

## *Tamar Apziauri (Tbilisi)*

### ZUR CHRISTOLOGISCHEN METAPHORIK DER SCHRIFT “LEBEN DES MOSE” GREGORS VON NYSSA

Gregor von Nyssas allegorisch-mystisches Werk das “Leben des Mose” ist ein Werk protreptischer Art, das ein Wegweiser zur sittlichen und pneumatischen Vollkommenheit ist. Durch das Denken mit Metaphern und Bildern stellt der kappadozische Vater das Leben des Mose und der hebräischen Nation als das Muster eines endlosen Erfolgs in menschlicher Tugend dar. Die Suche nach dem hinter dem einfachen Wort und Erzählen der Heiligen Schrift versteckten tiefen Sinn macht die biblische Geschichte (ιστορία) zu ihrer mystischen Betrachtung (θεωρία).<sup>1</sup> Gregor von Nyssa stellt sich das Alte Testament als das allegorische Urbild des Neuen Testaments vor und bietet nun seinem Leser die metaphorische Besinnung jedes von seinen Details an. Mose ist einerseits ein Vorbild für den auf dem Weg der Tugend wirkenden Menschen, der sich gleich nach seiner pneumatischen Geburt durch seinen freien Willen für die Tugend entscheidet, andererseits aber stellt sich er als ein Anführer der hebräischen Nation, als ein Bildnis des wahren Erlösers und Gesetzgebers – Jesu Christi dar.<sup>2</sup> In der biblischen Geschichte vom Leben des Mose sieht Gregor von Nyssa eine allegorische Prophezeiung von Menschwerdung, Kreuzigung und Auferstehung des Erlösers. Flucht der hebräischen Nation aus Ägypten, Durchzug durch das Rote Meer, die vierzigjährige Wanderung durch die Wüste und Erblicken des gelobten Landes werden als der Weg des pneumatischen Lebens des gläubigen Menschen verstanden. In dieser Geschichte schaut Gregor von Nyssa metaphorische Bildnisse von christlichen Geheimnissen der Taufe, Buße und Eucharistie und die Teilnahme an denen stellt er als einen einzigen Weg zur Herstellung der inneren Einheit mit Gott dar.

Obwohl das Werk vollständig vom christologischen Charakter ist, macht Gregor von Nyssa die theoretische Bearbeitung eines Dogmas des Gott-Sohnes – der zweiten Hypostase der Heiligen Dreieinigkeit hier nicht zu seinem besonderen Ziel. Und dennoch ergeben sich aus dem Gesamtkontext des Erzählens und besonders aus den einigen darin eingefügten Episoden einige wichtige Aspekte von Gregors Lehre über Jesus Christus.

#### 1) Die Zeltmetapher

Der kappadozische Vater erläutert diejenige Stelle des Exodus, wo das Erleben des nicht von Menschenhand geschaffenen Zelt von Mose auf dem Berg Sinai während der göttlichen Offenbarung beschrieben wird.<sup>3</sup> Nach Gregors Meinung ist das Zelt ein allegorisches Bildnis Jesu Christi. Es bedeutet die Vollkommenheit, den alles zusammenfassenden und in sich enthaltenden Ursprung. Und dementsprechend weist dieses alttestamentliche Bildnis des Gott-Sohnes auf die kosmische Bedeutung des Weltschöpfers hin.<sup>4</sup> Gregor von Nyssas Überlegung bezieht sich in dieser Episode unmittelbar auf einige Verse der Briefe an die Kolosser und Korinther des Apostels Paulus. Nach der Meinung des bekannten Christologieforschers Grillmeier teilen sich die 15. – 20. Verse des ersten Kapitels des Briefes an die Kolosser in zwei konzeptuelle Teile.<sup>5</sup> Der erste ist vom kosmologischen Inhalt, weil darin über das unsichtbare Bild (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου) – Jesus Christus – die Rede ist: Er ist der Erstgeborene von allen Geschaffenen (πρωτότοκος πάσης κτίσεως), in ihm wurde die

<sup>1</sup> s. Th. Böhm, *Theoria. Unendlichkeit. Aufstieg*, Leiden-New York-Köln, 1996, 213-228.

