

Schlußabschnitt dieses dritten Teils geht näher auf die „Historiographie“ dieser Bischofslisten ein. Der vierte Hauptteil schließlich befaßt sich mit denjenigen Bischöfen, die als Heilige verehrt werden. Es beginnt mit einer Zusammenstellung, wiederum in alphabetischer Reihenfolge, der betreffenden Städte; die drei folgenden Kapitel unterscheiden drei Phasen der Entwicklung des genannten Kultes. Dem Band sind neben zahlreichen Tabellen mit Bischofslisten der untersuchten Städte und verschiedenen Registern 60 Abbildungen beigegeben: Stadtpläne, Grundrisse von Kirchen, zahlreiche Photographien von erhaltenen Grabstätten usw. Der ideengeschichtlich arbeitende Theologe wird auf den ersten Blick vielleicht die beiden hier verknüpften Themen, Bestattungsbräuche und Heiligenverehrung, für eher disparat halten, er wird aus der hier vorliegenden, sehr sorgfältig gearbeiteten und hervorragend dokumentierten Untersuchung jedoch lernen, daß ein wirklicher Zusammenhang zwischen ihnen besteht.

H. J. SIEBEN S. J.

MARC LE MOINE, *Traité spirituels et théologiques*. Introduction par Monseigneur *Kallistos Ware* évêque de Diokleia. Traduction française, Notes et index par Sœur *Claire-Agnès Zirnheld* O. C. S. O. (Spiritualité Orientale 41). Bégrolles-en-Mauges (Maine-&-Loire): Editions Monastique Abbaye de Bellefontaine 1985. LI/288 S.

Erst in den letzten Jahrzehnten hat das asketische und dogmatische Schrifttum Markus des Eremiten (oder einfach: des „Mönches“) wieder die patristische Wissenschaft beschäftigt, vor allem seit der Untersuchung von *H. Chadwick*, *The Identity and Date of Mark the Monk*, in: *ECR* 4 (1972) 125–130, und der dadurch ausgelösten Diskussion (siehe den Überblick im vorliegenden Band von *B. Kallistos Ware*, p. XLIV–XLV). Da im gleichen Jahr mit der franz. Übersetzung durch *O. Hesse* im Hiersemann-Verlag, Stuttgart, auch eine deutsche Übertragung erschienen ist (Markus Eremita, *Asketische und Dogmatische Schriften* [BGrL 19]), ist eine breitere Beschäftigung mit diesen Schriften ermöglicht, die in der Väterzeit und in der Reformationszeit die Spiritualität anregen bzw. die Polemik anheizen konnten (vgl. *G.-M. de Durand*, *Études sur Marc le Moine III. Marc et les controverses occidentales*, in: *BLE* 87/3 [1986] 163–188). Die allgemein als echt angenommenen Werke sind verzeichnet in CPG 6090–6102. Diese Liste liegt den beiden hier angeführten Übersetzungen zugrunde. Nur für *Opusculum V* (CPG 6094: *Ad Nicolaum praecepta animae salutaria*) erhebt *G.-M. de Durand* Zweifel bez. seiner Echtheit (*Études sur Marc le Moine I. L'Épître à Nicolas*, in: *BLE* 85/4 [1984] 259–278). Dieser Artikel erschien gerade zum Abschluß der vorliegenden französ. Übersetzung und konnte so lediglich vermerkt, aber nicht berücksichtigt werden. Die Forschung wird sich mit den Argumenten *G.-M. de Durand*s noch auseinandersetzen müssen. Diese werden wohl auch in der von ihm zu erwartenden Neu-Edition der Markus-Schriften zum Ausdruck kommen. An der Erstellung eines kritischen Textes hat aber schon *B. Kallistos Ware* auf der Basis von 19 Handschriften für die *Opuscula I–X* gearbeitet. Er hat den gegenüber den früheren Ausgaben vielfach verbesserten Text im Manuskript für die vorliegende französ. Übersetzung zur Verfügung gestellt und das Ergebnis überprüft. Leider ist dieser griech. Text oder die Ausgabe in den SC noch nicht erschienen. So ist unsererseits eine Bewertung der Übersetzung noch nicht möglich. Dankbar begrüßt man die kompetente Einführung von *B. K. Ware* (p. IX–LI), wie auch die reichhaltigen und sachkundigen Anmerkungen der Übersetzerin. *B. Ware* bespricht in seiner Introduction die verschiedenen Aspekte der asketischen Theologie des Mönchs (p. XV–XLIII) und stellt auch drei neuere Theorien bezüglich der Person des Markus, seiner Werke und ihrer Entstehungszeit vor, bes. was Op. XI anbetrifft. Der Herausgeber von Op. XI (CPG 6101), *J. Kunze*, wollte dieses auf die Zeit des Konzils von Ephesus verlegen, Markus zum zeitweiligen Oberen einer Mönchsgemeinschaft in der Nähe von Ancyra in Kleinasien und schließlich zum Eremiten in der Wüste von Juda machen. Im Jahr 1972 versuchte dagegen *H. Chadwick* nachzuweisen, daß unser Eremit identisch sei mit dem „frommen Priester und Mönch Markus“, dem Oberen eines Klosters in der Nähe von Tarsus, den Severus, der antichalcedonische Patriarch von Antiochien (512–518), in zwei Briefen dieser Zeit erwähnte. Der Patriarch ist darüber besorgt, daß sein Adressat „Markus“

