

anderen als Heiliger Verehrter wird sich selbst doch am allerwenigsten für einen solchen halten oder ausgeben! Danach bleibt beiden Bildern ein geschichtliches Recht.

Göttingen

H. Dörries

Walther Völker: *Gregor von Nyssa als Mystiker*. Wiesbaden (Steiner) 1955. XVI, 295 S. brosch. DM 28.—.

In dankenswerter und unbeirrbarer Planmäßigkeit führt V. sein altes Vorhaben durch, der geistigen Verwandtschaft nachzuspüren, die sich von Philo über Clemens, Origenes und Gregor von Nyssa bis hin zum Areopagiten erstreckt. Das Leitmotiv ist die allmähliche Entfaltung der Mystik. Nachdem er 1952 mit seinem Clemensbuch seine „Trilogie über die Alexandriner“ abgeschlossen hatte (Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Beiträge zur historischen Theologie 7, Tübingen 1931; Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien, Texte und Untersuchungen 49,1, Leipzig 1938; Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, Texte und Untersuchungen 57, Berlin 1952), kündigt er in der Einleitung des jetzt vorliegenden Werkes einen neuen Band an: „Kontemplation und Ekstase bei Ps.-Dionysius Areopagita.“

Einer gewissen Kritik seiner früheren Arbeit belegend (vgl. besonders H. Jonas, Die origenistische Spekulation und die Mystik, Theol. Zschr. 5, 1949, S. 24 bis 45) kann V. jetzt versichern: „Mochte man bei den christlichen Alexandrinern noch zweifeln, ob es sich bei ihnen um eine Mystik im Vollsinne des Wortes handle, bei Gregor ist jedes Schwanken unstatthaft (S. 21). Fraglich ist nur, ob man mit Daniélou (Platonisme et théologie mystique, doctrine spirituelle de St. Grégoire de Nysse, Théologie 2, Paris 1954²) erst Gregor von Nyssa als den Begründer der christlichen Mystik ansehen darf (‘fondateur de la théologie mystique’, a.a.O. S. 7), was V. entschieden ablehnt (S. 20, Anm. 1; 21, Anm. 3; 204, Anm. 5; 211, Anm. 1). Aber auch Daniélou weist an der gleichen Stelle immerhin ausdrücklich auf die alexandrinische Tradition hin, ‘qui par Clément et Origène a commencé d’élaborer une théologie mystique en même temps qu’une théologie dogmatique.’ Es ist nun, wie V. selbst S. 20, Anm. 1 feststellt, „für die Fortführung der Gregorforschung . . . anregend . . .“, zwei voneinander abweichende Darstellungen über dessen Mystik zu besitzen, die von verschiedenen Seiten aus in diese geheimen Bereiche vorzudringen versuchen.“ Beide Bücher sind unabhängig voneinander entstanden. V. hatte nämlich lange Jahre auf die Drucklegung warten müssen und nur einzelne Abschnitte an verschiedenen Stellen bereits früher publiziert. Daniélou, der den Platonismus bei Gregor — nicht als Wesens-, sondern eher als Formelement — in den Vordergrund stellt, verfolgt nacheinander die verschiedenen Stufen des mystischen Lebens und hält sich überhaupt mehr an die Symbolsprache Gregors, während V. „Gregors Ansicht an sich darlegen“ möchte (S. 20, Anm. 1). Viel deutlicher wird dadurch, wie sehr auch Gregor von Nyssa hinter philosophisch-rationaler oder allegorisch-exegetischer Darstellung sein „mystisches Innenleben“ verbirgt, das er „immer nur andeutet, nie ausführlich und zusammenhängend“ behandelt. Gregors Mystik kann eben nur „in ihrer organischen Verknüpfung mit dem Ganzen recht erfaßt werden“ (S. 8).

Von „mystischer Theologie“ Gregors ist dementsprechend zuerst eigentlich gar nicht die Rede. Sehr sorgfältig analysiert V. Gregors Grundanschauungen: Ontologie, Gottesbild und Anthropologie des Nysseners werden dargestellt in den ersten ausführlichen Abschnitten des ersten Kapitels: „Die Sünde und ihre Bekämpfung“. Auch das 2. und das 3. Kapitel behandeln noch nicht die Kernfragen, sondern Probleme ethischer Vervollkommnung im „Kampf gegen die *πάθη*“ und allmählichen Aufstieg. Erst das nächste Kapitel, „Die Gnosis“, dringt zu den Hauptproblemen der Mystik vor, um noch einmal auf die Ethik zurückzukommen in der

Behandlung der Auswirkungen: „Das tätige Leben“ (5. Kapitel). Die (schon früher publizierte) Zusammenfassung am Schluß zeigt eine erstaunliche Fülle von gut präzierten und durch die vorangegangenen Ausführungen genügend belegten Ergebnissen, besonders hinsichtlich der geschichtlichen Zusammenhänge. Im Platonismus Gregors ist nach V. eine zeitliche Entwicklung nicht zu erkennen (S. 192), den Gedanken der Ekstase erklärt er mit Lieske und Gross, aber entschiedener, als Weiterbildung origenistischen Erbes (S. 210—212); stark betont er die Beziehungen zur Stoa (in verschiedenen Zusammenhängen).

