

schen Weltreich, wobei der Judaskuß besonders zur Sprache kommt, untersucht die Beziehung des Kusses zur Bedeutung von Hauch und Speichel im allgemeinen Völkerglauben und seine religionsgeschichtliche Bedeutung bei den Ägyptern, Babyloniern-Assyriern, Persern, westlichen Semiten, in der griechisch-römischen Religion, in den Mysterienreligionen und der Gnosis, sowie in den Heilungswundern, um damit dann den neutestamentlichen Befund zu vergleichen. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß der Kuß im NT zum Unterschied von allen andern Vergleichsmöglichkeiten eine „Betätigungsform der Gemeinschaft des heiligen Geistes“ ist und „demnach pneumatisches Gepräge im spezifisch christlichen Sinne erhalten“ hat (91). Das findet er dann auch bestätigt in dem Kuß der Liebe, des Friedens, der Versöhnung usw., wie ihn die verschiedenen christlichen Liturgien aufweisen. Trotzdem lasse sich das *φιλημα ἁγιον* des NT von der ursprünglichen Bedeutung des Kusses als einer Kraftübertragung von einem auf den andern nicht lösen (145). Freilich muß der Verf. selbst zugeben, daß diese angebliche Grundbedeutung des Kusses schon sehr früh im babylonisch-assyrischen Bereich (63) wie auch anderswo nicht klar bezeugt ist, und darum dürften wohl gerade in diesem Punkte seine Ausführungen kaum überzeugen. Vergleicht man die angeführten Texte miteinander, möchte man die Grundbedeutung des Kusses vielmehr in dem Verlangen des Menschen sehen, mit einem andern Wesen in Gemeinschaft zu treten, sei es des Seins, oder des Schenkens (Verehrung, Anbetung, Liebe, Dienen), oder des Empfangens (Kraft, Gnade, Friede, Versöhnung), oder in mehrfacher Weise zugleich. Bedauerlich ist, daß sich der Verf. zum Beweis seiner Ansicht u. a. auch auf die völlig mißverständene katholische Heiligen- und Reliquienverehrung beruft, die nach ihm letztlich auf der Anschauung beruht, „daß Menschen, die schon im Leben Außergewöhnliches geleistet haben, ihre göttliche Kraft auch noch nach dem Tode behalten und wirksam machen“. Im Christentum seien die Martyrer an die Stelle der heidnischen Götter und Heroen getreten (142). Doch von solchen Mißverständnissen abgesehen, bieten die Ausführungen nicht nur eine gute Stoffsammlung, sondern auch im einzelnen viel Anregung.

B. Brinkmann S. J.

Gregor von Nyssa, *Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes*. In Kürzung übertr. u. eingel. von H. Urs von Balthasar. 8^o (168 S.) Salzburg 1939, Müller. geb. M 3.90.

Wer das Lebenswerk Gregors von Nyssa kennt, hat es seit jeher bedauern müssen, daß er in deutscher Übersetzung gerade nicht mit den Werken vertreten ist, die sein Eigenstes ausmachen. So wichtig der *λόγος κατηχητικός* als großzügige und zugleich möglichst an die Tradition sich haltende Darlegung der ganzen Erlösungslehre ist, so wertvolle Gedanken auch seine mehr asketischen Schriften und seine Auslegung des „Vaterunser“ enthalten — wer das Eigenartige seines Denkens erfassen will, und zugleich dasjenige an seinem Werk, was am entscheidendsten auf die Folgezeit gewirkt hat, der muß ihn als Mystiker kennen lernen. Die Umgestaltung der neuplatonisch-mystischen Tradition ins Christliche hat sich bei ihm zuerst wahrhaft und in einer für die ganze spätere Zeit vorbildlichen Weise vollzogen. Insofern hängen alle die, die ihn an Geltung und Verbreitung der Werke in dieser Hinsicht verdrängt haben (Dionysius Areopagita, Maximus Confessor) doch von

