

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.

111—112 u. 141—143): Severus von Antiochien inspiriert sich an einer platonischen Epistemologie, welche die hierarchischen Seinsstufen und deren gegenseitige Beziehung aufgrund „abbildhafter Repräsentation“ voraussetzt. So kann er Christus als ein „ens absolute unum et identicum“ begreifen, das gleichzeitig auf zwei ontologischen Ebenen, der göttlichen und der menschlichen, existiert. Vollkommenes Abbild der Gottheit, ist Christus doch nicht weniger auch vollkommener Mensch, begabt mit einem menschlichen Willen, der in aller Freiheit seine sittlichen Entscheidungen fällt und sich existentiell engagiert. Philoxenus von Mabbug dagegen setzt die zwei Bereiche des Natürlichen und Übernatürlichen dialektisch einander gegenüber: der eine ist den Sinnen und der Vernunft zugänglich, der andere dem Glauben und der Schau vorbehalten. Indem Philoxenus in seinem System das Mysterium der Menschwerdung der Ordnung des übernatürlichen Wunders zugewiesen habe, hätte er darin die theologische Notwendigkeit des wirklichen Menschseins Christi nicht mehr begründen können, obwohl er sie aus Treue zur Tradition weiterhin behauptet hätte. Jakob von Sarug endlich ist Zeuge einer gnostizierenden Wissenslehre und Mythologie, wobei die erlösende Erkenntnis darin besteht, die Identität des Logos unter der verhüllenden Maske des Menschen Jesus zu erkennen. So wirklich letzterer auch ist, so ist er doch nur illusorischer Schein, im selben Maß und aus demselben Grund wie jede irdische Existenz, im Vergleich nämlich zum wahren und eigentlichen Sein, das der Mensch in seiner Paradieses-Heimat wiedergewinnen muß. So betrachtet R. Ch. also paradoxerweise den einzigen der drei Autoren, den die orthodoxe Überlieferung der jakobitischen Kirche streitig macht, als den, der dem Realmonophysitismus am nächsten wäre; dies, nachdem sie die severianische Christologie — sonst allgemein als Vorstufe zum Monotheletismus betrachtet — als Theologie der Seele Christi charakterisiert hat.

Das Auffällige der Ergebnisse reizt dazu, die zur Begründung herangezogene Methode samt Instrumentar einer Prüfung zu unterziehen. R. Ch. hat darin recht, daß sie in ihre eigentlich theologische Analyse die politisch-nationalen und ökonomisch-sozialen Faktoren nicht einbezogen hat, für die ein neuerer Historiker festgestellt hat, daß sie für das „Entstehen der monophysitischen Bewegung“ nicht bestimmend gewesen seien (vgl. W. H. C. Frend, „The Rise of the Monophysite Movement“ [Oxford 1972]). Auch das bei der Autorin zutage tretende Bestreben, in der Darstellung der severianischen und philoxenianischen Christologie den polemischen Aspekt zu übersteigen, ist in sich lobenswert, aber schon weniger leicht durchzuführen, so unentwerrbar überdeckt die Kontroverse die literarische Tätigkeit der Begründer des Monophysitismus. Sich den geschichtlichen Umständen ihres Kampfes dadurch zu entziehen, daß man ihre dogmatischen Schriften auf die möglichst abgehobenen Ebenen der Hagiographie und der Spiritualität verlegt, geht nicht ohne großes Risiko für eine korrekte Deutung ab. Dieses Risiko ist um so größer, als die Analyse der Theologie der monophysitischen Lehrer losgelöst bleibt vom beständigen Bezug auf die patristischen Quellen. Lebon hatte doch gezeigt, daß die severianische Christologie selber oft nichts anderes ist als der Widerschein der kyrillianischen Schau Christi. Darüber hinaus haben andere Forscher den Einfluß Ephräms und Evagrius' auf Theologie und Spiritualität des Philoxenus viel zu sehr betont, als daß man davon dispensiert wäre, auf ihn einzugehen. R. Ch. weiß gewiß um diese Abhängigkeiten, sie geht aber in ihrer Interpretation der „Systeme“ praktisch darüber hinweg.

