

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 70 (2023)

Heft: 2

Artikel: Die Anthropologie von Gregor von Nazianz : die Doppelnatur des Menschen und die Tugend durch Gnade

Autor: Danilov, Andrej

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1055250>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 04.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ANDREJ DANILOV

Die Anthropologie von Gregor von Nazianz

Die Doppelnatur des Menschen und die Tugend durch Gnade

I. EINLEITUNG

Wenn die Patrologen über die anthropologischen Elemente in der Theologie von Gregor von Nazianz sprechen, wenden sie sich zunächst seiner 38. Rede „Zur Geburt Christi“¹ zu. Gott erschafft (δημιουργεῖ) den Menschen als eine Einheit der unsichtbaren und sichtbaren Natur (ἀοράτου καὶ ὁρατῆς φύσεως): einen Körper (σῶμα) aus der bereits existierender Materie (ὕλης), in welchen der Logos „seinen Atem (πνοή) einblies, was die Heilige Schrift die vernünftige Seele (νοεράν ψυχήν) und das Bild Gottes (εἰκόνα Θεοῦ) nennt“. Die Axiologie der Körperlichkeit ist typisch platonisch. Gregor von Nazianz spricht von der Zweiheit der himmlischen Natur des Menschen. Damit erfährt er wieder den Einfluss der platonischen Anthropologie². Das Fleisch ist bösen Ursprungs, „schlechte Fesseln“ (ἰλνόμεσσα πέδη) der Seele, „Kerker“ (δεσμὸς) des „himmlischen Bildes“, d.h. der Seele. Aber im Gegensatz zum Platonismus ist das Fleisch auch ein „unbeständiges Gut“ (ἐσθλὸν ἄπιστον), das durch Reue und moralische Vervollkommenung „gereinigt“ (ρύπτω)³ werden kann und muss. Die Funktion des „irdischen Körpers“ (χοῦς) besteht darin, den Stolz der Seele zu „bändigen“ (συστέλλω)⁴. Gregor von Nazianz bezeichnet die Schöpfung des Menschen als Schöpfung der zweiten Welt (κόσμον δεύτερον): „im Kleinen das Große“. Der Mensch wurde aus verschiedenen Naturen zusammengesetzt⁵, daher kann er sowohl das Sichtbare (ὁρατής) als auch das Noumenale

¹ ВИНОГРАДОВ, Н.: *Догматическое учение святого Григория Богослова*. Казань: тип. Имп. ун-та 1887, 364–365.

² ELLVERSON, A.S.: *The dual nature of man. A study in the theological anthropology of Gregory of Nazianzus*. Uppsala: Almqvist&Wiksell International 1981, 21, 36–37.

³ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: *Ποίημα ΜΣ'*: Κατὰ σαρκός, in: *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα*, Τ. 10. Θεσσαλονίκη: Πατερικές εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς» 1986, 352–354; vgl. GREGORIUS THEOLOGUS: *Poema de seipso XLVI: Adversus carnem*, in: *Patrologia Graeca*, Τ. XXXVII. Paris: J.-P. Migne 1858. Col. 1378A–1380A.

⁴ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: *Λογος ΙΔ'*: Περὶ φιλοπτωχίας, 7, in: *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα*, Τ. 5. Θεσσαλονίκη: Πατερικές εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς» 1977, 252; vgl. GREGORIUS THEOLOGUS: *Oratio XIV: De pauperum amore*, in: *Patrologia Graeca*, Τ. 35. Paris: J.-P. Migne 1857. Col. 865C.

⁵ HUIAN, G.: *The Human Being in the Poetry of Gregory of Nazianzus*, in: *Studia patristica*, Vol. 115. Leuven: Peeters 2021, 38.

(νοουμένης) betrachten. Der Mensch ist also sowohl irdisch als auch himmlisch (ἐπίγειον καὶ οὐράνιον), temporär und unsterblich (πρόσκαιρον καὶ ἀθάνατον), sichtbar und noumenal (ὁρατόν καὶ νοούμενον), Geist und Fleisch (πνεῦμα καὶ σάρκα). Er ist die Mitte zwischen dem Höheren und dem Niedrigeren (μέσον μεγέθους καὶ ταπεινότητος). Der Mensch ist ein gottwerdendes Tier (ζῶον θεούμενον)⁶, welches hier (ἐνταῦθα) geschaffen und in einen anderen Zustand versetzt wird (ἀλλαχοῦ μεθιστάμενον), daher gilt für ihn das Epitheton: „ein anderer Engel“ (ἄγγελος ἄλλος), ein Engel auf der Erde⁷ (wie bei Origenes und Klemens von Alexandrien). Also definiert Gregor von Nazianz den Menschen als „ein Tier [...] das im Prozess des Gottwerdens auf Gott gerichtet ist“⁸. Wir unterscheiden uns von den anderen Tieren eher nicht durch unsere Natur, sondern durch unsere Berufung, am göttlichen Sein teilzuhaben. Der Prozess der Vergöttlichung, welcher der „Schau Gottes“ (*vita autem hominis visio Dei* = ζωὴ δὲ ἀνθρώπου ὁρασις Θεοῦ)⁹ bei Irenäus von Lyon entspricht, definiert und bildet ein wahrhaft menschliches Leben.

Gregor von Nazianz spricht von zwei Naturen, sogar von einer Dichotomie der zwei Naturen des Menschen. Im Allgemeinen betrachtet Gregor's Anthropologie den Menschen als Gesamtheit der Seele (ψυχή/ πνεῦμα) und des Körpers (σῶμα/σάρξ), d.h. dichotomisch. Anna-Stina Elverson stellt jedoch fest, daß Gregor der Theologe in seinen Schriften manchmal ein trichotomisches und sogar vierteiliges anthropologisches System verwendet¹⁰. Das ist jedoch selten und es scheint nicht eine grundlegende Methode seiner Anthropologie zu konstruieren.

Die Seele (ψυχή) ist „ein Hauch Gottes“ (ἄημα Θεοῦ)¹¹. Der Mensch ist mittels der materiellen Körperlichkeit an das gegenwärtige Leben und mittels „göttlicher Eigenschaft“ (θεϊὰν μοῖραν) an das zukünftige Leben ge-

⁶ Vgl. die Monografie von Panayotis Nellas über die christliche Anthropologie, für die er sich diesen theologischen Begriff von Gregorius Theologus leiht, in: ΝΕΛΛΑΣ, Π.: *Ζῶον θεούμενον*. Αθήνα: Αρμός 2006.

⁷ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: *Λόγος ΛΗ': Εἰς τὰ Θεοφάνια*, 11, in: *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα*, T. 5, 52–54; vgl. GREGORIUS THEOLOGUS: *Oratio XXXVIII*, XI, in: *Patrologia Graeca*, T. 36, Col. 321C–324A.

⁸ Ibid. 54; vgl. ibid. Col. 324A.

⁹ IRÉNÉE DE LYON: *Contre les hérésies* (Livre IV, 28, 7), in: *Sources Chrétiennes* 100, I. Paris: Editions du Cerf 1965, 648–649; vgl. IRENAEUS LYONENSIS: *Adversus haereses IV*, XX, 7, in: *Patrologia Graeca*, T. VII–1. Paris: J.-P. Migne 1857. Col. 1037B.

¹⁰ ELLVERSON, A.-S.: *The dual nature of man. A study in the theological anthropology of Gregory of Nazianzus*, 21–23.

