

führung des Endreiches der Gerechtigkeit und des Friedens zutraut, erwartet nicht das Reich Christi, sondern das Reich des Antichristen“ (227 f.). Wir müssen die eschatologische Vorläufigkeit der irdischen Ordnungen sehen, aber auch „die Verantwortung der Kirche für das Menschsein, für die Struktur des Staates und der Gesellschaft, die von diesen säkularen Religionen angegriffen und zersetzt wird“ (241). „Es nützt hier nichts, die theologischen Formeln des 16. Jahrhunderts zu wiederholen“ (ebd.). Es ist aber auch „ein Wahn, zu glauben, man könne, auf einen aufklärerischen oder idealistischen Humanismus aufbauend, den Menschen unserer Zeit vor dem totalitären Kollektivismus erretten“ (242).

Die überaus sorgfältigen geschichtlichen Untersuchungen über Ursprung und Entwicklung des Marxismus sind für die geistige Auseinandersetzung zwischen Ost und West ohne Zweifel sehr bedeutsam. Bedenken könnten angemeldet werden bezüglich der Beurteilung der Rolle von Engels. Sicher hat er Neues gebracht; aber Marx selbst scheint dieses Neue nicht als Verfälschung seines Gedankens empfunden zu haben. Die Ergänzung, die Engels durch die Dialektik der Natur gebracht hat, war wohl notwendig, wenn der Marxismus nicht auf letzte weltanschauliche Fragen eine Antwort schuldig bleiben wollte. Jedenfalls ist der Marxismus, wie auch Landgrebe zugibt (III 3), nur in der Form, die er durch Engels und Lenin erhalten hat, heute geschichtsmächtig. Gewiß, sein Erfolg beruht zum guten Teil auf politischem Druck. Aber er tritt doch als wissenschaftliche Philosophie auf und macht tatsächlich auf viele den Eindruck großer Geschlossenheit und Folgerichtigkeit. Und ob es tatsächlich so einfach ist, ihn zu „widerlegen“, wie der eine oder andere Mitarbeiter dieser Studien zu meinen scheint? Jedenfalls nicht durch bloße Berufung auf Kant. Schon um derer willen, die Tag für Tag auf die Angriffe des Materialismus Antwort geben müssen, scheint uns *auch* eine systematische Auseinandersetzung mit dem heutigen dialektischen Materialismus notwendig.

J. de Vries S. J.

Festugière, A.-J., O.P., *Les Moines d'Orient*. Bd. I: *Culture ou Sainteté. Introduction au Monachisme oriental*. gr. 8^o (96 S.). Bd. II: *Les Moines de la région de Constantinople. Callinicus, Vie d'Hypatios. Anonyme, Vie de Daniel le Stylite*. gr. 8^o (176 S.) Paris 1961, Editions du Cerf. 9 u. 18 NFr.

Unter den vielen Beiträgen zur Förderung unserer Kenntnis vom frühen östlichen Mönchtum verdient das Werk von A.-J. Festugière, dessen beide erste Bände hier angezeigt werden, besondere Beachtung. Die Verdienste des Verf. um die Erforschung der griechisch-hellenistischen Philosophie und Kultur sind allgemein bekannt. Er ist somit wie nur einer imstande, den kulturellen Hintergrund zu schildern, von dem das Mönchtum sich mit seinen bisweilen so befremdenden Sonderheiten abhebt. F. plant ein umfassendes Übersetzungswerk, das die Viten der bedeutendsten Mönchsgestalten des byzantinischen Bereiches (siehe den vorliegenden Band II), von Palästina und Ägypten umfassen soll.

