

posuerunt, colla flexerunt, contriti gladio per totius terminos mundi gratiam sui sparsere martyrii . . .“ N'y a-t-il pas un écho de cette phrase dans la Passion de S. Maurice: "Tenemus, ecce! arma et non resistimus . . . Caedebantur itaque passim gladiis, non reclamantes saltem aut repugnantes, sed, depositis armis, cervices persecutoribus praebentes et iugulum percussoribus vel intectum corpus offerentes." Des deux côtés des légionnaires déposent les armes et se laissent décapiter.

Récemment, on a attiré l'attention sur un écrit grec, resté jusqu'ici dans l'ombre, le *Libellus memorialis* de Joseppus (Migne, P. G., t. CVI). Dans le chapitre consacré aux persécutions, il est dit à propos de celle de Dioclétien: "Quinimo classes integrae militum cum tribunis et centurionibus, spoliati armis martyrium subierunt" (col. 147). Si, comme il semble, cet écrit est de la fin du IV^e siècle (cf. G. Grégoire et J. Moreau dans *Le Flambeau*, juillet-août, 1956, p. 482—493), il pose un intéressant problème: A qui ce Joseph fait-il allusion? Par ailleurs des textes comme ceux-ci contenaient pour les hagiographes en mal d'invention une invitation à grossir le nombre des saints militaires.

Brüssel

B. de Gaiffier

Antonius Magnus Eremita 356—1956. *Studia ad antiquum monachium spectantia cura Basilii Steidle O.S.B.* (= *Studia Anselmiana*, fasc. XXXVIII) Romae 1956. VIII u. 306 S.

Auf die Gestalt des Mönchsvaters Antonius und das Bild, das Athanasius von ihm entwarf, haben sich in neuerer Zeit die Blicke der Forschung von verschiedenen Seiten her gerichtet.

Die im Gedenkjahr seines Todes (356) ihm gewidmete Aufsatzsammlung der *Studia Anselmiana* wird eröffnet durch einen Beitrag des um die Antonius-Fragen verdienten Gérard Garitte, *Le texte grec et les versions anciennes de la Vie de saint Antoine* (p. 1—12). G. zeigt, daß neben der durch unsere Druckausgaben (fast) allein wiedergegebenen ‚metaphrastischen Vulgata‘ schon in einigen Mss der großen Sammlung des Symeon Metaphrastes, erst recht in den vor-metaphrastischen Monologen und in Ascetica-Handschriften ein anderer Text erhalten ist, dessen komplizierte Überlieferung für uns mit dem IX. Jhd. beginnt. Desto wichtiger können die alten Übersetzungen werden, neben den orientalischen nicht zuletzt die durch G. selbst 1939 veröffentlichte älteste lateinische wegen ihres ‚littéralisme scrupuleux‘.

Dieser wird freilich in Frage gestellt durch Christine Mohrmann, *Note sur la version latine la plus ancienne de la vie de saint Antoine par saint Athanase* (p. 35—44). Sie sucht an einer Reihe von Beispielen zu erweisen, daß es dem unbekanntem Übersetzer um eine ‚fidélité scrupuleuse à la pensée du texte original‘, nicht an dessen Buchstaben, gegangen sei, so wenig wie die elegantere Wiedergabe des Euagrius immer frei übersetzt habe.

Étienne T. Bettencourt, *L'idéal religieux de saint Antoine et son actualité* (p. 45—65), möchte vier Phasen (= ‚Fluchten‘) im Leben des Wüstenvaters unterscheiden, die ihn zum ‚θεοφιλής‘, zum siegreichen Asketen, zum geistlichen Vater und zum vollkommenen ‚Gottesmann‘ gemacht hätten. Seine Botschaft an die ‚qui aujourd'hui aspirent à l'héroïsme‘ sei, daß auch im Kloster das Eremiten-Ideal fortgelte, zumal der große Anachoret in sich auch die Tugenden des Klosters verkörpere.

Der gehaltvolle Aufsatz von Heinrich Bacht, *Antonius und Pachomius* (p. 66—107), schildert das pachomianische Mönchtum schön nach seinen Wesensmerkmalen und will die Herkunft des cönobitischen Ideals des Pachomius aus dem Eremitentum nachweisen, indem er im Leben des Antonius von einem bestimmten Zeitpunkt an cönobitische Züge feststellen möchte. Wird man hier mit der Zustimmung zögern, so trifft es ohne Frage zu, daß es keine grundsätzliche

Ablehnung des Eremitenideals bei Pachomius gibt und die spätere Legende nicht nur Antonius das Kloster anerkennen, sondern sein Bedauern äußern läßt, selbst für eine Teilnahme am Klosterleben zu alt zu sein.