etwa mit der chalcedonischen Zwei-Naturen-Lehre und dem Messalianismus sympathisiere, und fordert von ihm eine schriftliche Absage an beide Lehren. Nach Chadwick sei Markus (der Mönch) dieser doppelten Besorgnis in dem christologischen Op. XI und dem Traktat IV über die Taufe entgegengekommen. Möglicherweise sei der Mönch Anhänger des Henotikon Zenos gewesen, weil die chalcedonische Formel in den *Opuscula* fehle. Während Dom J. Gribomont Sympathie für diese Datierung und die angegebene Identifizierung des Autors zeigte, wurde beides von O. Hesse, *Was Mark the Monk a Sixth-Century Higuimen near Tarsus?*, in: *ECR* 8 (1976) 174–178; ebd., 9 (1977) 107, abgelehnt. Hesse selber datierte Op. XI auf die Zeit zwischen 400–431. Sicher ist keine Beziehung zu Severus von Antiochien gegeben. Angeregt durch die christologischen Hinweise von O. Hesse interessierte sich der Rez. für Markus Eremita. Vgl. A. Grillmeier, *Markos Eremites und der Origenismus. Versuch einer Neudeutung von Op. XI*, in: F. Paschke (ed.), *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen* (= FS Marcel Richard), TU 125 (Berlin 1981) 253–283, auch italienisch in *Cristianesimo nella Storia* 1 (1980) 9–58.

Mein Ausgangspunkt war eine seltsame Stelle in Op. XI, worin sich Markus gegen eine besondere christologische Meinung wandte, die in meiner Übersetzung so lautet: „Weil sie aber bei der Taufe bekennen, daß der Gott-Logos *mittels der Seele* Fleisch und Mensch geworden sei, und im Fleisch gekreuzigt, gestorben, um unsern Willen begraben worden sei . . . , so trennen sie nach Teilen, auf der einen Seite das Fleisch vom Logos, auf der anderen (Seite) aber den Logos vom Fleische, und erforschen seine unausdeutbare Einigung mit menschlichen Spitzfindigkeiten, und unterziehen das Unausprechliche ihrer Untersuchung und fragen nach dem ‚Wie‘, und wenn sie nicht das ‚Wie‘ erfahren, ertragen sie es nicht mehr zu glauben.“ – Das Ungewohnte an der obigen Formulierung sind die Worte „mittels der Seele Fleisch werden“, womit das Griechische $\psi\upsilon\chi\eta\ \sigma\alpha\rho\kappa\omega\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\acute{\eta}\sigma\alpha\nu\tau\alpha\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\varsigma$ aus Op. XI, § 9 (Kunze, p. 12) wiedergegeben wird. – Die „Seele Christi“ als „Medium der Fleisch- und Menschwerdung“ und nicht den göttlichen Logos selbst als Subjekt der Inkarnation und des ganzen Heilswerkes hinzustellen, ist – nimmt man den Text, wie er ist – das, was dieser *Dativus instrumentalis* enthält. Dies war mein Ansatzpunkt, um das ganze Op. XI nach Elementen einer Auseinandersetzung mit dem Origenismus oder origenistischen Lehren zur Zeit des Markus zu untersuchen und daraus die Eigenart der Trennungschristologie zu erklären, gegen die der Mönch das ganze Werk hindurch angeht und die weder mit der Lehre der alten Antiochener noch der des Nestorius identisch ist. Als Zeit der Entstehung wurde der Origenistenstreit unter Patr. Theophilus von Alexandria (385–412) angenommen. Dieser Interpretation wie Datierung widersprach G.-M. de Durand *OP*, *Études sur Marc le Moine II*, *BLE* 86/1 (1985) 5–23. Er möchte Op. XI auf die Zeit nach 431 verlegen. Meiner Deutung stimmten bez. der antiorigenistischen These zu: O. Hesse, *op. cit.*, 328; B. K. Ware, in seiner Einleitung zum vorliegenden Werk (p. XIV–XV); A. Le Boulluec, *Controverses au sujet de la doctrine sur l'âme du Christ*, in: Origeniana IV (Innsbruck, Wien 1987) 232; nur die vorexehesinische Datierung wurde abgelehnt. – Der ablehnenden These von G.-M. de Durand folgt die Übersetzerin Sr. Claire Agnès Zirnfeld für Marcus mon., Op. XI, § 9, p. 212. Der oben angeführte griechische Satz (von mir und von O. Hesse wiedergegeben mit den Worten „mittels der Seele Fleisch und Mensch geworden“) ist nun übersetzt: „que le Dieu Verbe s'est incarné en prenant une âme et s'est fait homme“ (*op. cit.*, p. 212). – Es ist im Rahmen einer Rezension nicht möglich, diese Übersetzungsfrage voll zu diskutieren und auch das Problem des zeitlichen Ansatzes von Op. XI umfassend darzulegen. Nur einige Bemerkungen seien erlaubt:

