

SANDRA LEUENBERGER-WENGER

Ethik und
christliche Identität
bei Gregor von Nyssa

*Studien und Texte zu
Antike und Christentum*

49

Mohr Siebeck

Studien und Texte zu Antike und Christentum
Studies and Texts in Antiquity and Christianity

Herausgeber/Editor: CHRISTOPH MARKSCHIES (Berlin)

Beirat/Advisory Board

HUBERT CANCIK (Berlin) · GIOVANNI CASADIO (Salerno)

SUSANNA ELM (Berkeley) · JOHANNES HAHN (Münster)

JÖRG RÜPKE (Erfurt)

49



Sandra Leuenberger-Wenger

Ethik und christliche Identität
bei Gregor von Nyssa

Mohr Siebeck

SANDRA LEUENBERGER-WENGER, geboren 1976; Studium der Theologie in Zürich und Rom; 2007 Promotion; seit 2008 Oberassistentin am Lehrstuhl für die Geschichte der Alten Kirche und des Mittelalters der Universität Zürich.

e-ISBN PDF 978-3-16-151348-0

ISBN 978-3-16-149677-6

ISSN 1436-3003 (Studien und Texte zu Antike und Christentum)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2008 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Held in Rottenburg/N. gebunden.

Vorwort

Ethik als Reflexion über die Normen und Ziele, welche das Leben und Handeln leiten, war für die Theologen der Alten Kirche eine grundlegende Beschäftigung. Die vorliegende Untersuchung befragt die ethischen Reflexionen Gregors von Nyssa auf die Ideale christlichen Lebens, welche für die unterschiedlichen Adressatenkreise entworfen werden. Ein besonderes Augenmerk gilt dabei auf dem vieldiskutierten asketisch-spirituellen Ideal Gregors, seiner Berechtigung wie auch seiner Relativierung und der Bedeutung ethischer Reflexion für das christliche Selbstverständnis.

Die Arbeit ist im Herbstsemester 2007 von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich auf Antrag von Frau Prof. Dr. Silke-Petra Bergjan als Dissertation angenommen worden. Für den Druck wurde sie leicht überarbeitet, wobei ich die Einarbeitung der seit der Abgabe im März 2007 erschienenen Literatur auf eine Auswahl beschränken musste.

Die Arbeit an einer Dissertation ist auf zahlreiche Anregungen und Hilfestellungen angewiesen. Zuallererst ist in diesem Falle Frau Prof. Dr. Silke-Petra Bergjan zu danken. Sie hat den Anstoß zu dem Projekt gegeben und es als Doktormutter mit zahlreichen Anregungen begleitet. Insbesondere aber hat sie ihr Interesse für Geschichtstheorie und das Nachdenken darüber, was historische Arbeit bedeutet, geteilt und so nicht nur die vorliegende Arbeit inspiriert sondern meinen gesamten Zugang zur Kirchengeschichte. Damit hat mich die Arbeit zu Ethik und christlicher Identität vielleicht nicht zu einem besseren Menschen gemacht, sicher aber mein Verständnis dafür, wie ich Kirchengeschichte betreibe, reifen und fort-schreiten lassen. Dafür möchte ich mich von Herzen bedanken.

Weitere Anregungen für meine Arbeit im engeren Sinne und das historische Arbeiten im allgemeinen stammen von Herrn Prof. Dr. Emidio Campi, dem ich auch für sein Zweitgutachten danke, sowie dem Kreis der Zürcher Kirchengeschichtlichen Sozietät, insbesondere von Herrn Prof. Dr. em. Alfred Schindler und Herrn PD Dr. Peter Opitz.

Die Drucklegung einer Arbeit ist eine eigene Herausforderung, hier bin ich den Mitarbeitenden vom Verlag Mohr Siebeck zu Dank verpflichtet, insbesondere Herrn Dr. Henning Ziebritzki und Herrn Matthias Spitzner. Für die Aufnahme der Arbeit in der Reihe STAC danke ich Herrn Prof. Dr. Christoph Marksches.

Neben dem beruflichen Umfeld ist das familiäre von mindestens ebenso großer Bedeutung für das Gelingen einer solchen Arbeit. Mein Mann Mar-

tin und seit Kurzem unsere Tochter Zora, sowie die weitere Familie, besonders meine Eltern, Schwiegereltern und Geschwister, haben meine Arbeit sowohl praktisch als auch moralisch unterstützt und durch ihr Dasein für die Balance zwischen Arbeit und Abwechslung gesorgt. Ihnen ist das Buch mit tiefem Dank gewidmet.

Zürich, im Mai 2008

Sandra Leuenberger-Wenger

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Einleitung	1
1. Die ethische Fragestellung	2
1.1. Ethik und Moral: eine begriffliche Bestimmung	2
1.2. Ethik als Bildung des Menschen zum wahren Selbst.....	5
1.3. Identität und kulturelle Transformation	10
2. Methodischer Zugang, Forschungsüberblick und Aufbau der Arbeit	17
Teil I: Einführung in die christliche Lebenspraxis in den Gemeindepredigten	25
1. Die Gemeinde im Horizont der Predigten	28
1.1. Die Predigten als Grundlage ethischer Erziehung	30
1.2. Gregor und seine Gemeinde im Horizont seiner Predigten.....	34
2. Christliche Wohltätigkeit in den Predigten über die Liebe zu den Armen	47
2.1. Die Wahrnehmung der Armen	48
2.2. Sorge für die Armen	54
3. Irdische und himmlische Güter	76
3.1. Die Stellung der Reichen innerhalb der christlichen Gemeinde	76
3.2. Der gerechte Umgang mit Reichtum	79
3.3. Die Predigt gegen die Wucherer	86
4. Christliche Sozialpolitik?.....	93
4.1. Die Wahrnehmung des Staates in den Predigten Gregors.....	95

4.2. Das Beispiel der Sklaverei.....	100
5. Individualethische Fragen.....	113
5.1. Sexualität, Ehe und Unzucht.....	113
5.2. Fragen der Ernährung.....	128
6. Zusammenfassung: Ethische Argumentation in den Gemeindepredigten.....	138
6.1. Soziale Fragen als Themen der Gemeindepredigten.....	138
6.2. Aufbau und Argumentationsstil der Predigten.....	140
6.3. Vulgärethik?.....	143
6.4. Eine christliche Perspektive.....	147
 Teil II: Christliche Bildung für Fortgeschrittene und Vervollkommnung in der Tugend.....	 151
1. Die Fortgeschrittenen und der Fortschritt.....	152
1.1. Die Charakterisierung der Adressaten.....	153
1.2. Das Konzept des ethischen Fortschritts.....	156
1.3. Fortschritt als Rückkehr zu Gott.....	165
2. Vervollkommnung als Tugend.....	171
2.1. Tugend als Verwirklichung der menschlichen Bestimmung.....	174
2.2. Christliche Tugenden in der Auslegung der Seligpreisungen.....	201
2.3. Ein christlicher Tugendkanon?.....	231
3. Der Mensch als Einheit aus Körper und Geist.....	234
3.1. Der Mensch als Mittler zwischen geistiger und materieller Dimension der Welt.....	235
3.2. Einheit aus Körper und Geist.....	242
3.3. Die Seele als Verbindung von Körper und Geist.....	257
3.4. Christen als Teil der biblischen Heilsgeschichte.....	273
4. Die Erziehung der Affekte.....	285
4.1. Entstehung und Funktion der Affekte.....	286
4.2. Affekte und Leidenschaften.....	296

4.3. Heilung und Erziehung der Affekte	301
5. Askese und Vervollkommnung	316
5.1. Der Aufschwung der Askese im 4. Jahrhundert	317
5.2. Askese in <i>De virginitate</i>	324
5.3. Askesekritik und asketisches Ideal.....	335
6. Zusammenfassung: Christliche Vollkommenheit als Erfüllung der Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit	352
6.1. Charakterisierung der Fortgeschrittenen und Argumentationsformen	352
6.2. Christliche Ethik im Dialog mit der hellenistischen Gelehrsamkeit	356
Schluss	364
Bibliographie	367
Quellen	367
Literatur	376
Register	395
Biblische Schriften	395
Antike Quellen	397
Personenverzeichnis	417
Sachverzeichnis	420

Einleitung

O Mensch, jeder der teilhat an der menschlichen Natur! Richte deine Aufmerksamkeit auf das Gebot des Moses und erkenne dich selbst genau, siehe wer Du bist.¹

Die Ethik als Reflexion der Frage, wie der Mensch handeln und leben soll, führt bei Gregor von Nyssa in Übereinstimmung mit antiken ethischen Ansätzen zu der grundlegenden Frage danach, wer der Mensch ist und woran er sich orientieren kann. Die Frage nach dem guten Leben ist die Frage danach, was der Mensch ist und worin das Ziel und der Sinn seiner Existenz bestehen.