Michael J. Marx, *Incessant prayer in the Vita Antonii* (p. 108—135), betrachtet die Vita Antonii als Bindeglied zwischen Origenes und den Wüstenvätern; Euagrius Ponticus und Cassian aber seien zu ihrem Schaden der Sicht des Athanasius nicht gefolgt. An diesem Beitrag ist die Bedeutung eines ‚Vorverständnisses‘ zu beobachten: nicht nur, daß er sich die Wertungen der Vita ohne weiteres zu eigen macht (Antonius war ‚more than a simple penitent‘, p. 114); Holls Deutung der Vita Antonii von den späteren Heiligenleben her, denen es um die ‚παρηγοία‘ ihres Helden geht, wirkt ebenso nach, wie die Vorstellung, ein Mönch müsse Mystiker sein (‚Anthony doubtless attained to great mystic heights‘, p. 130), auch wenn sein Biograph es nicht eigens sagt.

Eine Einzelfrage behandelt eindringlich Jean Daniélou, *Les démons de l'air dans la "Vie d'Antoine"* (p. 136—147), indem er die Herkunft einer Vorstellung aufdeckt und zeigt, aus welcher geistigen Welt sie stammt und welche Wandlungen sie durchgemacht hat bzw. welche Verbindungen sie eingegangen ist, bis Athanasius sie aufnahm; bei ihm aber wird sie zum Ausdruck eines Grundgedankens seiner Theologie: des vom Feind bestrittenen Aufstiegs der Seele.

Nicht nur dem Umfang und der Stellung nach gehört der große Aufsatz des Herausgebers Basilius Steidle, „Homo Dei Antonius“, Zum Bild des „Mannes Gottes“ im alten Mönchtum (p. 148—200), in den Mittelpunkt dieser Sammlung. Der oft als Mönchsprädikat verwandte Begriff „Mann Gottes“ wird nach der Vita Antonii geschildert, in seiner Herkunft bestimmt, nach seinen einzelnen Zügen erläutert und vom hellenistischen ‚θεῖος ἀνὴρ‘ abgehoben. Wertvoll ist der Hinweis auf die alttestamentlichen Prophetennamen; die Beziehung zum Märtyrer wird mannigfach belegt; als Vita Angelica versteht sich das Mönchtum durchweg (wobei nur auf die sehr unterschiedlichen Vergleichspunkte zu achten ist). Dagegen macht die Aufnahme der Jüngerunterweisung den griechischen Mönch wohl noch nicht — wie Martin von Tours — zum ‚Apostelgleichen‘. Der Aufsatz trägt zur gedanklichen Umgrenzung der Vita bei: ihr fehlt der Begriff der ‚παρηγοία‘ und des ‚Gottesfreundes‘ (p. 194); vom Hl. Geist ist nur einmal die Rede (p. 183), Antonius ist darum ‚Gottesmann‘, nicht ‚Geistesmann‘ wie so viele vor und nach ihm (der Schluß, die Vita sei darum wohl vor dem Pneumatomachenstreit geschrieben, ist freilich nicht zwingend; man könnte auch eine Abgrenzung gegen das nicht immer unbedenkliche Pneumatikerideal vermuten). Lehrreich ist der Hinweis auf Weiterbildungen in der Übersetzung des Euagrius (p. 173).

Edward E. Malone, *The monk and the martyr* (p. 201—228), sucht die Wurzeln der Gleichsetzung des Mönchs mit dem Märtyrer festzustellen und verfolgt die Entwicklung vom ‚gnostischen Märtyrer‘ des Clemens Alexandrinus und der ‚Bereitschaft zum Martyrium‘ des Origenes zum ‚täglichen Martyrium‘ des Anachoreten. M. möchte die von der Vita Antonii berichtete Anordnung eines unbekanntes Begräbnisses nicht als Protest gegen den Reliquienkult, sondern als einen solchen gegen die ägyptische Sitte der Mumifizierung deuten. Übrigens ist der von M. herangezogene ‚Liber de libertate mentis‘ nur eine Sekundärform der ‚makarianischen‘ Homilien.

Jean Leclercq, *Saint Antoine dans la tradition monastique médiévale* (p. 229—247), spürt dem Einfluß des orientalischen Mönchtums, insbesondere der Vita Antonii, auf das abendländische Mönchtum des Mittelalters nach mit dem Ergebnis, Antonius erscheine im allgemeinen als Vorbild des Mönchs schlechthin, nicht speziell des Eremiten.

Guy Ferrari, *Sources for the early iconography of St. Anthony* (p. 248 bis 253), gibt eine Liste von Antonius-Bildern aus der Zeit vom VIII.—XIII. Jhd. als Grundlage für eine Ikonographie des Mönchsvaters.