<sup>2</sup> J. Daniélou unterscheidet zwei Interpretationstypen im Gestalt des Mose bei Gregor von Nyssa. Der eine, den man haggadisch oder paränetisch nennen könnte, stellt den Christen die Tugend des Mose als Beispiel vor Augen. Der andere, der typologische, betrachtet Mose als Vorbild Christi und die Ereignisse seines Lebens als Vorbilder der Erlösung. S. J. Daniélou, *Moses bei Gregor von Nyssa, Vorbild und Gestalt*, in: *Moses in Schrift und Überlieferung*, Düsseldorf, 1963, 289-306.

<sup>3</sup> *Vita Moysis (VM) II 91, 14-93,9: Gregorii Nysseni Opera (GNO) VII, I*, Leiden, 1964. Vgl. Ex. 25-27.

<sup>4</sup> *VM II 91, 13-14: ἐν τύπῳ προεπαίδευθη Μωϋσῆς τὸ περὶ τῆς σκηνῆς τῆς τὸ πᾶν περιεχοῦσης μυστήριου.*

<sup>5</sup> A. Grillmeier, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, B. 1, Herder, Freiburg. Basel. Wien, 1979, 96-102.

himmlische und irdische Welt geschaffen (ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα), durch ihn und auf ihn hin wurde alles geschaffen (τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται), selbst er ist vor allem von Existierenden (αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων) und das All hat in ihm Bestand (τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν). Die Präexistenz Christi, womit nicht die Überlegenheit in der Zeit, sondern seine Prävalenz gegenüber dem Geschaffenen gemeint wird, ist die Grundlage der soteriologischen Mission des Erlösers. Im förmlichen zweiten Teil des angegebenen Fragmentes der Epistel wird er als der Erstgeborene unter den Toten (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν) und der Ursprung (ἀρχή) genannt, der die ganze Fülle (πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι) in sich einsammelt, damit durch ihn die Auferstehung der gefallenen Welt vollzogen wird.

Beim Beginn der allegorischen Erläuterung des nicht von Menschenhand geschaffenen Zeltes stützt sich Gregor von Nyssa auf den Brief an die Kolosser. Christus wird als die Kraft Gottes (ἡ θεοῦ δύναμις) und die Weisheit Gottes (θεοῦ σοφία) genannt.<sup>6</sup> Diese zwei Prädikate des Erlösers vom Apostel Paulus sind adäquate Formeln für das "Ebenbild" (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) und er weist darauf hin, dass die Herrlichkeit des unsichtbaren Gottes in der sichtbaren und unsichtbaren geschaffenen Welt vom Gott-Sohn – Jesus Christus offenbart wurde.<sup>7</sup> In dieser Episode des Werkes ist das Verhältnis des Sohnes zur Welt derjenige wichtigste Punkt, nach dem Gregor von Nyssa später seine Erlösungstheorie der Welt vom Sohn entwickelt. Nach der Bestimmung Gregors ist Christus ohne Zeit. Er war schon vor aller Zeit, und in der letzten Zeit kam er so, dass er selbst keiner zeitlichen Geburt bedurfte.<sup>8</sup> Das Thema der anfangslosen und ewigen Geburt an sich ist diejenige dogmatische Frage, die während der Auseinandersetzung mit der Häresie von Arius entwickelt und im Nizänum geformt wurde: "Ich glaube ... aus dem Vater geboren vor aller Zeit". An der gegebenen Stelle gebraucht Gregor von Nyssa diesen Aspekt der christologischen Lehre, um den absoluten Primat Christi gegenüber der geschaffenen Welt ersichtlich zu machen. Er betont, dass Christus der einzige von allen (ἐν γὰρ ἐστιν ἐκ πάντων) ist, der der Urerste vor aller Zeit ist und der keiner zeitlichen Geburt bedarf, also die diastemische Existenz ist keine Erscheinungsform seiner Realität.

