliche Philosophie*, S. 68f.

²⁶⁷ Gregor Nyss., *In Canticum Canticatorum* or. VIII, GNO VI, p. 252, 9-14. Siehe auch Gregor Nyss., *De perfectione*, GNO VIII/1, p. 213, 11-17: „So wollen wir gegen das Wandelbare in unserer Natur ankämpfen, mit dem wir in unseren Überlegungen wie mit einem Gegner verklammert sind; dabei wollen wir nicht Sieger werden, indem wir die Natur niederwerfen, sondern indem wir uns nicht gestatten zu fallen. Denn seine Wandlungsfähigkeit benutzt der Mensch keineswegs allein zum Bösen (οὐδὲ γὰρ μόνον πρὸς

Aber inwiefern geht nun Gregor, wie Kobusch behauptet, in der Betonung der unaufhörlich fortschreitenden Selbstverwandlung zum Besseren hin, in der er die Vollkommenheit des Menschen erblickt, über Origenes hinaus? Walther Völker hat zwar ebenso registriert, „wie bedeutsam die Lehre von der προκοπή für die Ausformung von Gregors Vollkommenheitslehre ist“, verwahrt sich aber entschieden dagegen, „in ihr eine originale Leistung Gregors [zu] sehen“.²⁶⁸ Den Hintergrund seiner Kritik bildet die Deutung Daniélous, nach der Gregor die Idee der Vollkommenheit durch ihre Verknüpfung mit dem Begriff der προκοπή umgebildet habe.²⁶⁹ Die von Daniélou behauptete Originalität dieses Gedankens sei nach Völker aber übertrieben: „Der Gedanke, daß alle menschliche Vollkommenheit nur ein Bruchstück sei, ist den Alexandrinern wirklich nicht fremd geblieben, sie haben ihn nur nicht so ausschließlich vorgetragen wie Gregor.“²⁷⁰

Die offenkundige Absicht, das Denken Gregors weitgehend harmonisch in die alexandrinische Tradition einzuordnen, führt bei Völker dazu, dass er das eigentliche Profil von Gregors Vollkommenheitsgedanken verkennt. Wie Hermann Langerbeck in direkter Auseinandersetzung mit der Deutung Völkers betont, geht es bei Gregor freilich „gar nicht um die banale Einsicht, daß ‚alle menschliche Vollkommenheit nur ein Bruchstück‘ ist“, sondern darum, dass die Vollkommenheit des Menschen „in dem in alle Ewigkeit unvollendbaren Fortschreiten besteht.“²⁷¹ Wenn der Mensch sich aufgrund seiner Natur unentwegt verändern muss, „dann bleibt als einzig denkbare Bestimmung der τελειότης die in alle Ewigkeit fortschreitende προκοπή oder ἀνάβασις übrig.“²⁷² Es ist diese Einsicht in die Beziehung von Vollkommenheit und Wandelbarkeit, bei der es sich nach Daniélou um eine originale Leistung Gregors handelt: „Pour l’être créé, il n’y a pas d’immutabilité possible. Mais Grégoire en conclut non que la perfection ne saurait exister, mais qu’elle ne saurait donc être une immutabilité. Elle est nécessairement un mouvement [...] La perfection n’est plus une immutabilité. Elle est une progression vers le bien.“²⁷³

τὸ κακὸν ὁ ἄνθρωπος τῇ τροπῇ χρῆται); dann wäre es ja unmöglich, daß er im Guten lebt, wenn er von Natur aus einzig zum Gegenteil geneigt wäre.“

²⁶⁸ Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, S. 232.

²⁶⁹ Siehe die Anmerkung von Daniélou in: Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*, S. 146 Anm. 4: „Le progrès est une notion stoïcienne. Il désigne l’état qui précède la perfection. Par un renversement de perspective qui est la grande idée de son livre, Grégoire en fait l’essence même de la perfection.“

²⁷⁰ Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, S. 231 Anm. 2. Zur Bedeutung der alexandrinischen Tradition für das weitere Freiheitsdenken siehe Kobusch, *Selbstbestimmte Freiheit*, S. 50f.

²⁷¹ Hermann Langerbeck, „Zur Interpretation Gregors von Nyssa“, in: *Theologische Literaturzeitung* 82, 1957, S. 81-90, hier: S. 86.

²⁷² Langerbeck, *Zur Interpretation Gregors von Nyssa*, S. 87.

²⁷³ Daniélou, *L’être et le temps chez Grégoire de Nysse*, S. 103f.

Nun hat auch Origenes „das Leben des Menschen als ein beständiges Vorwärtstreben und Ausgestrecktsein nach dem je Höheren“ verstanden,²⁷⁴ dennoch gibt es in dieser Strebendynamik ein erreichbares Letztziel, das zugleich ihr Ausgangspunkt ist, die ursprüngliche und finale Einheit von Mensch und Gott. Die höchste Möglichkeit seiner Selbstrealisierung findet der Mensch nach Origenes also in der Vergöttlichung: „So lasst uns denn mit aller Gewalt davor fliehen, Menschen zu sein. Lasst uns eilen, Götter zu werden. Denn in dem Ausmaß, als wir nur Menschen sind, sind wir lügenhaft, so wie der Vater der Lüge lügenhaft ist.“²⁷⁵ In der höchsten Vereinigung mit Gott lässt der Mensch als Zielpunkt seiner Existenz sein Menschsein hinter sich, ein Gedanke, der in der *Oratio Picos*, für den die origeneischen Schriften eine wichtige Inspirationsquelle waren, wiederkehrt.²⁷⁶ Mit dem Erreichen des Zieles der Vergöttlichung ist die Strebendynamik des Lebens aber noch nicht beendet. Denn abgesehen davon, dass die Vernunftwesen unterschiedlich schnell zum letzten Strebensziel voranschreiten, lehrt Origenes, dass auf die allgemeine Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes (ἀποκατάστασις) der erneute Abfall (κόρος) vom göttlichen Prinzip, dessen die Geistwesen überdrüssig wurden, folgt, wodurch aus dem Seins- und Heilsgeschehen die ewige Wiederholung eines Kreislaufs

²⁷⁴ Fürst, *Origenismus und Humanismus*, S. 67. Siehe etwa Origenes, *De principiis* III 6, 6: „[E]inige eilen voraus und streben rascher zur Höhe, andere folgen in kurzem Abstände, und wieder andere weit hinten; und so gibt es zahllose Stufen von Fortschreitenden, die aus der Feindschaft zur Versöhnung mit Gott kommen“.