ihm ab. Diese wesentliche Seite seines Denkens zugänglich zu machen, ist die Aufgabe des vorliegenden Buches. Der Übersetzer hat dazu das in dieser Hinsicht zentrale Werk Gregors herausgegriffen: Die 14 *Homilien zum Canticum*, und sucht es nicht nur durch die Übersetzung dem modernen Leser näher zu bringen, sondern auch durch eine durchgreifende *Kürzung*, die aus der rhetorisch überflutenden Fülle des künstlerisch variierten Ausdrucks, die den heutigen Leser fremdartig berühren muß, die einfachen Grundlinien des Gedankengangs und der Motive klarer und schlichter hervortreten läßt. Freilich wirkt dabei aber auch die lebendige Bewegtheit und der farbige Reiz des Originals etwas herber und eckiger, als es dem Original entspricht. Wie bezeichnend für den eigenartigen Rhythmus des Gedankens ist z. B. der Anfang der 3. Homilie, wo die Worte *καὶ τότε ἀνατέλλει τῇ ποθοῦσῃ ὁ λόγος* (PG 44, 809 B) das im Anfang nur kurz angeschlagene Motiv, nach einer auch inhaltlich bedeutsamen Darlegung über die Gottesebenbildlichkeit der Seele als Abschluß einer mächtigen Steigerung voll und stark erklingen lassen; die ganze Kraft der Wirkung dieser Worte ist verloren, wenn sie unmittelbar dem ersten Anklingen dieses Themas folgen (66) — und doch mußte diese Stelle der Kürzung unterworfen werden, da die für den Gedankenrhythmus unentbehrliche Steigerung inhaltlich dem Schluß der 2. Homilie gegenüber (auf die sie zurückweist) nichts wesentlich Neues enthält, ebenso wie aus demselben Grunde die schwungvollen Schlußworte der 2. Homilie (PG 44, 808A—C) geopfert werden mußten. Andere Stellen entbehrt man ungern, weil sie den gedanklichen Zusammenhang herstellen, von einem Motiv zum anderen hinüberleiten (z. B. PG 44, 817D; 821B), zurückweisen (z. B. 889A) oder die verschiedenen Deutungen miteinander in Einklang setzen (z. B. 821D). Es gibt auch Stellen, deren Fortbleiben man aus inhaltlichen Gründen bedauert, wie z. B. PG 44, 1096A—C, wo die bedeutsame Formulierung *τὸ προαιρετικὸν τε καὶ ἔμψυχον κάτοπτρον* und die Auslegung der Worte *τὸ ζῆν ἐμοὶ Χριστός* (anschließend an die Stelle: *Dilectus meus mihi et ego illi*) fortgefallen ist. Aber alle diese Bedenken mußten wohl hinter der Erwägung zurückstehen, daß eine so radikale Kürzung nötig war, um das Buch für den heutigen Leser übersichtlich und lesbar zu machen. Denn selbst die vorgenommene Kürzung, die den Umfang des Buches beinahe auf ein Drittel reduziert hat, ergibt noch (mit dem Vorwort) einen Band von 167 Seiten. Trotzdem ist es auf weite Strecken hin gelungen, den mitreißenden Schwung des Gedankenganges ungebrochen zur Wirkung kommen zu lassen, besonders z. B. (trotz ebenso einschneidenden Kürzungen) in der 10. und 11. Homilie.

Die *Übersetzung* ist nicht nur getreu, sondern auch schön, wenn auch freilich (was im Deutschen bei einem solchen Text unvermeidlich ist) der Stil einen etwas gewichtigeren und getrageneren Eindruck macht als die bei aller Rhetorik innige Anmut des Originals; zu diesem Eindruck tragen bei die etwas gesuchten Worte wie „säglich“, „Ausgepräge“, „Durchgreifen“ (*καταλαμβάνειν*) und Heideggerisch klingende Wendungen, wie „das Immer je Größere“ und „ein wachsendes Hinzu“. Zu bemerken wäre, daß *φυσιολογεῖν* (131, vgl. dazu 23) nicht unbedingt „naturwissenschaftliche Behandlung“ heißt, sondern: „die φύσις, das Wesen, restlos erklären und ausdrücken wollen“, was die Arianer tun, die die *ἀγεννησία* als die erschöpfende Definition des der Ratio völlig erfäßbaren göttlichen Wesens betrachten. „Abgeschiedenheit“ (51) ist kein