Die Überlegenheit Christi unter Geschaffenen wird nicht durch die Präexistenz offenbart. Die Eingeborenheit des Sohnes, was seine Hypostase unter der Heiligen Dreieinigkeit bestimmt, macht in dieser Episode des Werkes die Überlegenheit Christi gegenüber der geschaffenen Welt deutlich. Er ist der eingeborene Gott (ὁ μονογενὴς θεός), der das Ganze in sich umfasst, was Gregor von Nyssa in einem kleinen Zwischenraum zweimal wiederholt.<sup>9</sup> Er ist die umfassende Kraft aller Existierenden und der allgemeine Schutz,<sup>10</sup> in dem die ganze Fülle der Gottheit wohnt.<sup>11</sup> Gregor von Nyssas christologische Lexik folgt hier dem Kol. 2,9, wo der Terminus τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος auf die vollkommene Gottheit des eingeborenen Sohnes und auf seine Wesenseinheit mit dem Gott-Vater hinweist. Im ersten Kapitel derselben Epistel, die vermutlich eine Grundlage für die christologische Überlegungen über das nicht von Menschenhand geschaffene Zelt sein soll, bedeutet der Terminus Fülle (τὸ πλήρωμα) die Vereinigung der geschaffenen Welt, die vom eingeborenen Sohn geschaffen ist und deren Wiederver-söhnung mit Gott nun durch das Blut des Sohnes sich erfüllen soll.<sup>12</sup> Beim Apostel Paulus weist der Terminus die ganze Fülle (πᾶν τὸ πλήρωμα) darauf hin, dass die geschaffene Welt sich in bestimmten Grenzen befindet und alles der göttlichen Kraft und dem göttlichen Willen gehorcht.<sup>13</sup> Obwohl im angegebenen Fragment Gregor von Nyssa im Verhältnis zum Kosmos den Terminus Fülle (τὸ πλήρωμα) nicht benutzt, aber es ergibt sich aus seiner Überlegung eben dasjenige Konzept, dass jeder einzelne Teil des Kosmos gleich bei seiner Entstehung von der Weisheit besetzt wird.<sup>14</sup> Gregor stützt sich auf Kol. 1,16, wenn er betont, dass vom eingeborenen Sohn und in ihm (ἐν αὐτῷ) alles geschaffen ist: die sichtbare und unsichtbare, engelhaft und menschliche Welt.<sup>15</sup> In dieser Episode des "Lebens des Mose" ist das Prädikat eingeboren (μονογενής) adäquat für "erstgeborenem"

<sup>6</sup> VM II 91,15. Vgl. I 16. 1,24.

<sup>7</sup> s. A. Grillmeier, 1979, 99-100.

<sup>8</sup> VM II 91,24: ὁ τοῦ μὲν γενέσθαι χρονικῶς οὐκ ἐδέετο.

<sup>9</sup> VM II 92,4: ὁ ἐν ἑαυτῷ μὲν περιέχων τὸ πᾶν; VM II 92, 20: ὁ ἐν ἑαυτῷ τὸ πᾶν περιέχων.

<sup>10</sup> VM II 92, 18: ἡ γὰρ περιεκτικὴ τῶν ὄντων δύναμις; VM II 92, 19: ἡ κοινὴ τοῦ παντὸς σκέπη.

<sup>11</sup> VM II 92,18-19: ἐν ἧ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος.

<sup>12</sup> Vgl. Kol. 1,19.

<sup>13</sup> Vgl. Kol. 1,16: τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.

<sup>14</sup> Zu Gregors Termini: Fülle (τὸ πλήρωμα) und Leib (τὸ σῶμα) im Verhältnis zur geschaffenen Welt s. R. M. Hübner, Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa (Untersuchung zum Ursprung der "physischen" Erlösungslehre), Leiden, 1974, 81-91.

<sup>15</sup> VM II 93, 7-9. Vgl. Kol. 1,16.

(πρωτότοκος) im Brief an die Kolosser. Eine Abwechslung dieser Art ist gesetzmässig, wenn wir die während der Auseinandersetzung gegen den Neoarianismus ausgearbeitete terminologische Vorsicht in Betracht ziehen. Und auch unter der Auffassung des "Erstgeborens" wird vom Apostel Paulus die Wesensüberlegenheit gemeint, denn alle Dinge und Wesen sind in ihm (ἐν αὐτῷ), durch ihn (δι' αὐτοῦ) und zu ihm (εἰς αὐτόν) geschaffen.<sup>16</sup>

