

Areopagita (156–171). Vom Neuplatonismus durchdrungen, entwickelt der uns namentlich unbekannt Mönch eine klare Unterscheidung von Gott und der Schöpfung, wodurch er die lauende Gefahr des Pantheismus bannt. Stark dominiert seine symbolische Liturgie, die er als wesenhaft kontemplativ begreift. Den Namen Dionysius als Chiffre für Sendung aufzufassen, wie es v.B. tut, entspringt einer eher geistlichen als historisch-kritischen Auslegung des Phänomens (158). – Die letzte große Gestalt, die uns L. vor den Blick stellt, ist Maximus der Bekenner (181–212). Ähnlich wie bei Gregor von Nyssa versucht v.B., die Einheitlichkeit und Originalität des Werkes des Maximus gegen deren Bestreiter zu verteidigen. In diesem Sinne versteht sich sein großangelegtes Werk „Kosmische Liturgie. Höhe und Krise des griechischen Weltbildes bei Maximus Confessor“, dessen zweite veränderte Auflage auf dieses Anliegen verschärft zurückgreift. Hierin kämpft v.B. auch für die Ansicht, in der Überwindung des Monotheletismus sei die wichtigste Leistung des Maximus zu sehen; demgegenüber erblicken E. von Ivanka und P. Sherwood diese eher in der Auseinandersetzung mit dem Origenismus. L. bleibt in seinem Urteil zurückhaltend und stellt schließlich beides als verdienstvoll heraus (209).

Der Abschnitt „von Balthasars Aussagen zur Väterzeit als ganzer“ (217–233) greift über die Detailanalysen hinaus und erlaubt eine Gesamtschau. Wir können die Resultate hier im einzelnen nicht nachzeichnen, geschweige denn einer Kritik unterziehen; doch soviel kann festgehalten werden: V.B. beschäftigt sich vornehmlich mit den griechischen Vätern, die er unter der Rücksicht befragt, „ob und in welcher Weise die Analogie des Seins . . . zum Tragen kommt“ (217). Der Umgang der Väter mit der griechischen Philosophie brachte es mit sich, daß Kategorien und Denkformen des Platonismus in die Theologie eindringen, ohne diese zu verfälschen. Sie hatte die Gefahr vor Augen, die hiermit unausweichlich gegeben war. Schematisierend unterteilt dann v.B. die Eigengesetzlichkeit der Kirchenschriftsteller des Ostens und des Westens: Der Osten sei johanneisch, eine Kirche des Sehens, der Westen hingegen synoptisch-paulinisch, eine Kirche des Hörens (228). – Die abschließenden Überlegungen (235–254), in dichter Sprache zusammengestellt, wollen im Bereich der Christologie den Finger auf eine sich fortführende Linie im theol. Denken v.B.s legen: Das Motiv vom descensus Christi ad inferos wird als Mitte der Christologie v.B.s hingestellt (240). Dies überrascht, da das vorangegangene Corpus diese Thematik so gar nicht anschnieidet. Manche Aussagen stehen da wie eine Behauptung, historische Argumentation weicht zusehends einer dogmatischen Doktrin, die gewünschte einschlägige Literatur zum Descensus-Problem findet der Leser höchstens in der „Theologie der drei Tage“ (Ei 1969). – Schaut man auf die reich dokumentierte Studie zurück, so ergibt sich folgender Gesamteindruck: Die Theologie v.B.s hat einen qualifizierten Bearbeiter gefunden. Dem Verf. muß der Sinn für die Tragweite theol. Entwürfe bescheinigt werden; er wird an keiner Stelle zum servilen Rezeptor und Sammler irgendwo getaner Aussprüche, sondern hier liegt verstandenes Mitdenken vor, das die vorgezogenen Linien ausschreibt sowie auch die Grenzen und Fehler der Balthasar-Deutungen nicht verhehlt. Nicht nur der mehrheitlich loyale, sondern auch der bisweilen kritische Umgang mit dem Schrifttum v.B.s vermögen das notwendig weiterzuführende Gespräch zu bereichern. H. Moll

Frühes Mönchtum im Abendland, eingel., übers. u. erklärt v. Karl Suso Frank. 1. Bd.: *Lebensformen*; 2. Bd.: *Lebensgeschichten* (Bibliothek der alten Welt). Je 8° (436 u. 330 S.) Zürich–München 1977, Artemis.