¹¹ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: *Περὶ ψυχῆς*, 1, in: *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα*, T. 8. Θεσσαλονίκη: Πατερικὲς ἐκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς» 1977, 296; vgl. ST. GREGORY OF NAZIANZUS: *Poemata arcana*, 446A, ed. C. Moreschini. Oxford: Clarendon Press 1997, 32; GREGORIUS THEOLOGUS: *Poema dogmatica VIII: De anima*, in: *Patrologia Graeca*, T. 37, Col. 446A.

bunden¹². Die lateinische Übersetzung von „θεῖαν μοῖραν“ gibt dies mit „göttlichem Teil“ (*divinam partem*) wieder. Diese lateinische Übersetzung wurde zum Vorbild für die russische Übersetzung „Teil der Gottheit/des Göttlichen“¹³. Der Begriff „θεῖαν μοῖραν“ ist jedoch aus Platon entnommen (aus den Dialogen „Ion“ und „Menon“), Platons anthropologischen Darlegungen sind anders ausgelegt. Eine korrektere Auslegung des fraglichen Begriffs findet sich bei S.N. Trubetskoy (1862–1905): θεῖα μοῖρα – „ein Geschenk der Götter oder ein glücklicher Zufall [...] eine solche Tugend ist ungewiss und nicht innerlich mit dem Wesen des Menschen verbunden.“¹⁴

II. „ΘΕΙΑ ΜΟΙΡΑ“ BEI PLATON UND DEM HL. GREGOR VON NAZIANZ

Laut Platon unterscheidet sich der Mensch von den Tieren in seiner Körperlichkeit nicht, aber die Seele ist eine „göttliche Eigenschaft/Bestimmung“ (θεῖα μοῖρα)¹⁵, mit anderen Worten, der Mensch ist „göttlich inspiriert“, „erfüllt von göttlicher Inspiration“ (ἐνθεος, ἐνθουσιώδης)¹⁶. Gregor von Nazianz verwendet wiederholt das verdeutlichende Adjektiv „ἐνθεος“ und das Substantiv „τὸ ἐνθεον“ (göttliches Inspiriertsein)¹⁷ in seinen moralischen Gedichten und in den Gedichten über sich selbst¹⁸. Außerdem verwendet er den außerordentlich mehrdeutigen Begriff „θεῖαν μοῖραν“ der platonischen Philosophie¹⁹, um zu betonen, dass die Seele nicht der geschaffenen tierischen Natur angehört, sondern ein göttliches Geschenk, eine Eigenschaft Gottes im Menschen ist. In Platons Dialog *Menon* wird die Tugend der Seele (ἀρετή) den Menschen durch die göttliche Bestimmung,

¹² Γρηγόριος ο Θεολόγος: *Περὶ ψυχῆς*, 1, in: *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα*, Τ. 8, 302; vgl. Gregorius Theologus: *Poema dogmatica VIII: De anima*, in: *Patrologia Graeca*, Τ. XXXVII, Col. 452A.

¹³ Виноградов, Н.: *Догматическое учение святого Григория Богослова*. 366; vgl.: ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ: *Стихотворения. Письма. Завещание*, in: ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ: *Творения*, Т. 2. Москва: Сибирская благовонница 2011.

¹⁴ ТРУБЕЦКОЙ, С.Н.: *Метафизика в Древней Греции*. Москва: Мысль 2010, 448.

¹⁵ ΠΛΑΤΩΝ: *Ιων*, 534ce, 536cd, in: ΠΛΑΤΩΝ: *Σочинения в четырех томах*, Т. 1. Санкт-Петербург: О. Абышко 2006, 143, 146. ΠΛΑΤΩΝ. *Μενων*, 100a, in: *ibid.* 420.

¹⁶ ΠΛΑΤΩΝ: *Ιων*, 533e, in: *ibid.* 143.

¹⁷ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: *Επη ήθικά*, in: *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα*, Τ. 9. Θεσσαλονίκη: Πατερικές εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς» 1985, 138, 178, 206. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: *Ποίημα ΙΑ': Περὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον*, 340–352, in: *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα*, Τ. 10, 80; vgl. GREGORIUS THEOLOGUS: *Poemata*, in: *Patrologia Graeca*, Τ. XXXVII, Col. 657A, 700A, 730A, 1053A.

¹⁸ In der russischen Übersetzung wird es diesem Begriff vier Bedeutungen beigemessen: „Verzückung zu Gott“ (73), „das göttliche Leben“ (81), „der göttliche Kampf“ (86) und „das göttliche“ (152). ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ: *Стихотворения. Письма. Завещание*, in: ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ: *Творения*, Т. 2.

¹⁹ P. Nikolaj Winogradow übersetzt es semantisch inadäquat als „Teilchen der Gottheit“, obwohl „μοῖρα“ auch „Anteil“ und „Los“ bedeutet. S. Виноградов, Н.: *Догматическое учение святого Григория Богослова*, 366.

Gnade (θεία μοῖρα) gegeben und ist keine Folge von „wahrem Wissen“²⁰. Daher ist ἀρετή kein Wissen oder Weisheit, sondern wird als θεία μοῖρα herabgesandt; sie kann nicht durch Bildung erlangt werden. Laut Platon hängt die Tugend weder mit der menschlichen Natur noch mit Belehrung zusammen²¹; sie ist keine anthropologische, sondern eine soteriologische Kategorie.

In Platons *Apologie des Sokrates* ist „θεία μοῖρα“ eine göttliche Eigenschaft, die Bestimmung eines Menschen „von oben“, d.h. göttliche Gnade. Im Gegensatz dazu spricht Xenophon in *Erinnerungen an Sokrates* von einem sokratischen Streben nach Wissen und Tugend und stellt fest, dass die Tugend ein Resultat von Bildung und Erziehung ist. Die Tugenden sind Bestandteile der Weisheit (σοφία τινές), „jede Tugend ist eine Weisheit“²². Die Tugend der Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) wiederum ist die Grundlage der anderen drei Tugenden (Weisheit, Mut und Gerechtigkeit); als solche ist sie gewissermaßen nur ein Appell an die Tugend (προτρέψασθαι ἐπ' ἀρετήν)²³. Xenophon versteht im Kontext des Nachdenkens über die Tugend der Gerechtigkeit die Erkenntnis der Tugend so wie Sokrates²⁴. Für Sokrates ist die Kenntnis von Gut und Böse identisch mit der Tugend, diese wird durch einen Lernprozess erreicht und kann den Menschen ausgezeichnet (ἄριστος) und führend (ἡγεμονικώτατος) machen. Platon jedoch betrachtet die Tugend als ein Geschenk von oben, welches der Mensch durch seine eigenen Taten, auch durch Lernen, nicht erwerben kann. Sokrates war sehr wohl der Ansicht, dass rechte Erkenntnis zur Tugend führt. „Mir aber ist dieses“, – Platon spricht über eine göttliche Berufung, – „wie ich behaupte, von Gott auferlegt zu tun durch Orakel und Träume und auf jede Weise, wie nur je göttliche Schickung einem Menschen [besser übersetzt: göttliche Bestimmung dem Menschen] etwas auferlegt hat zu tun“²⁵. Gregor von Nazianz folgt Origenes, der wiederum Platon folgt, wenn er sagt, dass der Wunsch, gute Taten zu tun (τὸ βούλεσθαι καλῶς), von Gott gnädig initiiert wird und nicht das Ergebnis einer autonomen

²⁰ ΠΛΑΤΩΝ: Μενων 97b-98e, in: ΠΛΑΤΩΝ: Σочинения в четырех томах, Т. 1, 416–418.

²¹ ΠΛΑΤΩΝ: Μενων 99b-100a, in: ibid. 419–420.

²² ἡ ἄλλη ἀρετὴ σοφία ἐστί. XENOPHON: *Memorabilia* III, IX, 5, in: XENOPHON: *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apologia*, ed. F.C. Marchant, O.J. Todd. Cambridge, Massachusetts: Loeb Classical Library 1923, 224; vgl. XENOPHON: *Memorabilia*, transl. A.L. Bonnette. Ithaca, NY: Cornell University Press 1994, 94–95.

²³ XENOPHON: *Memorabilia* I, IV, 1, in: XENOPHON: *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apologia*, 52; vgl. XENOPHON: *Memorabilia*, 21–22.

²⁴ XENOPHON: *Memorabilia* IV, VI, 5–6, in: XENOPHON: *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apologia*, 334–336; vgl. XENOPHON: *Memorabilia*, 140–141.

²⁵ ἐμοὶ δὲ τοῦτο, ὡς ἐγὼ φημί, προστέ τάκται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ ὥπέρ τις ποτέ καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὁτιοῦν προσέταξε πράττειν. ΠΛΑΤΩΝ: Απολογία Σοκράτη, 33c, in: ΠΛΑΤΩΝ: Σочинения в четырех томах, Т. 1., 105.

Wahl eines Menschen ist²⁶. Platon hat manchmal andere Ansichten als Sokrates. Insgesamt scheint mir Sokrates nicht sonderlich viel Wert auf göttliche Inspiration, sondern viel mehr Wert auf kritische Vernunft zu legen und auf die Fähigkeit ihr zu folgen.