²⁷⁵ Origenes, *Comm. in Evang. Ioannis* XX 29, 266. Übersetzung zitiert nach Hugo Rahner, „Das Menschenbild des Origenes“, in: *Eranos-Jahrbuch* 15, 1947, S. 197-248, hier: S. 238. Siehe auch Origenes, *De principiis* I 8, 4. In der Vergöttlichung des Menschen ist nach Origenes auch seine Verwirklichung als biblisch bezeugtes Gleichnis Gottes zu sehen. Siehe Origenes, *De principiis* III 6, 1: „Denn hierauf weist vor allen (anderen) Mose hin, wenn er bei dem Bericht über die erste Erschaffung des Menschen sagt (Gen. 1, 26): ‚Und Gott sprach: Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und unserer Ähnlichkeit.‘ Und er fügt hinzu (Gen. 1, 27–28): ‚Und Gott schuf den Menschen, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, als Mann und Weib schuf er sie, und segnete sie.‘ Daß er hier sagt: ‚nach dem Bilde Gottes schuf er ihn‘ und von der ‚Ähnlichkeit‘ schweigt, deutet auf nichts anderes hin, als daß (der Mensch) zwar die Würde des ‚Bildes‘ bei der ersten Schöpfung empfing, die Vollendung der ‚Ähnlichkeit‘ ihm aber für das Ende aufgespart ist; er sollte sich selbst durch eigenen Eifer diese Ähnlichkeit durch Nachahmung Gottes erwerben; nachdem ihm zu Anfang die Fähigkeit zur Vervollkommnung kraft der Würde des ‚Bildes‘ gegeben war, sollte er schließlich am Ende selber durch eigenes Wirken die vollkommene ‚Ähnlichkeit‘ vollenden.“ Zur Bedeutungsverschiedenheit der Begriffe „Bild“ und „Gleichnis“ im frühen Christentum siehe Kobusch, *Selbstwerdung und Personalität*, S. 302-307.

²⁷⁶ Siehe Fürst, *Origenismus und Humanismus*, S. 67: „Mit dieser finalen Einheit von Gott und Mensch präsentiert Pico eine sehr starke Form der Vergöttlichung des Menschen, die Ausgangs- und Zielpunkt seiner Existenz ist, und es dürfte nicht ganz verkehrt sein, hierin den oder zumindest einen zentralen Gedanken der ganzen *Oratio* zu sehen.“ Theo Kobusch tendiert dazu, Pico auffallend harmonisch in die durch Origenes repräsentierte christliche Tradition einzuordnen. Siehe etwa Kobusch, *Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes*, S. 105: „Was an dieser Position voreilig als der Beginn des neuzeitlichen Philosophierens gefeiert wird, ist in Wahrheit eine Wiederholung der These des Origenes.“ Für einen differenzierten Vergleich von Pico und der patristischen sowie scholastischen Tradition, der das spezifische Profil von Picos Anthropologie herausarbeitet, siehe Schelkshorn, *Entgrenzungen*, S. 185-205.

wird: „Nach dem allgemeinen Ende aber geschieht erneut ein Absinken und ein Fall.“²⁷⁷ Deshalb auch kann Ivánka sagen, „daß Origenes, trotz aller christlichen Elemente seines Systems, im Wesen doch hellenisch gedacht hat.“²⁷⁸

Gregor von Nyssa erweist sich in der Beurteilung dieser Lehre als dezidiert unorigenischer Denker. So weist er die im Werk des Origenes prominente Vorstellung eines möglichen Wechsels der intelligiblen Seinsstände, wodurch „jedes beliebige Vernunftwesen aus jedem beliebigen anderen Vernunftwesen entstehen kann“,²⁷⁹ ausdrücklich ab, da „diese Gewalten von Gott geordnet sind und die Ordnung der geistigen und überirdischen Kräfte für immer frei von Verwirrung bleibt“.²⁸⁰ Die Vertreter einer solchen Vorstellung „mengen untereinander, was keine Vermengung duldet, und sie vereinigen, was sich nicht vereinigen läßt.“²⁸¹ Die Fähigkeit zum Guten *und* zum Bösen kommt nach Gregor damit allein dem Menschen zu. Entsprechend kritisiert er auch die von Origenes vertretene Ansicht vom Fall der reinen Vernunftwesen als Entstehungsursache des Menschen sowie der geschaffenen Welt, „weil sie behauptet, kein Mensch und kein Erdending trete ins Dasein außer durch eine Sünde“.²⁸² Im Unterschied dazu führt Gregor die Ordnung der Schöpfung, und insbesondere die Grundsituation des Menschen, auf den Willen Gottes zurück:

Nun aber eifern und verlangen alle, welche ihre Seele schon auf Grund vernünftiger Erwägungen veredeln wollen, nach einem tugendhaften Leben; daraus erhellt deutlich, daß die Sünde nicht älter ist als das Leben, und daß nicht von ihr die Menschennatur abgeleitet werden kann, sondern daß die alles lenkende Weisheit Gottes unserem Leben den Anfang verlieh, daß sie aber, nachdem sie auf die ihm gefällige Weise ins Dasein eingetreten ist, dann die volle Freiheit der Entscheidung haben und werden soll, was sie kraft des Vermögens der Selbstbestimmung will.²⁸³

²⁷⁷ Origenes, *De principiis* I 6, 3. Zu den hellenistischen Quellen dieses zyklischen Weltbildes siehe Ivánka, *Plato Christianus*, S. 115-119.