Fast gleichzeitig mit der Veröffentlichung der vorliegenden beiden Bände hat der Freiburger Kirchenhistoriker F. im Verlag der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt ein vorzügliches Bändchen „Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums“ herausgebracht. Darin ist eines der reichsten Kapitel jenes, das über die Anfänge des Mönchtums im Abendland handelt (35–50). Sachlich stimmen die darin entwickelten Gedanken mit denen der Einführung zum ersten Band überein, ohne mit ihnen einfach identisch zu sein. Hier wie dort liegt dem Verf. viel an der Feststellung, daß das westliche Mönchtum von Anfang an – bei aller Abhängigkeit vom Osten – sehr deutliche Eigenakzente gesetzt hat, die zum Teil für die ganze nachfolgende abendländische Mönchs- und Ordensgeschichte entscheidend waren. Gemeinsam mit dem östlichen Mönchtum ist dies, daß dort wie im Abendland das

Mönchsleben aus dem christlichen Asketentum herausgewachsen ist, das zunächst innerhalb der Familie gelebt wurde. (Frank spricht daher von dem „Familienasketismus.“) Schon bei Tertullian und Cyprian wird sichtbar, welche profilierte Rolle die „Asketen“, zumal die „Jungfrauen“ im Gemeindeleben des 3. Jh. gespielt haben. Was die ehelos lebenden Frauen angeht, so betont F. mit gutem Recht, daß zur Deutung dieses Phänomens auch die Gemeindesituation zu berücksichtigen sei. Da die christliche Botschaft bei den Frauen besonderen Anklang fand, gab es in den Gemeinden bald Frauenüberschuß. Viele von ihnen waren, wenn sie keine „Mischehe“ eingehen wollten, gezwungen, ehelos zu bleiben. Hinzu kam, daß die christliche Unterweisung der Ehefrau nichts anderes zu bieten hatte als das „etwas antiquierte Hausfrauenideal“ (11). Zudem gelangte die alte Kirche nicht zu einer „rundum anerkennenden Wertung der Ehe“ und noch weniger zu einer „unvoreingenommenen Bejahung einer fraulichen Emanzipation“. Das alles waren plausible Motive für den Verzicht auf eine Ehe. Dieser Verzicht wurde noch erleichtert durch die altkirchliche Lehre über die Jungfräulichkeit. Galt sie doch geradezu als „Aushängeschild für die vorbildliche Lebenshaltung der Christen“ (11). Auf solche Werbemittel war die junge Kirche nicht zuletzt deshalb angewiesen, weil sie sich vielfacher Konkurrenten in der hellenistischen Umwelt zu erwehren hatte, die sich auf die Askese ihrer eigenen Leute etwas zugute taten. Und gab es nicht auch im eigenen Bereich Häresien wie die Montanisten und manche Gnostiker, die durch ihr asketisches Programm auf die Rechtgläubigen eine gefährliche Faszination ausübten? All diesen konnte man nur beikommen, wenn man auf Asketen im eigenen Haus hinweisen konnte. Schließlich kam noch das hohe Lob hinzu, das Männer wie Cyprian der Jungfräulichkeit spendeten: Hier auf Erden waren sie hochgeehrt, und im Jenseits winkte ihnen ein Lohn gleich nach den Märtyrern. Schließlich macht F. noch ein ekklesiologisches Motiv für die betonte Hochpreisung der Ehelosigkeit in der Frühkirche geltend. Hatte die apostolische Kirche sich als „die Kirche der Heiligen“ verstanden, zog man es angesichts der eklatanten Mittelmäßigkeit so vieler Christen vor, von der „heiligen Kirche“ zu sprechen, deren Heiligkeit nicht von der Qualität der einzelnen Glieder abhing. „Immerhin konnte in der mit Heiligkeit schlechthin identifizierten Jungfräulichkeit ein empirischer Nachweis persönlicher Heiligkeit, ein sichtbarer Beweis für die ‚heilige Kirche‘ geliefert werden“ (13).