Im Werk *Staat* leitet Platon drei Arten μοῖραι – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Menschen – aus der Notwendigkeit (ἀνάγκη) ab.²⁷ Im Kontext von Platons Werken ist der Begriff „μοῖρα“ mit der Unsterblichkeit der Seele und ihrer Präexistenz gegenüber dem irdischen Menschen verbunden. Bei der russischen Übersetzung des Begriffs „μοῖρα“ als „Teil“, was für Nikolai Vinogradov typisch ist, wird das philosophische Konzept der „Weltseele“ impliziert, deren Teile die Seelen der Menschen sind. Eine solche Interpretation des Begriffs „μοῖρα“ finden wir nicht bei Gregor von Nazianz, sondern im mittleren Platonismus: ἡ τοῦ κόσμου ψυχὴ (Weltseele) ist nach dem Pseudo-Plutarch dreiteilig: μοῖρα ἀπλανής (nicht wandernd, d.h. konstant), πλανᾶσθαι νομιζομένη (praktisch), τὴν ὑπουράνιον τὴν περὶ γῆν ὑπάρχουσαν (unterhimmlisch um die Erde)²⁸. Gemäß dem Pseudo-Plutarch, hat die „lebendige Natur“ oder die Seele „in sich eine Quelle der Bewegung und des Wissens von sich selbst und von anderen, sie hat einen Ausfluß (ἀπορροή) und Teil des Denkenden (μοῖρα ἐκ τοῦ φρονούντος) absorbiert, ‚von dem alles verwaltet wird‘ – wie Heraclides sagte“²⁹.

Dieses Konzept steht in direktem Zusammenhang mit der Reinkarnationslehre (der Pythagoräer³⁰), von dem Gregor von Nazianz eindeutig kein Anhänger war, wie Origenes in seiner reifen Phase³¹, an der sich Gregor von Nazianz orientierte. Origenes betont: „Die Lehre vom Eintritt der Seele in den Körper impliziert nicht ihre Wanderung von einem Körper zum ande-

²⁶ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: Λόγος ΛΣ': Εἰς ἑαυτόν, 13, in: Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα, Τ. 2. Θεσσαλονίκη: Πατερικὲς ἐκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς» 1977, 448–450; vgl. GREGORIUS THEOLOGUS: Oratio XXXVII, 13, in: *Patrologia Graeca*, Τ. XXXVI, Col. 297C.

²⁷ ΠΛΑΤΩΝ: *Государство*, X, 617c, in: ΠΛΑΤΩΝ: *Сочинения в четырех томах*, Τ. 1, 488.

²⁸ PS.-PLUTARCH: *On Fate*, 568C-E, in: *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250. The Greek and Latin Texts*, ed. G. Boys-Stones. Durham: University Press 2017, 359.

²⁹ ΠΛΟΥΤΑΡΧ: *Исида и Осирис*. Москва: Эксмо 2006, 86.

³⁰ Wenn Platon die Reinkarnationslehre zugeschrieben wird, bezieht man sich normalerweise auf seine Dialoge *Phaidros* und *Staat*. Im letzteren Dialog formulierte Platon den Mythos der Vergeltung nach dem Tod, aber die Reinkarnation findet im eigenen Körper von „verstorbenen“ statt (*Der Staat*, 614b). Die Ausnahme, d.h. Reinkarnation in einem anderen Körper, ist die Allegorie des geflügelten Wagenlenkers im Jenseits, in der die drei olympischen Wettbewerbe als drei Reinkarnationen interpretiert werden (*Phaidros*, 248c–249d, 256bc). Darüber hinaus widersprechen sich beide Erzählungen über die Reinkarnation. S. über die pythagoräische Seelenwanderungslehre: OBST, H.: „Reinkarnation“. *Weltgeschichte einer Idee*. München: C.H. Beck 2009, 296.

³¹ ФИЛАРЕТ [ГУМИЛЕВСКИЙ], АРХИЕПИСКОП: *Историческое учение об Отцах Церкви*, Т. 1. Санкт-Петербург: тип. II-го Отд-ния собств. Его. Импер. Вел. Канцелярии 1859, 235.

ren (μετενσωματώσεως)³². Er bekräftigt nachdrücklich: „Wir behaupten in keiner Weise (οὐδαμῶς), dass die Seele von einem Körper zum anderen übergeht (μετενσωμάτωσιν εἶναι ψυχῆς)“³³. Im *Kommentar zum Evangelium nach Matthäus* bezeichnet Origenes die Reinkarnationslehre (μετενσωματώσεως) wiederholt als einen Irrglauben (ψευδοδοξία)³⁴. Gregor von Nazianz hat die gleiche Einstellung zur Reinkarnation, wenn er die Idee einer karmischen Kette von Verwandlungen kritisiert. Er hält die Lehre für absurd (ἄτοπος) und unvereinbar mit dem Glauben der Kirche, dass es sich wie folgt verhält: „angeblich lebte die Seele einmal in einem anderen Körper (ὡς τῆς ψυχῆς ἀλλαχοῦ πολιτευσαμένης) und wurde dann in diesen [jetzigen] Körper eingeführt (εἶτα τῷ σώματι τούτῳ ἐνδεθείσης)“³⁵.

Bei Gregor von Nazianz finden wir eine Definition des Menschen, die mit der von Philon von Alexandria identisch ist.³⁶ Der Mensch ist ein komplexes Wesen aus „der Erde (χθονός), gemischt mit dem Göttlichen (μιχθείσης Θεότητι)“³⁷. Das Zusammengesetzte ist in Bezug auf die „vollkommenere (ἀρείων) einfache/nicht zusammengesetzte Natur (ἀπλή φύσις)“ Gottes ontologisch depotenziert.³⁸ Die Seele als Quelle der Tugend hat laut Platon *a priori* eine „richtige Meinung“. Da die Seele vernünftig ist (νοεράν), bilden die Tugend und das Wissen (basierend auf der richtigen Meinung) eine anthropologische Einheit, die als das Wohl der Seele verstanden wird. Wir finden ähnliche Gedanken bei Philon, Origenes und Gregor von Nazianz. Das Ebenbild Gottes im Menschen beinhaltet die Fähigkeit zur Kreativität,

³² ORIGENE: *Contre Celse (Livres V et VI)*, in: *Sources Chrétiennes* 147, III. Paris: Editions du Cerf 1969, 88; vgl. ORIGENES: *Contra Celsum*, in: *Patrologia Graeca*, T. XI, Col. 1225B.

³³ ORIGENE: *Contre Celse (Livres VII et VIII)*, in: *Sources Chrétiennes* 150, IV. Paris: Editions du Cerf 1969, 238; vgl. ORIGENES: *Contra Celsum*, in: *Patrologia Graeca*, T. XI. Paris: J.-P. Migne 1857. Col. 1561A.

³⁴ ORIGENES: *Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus*, in: *Bibliothek der griechischen Literatur*, übers. H.J. Vogt, Bd. 18, 1. Stuttgart: Hiersemann 1983, 88, 240–243; vgl. ORIGENES: *Commentaria in Evangelium secundum Matthæum*, in: *Patrologia Graeca*, T. XIII. Paris: J.-P. Migne 1862. Col. 888A, 1088AB, 1089B, 1092AC.

³⁵ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: Λόγος ΛΣ': Εἰς αὐτόν, 15, in: *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα*, T. 2, 452–454; vgl. GREGORIUS THEOLOGUS: *Oratio XXXVII*, 15, in: *Patrologia Graeca*, T. XXXVI, Col. 300C.

³⁶ σύνθετον εἶναι ἐκ τε γεώδους οὐσίας καὶ πνεύματος θείου. PHILO VON ALEXANDRIA: *Über die Weltschöpfung*, 46, in: PHILO VON ALEXANDRIA: *Die Werke in deutscher Übersetzung*, hg. L. Cohn, I. Heinemann, M. Adler, W. Theiler, Bd. I. Berlin: de Gruyter 1962, 75; vgl. PHILONIS ALEXANDRINI: *De opificio mundi*, 46, in: PHILONIS ALEXANDRINI: *Opera quae supersunt*, ed. L. Cohn, P. Wendland, Vol. I. Berlin: Reimer 1896, 46–47.

³⁷ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: *Περὶ κόσμου*, 91–92, in: *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα*, T. 8, 272; vgl. GREGORY OF NAZIANZUS: *Poemata arcana*, 423A, ed. C. Moreschini. Oxford: Clarendon Press 1997, 20. GREGORIUS THEOLOGUS: *Poema dogmatica IV: De mundo*, in: *Patrologia Graeca*, T. XXXVII, Col. 423A. ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ: *Стихотворения. Письма. Завещание*, in: ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ: *Творения*, T. 2, 26.

