

ist mit dem Anthropos entheos gemeint? In der antichristlichen Literatur eines Kelsos, Porphyrios und Julian ist mit diesem Begriff die griechisch mögliche Form von Erlösung durch Erkenntnis bezeichnet. Daß A. seine eigene Formel vom Nous ensarkos dieser heidnischen, die also eine Erlösung durch Erkenntnis ist, entgegensetzt, ist ein ernstzunehmendes Argument für die These, daß die Christologie des A. tatsächlich die Antwort sein will auf die Frage nach der Möglichkeit der heilbringenden Gotteserkenntnis.

Auf sehr beachtliche Zeugnisse im Sinne seiner Interpretation – vor allem für die für A. spezifische Anthropologie, aus der sich die Eigenart seiner Soteriologie ergibt – kann M. in den von J. Reuss veröffentlichten Katenenfragmenten hinweisen. Ein der Biographie des A. gewidmetes Einleitungskapitel untersucht die „Eustathiusaffäre“ und die Bischofsweihe des Vitalis mit dem Ziel, A. „in den Kämpfen um die Einheit der Kirche auf der Grundlage der athanasianischen Tradition als einen selbständigen Machtfaktor . . . neben Basilius von Cäsarea“ (63) sichtbar zu machen. Dieses Kapitel mündet in die Feststellung, daß A. subjektiv sich durchaus im Recht weiß, „wenn er sich für den Verwalter des athanasianischen Erbes hält“ (ebd.). – Im folgenden (188–209) zeigt M., wie sehr A. auch objektiv, d. h. auf Grund seiner Lehre, in der Konsequenz athanasianischer Christologie und Erlösungslehre steht. Wenn es da freilich heißt, mit Berufung auf A. v. Haarlem (Incarnatie en verlossing bij Athanasius, Wageningen 1961), daß „die Gotteserkenntnis das zentrale Thema bei Athanasius ist“ (191), so wird mit dieser Feststellung doch eher eine Linie durchgezogen, die bei Athanasius undeutlich sichtbar wird, als der objektive Textbefund wiedergegeben. Andererseits hätte der Verf. auf interessante terminologische Gemeinsamkeiten zwischen Apollinaris und Athanasius hinweisen können, die sehr zugunsten seiner dogmengeschichtlichen Einordnung des Apollinaris sprechen (vgl. 246). So kennt Athanasius z. B. auch die Gegenüberstellung von Christus und seinen Jüngern unter der Rücksicht des alleinigen Lehrerseins Christi. In einem höchst interessanten Kontext, nämlich der Mitteilung des alexandrinischen Kanons der Heiligen Schriften, wird Christus als der „Lehrer von Natur“ bezeichnet: „Es gehört zum Wesen alles dessen, was in der Schöpfung ist, daß es unterwiesen werde; unser Herr und Schöpfer aber ist Lehrer aus Natur; denn von keinem wurde er unterwiesen, um Lehrer zu werden; alle Menschen dagegen, auch wenn sie Lehrer genannt werden, waren doch zuerst Schüler . . . Unser Herr und Erlöser Jesus Christus wurde als Logos des Vaters von niemandem belehrt. Mit Recht ist er der einzige Lehrer.“ (Übersetzung von P. Merendino, Osterfestbriefe des Athanasius. Aus dem Koptischen übers. u. erl. [Düsseldorf 1964] 97 f.). – Aus dem Brief an Marcellinus lassen sich Elemente einer athanasianischen Anthropologie zusammentragen, die, wenn auch in einem völlig unspekulativen Kontext (es handelt sich um die Harmonisierung der menschlichen Seelenkräfte, um die Beherrschung der Affekte durch die Psalmodie), dem Nous Christi eine Funktion zuschreiben scheinen, die der in der mehr spekulativen Anthropologie des Apollinaris analog ist: „Damit also nicht eine solche Verwirrung entstehe, will der Logos, daß die Seele, die den Geist Christi besitzt, wie der Apostel sagt, diesen (Geist Christi) zum Führer nehme und in ihm ihren Leidenschaften gebiete und über die Glieder des Leibes herrsche, so daß sie der Vernunft gehorchen . . .“ (Brief an Marcellinus, 28 [MG 27, 40 B]).