Das waren die Motive, aus denen heraus im 3. Jh. bereits das Ehelosigkeitsideal gelebt wurde. Aber die Asketen blieben im Bereich ihrer Familien. Erst seit rund 350 wandelte sich dieser Familienasketismus zum Mönchtum, indem sich einzelne Asketen in eine Sonderwelt zurückzogen. Einer der Faktoren für diesen Übergang war Athanasius, der mit seiner auch im Westen rasch verbreiteten Antoniusvita das Mönchtum bekannt machte. Sodann ist Hieronymus zu nennen, der vor seiner Berufung nach Rom (382) einige Jahre das eremitische Mönchsleben in Syrien praktiziert hatte. In Rom sammelte sich um ihn eine Reihe vornehmer Damen, die innerhalb ihrer Familien „asketisch“ lebten. Als er Rom 385 fluchtartig verlassen mußte, entwarf er seinen Anhängerinnen ein auf dem Landsitz zu übendes klösterliches Leben, in welchem sich die altrömische Idylle der *vita rusticana* mit dem Mönchsgedanken verband (16). Tatsächlich zog sich die reiche Witwe Marcella mit Gleichgesinnten im gleichen Jahr auf ihr Landgut zurück. „Damit vollzog sie die sichtbare Trennung von der übrigen Christengemeinde und den Auszug aus der bisherigen Umgebung“ (16). Andere Angehörige des römischen Adels verließen nicht nur die Stadt, sondern zogen in den Osten, in das gelobte Land des Mönchtums, um dort in ein Kloster zu gehen – so Paula und Eustochium, die ältere und die jüngere Melania mit ihrem Gatten Pinian, die alle in Jerusalem bzw. Bethlehem das Mönchsgewand nahmen. Wieder andere verwandelten ihren Palast in Rom zu einem Kloster und schufen so den Typus des Stadtklosters. Bekanntlich hat Augustinus 387 solche römischen Klöster kennengelernt und beschrieben (*De moribus eccl. cathol. I, 70*). Auch außerhalb Roms gab es gegen Ende des 4. Jh. ähnliche Gründungen: in Vercelli, wo Bischof Eusebius († um 370) seine Kleriker zu mönchischer Lebensweise verband, und in Mailand, wo Ambrosius für das ehelose Leben warb.

Lange Zeit hatte man gemeint, daß Augustinus als erster den Mönchsgedanken nach Nordafrika gebracht hätte. Heute wissen wir, daß es schon vor ihm dort Mönche gab. Dennoch bleibt ihm der Ruhm, daß er dem Mönchtum in der Synthese von monastisch-asketischem Leben und Klerikerdienst den Weg gebahnt hat. Außerdem scheint aufgrund der Studien von L. Verheijen festzustehen, daß Augusti-

nus wirklich der Verfasser einer Mönchsregel gewesen ist; es bleiben allerdings noch die Einwände zu bereinigen, die R. Lorenz in *ZtKirchGesch* 77 (1966) 137–171 vorgelegt hat. Inhaltlich ist das augustinische Verständnis vom mönchischen Leben an dem Idealbild der Urgemeinde orientiert, wie es in Apg 2 und 4 entworfen ist. Was der Großkirche nicht möglich ist, soll die klösterliche Gemeinde verwirklichen: *Cor unum et anima una*. Zu der biblischen Ausrichtung tritt also nachdrücklich die ekklesiologische Orientierung.

Wir übergehen die Entwicklung des Mönchtums auf der spanischen Halbinsel und wenden uns gleich der Situation in Gallien zu. F. unterscheidet drei Zentren. Da ist einerseits das unter spanischem Einfluß stehende Aquitanien. Hauptgestalt ist Martin von Tours mit dem Kloster Marmoutier. Auch hier geht das mönchische Leben auf einen „vormonastischen Familienasketismus“ zurück. Neben Martinus stellt der Verf. den Bischof Viktricius von Rouen († um 407). Das andere Zentrum war das Rhônetal bis Marseille mit den vorgelagerten Inseln (Lerins). Zu Beginn des 5. Jh. gründete auf Lérins Honoratus, der spätere Bischof von Arles, nach östlichem Vorbild ein Kloster, das zu einer bedeutenden Pflanzstätte des südgallischen Klerus wurde. Schließlich sind noch die Iro-Schotten zu nennen, die im Vogesenkloster Luxeuil ihr Zentrum hatten und die vor allem durch die Kolumbansregel bleibenden Einfluß gewannen.

