

festlegen: der Kirchenvater bleibt damit offener für die Zukunft, während Orosius glaubt, aus dem Ablauf der Geschichte bereits Aussagen über den künftigen Willen Gottes machen zu können, und hier die augustianischen Bahnen verläßt“ (144/5). Zurecht hat man in bezug auf O. von einer „Apologie des Konstantinischen Zeitalters“ gesprochen, während es Augustinus um eine „Apologie der Kirche“ gehe.

Das schmale Bändchen hält, was es in der Einleitung verspricht. Der Forschung größtenteils bekannte Einzelzüge werden in eine einheitliche Perspektive, in ein Gesamtbild eingetragen, das Geschichtswerk des O. von seiner ihm zugrunde liegenden Geschichtstheologie her verständlich gemacht. Die Untersuchung stellt ein Pendant zu Glenn F. Chesnuts nach Anlage und Zielsetzung sehr ähnlicher Arbeit über Eusebius (*The first Christian Histories*, Paris 1977; vgl. unsere Besprechung in dieser Zeitschr. 54 (1979) (603–604) dar. Was Verf. in bezug auf O., den Vater der lateinischen christlichen Geschichtsschreibung „Geschichtstheologie“ nennt, heißt bei dem amerikanischen Historiker in bezug auf Eusebius „Geschichtsphilosophie“, bei beiden wird nach dem gleichen gefragt, nach dem der Historiographie zugrunde liegenden umfassenden Horizont. Schade, daß Verf. genannte Studie nicht kannte oder benutzte. Sie hätte ihn sicher zu interessanten Vergleichen zwischen Orosius und Eusebius prozient!

H. J. Sieben S. J.

Weischer, Bernd Manuel, *Qerellos IV 3: Traktate des Severianos von Gabala, Gregorios Thaumaturgos und Kyrillos von Alexandrien* (Äthiopistische Forschungen 7). Wiesbaden: Steiner 1980. 143 S. mit 4 Tafeln.

Das verdienstvolle Unternehmen der Gesamtedition (äthiopisch) und deutschen Übersetzung des „theologischen Grundbuches der äthiopischen Kirche“ (W., OrChr 53[1969]114) wurde schon mehrfach entsprechend der voranschreitenden Publikation vorgestellt, so T. I in ThPh 30(1975)627 (H. Moll); III, IV 1.2 in ThPh 55(1980) 591–594 (A. Grillmeier). Wir können nun T. IV 3 einführen. Entsprechend der Übersicht, die W. S. 7 voranstellt, befinden wir uns nicht mehr in dem ganz ursprünglichen Teil jener Sammlung, die in Alexandrien bald nach dem Konzil von Ephesus in griechischer Sprache gemacht worden ist, sondern – wie schon mit IV 2 – in jenem Abschnitt, der ergänzende Texte zur Grundsammlung hinzu bietet, aber auch vielleicht schon in Alexandrien angefertigt worden ist. In IV 3 werden die NN. 22–25 geboten, eine Homilie des Severian von Gabala, das Glaubenssymbol des Gregorios von Neokaisareia, zwei Melchisedekhomilien des Kyrillos von Alexandrien. Die noch zum Qerellos gehörenden „Endtraktate“, die in der Mitte des 6. Jhs angefügt wurden, umfassen die NN. 26–29, sind aber von W. schon veröffentlicht unter dem Titel: Die äthiopischen Psalmen- und Qerellosfragmente in Erevan, Armenien = OrChr 53(1969)113–158. Das vorliegende Werk bringt einen Anhang I: Die Gregorios (Thaumaturgos-) Auszüge im Haymānōta abaw; im A. II eine Liste alte Wörter des Qerellos; endlich das Register mit dem Index der theologischen Termini und dem Index der Schriftstellen. Die Severianos-Homilie und das Glaubenssymbol des Gregorios sind im griechischen Originaltext vorhanden und vom Hrsg. für die Edition herangezogen worden. Die Einleitung zum ersten Stück, der Homilie des Severian v. G. (19–23), bringt nicht gerade Schmeichelhaftes über die Person des Predigers. Er gehörte „zum inneren Kreis jener infamen Intriganten gegen den Patriarchen (Johannes Chrysostomus), deren Intrigen in der sogenannten Eichensynode im Jahre 403 gipfelten und zur Verbannung und zum Tod des hl. Chr. in Komana in Pontos im Jahre 407 führten“ (19). Als Ironie der Geschichtsschreibung führt W. das Synaxar der koptischen Kirche zum 4. September des julianischen Kalenders an: „Obdormitio s. Severiani Gabalorum episcopi, cui Joannes Chrysostomus dum in exsilium mittebatur, suam Ecclesiam commisit“ (ebd.). Für seine Ausgabe setzt W. vier Einzelstudien zum literarischen Nachlaß des Severian voraus, zwei von J. Zellinger, je eine von B. Marx und H. D. Altendorf (Diss., bisher nicht im Druck veröffentlicht, mit Korrekturen zu Zellinger; zu unserer Homilie siehe Altendorf 155 f.; 254). Offensichtlich hat W. noch nicht von dem hier vorgestellten Werk von Henning J. Lehmann, *Per Piscatores*, Kenntnis genommen, worin fünf Severian zuzuweisende Homilien untersucht werden. Zu unserer Homilie hier siehe *Clavis Patrum Graecorum II* (Turnhout 1974) Nr. 4206, wo ebenfalls Lehmann noch nicht verwertet werden konnte. Zur Überlieferungsgeschichte der Homilia de fide (in s. trinitatem) im griechischen Text (PG 60,767–772) stellt W. S. 23, Anm. 1 fest: „Der