Kann man bei den ersten monophysitischen Lehrern von einer theologischen Systematisierung, im scholastischen Wortsinn genommen, sprechen? Ohne Zweifel waren sie weit davon entfernt, sich jeder Einzelheit klar und sicher zu sein, was nötig gewesen wäre, um sich eine logisch kohärente Synthese zurechtlegen zu können. Viel öfter suchten sie ja nichts anderes, als ihre, von ihnen als überliefert betrachtete Formel zu verteidigen und zu erklären, so sehr, daß die wissenschaftstheoretischen und ontologischen Prinzipien, die sie in den Dienst ihres Glaubens stellten, nur dem Schein nach axiomatisch und grundlegend waren. Man kann also nur dann ohne Störung des Gleichgewichts oder ohne Akzentverlagerung forciert durchgezogene Linien des Denkens bei Severus, Philoxenus oder Jakob von Sarug entdecken, wenn man sorgfältig die einzelnen Elemente prüft und abwägt. So gesehen hat die Autorin die Neigung, zu schnell aus einem einzigen, eilig vorgestellten Text diejenigen Dinge herauszuheben, die ihrer personalen Sicht des von ihr stu-

dierten Autors entsprechen. Bei all den zahlreichen, feinen und neuen Beobachtungen, welche den Wert dieser Studie ausmachen, bleibt man letztlich unbefriedigt gegenüber dem, was R. Ch. als das Wesentliche der drei „Systeme“ hinstellt. Um überzeugt sein zu können, wartet man auf zusätzliche Beweise.

Das gilt zunächst für Severus von Antiochien, dessen angeblich platonisch-epistemologisches Prinzip des „abbildhaften Bezogenseins“ („iconic relationship“) von R. Ch. mehrmals behauptet wird (34 f.), ohne daß dies je wirklich von den Texten her begründet würde. Wenn Severus von Christus als dem Abbild Gottes spricht, so könnte dies doch einfach von der bekannten paulinisch-patristischen Thematik her inspiriert sein. Was das Verständnis des menschlichen Willens Christi betrifft, so muß man sehr darauf bedacht sein, nicht moderne Auffassungen von „existentieller Geschichtlichkeit“ hineinzudenken; besser wäre es, sich zuerst darüber Rechenschaft zu geben, in welchem Maße nach Severus diese menschliche Aktivität in der (alles beherrschenden) aktiv-soteriologischen Funktion des fleischgewordenen Logos verankert ist. Warum sollte der sog. Dyotheletismus (Lehre von den zwei Willen) mehr in der Linie der severianischen Christologie liegen als der „Dyophysitismus“ (Lehre von den zwei Naturen, die von Severus kategorisch abgelehnt wurde); beide hängen innerlich zusammen, und die Dyotheleten haben mit Recht in ihrer Lehre nur eine konsequente Anwendung der Zwei-Naturen-Lehre Chalkedons gesehen. Kann man für Severus annehmen: ein Wille, der von zweien ausgeht, der die Verschiedenheit in bezug auf die natürliche Eigenschaft oder Fähigkeit impliziert, und dann doch nur eine Zweiheit der „theoria“ nach? Man muß also befürchten, daß R. Ch. Severus mehr zum Dyophysiten gemacht hat, als dieser — abgesehen von aller Polemik — selber angenommen hätte.

