

wegen zur Rekonstruktion beigezogen und in den Rufinschen Text eingefügt. Die ‚Verbannung‘ dieser Anathematismen aus dem corpus des Textes in Appendices trägt den Arbeiten von Diekamp Rechnung, der sie ins 6. Jh. verweist, bzw. Guillaumont, der einige von ihnen im Werk des Evagrius Ponticus identifiziert hat. Es ist deutlich: Hier wie an anderen Stellen kommt in der Textgestaltung, Textdarbietung und Kommentierung ein gewandeltes Origenesverständnis zum Ausdruck. Der Unterscheidung von Origenes und Origenismus wird Rechnung getragen. Die Herausgeber haben sich behutsam und ohne Polemik von einer gewissen Tendenz vor allem deutscher Origenesinterpretation abgesetzt und mit der gebotenen Vorsicht und Nuancierung gesicherte Ergebnisse ausländischer, vornehmlich französischer Forschungsarbeit rezipiert. In diesem Sinne ist z. B. eine Anmerkung wie die folgende (zu II, 10, 8) bezeichnend: „Einige Zeugnisse sprechen davon, daß Origenes die Ewigkeit der Höllenstrafe bestritten habe. Dies ist ein Hauptpunkt der Apokatastasis-Lehre. Es ist möglich, daß diese Lehre an der vorliegenden Stelle vorgetragen war und daß Rufinus diesen Abschnitt ausgelassen hat (so Koetschau); einen Beweis dafür gibt es allerdings nicht.“ Entsprechend heißt es in der Einleitung zum Verhältnis Christentum/griechisches Denken: „Indem Origenes am christlichen Schöpferglauben festhielt und die Welt nicht als notwendige Ausstrahlung aus einem höheren Sein, sondern von der Freiheit Gottes und der Geister her begriff, schuf er ein System, das mit der Gnosis und dem Neuplatonismus zwar verwandt, aber von beiden doch charakteristisch verschieden ist. Man muß die christliche Grundlage seiner Synthese auch deshalb ernstnehmen, weil der Denker Origenes ein persönliches Verhältnis des Glaubens und der Liebe zu Gott und zu Jesus besitzt, das allerdings in anderen Schriften deutlicher zu Wort kommt als in ‚Peri archon‘. Der philosophische Theologe war auch kirchlicher Prediger, Missionar und Märtyrer. Er beabsichtigte nicht, die kirchliche Lehre dem griechischen und gnostischen Denken anzupassen, um sie zeitgemäß zu machen; wohl aber wollte er sie als der denkende Grieche, der er war, begreifen“ (20). Der Autor dieses Zitats aus der Einleitung ist *Heinrich Karpp*. Aus seiner Feder stammt die Einleitung außer den Abschnitten über die Textüberlieferung und die Anlage der Ausgabe, ferner die Übersetzung und Erläuterung von Buch IV und das Literaturverzeichnis. Für das übrige zeichnet verantwortlich *Herwig Görgemanns*. Bei der Planung und ersten Vorbereitung war außerdem *Heinrich Kraft* maßgeblich beteiligt. Daß die Herausgeber „in ständigem gegenseitigem Austausch“ gearbeitet haben, wie das Vorwort versichert, merkt man dem Ergebnis an: es ist ein Werk wie aus einem Guß entstanden. Das hervorragende Erzeugnis deutscher patristischer Forschung wird sich ohne Zweifel neben der von Crouzel und Simonetti für die nächsten Jahre in den Sources Chrétiennes angekündigten Neuausgabe, Übersetzung und Kommentierung von *De Principiis* behaupten können.

H.-J. Sieben; S. J.

Wermelinger, Otto, *Rom und Pelagius*. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411–432 (Päpste und Papsttum Bd VII). Gr. 8° (VIII u. 340 S.) Stuttgart 1975, Hiersemann.