Den Beschluß machen drei Aufsätze, deren Themen dem weiteren Bereich des Mönchtums entnommen sind. Edmund Beck, *Ein Beitrag der Terminologie des älte-*

sten syrischen Mönchtums (p. 254—267), setzt sich mit A. Adams geistvoller Deutung der syrischen Mönchsbezeichnung *ihidâjâ'* (= ‚einzigartig‘) auseinander und möchte sie vielmehr als ‚allein, ohne Weib lebend‘ verstehen, ohne Beziehung zu dem gleichlautenden Prädikat Christi (= Monogenes). Bleibt die Priorität Ägyptens für die Entwicklung des Mönchtums gewahrt, so kann doch der syrische Terminus seinen ursprünglichen Sinn dem ‚monachos‘ übermitteln haben, wenn auch seine spätere Bedeutung umgekehrt ägyptische Einwirkung verrät.

Eine feine Untersuchung von Alfons Kemmer, Gregor von Nyssa und Ps. Makarius, *Der Messalianismus im Lichte östlicher Herzensmystik* (p. 268—282), stellt den messalianischen Charakter des ‚makarianischen‘ Großen Briefes heraus, im Unterschied nicht nur von den vergleichbaren zeitgenössischen Mönchsschriften, sondern auch von seiner Vorlage, dem von W. Jaeger als asketische Hauptschrift Gregors von Nyssa herausgegebenen Traktat *‚De instituto Christiano‘*.

Jeder Leser wird auch für die Aufnahme des ausführlichen Forschungsberichts dankbar sein, den Gregorio Penco, *Origine e sviluppo della questione della Regula Magistri* (p. 283—306), über die lebhafteste Diskussion beigesteuert hat, die über die Priorität der konzisen oder der weitschweifigsten abendländischen Mönchsregel unter zahlreichen Teilnehmern geführt wird, der *Regula Benedicti* und der *Regula Magistri*.

Zuletzt sei auch des anderen italienisch geschriebenen Forschungsberichts Erwähnung getan, den Ludwig v. Hertling, *Studi storici antoniani* (p. 13—34), von der seit dem Druck seines eigenen Buches *Antonius der Einsiedler* (1929) erschienenen Antonius-Literatur erstattet — erst jetzt, nicht um ihm seinen Platz nahe dem Eingang der Aufsatzsammlung zu bestreiten, sondern weil er Gelegenheit gibt zu einer kurzen quellenkritischen Erörterung.

Der Bericht gibt zunächst ein kritisches Referat über die jüngeren Antonius-Arbeiten, diskutiert dann mit ihnen über eine Reihe von Einzelpunkten der *Vita Antonii* und schließt mit einem nützlichen Hinweis auf die Briefe des Antonius, denen besonders F. Klejna und G. Garitte eine förderliche Aufmerksamkeit zugewandt haben: die Rückgabe von 13 der in einer koptischen und einer arabischen Sammlung Antonius zugeschriebenen 20 Briefe an Ammonas entfernt aus dem Bilde des Mönchsvaters die Züge einer ihm fremden Lichtmystik.

Nun aber sei noch eine allgemeinere Bemerkung über die Grundlage aller Antonius-Arbeiten erlaubt. Zwar die meinem eigenen Beitrag über *„Die Vita Antonii als Geschichtsquelle“* (1949) geltende Kritik darf unerörtert bleiben. Es ist Recht, ja Pflicht jedes Autors, als letzter das Schiff seiner These zu verlassen. Darum verargen wir es uns gewiß gegenseitig nicht, wenn wir beide vorerst bei unserer Meinung bleiben. Wichtig aber ist die Quellenfrage. Hier muß der Satz gelten, daß die eigenen Zeugnisse einer Bewegung den Vorrang haben vor den Berichten selbst der einsichtigsten Außenstehenden. L. v. Hertling möchte umgekehrt für Antonius als Rangordnung der Zeugnisse statuieren: *Vita Antonii*, Palladius, *Historia Lausiaca*, die Kirchengeschichte des Sozomenos und dann — in weitem Abstand — die *Apophthegmata*, deren Sammlung ja erst jüngeren Datums sei und die mancherlei fremdes Gut in sich aufgenommen hätten. Aber einmal hat schon Euagrius Ponticus, der Lehrer des Palladius, eine solche Sammlung veranstaltet, die also jedenfalls vor der *Historia Lausiaca* rangiert. Der älteste Zeuge der *Apophthegmata* ist jedoch schon die *Vita Antonii*, die überdies ein wichtiges *Apophthegma* in bezeichnender Umwandlung vor Augen stellt. Ferner erscheint es mir möglich, durch innere Kritik der Sammlungen die Zusätze von den echten Elementen zu sondern, die ihrerseits die Gestalten der einzelnen Wüstenväter in sicherer Prägung wiedergeben. Insbesondere aber ist es nur ein kurzer Weg, der von dem geschlossenen Bild, das die Antonius zugeschriebenen Aussprüche von ihm entwerfen, zur Darstellung der *Vita* führt, während es mir unmöglich vorkommt, jenes von dieser abzuleiten. Überdies verträgt sich das Selbstbildnis des Eremiten sehr wohl mit dem Idealporträt des Bischofs: ein von

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