

dann wird alle Rede von Metaphysik als Wissen und Wissenschaft hinfällig. Aber eine solche Auslegung des Transzendierens in Ontologie und Metaphysik (zum Sein und dessen Attributen, schließlich zum substantienten Sein) verkennt eben das, was analoges Denken zu leisten vermag. Bei J. gibt es die Analogie nicht. Man wüßte in seinem Werk auch keine einzige Stelle, an der er ihren genuinen Sinn (im aristotelisch-thomistischen Philosophieren) getroffen hätte.

Alles, was hier „polemisch“ vorgebracht wurde, ruft nach Nuancierung und Vertiefung. Leider aber spricht J. dem aus religiösen Quellen Lebenden die Fähigkeit zu eigentlichem Philosophieren ab.

H. Ogiermann S. J.

Voelker, W., *Gregor von Nyssa als Mystiker*. gr. 8^o (XVI u. 295 S.) Wiesbaden 1955, Steiner. 28.— DM.

Im Verfolge seines großangelegten Unternehmens, in einer Reihe von eingehenden Monographien das Frömmigkeitsideal und die Mystik der Ostkirche von ihren vorchristlichen Wurzeln her (Philon) bis auf die Höhe ihrer Entfaltung zu verfolgen (schon ist uns auch ein Buch über den Ps.-Areopagiten angekündigt), hat Verf. im vorliegenden Bande Gregor von Nyssa zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gemacht. Nicht nur — was in den letzten zwei Jahrzehnten häufig geschehen ist — seine mystische Theologie im engeren Sinne und die theologischen Bereiche, die damit zusammenhängen (Gotteslehre, theologische Anthropologie, Lehre vom Ebenbild Gottes im Menschen und Homoiosisgedanke), sondern der ganze Bereich seiner „Spiritualität“ ist daher hier behandelt, seine Lehre von der Entstehung und vom Wesen der Sünde, von der Erkenntnis Gottes im nicht-mystischen Bereiche, vom tätigen Leben und seinem Konvergieren mit dem mystischen Erkenntnisstreben in dem „Gottförmigwerden“ der Gottesliebe, in das beide, tätiges und betrachtendes Leben, auf ihrer Höhe einmünden. Ja, in der Einleitung ist sogar ein Abschnitt dem ästhetischen Gefühl und der Naturschilderung in Gregors Werken gewidmet; der Einfluß der Rhetorik auf seine Darstellungsweise und Gedankenführung wird ebenso erörtert wie die Frage seiner philosophischen Vorbildung.

Insofern greift das Buch weit hinaus über die Thematik der letzten und bisher abschließenden Darstellung der mystischen Theologie Gregors, mit der es sich freilich an zentralen Punkten auseinandersetzen hat, nämlich Daniélous *Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, 2. Aufl. 1954. Man würde V.s Buch sehr unrecht tun, wenn man seine Beurteilung auf die Gegenüberstellung mit dem Buch Daniélous beschränken wollte. Gerade solche Partien, die wesentlich Neues bieten, wie die über die gnostischen Tugenden oder über die Rolle des Christologischen in der Askese Gregors von Nyssa, würden bei einer solchen Betrachtungsweise zu kurz kommen. Dennoch ist es begreiflich, daß diese Auseinandersetzung für jeden Leser im Mittelpunkt des Interesses steht. Man kennt die beiden Thesen: Daniélou glaubt (wobei er nicht zuletzt an den Aufsatz des Ref. „Vom Platonismus zur Theorie der Mystik. Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa“, Schol 11 [1936] 163—195, anknüpft) Gregor als den Bahnbrecher der christlichen mystischen Theologie bezeichnen zu können, weil er als erster die Erkenntnis Gottes im Innern der Seele auf die Liebe begründet, die, als das von der Gnade Gottes in den Menschen gelegte Streben zu ihm, die Seele, die sich mit ihrem Willen ihm zuwendet, *durch* dieses Streben „gottförmig“ *macht* und so den Menschen in seinem Streben selbst das Objekt dieses Strebens *erleben* läßt, ihn wie einen Spiegel leuchten läßt, weil er das Licht des auf ihn fallenden Strahles in sich aufnimmt und nunmehr selbst Licht widerspiegelt, während alle früheren Versuche, das mystische Erleben theologisch zu formulieren, von der platonischen Idee der Wesensgemeinschaft der Seele mit Gott ausgingen und in ihr die Möglichkeit zu einer Erkenntnis Gottes im eigenen Innern der Seele begründet sahen, insofern dieses ursprüngliche und „eigentliche“ Wesen der Seele nur von den „Überlagerungen“ und „Verunreinigungen“ (worunter man je nachdem die Körperlichkeit oder die Sünde versteht) gereinigt werden müsse, um ihre Wesensgemeinschaft mit Gott aufstrahlen zu lassen und im Nachbild das Urbild sichtbar zu machen. Demgegenüber beont V., daß zwischen Origenes und Gregor kein so wesentlicher Unterschied bestehe; die Mystik des Origenes hat denselben stark affektiven Cha-

