

lichen Charakter der Ablassverleihung. Ablässe zu gewinnen oder nicht, wird in die Freiheit des Christen gestellt.

Im letzten Kap. behandelt V. die Krankensalbung, die er in den weiten biblischen Zusammenhang der theologisch-anthropologischen Bedeutung der Krankheit hineinstellt als Manifestation von Sünde, Todverfallenheit und Gottesferne. Ihre Überwindung geschieht in der Ankunft des Reiches Gottes als einer auch die Leiblichkeit des Menschen umgreifenden Heilung. Die klassische Stelle Jak 5, 13–16 spricht nicht von einer medizinischen Anwendung von Öl, sondern von einer Symbolhandlung mit einer geistlichen Wirkung bei Gott vornehmlich im Sinn der Rettung und Aufrichtung des Kranken und, soweit notwendig, auch der Sündenvergebung. Unter den als Spendern genannten Presbytern sind wohl die Gemeindevorsteher gemeint. Bis zum 8./9. Jh. wird eine Salbung der Kranken trotz weiter Verbreitung nur spärlich bezeugt. Im wichtigen Brief „Si instituta ecclesiastica“ Innozenz' I. (416) werden neben dem Bischof auch Priester und sogar Laien als Spender genannt. Die Weihe des Krankenöls war jedoch ausschließlich dem Bischof vorbehalten. Poschmann (S. 131) unterscheidet hier noch eine priesterliche von einer durch Laien vorgenommenen Salbung. V. lehnt diese Unterscheidung ab und kommt zum Schluß, daß Nicht-Priester als mögliche Spender heute (!) in Frage kommen. Hier müßte aber beachtet werden, daß bis zur karolingischen Reform wohl die Weiheepiklese durch den Bischof die Sakramentalität ausmachte und erst von da an der Akt (!) der Spendung hervortrat. Seit dieser Zeit gibt es dann strenge Verbote einer Salbung durch Laien (vgl. J. Betz, Art. Krankensalbung: HThG I, 860). Das wichtige Gratianische Dekret überliefert für das Mittelalter den Brief Innozenz' I. allerdings ohne die Stelle von der Salbung durch Laien. Das Mittelalter brachte in der Scholastik eine Klärung und Systematisierung der Überlieferung. Es traten Züge der Eschatologisierung und Spiritualisierung hervor, die dieses Sakrament immer mehr als eine Art „Todesweihe“ (sacr. exuentium, extrema unctio) erscheinen ließen. Sündenvergebung erschien als Hauptwirkung. Gegen die Reformation, die von einer bloß charismatischen Gabe der Krankenheilung sprach, die nun nicht mehr gegeben sei, sicherte Trient die bisherige Praxis und theologische Entwicklung (Sakramentalität, Heilsbedeutung „praesertim“ für Sterbende, aber auch zur Aufrichtung des Kranken). Daß der Priester als „proprius minister“ genannt wird, deutet V. nur als Schutz der bisherigen Regelung. Die liturgiegeschichtliche Forschung im 20. Jh. brachte eine Umorientierung zum Kranken, nicht mehr vorwiegend zum Sterbenden, wie es im Wechsel der Bezeichnung von „Letzte Ölung“ zu Krankensalbung zum Ausdruck kommt. Im „Ordo unctionis infirmorum“ (30. 11. 1972) findet diese Entwicklung ihren vorläufigen Abschluß mit einigen Änderungen in der Praxis der Spendung des Sakraments.

Die vorliegende Neubearbeitung von „Buße und Krankensalbung“ im HDG bietet einen ausreichenden Überblick über die dogmengeschichtliche Forschung bis in die neueste Zeit. V. ist es überdies gelungen, die Fülle des historischen Stoffes so zügig und anregend darzustellen, daß sein Buch zur spannenden Lektüre wird. V. ist nicht nur ein Standardwerk der Bußgeschichte geglückt. Er hat auch gezeigt, wie faszinierend die Auseinandersetzung mit der Theologie und ihrer Geschichte sein kann.