Gemäß ihrem Begründer Aristoteles beschäftigt sich die Ethik mit dem Ziel und höchsten Gut des Menschen, welches auch sein Glück ausmache. Aristoteles bestimmte daher das gute Handeln und Leben als Konsequenz aus dem Wissen um die eigene Bestimmung² Auch bei Gregor von Nyssa beschäftigt sich die Ethik in weitem Sinn mit der Frage nach dem Menschen und dem Sinn und Ziel seines Lebens. Aus dem Wissen um die menschliche Bestimmung soll ein gutes Leben verwirklicht werden.³

Die Frage nach der Selbsterkenntnis ist bei Gregor in der eingangs angeführten Stelle in Anlehnung an das Motto „Erkenne dich selbst“ der Inschrift über dem Apollo-Tempel in Delphi formuliert, sie ist für ihn aber eine Frage nach dem richtigen christlichen Leben.⁴ Als christlicher Autor

¹ Mort. 8 (Kapiteleinteilung Lozza, (GNO IX, 40,1–4 HEIL): Ὡ ἄνθρωπε, πᾶς ὁ μετέχων τῆς φύσεως, Πρόσεχε σεαυτῷ κατὰ τὸ Μουσαέως παράγγελμα καὶ γνῶθι σεαυτὸν ἀκριβῶς τίς εἶ. Gregor nennt das Sprichwort weiter unten nochmals explizit GNO IX, 40,20–23 H.).

² Arist., EN I,1 (1094a–b); EN I,6 (1097b).

³ Die normative Seite von Gregors Anthropologie hat etwa Ulrich Volp in seiner Untersuchung zur Würde des Menschen in der Alten Kirche hervorgehoben: „Das Hauptinteresse Gregors gilt meistens nicht dem, was der Mensch *ist*, sondern wozu seine φύσις ihn befähigt beziehungsweise was der Mensch sein *soll*.“ (Hervorhebung U. V.) U. VOLP, Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche (SVigChr 81), Leiden 2006, 174.

⁴ Das Motto wird den sieben Weisen zugeschrieben. Vgl. Pl., Prt. (343a). Vgl. zur Bedeutung des Ausspruchs auch T. KOBUSCH, Metaphysik als Lebensform bei Gregor von Nyssa, in: Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes: an English Version with Commentary and Supporting Studies: Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa, Paderborn, 14–18 September 1998 (SVigChr 52), hrsg. v. H. R. Drobner / A. Viciano, Paderborn 2000, 467–485; M.-B. VON STRITZKY, Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa, Münster 1973, 51f.; zur Selbsterkenntnis im neuplatonischen Kontext vgl. W. BEIERWALTES, Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit, Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen, Frankfurt a. M. 1991, 77–93. Gemäß J. DILLON, An Ethic for the Late Antique Sage, in: The Cambridge

wollte Gregor die Frage nach dem Sinn und Ziel des Lebens mithilfe der biblischen Schriften im Sinne des christlichen Glaubens beantworten. Gregor ging davon aus, dass die Bibel den Menschen zur Selbsterkenntnis bringt und besagt, worin seine Bestimmung besteht. Damit stellt sich die Frage, inwiefern christliche Konzepte des guten Lebens sich als Adaptionen und Transformationen vorhandener Konzepte verstehen lassen, wo spezifisch christliche Akzente gesetzt wurden und inwiefern die Fragen und Antworten aufgrund des christlichen Glaubens umformuliert wurden.

Die grundlegende Bedeutung der Selbsterkenntnis für die Frage nach dem guten Leben verweist auf einen weiteren Horizont der ethischen Fragestellung: die Frage nach dem geglückten Leben und der Erfüllung der menschlichen Bestimmung ist zugleich eine Frage nach der eigenen Identität und im Falle Gregors insbesondere die Frage nach einer christlichen Identität. Wer aus dem Wissen um die eigene Bestimmung heraus gut handeln will, muss zuerst herausfinden, wer er oder sie ist und was seine Bestimmung ist. Damit ist die Frage nach dem guten Leben untrennbar mit der Frage nach der Identität verknüpft, welche bei Gregor sowohl als Frage nach der kollektiven christlichen Identität gestellt wird als auch als Frage nach der je eigenen Bestimmung als Christ.

1. Die ethische Fragestellung

In einem ersten Schritt soll aufgezeigt werden, innerhalb welches Rahmens und welcher Leitfragen die Ethik Gregors von Nyssa untersucht wird. Dazu soll vorab geklärt werden, in welchem Sinne man zur Zeit Gregors von Ethik sprechen kann, wo und wie sie betrieben wurde und welche Funktionen sie ausübte.

1.1. Ethik und Moral: eine begriffliche Bestimmung

Für die Frage nach der christlichen Ethik im vierten Jahrhundert liegt es nahe, vorerst zu klären, inwiefern man für diese Zeit sinnvoll von Ethik sprechen kann und sich nicht besser auf allgemeinere Begriffe wie ‚Sittlichkeit‘ oder ‚Moral‘ beschränkt. Bezeichnend für die christliche Beschäftigung mit Ethik in der Zeit der Alten Kirche ist es, dass es keine abgetrennte und eigenständige Disziplin der Ethik gab. Die Beschäftigung mit ethischen Fragen umfasste in der Kirche alle Bereiche der Reflexion

Companion to Plotinus, hrsg. v. L. P. Gerson, Cambridge 1996, 326, war die Aufforderung zur Selbsterkenntnis der übliche Ausgangspunkt der platonischen Studien in der Spätantike. Vgl. auch Plot., Enn. I,1 zur Frage „Was ist das Leben und was ist der Mensch?“

des Glaubens und des Handelns und stellte kein abgegrenztes Fach innerhalb einer klar definierten Disziplin Theologie dar wie dies bei den philosophischen Schulen der Fall war.⁵ Da weder die Ethik noch die Theologie im Sinne einer eigenen Disziplin existierten, daher kann man die Frage stellen, ob die Formen der Thematisierung ethischer Fragen, wie sie in der alten Kirche stattfanden, zu Recht als Ethik bezeichnet werden.⁶

Zunächst gilt es zu präzisieren, in welchem Kontext die Frage nach dem guten Leben und Handeln angesiedelt war. In der Spätantike wurde der Frage nach dem guten Leben eine überragende Bedeutung zugemessen und sie war in unterschiedlichen Bereichen der Lebensgestaltung und der Bildung äußerst präsent, die Philosophie erhielt gar eine Zuspitzung als *ars vitae*, deren zentrales Anliegen die Sorge für die menschliche Seele war.⁷ Die Bedeutung der Ethik veranschaulichen Schriften wie das Handbuch zum Platonismus des Mittelplatonikers Alcinous, wo die ethischen Fragen über mehrere Kapitel hinweg behandelt werden und zusammen mit der Anthropologie die Hälfte der Schrift ausmachen, während andere philosophische Disziplinen wie die Logik sehr kurz in einem Kapitel behandelt werden. Die Philosophenschulen waren jedoch nicht der einzige Ort, wo in der antiken Gesellschaft ethische Reflexion stattfand. Mindestens ebenso bedeutungsvoll und gesamtgesellschaftlich einflussreicher waren die Lektionen und öffentlichen Reden von Rhetoren oder Sophisten, die ab dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert in der sogenannten zweiten Sophistik eine neue Blütezeit erlebten. Bei den Sophisten war die ethische Reflexion Teil der moralischen und kulturellen Erziehung der Oberschicht. Ihre kri-

⁵ Vgl. W. MEEKS, *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries*, New Haven 1993, 110: „The Christian’s practices were not confined to sacred occasions and sacred locations – shrines, sacrifices, processions – but were integral to the formation of communities with a distinctive self-awareness.“

⁶ Stanley Hauerwas und Samuel Wells vertreten die Meinung, dass erst ab der Aufklärung die Rede von christlicher Ethik gerechtfertigt sei, da zuvor die Ethik weder eine eigenständige Disziplin innerhalb der Theologie war, noch eine Unterscheidung zwischen Dogmatik, Glaubenspraxis und Ethik vollzogen wurde. Dieser Ansicht soll hier nicht gefolgt werden, die nachaufklärerische Gestalt christlicher Ethik wird auch von Hauerwas und Wells als defizitär eingestuft, da der christlichen Praxis in dieser universitären Form der Beschäftigung mit ethischen Fragen zu wenig Bedeutung beigemessen werde. Vgl. S. HAUERWAS / S. WELLS, *Why Christian Ethics Was Invented*, in: *The Blackwell Companion to Christian Ethics* (Blackwell Companions to Religion 9), hrsg. v. S. Hauerwas / S. Wells, Malden u. a. 2004, 28–38.

⁷ Vgl. R. VISCHER, *Das einfache Leben. Wort- und motygeschichtliche Untersuchungen zu einem Wertbegriff der antiken Literatur*, Göttingen 1965, 60: „Der Hellenismus ist die Zeit des Ausgleichs. Bei allen philosophischen Systemen tritt die Ethik in den Vordergrund. Überall steht der Einzelne, sein Weg zum Glück im Mittelpunkt.“ Vgl. auch A. DIHLE, *Fortschritt und Goldene Urzeit*, in: J. Assmann / T. Hölscher (Hg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt am Main 1988, 150–169.

tischen politischen und sozialen Reflexionen fanden insbesondere anhand konkreter Anlässe wie Jubiläen, Gerichtsprozesse oder staatliche und kommunale Festlichkeiten statt. Dieser Form von ethischer Reflexion oder moralischer Belehrung war die Art und Weise, wie in der Kirche über ethische Fragen nachgedacht und gesprochen wurde, besonders nahe, da ethische Fragen für ein bestimmtes Publikum behandelt wurden und der Anspruch bestand, mit den Reden oder Texten das Verhalten der Adressaten zu ändern. Neben den Predigten war in der Kirche insbesondere der Katechismus-Unterricht das Forum für die Frage nach dem guten christlichen Leben.

