

der Zustand des sündigen Fleisches und die Heiligkeit des göttlichen Lebens bilden. 2. Diese Umgestaltung vollzieht sich im Tode und in der Verherrlichung als einem einzigen Geheimnis; denn der Tod ist nur so weit das Ende des sündigen Fleisches, als er in der Verherrlichung, dem Prinzip des göttlichen Lebens, endet“ (72). Dasselbe gilt vom Erlösungsoffer, wie es vor allem im Hebr aufgefaßt wird. Jedem Opfer liegt nach D. ein doppeltes Verlangen zugrunde: die Gottheit durch eine Gabe zu ehren und sich mit der Gottheit zu vereinigen. Der Mensch ergreift die Initiative dadurch, daß er der Gottheit eine Gabe darbringt, die er symbolisch durch die Vernichtung dem profanen Gebrauch entzieht und umgestaltet, und daß die Gottheit die Gabe annimmt (73). So war beim Erlösungsoffer der Tod Christi eine umgestaltende Hingabe, bei der das Opferlamm, seiner profanen Daseinsweise beraubt, durch die Auferstehung in Gott aufgenommen wurde (76). Diese Hingabe an Gott und Aufnahme durch Gott findet nach D. ihren sinnfälligen Ausdruck vor allem im Ritus des Versöhnungsoffers, mit dem im Hebr das Opfer Christi verglichen wird. Der Eintritt des Hohenpriesters in das Allerheiligste und die Besprengung der Bundeslade mit dem Blut des Versöhnungsoffers ist nach ihm nicht nur ein Entsühnungs- oder Reinigungsritus, wie man nach Lev 16, 16–19 annehmen sollte, sondern eine Funktion des Versöhnungsoffers selbst, nämlich die Darbringung der umgestalteten Opfertgabe an die im Allerheiligsten gegenwärtige Gottheit. So gehört auch der Eintritt Christi in das Allerheiligste des Himmels mit seinem eigenen Blute, d. h. der durch Tod und Auferstehung umgestalteten Opfertgabe, zum Opfer (81 f.). Dabei besagt die Verherrlichung durch die Auferstehung schon die *wesentliche* Himmelfahrt (94), die ja nicht lokal zu denken ist, und damit die Annahme der Opfertgabe durch Gott. Wer der Erlösung teilhaftig werden will, muß durch die Taufe auf den Tod Christi in das umgestaltende Sterben und Auferstehen Christi mit hineingenommen werden (41 43 f. 85). Insofern Christus als dargebotene, umgestaltete und vom Vater angenommene Opfertgabe immerfort dem Vater gegenwärtig ist, dauert sein Priestertum und sein Opfer ewig. Auch das eucharistische Opfer ist nichts anderes als ein geheimnisvolles Hinaustreten des Opfers Christi, das in seinem himmlischen Ausgang unverrückbar festliegt, in unsern Äon, gleichzeitig mit dem Leibe Christi, in dem es gegenwärtig ist. Das Sakrament ist der Dolmetsch, der durch Zeichen den Leib und das Blut trennt, und so wird das Opfer wieder irdisch und zeitlich, obgleich es wesentlich himmlisch ist und in seiner eigenen Gestalt nicht in unsere Geschichte zurückkehren kann (348). Von der Rolle des Heiligen Geistes bei der Auferstehung Christi heißt es treffend: „Ostern ist der Einbruch des Geistes Gottes in einen Menschen, nämlich Christus, und die Umgestaltung dieses Menschen in die Heiligkeit des Geistes Gottes und unsere fortschreitende Umgestaltung in diesen Menschen“ (270). So ergibt sich wirklich eine geschlossene Gesamtschau des Heilswerkes Christi, in dem die Auferstehung und Verherrlichung einen wesentlichen Bestandteil bilden. Hier und da gebraucht der Verf. etwas überraschende Formulierungen, die aber meistens aus dem Zusammenhang richtig verstanden werden können, z. B. wenn er sagt, Christus habe in einer gewissen Weise durch den Tod die Schuld bezahlt, die er sich durch die Sünde zugezogen hatte (66), oder der Eintritt Christi in die Herrlichkeit sei seine Priesterweihe gewesen (160), oder die Kirche sei identisch mit seiner körperlichen Menschheit (239) u. ä. Sicher werden nicht nur die Verkünder des Gotteswortes, für die das Werk in erster Linie gedacht ist, sondern auch Exegeten und Dogmatiker darin manche Anregung finden, wenn auch nicht jeder die Ansicht des Verf. in allem teilen wird.