Bei solcher dogmengeschichtlichen Einordnung des A. fragt man sich freilich, ob die These des Autors von der Christologie des A. als christliche Antwort auf die griechische Frage nach der Möglichkeit einer heilbringenden Gotteserkenntnis historisch richtiger nicht besser als das Zu-Ende-Denken der spezifisch alexandrinischen Erlösungsvorstellung zu bezeichnen wäre, welche allerdings ihrerseits eine christliche Antwort auf die besagte griechische Frage darstellt. Und man dürfte vielleicht noch hinzufügen: es war die den Griechen damals vollkommen befriedigende Antwort, deren Faszination M. in seiner kraftvollen These nacherleben läßt.

H. J. Sieben, S. J.

Grégoire de Nysse, *Traité de la Virginité*. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index de Michel Aubineau (Sources Chrétiennes, 119). 8^o (676 S.) Paris 1966, du Cerf. 58.50 F.

Die «Sources Chrétiennes» sind mehr und mehr zu einem der bedeutendsten Instrumente zur Aktualisierung patristischen Gutes für unsere Zeit geworden. Einzelne

Bände sind zudem Meisterwerke patristischer Forschung. Zu ihnen gehört ohne Zweifel die vorliegende Nr. 119, die den berühmten Traktat Gregors von Nyssa „Über die Jungfräulichkeit“ mit griechischem Text, französischer Übersetzung und all jenen Zutaten enthält, die man sich nur wünschen kann: Einführung, Kommentar und Index – dies alles in höchstmöglicher Perfektion. Wir können nur referierend die Eigenart dieser Ausgabe hervorheben.

Der griechische Text: Bekanntlich hat schon *J. P. Cavarnos* 1952 in der Gregor-von-Nyssa-Ausgabe von *W. Jaeger* und *H. Langerbeck* (Bd. VIII, 1, S. 215–343) eine kritische Edition von *De Virginitate* besorgt. Wie unterscheidet sich diese neue Ausgabe von der älteren? Zunächst: A. vermehrt die Zahl der zur Ausgabe verwendeten Handschriften. Zu den 6 von Cavarnos benutzten Mss zieht er noch zwei weitere, von ihm selbst mit B und F bezeichnete, hinzu. *M. Richard* hatte für ihn auf dem Athos die Mikrofilme gemacht. – Ein weiterer Unterschied: Cavarnos hatte zur Erklärung zweier nicht aufeinander rückführbarer Texttraditionen die Hypothese einer doppelten „Edition“ durch Gregor von Nyssa aufgestellt und dementsprechend seine Ausgabe gestaltet. A. lehnt diese Hypothese aus mehreren Gründen ab und restituirt überall, wo dies möglich ist, die von ihm als einzig authentisch angesehene „erste Edition“. Die „zweite Ausgabe“ des Textes wurde nach A. nicht von Gregor selbst, sondern möglicherweise von Mönchskreisen „vielleicht recht bald“ (236) besorgt. Dies zeigt u. a. die Geschichte der syrischen Übersetzung von *De Virginitate* (223–225). Soweit es sich bei den Varianten dieser „zweiten Edition“ um längere Textstücke handelt, erscheinen diese nicht im Apparat der neuen Ausgabe, sondern kleingedruckt im Haupttext. Wie A. selbst vermerkt (241), hat er in etwa 130 Fällen den Text der Cavarnos-Ausgabe retouchiert, meist in der Absicht, die beiden Traditionen sauber voneinander abzuheben. Das V. Kap. der „Einführung“ (*Le texte du 'De Virginitate' [215–243]*), dem wir diese Angaben entnehmen, ist übrigens von solcher Präzision, Klarheit und Übersichtlichkeit, daß es auch der Nichtspezialist mit Genuß lesen kann.

Die französische Übersetzung: über die Qualität der Übersetzung vermag der Ausländer natürlich nicht zu urteilen. Er kann nur feststellen, daß der Text flüssig formuliert und leicht verständlich ist.