F. hat dem ganzen Werk einen schmalen Einführungsband vorausgeschickt, der unter dem Titel „Culture ou Sainteté“ sich mit einem der schwierigsten Probleme auseinandersetzt, das uns das östliche Mönchtum aufgibt. Fast möchte man in dem Buch eine Selbstrechtfertigung des Verf. sehen, dem vielleicht manche es verübeln mögen, daß er aus der sublimen Geistigkeit der Welt Platons und der griechischen Philosophie in die soviel primitivere Welt der Mönche hinabgestiegen ist. F. weiß sehr wohl um die Fremdheit, ja Verachtung der Mönche gegenüber aller „Philosophie“ und Kultur. Er bemüht sich sogar nachdrücklich darum, dieses Moment in den vier Kapiteln (*Le moine et les démons; L'Anachorète; Le moine et le jeûne; Le moine et l'étude*) fast überscharf herauszustellen. Gerade deshalb liegt ihm daran, gegenüber den Einseitigkeiten der alten Mönche die von der Bibel und einer an ihr orientierten gesunden Theologie erhobene Forderung einer Synthese von „Kultur und Heiligkeit“ darzutun. Mit Nachdruck zitiert F. das Wort des Boethius (*De consol. philos.* I, 4), wonach die „Philosophie den Menschen Gott ähnlich macht“. Gerade vom Tiefsten und Eigentlichen der griechischen Geistigkeit her weigert sich F., „einen grundsätzlichen Gegensatz zwischen dem Erbe der antiken Geisteswelt und der Botschaft Christi“ zu akzeptieren (14 f.). Freilich setzt er dabei die Akzente so scharf, daß er unseres Erachtens dem

Anliegen des Mönchtums in seinen besten Vertretern nicht ganz gerecht zu werden droht (vgl. S. 16 ff.). Man müßte doch schärfer unterscheiden zwischen dem individuellen Weg, den der einzelne Mönch glauben zu müssen, und dem, was man als für alle verbindlich ansah. Von hierher ist es auch wohl nicht ganz glücklich, wenn F. an den Anfang des Buches das Kapitel von der Rolle des Dämonologischen im alten Mönchtum stellt (23—39). Gewiß spielt Dämonenglaube und Dämonenfurcht in der damaligen Zeit und so auch bei den Mönchen eine beunruhigend große Rolle. Aber der Abstand von den theurgischen Praktiken der Helden in den „*Vitae*“ des Eunapius (S. 20) sollte doch nicht übersehen werden. Im übrigen bietet F. in diesem Kapitel viel Interessantes, zumal aus der *Vita Hypatii*. Daß die Spiritualität von diesem dämonologischen Element tief beeinflußt wird (33 f.), ist begreiflich. F. weist darauf hin, wie in den mönchischen Quellen das Dämonische mehr und mehr mit dem Psychologischen verschmilzt, so daß der Kampf gegen die „unreinen Geister“ oft nichts anderes ist als der Kampf gegen die dunklen Triebe im eigenen Herzen (vgl. S. 36). Daß die Abwehrmethoden gegen diese „Angriffe“ nicht immer sehr klug waren (vgl. S. 36 ff.), ist zuzugeben. Aber ob das Urteil, daß für diese Mönche das Negative, die Abwehr des Bösen, das Positive, das Streben nach Gottvereinigung, zu sehr überdeckt hat, zu Recht besteht, möchten wir bezweifeln (zu S. 38 f.).

Das Kapitel über das Fasten der Mönche (59—74) mit seinen mannigfachen Absonderlichkeiten gibt F. Gelegenheit zu einer prinzipiellen Klarstellung der Rolle, welche die Selbstkasteiungen im christlichen Vollkommenheitsstreben zu spielen haben. Er bemüht sich um eine gesunde Mitte zwischen einem rekord-süchtigen Asketentum und einer Spiritualität, die keinen Sinn für die Funktion des Leibes und der körperlichen Askese zeigt. F. verwahrt sich desgleichen gegen eine Frömmigkeit, die im Grunde nur in radikaler Absage an die dem Menschen von Natur aus gegebene Situation in Familie und Beruf und Gesellschaft eine Chance für ein vollendetes Christsein findet (vgl. S. 69). Das hieße Mittel und Endzweck verwechseln. Das letzte Ziel ist für alle das gleiche: das Reich Gottes, das ewige Leben; ebenso die Pflicht, nach der Freiheit von ungeordneten Bindungen und Neigungen zu streben (d. h. nach der „*puritas cordis*“ im Sinne der Alten; vgl. Cassian, *Conlat.* I, 4, 6, 7). Demgegenüber sind der Rückzug aus der „Welt“ und die Askese nur ein Mittel, sonst nichts. Wo man sich dieser Grundstruktur bewußt bleibt, da ist alles heil — wiewohl die Gefahr besteht, daß für die Mönche die „Mittel“ unvermerkt zum Selbstzweck werden (S. 72 f.).

