

mangelnde theologische „Parrhesie“ Gregor heftig angreift. Ritter vermutet, daß hier auf C angespielt wird, das demnach in Zusammenhang der Verhandlungen mit den Pneumatomachen ausgearbeitet worden wäre. Trifft dies zu, so werden mehrere bisher ungelöste Schwierigkeiten erklärt. Das Fehlen einer expliziten Erklärung der Gottheit des Heiligen Geistes im 3. Artikel ergibt sich aus dem vom Kaiser gewünschten Entgegenkommen gegenüber den Pneumatomachen. Ebenso wird aus der besonderen Zielsetzung verständlich, warum C neben dem dogmatischen Tomus der Synode aufgestellt wurde und warum es keine besondere Rolle mehr spielte, bis in Chalcedon darauf zurückgegriffen wurde. Die These ist natürlich nicht absolut sicher, besitzt aber einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit.

Angesichts der sonst so vollständigen Verarbeitung der Quellen ist es zu bedauern, daß der Verf. neben der Rede des Gregor von Nyssa auf Meletius nicht auch seine zweite in Konstantinopel gehaltene Rede „In sum ordinationem“ (PG 46, 544 A–553 B) herangezogen hat. Gregor erörtert hauptsächlich das Scheitern der Verhandlungen mit den Pneumatomachen (545 D ff.). Wir sind also in der Lage, die Auslassungen des über die Synode verbitterten Gregor von Nazianz mit der Stellungnahme eines Mannes, der an diesen Gesprächen vielleicht sogar führend beteiligt war, zu vergleichen. Die Erwähnung des zu erwartenden Eintreffens der ägyptischen Gesandten (553 A) läßt noch ziemlich genau den Zeitpunkt der Rede ermitteln. Zu dem Problem des am Ende verderbten Textes der Teilnehmerlisten hätte auf den Aufsatz von E. Honigmann: *Recherches sur les listes des pères de Nicée et de Constantinople, Byzantion* 11 (1936) 429–49 hingewiesen werden können. Nach seiner Textherstellung (S. 440 ff.) kommt der vermeintliche spanische Bischof Agrius aus Aparia in Moesia inferior.

Zusammenfassend ist zu sagen: Ritters Buch bringt die historischen Probleme der Synode umfassend und gründlich zur Darstellung. Durch seine neuen Ergebnisse – darunter eine Fülle ausgezeichnete Einzelbeobachtungen – stellt es einen wertvollen selbständigen Beitrag zur kirchenhistorischen Forschung dar.

Das mit einem guten Personen- und Sachregister ausgestattete Buch enthält nur wenige Druckfehler: S. 24 Z. 2 v. o. ist das Jahr der Schlacht von Adrianopel natürlich in 378 richtigzustellen. S. 77 A. 4, Z. 2 v. u. ist „Graeci“ statt „Graecis“ zu lesen. S. 249 A., Z. 4 v. o. muß es „Constitutum“ heißen.

Wien

Gerhard May

André-Jean Festugière: *Ursprünge christlicher Frömmigkeit. Bildung oder Heiligkeit im Mönchtum des altchristlichen Orients*. Freiburg i. Br. (Herder) 1963. V, 162 S., geb. (Original: *Les moines d'Orient I. Culture ou Sainteté*. Paris, du Cerf, 1961).

Dem Titel – „peut-être présomptueux“ – des vierbändigen Werkes von A.-J. Festugière: „*Les moines d'Orient*“ entnimmt man nicht gleich, daß es sich um die französische Übersetzung einiger griechischer Mönchsviten handelt, nimmt diese Gabe aber dankbar entgegen. Die Auswahl und Abfolge bestimmte sich mit durch die editorische Arbeit des verdienten Gelehrten: er bereitete die kritische Ausgabe der *Historia Monachorum* in den *Subsidia Hagiographica* der Bollandisten vor (Brüssel 1961), mit der sich die griechische *Vita prima* des Pachomius verband: die Dokumente des zeitlich vorangehenden ägyptischen Mönchtums wurden nun dem Schlußband vorbehalten (Bd. IV), während zwei Mönchsleben aus dem Gebiet von Konstantinopel, das wesentlich später von der asketischen Bewegung erreicht wurde, den Anfang machen: die *Vita* des Hypatios und die des Daniel Stylites (Bd. II). Den Mittelteil (Bd. III) aber sollen die (griechisch) von Eduard Schwartz edierten schönen Biographien der palästinischen Mönchsführer Sabas und Euthymios der Zeit Justinians einnehmen.