³⁸ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: *Περὶ κόσμου*, 91–92, in: *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα*, T. 8, 272.

die „dank der göttlichen Kraft“ (θεῖα δύναμις)³⁹ auch aktualisiert wird und mit der „göttlichen Bestimmung“ (θεῖα μοῖρα) identisch ist. Kreative Inspiration ist die Wirkung der göttlichen Kraft im Menschen, daher ist konstruktive Kreativität der Weg der Vergöttlichung des Menschen. Allerdings ist bei Platon die Seele nicht identisch mit der „göttlichen Bestimmung/Inspiration“, welche Gott nicht allen Menschen gibt, und welche durch die Vernunft nicht erreichbar ist. Es ist trivial, dass die Seele mit keiner Bestimmung von sich, auch nicht mit der göttlichen, identisch ist; ihre Bestimmung ist nicht sie selbst, sondern etwas an oder von ihr. Bei Gregor von Nazianz schließt das Ebenbild Gottes zu sein Rationalität und Kreativität (τὸ δημιουργικὸν) ein, die jedem Menschen nach dem schöpferischen Plan Gottes innewohnen. Jeder hat θεῖα μοῖρα. In seiner Anthropologie ist „Vernunft/Geist“ (νόος) der Teil des Menschen, der dem Göttlichen am nächsten ist. Die richtige Tätigkeit: „Ich werde alles sagen, was in meiner Vernunft (meinem Geist) enthalten ist“⁴⁰. Die Bedeutung dieser Zeilen ist: Gott regt Gregor von Nazianz zum Reden an. Und das Folgende ist eine Anspielung auf Philon von Alexandria: „Jeder Mensch ist hinsichtlich seines Geistes [seiner Vernunft] der göttlichen Vernunft [Logos] verwandt, da er ein Abbild, ein Teilchen, ein Abglanz ihres seligen Wesens ist in dem Bau seines Körpers aber gleicht er der ganzen Welt“⁴¹.

III. ZWEI NATUREN IM MENSCHEN

Es stellt sich die Frage, ob die rationale und schöpferische Seele das Ebenbild Gottes im Menschen ist, anders gesagt, ob die göttliche Eigenschaft des Menschen dem Ebenbild Gottes im Menschen entspricht⁴². Sind die anthropologischen Ideen von Gregor von Nazianz nur vom Platonismus inspiriert? Wie löst Gregor von Nazianz die Frage nach der Präexistenz der Seele? Die erste Frage kann mit Ja beantwortet werden, wenn man aufgrund der terminologischen Parallelen urteilt (Gregors konzeptueller Apparat wiederholt praktisch die Terminologie von Philon von Alexandria): Das Ebenbild Gottes im Menschen (εἰκόνα Θεοῦ) ist seine vernünftige Seele (νοερὰν ψυχὴν)⁴³, die den materiellen Körper belebt. Zum Ebenbild Gottes gehört

³⁹ ΠΛΑΤΩΝ: *Ιων*, 534c, in: ΠΛΑΤΩΝ: *Σочинения в четырех томах*, Т. 1, 143–144.

⁴⁰ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: *Ποίημα ΙΘ'*: *Σχετλιαστικόν ὑπὲρ τῶν αὐτοῦ παθῶν*, 38–39, in: *Γρηγορίου του Θεολόγου Απαντα τα Έργα*, Τ. 10, 256; vgl. GREGORIUS THEOLOGUS: *Poema de seipso XIX: Querela de suis calamitatibus*, in: *Patrologia Graeca*, Τ. XXXVII, Col. 1274A.

⁴¹ PHILO VON ALEXANDRIA: *Über die Weltschöpfung*, 51, in: PHILO VON ALEXANDRIA: *Die Werke in deutscher Übersetzung*, 79.

⁴² THOMAS, G.: *The Image of God in the Theology of Gregory of Nazianzus*. Cambridge: Cambridge University Press 2019, 23–25.

⁴³ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: *Λόγος ΛΗ'*: *Εἰς τὰ Θεοφάνεια*, 11, in: *Γρηγορίου του Θεολόγου Απαντα τα Έργα*, Τ. 5, 52; vgl. GREGORIUS THEOLOGUS: *Oratio XXXVIII*, 11, in: *Patrologia Graeca*, Τ. XXXVI, Col. 321D.

der Geist (die Vernunft) und der freie Wille (ganz frei, unabhängig, autonom = αὐτεξούσιος)⁴⁴. Der Geist (die Vernunft) ist das mittlere Wesen zwischen dem Geist (der Vernunft) Gottes und dem Fleisch⁴⁵. Die zweite Frage erfordert eine differenzierte Antwort, da Gregor von Nazianz nicht nur platonische, sondern auch peripatetische und stoische Elemente aufnimmt, von denen ein Teil erheblich überarbeitet wird. Die dritte Frage ist mit dem Erbe des Origenes in den Werken Gregors von Nazianz verbunden. Er geht mit dem Erbe Origenes sichtlich selektiv um. Elemente davon sind im Glossar Gregors zu finden. Im theologisch-dogmatischen Gedicht *Über die Welt* spricht Gregor von Nazianz in Verbindung mit der Definition des Menschen von der Erschaffung zweier Welten durch Gott: 1) der „leuchtende“ (παμφαές), „noumenale (νόεσσι θεητὸν) Raum der Gottesträger (θειοφόρων χώρημα)“, oder „der andere Himmel (οὐρανὸς ἄλλος)“; 2) „das vergängliche Fundament für die Sterblichen (θνητοῖσι πάγη θνατὸς)“. Der Sterbliche (βροτὸς) betritt die noumenale Welt, „wenn er, nachdem er seine Vernunft und sein Fleisch gereinigt hat, vergöttlicht wird“ (εὖτε θεὸς τελέθησι, νόον καὶ σάρκα καθήρας)⁴⁶. Obwohl „καθήρας“ ein Aorist des Verbs „καθαίρω“ ist, wird das Verb „τελέθω“ (werden etw.) in der Präsensform „τελέθησι“ angegeben. Deshalb ist es möglich, so Gregor, hier von der Vergöttlichung als einem endlosen Prozess der Annäherung des Geschaffenen an das Ungeschaffene zu sprechen. Der Mensch ist ein sich ständig (nicht stehenbleibend – ἐσταὸς οὐδέν) verändernder (nicht unverändernder – ἔμπεδον οὐδέν) „Strom im trüben Fluss“ des Daseins (ῥόος θολεροῦ ποταμοῦ)⁴⁷.

In der griechischen Philosophie ist das Übermaß das Böse, während die Ausgeglichenheit und Harmonie das Gute ist. Daher darf eine vernunftbegabte Schöpfung, die sich dem Gott annähert (πελάουσα Θεῷ), sich „den Gott gleichen Ruhm“ (ἀντιθέοιο κύδους)⁴⁸ nicht wünschen, d.h. θέωσις ist der Prozess, aber nicht der Zustand. Gott ist auch für einen Gerechten in der Auferstehung unerreichbar, da er in seiner Einfachheit immer größer ist als ein Mensch, der aus der Vernunftseele und dem Fleisch besteht, d.h.

⁴⁴ Ibid. 12, 54–56; vgl. ibid. Col. 324B.

⁴⁵ Ibid. 13, 58–60; vgl. ibid. Col. 325C.

⁴⁶ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: *Περὶ κόσμου*, 96–97, in: *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα*, T. 8, 272; vgl. GREGORY OF NAZIANZUS: *Poemata arcana*, 423A, ed. C. Moerschini. Oxford: Clarendon Press 1997, 20. GREGORIUS THEOLOGUS: *Poemata*, in: *Patrologia Graeca*, T. XXXVII, Col. 423A. ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ: *Неизреченное*, in: *Богословские труды*, вып. 43–44. Москва: Изд-во Московской Патриархии 2012, 79.

⁴⁷ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: *Περὶ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως*, 21–28, in: *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα*, T. 9, 236; vgl. GREGORIUS THEOLOGUS: *Poemata*, in: *Patrologia Graeca*, T. XXXVII, Col. 757A.

⁴⁸ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: *Περὶ κόσμου*, 84–85, in: *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα*, T. 8, 272; vgl. GREGORY OF NAZIANZUS: *Poemata arcana*, 422A, ed. C. Moerschini. Oxford: Clarendon Press 1997, 20. GREGORIUS THEOLOGUS: *Poemata*, in: *Patrologia Graeca*, T. XXXVII, Col. 422A.

ein zusammengesetztes Wesen (μικτόν) ist. Einerseits sind Seele und Materie, Vernunft und Fleisch im Menschen verbunden, andererseits „kämpfen sie ständig miteinander“. Später wird die Idee eines ständigen Kampfes zwischen Geist (der Vernunft) und Fleisch zum ontologischen Kern der Schriften des Augustinus von Hippo, in welchen die Dialektik Gregors von Nazianz verloren geht, die den Sieg keiner der beiden Seiten als vorherbestimmt betrachtet.⁴⁹ Die Erlösung wird in der Dialektik von Gnade und freiem Willen verwirklicht. Etwas Ähnliches wie Hegels Einheit und Kampf der Gegensätze klingt hier an (es wird ein Vergleich mit den Elementen Feuer und Wasser gezogen),⁵⁰ im Gegensatz zum ausschließlichen Kampf der Gegensätze, der für die platonischen Mentalität typisch ist,⁵¹ vom Neoplatonismus des Augustinus von Hippo abgesehen, da Augustinus ursprünglich Manichäer war. Demgegenüber spricht Heraklit nicht nur vom Kampf, sondern auch von der Einheit der Gegensätze; der ausschließliche Kampf der Gegensätze ist eher typisch für die hochdualistische persische Mentalität.