In ähnlicher Weise behandelt F. die Frage nach Nutzen und Notwendigkeit geistiger Arbeit und Bildung für die Mönche (75—92). Es wird ihm nicht schwer, an Hand von drastischen Beispielen darzutun, wie unheilvoll sich oftmals die Verachtung des „Intellektualismus“ bei den Mönchen ausgewirkt hat. Allerdings scheinen uns auch hier manche Akzente zu hart zu sein (vgl. S. 76 78). Vor allem erscheint uns die Schlußfolgerung, welche F. aus dem Verhalten des Hypatius gegen Nestorius und gegen seinen eigenen Bischof zieht, zu schroff. Gibt es in der Kirche nicht zu allen Zeiten neben dem Amt und dem Recht auch die Charismen, vor allem das Charisma prophetischer Mahnrede? (NB. S. 13 Z. 5: lies „*perfructio*“.)

Der II. Band des Werkes enthält die Übersetzung zweier gut gewählter Viten von Mönchen des Bereiches von Konstantinopel. Der Übersetzung der „*Vita Hypatii*“ des Callinicus liegt der Text zugrunde, den die Mitglieder des Bonner Philologischen Seminars seinerzeit ediert hatten (Teubner, Leipzig 1895). Das Werk ist sowohl nach seiner geschichtlichen Zuverlässigkeit wie nach der Fülle der mitgeteilten Einzelheiten eine der kostbarsten Quellen für die Kenntnis der Anfänge des Mönchtums in Kleinasien. Gehört Hypatius (366—446) doch zur Gründergeneration. Natürlich merkt man der Biographie, die wenige Jahre nach dem Tode des Heiligen von einem Augenzeugen verfaßt ist, den Einfluß der Antoniusvita des Athanasius an. Aber das hindert doch nicht, daß das Berichtete, soweit es nicht unter dem Einfluß des überzogenen Wunder- und Dämonenglaubens jener Zeit steht, große geschichtliche Wahrscheinlichkeit besitzt. Trotz der Konzentration auf die Schicksale des Hypatius kommt eine Menge von Fakten

der Zeitgeschichte zur Sprache: politische Ereignisse aus der Regierung des Arkadius und des Theodosius II. und innerkirchliche Vorgänge, wie die der nestorianischen Wirren, u. ä. m. Wenn irgendeine Vita, dann kann gerade diese von der aktiven und weitreichenden Rolle überzeugen, welche das byzantinische Mönchtum von Anfang an gespielt hat (vgl. H. Bacht, Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon II, 193—314). Bezeichnend für die Spiritualität der Hypatiusvita ist die (relative) Offenheit für die christlichen Möglichkeiten auch des „weltlichen Standes“ (vgl. S. 21; aber auch S. 38 f.). F. weist gelegentlich darauf hin, wie wohlthuend diese Einstellung sich von der viel strengeren eines Chrysostomus abhebt (S. 21 Anm. 14).