griech. Text sieht mehr aus wie ein Predigtstenogramm als ein ausgefeilter Homilientext. Merkwürdig ist, daß entgegen der sonst in anderen Homilien beobachteten korrekten Wiedergabe theologischer Termini wie *hypostasis*, *ousia* usw. diese Termini in der Severianos-Homilie meistens ausfallen oder mit sonst ungebrauchlichen Termini... wiedergegeben werden. Möglicherweise ist die Severianos-Homilie das älteste Stück des Qërellos, das an erster Stelle oder von einem anderen Übersetzer übertragen wurde“. Handelt es sich hier also um die auch sonst in der patristischen Homiletik gegebene Differenz zwischen Stenogramm der wirklich gehaltenen Predigt und ihrer Bearbeitung nach rhetorischen Gesetzen für die Publikation (Edition)? Daraus ergäbe sich die Frage: Wurde z. B. in Fällen, wo wir Predigten mit reicherer technischer Terminologie zur Trinitäts- und Inkarnationslehre haben, diese Sprache auch tatsächlich vor dem Volk verwendet oder ist sie erst in die bearbeitete Predigt eingetragen worden? Dies ist nicht ohne Bedeutung für das Verhältnis von Kerygma und Reflexion oder von „Volkshomilie“ und „Sprache für Gebildete“. Hier wäre noch ein reiches Gebiet für die Erforschung der Glaubensverkündigung in der patristischen Zeit.

Das zweite Stück, das W. bietet, das Glaubenssymbol des Gregorios Thaumaturgos (Q. Nr. 23, S. 69–77) ist noch Gegenstand einer Diskussion um seine Echtheit. Luise Abramowski, Das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgos bei Gregor von Nyssa und das Problem seiner Echtheit, in ZKG 87(1976)145–166 leugnet diese kategorisch. Mit R. Hübner möchte W. vorsichtiger urteilen: „Möglicherweise stammt der Grundstock des Symbols aber doch von Gregorios Thaumaturgos, während im vierten Jahrhundert der dritte Teil des Symbols überarbeitet – wie auch aus den verschiedenen Lesarten des griechischen Textes...geschlossen werden könnte – und der vierte Teil dem Symbol angefügt wurde,, (70). Von besonderer Bedeutung sind die beiden Melchisedekhomilien des Kyrillos von Alexandrien (NN. 24 u. 25; S. 83–97, bzw. 99–117; Text). Wie die *Clavis Patrum Graecorum* III(1979) schon für Nr. 5339 aus Qërellos IV 1(155–169) vervollständigt werden kann, so nun auch Nr. 5280 durch die eben gemachten Angaben. Die beiden Texte sind um so wertvoller, als der griechische Text verloren gegangen ist (wie überhaupt viel aus dem homiletischen Gut Kyrills), und keine andere Übersetzung davon erhalten ist. Mit diesen beiden Homilien wird also das patristisch so beliebte Thema „Melchisedek“ bereichert. „Die Homilien passen inhaltlich zum zweiten Buch der ‚Glaphyra in Genesim‘ (= PG 69,84C–109D) und sind wahrscheinlich im selben Zeitraum wie diese, d. h. vor 429, entstanden“ (79). Bekanntlich waren ja viele Melchisedekspekulationen schon seit dem 2. Jh. im Orient im Umlauf und dies besonders in Mönchskreisen. Beide Homilien gehen nun darauf ein: „In der ersten Homilie legt er (Kyrill) die verschiedenen, zum Teil häretischen Meinungen dar, in der zweiten versucht er, die ‚rechte‘ Lehre über Melchisedek zu erläutern“ (ebd.). Dankenswerterweise gibt W. einen kurzen Überblick über diese Spekulationen und verweist dabei auf die neuere Forschung von H. Stork, der drei Typen dafür unterscheidet, und von O. Hesse, Marcus Eremita und seine Schrift „De Melchisedek“ = OrChr 51(1967)72–77.