In ihrer Darstellung des Philoxenus scheint die Autorin gleichfalls da und dort den Gedanken ins System zu zwingen. So könnte der Vergleich zwischen Inkarnation und Taufe — obwohl in der realen Kausalität begründet, welche die beiden „Mysterien“ miteinander verbindet — von Philoxenus als eine unvollkommene Analogie betrachtet werden. Auch die Terminologie von der „Vermischung“ findet sich gewiß auf verschiedenen Gebieten der philoxenianischen Theologie verwendet; geschieht dies aber in der univoken Bedeutung eines terminus technicus? Die Autorin schließt aus verschiedenen Anspielungen des Philoxenus auf eine materialistische Philosophie stoischer Inspiration: Nicht nur alle Körper kämen aus der Urmasse, auch die Seele wäre gleichermaßen aus kleinen Partikeln einer subtilen Materie zusammengesetzt; und dieses Zusammengesetztsein bliebe weder den Engeln noch Gott erspart? Man kann aber kaum glauben, daß Philoxenus mit seinem Lehrer Ephräm sich nicht zur vollkommenen Immaterialität Gottes bekannt hätte; man müßte den Verdacht haben, daß er sich über die Natur der Engel und der Menschen-seelen nicht klar gewesen wäre, obwohl er sie manchmal mit Ausdrücken bedenkt, die eine immaterielle Einfachheit besagen. Obwohl die Autorin den philoxenianischen Anti-Intellectualismus — der übrigens auch seinerseits ephrämischen Ursprungs ist — gut ins Spiel bringt, hat sie wohl nicht genügend seine „makarianische“ Auffassung von der „Theoria“ als der Erfahrung des Taufmysteriums hervorgehoben.

Am wenigsten überzeugend scheint an der These dies zu sein: die Darstellung des Jakob von Sarug als eines Monotheleten und Aphantodoketen, der an der menschlichen Wirklichkeit Christi uninteressiert gewesen wäre. Eines der Hauptargumente der Autorin besteht darin, den Gebrauch von Ausdrücken wie „Menschengestalt“ und „Knechtsgestalt“ bei Jakob im doketischen Sinn zu interpretieren. Tatsächlich sind aber diese — selber dem christologischen Hymnus von Phil 2, 6—11 entnommen — allen christologischen Schulen, die Antiochenische eingeschlossen, vertraut. Gewiß fällt die Autorin ihr Urteil über den Dokerismus des Jakob von Sarug vom Rahmen seines angeblich gnostizierenden Denkens her. Zum Erweis eines solchen genügt es aber nicht, die dichterisch-symbolischen Elemente bei Jakob anzuführen. Schon bei Ephräm wurde die alte syrische Bildersprache von ihren gnostischen Nebenbedeutungen gereinigt und im Sinn der nikänischen Orthodoxie interpretiert, obwohl solche Bedeutungen virulent bleiben können (vgl. dazu das ausgezeichnete Werk von Robert Murry, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition* [Cambridge 1975]). Warum sollte Jakob von Sarug hinter diesen Punkt zurückgegangen sein?

Diese Bemerkungen zielen in keiner Weise darauf, die Bedeutung dieser Studie oder das Interesse daran, das ihr gebührt, zu mindern. Die Frage nach dem epistemologischen Fundament der monophysitischen Christologie ist wirklich wichtig und verdient vertieftes Studium. Persönlich wäre ich aber geneigt, die Termini der Beziehung umzukehren, dies etwa so: Ein Philoxenus z. B. arbeitete seine Christologie nicht in Funktion zu seiner dialektischen Auffassung von Glaube und Vernunft aus; er eignete sich vielmehr diese religiöse Epistemologie an, weil sie am meisten der monophysitischen Schau des Geheimnisses der Menschwerdung angepaßt zu sein schien. Bot nicht das paulinische Paradoxon der Torheit des Kreuzes als der Weisheit Gottes die beste Verteidigung des Dogmas von dem um unseres Heiles willen gestorbenen Gottes dar, dies im Rahmen einer verständlichen Deutung der Idiomenkommunikation (des christologischen Aussagentausches)? Die monophysitischen Lehrer hatten in diesem Punkt nur die Absicht, den Kampf der Kappadokier und Ephräms gegen den arianischen und eunomianischen Rationalismus fortzusetzen, als dessen Erben sie den Nestorianismus betrachteten. A. de Halleux

Peter Abelard's *Ethics*. An Edition with Introduction, English Translation and Notes by D. E. Luscombe (Oxford Medieval Texts). 8° (LXI u. 144 S.) Oxford 1971, Clarendon Press.