G. L. Müller

Podskalsky, Gerhard, *Theologie und Philosophie in Byzanz* (Byzantinisches Archiv Heft 15). Gr. 8° (XI, 268 S.) München 1977, C. H. Beck.

Dieses Buch behandelt den Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.). Nach einer kurzen Eingrenzung des Themas sowie einer Übersicht über die bisherige Forschung (1–15) behandelt der Autor in vier Schritten die systematischen Grundlagen des Konflikts (16–87): erstens, die Begriffe ‚Philosophie‘, ‚Theologie‘, wobei er vor allem den grundlegenden Unterschied zwischen erkenntnisbetontem Hellenismus (κοσμική, ἔξω φιλοσοφία) und dem Selbstverständnis des christlichen Heilshandelns betont (ἡμετέρα, ἔσω φιλοσοφία); zweitens, die Stellung des Mönchtums zur weltlichen Bildung, wobei die Abwehr der ἔξωθεν φιλοσοφία nicht die rhetorisch orientierte ἐγκύκλιος παιδεία für jene Mönche ausschließt, die damit zufrieden waren, die Aussagen der

Kirchenväter zu wiederholen, und deren Leben ganz der Liturgie gewidmet war; drittens, die theologischen Schulen in Byzanz, die sich niemals so zu Universitäten weiterentwickelt hatten, wie dies im lateinischen Westen der Fall war; viertens, Platonismus, Aristotelismus und Neuplatonismus, wobei die Voraussetzungen für eine Rezeption dieser Schulrichtungen von Philo bis Georgios Scholarios untersucht werden. In einem dritten Kapitel wendet sich der Autor ausführlich der geschichtlichen Entwicklung des Konfliktes zu (88–237). In den zugehörigen vier Unterabschnitten geht er zunächst auf die theologische Methodenfrage in der griechischen Patristik ein. Hier behandelt er die Einstellung zur aristotelischen Philosophie bei den griechischen Vätern, vor allem den Einwand gegen die aristotelische Logik, hinter welcher man einen Versuch sah, mit rationalen Argumenten in das Wesen Gottes einzudringen, aber auch die Unstimmigkeiten zwischen der aristotelischen Kosmologie und den Aussagen der Schöpfungsgeschichte. In einem zweiten Abschnitt geht es um die Wellen der Platon- und Aristoteles-Renaissance im Mittelalter sowie ihren Einfluß auf die byzantinische Theologie. P. berücksichtigt vor allem den von Michael Psellos († 1078), Johannes Italos († c. 1082) und ihrem Schüler Eustratios von Nikaia († 1120) versuchten Ausgleich zwischen der aristotelischen Philosophie und dem Christentum, durch den Nikephoros Blemmydes († 1273) und Georgios Pachymeres († 1310) beeinflusst wurden. Es folgt drittens der Methodenstreit im Humanismus und Palamismus. Der Autor beginnt diesen Zeitabschnitt mit Theodoros Metochites († 1332), dessen Bejahung der patristischen Tradition sowie Skepsis gegenüber einer wissenschaftlichen Theologie eine Trennung von religiösem und profanem Schaffen impliziert, die besonders in der Kontroverse zwischen Barlaam von Seminara († 1350) und Gregorios Palamas († 1359) zum Ausdruck kommt. Nach Meinung P.s entfaltete sich dieser Methodenstreit, der den Hauptgegenstand des vorliegenden Buches bildet, in zwei Phasen. Anlaß zu der Kontroverse gab Barlaam im Rahmen der Auseinandersetzung um den Wert der apodeiktischen Syllogismen in der trinitarischen Theologie der Lateiner, wobei Thomas von Aquin gemeint ist. Als strenger Aristoteliker und Humanist, der die griechische Philosophie hochschätzt, hält er die Syllogistik der Lateiner für nutzlos, da weder apodeiktische noch dialektische Schlußfolgerungen auf Gott angewandt werden können. So lehnt er die Möglichkeit eines Dogmenbeweises ab. Palamas weist auf der anderen Seite den Gebrauch der Philosophie bei theologischen Fragen zurück, wenn er auch apodeiktische Beweise für die Lösung trinitarischer Probleme für möglich hält. In diesem Streit, dessen zweite Phase die Kontroverse um die These einer realen Trennung von Wesen und Energien in Gott betrifft, sieht der Autor keine Auseinandersetzung zwischen der westlichen Scholastik und der östlichen Mystik; der Streit führte jedoch seiner Auffassung nach zu einem radikalen Bruch zwischen der assimilationsfreudigen theologischen Wissenschaft und einer bildungsfeindlichen Orthodoxie. – Der vierte Abschnitt betrifft den Einbruch der Scholastik, ihre Adaptation und Ablehnung. Als Vertreter der Scholastik nennt der Autor Thomas von Aquin, der seinerseits Augustinus vermittelt. Außerdem erwähnt er vor allem solche Thomasverehrer wie Demetrios Kydones, Manuel Kalekas und Georgios Scholarios. Ihr Ziel war der Aufbau einer auf Aristoteles gegründeten theologischen Wissenschaft, die das eigene Erbe zu wahren sucht, gleichzeitig aber gegenüber der lateinischen Theologie gesprächsbereit bleibt. P. schließt diesen geschichtlichen Teil mit einer kurzen Skizze der Weiterentwicklung des Konfliktes in der Turkkokratie (1453–1821) ab. – Ein letztes Kapitel faßt Ergebnisse und Wertungen zusammen (238–244).