Die Fußnoten: Was den Text begleitet, sind eigentlich keine Fußnoten mehr; der Verf. selber bezeichnet es als *commentarius perpetuus*: ca. 900 Anmerkungen – was bei etwa 150 Seiten im Schnitt 6 Fußnoten pro Seite bedeutet – beleuchten und erklären in jeder nur möglichen Hinsicht den Text. Der Verf. verzeichnet die Paralleltexte aus *De Virginitate* und aus den übrigen Werken Gregors, bringt Analoges aus anderen Kirchenvätern und aus den zeitgenössischen Philosophen, vermerkt Sprachliches und Exegetisches. Er nimmt auch recht oft kritisch Stellung zu Thesen des „unvergleichlichen Pioniers in der Gregorforschung“, *Jean Daniélou*, so daß der Leser an einer Art wissenschaftlichem Disput der beiden Mitbrüder teilnimmt. „Jeder möge aus den 900 Fußnoten des Kommentars das herausnehmen, was er brauchen kann, ohne unbedingte als überflüssig zu bezeichnen, was nicht zu seiner Spezialität gehört“ (27).

Indizes: In der Absicht, nicht nur einen kritischen Text zur christlichen Frömmigkeitsgeschichte zu präsentieren, sondern gleichzeitig der Forschung ein Arbeitsinstrument an die Hand zu geben, wurden die überaus reichen Fußnoten dem Text beigegeben: auch der 65seitige Index mit ca. 3150 griechischen Wörtern dient dem gleichen Ziel. Es handelt sich bei diesem Wort-Index um ein « *inventaire quasi exhaustif* » (604). Allein drei Seiten erklären des näheren die Eigenart und die Benutzungsmöglichkeiten dieses Index! Besonders praktisch an ihm ist, daß auch die wichtigsten in der „Einführung“ und in den Fußnoten vorkommenden griechischen Wörter mit in diesen Index aufgenommen sind. Eigens vermerkt ist ferner in diesem Wortindex, ob das betreffende Wort im „Lampe“ verzeichnet ist oder nicht. (Man ist erstaunt zu erfahren, daß gegen 700 der von Gregor von Nyssa verwendeten Wörter sich nicht im „Lampe“ finden!) Selbst das Fehlen eines Gregor-Wortes im *Liddel-Scott* ist vermerkt!

Einleitung: Diese besteht aus 214 Seiten, sie ist aufgegliedert in 5 Kapitel. Die Biographie Gregors von Nyssa bis 371 (dem Erscheinungsjahr von *De Virginitate*) wird im 1. Kap. (29–82) behandelt. A. geht hier u. a. auf das bekannte Problem ein: Ist Theosebie Frau oder Schwester des Gregor? Er entscheidet sich weder für die eine