Es ist also in den Werken Gregors von Nazianz die Rede von einer hypostatischen Dualität im Menschen⁵². Auf der Grundlage dieser Dualität erfolgt die Menschwerdung Gottes, die Anthropologie wird in Christologie umgewandelt. Christus wird als Mensch gesandt, und er ist „doppelt“ (διπλός)⁵³. Die lateinische Übersetzung (an die sich die russische anlehnt) interpretiert die Dualität von göttlichen und menschlichen in Christus als zwei Naturen (wie später bei Papst Leo I. und der chalcedonischen Definition). Gregor von Nazianz spricht von der hypostatischen Einigung des Göttlichen und des Menschlichen und nicht von der Mischung (μίξις) und der Verschmelzung (κρᾶσις)⁵⁴ der göttlichen und menschlichen Naturen, wie die Euthychianer im V. Jahrhundert. Obwohl der Begriff „Natur“ bei Gregor von Nazianz vorkommt, weicht sein semantischer Inhalt deutlich von dem in der chalcedonischen Definition (semantische Fluktuation) ab:

⁴⁹ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: *Ποίημα ΜΕ'*: *Θρηνοσ περὶ τῶν τῆς αὐτοῦ ψυχῆς παθῶν*, 90–96, in: *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα*, T. 10, 336; vgl. GREGORIUS THEOLOGUS: *Poemata*, in: *Patrologia Graeca*, T. XXXVII, Col. 1360A.

⁵⁰ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: *Ποίημα ΙΒ'*: *Περὶ τοῦ ἐπικήρου τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως*, in: *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα*, T. 9, 230. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: *Ποίημα ΙΔ'*: *Περὶ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως*, 64–68, in: *ibid.* 238; vgl. GREGORIUS THEOLOGUS: *Poemata*, in: *Patrologia Graeca*, T. XXXVII, Col. 754A, 760A.

⁵¹ ΠΛΥΤΑΡΧ: *Isida u Ocyrus*, 57.

⁵² ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: *Ποίημα ΙΕ'*: *Περὶ τῆς τοῦ ἐκτὸς ἀνθρώπου εὐτελείας*, 149–154, in: *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα*, T. 9, 254; vgl. GREGORIUS THEOLOGUS: *Poemata*, in: *Patrologia Graeca*, T. XXXVII, Col. 777A.

⁵³ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: *Λόγος ΛΗ'*: *Εἰς τὰ Θεοφάνια*, 15, in: *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα*, T. 5, 62; vgl. GREGORIUS THEOLOGUS: *Oratio XXXVIII*, 15, in: *Patrologia Graeca*, T. XXXVI, Col. 328C.

⁵⁴ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: *Λόγος ΛΗ'*: *Εἰς τὰ Θεοφάνια*, 13, in: *ibid.* 58–60; vgl. GREGORIUS THEOLOGUS: *Oratio XXXVIII*, 13, in: *ibid.* Col. 325C.

die Vernunft (νόος) ist „reine Natur“ (καθαρή φύσις), und der Staub (χοῦς), d.h. das Fleisch (σάρξ), ist „schlechter“ (χερῶν)⁵⁵. Manchmal bezeichnet er das Fleisch als „niederen Körper“ (τό τῆς ταπεινώσεως σῶμα)⁵⁶. Ohne Zweifel ist das christologische Schema von Gregor von Nazianz in Verbindung mit seiner Anthropologie immer noch „Λόγος – ἄνθρωπος“ und nicht etwa „Λόγος – σάρξ“.

IV. THEOLOGISCHE REFLEXION ÜBER DAS SPIEL

In der theologischen Poesie von Gregor von Nazianz gibt es einen interessanten Aspekt, der die Anthropologie mit der Ontologie verbindet. Es ist eine theologische Reflexion über das Spiel: Das Spiel schlägt eine Brücke zwischen dem Immanenten (dem Diesseitigen) und dem Transzendenten (dem Jenseitigen). Gregor von Nazianz reflektiert über das spielende Kind im Kontext des spielenden Schöpfers. Hier ist es notwendig, einen kleinen Exkurs zum Konzept des Spiels in der Theologie des 20. Jahrhunderts zu machen.⁵⁷ Hugo Rahner (1900–1968) gibt den alten vorchristlichen Religionen eine theologische Begründung: Der spielende Gott ist ein freier Gott, der keiner Notwendigkeit unterliegt, der ausschließlich freiwillig die Welt und den Menschen als „sein eigenes Spielzeug“⁵⁸ erschaffen hat. Auch Karl Barth (1886–1968) ist mit dem Bild des spielenden Gottes vertraut, durch welches er das Verhältnis der Schöpfung zu seinem Schöpfer bestimmt: „Das schöne Wort Spr. 8,30f von der Weisheit Gottes, die [...] vor ihm spielte, [...] ist in seiner ganzen mythologischen Sprache wahrer als Vieles, [...] dass es da ein ‚Spiel‘ gibt, in dem zwar immer zuerst der Schöpfer, aber dann immer auch das Geschöpf zu seinem Zuge kommt“.⁵⁹ Das Konzept des Spiels (das den Zufall annimmt) entspricht dem Konzept der Freiheit des Schöpfers und der Schöpfung, die allen Formen des Determinismus standhält.⁶⁰ Das Gegenteil von Determinismus ist das Spiel, was anthropologisch und theologisch begründet ist. Dieses Gegenteil-sein beruht nicht auf Anthropologie und Theologie, sondern schlicht auf Ontologie. Ohne das Konzept von spielendem Gott in seiner Theologie zu verwenden, spricht

⁵⁵ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: Λόγος ΜΕ': Θρήνος περὶ τῶν τῆς αὐτοῦ ψυχῆς παθῶν, 63–64, 93–94, in: *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα*, T. 10, 334–336; vgl. GREGORIUS THEOLOGUS: *Oratio XLV*, 63–64, 93–94, in: *Patrologia Graeca*, T. XXXVII, Col. 1358A, 1360A.

⁵⁶ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: Λόγος Β': Απολογητικὸς τῆς εἰς τὴν Πόντον φυγῆς ἔνεκεν, 91, in: *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα*, T. 1. Θεσσαλονίκη: Πατερικὴς ἐκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς» 1975, 184; vgl. GREGORIUS THEOLOGUS: *Oratio II, XCI*, in: *Patrologia Graeca*, T. XXXV, Col. 493B.

⁵⁷ Zum Beispiel: GILCH, G.: *Das Spiel Gottes mit der Welt. Aspekte zum naturwissenschaftlichen Weltbild*. Stuttgart: Steinkopf 1968, 9–12.

⁵⁸ RAHNER, H.: *Der spielende Mensch*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1952, 27.

⁵⁹ BARTH, K.: *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. III/3. Zollikon: Theologischer Verlag 1961, 98.

⁶⁰ Ibid., 148.

Barth doch über die Freiheit Gottes, der allen Gesetzen seiner Schöpfung zuvorkommt. Barths Bild von Gott kommt der Auffassung des spielenden Gottes sehr nahe.⁶¹ Dabei sind verschiedene Formen des Spiels zu unterscheiden: Theaterspielen ist etwas anderes als Fußballspielen, das wiederum etwas anderes als ein Kinderspiel oder ein Brettspiel ist. Nicht alle Spiele sind gleich gut geeignet, um gegen den Determinismus vorgebracht werden zu können. Genau über letzteres spricht Gregor von Nazianz bezüglich des Spiels des göttlichen Logos.