So sehr der 1. Teil des Qërellos als alexandrinische Sammlung zum Konzil von Ephesus christologischer Natur ist, so enthält der 2. Teil (NN. 19–25) „Zeugnisse des orthodoxen Glaubens, die aus anderen Gründen, etwa wegen des Arianismus in Südarabien zugefügt wurden, oder eben indirekte Zeugnisse für die Konzilien von Nizäa und Ephesus“, wobei W. als Möglichkeit aufrecht erhält, daß dieser 2. Teil schon in Alexandrien der griechischen Vorlage angefügt worden ist (OrChr 52[1968]126). Bei den letzten im 3. Teil angefügten Stücken (NN. 26–29) kann dies nicht der Fall sein (ihr Text in OrChr 53[1969]152–158). Im letzten Stück „Glaubenstraktat mit antihäretischem Anhang“ (N. 29, a. a. O. 155–158, Übers.) wird sogar gegen Severus von Antiochien polemisiert, allerdings unter falschen Voraussetzungen für seine Lehre. Richtig stellt W. in OrChr 52(1968)130 fest, daß insgesamt im Qërellos eine Christologie vortragen wird, die rein „cyrillisch“ ist. „Die frühe äthiopische Christologie ist also nicht als monophysitisch (etwa im severianischen Sinn) zu bezeichnen, sondern entspricht durchaus der in Chalzedon definierten Lehre, selbst wenn das Konzil von Chalzedon im (später angefügten) häresiologischen Abriss des Qërellos aus verständlichen terminologischen Gründen als nestorianisch bezeichnet wird. Die äthiopische Kirche ist in ihrer Lehre aber nicht als antichalzedonisch, sondern vielmehr als achalzedonisch zu bezeichnen“ (ebd.). Mit einem Zitat aus E. Hammerschmidt spricht W. von einer im wesentlichen orthodoxen, d. h. der reichskirchlichen Lehre entsprechenden Auffassung



über die Menschheit Christi, die sich im Geist und in der Formel des Kyrillos von Alexandrien bewegt (aus E. H., Äthiopien. Christliches Reich zwischen Gestern und Morgen, Wiesbaden 1967, 110). Es wäre von großer Bedeutung, sowohl die Vor- als auch die Nachgeschichte des Q̄erellos noch mehr kennenzulernen, was die Beziehung zwischen Alexandrien und der äthiopischen Christologie betrifft. Zur Vorgeschichte siehe jetzt den bedeutsamen Abschnitt bei Françoise Thelamon, *Paiëns et chrétiens au IV<sup>e</sup> siècle. L'apport de l'„Histoire ecclésiastique“ de Rufin d'Aquilée, = Etudes Augustiniennes* (Paris 1981), Chap. premier: L'introduction du christianisme dans le royaume d'Axoum, pp. 37–83, wo von der Weihe des Bischof Frumentius durch Athanasius für Aksum die Rede ist. War es Nachwirkung des Q̄erellos als des „grundlegenden Handbuchs der äthiopischen Kirche“ und seiner christologischen Orientierung, daß schon auf der zweiten „Inoffiziellen Konsultation zwischen Theologen der altorientalischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche“, *Pro Oriente*, Wien 3.–9. Sept. 1973, der Vertreter der Äthiopischen Kirche, der unvergeßliche, leider bald darauf in den äthiopischen Wirren umgekommene Abba Samuel M. Th. Sc., Bischof von Kembata, Kaikotsch und Butagira, Generalsekretär der Heiligen Synode und Haupt des Kirchlichen Außenamtes in Addis Abeba, als erster den Vorschlag machte, schon *offizielle* Einigungsgespräche mit der römisch-katholischen Kirche aufzunehmen? Vgl. A. Grillmeier, *Christen aus Ost und West*, in: *Pro Oriente*, Konziliarität und Kollegialität etc., Innsbruck 1975, 42–47, bes. 45. Dieser Bericht über ein für die Äthiopische Kirche so bedeutsames Werk, das uns B. M. Weischer mit hervorragender Sachkenntnis zugänglich gemacht hat, sei dem Andenken dieses bedeutsamen Bischofs und Ökumenikers gewidmet.