rakter wie das wenige, was Gregor von Nyssa über eigentliches mystisches Erleben aussagt, und andererseits kommen die platonischen Formeln, die mehr oder weniger das mystische Erkennen auf die Wesensverwandtschaft des Geistes mit Gott basieren, bei Gregor von Nyssa ebenso häufig vor, ja häufiger als die dem angeführten „Spiegelgleichnis“ entsprechenden Gedankengänge. Demgegenüber wahrhaft Origenes, in dessen Ontologie die Idee der „Identitätsmystik“ sehr wohl verankert werden könnte, bei seinen Äußerungen über faktisches mystisches Erleben die Distanz zwischen Geschöpf und Schöpfer, zwischen Begnadendem und Begnadetem so vollkommen, daß sich der Unterschied zwischen seiner und der nyssensischen Auffassung mehr auf Nuance und Akzentsetzung als auf Grundlegendes bezieht.

Inzwischen hat sich Daniélou selbst schon zu V.s Buch geäußert, nämlich in seiner Besprechung des Buches in *RechScRel* 44 (1956) 617—620. Er gibt zu (619), das echt mystische Element bei Origenes (und es ist wohl auch zu ergänzen: den affektiven Charakter seiner Schilderungen mystischen Erlebens, den V. [211 A] betont) bisher unterschätzt zu haben. Die Entgegensetzung der „intellektualistischen“ Mystik des Origenes und der echten Mystik Gregors, wie sie Daniélou in seinem Buch: *Origène*, Paris 1948, 296, vorträgt, war jedenfalls so scharf, und es ist das unbestreitbare Verdienst V.s, in seinem Buch „Das Vollkommenheitsideal des Origenes“, Tübingen 1931, diese Seite an Origenes deutlich herausgestellt zu haben. Aber darum geht es hier nicht. Man darf nicht übersehen, daß V. über Gregor von Nyssa als *Mystiker* schreibt, Daniélou über seine *Théologie mystique* (und Ref. über seine Umwandlung platonischer Gedanken zu einer *Theorie der Mystik*). Wenn man Gregor von Nyssa als Bahnbrecher der christlichen mystischen Theologie bezeichnet, so gewiß nicht deshalb, weil er der erste christliche Mystiker wäre oder weil seine Mystik einen echteren, „authentischeren“ Charakter hätte als die der christlichen Mystiker vor ihm, sondern nur deshalb, weil er als erster eine theologische Formel für die Mystik aufgestellt hat, die vom christlichen Standpunkt vertretbar ist, ja die seither für die theologische Formulierung des Phänomens Mystik überhaupt maßgebend geblieben ist, ohne in die Bahnen der Identitätsmystik abzugleiten, die letzten Endes auf die Idee der Wesensgemeinschaft der Seele mit Gott die Möglichkeit begründet, in der „gereinigten“ Seele das Göttliche selbst wahrzunehmen und somit den übernatürlichen Charakter des mystischen Erlebnisses leugnet. Eine solche Formel hat es vor Gregor nicht gegeben — und darin liegt das Bahnbrechende an Gregor und auch die Entwicklung in Gregor selbst. Denn Gregor hat sich, noch bevor er seine eigene neue Formulierung des mystischen Erlebens konzipiert hatte, noch der alten, vorher üblichen, bedient, die die Mystik auf die wesenhafte Göttlichkeit bzw. Gottebenbildlichkeit der Seele basiert.