Hugo Rahner spricht zuerst über den spielenden Gott und erst dann über den spielenden Menschen: „Wir können das Geheimnis des *homo ludens* nicht erfassen, wenn wir nicht zuerst in aller Ehrfurcht sprechen vom *Deus ludens*, [...] der die Welt der Atome und der Geister wie in einem ungeheuren Spiel ins Dasein rief.“⁶² Er hebt hervor: „Die Antwort liegt da verborgen, wo die Menschheit aus einer Urerfahrung, von einer Uroffenbarung bestätigt weiß, dass ihr vom Schöpfer einst ein anderes, abgestimmteres Verhältnis zwischen Geist und Seele geschenkt war.“⁶³ Zusammen mit dem Begriff der „Uroffenbarung“ verwendet der katholische Theologe Rahner die altgriechische Philosophie und beschränkt sich im Wesentlichen auf ein einziges Zitat aus der Bibel, um seine These vom spielenden Gott zu untermauern. Die These, dass das göttliche Spiel zwar einen Sinn hat, nicht aber notwendig ist, gibt dem Begriff Gottes ein wesentliches Merkmal der Freiheit und Größe, sodass über Gott als Spieler eines Spiels gesprochen werden kann. Wenn die Schöpfung kein Spiel, sondern eine Notwendigkeit wäre, würde Gott untrennbar und unbegreiflich mit der Welt verbunden.⁶⁴ Ausgerichtet auf die griechische Philosophie, und vor allem auf Plotin, nimmt Rahner konsequent die These vom Menschen als Spielzeug (παίγνιον) an.⁶⁵ Dieses anthropologische Bild wird zum Bild der Marionettenfigur⁶⁶ verschärft, welches auch in den „Gesetzen“ von Platon zu finden ist: „Immerhin sind die meisten Menschen Puppen und wenig an der Wahrheit beteiligt.“⁶⁷ Rahner beschreibt, basierend auf einem Zitat von Heraklit („Das Äon [der ewige Logos] ist ein Kind, das Würfel spielt, dem Kind gehört die königlichen Macht“⁶⁸), das göttliche Spiel als sinnhaft, als

⁶¹ COORS, D.: *Theater als Gottesdienst. Das geistliche Schauspiel als moderne Verkündigungsform*. Münster: LIT-Verlag 2015, 343.

⁶² RAHNER, H.: *Der spielende Mensch*, 13.

⁶³ Ibid., 12.

⁶⁴ Ibid., 15–16.

⁶⁵ RAHNER, H.: *Der spielende Mensch*, 28.

⁶⁶ Ibid., 16.

⁶⁷ ПЛАТОН: *Законы*. Кн. VII, in: ПЛАТОН: *Сочинения в четырех томах*, Т. 3/2. САНКТ-ПЕТЕРБУРГ: О. АБЫШКО 2007, 305.

⁶⁸ ГЕРАКЛИТ: *Фрагмент 93*, in: *Фрагменты ранних греческих философов*, Ч. I. Москва: Наука 1989, 242.

königlich und gleichzeitig als nicht notwendig, daher kindlich.⁶⁹ „In eben dieser dialektischen Aporie ‚König und Kind‘ liegt das metaphysische Wesen der Schöpfung, die uns erlaubt, von einem spielenden Gott zu sprechen.“⁷⁰

Basierend auf der griechischen Philosophie interpretiert er den Schlüsseltext in Spr 8,27–31. Seiner Meinung nach ist die vor Gott spielende Allweisheit eine Übernahme der antiken Auffassung spielender Gottheiten.⁷¹ Offensichtlich ist für Rahner die Allweisheit eine Gottheit. Er übersieht, dass die antiken Gottheiten mitunter sinnlose und böse Spiele mit den Menschen treiben, wie beispielweise der Göttervater Zeus. Laut Rahner ist die Allweisheit im biblischen Text in Spr 8 nicht eine eigene Person, sondern eine der Hypostasen Gottes.⁷² Sowohl in der Septuaginta als auch in der masoretischen Bibel sind die in Spr 8 verwendeten Verben identisch mit der Beschreibung des Tanzes Davids vor der Bundeslade (2 Samuel 6,14). Vgl. Ps 103,26: „Leviathan, den Du gemacht hast, um zu spielen [לשחק]“. Hier wird deutlich, dass es für Rahner um Tanz als Ausdruck des Spiels geht. Im Detail analysiert er die lateinische Übersetzung des Begriffs „Spiel“ durch das Verb „freuen“⁷³, was wenig überraschend ist (siehe unten das Bibelzitat). Einige Exkurse in die biblische Exegese bestätigen den Gedanken: Der Spielende kann nicht allein spielen. Gott braucht einen Spielpartner. So heißt es in den Sprüchen von Salomon: „Der Herr hatte mich am Anfang seines Weges, vor seinen Schöpfungen. Der Herr hat mich gehabt im Anfang seiner Wege; ehe er etwas schuf, war ich da [...] Ehe er den Grund der Erde legte: da war ich der Werkmeister [die Künstlerin/Baumeisterin⁷⁴] bei ihm und hatte meine Lust [Freude] täglich und spielte [משחקת = Spielende von חק = spielen] vor ihm allezeit und spielte [משחקת = spielend] auf seinem Erdboden, und meine Lust [Freude] ist bei den Menschenkindern“ (Spr 8,22–31). Aus der lateinischen Kirchenikonographie verwendet er außerdem ein schönes Bild: Das Jesuskind, das auf dem Schoß der Jungfrau mit dem Ball spielt, und dieser Ball ist der Globus.⁷⁵

Wir kommen nun zurück zu den anthropologischen Ansichten von Gregor von Nazianz. Als Exeget stützt sich Hugo Rahner nicht nur auf die

⁶⁹ PIRCHER, H.B.: *Das Theater des Ritus. De arte liturgica*. Wien: Edition Splitter 2010, 56.

⁷⁰ RAHNER, H.: *Der spielende Mensch*, 17–18.

⁷¹ Ibid., 21.

⁷² Ibid., 22.

⁷³ COORS, D.: *Theater als Gottesdienst. Das geistliche Schauspiel als moderne Verkündigungsform*, 347.

⁷⁴ Die Verwendung von „Werkmeister“ für die Allweisheit geht auf Martin Luther zurück: In der letzten Fassung seiner Bibelübersetzung aus dem Jahr 1545 verwendet er das Wort „Werkmeister“ in Berücksichtigung der lateinischen und griechischen Übersetzungen der Bibel. LUTHER, M.: *Biblia: das ist die gantze Heilige Schrifft Deudsch auff's new zugericht*, Bd. II. München: Taschenbuch-Verlag 1974.

⁷⁵ RAHNER, H.: *Der spielende Mensch*, 21.

altgriechische Philosophie, sondern auch auf die spirituelle Poesie Gregors von Nazianz. In der Tat spricht Gregor von Nazianz wiederholt von sich selbst als einem Musikinstrument, das vom Heiligen Geist gespielt werde. In einem seiner „Moralischen Gedichte“ mit dem Titel *Anweisungen für Jungfrauen* schreibt er über die Allweisheit und bezeichnet sie als Logos. Diese Aussage ist paradox:

Παίζει γὰρ λόγος αἰπὺς ἐν εἰδεσι παντοδαποῖσι,
κίρνας, ὡς ἐθέλει, κόσμον ὅλον [ἐὸν⁷⁶] ἔνθα καὶ ἔνθα⁷⁷.

Diese Verse korrelieren sichtlich mit dem Fragment 52 (79) aus Heraklit, das wir nun zum Vergleich in der klassischen Übersetzung ins Russische von A. Makovel'skij anführen werden: „Das Aion [die Ewigkeit] ist ein Kna-be, der spielt, hin und her die Brettsteine setzt, die Königsherrschaft [über die Welt] ist des Kindes [gehört dem Kind].“⁷⁸ Hier kommt höchstwahrscheinlich ein Konzept des Logos, der in seinem unergründlichen „Kinderspiel“ schafft und zerstört, und dadurch bestimmt er den ewigen Fluss der kosmischen Formationen. In den *Gesetzen* von Platon (644D-E, 803C) gibt es einen ähnlichen Vergleich, dort jedoch mit einem anthropologischen Schwerpunkt: die Menschheit als „Spielzeug“ (παίγνιον) höherer Mächte.⁷⁹ Wahrscheinlich bezog Plotin sich darauf: Bei ihm findet sich eine differenzierte Reflexion über die Menschen als „lebendige Spielzeuge“ (ζῶντα παίγνια).⁸⁰ Als Absolvent der philosophischen Schule von Athen konnte Gregor von Nazianz dieses Bild sicherlich nicht übersehen, es erscheint in seinem Gedicht „Θεοῖο παίγνιον ἐστὶ βροτὸς“⁸¹ und impliziert eine Analogie des vorbestimmenden „Spiels“ des Logos und der Hilfgestalten der Schöpfung und des Chaos, wenn die Geschöpfe durch die kreativen und

⁷⁶ GREGORIUS THEOLOGUS: *Poemata (carmina) moralia*, in: *Patrologia Graeca*, T. XXXVII, Col. 624A–625A.