Das Problem der Beziehung von Philosophie und Theologie wurde in Byzanz brisant, als man die Werke der lateinischen Theologen, vor allem Thomas von Aquin, in Verbindung mit dem Methodenstreit des Palamismus einführte. Doch unterschied sich diese Beziehung wesentlich von jener in der durch die islamische Philosophie geprägten lateinischen Welt. In der griechisch sprechenden Welt des Hellenismus stand die Philosophie für ein βίος, eine bestimmte Weise des Lebens. Für die Kirchenväter ergab sich ein Widerspruch zwischen dieser „Philosophie“ und der christlichen Daseinsgestaltung. Sie sprachen daher auch von „unserer Philosophie“ im Gegensatz zur „weltlichen Philosophie“ der Heiden. Nach Verschwinden des Heidentums betraf diese Diskussion, die sich immer noch um die Terminologie „unsere/weltliche“ entzündete, in erster Linie den Gebrauch der aristotelischen Logik in der byzantinischen Theologie. In der arabisch sprechenden Welt bedeutete

Philosophie jedoch niemals nur die aristotelische Logik, sondern vor allem die aristotelischen Naturwissenschaften, die der Islam deshalb unbeanstandet ließ, weil sie für das Studium der Medizin von großer Bedeutung waren. Obwohl einige arabische Philosophen versuchten, die islamische Theologie in den Rahmen der aristotelischen Wissenschaftseinteilung zu integrieren, unterschied man in der islamischen Orthodoxie – ähnlich wie bei der griechischen Abgrenzung von „unserer/weltlicher Philosophie“ – zwischen den „Wissenschaften der Araber“ (Koran, Jurisprudenz, Sprache usw.) und den „Wissenschaften der Griechen“ (die aristotelische Enzyklopädie). Diese Unterscheidung hatte zur Folge, daß man den aristotelischen Werken alle Bedeutung für die Lebensgestaltung des Moslem nahm und die Naturwissenschaften grundlegend säkularisierte. In der mittelalterlichen lateinischen Welt meinte man mit „Philosophie“ zunächst nur die *ars vetus*, obwohl schon die ersten Versuche einer Integration dieser Werke in die scholastische Theologie viel Widerspruch hervorriefen. Mit der Rezeption der übrigen aristotelischen Schriften im 13. Jh. wurde aber die Beziehung zwischen Philosophie und Theologie noch problematischer. Die Lateiner erben die griechische Naturwissenschaft bekanntlich nicht über Byzanz, sondern von der islamischen Welt, d. h. sie übernahmen ein System der Wissenschaften, das zwar als wertfrei galt, jedoch oft in tatsächlichem Konflikt zur christlichen Lehre stand. Es war das Problem der Scholastiker des 13. Jhs., denen die Abgrenzung „unsere Philosophie“/„weltliche Philosophie“ unbekannt war, die christliche Theologie in die aristotelische Einteilung der Wissenschaft einzubetten, die durch Boethius überliefert worden war. Die Schwierigkeit dieses Unternehmens kann an der sog. averroistischen Krise abgelesen