Die zentrale Frage vorliegender Studie — oder zumindest ihr Ausgangspunkt — ist nach Auskunft der Einleitung die genauere Bestimmung der Erbsündenlehre der Tractoria, des ‚Weltzirkularschreibens‘ also, durch das Papst Zosimus im Juni 418 die von ihm im vorausgegangenen Herbst gerade rehabilitierten beiden Theologen Caelestius und Pelagius endgültig verurteilte. Deckt sich die päpstliche Verurteilung, soweit sie eine positive Lehre enthält, vollständig mit der afrikanischen Erbsündenlehre, wie sie vor allem in den Kanones des karthagischen Konzils vom 1. Mai 418 zum Ausdruck kommt? Insonderheit lehrt Zosimus die tradux peccati? Nennt er die Folge der Sünde Adams in seinen Nachkommen Sünde? Die Antwort läßt sich nur geben, wenn die Frage in größere Zusammenhänge gestellt wird, letztlich und endlich läßt sie sich nach Auffassung des Verf. nur innerhalb einer Gesamtdarstellung des pelagianischen Streites geben. Der nächstgrößere Zusammenhang ist, wie der Untertitel der Studie andeutet, die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit überhaupt. Konkret dreht es sich um die Antwortschreiben Innozenz I. vom 27. Januar 417 auf zwei offizielle Schreiben (Konzil von Karthago und Mileve vom Frühsommer 416) und einen Privatbrief einflußreicher afrikanischer



Theologen. Zur römischen Position gehört zweitens, Zosimus, Ep 2 (Coll. Avell. 45), der für die Afrikaner so enttäuschende und für die Autorität des römischen Stuhles so kompromittierende Freispruch des Pelagius und Caelestius vom Spätsommer 417, drittens die Antwort des Zosimus vom 21. März 418 (Ep 12, Coll. Avell. 50) auf mehrere afrikanische Stellungnahmen, die nur 3 Monate vor dem völligen Umschwenken der Tractoria noch jede Konzession gegenüber den Afrikanern vermissen läßt; viertens untersucht W. die römische Position bei den Nachfolgern des Zosimus, Bonifaz (418—422) und Caelestin (422—432). Nimmt man den Untertitel „Römische Position“ im engeren Sinn von päpstliche Lehre über Erbsünde und Gnade, so liegen die Schwerpunkte der Untersuchung in Kapiteln wie „Der Gnadenbegriff des Innozenz“ (128—130), „Zosimus und die tradux peccati“ (214—218) usw. W. versteht den Begriff aber wohl im weiteren Sinn, er bezeichnet neben der päpstlichen Gnaden- und Erbsündenlehre auch das Amtsverständnis der betreffenden Päpste und die sich daraus ergebende konkrete Politik. So stellt er die mit dem Pelagianismus befaßten Papstbriefe in den größeren Zusammenhang der päpstlichen Primatspolitik des beginnenden 5. Jahrhunderts: „Die Antwortschreiben an Afrika als Sonderfall der innozenzischen Interventionspolitik“ (117—126).

Die Quellen zeigen eindeutig: Die Initiative bei der Verurteilung des Pelagius kommt nicht von Rom, sondern von Afrika. Rom agiert nicht, Rom reagiert nur. Für den Verf. bedeutet dies: Er muß die auf Rom einwirkenden Kräfte und Ereignisse in der notwendigen Ausführlichkeit zur Darstellung bringen. Er tut es zunächst im ersten und zweiten Teil der Studie: Die Verhandlungen mit Caelestius in Karthago im Spätherbst 411 und erste Reaktionen Augustins; der Freispruch des Pelagius auf dem Konzil von Diospolis im Jahre 415 (4—87). Erst im 3. und 4. Tl. (Die Verhandlungen des afrikanischen Episkopats mit Innozenz von Rom in den Jahren 416/7; von der Rehabilitierung des Pelagius und Caelestius bis zur dreifachen Verurteilung der Häresie und ihrer Urheber in den Jahren 417/8) verlagert sich der Schauplatz wenigstens teilweise nach Rom. Auch der 5. Tl. (Die Interpretation der römischen Verurteilung durch Gegner und Anhänger der Erbsündenlehre) zeigt auf seine Weise noch einmal, wo die treibenden Kräfte in diesem Streit liegen. W. geht hier außer auf Bonifaz und Caelestin auf einige Anhänger des Pelagius in Aquileja, auf Julian von Aelclanum und vor allem auf die schlechthin entscheidende Figur der Auseinandersetzung, Augustinus, ein (Die Beurteilung der römischen Position durch Augustinus und sein abschließendes Verdikt über die pelagianische Häresie). Überblickt man insgesamt Augustins Rolle im pelagianischen Streit und die ihm gewidmeten Seiten der Untersuchung, so fragt man sich, ob sein Name nicht in den Titel oder Untertitel gehört hätte.