Zwei Züge aus der Vita seien noch hervorgehoben: einmal die Fürsorge des Heiligen für die Armen (vgl. S. 35 ff.) und sodann sein energisches Auftreten gegen Nestorios. Aus dieser Haltung ein Indizium für eine ursprüngliche grundsätzliche Spannung zwischen Mönchtum und Hierarchie machen zu wollen, geht nicht an. Aber man versteht von hier aus auch, daß es den Bischöfen auf dem Konzil von Chalkedon am Herzen liegen mußte, auf die Mönche von Rechts wegen Einfluß zu bekommen (vgl. L. Ueding, Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus, in: Das Konzil von Chalkedon II, 569—676). Für die Pachomiusforschung muß es wichtig sein zu wissen, daß in Kap. 42 der Vita Einflüsse von der Pachomiusregel durchscheinen; die Sache verdient eine genauere Untersuchung.

Die Vita des Daniel Stylites ist von dem Bollandisten H. Delehaye im Jahre 1923 ediert worden. Ihr Autor ist unbekannt; er muß aber Augenzeuge gewesen sein. Der besondere Reiz dieses Dokumentes liegt nicht nur in dem für unser Empfinden so völlig unfaßlichen „Sujet“ eines Menschen, der über 30 Jahre lang fast unbeweglich bei Frost, Hitze und Sturm auf einer Säule steht, sondern vor allem in der anschaulichen, ja bisweilen geradezu drastischen Schilderung (vgl. S. 136 Z. 20). Der Bericht führt uns in die Zeit zwischen 409 bis 493, vor allem in die Jahrzehnte der kirchenpolitischen Kämpfe um das Chalcedonense. Im Jahre des Konzils (451) kommt Daniel nach Anaplus auf der asiatischen Seite des Bosporus. Nach einem längeren Aufenthalt als Rekluse in einem verlassenen Tempel bezieht er in bewußter Nachahmung des Symeon Stylites und nach sorgsamer Prüfung seiner „Berufung“ (460) eine Säule, die er bis zu seinem Tode (493) nur noch einmal verläßt, nämlich um auf Bitten des Patriarchen Acacius dem Usurpator Basiskus ins Gewissen zu reden (476). Man spürt also auch hier wieder, daß selbst die Styliten eine wirkliche Macht im Spannungsfeld der Kirchen- und Reichspolitik bilden.

Der Inhalt und der historische Wert der beiden Viten lohnen also die für die Übersetzung aufgewandte Mühe. Es wäre nur zu wünschen, daß uns auch im Deutschen solch eine sachkundige, philologisch gediegene und sprachlich vollendete Übersetzung dieser und ähnlicher Viten geschenkt würden.

Einige Kleinigkeiten seien noch angefügt: S. 27 Z. 27 muß es statt „Hypatius“ wohl „Isaak“ heißen (trotz des griech. Textes!); S. 47 Z. 15: lies: 1 Cor 10, 4 (statt: Mt 7, 25); ebd. Anm. 54: Wird bei den alten Mönchen die Matutin wirklich immer um Mitternacht gebetet? S. 161 Z. 34: lies: 493. — Für die beigegebenen Karten und Bilder wie auch für die wertvollen Indices sei besonders gedankt.

H. Bacht S. J.

Robinson, James M., *Kerygma und historischer Jesus*. gr. 8^o (192 S.) Zürich/Stuttgart 1960, Zwingli Verlag. 17.80 DM. — Ders., *Le kérygme de Pégise et le Jésus de l'histoire*. Traduit en français par E. de Peyer (Nouvelle série théologique, 11). gr. 8^o (156 S.) Genève (1961), Labor et Fides.

Das Thema der vorliegenden Arbeit war bedingt durch die theologische Position R. Bultmanns und die dadurch hervorgerufene Diskussion. Der Verf., Professor für Theologie und Neues Testament an der Southern California School of Theology in Claremont, veröffentlichte 1959 als Buch seinen erweiterten Vortrag, den er 1957 anlässlich des Kongresses „The Fourth Gospels“ im Christ-Church-College in Oxford gehalten hatte, unter dem Titel „A New Quest of the Historical Jesus“. Das