zutreffender Ausdruck für ἀπάθεια, umso mehr, als an dieser Stelle die Antithese ἐμπαθής-ἀπάθεια durch eine so ungewöhnliche Übersetzung des geläufigen philosophisch-asketischen Terminus ganz verloren geht. Auf S. 161 ist nicht „die Kirche“ zu ergänzen, sondern die Seele, wie weiter unten in dem ausgefallenen Abschnitt PG 44, 1097D gesagt wird. Meisterhaft sind die Titel gewählt, die in der Übersetzung die einzelnen Homilien erhalten haben. Es ist jeweils eines der Leitmotive der betreffenden Homilie herausgegriffen, ein Bild, das zugleich seine eigene mystische Bedeutung verständlich macht, so daß der bloße Titel als Erklärung des Ganzen dient und die Verbindung von der allegorischen Deutung Gregors zu den Grundmotiven der späteren Mystik herstellt, wie z. B.: „Vom Strom der Vergänglichkeit, vom Pfeil der Liebe, vom versiegelten Quell, vom wachen Schlaf, vom Spalt in der Türe des Herzens.“ In der Wahl der Titel allein ist schon eine tief durchdachte und eindringende Interpretation des Werkes enthalten.

Die „Einführung“ gehört zu dem Besten, was über Gregor von Nyssa geschrieben worden ist. Der wesentliche Abstand zwischen dem Denken Gregors und dem plotinischen Neuplatonismus, trotz der Gemeinsamkeit des Begriffsvorrats, wird in einer gründlichen Analyse des Seins- und Unendlichkeitsbegriffs bei Gregor klar herausgearbeitet, was zu einer Formulierung des Begriffs vom ewigen, absoluten und vom geschöpflichen, zeitlichen Sein führt (16—17), die sich mit gewissen Gedankengängen der modernsten Existentialphilosophie berührt. Wie in der Aufgeschlossenheit des endlichen Seins dem Unendlichen gegenüber Besitz und Streben, Ruhe und Bewegung in eins zusammenfällt (und damit die Lessingsche Alternative ihren Sinn verliert: „Wenn Gott in seiner Rechten die Wahrheit hielte, in seiner Linken das ewige Streben danach . . .“), das ergibt sich (21) aus dem in seiner ganzen Tiefe erfaßten Unendlichkeitsbegriff Gregors, und von da aus wird verständlich, wieso gerade er in seinem Denken den Übergang vom Neuplatonismus zur eigentlich christlichen Mystik vollzogen hat (24—25). Die Einordnung dieser „Metaphysik des Strebens“ ins Heilsgeschichtlichst-Gnadenhafte (34) macht endlich diese Überführung des Neuplatonischen ins Christliche vollständig. Nur eines muß man sich bei dieser im übrigen vorbildlichen Einführung in das Denken Gregors von Nyssa fragen: ob nämlich durch die gelegentliche Transponierung der Gedankengänge ins Moderne etwas für das bessere Verständnis gewonnen wird, oder ob dies nicht vielmehr irreführend wirkt. Denn wenn auch in der Betrachtung des „fließenden Seins“ eine gewisse Gemeinsamkeit mit der Heideggerischen Philosophie unleugbar vorhanden ist, so ist doch der Unterschied in der Auffassung vom Sein selbst zu grundlegend, als daß diese Gemeinsamkeit zum Verständnis des Ganzen viel beitragen könnte. Und gar „faustisch“ ist bei Gregor weder die Auffassung — denn das faustische Streben ist unendlich aus der als schrankenlos empfundenen Unbegrenztheit des eigenen Seins heraus, das mystische Streben Gregors ist ein unausfüllbar-unendliches Streben in den als unerschöpflich erkannten Glanz des Ewigen hinein, das faustische Streben ist ein Streben am Rationalen und Geistigen vorbei, es leugnet seinen Wert für das „unendliche“ Leben, das Streben Gregors ist ein Streben durch das Gedanklich-Geistige hindurch über das Denken hinaus — noch sein Charakter; er, der zeitlebens der „jüngere Bruder“ geblieben ist, sowohl dem hl. Basilius als der hl. Makrina gegenüber, etwas unselbständig und etwas hilflos dem äußeren Leben gegenüber