werden, die in der Unterscheidung – die den byzantinischen und islamischen Abgrenzungsversuchen irgendwie entspricht – von biblischer Auslegung und „philosophischer“ Interpretation an die Oberfläche drängt. Thomas von Aquin versuchte eine Eingliederung der christlichen Theologie in die Metaphysik, während er – durch seine Analogie-Lehre – den säkularisierten Naturwissenschaften (die von der arabischen Tradition übernommen worden waren) einen symbolischen, menschenbezogenen Wert (abgeleitet aus der lateinischen Tradition der sieben freien Künste und der Schriftauslegung) zurückzuverleihen suchte.

Es gibt im späten 13. und frühen 14. Jahrhundert Anzeichen eines byzantinischen Interesses an den besonderen lateinischen Aspekten des Problems der Beziehung von Philosophie und Theologie. Die Forschung hat mit Nachdruck auf die Einführung der theologischen Werke des Aquinaten durch dominikanische Missionare hingewiesen, doch beschäftigten sich die Byzantiner ebenso mit der lateinischen Philosophie. Manuel Holobolos übersetzte Boethius' Schriften *De syllogismo hypothetico* und *De differentiis topicis*. Maximos Planudes übersetzte nicht nur Augustins *De trinitate*, sondern auch Donatus' *Ars maior* und Ciceros *Somnium Scipionis* zusammen mit dem Kommentar des Macrobius. Auch Scholarios übersetzte lateinische Aristoteleskommentare. Zur gleichen Zeit erfuhr auch das Studium des Aristoteles in Byzanz einen neuen Aufschwung. Vom 13. Jh. an wuchs die Zahl der Abschriften seiner klassischen Kommentatoren ständig, auch setzte sich die Tendenz durch, die Kommentare systematisch zusammenzustellen. Die byzantinischen Kommentare zur aristotelischen Naturphilosophie sind in diesem Zeitabschnitt verhältnismäßig zahlreich. Ist deshalb der Skeptizismus eines Theodoros Metochites, dem Nikephoros Gregoras und Nikolaos Kabasilas widersprachen, in gewisser Weise ein Ergebnis dieser Entwicklung? Metochites behauptete, daß es außer in der Theologie keine gesicherte wissenschaftliche Kenntnis gäbe und daß die Skeptiker recht hätten, wenn sie die Doppelsinnigkeit jeder Fragestellung zum Ausgangspunkt der Philosophie erklärten. Zeigt sich hierin vielleicht doch eine Spielart der Lehre von der doppelten Wahrheit, wie sie der lateinischen Beschäftigung mit der aristotelischen Naturphilosophie eigentümlich ist? Muß die vergleichsweise späte Abfassungszeit der Übersetzung von Thomas' *Summa contra gentiles* durch Dementrios Kydones in diesem Zusammenhang gesehen werden? Als die Exil-Griechen in den darauffolgenden Jahrhunderten die Schulen von Padua und Rom besuchten, erlangte die Philosophie eine noch größere Unabhängigkeit von der Theologie. Wir dürfen daher wünschen, daß der Autor die Untersuchung auch für die Zeit der Turkokratie fortführen wird.

C. H. Lohr