Die praktische Einbettung ethischer Fragen insbesondere in die Erziehung und in öffentliche Reden scheint der Bezeichnung Ethik im engeren Sinne nicht gerecht zu werden. Wenn dennoch von Ethik gesprochen wird und nicht von Moral, dann soll damit zum Ausdruck gebracht werden, dass es sich bei Gregor wie bei vielen anderen christlichen Autoren um bewusste Reflexionen handelt, welche das Handeln der Menschen und ihre Lebenspraxis auf die zugrunde liegenden Werte, Normen, Prinzipien oder die Ideale befragten. Wayne Meeks beschreibt in seiner Untersuchung zu den Anfängen christlicher Moral seine Unterscheidung zwischen Moral und Ethik so: „I take ‚ethics‘ in the sense of a reflective, second-order activity: it is morality rendered self-conscious“.⁸ Die Begriffe ‚Moral‘ und ‚Sittlichkeit‘ dagegen bezeichnen die Praxis und implizite Werte und Normen. Während Meeks für die ersten zwei Jahrhunderte den Begriff der Moral für sachgemäßer hält, wird hier dem Begriff Ethik den Vorzug gegeben, da sich bewusste ethische Reflexion praktisch in allen Schriften und Predigten Gregors zeigen lässt. Im weiteren Horizont der Ethik findet Reflexion zu ganz unterschiedlichen Fragen statt: Fragen zum Zusammenleben der Menschen, anthropologische Fragen im Hinblick auf den Menschen und seine Bestimmung⁹ und nicht zuletzt theologische Fragen.

⁸ MEEKS, *Origins*, 110. Vgl. auch die stärker sozialgeschichtliche Unterscheidung von K.-H. BRODBECK, *Ethik und Moral. Eine kritische Einführung*, Würzburg 2003, 19: „In diesem Sinn ist die Moral ein Begriff, um die tatsächlichen Verhaltensweisen zu bezeichnen, die einen sozialen Zusammenhalt stiften oder organisieren. Wenn man über diese sozialen Handlungsformen nachdenkt, sie reflektiert und somit bewusst macht, dann wird diese Tätigkeit zur ethischen Reflexion.“ Zu den beiden Begriffen vgl. auch G. FUNKE, *Art. Ethisch II*, HWP, Bd. 2, 809: „Die Termini ‚Ethik‘ und ‚Moral‘ werden dabei immer mehr entweder für die Theorie (Ethik) bzw. die Praxis (Moral) des Sittlichen gebraucht oder dienen zur Kennzeichnung der inner-sittlich guten Haltung (ethisch) bzw. der faktisch sittenkonformen Verhaltensweise (moralisch).“

⁹ Zur sozialgeschichtlichen Fragestellung vgl. P. BURKE, *History and Social Theory*, Cambridge 2005.

1.2. Ethik als Bildung des Menschen zum wahren Selbst

Das eingangs zitierte Motto „Erkenne dich selbst“, welches Gregor in umgewandelter Form aufgriff, verweist auf den Kontext des griechischen Bildungsideals der Paideia. Das Ideal der antiken Bildung bestand darin, den Menschen zu dem zu machen, der er ist, ihn zu seiner wahren Menschheit oder *humanitas* zu bringen. Bildung sollte neben der Wissensvermittlung insbesondere den Charakter formen, wobei die Aufgabe der Bildungsinstitutionen in der Spätantike neben der Einführung in die hellenistische Kultur zunehmend auf die moralische Erziehung fokussiert wurde.¹⁰ Die für die hellenistische Bildung und Identität konstitutiven Erzählungen von Homer und anderen Autoren wurden im Hinblick darauf tradiert, dass sie den Menschen in eine Geschichte und eine Kultur hineinstellten, durch die der Mensch zu seiner wahren Menschlichkeit gebildet wird. Die Verwurzelung Gregors im antiken Bildungssystem und Bildungsideal zeigt sich in der Art und Weise, wie er die Frage nach dem guten Leben mit dem Ziel verband, seine Adressaten zu guten Menschen zu erziehen und in die christliche Kultur einzuführen.¹¹ Was mit Ethik bezeichnet wird, war für Gregor die Bildung des Menschen zu seinem wahren Selbst: der Reflexion darüber, worin dieses besteht und welcher Weg dazu führt.¹²

Im klassischen Bildungswesen war die Erziehung sowohl theoretisch als auch praktisch angelegt, wie es der Begriff der Bildung noch andeutet. Der Mensch wurde in doppeltem Sinne zu seiner wahren Menschlichkeit gebildet: in dem Wissen um sich selbst unterrichtet und praktisch in seinen Anlagen und Verhaltensweisen geformt. Diese Doppelfunktion wird unter anderem ausgedrückt im Ideal der Erziehung, der Erlangung des Schönen und des Guten, *Kalokagathia*, der Bildung von Körper und Geist. In den Überlegungen zur Bildung wurde dabei im Anschluss an Plutarch von drei Aspekten ausgegangen: der menschlichen Natur (*φύσις*) als der Anlage, die allerdings eine ideale Norm¹³ darstellte, dem Verstand als Mittel zur

¹⁰ MEEKS, *Origins*, 2. „New institutions and sanctions came into being, which undertook to direct the formation of character and to offer that “guidance of souls” that used to be the domain of the elite’s philosophy.” Vgl. auch ebd., 102.

¹¹ Die Verankerung Gregors im hellenistischen Bildungsideal ist insbesondere von Werner Jaeger betont worden. Vgl. W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia* (The C. N. Jackson lecture for the year 1960), Cambridge / Ma. 1961.

¹² Die Bedeutung der Erziehung für die Kappadozier und ihre spezifische Prägung durch die Bildung der moralischen Subjekte wurde schon von Karl Weiss und Werner Jaeger in ausführlicher Weise herausgestellt. Vgl. K. WEISS, *Die Erziehungslehre der drei Kappadozier. Ein Beitrag zur patristischen Pädagogik* (StrThS 5), Freiburg im Breisgau 1903; JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia*, 73–77.

¹³ Vgl. J. ANNAS, *The Morality of Happiness*, Oxford u. a. 1993, 140.

Erkenntnis des Guten (λόγος / μαθήσις) und der Gewöhnung oder Einübung (ἔθος / ἄσκησις) zwecks Umsetzung des theoretisch Erkannten.¹⁴

Dieses Ideal der Paideia mit ihrem Ziel, den Menschen zu dem zu machen, was er von seiner Anlagen her ist, war ein elitäres Ideal der höheren Bildung und wurde besonders von den Sophisten vermittelt.¹⁵ Die verbreitete Bezeichnung Populärphilosophie für die sophistischen Reden und Unterweisungen ist insofern trügerisch, als sich diese nicht an die breite Volksmasse wandte, sondern ein elitäres Ideal vertrat, das sich hauptsächlich an die Oberschicht richtete und die Aufgabe der Vermittlung höherer Bildung und Moral hatte.¹⁶ Auch wurde die Unterscheidung der Rhetoren von den Philosophen zur Zeit Gregors zunehmend schwierig, da etwa ein Mann wie Themistius sowohl als Redner am Hofe auftrat, als auch Kommentare zu den Schriften des Aristoteles verfasste.¹⁷ Gleichzeitig fanden die Philosophen selbst vor allem im Bezug auf ihre ethischen Ratschläge Gehör und weniger im Hinblick auf andere Forschungsgebiete wie die Logik, die Naturwissenschaft oder die Metaphysik.¹⁸ In der Frage nach dem guten Leben kamen zudem die schulspezifischen Differenzen kaum mehr

¹⁴ Vgl. dazu die Ausführungen bei Plu., *De liberis educandi* 2A.

¹⁵ Vgl. M. L. W. LAISTNER, *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire. Together with an English Translation of John Chrysostom's Address on Vainglory and the Right Way for Parents to Bring Up Their Children*, Ithaca / NY – London 1951, 10 und MEEKS, *Origins*, 102. Zur Sophistik vgl. G. ANDERSON, *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, London 1993; G. W. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969; A. CAMERON, *Christianity and the Rhetoric of the Empire. The Development of Christian Discourse* (Sather Classical Lectures 55), Berkeley – Los Angeles 1991; R. C. GREGG, *Consolation Philosophy. Greek and Christian Paideia in Basil and the Two Gregories*, (PatMS 3) Cambridge / Ma. 1975; G. A. KENNEDY, *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill, London ²1999; G. A. KENNEDY, *A New History of Classical Rhetoric*, vor allem Kapitel 11 und 12; H.-I. MARROU, *Historie de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1948; L. MÉRIDIER, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, Rennes 1906.

¹⁶ Vgl. KENNEDY, *New History*, 242.

¹⁷ Vgl. KENNEDY, *New History*, 251.