²⁷⁸ Ivánka, *Plato Christianus*, S. 125.

²⁷⁹ Origenes, *De principiis* I 6, 3.

²⁸⁰ Gregor Nyssa., *In Canticum Canticorum* or. XV, GNO VI, p. 446, 1-3. Siehe aber Gregor Nyssa., *De virginitate*, GNO VIII/1, p. 342, 19-23: „Denn aus der Hingabe zur gemeinsamen Kreuzigung erwächst doch das gemeinsame Leben, der gemeinsame Lobpreis und die gemeinsame Herrschaft, und die Selbsthingabe an Gott ist ein Wechsel von der menschlichen Natur und der menschlichen Würde zu Würde und Natur der Engel.“ Von einem möglichen Fall der Engel spricht Gregor aber nicht.

²⁸¹ Gregor Nyssa., *De anima et resurrectione*, GNO III/3, p. 86, 15-16.

²⁸² Gregor Nyssa., *De anima et resurrectione*, GNO III/3, p. 87, 14-15.

²⁸³ Gregor Nyssa., *De anima et resurrectione*, GNO III/3, p. 90, 16-91, 3. Später wird auch Thomas von Aquin Origenes vorwerfen, dass er die Ordnung der Schöpfung nicht im Willen Gottes selbst begründet. Siehe dazu Schelkshorn, *Entgrenzungen*, S. 195.

Der Mensch ist für Gregor kein „aus einer ursprünglichen, wesenhaften Göttlichkeit *Abgefallenes*“.²⁸⁴ Seine Bestimmung kann daher auch nicht die grundsätzlich mögliche Rückkehr zur ursprünglichen Einheit mit Gott sein.²⁸⁵ Folglich muss Gregor auch die für das zyklische Weltbild des Origenes grundlegende Annahme eines erneuten Abfalls vom einmal erreichten Ziel der Vergöttlichung als Endpunkt des Strebens ablehnen, denn dieser Gedanke „beruht auf der Idee des κόπος, der Übersättigung im Vollbesitz der wiedergewonnenen Göttlichkeit, des Stehenbleibens am erreichten Ziele, das den Anfang und Ausgangspunkt einer neuen Bewegung weg von diesem ‚Ende‘ des Strebens bilden soll“.²⁸⁶ Für die Anthropologie Gregors gilt gerade nicht, was Ivánka pointiert über das Menschenbild bei Origenes sagt, dass nämlich das „übernatürliche Ziel“ der Vereinigung mit Gott „in Wahrheit das natürliche Wesensziel des Menschen ist“, da doch das „Dasein des Menschen an sich [...] das Ergebnis eines ‚Abfalls‘ ist und daher ins Geistige, aus dem es ‚gefallen‘ ist, rückverwandelt werden muß, um auch nur ontologisch wieder sinnhaft zu werden“.²⁸⁷ Im Unterschied dazu sowie zum griechisch-philosophischen Denken betont Gregor, dass die eigentliche Bestimmung des Menschen in einer ständigen Veränderung, einem unablässigen Fortschritt zum Besseren liegt, dessen Endlosigkeit durch die

²⁸⁴ Ivánka, *Plato Christianus*, S. 185.

²⁸⁵ Zwar kennt Gregor auch die heilsgeschichtliche Konzeption, in der die Bestimmung der menschlichen Natur in einer Rückkehrbewegung zu einem ursprünglichen Vollkommenheitszustand gesehen wird. Siehe Gregor Nyss., *In Canticum Cantorum* or. XV, GNO VI, p. 458, 17-19: „Bei ihrer ersten Erschaffung gab es nämlich nichts, was ein Zusammenfallen der Vollkommenheit der Natur mit ihrer Entstehung verhinderte, da es ja keine Bosheit gab.“ Wie aber Franz Dünzl zeigt, steht die behauptete ursprüngliche Vollkommenheit in keinem Widerspruch zum Existenzmodus der geschaffenen menschlichen Natur, die stets im Werden begriffen ist, da sie die Veränderung zum Besseren nicht aus-, sondern einschließt. Für Gregor bedeutet das in der heilsgeschichtlichen Konzeption in Aussicht gestellte Ende der Bosheit noch nicht das Ende des Fortschritts zum Besseren. Siehe Franz Dünzl, *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa*, Tübingen 1993, S. 248-255. Zur Spannung zwischen heilsgeschichtlicher und ontologischer Dimension des Aufstiegs des Menschen siehe auch Lenka Karfíková, „Pleroma und Epektasis. Zur Eschatologie des Gregor von Nyssa“, in: Dies., *Von Augustin zu Abaelard. Studien zum christlichen Denken*, Fribourg 2015, S. 23-31.

²⁸⁶ Ivánka, *Plato Christianus*, S. 183f. Siehe dazu Gregor Nyss., *De anima et resurrectione*, GNO III/3, p. 71, 3-5: „Mit dem wahrhaft Schönen ist auch keine Übersättigung (κόπος) verbunden; und da also kein Gefühl des Sattseins das Liebesverhältnis zum Schönen stört, so verläuft das Leben Gottes in immerwährenden Akten der Liebe“. Nach Ivánka beruht Gregors Kritik an der origeneischen Lehre vor allem auf seiner Vorstellung von der Unendlichkeit Gottes. Siehe Ivánka, *Plato Christianus*, S. 183: „Dem Origenismus gegenüber macht Gregor von Nyssa geltend, daß auch die Idee des ‚Wiederabfalls‘ von der einmal erreichten Vereinigung mit Gott [...] ein Gedanke ist, der einem wirklichen Zu-Ende-Denken der Idee der Unendlichkeit des Göttlichen nicht standhalten kann“. Siehe auch Mühlberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, S. 170-173. Anlass zur Kritik an Origenes gibt aber nicht nur Gregors Gottesbegriff, sondern auch sein Menschenbild.