Der ganze Abschnitt von § 9, p. 212–213 der französ. Übersetzung (bei Kunze, p. 12–13; bei O. Hesse, *op. cit.*, p. 328–329) setzt einen Dissens mit Gegnern über das Verständnis des „Wie“ der Einheit von Logos und der *Sarx* Christi voraus. Dieser Dissens besagt: Die Gegner „trennen nach Teilen teils das Fleisch vom Logos, teils den Logos vom Fleisch, und spekulieren über seine unausdeutbare Einigung mit menschlichen Gedanken . . .“ Dieser Tadel wird ausgesprochen nach Anführung des Taufbekenntnisses der Gegner, das nach der Übersetzung von Sr. Claire-Agnès eigentlich ganz orthodox ist (p. 212): „parce qu'ils ont confessé au baptême: que le Dieu Verbe s'est incarné

dans la chair, qu'il est mort, qu'il a été enseveli pour nous et qu'il est ressuscité des morts le troisième jour, qu'il est monté au ciel et qu'il viendra juger les vivants et les morts". Wo bleibt hier der Grund für einen Anstoß an der Lehre, der von Markus sofort formuliert wird: „voici qu'ils se mettent à séparer d'un côté la chair du Verbe, de l'autre le Verbe de sa chair"? Wenn als die zwei gegenüberstehenden Pole Logos und Sarx genannt werden, die nun getrennt seien, so kommt als trennender Faktor nur einer in Frage: die Seele Christi, die aber nun eine Rolle bekommt, die Markus nicht billigt. G.-M. de Durand erkennt richtig, daß die Gegner des Markus im griechischen Text die Seele Christi in ihrer Rolle im Christusbild in anfechtbarer Weise bestimmen: „Par ce biais on pourrait comprendre un reproche, autrement difficile à interpréter, que Marc adresse à ses antagonistes avec bien plus d'insistance, à coup sûr, que celui d'introduire une âme comme sujet distinct dans le Verbe incarné.“ (art. cit., p. 10). D. h. durch den Dativ „mittels Seele Fleisch und Mensch geworden“, erhält die Seele Christi die Rolle des Subjekts der Menschwerdung, und nicht der Logos! Und dies ist eben origenistische These. – Übersetzt man dagegen den Text, als ob er orthodox antiapollinaristisch wäre: „der Gott-Logos ist Fleisch geworden, indem er eine Seele annahm“, und verbindet damit den Vorwurf auf eine Trennungschristologie, so wird die unmittelbar angeschlossene Kritik des Markus zu einem Verdacht gegen ihn selbst: Man reißt ihn eigentlich ein unter die Leugner der Seele Christi, d. h. unter die Apollinaristen. G.-M. de Durand erkennt tatsächlich die Berechtigung dieses Verdachtes (art. cit., p. 10–11). Ein solcher kann aber nach 381 und 431 bei einem Autor wie Markus nicht angenommen werden. So kommt man wohl nicht daran vorbei, der Dativ-Formel $\psi\upsilon\chi\eta\ \sigma\alpha\rho\kappa\omega\ \theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha$ ihr volles Gewicht zu geben und eben darin den Hauptanlaß zum Vorwurf auf Verlagerung des Subjekts der Inkarnation zu sehen. Von daher wäre auch die eigenartige Trennungschristologie der Gegner des Markus zu verstehen.