Aber nicht nur die vertikalen Verbindungslinien berücksichtigt V., sondern auch die horizontalen der drei Kappadokier untereinander. Hier könnte man in Einzelheiten vielleicht noch ergänzen, da V. z. B. von Gregor von Nazianz fast nur die theologischen Reden heranzieht. Gerade dessen Gedichte aber, die theologisch zwar kaum Neues bringen, zeigen, wie sehr manche Gedanken Gregors von Nyssa Ausdruck seiner Zeit waren, die in ihren besten Vertretern dem mönchisch-asketischen Ideal zustrebte. Andererseits bekommen manche sonst kaum ganz verständliche Andeutungen in den Gedichten des Nazianzeners durch Ausführungen des Nysseners besseren Sinn. Oft handelt es sich eigentlich nur um schlagwortartige Wendungen, wie sie sich wohl auch sonst in der theologischen und homiletischen Literatur dieser Zeit häufig genug finden. Ich meine nicht „Schlagwörter“ im Streit um theologisch exakte Formulierungen, wie etwa im Kampf um das *ὁμοούσιος*, oder einen Ausdruck wie *κριακός άνθρωπος* o. ä., sondern Fälle, wo kurze Andeutungen bestimmte Gedankenassoziationen auslösen sollen, wie sie bei anderer Gelegenheit wiederum weitläufig ausgebreitet werden. So wird z. B. am Anfang von De hom. opif. 13 der Vergleich des Lebens mit einem Fluß — ein Topos, der an sich auf Heraklit zurückgeht — breit ausgesponnen, u. zw. in ähnlichen Gedankengängen, wie sie in kürzerer oder längerer Form auch bei Gregor von Nazianz vorkommen. Verschiedene stoische Gemeinplätze erwähnt auch V., ohne auf die Frage nach literarischen Zusammenhängen Wert zu legen. Ebenso gibt es theologische „Topoi“, so die Behandlung der Gewissensschrecken, die die Vorstellung vom Gericht hervorruft (S. 104), der Taufe als *δεύτερα κτίσις* (S. 98, Anm. 6), der Sünde als *θεοῦ ἄλλοτριώσις* (S. 84 und 120), die alle auch Gregor von Nazianz geläufig sind. Bekannt ist, wie *φιλοσοφία* und *φιλοσοφείν* zu termini für christliches und asketisches Leben werden (S. 254), ein Ausdruck der christlichen Neuorientierung des ganzen geistigen Lebens. Hierher gehören auch die immer wiederkehrenden Antithesen: *ἀπαθές πάθος* z. B. kann Gregor von Nyssa den ins Geistige transponierten *ἔρως* nennen (S. 252 f.), den er dann als *ἐπιτεταμένη ἀγάπη* definiert (Cant. 13; PG 44, 1048), was V. gegen Nygren richtig so deutet, daß die Agape der zentrale Begriff bleibt, auf den in seiner höchsten Steigerung der eben erst durch antithetische Umformung neugewonnene, nämlich übertragene, Erosbegriff angewandt werden kann. Bezeichnend ist das Schwanken in der Beurteilung einer Wendung wie *Vita Moysis* (PG 44, 404 B): *ἴδιον δὲ γνώρισμα τῆς θείας φύσεως ἐστὶ τὸ παντὸς ὑπερκείσθαι γνώρισματος*, in der Méridier nur ein sophistisches Stilmittel sieht, v. Balthasar jedoch einen tiefen, in Gregors Gotteslehre verankerten Gedanken (S. 7, Anm. 1). Das Erbe der Rhetorenschulen — und damit indirekt oft auch der Diatribe — ist in solchen Fällen kaum ganz zu bestreiten; aber sind dabei nicht auch schon Grundlinien besonderer homiletischer Technik zu erkennen?