Durch das Primat des menschengewordenen Logos, als des nicht geschaffenen göttlichen Ursprungs und des Welterschöpfers wird seine absolute Überlegenheit bei der Wiederherstellung des zerstörten Verhältnisses zwischen dem Menschen und Gott, zwischen der Welt und Gott bedingt. Die leibliche Geburt des Erlösers ist diejenige klare Grenze, nach der der nicht geschaffene Logos das aus vier irdischen Elementen bestehende Fleisch angenommen hat,<sup>17</sup> um das, was ausserhalb der Seienden war, wieder zum Seienden zurückzubringen.<sup>18</sup> Die allegorische Erläuterung der Zeltmetapher stellt diese christologische Frage folgendermassen dar: Das Zelt ist der eingeborene Gott-Sohn, der nach seiner (göttlichen) Natur, gleich dem nicht von Menschenhand geschaffenen Zelt, unkörperlich und einfach ist.<sup>19</sup> Nach dem Befehl Gottes hat Mose gemäss dem auf dem Berg Sinai gesehenen unkörperlichen Zelt ein materielles, stoffliches Zelt auf der Erde aufgebaut,<sup>20</sup> was nach Gregor von Nyssa ein allegorisches Bild der Menschwerdung des göttlichen Logos ist. Gregor betont die doppelte Natur des Zeltes: Das in seinem früheren Sein (τῷ ... προϋπάρχειν) ungeborene und nicht geschaffene (ἄκτιστον) Zelt wurde (κατὰ τὴν ὑλικὴν ... σύστασιν) durch den stofflichen Aufbau (κτιστὴν γενομένην) geschaffen, was auf die zwei Naturen Christi – auf die nicht geschaffene göttliche Natur und geschaffene menschliche Natur hinweist. Der eingeborene Sohn, der gleich dem nicht von Menschenhand geschaffenen Zelt der allumfassende göttliche Ursprung ist, hat auch unter Menschen sein Zelt eingerichtet – Er hat die menschliche Natur angenommen.<sup>21</sup> Das alttestamentliche Zelt und jeder Teil von ihm deuten auf die von Christi gegründete Kirche und auf die christliche Lebensordnung hin: Die Tempelsäulen sind ein Bildnis für die Apostel und Heiligen, deren Taten eine Grundlage der Kirche sind; Das Waschbecken bedient als ein Vorzeichen des Taufgeheimnisses; Der Zelthof verkörpert die Einigkeit von Gläubigen; und Felle und gestrickte Teppiche aus Ziegenhaar predigen die Abtötung von sündigen Neigungen, das Fasten und die Jungfräulichkeit; der sakralste Teil des Tempels der "Allerheiligste" deutet auf das unsichtbare göttliche Wesen, das für den Verstand unerreichbar ist und an den der Wahrheitsuchende nur durch den Glauben herankommen kann. Also die Grundlage für die Auferstehung der Welt in der behandelten Episode ist, dass alles im Eingeborenen wohnt und deswegen die Wiederversöhnung (ἀποκατάλαξαι) der Schöpfung mit dem Gott von ihm erfüllt wird.

## 2) Die Hand- und Schlangenmetapher

Das christologische Konzept, dass der Erlösungsprozess der Schöpfung mit der Menschwerdung des Gott-Sohnes beginnt, wird von Gregor Von Nyssa in den von Mose vollzogenen zwei Wundern – in der Episode gesehen: in der Handfarbveränderung und in der Verwandlung des Stabes zur Schlange.<sup>22</sup> Die beiden Theologemen bedeuten nach Gregor die Verleiblichung des HERRN. Auch nach einer anderen Episode wird die Handmetapher mit dem Gott-Sohn in Verbindung gebracht. Nämlich, bei der Erläuterung der dritten Theophanie des Mose beschreibt Gregor, wie Mose vom HERRN in die Felskluft gestellt und beim Vorübergehen seine Hand darüber gehalten wurde.<sup>23</sup> Die Hand Gottes, als ein Symbol der Macht, ist ein allegorisches Bildnis des eingeborenen Sohnes – des Welterschöpfers.<sup>24</sup> Gleich beim Beginn der Erörterung des vor der hebräischen Nation erfüllten Wunders – der Farbveränderung seiner Hand – schneidet Gregor ein Paradox an: die göttliche Natur ist unveränderlich,<sup>25</sup> aber durch das Erniedrigen bis auf die menschliche Natur hat er sich nach seiner Form (σχῆμα) und Gestalt (εἶδος) verändert (ἀλλοιωθεΐσης). Die aus dem Busen herausgenommene rechte Hand hat ihre Farbe geändert, und nach dem Zurücklegen in den Busen hat sie ihre natürliche Farbe wiederbekommen, das eine alle-

<sup>16</sup> Vgl. A. Grillmeier, 1979, 101.