noch für die andere der beiden Thesen: « Nous préférons avouer . . . notre perplexité . . . » (75), und diese Zurückhaltung und Bescheidenheit ist bezeichnend für den Historiker Aubineau. Als Grund gibt er an: „Allzuoft erlangt man in der Geschichte die Genauigkeit auf Kosten der Gewißheit“ (76). – Ein 2. Kap. („Rhetorik und Diatribe in einem Plädoyer für die Jungfräulichkeit“ [83–96]) scheint im wesentlichen die Aufgabe zu haben, das dritte Hauptstück von Gregors Traktat („Über die Beschwerden der Ehe“) modernem Bewußtsein weniger anstößig zu machen. Der Verf. erweist sich hier selber als ausgezeichnete Rhetoriker! Fast ist der Leser überzeugt, daß das fragliche Kapitel in der Form nichts weiter ist als eine bloße Schulübung im Stil der Zeit und im Inhalt ein nichtssagender *locus communis* . . . – Vorsicht und Umsicht erweist der Verf. in der so delikaten Quellenfrage, in der sonst viel gesündigt wird (3. Kap. [97–142]). Was Platon angeht, so glaubt er z. B., nur 3 oder 4 Stellen als direkte Anleihen bezeichnen zu müssen, das übrige sei wohl nicht mehr als eine Art von platonischer ‚Koiné‘ (99). Dann wird vorsichtig nach dem Einfluß des Aristoteles, der Stoa und des Philon gefragt. Eingehend wird des letzteren *De Vita Contemplativa* als mögliche direkte Quelle untersucht. A. nennt dabei viele „frappierende“ Parallelen zwischen beiden Schriften, enthält sich aber einer endgültigen Stellungnahme über eine direkte literarische Abhängigkeit. Bei Plotin dagegen ist er bestimmt und entschieden: Gregor benutzt ihn als direkte Quelle (117 f.). Nach der Behandlung der biblischen und patristischen Quellen stellt das 4. Kap. (143–213) der Einleitung die „Geistliche Lehre des Traktates“ zusammen. Zunächst wird der positive Gehalt der Schrift in seinen Hauptartikulationen rein aus der Sicht des Historikers in größtmöglicher Objektivität zusammengefaßt (« en nous efforçant de sympathiser, de comprendre, d'expliquer plus que de juger » [208]); dann wird in der « Conclusion » eine Art Werturteil gefällt: die Lücken und Schwächen, auch im Verhältnis zu den späteren Schriften des Gregor, werden genannt. Dazu gehören die völlige Abwesenheit einer sozialen oder ekklesialen Dimension in seinem Denken, der zu einem gefährlichen Dualismus hintendierende Platonismus usw.

Da es sich hier nur um die Anzeige einer Textausgabe mit Übersetzung handelt, brauchen wir auf den Inhalt von *De Virginitate* nicht weiter einzugehen, vor allem auch deswegen nicht, weil der Verf. eine umfassende Studie zur Lehre über die gottgeweihte Jungfräulichkeit bei den griechischen Vätern von 300 bis 451 zur Zeit in Vorbereitung hat. A. hat im vorliegenden Band der « Sources Chrétiennes » so etwas wie ein Nebenprodukt dieser Hauptstudie – er nennt es selber « un élément du dossier », « une des pièces du procès » – der Öffentlichkeit überreicht. Dieses Nebenprodukt, man kann es ohne Einschränkung sagen, ist ein Meisterwerk geworden. So sieht man der angekündigten Studie mit höchster Erwartung entgegen.

A. Grillmeier, S. J.

Mayer, Cornelius Petrus, O. S. A., *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus* (Cassiciacum, XXIV, 1). 8^o (616 S.) Würzburg 1969, Augustinus-Verlag, 49.50 DM.

Augustinus ist vom Ansatz seines Denkens her „Augenmensch“, und er bleibt es im Grunde trotz einer gewissen Annäherung – im Prolog von *De doctrina christiana* – an die biblisch-hebräische Vorstellung vom Menschen als Hörer des Wortes Gottes. Dies hat zuletzt U. Duchrow in seiner schönen Arbeit „Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustinus“ (Bespr. von A. Grillmeier in dieser Zeitschrift 44 [1969] 287–290), aufgezeigt. Ist A. in diesem Sinne Grieche, dann erhellt unmittelbar die Bedeutung der Zeichen in seinem Denken, und man greift deswegen mit großem Interesse zu einer Studie, die der Zeichenlehre des A. gewidmet ist. Eine solche Studie hat freilich mit erheblichen Schwierigkeiten fertigzuwerden. A. verwendet für den gemeinten Sachverhalt eine ganze Reihe von verwandten, ineinander verzahnten Termini (*signum*, *imago*, *similitudo*, *vestigium*, *umbra*, *figura*, *mysterium*, *sacramentum*, *allegoria*, *aenigma* usw.) und stellt damit das Problem der rechten Zentrierung der Arbeit. Da andererseits der Zeichenbegriff mit Grundideen des A. zusammenhängt, die ihrerseits einer ständigen Entwicklung unterworfen sind, befindet sich derselbe in stetem Wandel. Hinzu kommt: die markantesten Entwicklungsphasen des augustianischen Denkens beziehen oft gerade nicht den Zeichenbegriff als solchen mit in die Reflexion ein; so ergibt sich notgedrungen eine Darstellung der Genese des Zei-