¹⁸ Vgl. P. BROWN, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire* (The Curti Lectures), Wisconsin 1992, 51: „Despite the rise of intensely metaphysical and otherworldly systems of thought associated with the Neoplatonic school, whose writings bulk so large in our surviving evidence, this recurrent ethical concern, with its insistence on self-mastery and its extreme scrupulosity on issues of deportment, continued unchanged in late antiquity. It formed the solid groundwork of all philosophical systems and was responsible for the continued production of manuals for nonphilosophical readers, manuals written, that is, by professional philosophers for men of paideia preoccupied with problems of correct behaviour. When late Roman persons spoke of 'philosophy' or turned for advice to philosophers, it was these issues, not the mystical ascent of a Plotinus, they wished to be told about.”

zum Tragen, was dazu führte, dass die Philosophie für viele Menschen ein einheitliches Bild bot. „So konnte sich bei der breiteren Schicht der Gebildeten die Vorstellung einer mehr oder weniger einheitlichen Philosophie herausbilden, wie es auch der Professionalisierung der Philosophie, der Herausbildung des Berufsstandes der Philosophen entsprach.“¹⁹ Prägend war insbesondere die platonische Begrifflichkeit, welche die Ausdrucksweise der Gebildeten bestimmte und zu einem einheitlichen Bild beitrug. Wer gebildet war, drückte sich in platonischen Begriffen und Metaphern aus. Diese Ausdrucksweise, die sich auch bei Gregor zeigt, ist zuerst ein Anzeichen für die Breitenwirkung des Platonismus in der Spätantike und sagt für sich noch Nichts darüber aus, wie nahe ein Mensch, der wie Gregor von Nyssa die platonische Begrifflichkeit verwendete, dem Schulplatonismus seiner Zeit stand.

Die höhere Erziehung umfasste neben einer vertieften Kenntnis der hellenistischen Kultur auch den selbständigen Umgang mit der literarischen und historischen Tradition und den rhetorischen Sprachformen. Die Einübung in die rhetorischen Stilmittel fand anhand von auswendig gelernten Texten statt, welche die Lernenden nicht nur in die Literatur und Kultur sondern auch in die Grundlagen der Philosophie einführten und die Grundgedanken der einzelnen Schulen so einem breiteren Publikum bekannt machten. Eine Illustration dieser Praxis findet sich in den Handbüchern der Rhetoren, etwa in den Progymnasmata von Aelius Theon, der zu jeder rhetorischen Figur geeignete Beispieltex te angab, welche die Schüler der Rhetorik lesen oder auswendig lernen sollten, um damit ihre von ihm beklagten, spärlichen Kenntnisse zu vertiefen. Unter seinen Vorschlägen sind Texte von Platon, Aristoteles oder den Stoikern.²⁰ Auf diese Weise wurden philosophische Konzepte über den engen Kreis der philosophischen Schulen hinaus auch zum Bildungsgut der gebildeten Elite und damit zu einem schulunabhängigen Allgemeinwissen.

Der Anschluss an das Bildungsanliegen der Sophisten zeigt sich bei Gregor insbesondere darin, dass er die Unterweisung in eine christliche Lebensführung mit einer Einführung in die christliche Kultur verband und seine Adressaten nicht nur dazu anleitete, das Richtige zu tun, sondern sich als Handelnde in einer christlichen Kultur und Geschichte zu verstehen

¹⁹ DIHLE, Fortschritt, 159.

²⁰ Vgl. Aelius Theon, Progymnasmata 2 (65,29–66,3 PATILLON): „Zuerst sollte der Lehrer gute Beispiele von jeder Übung aus den alten Schriften sammeln und sie den Jungen zum Lernen anordnen. Ein Beispiel für eine Chreia findet sich bei Platon im ersten Buch der Politeia.“ In diesem Fall wird das intendierte Beispiel von Sophocles im Folgenden noch geschildert, meist nennt Aelius Theon allerdings nur die passenden Texte. Vgl. auch G. A. KENNEDY, Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric, transl. with Introductions and Notes, Leiden, Boston 2003, 9.

und ihr Leben anhand biblischer Geschichten zu deuten.²¹ Gregors ethische Überlegungen sind daher sowohl im Hinblick auf die Erziehung der Adressaten zu einem guten Leben als auch als Einführung in eine christliche Paideia oder Kultur zu verstehen. Die Adressaten von Gregors Überlegungen sollten in die neue christliche ‚Leitkultur‘ hineingenommen werden. Dabei wandelten sich, wie schon oft festgestellt worden ist,²² weniger die verbindlichen Werte und Ideale, sondern die Einbindung derselben in eine bestimmte Geschichte und Weltsicht. So wurden bestimmte literarische Formen wie die bei Sophisten und Philosophen beliebten Viten herausragender Gestalten und Schulgründer zur Veranschaulichung einer vorbildhaften Lebensweise und bestimmter Tugenden im christlichen Kontext zu Heiligen- und Märtyrerviten,²³ wobei die Erzählung dieser Viten an den jeweiligen Gedenkfeiern die Tradition der Erinnerungsfeiern an Heroen aufnahmen.²⁴

²¹ Zu Gregors Verwurzelung in der zweiten Sophistik, seiner rhetorischen Prägung in Stil und Sprache sind schon einige Untersuchungen vorhanden, das Interesse dieser Arbeit liegt daher weniger auf dem Nachweis der rhetorischen Prägung Gregors sondern vielmehr auf den Auswirkungen für seine Konzeption der Ethik und der Theologie. Bezeichnend ist etwa der häufige Einsatz von Metaphern und Bildern aus dem Bereich der Natur, welcher große Bedeutung in der zweiten Sophistik hatte. Die zweite Sophistik verfügte über ein ganzes Repertoire von Topoi und Metaphern, die in unterschiedlichen Kontexten verwertbar waren und auch von den Christen aufgegriffen wurde. Vgl. Ch. KLOCK, Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zum Rhetorikverständnis der griechischen Väter (BKP 173), Frankfurt am Main 1987; J. LEEMANS, Style and Meaning in Gregory of Nyssa's Panegyrics on Martyrs, *ETHL* 81,1 (2005), 109–129; F. MANN, Gregor, „rhetor et pastor“. Interpretation des Proömiums der Schrift Gregors von Nyssa, „De infantibus praemature abreptis“, *VigChr* 31 (1977), 126–147; H. M. MEISSNER, Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa *Anim. et resurrectione*, (Patrologia 1) Frankfurt am Main 1991; vgl. auch MÉRIDIER, L'influence de la seconde sophistique.

²² Vgl. MEEKS, *Origins*, 84. Im Bezug auf die Unterscheidbarkeit von christlicher und paganer Lebenspraxis und der Rede von Moral meint Meeks, ebd., 2: „The language of virtue that Christians spoke was adapted from older traditions of moral discourse, rather than being invented from scratch. The daily practice of most church members was doubtless indistinguishable in most respects from that of their unconverted neighbors.“

²³ Vgl. dazu etwa die Stilisierung von Macrina als Socrates in dem Dialog über die Seele und als Odysseus (aber auch Thecla und andere) in der Vita Macrina. Vgl. dazu G. FRANK, Macrina's Scar: Homeric Allusion and Heroic Identity in Gregory of Nyssa's Life of Macrina, *Journal of Early Christian Studies* 8,4 (2000), 511–531; J. W. SMITH, A Just and Reasonable Grief: The Death and Function of a Holy Woman in Gregory of Nyssa's Life of Macrina, *Journal of Early Christian Studies*, 12,1 (2004), 57–84; DERS., Macrina, Tamer of Horses and Healer of Souls: Grief and the Therapy of Hope in Gregory of Nyssa's „De Anima et resurrectione“, *JThS* 52 (2001), 37–61.

²⁴ Vgl. dazu etwa LEEMANS, *Style and Meaning*, 109f: „The influence of the Second Sophistic on Gregory's work presents itself both on the level of the basic structure of his writings and on the level of his style. The first aspect is probably most visible in his so-

Kennzeichnend für den ‚humanistischen‘ Hintergrund Gregors ist auch sein Verständnis der Rolle des Bischofs als Erzieher der Gemeinde. Reinhart Staats formuliert im Hinblick auf Gregor absolut: „Der Bischof ist Lehrer!“²⁵ Das Forum für die Erziehungsaufgabe waren dabei in erster Linie die Gottesdienste mit den Predigten, spezifischer auch die katechetischen Unterweisungen und die beratende Korrespondenz oder Unterhaltung mit interessierten Christen. Im Gegensatz zu den Philosophen und teilweise auch den Rhetoren hatten Gregor und andere christliche Prediger jedoch nicht nur die gebildete Oberschicht vor sich, sondern ihr Adressatenkreis umfasste auch ein wenig gebildetes Publikum, das in der ländlichen Gegend um Nyssa in vielen Fällen nicht oder kaum lesen und schreiben konnte.²⁶

Gregor diskutierte die ethischen Fragen der Gebildeten seiner Zeit und übersetzte sie in einen christlichen Kontext im Dialog mit der Bibel, oftmals für ein weit einfacheres Publikum. Das Ziel, christliche Paideia zu vermitteln und die moralische Erziehung voranzutreiben, erklärt die aufwändigen Transformationsprozesse²⁷ auch dort, wo sich inhaltlich sehr wenig änderte und Wertvorstellungen und Lebensideale trotz neuer äußerer Gestalt praktisch unverändert übernommen wurden.²⁸ Die ethischen Re-

called hagiobiographical writings: writings that have as their subject the description of the life of a person, presenting him or her as a *hagios*, a man or woman of God.” (Kursiv J. L.). Ganz ähnlich formuliert D. KRUEGER, Writing and the Liturgy of Memory in Gregory of Nyssa’s “Life of Macrina“, *Journal of Early Christian Studies* 8,4 (2000), 483–511 insbesondere im Hinblick auf die Vita Macrina, 484: „In presenting saints as models for emulation, hagiographers employed narrative to articulate Christian ideals and might even use hagiography as a tool to cultivate virtue in themselves, to develop humility and obedience.“

²⁵ R. STAATS, Gregor von Nyssa und das Bischofsamt, ZKG 84 (1973), 149–173, hier 156. Staats diskutiert den für Gregors Amtsverständnis bedeutenden Brief 17 an die Presbyter in Nikomedia, wo Gregor das Idealbild des Bischofs im Vergleich mit einem Lehrer aufzeigte und betonte, dass der Bischof als Lehrer ein Vorbild seiner Gemeinde sein sollte. Vgl. Ep. 17 (GNO VIII,2, 51–58).