Dieser Sammlung wertvoller Dokumente des östlichen Mönchtums stellt A.-J. Festugière als Bd. I Ausführungen über „*Culture ou Sainteté*“ voran; sie dienen sowohl der Aufgabe einer „*Introduction au Monachisme Oriental*“, wie sie die Frage aufwerfen, in welchem Maße das alte Mönchtum noch heute Vorbild sein könne. Die

Antwort ist zurückhaltend, ja, unter der Titelfrage „Kultur oder Heiligkeit“ unüberhörbar ablehnend. Hier kommt es zu kräftigen Warnungen, die erkennen lassen, daß es sich in dieser „Einleitung“ durchaus nicht nur um eine historische Würdigung handelt, sondern um eine Auseinandersetzung mit Gegenwartsmeinungen. Ein bedauerndes Wort Augustins in den *Retractationes*, soviel Zeit den Wissenschaften gewidmet zu haben, deren die Heiligen nicht bedürfen, gab den Anstoß, lieh nicht etwa das Motto her.

Schon die Überschriften der Abschnitte: „der Mönch und die Dämonen“, „der Anachoret“, „der Mönch und das Fasten“, „der Mönch und das Studium“ zeigen, unter welchen Gesichtspunkten die Eremiten – „la forme primitive et essentielle du monachisme oriental“ – befragt werden. Den exzessiven Dämonenglauben teilten diese freilich mit ihrem Herkunftsmilieu: hier zum ersten Mal in der antiken Welt hat das niedere Volk seine Stimme erhoben (p. 25). Aber der „negative“ Kampf gegen die Dämonen (statt sich positiv auf Gott zu richten, um sich mit ihm zu einen) machte sie widerstandsunfähig, während gerade auch für die erstrebte Reinigung die verpönte geistige Arbeit die beste Hilfe hätte leisten können: „Le travail intellectuel a valeur eminente de purification, de καθάρσις!“ Statt sich übermäßiger Askese hinzugeben – maßvoll übten sie auch die Philosophen –, täte man auch heute noch besser, einen guten Autor zu studieren oder selbst einen Kriminalroman zu lesen! (p. 37).

Die Unwissenheit der Mönche, die Verachtung der antiken Kultur, brachte sie, weit entfernt sie Gott zu nähern, in einen Zustand kindischer Leichtgläubigkeit, der nicht über-, sondern untervernünftig ist (p. 39). „On ne voit pas que l'étude des païens puisse nuire au progrès du moine. On ne voit pas que Platon, que Plotin aient fait tort à S. Augustin“ (p. 76). Wenn Pachomius einen Feigenbaum verdorren läßt, weil auf ihm der Dämon der Völlerei sich niedergelassen habe, so wird ihm hier bedeutet, das könnte man mit gleichem Recht bei der ganzen Schöpfung machen (p. 33). Vorbildlich ist vielmehr Karl d. Gr., der die Mönche anwies, nicht nur selbst Wissenschaft zu treiben, sondern sie auch andere zu lehren: „Ces paroles sont d'or. Retenons-les“ (p. 39).

Der Verfasser schließt: das Dilemma „Culture ou Sainteté ist nichtig. Es muß heißen: Culture et Sainteté! (p. 91).

Diese aus den Dokumenten des alten Mönchtums reich illustrierte, oft temperamentvolle Kritik des gelehrten Dominikaners an den bildungsfeindlichen, abergläubischen Sport-Asketen alter und neuer Zeit ist als Apologie der abendländischen wissenschaftseifrigen Mönchstheologie bisweilen ergötzlich zu lesen; der geschichtlichen Bedeutung des griechischen Mönchtums gerecht zu werden, hätte dagegen dem aktuellen Zweck der Streitschrift nicht entsprochen.

Desto merkwürdiger berührt, daß gerade dieser Teil der „Moines d'Orient“ eine eigene deutsche Ausgabe unter dem Titel „Ursprünge christlicher Frömmigkeit“ erfuhr. Die Übersetzung selbst bemüht sich um Treue und Lesbarkeit. Nur gelegentlich muß man zum besseren Verständnis das Original heranziehen. So gibt der Verfasser selber einen Satz aus Augustins *De quantitate animae* wieder: „Considère le souvenir que nous avons d'une infinité de choses, non simplement enracinées en nous par l'effet de l'accoutumance . . . , mais confiées à l'esprit par l'observation et retenues par le langage“ (p. 10); im Deutschen wurde daraus: „Denke an das Gedächtnis, das sich nicht auf die Gewohnheit eingepflanzter Dinge beschränkt . . . , sondern die Beobachtung und Bezeichnung der unzählbaren anvertrauten und zurückbehaltenen Dinge festhält“ (S. 3). Dafür berichtigt die Übersetzerin stillschweigend eine Zahl: Augustin war bei Abfassung der genannten Schrift 34 (nicht trente-deux) Jahre alt (ebda). Augustins Lobeshymne auf die menschliche Kultur hat man wohl nicht „direkt“, sondern „mit Recht“ (justement) mit Cicero verglichen (S. 4). Der Abbas Or, der ἀγρόματος in die Wüste ging, hat dort nicht „die Gabe, Gelehrtenbildung zu besitzen“ (S. 26), empfangen, sondern hat die Schrift auswendig gelernt (Hist. Mon. II 5) (französisch „le don de savoir ses lettres“! p. 23). Hippokrates „vient de dire“ ist wohl besser mit „soeben“ als mit dem doppeldeutigen „eben“

wiederzugeben (S. 51); der nach dem Volksglauben die Epilepsie hervorrufende Dämon ist eher „boshaft“ (méchant) als „böse“ (S. 32). Chalcédoine ist die in der Kirchengeschichte als Stätte des 4. ökumenischen Konzils namhafte Stadt Chalcedon, nicht ein Land „Chalkedonien“ (S. 39). Vielleicht ist auch der Mensch, dem die Doppelaufgabe Bildung und Heiligkeit gestellt wird, nicht einer „ohne besondere Berufung“ (S. 152), sondern ohne Sonder-Berufung (vocation singulière p. 91).