Dieser Deutung und damit auch einer Lösung der Datierungsfrage von Op. XI kommt nun ein neuer koptischer Text des Archimandriten Schenute entgegen, den T. Orlandi herausgegeben hat: *Shenute contra Origenistas. Testo con introduzione e traduzione* (Roma 1985). Er ist klar auf die Zeit zwischen dem Konzil von Ephesus 431, das erwähnt oder vorausgesetzt wird, und wohl auch dem Konzil von Chalcedon 451, das nicht erwähnt wird, zu datieren und setzt sich ausführlich mit den Origenisten in Oberägypten auseinander. Vgl. A. Grillmeier, La „Peste d'Origène“. Les soucis du patriarche d'Alexandrie dus à l'apparition d'origénistes en Haute-Égypte (444–451), in: *AAEXANΔPINA* (Paris 1987) 221–237. Man muß, noch unter der Voraussetzung, daß Op. XI des Markus tatsächlich mit Origenisten zu tun hat, nicht mehr auf den Origenismus vom Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts, und noch weniger auf den vom 6. Jahrhundert zurückgreifen, sondern hat genügende Voraussetzungen, um auch für Markus die Begegnung mit der origenistischen Lehre zwischen 431 und 451, und zwar in Ägypten anzunehmen. Der Kampf des Archimandriten Schenute (+ 466) gegen die Origenisten in der Umgebung seines Klosters und im Weißen Kloster ist außerordentlich hart. Klar wird die Lehre von der Präexistenz und vom Fall der menschlichen Seelen von den Adressaten des Archimandriten vertreten (vgl. T. Orlandi, op. cit., §§ 0333–0344). Die Anwendung auf die Menschwerdung Christi erfolgt anschließend von antidoketischer Sicht aus. Bedeutsam ist, daß sowohl Schenute wie auch Markus das Eucharistieverständnis ihrer Gegner von ihren Ausgangspunkten her in Frage stellen, wie auch deren Auffassung von der Heilsökonomie. Vgl. T. Orlandi, op. cit., §§ 0348–0355, mit *Marcus mon.*, Op. XI, 23 (Kunze, p. 24, 6–9; O. Hesse, op. cit., p. 340). In beiden Fällen wird den Gegnern die Frage gestellt, wie sie an Leib und Blut Christi in der Eucharistie glauben können. Es werden sogar von beiden die Spendeworte, die vom Priester gesprochen werden, griechisch zitiert (*Marcus mon.*, nr. 23; Kunze p. 24, 14–19; Orlandi, op. cit., §§ 0354 und 0374) und der Unglaube von spendenden Priestern gerügt, wenn sie diese Worte gebrauchen (§§ 0354–0355).

Eine Analyse der neuen Schenute-Exhorte und ein Vergleich mit der Glaubenssituation, wie sie das Op. XI des Markus voraussetzt, wird sich jedenfalls lohnen. Die Ähnlichkeiten sind auffällig. Gerade von Schenute her, dessen Instruktion relativ genau datiert werden kann, wird man für den zeitlichen Ansatz des Op. XI von Markus, auch bei antiorigenistischer Interpretation, auf die unmittelbar nachephesinische Zeit

keine Schwierigkeit haben. Dazu paßt, daß Markus die cyrillische Formel von der „Eingung der Hypostase nach“ verwenden kann. (Meine Ausführungen in *Jesus der Christus I*, p. 685–686 sind darum zum Teil zu korrigieren.) Zu beachten sind für die Gegner des Markus und des Schenute also drei gemeinsame Elemente: Sprengung der Heilsökonomie Gottes in ihrer Inkarnationslehre, Auflösung des darauf sich gründenden kirchlichen Eucharistieverständnisses und dies aus einem Rationalismus heraus. Daß Schenute gerade Origenisten in diesen Punkten im Auge hat, ist auch wörtlich ausgedrückt in einer koptischen Katechese, die *L. Th. Lefort* herausgegeben hat: *Catéchèse christologique de Chénoute*, in: *ZÄS* 80 (1955) (40–45), 45. Kurz: Die Zuordnung von Op. XI des Markus zu origenistischen Strömungen in der Zeit zwischen 431 und 466 (Todesjahr Schenutes) in Ägypten hat eine reich bezeugte Möglichkeit für sich. In diesem Sinne wäre die lange Anmerkung 40 der Übersetzerin, p. 243 zu ergänzen. Ihre Übersetzung ist ein wertvolles Geschenk an die Freunde der patristischen Spiritualität und rechtfertigt erneut das Wort, das sich in alten Markus-Handschriften findet: „Verkaufe alles und kaufe Markus“ (op. cit., p. IX mit Anm. 3, p. XLVI).