²⁶ Vgl. CAMERON, Christianity and the Rhetoric of the Empire, 147: „One of the greatest advantages of Christian over pagan literature was precisely this, that it could and did break out of the mold of traditional elite culture and develop types of writing that could be diffused far more widely, and yet did not lose the essential appeal to the elite audience.“

²⁷ Vgl. dazu auch R. VAN DAM, Becoming Christian. The Conversion of Roman Cappadocia, Philadelphia 2003, 72–81.

²⁸ Origenes hatte gegen den Vorwurf des Celsus, die Christen hätten keine neue Ethik gebracht, erklärt, es handle sich dabei um allen Menschen eingeborene Ideen. Or., Cels. I,5. Vgl. MEEKS, Origins, 102: „The Christian Letter writers and, presumably, the local prophets and teachers freely adapted the topics and methods that characterized a long tradition in the Greek and Latin worlds of psychagōgia, the guidance of souls. Philosophy was widely construed as a kind of therapy by which the ills of the soul were cured, and

flexionen Gregors werden daher nicht bloß auf ihre inhaltlichen Bestimmungen hin untersucht, sondern darüber hinaus auf die Art und Weise, wie Gregor über die Reflexion des guten und gelungenen Lebens eine christliche Identität aufzeigt.

1.3. Identität und kulturelle Transformation

Die Arbeit untersucht die ethischen Reflexionen Gregors mit besonderem Blick darauf, wie diese dazu beitragen, christliche Identität nach innen und außen zu vergewissern und auszubilden.²⁹ Konstitutiv für die Frage nach der Identität ist ethische Reflexion, weil sie das Handeln in einem normativ geprägten Sinnhorizont versteht. Anhand unterschiedlicher Werte, Normen oder Ideale unterscheiden sich Menschen voneinander und fühlen sich einem bestimmten Berufsstand, einer sozialen Schicht, einer Nation, einer Ethnie oder einer Religion zugehörig.³⁰ Der normative Rahmen ist zugleich ein identitätsstiftender Rahmen. Die Bestimmung, was gutes Leben ist, ist eine Bestimmung dessen, wer der Mensch ist, der sich nach diesen Werten richtet; zu wem er gehört und was sein Ziel ist. Dieser Rahmen oder Deutungshorizont wird maßgeblich narrativ entfaltet, als Deutung von Handlungen im Rahmen einer bestimmten Geschichte.³¹ Im Falle Gregors werden die unterschiedlichen Verhaltensweisen innerhalb der christlichen Heilsgeschichte eingeordnet und bewertet. Die wichtigsten Punkte sind dabei die Schöpfung der Welt und des Menschen in Gottebenbildlichkeit als normatives Ideal, Sündenfall und Vertreibung aus dem Paradies als Ätiolo-

Christian writers and speakers made that tradition their own, as had Greek-speaking Jewish writers before them.“

²⁹ Zur Ausbildung christlicher Identität vor dem vierten Jahrhundert vgl. J. LIEU, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford, New York 2004.

³⁰ A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London 1981, 205: „Hence what is good for me has to be the good for one who inhabits these roles. As such, I inherit from the past of my family, my city, my tribe, my nation, a variety of debts, inheritances, rightful expectations and obligations. These constitute the given of my life, my moral starting point.“ MacIntyre betont aber, ebd.: „Notice also that the fact that the self has to find its moral identity in and through its membership in communities such as those of the family, the neighbourhood, the city and the tribe does not entail that the self has to accept the moral *limitations* of the particularity of those forms of community.“ (Hervorhebung A. M.).

³¹ Die Bedeutung der gemeinsamen Geschichte, innerhalb derer ein Mensch sich uns sein Handeln versteht und deutet, wird in Studien über Identität immer wieder hervorgehoben und von Alasdair auch MacIntyre im Hinblick auf die Ethik betont. Vgl. MACINTYRE, *After Virtue*, 201: „I can only answer the question ‘What am I to do?’ if I can answer the prior question ‘Of what story or stories do I find myself a part?’“; LIEU, *Christian Identity*, 63: „Few would dispute the paradigmatic role that ‘remembering our story’ has played in the Jewish and Christian traditions, in the maintenance of identity for the group and for those who claim membership of it, particularly within liturgy and theology.“

gie für den momentanen Zustand des Menschen³² und die Inkarnation Gottes in Jesu als Eröffnung der Rückkehr in den ursprünglichen heilen Zustand.³³ Von dieser für die Christen konstitutiven Geschichte her erhält das Handeln des Einzelnen wie der Kirche Sinn und kann als gelungen oder misslungen bewertet werden. Die Einordnung des menschlichen Lebens in einen solchen weiteren Sinnhorizont ergibt jedoch nicht nur einen normativen Rahmen, um Verhaltensweisen zu beurteilen, vielmehr wird das einzelne Subjekt dadurch Teil einer Gemeinschaft und einer Geschichte, gewinnt ein Stück Identität. Gleichzeitig hat die Selbstvergewisserung durch gemeinsame Normen, Werte und Ideale auch eine abgrenzende Funktion, indem durch die Bestimmung der eigenen Identität andere von dieser ausgeschlossen werden.³⁴

Für Gregors ethischen Reflexionen sind sowohl die personale oder individuelle Identität einer Person als auch die kollektive der Kirche von Bedeutung. Personal konstituiert ein Subjekt seine Identität dadurch, dass es sich über seine Geschichte als Einheit versteht und seinen momentanen Zustand und mögliche künftige in Verbindung setzt mit dem, was gewesen ist und es zu dem gemacht haben, was er oder sie ist oder noch sein wird. Die Bedeutung dieser Fragestellung zeigt sich insbesondere in den anthropologischen Überlegungen und Ausführungen Gregors, welche von der Schöpfungsgeschichte zur eschatologischen Erlösung und Vollendung einen Bogen spannen, der das individuelle Leben in einen weiteren Horizont stellt. Das gegenwärtige ethisch reflektierte Handeln ist erst dann in seiner ganzen Bedeutung gesehen, wenn es im weiteren Horizont der Heilsgeschichte verstanden ist. Die Ausbildung der Fähigkeit, das eigene Handeln in diesem Horizont wahrzunehmen, ist eines der Hauptanliegen Gregors. Im Hinblick auf die kollektive Identität geht es um die Frage, wie

³² Zum ätiologischen Aspekt der Schöpfungsgeschichte bei Gregor vgl. J. BEHR, *The Rational Animal: A Rereading of Gregory of Nyssa's De hominis officio*, *Journal of Early Christian Studies* 7,2 (1999), 219–247.

³³ Zu Gregors Konzeption der Welt und der Geschichte vgl. P. ZEMP, *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa* (MThS Studien II, Band 38), München 1970.

³⁴ Vgl. LIEU, *Christian Identity*, 15: „Yet similarity implies the possibility of difference, and therefore, no less significant has been the recognition that the description of the self demands the description of the other; ‘us’ implies ‘them’; the positive invites or presupposes the negative.“ Auf die polemische und abgrenzende Seite der Ethik hat bereits Ronald Heine in seiner Untersuchung zur Ethik Gregors aufmerksam gemacht, indem er die Ausführungen Gregors zu *De vita Moysis* als Abgrenzung gegen Eunomius verstand, also als innerkirchliche Auseinandersetzung um die Orthodoxie. Vgl. R. HEINE, *Perfection in the Virtuous Life. A Study in the Relationship Between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's De Vita Moysis* (PatMS 2), Philadelphia 1975. Die innerkirchlichen Fragen haben bei Gregor tatsächlich ebenfalls große Bedeutung, allerdings stärker im Hinblick auf gewisse asketische Gruppierungen.

das individuelle Handeln sich eingliedert in das Handeln der Kirche und einzelne Menschen durch ihre Lebensführung die kollektive Identität der Kirche mitbestimmen.³⁵ Wenn man kollektive Identität nicht zu einer eigenen hypostatischen Größe erklären will, so ist die Identität einer Gruppe nur so stark, wie die Identifikation ihrer Mitglieder und deren Bereitschaft, sich für die Werte, für welche die kollektive Identität steht, einzusetzen und sie zu verwirklichen. In der Formulierung von Jan Assmann:

Unter einer *kollektiven* oder *Wir-Identität* verstehen wir das Bild, das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren. Kollektive Identität ist eine Frage der *Identifikation* seitens der beteiligten Individuen. Es gibt sie nicht ‚an sich‘, sondern immer nur in dem Maße, wie sich bestimmte Individuen zu ihr bekennen. Sie ist so stark oder so schwach, wie sie im Bewußtsein der Gruppenmitglieder lebendig ist und deren Denken und Handeln zu motivieren vermag.³⁶

Die Bedeutung der kollektiven Identität liegt bei den einzelnen Subjekten, welche sich als Teil einer Gruppe verstehen und bereit sind, ihr Handeln danach auszurichten. Dabei gilt es zuerst, sich darauf zu besinnen, was die Identität einer Gruppe verbindlich bestimmen soll und sie von anderen unterscheidbar macht. Gregor geht in seinen Überlegungen davon aus, dass das, was die Christen ausmacht, durch ihren Namen, also ihre Benennung nach Jesus Christus, vorgegeben ist.