Aber Gregor verwendet auch in seinen späteren, ja auch noch in seinen spätesten Schriften Formeln der platonischen und platonisierenden Denkweise, wendet V. ein. Gewiß. Aber V. sagt selbst sehr treffend (215): „Der Nyssener... spricht die Sprache Platos, durchdringt aber das Ganze sofort mit christlichem Geist.“ Man kann doch nicht das bloße Beibehalten traditioneller Formulierungen, die im Sinne der neugewonnenen Erkenntnis umzudeuten sind (und an den entscheidenden Stellen auch umgedeutet und berichtigt werden), mit der Entdeckung einer neuen Formel, mit der eingehend vorgetragenen Einsicht in das eigentliche Verhältnis der Sache auf ein und dieselbe Stufe stellen und die Äußerungen in dem einen und im anderen Sinn sozusagen nur statistisch gegeneinander abwägen. Es kann kein Zweifel sein, wo Gregor die eigene neue Formel vorträgt und wo er nur traditionelle Formulierungen noch weiterverwendet, die jetzt, nachdem er *seine* Formel gegeben hat, ihren ursprünglichen Sinn schon verloren haben. Andererseits wendet V. gegen die Behauptung einer Entwicklung bei Gregor ein, daß er ja auch schon in den frühesten Schriften das „Aufleuchten“ des Göttlichen in der Seele nicht als etwas Natürliches betrachte, sondern der Gnade Gottes zuschreibe (154 Anm. 1) und die menschliche Mitwirkung, die ethische Betätigung, als Voraussetzung fordere (72). Aber das heißt die Verschiedenheit der beiden Formulierungen verkennen. „Natürlich“ in dem Sinne, daß die Erkenntnis Gottes im Ebenbilde der Seele auf jeden Fall da wäre, ohne Gnadenwirkung, ohne menschliche Mitwirkung, ist sie natürlich nicht. Aber selbst wenn das „Aufleuchten“ nur mit Hilfe der Gnade möglich ist, so ist es dann doch noch der entscheidende Unterschied, *was* aufleuchtet: die mit Hilfe der Gnade

und dank der Willensmitwirkung des Menschen von aller Verfinsterung und Überlagerung gereinigte *Wesensgemeinschaft* der Seele mit Gott (auf diese die Möglichkeit der mystischen Gottesschau begründen, heißt eben, sie auf die *Natur* der Seele gründen — wenn auch nicht: sie ihren natürlichen Kräften zuschreiben) — oder: die im Menschen als Liebe zu Gott wirksame und ihn bewegende *Gnade selbst*, die ihn, der zwar auch schon in seiner Geistigkeit die Gottebenbildlichkeit besitzt (aber keineswegs eine solche, die auch schon eine innerliche Gottesschau ermöglichen könnte) erst gottförmig *macht* und dadurch zur Gottesschau befähigt, weil die Kraft, die in ihm wirkt, eben die von Gott gegebene Liebe zu Gott selbst ist, wie das Licht, das den Spiegel erleuchtet, nicht mit dem Spiegel, sondern mit der Lichtquelle *Wesensgemeinschaft* und *diese* im Spiegel erblicken läßt, wenn auch der Spiegel in seiner Aufnahmefähigkeit für das Licht eine gewisse Affinität dafür besitzen muß, um überhaupt spiegeln zu können.

Man wird also die bisher übliche Gegenüberstellung von Origenes und Gregor von Nyssa, in Hinblick auf den Charakter ihrer Mystik und auf ihre Aussagen über das mystische Erleben im einzelnen, wohl revidieren müssen und hier eine größere Gleichartigkeit zugestehen, als man bisher geneigt war — aber was die theologische Formulierung des Wesens der Mystik betrifft, bleibt die bahnbrechende Bedeutung Gregors von Nyssa bestehen. Man kommt im Ganzen zu demselben Ergebnis wie seinerzeit schon Lieske in der Beurteilung des Voelkerschen Origenes-Buches: „So überaus wertvoll V.s Arbeit dadurch ist, daß sie Origenes' Frömmigkeitsleben für die Beurteilung seiner Vollkommenheitslehre verwertet, so gerät sie doch . . . in eine Krise, da sie zu sehr beim rein Erlebnismäßigen stehenbleibt, und vor lauter Zurückhaltung gegenüber allem Dogmatischen Origenes zuwenig innerhalb seiner eigenen dogmatischen Theologie wertet“ (Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster/W., 1938, 9). Ebenso wird hier der *Mystiker* Gregor vorzüglich erfaßt und geschildert, das spekulativ Neue und Bahnbrechende an seiner theoretischen Formulierung aber zu wenig deutlich erfaßt und gewertet. So rücken Origenes und Gregor begrifflicherweise mehr zusammen (und vom Erlebnismäßigen und vom Gesamthabitus ihrer Spiritualität aus betrachtet, gewiß auch mit Recht); der Theoretiker der Mystik aber, der das Neue an Gregor ist, kommt nicht gebührend zur Geltung.