B. Brinkmann S. J.

Bouyer, L., *La Vie de S. Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif (Figures monastiques)*. gr. 8° (XIII u. 237 S.) Abbaye S. Wandrille 1950, Editions de Fontenelle.

Wenn nicht alles täuscht, tritt die Erforschung der Anfänge des christlichen Mönchtums in ein neues Stadium. Nachdem die mannigfachen Versuche einer

religionsgeschichtlichen Herleitung sich im wesentlichen als unhaltbar erwiesen haben, geht es nun darum, die Eigenart der frühmonastischen Spiritualität und ihre Verwurzelung in der christlichen Überlieferung aufzuzeigen. Anders ausgedrückt: auf die Periode der Apologetik kann nun die Zeit des positiven Aufbaues folgen. Sie fordert, daß die Quellen erneut durchgearbeitet werden. Unter ihnen nimmt die Vita des hl. Antonius des Großen einen ersten Platz ein. War es das Verdienst des vorigen Jahrhunderts, den athanasianischen Ursprung dieser Magna Charta des christlichen Mönchtums ein für allemal festgelegt zu haben, so geht es nun darum, ihren Gehalt aufzuschließen. Dafür liegen wichtige Vorarbeiten vor, zumal von K. Holl, R. Reitzenstein und J. List. All diesen Forschern ging es darum, durch die Bestimmung des *genus litterarium* die Frage nach der geschichtlichen Zuverlässigkeit der Vita zu klären. Das Ergebnis hatte K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, 1936, 87—108, so zusammengefaßt: auch bei strengster Kritik muß eine Reihe von Daten als zuverlässig angesehen werden. Die vorliegende Studie sucht einen Schritt weiterzugehen. Mit guten Gründen betont B., daß die historische Kritik nicht nur nach dem zu fragen hat, wer und was Antonius in sich war, sondern auch nach dem, was er im Bewußtsein seiner Zeitgenossen war. Ohne Zweifel ist die Vita des Athanasius eine unlösbare Einheit von Objektivem und Subjektivem. Aber auch das Subjektive ist nicht ohne Wichtigkeit für den Historiker, weil es die Strahlkraft der Persönlichkeit des Antonius offenbart. Der einzige Weg, diesem Tatbestand gerecht zu werden, ist die umsichtige Anwendung der formgeschichtlichen Methode. Denn sie garantiert, daß wir nicht von einem antiken Autor Auskünfte erwarten, die er gar nicht geben wollte. Was insbesondere Athanasius bieten will, ist in seinem Prolog ausgesprochen. Es geht ihm sicherlich um die Gestalt des großen Mönchsvaters, aber ebensowohl um das Ideal des mönchischen Lebens, wie es Antonius geformt hat. Beide Momente, das biographische und das, wenn ich so sagen darf, programmatische sind in ihrer unlösbaren Einheit zu sehen. Denn auch in dem „Programm“ lebt etwas von der Persönlichkeit des Antonius selbst. Es entspricht somit durchaus der Sache, wenn B. dem Aufbau seines Buches die verschiedenen Phasen des Antoniuslebens als Leitfaden zugrundelegt, in diesen Rahmen aber eine ausführliche Schilderung des frühkirchlichen Mönchtums hineinfügt.