Wenn genau festgestellt werden könnte, was durch diesen Namen³⁷ gezeigt wird, würden wir viel Mithilfe erhalten zu einem Leben gemäß der Tugend, indem wir uns durch eine erhabene Lebensweise bemühen würden, in Wahrheit zu sein, was wir genannt werden.³⁸

Gregor bestimmte das gute christliche Leben als Verwirklichung der Bezeichnungen Christi, wobei die Christen den Christus, von dem sie ihre Bezeichnung haben, sichtbar machen. Wer einen Christen betrachtete, sollte in diesem Christus und die Güte des verehrten Gottes erkennen. Der Name Christ birgt eine Verpflichtung, der es gerecht zu werden gilt:

³⁵ Für die kollektive Identität stellen sich spezielle Fragen und Probleme. Gibt es so etwas wie eine kollektive Identität überhaupt oder sind es höchstens einzelne Individuen, die sich mit einer Bewegung, einer Nation oder einer sonstigen Gruppe identifizieren? Neuere Untersuchungen weisen auch auf die Gefahr der Hypostasierung einer kollektiven Identität hin und damit auf ihre Ideologisierung und die Gefahr der Instrumentalisierung und Manipulation. Vgl. J. STRAUB, Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs, in: Assmann / Friese, (Hg.), Identitäten, 73–104. Straub verweist dabei insbesondere auf R. KRECKEL, Soziale Integration und nationale Identität, Berliner Journal für Soziologie 4 (1994), 13–20.

³⁶ J. ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ²1997, 132, (Hervorhebung J. A.).

³⁷ Zur Bezeichnung als Christen, vgl. De prof. christ. (GNO VIII,1, 130,20 JAEGER).

³⁸ De prof. christ. (GNO VIII,1, 130,22–131,1 J.): εἰ γὰρ ἀκριβῶς εὔρεθῆι τὸ διὰ τοῦ ὀνόματος τούτου δηλούμενον, πολλὴν ἂν λάβοιμεν πρὸς τὸν κατ' ἀρετὴν βίον συνεργίαν, ἀληθῶς ὅπερ ὀνομαζόμεθα τοῦτο καὶ εἶναι διὰ τῆς ὑψηλῆς πολιτείας σπουδάζοντες.

Nun gilt es für diejenigen, welche sich selbst nach Christus nennen, zuerst zu werden, was der Name besagt, um sich so der Benennung anzupassen.³⁹

Das Bild kollektiver Identität ist aber nicht einfach vorgegeben, vielmehr wird es von den einzelnen Mitgliedern bestimmt. Dessen war sich Gregor bewusst, wie die folgenden Worte zeigen:

Diejenigen, welche noch nicht zum Glauben an das Wort der Wahrheit gekommen sind, schauen auf das Leben derjenigen, die den Glauben an das Geheimnis aufgenommen haben. Wenn nun einige dem Namen nach Christen sind, ihr Leben diesen Namen aber nicht widerspiegelt, ... dann geht bei den Ungläubigen gleich ein Gerede herum, nicht als Anklage gegen jene, welche sich aus freier Wahl einen schlechten Lebenswandel zugezogen haben, sondern als ob dies durch das Glaubensgeheimnis so gelehrt würde.⁴⁰

Das Bild, welches eine Gruppe oder ein Individuum von sich hat und anderen zeigt, ist erstens nicht unbedingt dasselbe, welches bei den Rezipienten ankommt, es ist zudem einem steten Wandel unterworfen und mitbestimmt durch die Aktionen und Reaktionen der Umwelt. Identität entwickelt sich in einem Interaktions- und Kommunikationsprozess mit unterschiedlichen Gegenübern, die zur Abgrenzung beitragen oder dazu auffordern, sich des eigenen Profils bewusst zu werden.⁴¹ Die Ausbildung von Identität ist ein kommunikativer Prozess, welcher in der Auseinandersetzung mit einem Gegenüber und in Abgrenzung zu diesem das Bild dessen entstehen lässt, wie und als was jemand sich versteht und wie andere ihn, sie oder es wahrnehmen.⁴² Identität lässt sich nicht als eine festgelegte Bestimmung dessen ansehen, was jemand oder eine Gruppe ist. Sie ist vielmehr einem ständigen Prozess unterworfen und wandelt sich in der Interaktion mit an-

³⁹ De perf. (GNO VIII,1, 178,2f. JAEGER): Οὐκοῦν τοὺς ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ἑαυτοὺς ὀνομάζοντας πρῶτον γενέσθαι χρῆ ὅπερ τὸ ὄνομα βούλεται, εἴθ' οὕτως ἑαυτοῖς ἐφαρμόσαι τὴν κλήσιν. Vgl. auch De perf. (GNO VIII,1, 175,2–10 J.): Nun müssen diejenigen, die sich selbst nach Christus nennen, erst werden, was der Name will, so dass sie sich selbst in Übereinstimmung mit der Benennung bringen.

⁴⁰ Or. dom. 3 (GNO VII,2, 35,9–12.15–18 CALLAHAN): οἱ μήπω πεπιστευκότες τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας πρὸς τὸν βίον τῶν παραδεδεγμένων τὴν τοῦ μυστηρίου πίστιν ἀποσκοποῦσιν. ὅταν τοίνυν τὸ μὲν ὄνομα τῆς πίστεως ᾗ, ὁ δὲ βίος ἀντιθέγγηται τῷ ὀνόματι, ... πρόχειρος εὐθὺς παρὰ τῶν ἀπίστων ὁ λόγος, οὐκ εἰς τὴν προαίρεσιν τῶν κακῶς τῷ βίῳ κεχηρημένων τὴν κατηγορίαν τρέπων, ἀλλ' ὡς τοιαῦτα πράττειν τοῦ μυστηρίου διδάσκοντος.

⁴¹ Die Bedeutung von Interaktion und Kommunikation hat insbesondere Charles Taylor herausgestrichen. Vgl. C. TAYLOR, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Übersetzt von J. Schulte (orig. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity, Cambridge 1989), 69.

⁴² Vgl. etwa STRAUB, Personale und kollektive Identität, 94; „Identität setzt die Differenzierung und Bewahrung von Differenzen ebenso voraus wie die Synthetisierung oder Integration des Unterschiedenen.“ und LIEU, Christian Identity, 17: „As we have seen, identity is to do with change and encounter with others.“

deren kontinuierlich.⁴³ Das Bild, welches die Christen und die Kirche von sich aufgebaut haben, kann somit nicht als ein autonom konstruiertes Bild oder Konzept gelten, vielmehr ist es entscheidend geprägt durch die Bilder und Urteile aus der Umwelt, welche es zu verarbeiten galt, sei es durch Adaption oder Abgrenzung. Differenz und Gleichheit waren gemäß der Untersuchung von Judith Lieu grundlegend für die Ausbildung christlicher Identität in der jüdischen und griechisch-römischen Welt. Lieu nennt folgende Faktoren für das Bewusstsein von Identität: a) Begrenzung gegenüber anderen b) Gleichheit und Differenz c) Kontinuität d) manchmal Homogenität e) eigene und fremde Anerkennung dieser Identität.⁴⁴

Die Betonung Gregors, dass Christen erkennbar sein müssten, ist insbesondere angesichts der neuen Situation der Kirche im vierten Jahrhundert mit ihrem steigenden Einfluss auf die Gesellschaft zu verstehen. Die Christen waren keine abgetrennte Gruppe mehr, sondern konnten und wollten sich verbindlich in die Gesellschaft einbringen. Damit wurden alte Bilder und Konzepte wie dasjenige, dass die Christen neben den Juden und den Heiden oder den Völkern eine dritte Ethnie oder Rasse bildeten, in Frage gestellt und mussten an die neuen Umstände angepasst werden.⁴⁵ Dennoch bestand der Anspruch der Christen weiterhin darin, sich von den Nichtchristen nicht nur in ihrem Selbstverständnis sondern auch in ihrem Verhalten zu unterscheiden.⁴⁶ Dazu brachte die Änderung des sozialen Status der Kirche im vierten Jahrhundert auch soziale Umwälzungen mit sich, indem die Kirche vermehrt für die Oberschicht attraktiv wurde und zunehmend die althergebrachte Führungsschicht die kirchlichen Ämter übernahm. Im Gegenzug wirkten deren traditionelle hellenistisch-pagane

⁴³ Zur engen Verbindung von Identität und Geschichte, insbesondere der Erinnerung einer gemeinsamen Geschichte vgl. J. R. GILLIS, Introduction: Memory and Identity: the history of a relationship, in: DERS. (Hg.), *Commemorations*, 3: „The core meaning of any individual or group identity, namely, a sense of sameness over time and space, is sustained by remembering; and what is remembered is defined by the assumed identity.“ Wie neue Ansätze zur Erforschung von Identität immer wieder betonen, ist Identität trotz der konstitutiven Bedeutung der Kontinuität keine unveränderliche Einheit, sondern muss immer neu aktualisiert und verhandelt werden. Vgl. HANDLER, *Is ‚Identity‘ a Useful Concept?*, 30: „There is no definitive way to specify ‘who we are,’ for ‘who we are’ is a communicative process.“

⁴⁴ Vgl. LIEU, *Christian Identity*, 12.A

⁴⁵ Zu diesem Anspruch vgl. R. MARKUS, *Christianity in the Roman World (CHCI)*, London 1974, 24–47 und LIEU, *Christian Identity*, Kapitel 8: *The Christian Race*, 239–268.