⁷⁷ „Denn der hohe Logos spielt kindlich mit allen möglichen Eidosen [Gestalten] und verstreut sie da und dort in ganzem [seinem] Kosmos, wie es ihm beliebt.“ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: *Ποίημα Β': Συμβουλές σε παρθένους*, 589–590, in: *Γρηγορίου του Θεολόγου Άπαντα τα Έργα*, T. 9, 100. Vgl. die russische Übersetzung: Высокий Ум, перемешивая много различные образы вещей, так и иначе перестраивает целый мир, как ему угодно [Die hohe Vernunft, die die verschiedenen Bilder von Dingen vermischt, gestaltet auf eine oder andere Weise die ganze Welt nach Belieben um] (ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ: *Советы девственникам*, in: ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ: *Творения*, T. 2. Москва: Сибирская благовонница 2011, 66). Die erste und die zweite Übersetzung weichen erheblich voneinander ab!

⁷⁸ ГЕРАКЛИТ: *О природе, фрагмент 52(79)*, in: МАКОВЕЛЬСКИЙ, А.: *Досократики*, пер. А.О. Маковельского. Минск: Харвест 1999, 295.

⁷⁹ ПЛАТОН: *Сочинения в четырех томах*, T. 3/2, 116; 304.

⁸⁰ ПЛОТИН: *Эннеада* III.2.15, in: ПЛОТИН: *Третья эннеада*, пер. Т.Г. Сидаш. Санкт-Петербург: О. Абышко 2004, 184.

⁸¹ Gottes Spielzeug ist der sterbliche Mensch. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: *Ποίημα ΙΕ': Περί τῆς τοῦ ἐκτὸς ἀνθρώπου εὐτελείας*, 141–142, in: *Γρηγορίου του Θεολόγου Άπαντα τα Έργα*, T. 9, 254; vgl. GREGORIUS THEOLOGUS: *Poemata (carmina) moralia*, in: *Patrologia Graeca*, T. XXXVII, Col. 776A.

geschickten Handlungen des Logos in Spiel kommen. Das Spiel ist für die Geschöpfe sowohl erzieherisch als auch umgestaltend.

Die Gestalt des spielenden Logos bei Gregor von Nazianz, mit ihrem Bezug zur göttlichen Vorsehung, ist nicht nur kühn, sondern war auch für Maximus Confessor von großem Interesse. Die obenerwähnte herausragende Aporie in Gregors von Nazianz *Anweisungen für Jungfrauen* wird in der letzten der „Schwierigkeiten“ (*Ambigua*) von Maximus Confessor zitiert, der das Konzept des Spiels des Logos in die griechische Theologie einführt.⁸² In Anlehnung an das Konzept des göttlichen ἔρως bei Pseudo-Dionysius Areopagita erläutert Maximus Confessor, wie sich der Logos in der Fülle seiner liebenden Gutheit (ἐρωτικῆς ἀγαθότητος) nach außen in seine Vorsehung für Alles ergießt. Spielend wird er von seiner Gutheit, seiner Liebe und Begierde (ἔρωτι) aus dem Jenseits aller Dinge herausgezogen, er durchdringt alle Dinge mit seiner bewundernswerten übernatürlichen Kraft. Maximus Confessor interpretiert Gregor von Nazianz zudem wie folgt: „Das Spiel⁸³ Gottes (παίγνιον Θεοῦ) [...] ist das Geheimnis der Menschwerdung Gottes als etwas Überwesentliches (ὑπερουσῶς), welches jede Ordnung und Harmonie (τάξιν καὶ ἁρμονίαν), jegliche Natur, Möglichkeit und Wirklichkeit (πάσης φύσεως, δυνάμεως τε καὶ ἐνεργείας) übersteigt“⁸⁴. Hier wird das Spiel eher nicht als Unergründlichkeit des göttlichen Willens interpretiert, während bei Gregor von Nazianz die Ereignisse der Schöpfung aufgrund der Unergründlichkeit der „spielenden“ schöpferischen Freiheit Gottes dem Menschen sehr wohl als Zufall erscheinen.

In den *Dogmatischen Gedichten* präzisiert Gregor von Nazianz: Gott steuert (κυβερνᾷ) das Universum, und der Logos Gottes verfügt (νωμῶν), was in der Welt durch kausale Prädestination und was durch existenzielle Variation menschlicher Freiheit zustande kommen soll.⁸⁵ Die vorhersehende Tätigkeit des Logos wird in der Dialektik von kausaler Vorherbestimmung und existenzieller Freiheit verwirklicht. Dabei wird das Spiel der „eitlen Wünsche“ des Menschen streng negativ – nämlich als tödlich – bewertet.⁸⁶ In dem Poem (*Poema historica*) an Hellenius über die Mönche

⁸² MAXIMUS CONFESSOR: *Ambiguum* 71, in: MAXIMOS THE CONFESSOR: *On difficulties in the church fathers: The ambigua*, ed. N. Constat, Vol. II. Harvard: University Press 2014, 312; vgl. MAXIMUS CONFESSOR: *Ambiguorum liber*, in: *Patrologia Graeca*, T. XCI. Paris: J.-P. Migne 1865. Col. 1408C.

⁸³ Das griechische Wort παίγνιον kann sowohl „Spielzeug“ als auch „Spiel“ bedeuten (beide Bedeutungen sind bei Platon zu finden).

⁸⁴ Ibid. 314–316; vgl. ibid. Col. 1409CD.

⁸⁵ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: *Περὶ Πρόνοιᾶς*, 34–35, in: *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα*, T. 8, 276; vgl. ST. GREGORY OF NAZIANZUS: *Poemata arcana*, 422A, ed. C. Moreschini. Oxford: Clarendon Press 1997, 24. GREGORIUS THEOLOGUS: *Poemata dogmatica*, in: *Patrologia Graeca*, T. XXXVII, Col. 426A–427A.

⁸⁶ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: *Ποίημα ΛΒ'*: *Περὶ τῆς τοῦ βίου ματαιότητος*, 1–16, in: *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα*, T. 10, 286–288; vgl. GREGORIUS THEOLOGUS: *Poemata de seipso*, in: *Patrologia Graeca*, T. XXXVII, Col. 1301A.

verwendet Gregor von Nazianz den Ausdruck „er spielt da und dort“ (ἐνθα καὶ ἐνθα παίζει), der dem aus dem Paradox über die Logos-Weisheit gleich ist und beschreibt, wie der Teufel die Mönche mit den irdischen Dingen neckt.⁸⁷ Gregor von Nazianz verwendet den Begriff „Spiel“ wie Platon ambivalent und bezieht ihn entweder auf den Logos und die Erlösung, oder auf den Teufel und das Verderben. Aufgrund der Ambiguität dieses Begriffs bei Gregor von Nazianz bietet Maximus Confessor in „Schwierigkeiten“ vier mögliche Interpretationen des „spielenden Logos“: (1) Vernünftigkeit, die dem menschlichen Verstand überlegen ist; (2) Menschwerdung; (3) Verleugnung der natürlichen Begierden (Spiel = Entbehrung); (4) Überlegenheit gegenüber dem Geschaffenen, Leidenschaftslosigkeit, Macht.⁸⁸ Es ist fraglich, inwiefern die Überlegenheit ein Spiel ist.

Die Theologie des Spiels kann logisch auf die Liturgik projiziert werden. Das anthropologische Schema der Apologie des Ritus sollte also folgendermaßen aussehen: 1) Gott spielt mit seiner Schöpfung; 2) der Mensch als Abbild Gottes spielt in Abbildung Gottes; 3) das Spiel des Menschen beinhaltet die Regeln, die den Ritus bilden. Die Bedeutung des Ritus hängt dann davon ab, woher seine Regeln kommen: Werden sie von Gott offenbart oder vom Menschen erfunden? In jedem Fall ähnelt der Ritus der Theateraktion sowohl in der Form als auch im psychologischen Zweck (Erziehung und Entspannung). Anhand des Phänomens des Spiels kann man sich die Beziehung zwischen Regelmäßigkeit und Zufälligkeit sowohl in der Natur als auch im sozialen und kommunikativen Verhalten der Menschen vor Augen führen. Die Bedeutung der theologischen Interpretation des Spiels hängt direkt zusammen mit der hoffnungsbasierten Interpretation des menschlichen Lebens und den sich immer weiter entfaltenden anthropologischen Möglichkeiten, auch im Hinblick auf die Beziehung des Menschen zu Gott.⁸⁹

V. EPILOG

Gregor von Nazianz stützt sich auf Origenes und die altgriechische Philosophie. In der zweiten „Oratio“ betont er: Das Herz des (geistlichen) Hirten sollte „als heilige und singende Logoi Gottes brennen“, und die Worte der Bibel sollten „dreifach (τρισσῶς) auf die Tafeln des Herzens (πλάτος

⁸⁷ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: *Ποίημα Α': Πρὸς Ἑλλήνιον*, 33–34, in: *Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα*, T. II. Θεσσαλονίκη: Πατερικὲς ἐκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς» 1986, 12; vgl. GREGORIUS THEOLOGUS: *Poemata quae spectant ad alios*, in: *Patrologia Graeca*, T. XXXVII, Col. 1454A.