Nachdem wir von den logischen Schriften Abälards, seiner Korrespondenz und seiner Dichtung bereits neuere Ausgaben besitzen (Einzelheiten XXXVIII), fehlten bis vor kurzem noch solche zu seiner Theologie. Nun gibt es von E. M. Buytaert Ausgaben des Römerkommentars, der Apologie, der *Theologia Christiana* und der *Theologia Scholarum* (Corpus Christianorum XI und XII, 1969), sowie von R. Thomas eine Edition des *Dialogus inter Judaeum et Christianum* (1970); für die Ethik Abälards hatten wir aber bisher keine vollständige, kritische Edition. Bereits 1965 hatte L.s Artikel „Towards a new Edition of Peter Abelard's *Ethica* or ‚scito teipsum‘: An Introduction to the manuscripts“ (Vivarium 3 [1965] 115—127) eine solche Edition angekündigt. Der Autor ist dazu auch inhaltlich durch sein grundlegendes Werk „The School of Abelard“ (Cambridge 1969) aufs beste legitimiert. Nun legt er in der Reihe der Oxford Medieval Texts die kommentierte, kritische und — soweit wir sie besitzen (Buch I und Anfang Buch II) — vollständige Ausgabe der Abälardschen Ethik vor.

Von der vor 1139 (XXX) verfaßten „Ethik“ Abälards (ihr Name ist in den Manuskripten ausschließlich „scito teipsum“, Abälard selbst nennt sie allerdings im Römerkommentar zweimal „ethica“ [LIV]) gab es bisher neben Übersetzungen die Ausgabe von B. Pez aus dem Jahre 1721 (XL) und deren Nachdruck im 178. Band von Mignes *Patrologia Latina*. Dieser Druck ist aber nicht nur unvollständig, er basiert auch auf nur einer Handschrift (der wichtigsten zwar), nämlich dem clm 14160 der Bayer. Staatsbibliothek, früher Prüfening, bzw. St. Emeran/Regensburg. Die zweite gedruckte Ausgabe von V. Cousin aus dem Jahr 1859 (XL—XLI) bietet zwar, zusammen mit dem durch C. Ottaviano 1931 edierten Fragment (XLI), bereits den vollständigen Text, aber ihre Autoren kannten noch nicht alle vorhandenen Manuskripte und konnten sie daher auch nicht für ihre Drucke verwenden. Dies geschieht nun durch L. Zwar stellt sich bei einer genaueren Untersuchung der fünf mittelalterlichen „scito-teipsum“-Handschriften heraus, daß die bereits von Pez verwendete die beste ist, und damit bringt die neue kritische Ausgabe textmäßig nicht viel Neues, aber der nun erstellte Text ist eben doch gesichert, weil er auf der Kollationierung des gesamten bekannten mittelalterlichen Handschriftenmaterials zu unserem Werk beruht. Bei den genannten Handschriften handelt es sich um folgende: 1. um den bereits erwähnten Codex clm 14160 (Bayer. Staatsbibl. München), auf dem schon die Pez'sche Ausgabe beruhte (XLI—XLIV), aus dem 12. Jahrhundert (= A); 2. clm 28363 (Bayer. Staatsbibl. München) aus dem späten 12. Jahrhundert, „offenbar aus Frankreich stammend“ und im wesentlichen mit dem Text von clm 14160 übereinstimmend (XLIV—XLV), (= B); 3. clm 18597 (Bayer. Staatsbibl. München) aus dem 15. Jahrhundert, eine Kopie, die sehr den beiden genannten ähnelt (XLV—XLVIII), (= E); 4. Ms. Lat. 76 (Stadtbibl. Mainz) aus dem 15. Jahrhundert, in Heidelberg von Heinrich von Waldkirch 1458 kopiert, bei seinem Eintritt in die Kartause Michaelsberg bei Mainz mitgebracht und von dort