<sup>17</sup> VM II 92, 25-26: τῶν τεσσάρων στοιχείν ἔχειν τὴν σύστασιν.

<sup>18</sup> VM II 92, 2-3: ἵνα τὸ ἔξω τοῦ ὄντος γινόμενον εἰς τὸ ὄν πάλιν ἐπαναγάγῃ.

<sup>19</sup> VM II 91, 15-16: ἡ ἀχειροποίητος οὐσα κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν.

<sup>20</sup> Vgl. Ex. 25,8: καὶ ποιήσεις μοι κατὰ πάντα ὅσα σοι δεικνύω ἐν τῷ ὄρει, τὸ παράδειγμα τῆς σκηνῆς καὶ τὸ παράδειγμα πάντων τῶν σκευῶν αὐτῆς: οὕτω ποιήσεις.

<sup>21</sup> Vgl. VM II 92, 3-5.

<sup>22</sup> VM II 41, 13-42-25. Vgl. Ex. 4, 1-7.

<sup>23</sup> s. Ex. 33,22: ἦνίκα δ' ἂν παρέλθῃ ἡ δόξα μου, καὶ θήσω σε εἰς ὄπην τῆς πέτρας καὶ σκεπάσω τῇ χειρὶ μου ἐπὶ σέ, ἕως ἂν παρέλθω.

<sup>24</sup> VM II 120, 6-8.

<sup>25</sup> VM II 41,19: τῆς θείας φύσεως ἐν τῷ ἀναλλοιώτῳ θεωρουμένης.

gorische Prophezeiung dessen ist, dass der aus dem Schoss des Vaters herausgekommene Sohn eine für seine eigene Natur fremde Natur angenommen hat, und nach der Erfüllung seiner Mission der Welterlösung zum Schoss des Vaters zurückgekehrt ist. Nachdem Gregor auf die logische Gegensätzlichkeit – das Unveränderliche hat sich verändert – hingewiesen hat, erläutert er, dass es keine reale, ontologische Veränderung gegeben hat. Obwohl, nach dem Apostel der HERR allerdings die sündige menschliche Natur angenommen hat, ist dadurch nicht die unleidenschaftliche menschliche Natur zur leidenschaftlichen geworden, sondern im Gegensatz, durch das Teilhaftigwerden mit der unveränderlichen Natur (διὰ τῆς πρὸς τὸ ἀτρέπτου κοινωνίας) hat sich unsere Natur in die Unleidenschaftlichkeit verwandelt.<sup>26</sup>

Indem durch die Handmetapher die Menschwerdung durch die Zurichtung des Gott-Sohnes und das Verhältnis des Sohnes zum Vater ausgedrückt wird, wird nach Gregors Meinung durch die Schlangemetapher die sündige Menschennatur und die Erniedrigung der göttlichen Natur ihm gegenüber bezeichnet. Der von Mose auf die Erde hingeworfene Stab bekommt seine ursprüngliche Gestalt, nachdem er mit seiner Hand angefasst wird.<sup>27</sup> Bei der Erläuterung der Schlangemetapher stützt sich der kappadozische Vater auf die evangelische Lehre. Um die durch die Benutzung des allegorischen Bildnisses eines Reptils im Verhältnis zum Erlöser entstandene Peinlichkeit aufzulösen, beruft sich Gregor auf das Johannesevangelium, in dem die von Mose auf der Stange erhöhte Schlange, bereits in der frühen Patristik eine gut bekannte Metapher, als ein Urbild für die Kreuzigung Christi betrachtet wird.<sup>28</sup> Nachdem die Schlange von Gregor Von Nyssa als das ursprüngliche Symbol der Sünde betrachtet wird, indem er sich auf die Heilige Schrift stützt, bringt er das Bildnis der Schlange mit dem menschengewordenen Logos durch logische Sylogismen in Verbindung. Auf Grund der Einheit der Wesenheit des Erzeugers und seines Kindes, ist das von der Schlange geborene sicher auch eine Schlange, aber andererseits ist die Schlange der Vater der Sünde, also sind die Schlange und die Sünde Synonyme Begriffe.<sup>29</sup> Gregor beruft sich auf den Brief des Apostels Paulus, nach dem der HERR die sündige menschliche Natur angenommen hat und dadurch "zur Sünde geworden ist".<sup>30</sup> Um die Bedeutung des metaphorischen Bildes zur Erscheinung zu bringen, entwickelt Gregor seine Erörterung in die entgegengesetzte Richtung. Aus der umgekehrten einfachen Sylogismus – weil die Schlange die Sünde ist, der HERR aber "zur Sünde wurde" – geht die Schlussfolgerung heraus: Der zur Sündengewordene ist zur Schlange geworden.<sup>31</sup> Das Ziel der Verwandlung des Stabes in die Schlange war die Ausrottung der Schlangen, was, nach Gregor von Nyssa, eine allegorische Prophezeiung der Überwindung des Teufels, der Menschenerlösung von seiner Gefangenschaft vom menschengewordenen Erlöser ist.<sup>32</sup>