⁴⁶ Die Bedeutung dieser Selbstunterscheidung hat Isabella Sandwell für Johannes Chrysostomus herausgearbeitet. Vgl. I. SANDWELL, *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge 2007, 278. „Chrysostom focused on visibly identifiable markers of what it was to be Christian, Greek or Jewish and exhorted people to display their religious allegiance in every aspect of their behaviour.“

Erziehung und die gesellschaftlichen Normen der spätantiken Gesellschaft vermehrt auf die Kirche und ihre Struktur zurück. Indem die Kirche immer mehr in die Öffentlichkeit vordrang, kam sie in einen vorgeprägten Raum, der wiederum auf die Kirche zurückwirkte.

Gregor selbst, sein Bruder Basilius und Gregor von Nazianz sind Beispiele dieser Entwicklung. Sie stammten aus der althergebrachten kurialen Führungsschicht, die sich gewohnt war, in ‚ihren‘ Städte eine Vorrangstellung einzunehmen und kamen neu auch in die Bischofsämter. Die neuen Führungsmitglieder der Kirche waren aufgewachsen in der hellenistisch-römischen Kultur und teilten ihre Ideale, welche sie mit dem christlichen Glauben zu verbinden suchten. Gleichzeitig brachten sie ein althergebrachtes Standesbewusstsein mit, welches zunehmend die Hierarchien der Kirche mitbestimmte.⁴⁷ Dabei ging ein Teil des Ideals, dass vor Christus alle gleich sind, zugunsten althergebrachter Machtstrukturen verloren. Im Gegenzug profitierte die Kirche von – in den meisten Fällen – Männern, welche die nötige Bildung und logistische Fähigkeit mitbrachten, um die grosse Ausbreitung der Kirche in einer sehr kurzen Zeitspanne zu bewältigen.

Diese neue Situation mit dem zunehmenden gesellschaftlichen Einfluss erlaubte es der Kirche einerseits, ihre Vorstellungen von der Gesellschaft und dem geglückten Leben einzubringen, stellte sie aber zugleich vor die Aufgabe, sich ihrer diesbezüglichen Vorstellungen bewusst zu machen und in den Diskurs einzubringen. Um die Menge neuer Mitglieder und neuer Einflüsse zu bewältigen und nicht von den äußeren Einflüssen überschwemmt zu werden, musste sich die Kirche verstärkt ihres eigenen Profils bewusst werden und es nach innen wie nach außen kommunizieren. Zu der Besinnung auf das eigene Profil und der Notwendigkeit, den vielen neuen Christen ein kohärentes Bild des christlichen Glaubens und Lebens präsentieren zu können, kam die Krise unter Kaiser Julian mit seinem Versuch, den Christen den Zutritt zur hellenistischen Kultur als eigentümlich paganer Kultur zu verweigern.⁴⁸ Diese Situation machte eine Neubestimmung des Verhältnisses von Christentum und hellenistischer Kultur not-

⁴⁷ Bei Gregor werden diese Änderungen greifbar in seinem Brief an die Presbyter von Nikomedien (Ep. 17), angesichts der Bischofswahl. Gregor warnte ausdrücklich davor, die Wahlkriterien nach weltlichen Maßstäben auszurichten und vielmehr auf innere Werte, den festen Glauben und die Führungsfähigkeiten zu achten. Mit dem Verweis auf die einfache Herkunft der Jünger Jesu wird das Ideal der Einfachheit heraufbeschworen, das jedoch nach längst vergangenen Zeiten klingt. Die Warnungen Gregors zeigen auf, dass zumindest die Gefahr bestand, dass die Bischofswahl nach rein äußeren Kriterien gefällt wurde. Trotzdem wollte Gregor die äußeren Qualitäten wie Macht, Reichtum und Ansehen, wenn sie denn zufällig dazu kämen, nicht verschmähen.

⁴⁸ Vgl. G. A. KENNEDY, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton 1994, 244.

wendig.⁴⁹ Da die Abstützung auf die hellenistische Kultur von paganer wie zunehmend auch von christlicher Seite im Verdacht stand, Übernahme paganer Werte darzustellen, musste die Verankerung des christlichen Glaubens und der christlichen Weltsicht in der hellenistischen Kultur neu bestimmt und aus der Verschränkung all dessen gelöst werden, was den Beigeschmack heidnischer Religiosität hatte. In diesem Prozess wurde der Begriff ‚Hellenismus‘ – zuvor die umfassende Bezeichnung des kulturellen und geistigen Lebens – verengt auf den religiösen Aspekt und gleichbedeutend mit paganer Kultur und Religion, der die christliche entgegengestellt wurde.⁵⁰ Bei Gregor von Nyssa und anderen gebildeten Christen entstand durch die Krise unter Kaiser Julian ein wichtiger Impuls, das Verhältnis von christlichem Glauben und hellenistisch-römischer Kultur neu zu bestimmen. Ihre Reaktion war nicht die Abgrenzung von diesem kulturellen Erbe, sondern das Bemühen, dem Christentum innerhalb dieser hellenistischen Kultur ein distinktes Profil zu verschaffen. Gregor bekundete in einem Brief an den berühmten antiochenischen Rhetor Libanius sein Bedauern über die Distanz vieler Christen gegenüber der traditionellen Bildung, und klagte, dass viele junge Leute keine rhetorische Bildung mehr anstrebten, weil sie das Gefühl hätten, sie brauchten diese heidnische Bildung nicht.⁵¹

Gregors Bemühen, den Christen einen eigenen Weg des guten Lebens in Auseinandersetzung mit traditionellen Konzepten aufzuzeigen, steht im Zentrum der Untersuchung. Die Mechanismen der Selbstbestimmung und der Abgrenzung gegenüber der „Lehre von denen draußen“ (ἡ ἕξωθεν παιδείουσις)⁵² sollen als grundlegende Kategorien für das Verständnis von Gregors ethischen Reflexionen und Argumentationen verwendet werden. In diesem Zusammenhang soll den Fragen nachgegangen werden, wie vorgegebene ethische Konzepte bei den Christen adaptiert wurden, wie sie durch ihre Integration in eine christliche Weltsicht verändert und neuen Fragen, Gegebenheiten und Bedürfnissen angepasst wurden, sowie welche Bedeutung neue Verhaltensweisen und neue Interpretationen der Welt oder der eigenen Verhaltensweisen in der Bestimmung der Identität aus der Innen-

⁴⁹ Zur Stärkung christlicher Identität in Abgrenzung gegen Julian vgl. J. LEEMANS, Gregorius van Nyssa over hogepriesters, hazen en zeugen. Anti-heidense polemiek en christelijke identiteit in een preek uit de oude kerk, Tijdschrift voor Theologie 44, 2004, 224–240.

⁵⁰ Vgl. zu diesem Prozess G. W. BOWERSOCK, Hellenism in Late Antiquity (Thomas Spencer Jerome Lectures), Cambridge 1990, 9–13. Bowersock schildert die Entwicklung des Begriffs ‚Hellênismos‘ im vierten Jahrhundert von dem umfassenden Begriff für die griechischsprachige Kultur zum Synonym für pagane Kultur, wie sie sich hauptsächlich, aber nicht ausschließlich, in der christlichen Literatur zeigte.

⁵¹ Ep. 14 an den Rhetor Libanius.