A. GRILLMEIER S.J.

GILBERT, PAUL, *dire l'Ineffable, lecture du „Monologion“ de S. Anselme* (le sycomore; horizon 11). Paris: Lethielleux 1984. 303 S.

Diese Doktoratsthese an der Pariser École des Hautes Études und der Université de Louvain sucht die innere Einheit des Monologion darzustellen und Anselms Antwort auf die entscheidende Frage nachzuvollziehen, wie angesichts der Transzendenz Gottes überhaupt von ihm gesprochen werden kann. Das Monologion ist nicht in erster Linie eine Meditation über Gott, sondern über die Einbeziehung des menschlichen Denkens in das Mysterium (59); sie geschieht nach dem Autor im Übergang von der Analogie gegenüber Gott, die der schaffende Künstler im Verhältnis zu seinem Werk bietet, zu der Analogie des sich selber erkennenden Geistes gegenüber dem trinitarischen Gott. Wir können das Unaussagbare nur unter der Bedingung aussagen, daß es sich selbst in der Struktur unseres Geistes ausdrückt. So entfaltet das Monologion die Denkschritte des menschlichen Geistes hin zu einem „Höchsten“, von dem er verschiedene bleibt und sich andererseits nur als bezogen darauf selbst verstehen kann. So werde die Vernunft in den Glauben integriert. Anselm wolle gegenüber Mohammedanern und Juden zwar nicht unmittelbar eine Vernunftgemäßheit des Glaubens, wohl aber die Unbegründetheit seiner Ablehnung aufweisen, was der Autor – logisch wohl etwas ungenau – mit einer *positiven* Hinordnung („aller jusqu'à s'ouvrir“, 39; „ouverture essentielle“, 53) der Vernunft auf den Glauben zu identifizieren scheint. Jedenfalls ist es Anselms Anliegen, in einer Weise die Unbegreiflichkeit des Schöpfers zu denken, daß dies nicht im Widerspruch zu eben dieser Unbegreiflichkeit steht (vgl. 103). Die menschliche Vernunft ist nach Anselm auf die eine Reihe bildenden Dinge eingeschränkt, von der sie selbst ein Teil ist; aber diese Reihe verweist auf eine von ihr verschiedene höchste Wirklichkeit, zu der die Reihe selbst nicht in einem additiven Verhältnis steht (84, 120). Das Geschaffensein der Reihe ist nicht auf ihren zeitlichen Anfang eingeschränkt zu denken, sondern bedeutet die innere Präsenz des Ursprungs in der jeweiligen Gegenwart (126). Daraus wird jedoch bei G. selbst eine „juxtaposition en quelque sorte spatiale“ und eine „présence réciproque“ von Schöpfer und Geschöpf (127 f.). Der Autor liest Anselm mit einem Relationsverständnis, wonach die Relation die Kategorie des Vergleichs („mise en ordre sous un même attribut“, 134) ist (anstatt das Nicht-sein-Können einer Wirklichkeit ohne eine andere); und die Relation sei der Substanz als ihrem Träger nachgeordnet (157) (während in Wirklichkeit die Relation des Geschaffenen auf Gott überhaupt erst die Substanz des Geschaffenen konstituiert). Vf. scheint dabei auch von einem Analogieverständnis auszugehen, wonach eine „via causalitatis“, eine „via negativa“ und eine „via eminentiae“ zu unterscheiden seien und erst letzterer die Aufgabe zukomme, positive Aussagen in bezug auf Gott zu ermöglichen (132; vgl. auch 137 und 196). Ist es nicht sachgemäßer, im restlosen Beizugensein der Welt auf Gott ihre Ähnlichkeit mit Gott („via affirmativa“), im restlosen Verschiedensein der Welt von Gott ihre Unähnlichkeit Gott gegenüber („via negativa“)