Doch das sind Einwände, die die Beurteilung der Frage auf einen Punkt konzentrieren, mit dem die Thematik des Buches keineswegs erschöpft ist. Und das Gesamtbild von der Frömmigkeit, dem Vollkommenheitsstreben und der Aszese Gregors ist der eigentliche Wert dieses Buches, das aber auch sonst unser Bild von Gregor wesentlich vervollständigt. Sehr zu begrüßen ist die Betonung des allzuoft übersehenen stoischen Elements im Denken des Nysseners (16), wohlthuend die Reserve gegenüber Nygren (252) und seine Überspitzung des Gegensatzes von *ἀγάπη* und *ἔρως*, die ihn dazu verführt, die ausdrückliche Gleichsetzung von *ἔρως* und *ἀγάπη* bei Gregor dahin zu deuten, daß er die *ἀγάπη* dem *ἔρως* unterordnen wolle, während in Wirklichkeit, wie V. mit Recht feststellt (253), viel eher die platonischen *ἔρως*-Motive in den Bereich der christlichen *ἀγάπη* transponiert werden. Dazu eine Bemerkung: Die Liebeskette (192 Anm. 2) ist keineswegs, wie V. Nygren zuzugeben scheint, einfach ganz allgemein als „Liebesymbol“ zu werten, sondern die Stelle PL 46, 89 A drückt, sehr komprimiert und so, als ob diese Umdeutung schon dem Leser geläufig wäre, denselben Vergleich aus, den Ps.-Dionysios PG 3, 680 C breiter ausführt. Im Hintergrunde steht die neuplatonische „Goldene Kette“, die als wohlgefügte Stufenreihe von der obersten Gottheit bis zur letzten Stufe des Seins herabreichet und die auf dem Wege zur Einigung mit der obersten Gottheit aufsteigend wieder durchlaufen werden muß. Wie dieses aus dem Gedankenkreis der Emanation stammende Bild hier von der theurgischen Vorstellung der stufenweisen Vergottung (durch ein Emporsteigen an der Kette der Seinsstufen entlang) losgetrennt und auf das rein persönliche Gebetsverhältnis der Seele zu Gott übertragen ist („wir glauben, ihn durch unser Anrufen zu uns zu ziehen, in Wirklichkeit ziehen wir uns zu ihm empor“), ist ein sehr bezeichnender Fall der Verchristlichung eines prägnant neuplatonischen Motivs (wie schon das Epitheton *πολύωτος σείρα* bei Dionysios zeigt), hat aber mit Eros-Symbolen gar nichts zu tun. Jedenfalls besitzen wir in V.s Buch eine Gesamtdarstellung der Gedankenwelt Gregors von Nyssa, wie sie wenige der

bisherigen so gründlich, keine bisher in so umfassender, auch die Aszetik und Ethik Gregors mitumfassender Weise, gegeben hat. Ein großer Vorzug des Werkes ist, daß es beständig auch die Zusammenhänge mit den Zeitgenossen, insbesondere den zwei anderen Kappadokiern, kontrastierend oder parallelisierend, im Auge behält. Nicht nur für unsere Kenntnis Gregors von Nyssa, sondern für die ganze Patristik bildet es eine große Bereicherung.
 Endre von Ivánka, Graz

Müller, A., *Die Grundkategorien des Lebendigen*. 8^o (207 S.) Meisenheim/Glan 1954, Westkulturverlag A. Hain. 14.— DM; geb. 16.50 DM. — Portmann A., *Biologie und Geist*. 8^o (360 S.) Zürich 1956, Rhein-Verlag. 16.80 Fr.