⁸⁸ MAXIMUS CONFESSOR: *Ambiguum* 71, in: MAXIMOS THE CONFESSOR: *On difficulties in the church fathers: The ambigua*, 312–318; vgl. MAXIMUS CONFESSOR: *Ambiguorum liber*, in: *Patrologia Graeca*, T. XCI, Col. 1408C–1412A.

⁸⁹ RETTER, H.: *Aspekte einer Theologie des Spiels – Spiel als Freizeitangebot in der kirchlichen Arbeit*, in: *Freizeitpädagogik* 15 (1993) Heft 2, 124–125.

τῆς καρδίας) geschrieben sein“.⁹⁰ Gregor von Nazianz akzeptiert Origenes' Lehre von den seelischen und geistigen Bedeutungen; Origenes folgend ist Gregor der Auffassung, dass über den expliziten, wörtlichen Inhalt des Textes hinauszugehen ist.⁹¹ Die letzte Bedeutungsebene bedeutet gemäß Origenes und Gregor die Feststellung der himmlischen Realitäten in alttestamentarischen Texten: des Kommens Jesu Christi und der Kirche; die Ähnlichkeiten und Schatten jener Realitäten bildet das Alte Testament in Ereignissen, Objekten und Menschen ab. Gregor von Nazianz bietet keine explizite Erklärung für das Erforderlich Sein einer „dreifachen Inschrift auf den Tafeln des Herzens“, aber er spricht von der interpretativen Tätigkeit, die in den biblischen Texten auf die verschiedenen Bedeutungsebenen hinweist; darüber spricht er dann in der zweiten „Rede“.

Der Hirte muss in der Lage sein, „die Verwandtschaft und den Unterschied (συγγένειαν καὶ διάκρισιν) zwischen den Bedeutungstypen und der Wahrheit zu erkennen, sich von den ersteren zu lösen und der zweiten zu folgen, damit, nachdem er der „Altertümlichkeit“ (παλαιότητα) der Buchstaben entkommen (φυγών) ist, er der Erneuerung des Geistes dient (τῇ καινότητι δουλεύει τοῦ πνεύματος) und vollständig vom Gesetz zur Gnade übergeht, was sich geistig in der Befreiung vom Körper (ἐν τῇ καταργήσει τοῦ σώματος) erfüllt.“⁹² Gregor von Nazianz ordnete wie Origenes die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit den verschiedenen Stufen der geistigen Reife zu; sein anthropologisches Konzept setzt wie das von Origenes die Möglichkeit des menschlichen Aufstiegs von einer Stufe zur nächsten über differenziert Stadien der biblischen Belehrung voraus (vgl. Origenes' drei Typen exegetischer Vertiefung).⁹³

Die Anthropologie Gregors von Nazianz über die zwei Naturen im Menschen, die ihm die Möglichkeit der Gottähnlichung und Vergöttlichung eröffneten, bereitet den Boden für die diphysitische Christologie von dem Papst Leo I. und dem Ökumenischen Konzil von Chalcedon vor: die ewige Hypostasis des Sohnes Gottes wird durch das Zusammenkommen zweier

⁹⁰ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: Λογος Β': Απολογητικὸς τῆς εἰς τὴν Πόντον φυγῆς ἔνεκεν, 96, in: Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα, T. 1, 192; vgl. GREGORIUS THEOLOGUS: *Oratio II*, XCVI, in: *Patrologia Graeca*, T. XXXV, Col. 500A.

⁹¹ FULFORD, B.: *Gregory of Nazianzus and Biblical Interpretation*, in: *Re-Reading Gregory of Nazianzus: Essays on history, theology, and culture*, ed. Ch.A. Beeley. Washington: The Catholic University of America Press 2012, 36.

⁹² ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: Λογος Β': Απολογητικὸς τῆς εἰς τὴν Πόντον φυγῆς ἔνεκεν, 97, in: Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα, T. 1, 192; vgl. GREGORIUS THEOLOGUS: *Oratio II*, XCVII, in: *Patrologia Graeca*, T. XXXV, Col. 500AB.

⁹³ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ: Ποίημα ΛΔ': Ὅροι παχυμερεῖς, 242–244, in: Γρηγορίου του Θεολόγου Ἀπαντα τὰ Ἔργα, T. 9, 444–446; vgl. GREGORIUS THEOLOGUS: *Carmina I*, XXXIV, in: *Patrologia Graeca*, T. XXXVII, Col. 963A.

Naturen in Christus zu einer Person (*persona-prosopon*)⁹⁴. Damit gab die Anthropologie Gregors von Nazianz der theologischen Vertiefung der orthodoxen Triadologie und Christologie Auftrieb.

Zusammenfassung

*Die Definition des Menschen bei Gregor von Nazianz ist identisch mit der von Philon von Alexandria: Der Mensch ist ein Wesen mit zwei Naturen. Der Mensch ist ein gottwerdendes Tier, welches hier geschaffen und an einen anderen Ort versetzt wird (ein anderer Engel). Gregor von Nazianz verwendet den mehrdeutigen Begriff „θεῖαν μοῖραν“ (göttliche Eigenschaft) aus der Philosophie Platons. Er greift nicht nur platonische, sondern auch peripatetische und stoische Elemente auf, ein Teil von ihnen wird von ihm neu interpretiert. Auf Grund der dualen Natur des Menschen kann die Menschwerdung Gottes erfolgen. In der theologischen Poesie von Gregor von Nazianz wird das Spiel des Logos mit der Welt reflektiert. Für Maximus Confessor sieht das Bild des spielenden Logos von Gregor von Nazianz theologisch fruchtbar aus. Die Anthropologie Gregors von Nazianz über die zwei Naturen im Menschen, die ihm die Möglichkeit der Gottähnlichung und Vergöttlichung eröffneten, bereite den Boden für die diphysitische Christologie von Papst Leo I. und dem Ökumenischen Konzil von Chalcedon vor: die ewige Hypostasis des Sohnes Gottes wird durch das Zusammenkommen zweier Naturen in Christus zu einer Person (*persona-prosopon*). Die Anthropologie Gregors von Nazianz gab den Auftrieb theologischer Vertiefung der orthodoxen Triadologie und Christologie.*

Abstract

The definition of humanness by Gregory of Nazianzus is identical to that of Philo of Alexandria: a human being is a being with two natures. A human being is a God-becoming animal, who is created here and is moved to another place (another angel). Gregory of Nazianzus uses the polysemous term "θεῖαν μοῖραν", stemming from Plato's philosophy. He adopts not only Platonic, but also Peripatetic and Stoic elements, some parts of which he re-interprets. It is because of the human being's dual nature that the incarnation of God takes place. The notion of play is reflected in the theological poetry of Gregory of Nazianzus. Gregory's image of the playing Logos seems theologically fruitful for Maximus Confessor. The anthropology of Gregory of Nazianzus which proposes two natures in man, opened up the possibility of godlikeness and deification for him, and prepared the ground for the diphysitic Christology of Pope Leo I and the Ecumenical Council of Chalcedon: the eternal hypostasis of the Son of God becomes a person as a result of the convergence of two natures in Christ. The anthropology of Gregory of Nazianzus gave the impetus to a theological deepening of the orthodox Triadology and Christology.

⁹⁴ LEO MAGNUS: *Tractatus* 62, in: *Sancti Leonis Magni Romani Pontificis tractatus septem et nonaginta: Tractatus XXXIX–XCVI*, ed. A. Chavasse, T. II. Turnholt: Brepols 1973, 376–378; vgl. LEO MAGNUS: *Sermo* LXII, in: *Patrologia Latina*, T. LIV. Paris: J.-P. Migne 1846. Col. 350.