²⁸⁷ Ivánka, *Plato Christianus*, S. 108.

Unendlichkeit und Unwandelbarkeit des göttlich Guten verbürgt wird. In dieser Ausformung seiner Wandelbarkeit besteht die Vollkommenheit des Menschen, „dessen Wesen an sich“, wie Ivánka zu Recht hervorhebt, „eben nur diese ‚Offenheit‘ ist“.²⁸⁸

²⁸⁸ Ivánka, *Plato Christianus*, S. 185.

7. Schluss

Ivánka ist es auch, der Gregors „neue, christliche Auffassung vom Wesen des Menschen“ philosophiegeschichtlich verortet, wenn er betont, dass sie „gegenüber dem hellenischen Intellektualismus und Idealismus den Akzent vom ‚Geistsein‘, d. h. vom νοῦς als dem ‚Göttlichen im Menschen‘ viel mehr auf den Entscheidungscharakter des menschlichen Daseins verlegt“: „In der Freiheit, nicht in der Denkfähigkeit (die nur eine Vorbedingung der Anwendung der Entscheidungsfreiheit ist), liegt die Gottähnlichkeit des Menschen.“²⁸⁹ Ich habe Gregors These von der grenzenlosen Vollkommenheit des Menschen, durch die er sich von der allgemein griechisch-philosophischen Auffassung abhebt, für die Vollkommenheit weithin mit dem Erreichen eines Zielzustandes zusammenfällt, vor allem vor dem Hintergrund dieser Akzentverschiebung auf die Entscheidungsfähigkeit des Menschen und seine „radikale Wandelbarkeit als das Wesen der endlichen Freiheit“ zu explizieren versucht.²⁹⁰ Denn wer „endliche Freiheit wirklich denken will“, wie Kobusch in seiner Interpretation des anthropologischen Denkens Gregors sagt, „muß sie als solche unendliche Veränderung, als das ‚schönste Werk der Wandelbarkeit‘ denken.“²⁹¹ Unter einer Veränderung (ἀλλοίωσις) versteht Gregor „eine Bewegung (κίνησις), die ständig vom gegenwärtigen Zustand zu einem anderen Zustand strebt.“²⁹² Sie entspricht der Wandelbarkeit der menschlichen Natur. Ihre Vollkommenheit kann dann nicht in dem Erreichen eines Endzustandes bestehen, sondern in einer Bewegung, die „ohne Unterlaß zum Guten [strebt], und hier gibt es keinen Stillstand im Fortschritt (ἐν ᾧ ἡ πρόοδος στάσις οὐκ ἔχει)“.²⁹³ Hierin unterscheidet sich die Anthropologie Gregors nicht nur von der griechisch-philosophischen Tradition, der, wie zu sehen war, die These von der Veränderlichkeit des Menschen nicht fremd ist, sondern auch vom Denken des Origenes, der von einem erreichbaren Endpunkt der Strebensdynamik spricht. Freilich kann man es mit der Grenzenlosigkeit des Guten erklären, dass die aufsteigende Bewegung zu ihm hin keinen Stillstand kennt. Nach Gregor hat es aber auch mit dessen Unwandelbarkeit zu

²⁸⁹ Ivánka, *Plato Christianus*, S. 178. Siehe auch Kobusch, *Selbstbestimmte Freiheit*, S. 48f.: „prohairesis ist nicht mehr, wie bei Aristoteles, die ganz im Dienst der Natur [...] stehende Entscheidungsfähigkeit, sondern – sozusagen – das Ich selbst, die Identität der Person, das wahre Selbst von einem praktischen Standpunkt aus, während bei Platon und Aristoteles dafür eher der (theoretische) nous steht.“ Zum stoischen Hintergrund dieser Umdeutung siehe Kahn, *Discovering the will*, p. 252f. Zum „Entscheidungscharakter‘ des geistigen Daseins“ bei Plotin siehe Ivánka, *Plato Christianus*, S. 181 Anm. 1.

²⁹⁰ Kobusch, *Christliche Philosophie*, S. 68.

²⁹¹ Kobusch, *Christliche Philosophie*, S. 69.

²⁹² Gregor Nyss., *Oratio catechetica*, GNO III/4, p. 55, 21-22.

²⁹³ Gregor Nyss., *Oratio catechetica*, GNO III/4, p. 55, 23-24.

tun, die dem Menschen als wandelbare Natur unerreichbar bleibt. Dass es nach Gregor „geradezu eine Strafe für uns ist, die Veränderung auf das Bessere hin nicht annehmen zu können“,²⁹⁴ und er im endlosen Fortschritt zum Guten sogar die Vollkommenheit des Menschen erblickt, liegt meines Erachtens vor allem daran, dass der Mensch bei Gregor überhaupt erst durch eine Veränderung seine Natur verwirklicht. In ihrer Ausrichtung auf das göttlich Gute ist sie selbst seine höchste Bestimmung.

²⁹⁴ Gregor Nyss., *De perfectione*, GNO VIII/1, p. 213, 23-24.

8. Literaturverzeichnis

I. Quellen

Aristoteles: *Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst*. Übersetzt, herausgegeben und für die vorliegende Ausgabe mit einer neuen Vorbemerkung versehen von Olof Gigon, München 1983.

Aristoteles: *Metaphysik*. Übersetzt von Hermann Bonitz (ed. Wellmann), Hamburg 1994.

Aristoteles: *Physikvorlesung*. Übersetzt von Hans Wagner, Berlin ⁵1995.

Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf, Hamburg ⁴2013.

Aristoteles: *Politik*. Nach der Übersetzung von Franz Susemihl mit Einleitung, Bibliographie und zusätzlichen Anmerkungen von Wolfgang Kullmann, Hamburg ⁴2014.

Ferguson, Adam: *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*. Herausgegeben und eingeleitet von Zwi Batscha und Hans Medick. Übersetzt von Hans Medick, Frankfurt am Main 1986.

Freud, Sigmund: „Das Unbehagen in der Kultur“, in: Ders., *Das Unbehagen in der Kultur. Close Reading und Rezeptionsgeschichte*. Herausgegeben und kommentiert von Wolfgang Müller-Funk, Göttingen 2016, S. 51-110.

Gregorius Nyssenus: *Contra Eunomium* III, ed. W. Jaeger, GNO II, Leiden 1960.

Gregorius Nyssenus: *De perfectione*, ed. W. Jaeger, GNO VIII/1, Leiden 1963.

Gregorius Nyssenus: *De virginitate*, ed. J. P. Cavaros, GNO VIII/1, Leiden 1963.

Gregorius Nyssenus: *De vita Moysis*, ed. H. Musurillo, GNO VII/1, Leiden 1964.

Gregorius Nyssenus: *De beatitudinibus*, ed. J. F. Callahan, GNO VII/2, Leiden/New York/Köln 1992.

Gregorius Nyssenus: *Oratio catechetica*, ed. E. Mühlberg, GNO III/4, Leiden/New York/Köln 1996.

Gregorius Nyssenus: *De anima et resurrectione*, ed. A. Spira, GNO III/3, Leiden/Boston 2014.

Gregor von Nyssa: *Große Katechese. Über das Gebet des Herrn. Über die acht Seligkeiten. Dialog über Seele und Auferstehung*. Übersetzt von Karl Weiß, München 1927.

Gregor von Nyssa: *Der Aufstieg des Moses*. Übersetzt und eingeleitet von Manfred Blum, Freiburg im Breisgau 1963.

Gregor von Nyssa: *Die große katechetische Rede. Oratio catechetica magna*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Joseph Barbel, Stuttgart 1971.

Gregor von Nyssa: *In Canticum Canticozum homiliae. Homilien zum Hohelied*. Band 1-3. Übersetzt und eingeleitet von Franz Dünzl, Freiburg im Breisgau 1994.

Gregor von Nyssa: *Über das Wesen des christlichen Bekenntnisses. Über die Vollkommenheit. Über die Jungfräulichkeit*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Wilhelm Blum, Stuttgart 1997.

Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*. Band 5. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1913.

Origenes: *Vier Bücher von den Prinzipien*. Herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp, Darmstadt ²1985.

Platon: *Sämtliche Werke*. Band 2. Lysis, Symposion, Phaidon, Kleitophon, Politeia, Phaidros. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, Hamburg ³⁶2018.

Platon: *Sämtliche Werke*. Band 3. Kratylos, Parmenides, Theaitetos, Sophistes, Politikos, Philebos, Briefe. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher und Hieronymus und Friedrich Müller (Briefe), Hamburg ³⁷2013.

Platon: *Sämtliche Werke*. Band 4. Timaios, Kritias, Minos, Nomoi. Übersetzt von Hieronymus Müller und Friedrich Schleiermacher (Minos), Hamburg ²⁴2014.

Plotin: *Ausgewählte Schriften*. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Christian Tornau, Stuttgart 2011.

Plotin: *Schriften in deutscher Übersetzung*. Band 1-2. Übersetzt von Richard Harder. Neubearbeitung von Richard Harder, Rudolf Beutler und Willy Theiler, Hamburg 2020.

Schleiermacher, Friedrich: „Einleitung“ zu ‚Platons Werke‘ (1804. ²1817)“, in: Konrad Gaiser (Hg.), *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Hildesheim 1969, S. 1-32.

II. Sekundärliteratur

Ackrill, John L.: „Aristotle on *Eudaimonia*“, in: Amélie Oksenberg Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley 1980, p. 15-33.

Albert, Karl: *Die ontologische Erfahrung*, Ratingen 1974.

Albert, Karl: *Über Platons Begriff der Philosophie*, Sankt Augustin 1989.

Alexopoulos, Theodoros: „Das unendliche Sichausstrecken (Epektasis) zum Guten bei Gregor von Nyssa und Plotin. Eine vergleichende Untersuchung“, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10, 2007, S. 302-312.

Baltes, Matthias: „Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* Beyond Being?“, in: Ders., *Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Stuttgart 1999, S. 351-371.

Beierwaltes, Werner: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1985.

Beierwaltes, Werner: „Hen (ἕν)“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 14, 1988, Sp. 445-472.