Fragt man, wieso im Abendland das Mönchtum eine so rasche Entfaltung erlebt, verweist F. vor allem auf drei Gründe: Da ist einmal die Tatsache, daß sich die Aristokratie von Anfang an so aufgeschlossen zeigte und in das Klosterleben die Bereitschaft zu kultureller Tätigkeit einbrachte. Dann ist es die enge Beziehung zur Hierarchie, die den Klöstern einen festen Ort innerhalb der Ortskirche gab. Endlich ist es das Selbstverständnis des frühen Mönchtums, das mehr und mehr die „kühnen Selbstaussagen der Christen aus vorkonstantinischer Zeit“ („die Heiligen“; die „milites Christi“; die „Geistträger“) für sich beansprucht. – Im Lichte dieser einführenden Gedanken hat nun F. seine Textauswahl getroffen. Der 1. Band bietet unter dem Leitwort „Lebensformen“ sechs wichtige Texte: Augustins Schrift über „Die Handarbeit der Mönche“, sodann die ersten vier Bücher der „Institutiones“ des Cassian, von Cassiodor die „Einführung in die geistliche Wissenschaft“, ferner die „Regel des Paulus und Stephanus“, endlich zwei Schriften aus dem frühmonastischen Spanien (von Leander und Isidor von Sevilla). Die Texte sind jeweils mit einer ausführlichen Einleitung und mit reichen Anmerkungen versehen. Einige Literaturhinweise beschließen den Band. – Der 2. Band steht unter dem Leitwort „Lebensgeschichten“ und enthält fünf Mönchsbiographien: Die Martinusvita des Sulpicius Severus, das Leben des Germanus von Auxerre von Constantius von Lyon, die Biographie der Juraväter (zu der neuesten die Studie von F. Masai, *La Vita patrum iuensium' et les débuts du monachisme à Saint-Maurice d'Agaune*, in: *Festschrift Bernhard Bischof 43–69* zu beachten ist), das Leben des Kolumban von Jonas von Bobbio und die Biographie des Gallus von Wettli. Auch hier sind Einleitungen und reiche Anmerkungen beigelegt. Die Übersetzung ist sehr gefällig, die Kommentierung ist wirklich hilfreich, und die Ausstattung ist wie bei allen Bänden dieser Reihe des Artemisverlages ausgezeichnet.

H. Bacht, S. J.

Trippen, Norbert, *Theologie und Lehramt im Konflikt*. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland. 8° (424 S mit Reg.) Freiburg–Basel–Wien 1977.

Nicht zufällig rücken gerade die Krisen der Modernismus-Zeit heute in den Mittelpunkt des Forschungsinteresses. Denn was wir heute erfahren, ist wohl zu einem großen Teil die Hypothek einer nicht innerlich durchgestandenen und bewältigten, sondern nur disziplinar unterdrückten Krise. – Die vorliegende Monographie unternimmt es zum ersten Mal, die Resonanz der römischen anti-modernistischen Maßnahmen des Jahres 1907 (Dekret „Lamentabili“ und Enzyklika „Pascendi“) in Deutschland zu untersuchen. Dabei werden eindeutige Schwerpunkte gesetzt: die sehr unterschiedliche Situation legt es nahe, Preußen (mit Einschluß Elsaß-Lothringens) und Bayern gesondert zu behandeln, wobei die übrigen deutschen Staaten ausklammert bleiben. Etwas über die Hälfte der Darstellung ist den Geschehnissen der beiden bedeutendsten von diesen Maßnahmen betroffenen Persönlichkeiten gewidmet: einerseits des Straßburger Kirchenhistorikers Albert Ehrhard, andererseits des