Es ist unmöglich, im Rahmen einer Besprechung die Fülle wertvoller Erkenntnisse zusammenzutragen, die das Buch vermittelt. Ich kann nur auf einiges hinweisen. Da ist einmal die Vertiefung unseres Wissens um den genuin christlichen Charakter und Ursprung der Wendung des jungen Antonius zum mönchischen Leben — wenn man auch bzgl. der Beziehungen zwischen der „Weltflucht“ der Christen während der Verfolgungszeit und derjenigen der Aszeten zurückhaltender sein mag als der Verf. Jedenfalls hat B. richtig erkannt, daß die Absonderung von der Welt durchaus in der Konsequenz des Evangeliums lag. Es ist also nicht nötig, Essener und Therapeuten u. a. m. zur Erklärung des christlichen Mönchtums herbeizubemühen. Es genügt die Einsicht, daß Antonius das Evangelium wörtlich zu nehmen trachtete, um seinen weiteren Weg zu verstehen. Dort im Evangelium fand er die Grundmotive seiner Spiritualität: die durch die Parousie des Herrn getrennten beiden Äonen, die Nachfolge Christi in Entsagung und Selstverleugnung, die Nachahmung des idealen Lebens der Urkirche. Zumal den Therapeuten Philos gegenüber zeigt B. sehr gut, wie sehr die Ähnlichkeiten im rein Äußerlichen hängen bleiben. Dabei ist zu beachten, daß das von Antonius geprägte Mönchtum gerade dem koptischen Volkstum entstammt, d. h. jener Bevölkerungsschicht Ägyptens, die sich der Hellenisierung am meisten verschlossen hatte. — Sodann versteht es B. ausgezeichnet, die Eigenart der Spiritualität des Antonius bzw. des koptischen Mönchtums deutlich zu machen. Sie gründet auf einem durchaus positiven Verhältnis zur Welt; von einem manichäisch-gnostischen Dualismus kann keine Rede sein. Die kreatürlichen Werte, wie Besitz, Ehe, Kultur, werden nicht verdammt. Der Mönch will nur seine Freiheit ihnen gegenüber sichern, um ganz Christi Knecht sein zu können. Zumal diese christologische Bezogenheit des mönchischen Lebens wird

sehr eindrucksvoll herausgearbeitet. Sinnziel des mönchischen Lebens ist die fortschreitende Verwirklichung des paulinischen „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“ Um seiner Christusverbundenheit willen hat der Mönch den Weg des Herrn nachzugehen. Das Leben Christi aber ist wesentlich Kampf mit den dämonischen Mächten. Von daher gewinnt das dämonologische Moment der Vita, das nur zu oft verkannt worden ist, seinen tiefen Sinn. Es ist keine bizarre Ausgeburt einer auswuchernden Phantasie (so sehr auch die Einzelzüge der Lust am Fabulieren entsprungen sein mögen); vielmehr erfüllt der Mönch gerade in der kämpferischen Konfrontierung mit dem Bösen seine Aufgabe unbedingter Christusnachahmung. Freilich wird das nur dann begreiflich, wenn man sich der dahinterstehenden frühchristlichen Kosmologie und Dämonologie öffnet, ohne die übrigens weder die Evangelien noch die Paulusbriefe verständlich sind. B. hat darum gut daran getan, daß er diesen ganzen Fragenkomplex in einem eigenen Exkurs (181—219) nochmals ausführlich behandelt.