Müller stellt einleitend fest, daß die Biologie „nach wie vor das Bild einer großen Unausgeglichenheit und Zerrissenheit“ (11) zeigt. Weder die Beziehungen zum Reich des Unlebendigen noch besonders die zum Seelischen seien bislang in verbindlicher Weise geklärt. Besonders die letzteren werden aber immer vordringlicher (Wiederentdeckung der Seele in der Medizin, Neurosenlehre, Körperbau und Charakter, Ausdruckskunde). In der theoretischen Biologie fehlen allseitig anerkannte Grundbegriffe trotz Drieschs konstitutiver Kategorie der Individualität und Ganzheit, trotz v. Bertalanffys organismischer Biologie. Die Grundbegriffe dieser und ähnlicher Autoren „bedürfen weiterer Aufgliederung sowie Annäherung an das Seelische“ (11). Eine am Seelischen orientierte Interpretation verlangt besonders das Verstehen der Ausdruckserscheinungen. Unvergessen ist auch das Wort Spemanns am Ende seiner berühmten „Experimentellen Beiträge zu einer Theorie der Entwicklung“ (1936): „Es soll heißen, daß diese Entwicklungsprozesse, wie alle vitalen Vorgänge, mögen sie sich einst in chemische und physikalische Vorgänge auflösen, sich aus ihnen aufbauen lassen oder nicht, in der Art ihrer Verknüpfung von allem uns Bekannten mit nichts so viel Ähnlichkeit haben, wie mit denjenigen vitalen Vorgängen, von welchen wir die intimste Kenntnis besitzen, den psychischen.“ M. will mit seiner Arbeit zur Vertiefung des Problembewußtseins beitragen, und einen korrigierenden Ausgleich zur noch immer übermächtigen mechanistischen Tradition schaffen.

In fünf Abschnitten versucht er, einen Beitrag zu den Grundkategorien des Lebendigen zu geben: 1. Der Geltungsbereich der Werte und das Lebendige; 2. Die ontologischen Voraussetzungen für die Geltung der Werte in der Biologie; 3. Die Wertkategorien in Eduard Sprangers „Lebensformen“ und das Lebendige; 4. Die Kategorie der Polarität; 5. Die Grundkategorien des Lebendigen und das Ausdrucksgeschehen.

Aus dem sehr gedrängt dargestellten Gedankenreichtum der einzelnen Kapitel seien einige Gesichtspunkte besonders hervorgehoben: Die Betrachtung geht aus von dem sehr wichtigen Vervollkommnungsgedanken in der Organismenwelt, dem Normbegriff (für Kristallographie, Medizin, Paläontologie) und den Werten des Historischen für die Biologie. Das Schwergewicht der Untersuchung liegt im Kap. C, in dem die spezifischen Wertkategorien des Lebendigen im Anschluß an Sprangers Strukturpsychologie behandelt werden. Dabei leitet den Verf. die Überzeugung, daß „die allgemeinsten gemeinsamen Strukturgesetze, die die seelische Wirklichkeit und die organische Erscheinungswirklichkeit gleichermaßen umfassen, diejenigen des Lebendigen überhaupt sind“ (52). Dann werden die einzelnen Werttypen (des theoretischen, ökonomischen, ästhetischen Menschen) besprochen. Wertvoll ist hierbei besonders die treffende Kritik am Darwinismus und den darwinistischen Vervollkommnungstheorien (60 ff.) sowie des mechanistischen Weltbildes überhaupt. In dem umfangreichen Kap. über die objektive Ästhetik in der Natur untersucht der Verf. das Verhältnis von Form und Funktion (Primat der Form), dann die Hypermorphosen, Gestalttypologie, Mimesis, harmonikale Forschung (grundlegende Kongruenz des mathematischen „Erkenntnisraumes“ und des akustischen „Erlebnisraumes“, 99), den Vogelgesang, die ornamentale Schönheit, sekundäre Geschlechtsmerkmale und primäre Ausdrucksfunktion und schließlich das Wesen des tierischen Spieles. In einem Kap. über die Werte des Politischen und Sozialen in ihrer Bedeutung für die Biologie kommt der wichtige Begriff der Hierarchie (anschließend an die Physiologie des Zentralnervensystems) zur Sprache. Eine Abhandlung über die Grundkategorien des Lebendigen und das Ausdrucksgeschehen (Ausdruckswert der