Das Verdienst der Arbeit besteht ohne Zweifel in der Einzelanalyse der Elemente und der minutiösen Verknüpfung der einzelnen Fäden dieses geographisch und inhaltlich/theologisch so weitgespannten Konfliktfeldes. So findet der Leser praktisch alle Dokumente sorgfältig kommentiert und ausgewertet (das reiche antipellagianische Schrifttum des Augustinus, die Schriften der übrigen Kontrahenten wie Rufinus der Syrer, Hieronymus, Orosius, Heros von Arl, Lazarus von Aix, Julian von Aelclanum usw., Konzilskanones wie die 9 mit der Erbsünde befaßten des Konzils vom 1. Mai 418 in Karthago, S. 165—194). Verlorene Dokumente sind so gut wie möglich rekonstruiert, so die Tractoria des Zosimus und das Volumen des Konzils von Karthago vom Herbst/Winter 417/8. Die theologischen Hintergründe werden ausgeleuchtet, so bei Julian von Aelclanum. Auf den soziologischen Kontext wird hier und da eingegangen, so bei der Entstehung des Streites: Die ganze pelagianische Kontroverse wird durch Flüchtlinge ausgelöst, die nach Bedrängung Roms durch Alarich nach Afrika geflohen waren und die neuen Ideen mitbrachten. Auf persönliche Rivalitäten (Hieronymus/Pelagius und Augustinus/Pelagius) und politische Freundschaften (Zosimus und Heros/Patroclus) kommt W. ebenfalls zu sprechen. —

Mit besonderem Interesse liest man natürlich, was W. zu den beiden obengenannten Aspekten der „theologischen Position“ der römischen Päpste ausführt. Was den ersten Aspekt, die Lehrmeinung speziell in der Frage der tradux peccati angeht, so rückt der Verf. deutlich von E. Floëris Position ab. Dieser hatte 1954 die für die Verfechter der römischen Lehrautorität überaus peinliche Volte Face des Zosimus durch die klassische Distinktion zwischen Lehre und Disziplin zu entdramatisieren versucht. Die Tractoria lehre nicht die tradux peccati, übernehme also nicht die