A. Grillmeier S. J.

Klum-Böhmer, Edith, *Das Trishagion als Versöhnungsformel der Christenheit. Kontroverstheologie im V. und VI. Jahrhundert*. München-Wien: Oldenbourg 1979. 83 S.

Verf. bekennt sich als Schülerin von A. Dempf, der sie zu dem genannten Thema angeregt hatte, und kann damit gewiß auf eine gute geistesgeschichtliche Schulung verweisen. Es geht ihr darum, das sog. Trishagion, verbunden mit der theopaschitischen Formel („Einer aus der heiligen Dreifaltigkeit ist gekreuzigt worden“) als ökumenische Einigungsformel zu empfehlen. Sie rennt damit aber eigentlich offene Türen ein. Wohl war der „ökumenische“ Wert dieser Formel im 6. Jh. umstritten und mußte darum von Kaiser Justinian in seinem Brief vom 9. VII.520 an Papst Hormisdas eigens hervorgehoben werden (papam rogat, ut *ad perfectam ecclesiarum unitatem* duo praestet, nempe, ne cogat alios praeter haeresis auctores nominatim damnari, et ut decernat num Christus recte dicatur „unus de trinitate in carne passus“) (Collectio Avellana N. 196; siehe Fr. Glorie, *Maxentii... necnon Ioannis... Opuscula = CCL LXXXVA*, Turnholti 1978, p. XXV–XXXV). Aber schon im 6. Jh. war sie angenommen. Auf den seit dem Vaticanum II mit den Ostkirchen in Wien, Rom und Kairo geführten Gesprächen taucht diese Formel nicht als diskussionsbedürftiges Streitobjekt auf. Trotz Vermittlung eines gewissen Überblicks über die Problematik zeigt die Schrift, daß die Autorin weder die patrologischen, noch die liturgiegeschichtlichen Voraussetzungen besitzt, um das Thema sauber und fruchtbar behandeln zu können. Dem Text fehlt die distinguierende Einzelanalyse. Viele Ungenauigkeiten haben sich eingeschlichen. Die Anmerkungen, z. B. S. 1–3 u. ö. beweisen, daß die Verf. etwa mit der großen Sammlung von Migne, *Patrologia graeca*, nicht umgehen kann. Siehe z. B. die Anm. 2–20! Vor allem aber sind die einzelnen dogmengeschichtlichen Unterschiede, etwa Apolinarius-Cyrrill, Chalcedon und Henotikon, ungenügend erfaßt. Soweit Zutreffendes gesagt ist, stammt es meist aus E. Schwartz, *Publizistische Sammlungen* (1934) oder J. Lebon, *Le monophysisme sévérien* (1909) als Quellen. Aber auch sie sind nicht immer richtig ausgewertet, so z. B. wenn Verf. in Severus von Antiochien die Formel von der „energeia theandrike“, unter Berufung auf J. Lebon findet. Dieser weist aber ausdrücklich dies gegenüber F. Loofs zurück. Mancher Widerspruch gegenüber Schwartz, z. B. bezüglich der Synode von Herakleia (65), ist nicht beachtet. Man kann nachweisen, daß Eutyches nicht nach Jerusalem zu Hesychius gekommen ist (24). Die Bibliographie (72–78) müßte durchforstet und in Einzelfällen berichtigt werden, wie auch nicht wenige Anmerkungen (neben den oben genannten).

A. Grillmeier S. J.