(auch nach ihrem Tode noch in der aufschauenden Verehrung zu ihren Worten und Werken), so daß sein Bruder Basilius ihn wegen seiner „Naivität“ für ungeeignet hält, in diplomatischer Mission nach dem Westen zu gehen; der sich auf seine „Unerfahrenheit in weltlichen Dingen“ beruft, als die staatlichen Behörden ihm Unregelmäßigkeiten in der Verwaltung der Gelder seines Besitztums zur Last legen; der durch seine „kurzsichtige Gutmütigkeit“, wie gleichfalls Basilius sagt, bei einem Vermittlungsversuch mit den Ankyranern in eine kirchlich sehr peinliche Lage gerät; der sich — laut seinen Briefen — am wohlsten fühlt, wenn er aus dem Getriebe der Welt sich wieder in die kleinstädtische Enge seines Bischofssitzes oder auf seine Landsitze zurückgezogen hat, wo er im Gespräche mit gebildeten Freunden sich einen Ersatz für die große Welt herzaubern kann, so wie man mit wenigen Kulissen auch in der Wüste auf dem Theater eine Stadt zu schaffen vermag; dessen weltliches Leben vor seiner Erhebung zum Bischof so friedlich verlaufen sein muß, daß er beim Lob der Ehelosigkeit unter den Leiden des Ehelebens nur den Schmerz und die Besorgnis der Trennung anzuführen weiß, und die Angst, die man aussteht, wenn die Frau in Geburtswehen liegt — er hat auch im Charakter wenig Faustisches. Die einzige faustisch klingende Stelle in seinen Werken, wo er den seine Sünden bekennenden Salomon mit den Perlenfischern vergleicht, die im Schlamme des Meeres nach dem Edelsten und Kostbarsten suchen — so stieg Salomon in diese niedersten Sphären des Seins herab, nicht aus dem Hang zum Bösen, sondern weil er erfahren wollte, ob es nicht auch hier Wertvolles und der Erfahrung Wertes gebe (PG 44, 652D) — ist so sicher von Origines inspiriert wie nur irgend etwas in seinen Schriften. Der Hinweis auf das „Faustische“ ist aber leicht aus dem Zusammenhang der Darstellung zu trennen, und sie verliert nichts von ihrer Gültigkeit und Wahrheit, wenn auch dieser eine Zug aus dem Bilde Gregors gestrichen wird. Alles in allem genommen, ist dieses Buch ein vorzüglicher Wegweiser in das „verlorene Paradies“ der Väterlehre, zu dem jetzt auch immer mehr solche Leser den Zugang suchen, denen seine Kenntnis in der Originalsprache und im vollen Umfang der Originale verschlossen ist.

E. v. Ivánka.

Madoz, J., S. J., *Le Symbole du XI^e Concile de Tolède*. Ses sources, sa date, sa valeur (Spicil. Sacr. Lov. 19). gr. 8^o (VIII u. 223 S.) Löwen 1938, Spic. S. Lov.

Das Glaubensbekenntnis des XI. Konzils von Toledo „ist klassisch durch die wunderbare theologische Genauigkeit seiner Gedanken und durch die auffallende Klarheit seiner Formeln in der Darlegung der trinitarischen und christologischen Lehre“ (1). M. bringt in der Einleitung eine neue Textrezension, zu der er aber wegen der damals „gegenwärtigen Umstände“ die besten spanischen Hss nicht heranziehen konnte (13). Das 1. Kap. ist überschrieben: Die Quellen des XI. Glaubensbekenntnisses von Toledo. Hier leistet M. eine bedeutende Arbeit, indem er zu den meisten der von ihm nummerierten 68 Artikel des Symbolums *Parallelstellen* vermerkt aus früheren Konzilien und Vätern, aus Augustinus, Fulgentius, Isidor von Sevilla.

In einem 2. Kapitel (110—133) werden daraus die Folgerungen für die *Abfassungszeit* des Symbols gezogen. Dafür sind die *Parallelstellen* aus Fulgentius und Isidor von besonderer Bedeutung. Hängt das Symbol von diesen ab, so kann es nicht früher als im