⁵² De vita Moys. 2 (GNO VII,1, 62,9–63,9 MUSURILLO).

wie aus der Außenperspektive hatten. Mit der Frage nach der Bedeutung der ethischen Reflexionen für die christliche Identität soll auch die Verbindung von Elementen aus der biblisch-christlichen Tradition und dem zeitgenössisch-hellenistischen Geistesleben, hauptsächlich der Philosophie und der antiken Bildungstradition, die Gregor durchwegs vornimmt, genauer eingeordnet werden. Anhand vieler Beispiele lässt sich bewusste Auseinandersetzung mit den lebensweltlichen Konzeptionen der nicht-christlichen Umwelt in einem Adaptions- und Transformationsprozess nachvollziehen.⁵³

2. Methodischer Zugang, Forschungsüberblick und Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Arbeit ordnet die ethischen Fragen und Überlegungen Gregors in einen historischen Kontext ein und ist kultur- und sozialgeschichtlich ausgerichtet. Die theologischen und ethischen Überlegungen Gregors sollen in ihrem historischen Kontext wahrgenommen werden, um der Einsicht gerecht zu werden, dass theologische Reflexionen und Konzeptionen durch die Fragen der Zeit und der Adressaten mitbestimmt sind, auf die sie sich beziehen und einzuwirken versuchen. Dieser Ansatz ist im Hinblick auf die Ethik Gregors sinnvoll, da die Fragen der Lebensgestaltung eng verbunden sind mit den sozialen Missständen und Problemen einerseits, mit den Wertvorstellungen und Idealen der Adressaten andererseits. Ein Schwerpunkt der Arbeit besteht in der Differenzierung der unterschiedlichen Adressaten der jeweiligen Schriften und ihres sozialen Milieus⁵⁴, um anhand dieser Unterscheidungen aufzuzeigen, wie die intendierten Adressaten Gregors Argumentation beeinflussten. Gleichzeitig entsteht ein genaueres Bild, welche Fragen und ethischen Probleme in welchen Gruppen oder Schichten innerhalb der Kirche ein Thema waren. Die Sensibilisierung für die unterschiedlichen Formen und Gestalten der

⁵³ Vgl. auch J. PELIKAN, *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism* (Gifford Lectures at Aberdeen 1992–1993), New Haven, London 1993.

⁵⁴ Zur Sozialgeschichte vgl. allgemein G. ALFÖLDY, *Römische Sozialgeschichte*, dritte, völlig überarbeitete Ausgabe, Wiesbaden 1984; A. MARCONE, *Late Roman Social Relations*, in: A. Cameron / P. Garnsey, (Hg.), *The Cambridge Ancient History XIII. The Late Empire, A. D. 337–425*, Cambridge 1998, 338–370; F. TINNEFELD, *Die frühbyzantinische Gesellschaft. Struktur – Gegensätze – Spannungen*, München 1977. Spezifisch zu Kappadozien und Gregor: R. VAN DAM, *Kingdom of Snow. Roman Rule and Greek Culture in Cappadocia*, Philadelphia 2002; DERS., *Becoming Christian*; DERS., *Families and Friends in Late Roman Cappadocia*, Philadelphia 2003; B. TREUCKER, *Politische und sozialgeschichtliche Studien zu den Basilius-Briefen*, Frankfurt am Main 1961.

Schriften und ihres argumentativen Stils ermöglicht einen Blick auf die Vielfalt ethischer Fragen und Argumentationsformen: von simplen Aufforderungen bis zu den differenzierten philosophischen Diskussionen wie sie sich in den Abhandlungen über die Seele oder die Erschaffung des Menschen finden.

Die Berücksichtigung von Texten, welche ethische Reflexionen für die breite Menge von Menschen ohne besondere Bildung und ohne asketische Ambitionen bieten, erweitert das Blickfeld von einer auf die Hochkultur⁵⁵ konzentrierten philosophischen Ethik mit ihrem asketisch-spiritualistischen Schwerpunkt auf die Vielfalt von unterschiedlichen ethischen Fragestellungen.⁵⁶ Damit wird gewährleistet, dass nicht nur Äußerungen untersucht werden, welche sich im Bereich literarischer Hochkultur oder elitärer asketischer Praxis einordnen lassen, sondern in ihrer Einfachheit die Menge der Christen erreichten und auch Formen christlicher Lebensgestaltung berücksichtigt werden, welche nicht nur für die Oberschicht oder elitäre asketische Gruppen galten. Diese Differenzierungen bringen – abhängig von Gregors Adressatenkreis – deutliche Unterschiede in der Argumentationsweise zu Tage.

Auf der kulturgeschichtlichen Ebene der Fragestellung wird die Funktion der Ethik als Selbstvergewisserung christlicher Identität und Abgrenzung gegenüber der nichtchristlichen Umwelt bedeutsam. Dieser Deutungsansatz der moralischen Überlegungen als Selbstbestimmungen gegenüber der Umwelt und der Einbezug der Auswirkungen ethischer Reflexion auf das Selbstverständnis schließt an kulturgeschichtliche und ethnographische Fragestellungen im Bereich der christlichen Ethik an, wie sie etwa Wayne Meeks in seiner Untersuchung zu den Anfängen christlicher Moral gestellt hat.⁵⁷ Meeks nennt seine Untersuchung ethnographisch um einen anthropologischen Zugang deutlich zu machen, der bei der Lektüre der christlichen Texte besonders darauf achtet, welche Bedeutung den Handlungen durch die Texte zugeschrieben werden. Für Meeks ist die Ver-

⁵⁵ Mit Ausnahme weniger Gestalten waren Philosophen gebildete Menschen der Oberschicht, die sich eine lange Ausbildung bei einem Philosophen leisten konnten oder genügend Mittel hatten, sich nicht durch Arbeit ihren Lebensunterhalt verdienen zu müssen. Vgl. M. BILLERBECK, *Der Kyniker Demetrius. Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserlichen Popularphilosophie* (PhAnt 36), Leiden 1979.

⁵⁶ Zur Problematik von Einteilungen wie Popularkultur vs. Hochkultur vgl. P. BURKE, *What is Cultural History?*, Cambridge 2004, 27–29.

⁵⁷ Wayne Meeks untersuchte die Anfänge christlicher Moral im Hinblick auf die Abgrenzung gegenüber traditionellen paganen Moralvorstellungen und sah die Unterschiede vor allem in der Deutung und dem Selbstverständnis der Christen, sowie im Kontext, in welchen sie ihre moralischen Vorstellungen einordneten. Ethnographisch nennt Meeks seinen Ansatz, weil er die Anfänge christlicher Moralvorstellungen unter der Prämisse untersuchte, dass die Christen sich als eigenes Volk verstanden. Vgl. MEEKS, *Origins*, 9.

ständigkeit über gemeinsame Normen konstitutiv für eine Gemeinschaft: „Making morals means making community.“⁵⁸

Die kulturgeschichtliche Frage ist gleichzeitig auch eine theologische, da die relevante Frage diejenige nach der Erkennbarkeit der Christen in der Welt ist und damit nach der Bedeutung des christlichen Glaubens für Kultur und Gesellschaft. Gregors Anspruch geht dahin, dass die Christen als Christen in der Welt erkennbar sein müssen und ihr Handeln in einem christlichen Horizont begründen können. Der Dialog mit kulturellen und gesellschaftlichen Fragen und die aktive Mitgestaltung aus dem christlichen Glauben heraus erscheinen bei ihm genauso unabdingbar wie die Auseinandersetzung mit anderen Weltanschauungen.

Im Hinblick auf die philosophischen Implikationen der ethischen Argumentationen Gregors soll vor allem die Art und Weise aufgezeigt werden, wie Gregor vorhandene philosophische Konzepte aufgriff und sie in sein christliches Weltbild integrierte. Eine genaue Untersuchung der Aufnahme und Ablehnung philosophischer Konzepte durch Gregor soll hier nicht geboten werden. Zu diesem Thema gibt es schon eine Vielzahl von Untersuchungen,⁵⁹ wenn auch hauptsächlich zum Platonismus Gregors.⁶⁰

⁵⁸ MEEKS, *Origins*, 5.

⁵⁹ Die Anzahl der hier im engeren oder weiteren Sinne zu nennenden Untersuchungen ist fast grenzenlos. Genannt sei darum eine repräsentative Auswahl von Monographien: D. L. BALAS, *Μετουσια Θεου*. Man's Participation in God's Perfections According to Saint Gregory of Nyssa (StAns 55), Rom 1966; H. U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée*. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse avec note préliminaire der J.-R. Armogathe, Paris 1988; T. BÖHM, *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg*. Philosophische Implikationen zu *De Vita Moysis* von Gregor von Nyssa, Leiden 1996; H. F. CHERNISS, *The Platonism of Gregory of Nyssa* (UCPCP 11,1), California 1930, 1–92; J. DANÍELOU, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, nouvelle édition revue et augmentée Paris² 1954; DÉRS., *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970; E. VON IVANKA, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, 149–185; H.-G. VAN LENGERICH, *Pistis kai paideia kai morphōsis*. Ein ideengeschichtlicher Beitrag zur Verschmelzung antiker Philosopheme und christlicher Spekulationen zur Zeit der Hochpatristik. Untersucht am Beispiel der Schriften *De professione christiana*, *De perfectione* und *De virginitate* des Kappadoziens Gregor von Nyssa, Münster 1994; S. R. C. LILLA, *Neuplatonisches Gedankengut in den Homilien über die Seligpreisungen Gregors von Nyssa* (SVigChr 68), hrsg. v. H. R. Drobner, Leiden – Boston 2004; H. MERKI *Ὅμοιοῦσις Θεῶν*. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Beigabe zum 113. Jahresbericht der Stiftsschule Einsiedeln im Studienjahr 1951/2, Freiburg in der Schweiz 1952; E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik, Göttingen 1966; E. PEROLI, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio, Milano 1993; I. POCHOSHAJEW, *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