Chrétien authentiques (p. 21) sind im Deutschen doch wohl „echte“, nicht authentische“ Christen (S. 25). Eine Frage, die man freilich an den Verfasser, nicht an die Übersetzerin zu stellen hat, bliebe, ob auch Boëthius zu ihnen gehörte (vgl. H. v. Campenhausen, Lateinische Kirchenväter: „Boëthius ist . . . im Grunde Heide geliebt“ S. 250).

Ist die Antinomie Bildung *oder* Heiligkeit danach nicht mehr „tragbar“, oder (mit dem Französischen „ne plus recevable“) nicht mehr „annehmbar“? Die lettres (p. 39), in denen die Fuldaer Mönche auch andere unterrichten sollen, sind doch wohl weniger die „Literatur“ (S. 57), als die Wissenschaft.

„En sens contraire“ (p. 19) sollte ruhig „in entgegengesetztem Sinne“ bleiben; das bloße „umgekehrt“ (S. 21) läßt den uneingeweihten Leser ratlos. Dagegen war es natürlich nicht Aufgabe der Übersetzerin, die vom Verfasser übernommene, nicht mehr aufrechtzuerhaltende Meinung K. Holls zu berichtigen, wonach das in der Vita Antonii geschilderte Mönchsideal bei dem vollkommenen Gnostiker des Klemens von Alexandrien eine Anleihe gemacht habe (p. 19 ~ S. 21).

Der Verfasser entwirft ein Bild des rechten Christen: „Er wird sein Menschenlos da erfüllen, wo ihn sein Schicksal hingestellt hat, ohne an diesem Schicksal etwas zu ändern. Er wird eine Frau nehmen, er wird Kinder haben. Er wird Fürst oder – gut französisch! – Koch sein, Putzmacherin (ob Midinette jedem deutschen Leser ein Begriff ist?) oder Taxidhaufer. Aber in dieser Rolle, als Gatte und Vater, als Handwerker oder Gewerbetreibender wird er nichts anderes anstreben als Gott zu lieben, ihn zu loben, sich ihm ganz hinzugeben“ (p. 69 ~ S. 110). So ähnlich würde ein evangelischer Christ auch sprechen; aber ob es frühere oder heutige Mönche überzeugen könnte, bleibe dahingestellt.

Trotz der Vorbehalte, die vor allem seinem deutschen Titel gelten (dazu gehört auch der „althristliche Orient“, im Deutschen erwartet man darunter schwerlich gerade das *griechische* Mönchtum), mag vielleicht das hübsch ausgestattete Büchlein seinen Zweck erfüllen.

Göttingen

H. Dörries

Christian Gnilka: Studien zur Psychomachie des Prudentius. (= Klassisch-philologische Studien 27). Wiesbaden (Harrassowitz) 1963. 142 S., kart. DM 14.–.

Die Schwierigkeiten, die sich unserem Verständnis der *Psychomachia* entgegenstellen, beginnen bei der Bedeutung des Titels, führen vor die Frage nach dem Doppelsinn der allegorischen Handlung und enden in dem Ärgernis, christliche Tugenden im Widerspruch zu ihrem Wesen in grauenerregende Kampfszenen verwickelt zu sehen. Aus den bisherigen Kontroversen über diese drei Hauptprobleme führen Gnilkas Studien durch eine neue Erklärung heraus, die durch eine Verbindung von Werkinterpretation, wortgeschichtlichen Analysen und literarhistorischer Forschung möglich wurde und wieder einmal zeigt, welcher Gewinn aus Kommentaren des Mittelalters zu ziehen ist, die ob ihres (Allegorismus) von der ‚exakten‘ philologischen Schule bisher meist verachtet wurden. *Psychomachia* meinte für Prudentius weder *pugna in anima gesta*, noch einen Kampf um die Seele, sondern – wie aus dem szenischen Hintergrund, aus Voraussetzungen der christlichen Psychologie und aus der Konkordanz der Metaphorik und Thematik des Seelenkampfes erwiesen wird – den Kampf zwischen Seele und Körper. Damit ist die Vorstellung des *bellum intestinum* keineswegs ausgeschlossen, wie überhaupt die Rückkehr zu der ältesten Deutung des Titels (*pugna animae cum vitiis*, bei Gennadius und in mittelalterlichen