- Beierwaltes, Werner: „Plotins Erbe“, in: *Museum Helveticum* 45, 1988, S. 75-97.
- Beierwaltes, Werner: *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen*, Frankfurt am Main 1991.
- Beierwaltes, Werner: *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7)*, Frankfurt am Main ⁴1995.
- Beierwaltes, Werner: *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt am Main 2001.
- Beierwaltes, Werner: *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main ²2001.
- Berti, Enrico: „Der Begriff der Wirklichkeit in der *Metaphysik* des Aristoteles (Θ 6–9 u. a.)“, in: Christof Rapp (Hg.), *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*, Berlin 1996, S. 289-311.
- Blum, Manfred: „Einleitung“, in: Gregor von Nyssa, *Der Aufstieg des Moses*. Übersetzt und eingeleitet von Manfred Blum, Freiburg im Breisgau 1963, S. 7-23.
- Blum, Wilhelm: „Einleitung“, in: Gregor von Nyssa, *Über das Wesen des christlichen Bekenntnisses. Über die Vollkommenheit. Über die Jungfräulichkeit*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Wilhelm Blum, Stuttgart 1997, S. 1-41.
- Böhm, Thomas: *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De vita Moysis von Gregor von Nyssa*, Leiden 1996.
- Bordt, Michael: *Aristoteles' Metaphysik XII*, Darmstadt 2006.
- Broadie, Sarah: *Ethics with Aristotle*, Oxford 1991.
- Brüllmann, Philipp: „Ethik und Naturphilosophie. Bemerkungen zu Aristoteles' Ergon-Argument (EN I 6)“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 94, 2012, S. 1-30.
- Brüllmann, Philipp: „Glück“, in: Christof Rapp/Klaus Corcilius (Hg.), *Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart ²2021, S. 259-266.
- Buddensiek, Friedemann: *Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik*, Göttingen 1999.
- Burkert, Walter: „Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes ‚Philosophie‘“, in: *Hermes* 88, 1960, S. 159-177.
- Bush, Stephen S.: „Divine and Human Happiness in *Nicomachean Ethics*“, in: *The Philosophical Review* 117, 2008, p. 49-75.
- Chen, Chung-Hwan: „The Relation between the Terms ἐνέργεια and ἐντελέχεια in the Philosophy of Aristotle“, in: *The Classical Quarterly* 8, 1958, p. 12-17.
- Cherniss, Harold: *Die ältere Akademie. Ein historisches Rätsel und seine Lösung*, Heidelberg 1966.
- Corlett, J. Angelo: *Interpreting Plato's Dialogues*, Las Vegas 2005.

Dalfen, Joachim: „Wie, von wem und warum wollte Platon gelesen werden? Eine Nachlese zu Platons Philosophiebegriff [1998]“, in: Ders., *Parmenides – Protagoras – Platon – Marc Aurel. Kleine Schriften zur griechischen Philosophie, Politik, Religion und Wissenschaft*, Stuttgart 2012, S. 307-357.

Daniélou, Jean: „Introduction“, in: Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*. Introduction et traduction de Jean Daniélou, Paris 1942, S. 9-46.

Daniélou, Jean: *Origène*, Paris 1948.

Daniélou, Jean: „Grégoire de Nysse et le néo-platonisme de l'École d'Athènes“, in: *Revue des Études Grecques* 80, 1967, S. 395-401.

Daniélou, Jean: *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970.

Dihle, Albrecht: *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985.

Disse, Jörg: *Desiderium. Eine Philosophie des Verlangens*, Stuttgart 2016.

Dodds, E. R.: „Der Fortschrittsgedanke in der Antike“, in: Ders., *Der Fortschrittsgedanke in der Antike und andere Aufsätze zu Literatur und Glauben der Griechen*. Ins Deutsche übertragen von Kristine Morgenthaler, Zürich/München 1977, S. 7-35.

Dodds, E. R.: *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin*, Frankfurt am Main 1985.

Dörrie, Heinrich: „Die Andere Theologie“, in: *Theologie und Philosophie* 56, 1981, S. 1-46.

Dörrie, Heinrich: „Gregor III (Gregor von Nyssa)“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 12, 1983, Sp. 863-895.

Dünzl, Franz: „Gregor von Nyssa's *Homilien zum Canticum* auf dem Hintergrund seiner *Vita Moysis*“, in: *Vigiliae Christianae* 44, 1990, S. 371-381.

Dünzl, Franz: *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa*, Tübingen 1993.

Dünzl, Franz: „Gregor von Nyssa“, in: Siegmar Döpp/Wilhelm Geerlings (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg im Breisgau ³2002, S. 299-304.

Ebert, Theodor: „Phronêsis. Anmerkungen zu einem Begriff der Aristotelischen Ethik (VI 5, 8–13)“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Berlin ³2010, S. 165-185.

Elm, Ralf: „entelecheia / Entelechie, vollendete Wirklichkeit“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart 2005, S. 188-193.

Erler, Michael: *Platon*, München 2006.

Ferber, Rafael: *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin ²1989.

Ferber, Rafael: *Warum hat Platon die „ungeschriebene Lehre“ nicht geschrieben?*, München 2007.

- Forschner, Maximilian: „Glück als erfülltes Tätigsein. Zum Aristotelischen Konzept der Eudaimonia“, in: Ders., *Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*, Darmstadt ²1994, S. 1-21.
- Frede, Dorothea: „Grenze und Unbegrenztheit – Das gute Leben in Platons Philebos“, in: Wolfram Ho- grebe/Joachim Bromand (Hg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philo- sophie. Vorträge und Kolloquien*, Berlin 2004, S. 62-75.
- Frede, Dorothea: „Kommentar“, in: Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. Übersetzt, eingeleitet und kommen- tiert von Dorothea Frede, Berlin/Boston 2020, S. 315-990.
- Fürst, Alfons: „Origenismus und Humanismus. Die Wiederentdeckung des Origenes an der Schwelle zur Neuzeit“, in: Ders./Christian Hengstermann (Hg.), *ORIGENES HUMANISTA. Pico della Mirandolas Trak- tat De salute Origenis disputatio*, Münster 2015, S. 11-98.
- Gaiser, Konrad: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begrün- dung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart 1963.
- Gaïth, Jérôme: *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris 1953.
- Hadot, Pierre: *Plotinus or The Simplicity of Vision*. Translated by Michael Chase. With an Introduction by Arnold I. Davidson, Chicago 1993.
- Hadot, Pierre: *Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?*, Frankfurt am Main 1999.
- Halfwassen, Jens: *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart 1992.
- Halfwassen, Jens: *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004.
- Hardie, William F. R.: “The Final Good in Aristotle's Ethics”, in: *Philosophy* 40, 1965, p. 277-295.
- Heitsch, Ernst: *Platon über die rechte Art zu reden und zu schreiben*, Stuttgart 1987.
- Herzberg, Stephan: *Menschliche und göttliche Kontemplation. Eine Untersuchung zum bios theoretikos bei Aristoteles*, Heidelberg 2013.
- Hinske, Norbert: „Horizont I“, in: Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel 1974, Sp. 1187-1194.
- Höffe, Otfried: *Aristoteles*, München ⁴2014.
- Hoffmann, Thomas Sören: „Vollkommenheit“, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11, Basel 2001, Sp. 1115-1132.
- Horn, Christoph: *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München ³2014.
- Ivánka, Endre v.: *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Ein- siedeln 1964.