Lehre des afrikanischen Konzils vom Mai 418, bleibe somit lehrmäßig ganz auf der Linie des Vorgängers Innozenz und stelle deswegen keinen Bruch mit der römischen Lehrtradition dar. Rehabilitierung und Verurteilung des Pelagius seien disziplinäre Akte und tangierten als solche die Lehrkontinuität des römischen Stuhles nicht. Die kaiserliche Ächtung des Pelagius im Gesetz vom 30. April 418 modifiziere nicht die Lehre, sondern nur die „attitude pratique“ des Papstes. W. nuanciert: „Damit ist aber noch nicht erwiesen, ob Zosimus die *tradux peccati* wirklich abgelehnt hat. Die Argumentationsbasis ist zu gering, um derartige Schlüsse zu ziehen. Zosimus hat in den letzten Monaten seines Lebens keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, daß er etwaige Unschärfen seiner Aussagen nicht für propagandistische Zwecke ausnützen ließe. Er hat keine Auslegung geduldet, die eine *tradux peccati* in den Kindern als unkirchliche Lehre zurückweist und deswegen die Verurteilung des Pelagius und Caelestius als ungerechtfertigt abtut. Falls Zosimus in der *Tractoria* die *tradux peccati* nicht ausdrücklich gelehrt hat, würde die Verurteilung des Julian nachträglich erweisen, daß er die Elastizität seines theologischen Vokabulars mit den afrikanischen Entscheiden nicht für unvereinbar hielt“ (215/6). Was den anderen Aspekt der römischen Position, die Petrus-Doktrin, angeht, so fanden wir hier u. a. nicht sehr überzeugend, was W. über Augustins Haltung gegenüber dem römischen Stuhl schreibt. Ist der Bischof von Hippo wirklich so weit von der Anerkennung eines Autoritätsvorsprungs der römischen Kirche vor anderen Kirchen entfernt, wie sein Interpret zu unterstellen scheint? Natürlich hat er recht, Augustin nicht mit K. Adam gewissermaßen im pelagianischen Streit doch noch den römischen Lehrprimat entdecken zu lassen. Aber ist zwischen dieser Sicht und der Position seiner protestantischen Gewährsmänner (Reuter, Caspar, Klinkenberg) nicht eine breite Marge, innerhalb derer Augustinus bequem angesiedelt werden kann (vgl. Marschall, Karthago und Rom)? Wenn Augustinus zur Ehrenrettung des Zosimus „jedes Mittel recht ist“, geht es ihm dann wirklich nur um die Rettung eines wichtigen Gliedes seines antipelagianischen Traditionsbeweises?

Der Verf. hat seine Monographie über einen wichtigen Abschnitt der Kirchengeschichte nicht zuletzt dadurch zu einem hilfreichen Arbeitsinstrument gemacht, daß er in 5 Anhängen (Fragmente pelagianischer Gruppen in den Schriften des Augustinus zwischen 411 und 418 und erste Kurzformeln der neuen Häresie, Anklagelibell und Verhandlungsprotokoll von Diospolis, das antipelagianische Libell, Quellentexte zu den Ereignissen zwischen Afrika und Rom in den Jahren 417–418, die *Tractoria* des Zosimus [Fragmente]) die wichtigsten Quellentexte vereint und ein Stellenregister, ein Personen-, Orts- und Konzilienregister sowie ein Verzeichnis moderner Autoren beigefügt hat.

H.-J. Sieben, S. J.

Chesnut, Roberta C., *Three Monophysite Christologies. Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug* (Oxford Theological Monographs). Gr. 8° (VIII u. 158 S.) Oxford 1976, University Press.

Die Arbeiten von J. Lebon haben endgültig erwiesen, daß die Christologie des syrischen Monophysitismus entgegen dem Urteil der alten Häresiologen, auch noch wiederholt von moderneren Dogmenhistorikern, kein Realmonophysitismus war, sondern nur auf dem Stehenbleiben auf dem vor-kyrillianischen und vor-chalkedonischen Gebrauch von „Natur“ und „Hypostase“ — im konkret-personalen Sinn genommen — beruhte. Nur bedacht auf diesen Nachweis der grundsätzlichen Orthodoxie der syrischen Monophysiten, kümmerte sich Lebon kaum darum, die Eigenheiten eines jeden einzelnen dieser Lehrer zu erheben, ebensowenig wie darum, ihre Christologie als Funktion einer tragenden Soteriologie und geistlichen Theologie zu begreifen. Die Hauptaufgabe der vorliegenden Untersuchung mußte wohl darin liegen, auf diese Arbeit der Differenzierung und Einordnung abzielen. Dies hat die Autorin, Professorin an der Notre Dame-Universität, gut verstanden. Ihre Oxforder Dissertation stellt einen persönlich engagierten, begabten Versuch dar, die Christologie der drei größten Schriftsteller der syrischen Monophysiten des 6. Jhs. auszugliedern und — was der Titel nicht vermuten läßt — ihre Unterschiede von der Bindung an drei verschiedenen Theorien der religiösen Erkenntnis her zu erklären.

Das Wesentliche dieser These kann wie folgt zusammengefaßt werden (vgl.