Zum Schluß möchte ich die sorgfältige Verarbeitung der reichen Literatur besonders hervorheben, die S. XI—XIII zusammengestellt ist. Leider ist übersehen worden, daß hier noch einige an verschiedenen Stellen ohne nähere Angaben erwähnte Arbeiten fehlen. So habe ich S. 3, Anm. 3 das Zitat „F. Probst S. 231 . . .“ in den mir zur Verfügung stehenden Werken von Ferdinand Probst leider nicht finden können. S. 6, Anm. 5 ist gemeint E. C. E. Owen, *St. Gregory of Nyssa*, *Journ. theol. stud.* 26, 1924/25, S. 64—71, und G. Bardy, *Littérature grecque chrétienne*, Paris 1928; S. 15, 3 *A. M. Άκνλας, Ἡ περὶ ἀθανάσιας τῆς ψυχῆς δόξα τοῦ Πλάτωνος ἐν συγγραφῇ πρὸς τὴν Γρηγορίου τοῦ Νύσσης*. Diss. Athen 1888,

und K. Gronau, Poseidonius und die jüdisch-christliche Genesisexegese, Leipzig-Berlin 1914; S. 161, 6 M. Gomez de Castro, Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa, Freiburg 1938 (Freib. theol. Stud. 50). Die Einleitung (S. 1—22) bietet eine Übersicht über die Gregorforschung, die als Literaturbericht selbständigen Wert beanspruchen könnte.

W. Völker hat uns mit diesem grundlegenden Buch weit mehr gegeben, als der Titel vermuten lassen könnte: eine umfassende Darstellung des theologischen und ethischen „Systems“ Gregors von Nyssa in seiner ganzen Vielfalt, besonders auch nach seinen zeitlichen und historischen Zusammenhängen: ein Werk, das es verdiente, in einer Neuauflage durch Register erschlossen zu werden.

Heidelberg

H. M. Werhahn

Mittelalter

Friedrich Zoepfl: Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe im Mittelalter. München (Schnell und Steiner) und Augsburg (Winfried-Werk) 1955. XXVII, 644 S., 60 Abb. geb. DM 25.—.

Für die Geschichte vieler deutscher Bistümer sind wir noch immer auf ältere Darstellungen des 19. Jahrhunderts angewiesen, die zwar vielfach durch erstmalige Verwertung eines reichen, aus den neu zugänglich gemachten Archiven entnommenen Quellenmaterials für die damalige Zeit einen beträchtlichen Fortschritt bedeutet haben, aber doch den wissenschaftlichen Ansprüchen trotzdem längst nicht mehr genügen können. Vor allem stört bei manchen dieser Werke eine allzu deutlich in Erscheinung tretende apologetische oder gar panegyrische Tendenz, die aus der kirchenpolitischen Situation, in der ihre Verfasser lebten, wohl verständlich ist, aber doch den wissenschaftlichen Wert ihrer Leistungen beträchtlich vermindert hat. Es ist deshalb jeder Versuch freudig zu begrüßen, der darauf hinzielt, solche älteren Arbeiten durch wirklich kritische und dem jetzigen Stand der Wissenschaft angepaßte Darstellungen zu ersetzen. Der erste Band der Geschichte des Bistums Augsburg von Fr. Zoepfl darf den Anspruch erheben, diese Bedingungen in vollem Umfang zu erfüllen; er stellt wohl überhaupt die umfassendste und wertvollste Gabe dar, die uns das Augsburger Jubiläumsjahr beschert hat.

Die ältere Zeit bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts, die auf einem Raum von 50 Seiten in drei Kapiteln behandelt wird, stellt begreiflicherweise eine Reihe von Problemen, die durch die Spärlichkeit und Unzuverlässigkeit der Quellen bedingt sind, wie etwa die Geschichte der hl. Afra, die Entstehung der Grenzen des Bistums, die Beziehungen zu Mailand und Aquileja, die Frage des Bistums Neuburg-Staffelsee. Der Verfasser hält sich in diesen und anderen Fällen gleich weit entfernt von schwankenden Hypothesen wie von unkritischer Leichtgläubigkeit und begnügt sich da, wo die besonnene Prüfung der Quellen und der früheren Literatur nicht zu einem eindeutigen Ergebnis führt, lieber mit einem nüchtern abwägenden Referat. Es darf angemerkt werden, daß der Inhalt dieser drei Kapitel in gekürzter Form auch der neuen Publikation der Augsburger Bischofsregesten als Einleitung vorangesetzt ist, die unter Zoepfls Leitung jüngst mit einer ersten Lieferung ans Licht getreten sind. Vom Auftreten der ersten sicher bezeugten Bischöfe an läßt der zunehmende Quellenreichtum die Breite und Dichte der Darstellung rasch anschwellen, die in wiederum drei Kapiteln (frühes, hohes und spätes Mittelalter) bis an die Schwelle der Reformationszeit geführt wird, wobei die Regierungszeiten der einzelnen Bischöfe die naturgemäße zeitliche Gliederung ergeben. Die Beziehungen zu Kaiser und Reich, zur Kurie, zur Stadt Augsburg und den Nachbarmächten, die Leistungen der Bischöfe als Territorialherren und in der kirchlichen Verwaltung erfahren unter kritischer Verwertung eines reichen,