Von der Dämonologie her läßt sich nun auch deutlich machen, wie unrecht der Vorwurf war, Antonius und seine Nachahmer hätten sich durch ihren Rückzug in die Wüste einem unchristlichen Individualismus bzw. Solipsismus verschrieben. B. betont sehr gut, daß der Mönch zwar die gewöhnliche Lebensweise (la vie commune), nicht aber die menschliche Gemeinschaft (la communauté humaine) verläßt. Der Mönch führt seinen Kampf mit dem Satan, dem er sich an dessen ureigenem Sitz, in der Wüste, stellt, „für“ die ganze erlöste Menschheit. Er löst darin den Märtyrer ab. Beide, der Märtyrer und der Aszet, stehen im Kampf mit den von den Dämonen beherrschten Mächten des Heidentums. In beiden sind es letztlich Christus und Christi Kirche, die mit den satanischen Gewalten ringen. Damit ist aber die seit langem übliche Verdächtigung, als ob das beginnende Mönchtum sich fern von der Kirche oder gar im Gegensatz zur Kirche herausgebildet habe, erneut widerlegt. Es liegt durchaus in der Konsequenz dieses mönchischen Ideals, daß sich Antonius seinem Bischof so bereitwillig für den Kampf gegen die Häresie zumal des Arianismus zur Verfügung stellt. Das Mönchtum konnte in diesen antihäretischen Kampf um so wirksamer eingreifen, als es Exponent des populären Christentums ist (im Gegensatz zu den Häuptern der verschiedenen Irrlehren, die sich zu sehr von der hellenistischen Bildung hatten betören lassen).

Die Herausarbeitung dieser theologischen Hintergründe des frühchristlichen Mönchsideals wird ergänzt durch die wertvollen Hinweise auf die Sonderart dieses asketischen Ideals. Einiges sei angedeutet: B. unterstreicht, daß es zum Wesen dieses ersten Mönchtums gehört, ein „extrémisme“ und ein „intégrisme“ zu sein. Gewiß ist es uns benommen, von einem „humaneren“ Mönchsideal zu schwärmen. Aber niemand darf übersehen, daß diese Männer gerade durch ihren religiösen Radikalismus ihre kirchengeschichtliche Sendung erfüllt haben. Es liegt in der gleichen Richtung, wenn B. sagt, daß das frühe Mönchtum kein bloßer „status vitae“, nichts Statisches war, sondern etwas von Grund auf Dynamisches. Mönchtum ist eine Richtung und eine Orientierung. Das Ziel ist ein „dépassement perpétuel“. Der Mönch darf auf keiner Stufe des geistlichen Lebens stehen bleiben, sondern muß immer wieder seine Zelte abbrechen und weiterwandern, wenigstens im geistlichen Sinn. Dieses asketische Ideal steht freilich im schroffen Gegensatz zu jedem weltimmanenten Humanismus. Er erstrebt nicht die harmonische Entfaltung des ganzen Menschen, sondern es will den Menschen für den künftigen Äon zurüsten. Es ist also, wenn man so sagen darf, ein eschatologischer Humanismus, dessen Wurzeln aber nicht in einem heidnischen Dualismus ruhen, sondern in der biblischen Lehre von der Berufung des Menschen.

Sehr wichtig ist die Betonung des leib-seelischen Charakters der frühmonastischen Aszese. Für Antonius und seine Jünger war die Einheit von Seele und Leib viel zu selbstverständlich, als daß sie auf den Gedanken einer „bloß geistigen“ Aszese hätten kommen können. Sie wußten, daß die Seele nur auf dem Weg über den Leib zu erreichen ist. Fasten, Nachtwachen, Schlafen

auf dem harten Boden, ausgedehnte Gebetsübungen u. dergl. sind gewiß kein Selbstzweck, aber sie sind auch nicht in die Willkür des einzelnen gelegt. Ohne ein gewisses Maß von „Übungen“ kann das Ziel des mönchischen Strebens, die Gestalt der Christusähnlichkeit und die Heranreifung zum „homo spiritualis“, nicht erreicht werden. — Noch auf ein letztes Moment sei hingewiesen: die enge Verbindung von geistlicher Lesung und Meditation. B. verweist in diesem Zusammenhang darauf, wie noch in den Klöstern der Cluniazenser die Schriftlesung die eigentliche Gebetsmethode war, sofern man überhaupt von einer den „schwarzen Mönchen“ eigentümlichen Methode sprechen darf.