- Jaspers, Karl: *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge*, München 1971.
- Jung, Christian: *Die doppelte Natur des menschlichen Intellekts bei Aristoteles*, Würzburg 2011.
- Kahn, Charles H.: "Discovering the will. From Aristotle to Augustine", in: John M. Dillon/A. A. Long (Ed.), *The Question of "Eclecticism". Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley 1988, p. 234-259.
- Karamanolis, George: *The Philosophy of Early Christianity*, London 2021.
- Karříková, Lenka: „Pleroma und Epektasis. Zur Eschatologie des Gregor von Nyssa“, in: Dies., *Von Augustin zu Abaelard. Studien zum christlichen Denken*, Fribourg 2015, S. 23-31.
- Kenny, Anthony: *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford 1992.
- Kenny, Anthony: *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford 2016.
- Kobusch, Theo: *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien. Untersuchungen zum christlichen Neuplatonismus*, München 1976.
- Kobusch, Theo: „Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes. Zur christlichen Kritik an der Einseitigkeit der griechischen Wesensphilosophie“, in: *Theologische Quartalschrift* 165, 1985, S. 94-105.
- Kobusch, Theo: *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt 2006.
- Kobusch, Theo: „Philosophie als Lebensform“, in: Marcel van Ackeren/Theo Kobusch/Jörn Müller (Hg.), *Warum noch Philosophie? Historische, systematische und gesellschaftliche Positionen*, Berlin/Boston 2011, S. 197-214.
- Kobusch, Theo: „Selbstbestimmte Freiheit. Das frühe Christentum im Kontext der antiken Philosophie“, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 17, 2014, S. 47-55.
- Kobusch, Theo: *Selbstwerdung und Persönlichkeit. Spätantike Philosophie und ihr Einfluß auf die Moderne*, Tübingen 2018.
- Konstantinou, Evangelos G.: *Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zu der Antik-Philosophischen und Jüdisch-Christlichen Tradition*, Würzburg 1966.
- Korsgaard, Christine M.: "Aristotle's Function Argument", in: Dies., *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford 2008, p. 129-150.
- Krämer, Hans Joachim: „Die platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons“, in: Konrad Gaiser (Hg.), *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Hildesheim 1969, S. 198-230.
- Krämer, Hans: „Grundfragen der aristotelischen Theologie“, in: *Theologie und Philosophie* 44, 1969, S. 363-382.

- Krämer, Hans: „Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung“, in: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 62, 1988, S. 583-621.
- Krämer, Hans: „Platons Ungeschriebene Lehre“, in: Theo Kobusch/Burkhard Mojsisch (Hg.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996, S. 249-275.
- Krämer, Hans: „Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a–511e)“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Platon. Politeia*, Berlin ³2011, S. 135-153.
- Kraut, Richard: *Aristotle on the Human Good*, Princeton 1989.
- Kullmann, Wolfgang: „Theoretische und politische Lebensform bei Aristoteles (X 6–9)“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Berlin ³2010, S. 253-276.
- Langerbeck, Hermann: „Zur Interpretation Gregors von Nyssa“, in: *Theologische Literaturzeitung* 82, 1957, S. 81-90.
- Lear, Gabriel Richardson: *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton 2004.
- Lovejoy, Arthur O.: *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*. Übersetzt von Dieter Turck, Frankfurt am Main 1985.
- Manuwald, Bernd: „Proleptische Argumentation‘ in Platons *Politeia*“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 57, 2003, S. 350-372.
- Manuwald, Bernd: „Welchem Logos kann man noch vertrauen? Die *harmonia*-These als Gefährdung des Beweisgangs für die Unsterblichkeit der Seele (89b–95a)“, in: Jörn Müller (Hg.), *Platon. Phaidon*, Berlin 2011, S. 111-126.
- Manuwald, Bernd: „Philosophie“, in: Christoph Horn/Jörn Müller/Joachim Söder (Hg.), *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart ²2020, S. 325-327.
- May, Gerhard: „Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa“, in: Marguerite Harl (éd.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du Colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969)*, Leiden 1971, S. 51-67.
- Merki, Hubert: *Homoiôsis Theô. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg 1952.
- Mühlenberg, Ekkehard: *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen 1966.
- Mühlenberg, Ekkehard: „Die philosophische Bildung Gregors von Nyssa in den Büchern *Contra Eunomium*“, in: Marguerite Harl (éd.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du Colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969)*, Leiden 1971, S. 230-251.