Die Erörterung der Schlangemetapher geht bei der Erläuterung derjenigen Episode des "Exodus" weiter, wo Mose in der Wüste eine eiserne Schlange auf einem Baum aufgerichtet hatte, damit dadurch das Gebissene der Schlangen kraftlos wird.<sup>33</sup> Hier wird von Gregor von Nyssa die Tatsache betont, dass auf der Stange eine eiserne Schlange, also eine Ähnlichkeit der Schlange, aber nicht die wahre Schlange aufgerichtet ist. Er bringt dieses alttestamentliche Bildnis in den Zusammenhang mit der Phrase aus dem "Brief des Paulus an die Römer": ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας (in der Ähnlichkeit des sündlichen Fleisches).<sup>34</sup> Gregor von Nyssa entwickelt ein Konzept über die unsündige menschliche Natur Christi. Die Schlange und die Sünde sind auch in dieser Episode inhaltliche Korrelate. Die eiserne Schlange, als eine Ähnlichkeit der Schlange, ist ein Ausdruck nicht selbst der Sünde, sondern der Ähnlichkeit der Sünde, was nach Gregors Erläuterung darauf hinweist, dass der Erlöser die menschliche Natur ohne Sünde angenommen hat, die Gestalt der Sünde angenommen hat<sup>35</sup> und dadurch ähnlich zur menschlichen Natur geworden ist, die nach dem Sündenfall ein Schlangenbildnis angenommen hat.<sup>36</sup> Das Ziel des von Mose erfüllten Wunders ist die Rettung der hebräischen Nation von den Schlangenbissen – die soteriologische Mission des Gott-Sohnes. Obwohl mit der Kreuzigung des Erlösers, dessen allegorisches Bild die auf der Stange erhöhte Schlange ist, hat der Kampf zwischen den pneumatischen

<sup>26</sup> Vgl. VM II 42, 4-9.

<sup>27</sup> VM II 42, 9-43. Vgl. Ex. 4,2-4.

<sup>28</sup> VM II 42, 14-15. Vgl. Johannes: 3,14: Καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθή-  
ναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.

<sup>29</sup> Vgl. VM II 42, 16-19.

<sup>30</sup> Vgl. VM II 42, 19-21. II Kor. 5,21: τὸν μὴ γινόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν.

<sup>31</sup> Vgl. VM II 42, 22-24.

<sup>32</sup> Vgl. Röm VM II 42, 25-43.

<sup>33</sup> Vgl. VM II 127, 17-128, 2.

<sup>34</sup> Röm. 8,3.

<sup>35</sup> Vgl. VM II 127, 21-27: διὰ τοῦ ὑπελθόντος τὸ τῆς ἁμαρτίας εἶδος.

<sup>36</sup> Vgl. VM II 127, 22-23: καθ' ἡμᾶς τοὺς πρὸς τὸ εἶδος μεταστραφέντας τοῦ ὄφεως.

und leiblichen Neigungen noch nicht beendet, genauso wie die Schlangen in der Wüste nicht verschwunden sind, aber die sündige, d. h. die der Schlange angeglichene menschliche Natur hat sich von der Gefangenschaft des Todes befreit, wie das Gift des Schlangenbisses und seine tötende Kraft auch kraftlos geworden sind.<sup>37</sup>