Diese Hinweise müssen genügen. Sie lassen den reichen Gehalt dieser wertvollen Arbeit ahnen. B. hat seine Studie aus guter Kenntnis der Quellen und der neueren, auch ausländischen Literatur geschrieben. Die Sprache ist außerordentlich lebendig und fesselnd. Der Verf. zeigt eine große Vertrautheit mit der modernen Psychologie, zumal mit der Psychoanalyse, in deren Licht er manche Berichte der Vita ganz neu sehen läßt. Ebenso kennt er sich gut in den Gesetzen und Bedingungen des geistlichen Lebens aus. So gelingt es ihm in geradezu vorbildlicher Weise, die für die meisten Menschen von heute so völlig fernliegende Welt des ersten Mönchtums in ihrer Aktualität aufzuweisen. Wenn es wahr ist, was B. in seinem Vorwort sagt, daß unsere Zeit mit ihrer gefährlichen Verfallenheit an die reine Aktion not hat, die „Stimme aus der Wüste“ zu hören, dann hat er sich als gültigen und geschickten Interpreten dieser Stimme erwiesen.

Ein paar kritische Ausstellungen seien zum Schluß gestattet. S. 15 hätte auch auf das Zeugnis der griech. Pachomiusvita (die übrigens heute tunlichst nach der kritischen Edition von F. Halkin zitiert werden sollte: vgl. S. 53, Vita prima § 2, ed. Halkin, S. 2, Z. 12—13) verwiesen werden können. — S. 38 hat B. offenbar die von Heussi S. 82f. vorgelegte Textkorrektur übersehen. Demnach wird man, falls nicht neue Argumente vorgebracht werden, nicht mehr daran festhalten können, daß Athanasius selbst Mönch gewesen ist. — S. 39: Es scheint nicht ratsam zu sein, eine cönobitische und eine anachoretische Phase im Leben des Antonius zu unterscheiden. Cassian, Instit. 5, 3 kennzeichnet die spätere Entwicklung, darf aber nicht auf die Anfänge zurückprojiziert werden. — S. 49—51: Bei der Auseinandersetzung mit der hypothetischen Herleitung des Mönchtums aus den Sarapisreklusen vermißt man einen Hinweis auf Ph. Gobillot, Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion d'Egypte (RechScRel 10 [1920]; 11 [1921]; 12 [1922]). — S. 53: Das Verhältnis zwischen dem anachoretischen und cönobitischen Gehorsamsideal dürfte doch ein wenig komplizierter sein: vgl. H. Bacht, L'importance de l'idéal monastique de S. Pacôme . . . (RevAscMyst 26 [1950] 308—326, bes. 321—323). — S. 56—58: Ebenso scheint das Verhältnis zwischen Oratio, Meditatio und Lectio divina noch einer Vertiefung fähig zu sein. Vor allem vermißt man ein näheres Eingehen auf das, was für die alten Mönche „meditatio“ war und warum sie der „oratio“ gegenübergestellt wird. — S. 92f: Ich weiß nicht, ob die von B. hier gemachte Unterscheidung der asketischen Übung (ascèse d'affranchissement und châtement volontaire) sachgerecht ist. Jedenfalls kannte doch das frühkirchliche Mönchtum auch schon Kasteiungen, die mit der mittelalterlichen Praxis große Ähnlichkeit haben: so etwa das Schleppen von schweren eisernen Ketten oder Kreuzen. Wahr ist allerdings, daß in der Antoniusvita davon noch keine Rede ist.

H. Bacht S. J.

Devreesse, R., *Essai sur Théodore de Mopsueste* (Studi e Testi 141). gr. 8° (VIII u. 439 S.) Città del Vaticano 1948. L. 2500.—.

Theodor von Mopsuestia gehört zu den umstrittensten Gestalten der Dogmengeschichte. Über 1500 Jahre lang ist sein Andenken sehr belastet gewesen. In den letzten Jahrzehnten aber ist eine weitgehende Rehabilitierung seines Ansehens erfolgt. Das ist das Werk der neueren Forschung, die in dreifacher Hinsicht wichtige Arbeit geleistet hat:

1. In der Sammlung und Herausgabe des erhaltenen literarischen Nachlasses. R. Devreesse kommt das Verdienst zu, den Psalmenkommentar für