- Müller, Anselm Winfried: *Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau/München 1982.
- Niehues-Pröbsting, Heinrich: *Die antike Philosophie. Schrift, Schule, Lebensform*, Frankfurt am Main 2004.
- Oehler, Klaus: *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike*, München 1962.
- Oehler, Klaus: *Der unbewegte Beweger des Aristoteles*, Frankfurt am Main 1984.
- O'Meara, Dominic J.: *Plotinus: An introduction to the Enneads*, Oxford 1993.
- Pakaluk, Michael: *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*, Cambridge 2005.
- Passmore, John: *Der vollkommene Mensch. Eine Idee im Wandel von drei Jahrtausenden*. Aus dem Englischen übersetzt von Joachim Schulte, Stuttgart 1975.
- Peroli, Enrico: "Gregory of Nyssa and the Neoplatonic Doctrine of the Soul", in: *Vigiliae Christianae* 51, 1997, p. 117-139.
- Pieper, Josef: „Was versteht Platon unter ‚Philosophie‘?“, in: Friedrich Hörmann (Hg.), *Vom Menschen in der Antike*, München 1957, S. 129-142.
- Pieper, Josef: *Was heißt Philosophieren? Vier Vorlesungen*, München 1988.
- Pieper, Josef: „Über den Philosophie-Begriff Platons“, in: Ders., *Philosophie – Kontemplation – Weisheit*, Freiburg 1991, S. 19-49.
- Pochoshajew, Igor: *Die Seele bei Plato, Plotin, Porphyri und Gregor von Nyssa. Erörterung des Verhältnisses von Platonismus und Christentum am Gegenstand der menschlichen Seele bei Gregor von Nyssa*, Frankfurt am Main 2004.
- Rahner, Hugo: „Das Menschenbild des Origenes“, in: *Eranos-Jahrbuch* 15, 1947, S. 197-248.
- Rapp, Christof: „Grenzen des Seins. Die Diskussion um die Grenzen des Seienden in der Ontologie der vorsokratischen Philosophen“, in: Wolfram Högrefe/Joachim Bromand (Hg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie. Vorträge und Kolloquien*, Berlin 2004, S. 40-53.
- Reale, Giovanni: *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der „ungeschriebenen Lehre“*, Paderborn 1993.
- Ritter, Joachim: „Fortschritt“, in: Ders. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel 1972, Sp. 1032-1059.
- Röder, Jürgen-André: „Einleitung“, in: Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium I 1–146*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Jürgen-André Röder, Frankfurt am Main 1993, S. 7-98.
- Rowe, C. J. (Ed.): *Plato. Phaedo*, Cambridge 1993.

- Schefer, Christina: *Platons unsagbare Erfahrung. Ein anderer Zugang zu Platon*, Basel 2001.
- Schelkshorn, Hans: *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*, Weilerswist ²2016.
- Sedley, David: “‘Becoming like god’ in the *Timaeus* and Aristotle”, in: Tomás Calvo/Luc Brisson (Ed.), *Interpreting the Timaeus – Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum. Selected Papers*, Sankt Augustin 1997, p. 327-339.
- Siegmann, Georg: *Plotins Philosophie des Guten. Eine Interpretation von Enneade VI 7*, Würzburg 1990.
- Sier, Kurt: *Die Rede der Diotima. Untersuchungen zum platonischen Symposion*, Stuttgart/Leipzig 1997.
- Szlezák, Thomas A.: *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel/Stuttgart 1979.
- Szlezák, Thomas A.: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin 1985.
- Szlezák, Thomas A.: *Platon lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.
- Szlezák, Thomas A.: *Die Idee des Guten in Platons Politeia*, Sankt Augustin 2003.
- Szlezák, Thomas A.: „Das Höhlengleichnis (Buch VII 514a–521b und 539d–541b)“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Platon. Politeia*, Berlin ³2011, S. 155-173.
- Szlezák, Thomas A.: *Platon. Meisterdenker der Antike*, München 2021.
- Tornau, Christian: „Eros versus Agape? Von Plotins Eros zum Liebesbegriff Augustins“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 112, 2005, S. 271-291.
- Tornau, Christian: „Einleitung“, in: Plotin, *Ausgewählte Schriften*. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Christian Tornau, Stuttgart 2011, S. 7-46.
- Völker, Walther: *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955.
- Wieland, Wolfgang: *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen ²1999.
- Wolf, Ursula: *Aristoteles’ ‚Nikomachische Ethik‘*, Darmstadt ³2013.

Abstract

In der Arbeit sollen nach einem Durchgang durch das Denken Platons, Aristoteles' und Plotins die Grundzüge der dynamischen Anthropologie des im 4. Jahrhundert lebenden Kirchenvaters Gregor von Nyssa behandelt werden. Mein Ziel ist, Gregors Beitrag zur Vorstellung eines dynamischen Menschen, wie sie vor allem im neuzeitlichen Denken propagiert wurde, vor dem Hintergrund dreier anthropologischer Modelle aus der Antike sichtbar zu machen. Im 1. Teil wird gezeigt, dass der Begriff der Vollkommenheit in der Anthropologie der griechisch-philosophischen Tradition mit dem Erreichen eines Endpunktes der Strebendynamik zusammenfällt. Im 2. Teil wird nach den Gründen für Gregors These gefragt, dass die Vollkommenheit des Menschen unbegrenzt ist, insofern sie in einem endlosen Aufstieg zu Gott, einem unaufhörlichen Wandel zum Besseren besteht. Es wird dargelegt, dass die Begründung der Grenzenlosigkeit des Aufstiegs bei Gregor nicht nur über den Gedanken der Unendlichkeit Gottes verläuft, sondern auch über jenen der Wandelbarkeit des Menschen, die Gregor der Unwandelbarkeit Gottes gegenüberstellt und durchaus positiv wertet. Die These von der Wandelbarkeit der menschlichen Natur, die mit Gregors Freiheitsbegriff verknüpft ist, soll anschließend vor dem Hintergrund des Denkens Platons, Aristoteles', Plotins sowie der Freiheitsphilosophie des Origenes beleuchtet werden, um die Besonderheiten von Gregors anthropologischer Konzeption sichtbar zu machen. Hierdurch zeigt sich, dass Gregors Gottesbegriff zwar die Endlosigkeit des Aufstiegs verbürgt. Doch der positive Sinn des endlosen Fortschritts zum Guten, in dem Gregor die Vollkommenheit des Menschen erblickt, wird nur unzureichend erfasst, wenn man nicht mitbedenkt, dass der Mensch dadurch auf die beste Weise seine wandelbare Natur verwirklicht.