Soviel durch das Gregor von Nyssas konzeptionelles Schema zwei Arten des Menschen unterschieden werden – des von Gott erstgeschaffenen und des zweitgeschaffenen Menschen – kann man sagen, dass in der Metapher der ehernen Schlange er die Christi Angleichung an der Sünde, d. h. die Annahme der erstgeschaffenen, unsündigen menschlichen Natur vom Erlöser sieht. Derselbe allegorische Sinngehalt liegt nach Gregor in den Steintafeln, durch die Mose auf dem Berg Sinai das Gesetz erhalten hat. Die Tafeln waren ursprünglich nicht von Menschenhand geschaffen, und nach dem Zerschlagen hat Mose sie aufs Neu geschaffen. Die nicht von Menschenhand geschaffenen Tafeln sind ein Bildnis der Natur des urchaffenen Menschen.<sup>38</sup> Die von Gott geborene menschliche Natur war am Anfang rein und unsterblich, also für den mit der göttlichen Gnade geschmückten war das Böse von seiner Natur her fremd. Nach dem Sündenfall ist die urchaffene Tafel vernichtet worden, was allegorisch die Zerstörung der zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung existierten Harmonie und das Entfernen des Menschen von Gott bedeutet. Es ist nun unmöglich, durch die menschliche Anstrengung zu seinem ursprünglichen Zustand zurückzukehren. Das Schaffen der neuen Schöpfung beginnt nun mit der Christi Geburt durch den Heiligen Geist und die Jungfrau. Der Schöpfer ist in den beiden Fällen ein und derselbe: Der Schöpfer der urchaffenen menschlichen Natur hat erneut die Tafel unserer Natur für sich (ἐαυτῷ) geschnitzt, – bemerkt Gregor.<sup>39</sup> Weil die Natur oder das Wesen<sup>40</sup> allgemein für alle Individuen ist, hat Christus – Logos, der durch seine Verkörperung das Angesicht eines konkreten Menschen angenommen hat, hat dadurch das ganze menschheitliche Wesen angenommen, auf diesem Wege die menschliche Natur von der Leidenschaft gereinigt und ihr die ursprüngliche Unsterblichkeit wiedergegeben. Das im Werk allegorisch-mystisch durchdachte Leben von Mose macht klar, dass die Erlösung kein einmaliger Akt ist, der durch die Inkarnation und Auferstehung des Logos verwirklicht worden ist. Sie ist die allgemeine Grundlage, auf der jeder nach seinem Willen – und dieses letzte ist eines der wichtigsten Themen des Werkes – individuell eine Erlösung aufbaut. Sie wird durch die sittliche Katharsis und durch die Teilnahme an den kirchlichen Geheimnissen realisiert. Aber allein die menschliche Bemühung ist nicht ausreichend um der Tugend zu genügen, das unendliche pneumatische Streben zur göttlichen Wesenheit ist auf Grund des Konzepts der Unendlichkeit nach Gregor von Nyssa ein durch die göttliche Gnade geprägter Prozess.

Somit, in der Schrift "Leben des Mose", indem Mose als ein Urbild Christi und des neuen Menschen beschrieben wird, wird die christologische Metaphorik im gemeinsamen protreptischen Kontext gelesen, und es ergeben sich zwei wichtigste soteriologische Aspekte daraus: Gott-Sohn, einerseits als der Welterschöpfer und allerschöpfungsgöttlicher Ursprung, und andererseits als der menschengewordene Logos – "die neue Schöpfung" – ist der Weg zur Wiederkehr des gefallen Menschen zu seinem ursprünglichen Zustand. Die allegorische Interpretation des Textes und die Metaphorik der Bildnisse sind ein effektives Mittel, wodurch der Exeget im inspirierten Wort – in der Heiligen Schrift – die verborgene Wahrheit zu erläutern und sie wiederzugeben vermag. Hier ist jedes metaphorische Bild vom anagogischen Charakter – eine neue Stufe der Erhöhung auf dem unendlichen Weg der Vollkommenheit.

<sup>37</sup> Vgl. VM II 128, 1-9.

<sup>38</sup> Vgl. VM II 108, 12-17.

<sup>39</sup> Vgl. VM II 108, 22.

<sup>40</sup> Hübner zählt einige Charakteristica der οὐσία bei Gregor: οὐσία ist ein allgemeiner Artbegriff und in dieser Hinsicht nähert er sich an die Bedeutung von εἶδος an; Die οὐσία kennt kein "Mehr" oder "Minder"; Die οὐσία als solche gesondert existiert nicht, es gibt nur Hypostase, in denen sich die Natur realisiert. S. R. M. Hübner, Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius, in: Epektasis, Paris, 1972, 463-490. Zu derselben Frage s. D.L. Balás, The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius, in: Studia Patristica, vol. XIV, 275-281.