

Entstehung dieser Sammlung von der römischen Überlieferung abgezweigt sein; das aber spricht gegen die Annahme H. s., der nachserdizensische Bearbeiter des lateinischen Textes „may well have been the scribe who . . . joined the Canons of Sardica to the Canons of Nicaea at Rome“ (S. 133).

Zum Abschluß seiner überlieferungsgeschichtlichen Erörterungen widmet H. sich noch den serdizensischen Kanones in der Sammlung des Theodosius Diaconus, wobei er sich die Position von Telfer (HarvTheolRev 36, 1943, S. 169 ff.) zu eigen macht.

Der erste Teil des Buches mußte hier so ausführlich behandelt werden, weil es in ihm wesentlich auf die Einzelergebnisse ankommt. Als wichtigster Ertrag dieses Teiles kann genannt werden:

- 1) Eine eingehende formale Analyse der Kanones als Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Rechtes.
- 2) Ein Fortschritt in der Lösung des sprachlichen Problems: Der griechische Text der Kanones stammt, unbeschadet seines Übersetzungscharakters, vom Konzil selbst, und zwar (gegen Schwartz) einschließlich der Kanones 19 und 20.
- 3) Eine Erhellung der Überlieferungsgeschichte: Der lateinische Text zeigt Spuren einer frühen nachserdizensischen Bearbeitung, und der griechische Text ist in zwei Stadien seiner Entwicklung faßbar, nämlich in dem durch die Übersetzung des Cod. Veron. LX vertretenen und im Endstadium der beiden Sammlungen des sechsten Jahrhunderts.

Die stärkste Seite der Arbeit ist jedoch ihr zweiter Teil, „studies in interpretation“ (S. 68 ff.); darin bringt H. eine sorgfältige, umsichtig ausgewogene Interpretation der einzelnen, in Sachgruppen zusammengeordneten Kanones. Die Einzelheiten dieser Interpretation können und brauchen hier nicht verfolgt zu werden; grundsätzlich wird H. der selbstgestellten Aufgabe gerecht. Es kommt ihm darauf an, die Kanones von Serdika auf dem Hintergrund der kirchengeschichtlichen Lage und im Zusammenhang der kirchenrechtsgeschichtlichen Entwicklung verständlich zu machen, und er zeigt, wie ihre Besonderheit daher rührt, daß sie einmal auf die östliche Organisationsform einer durchgebildeten Metropolitan- und Provinzialverfassung zurückgreifen und auf der anderen Seite wiederum die weit weniger ausgebildete kirchliche Organisation des Westens vor Augen haben — eben als solches Grenzlandprodukt bilden sie „a landmark in the early development of canon law“ für den Westen; H. s. Arbeit aber ist ein weiterführender Beitrag zum Verständnis dieses Marksteins.

Angemerkt sei, daß die in der tabellarischen Übersicht S. 137 vorgenommenen Änderungen an der überlieferten Zählweise der griechischen Kanones unverständlich sind.

Siegburg (Rheinland)

K. Schäferdiek

John Ferguson: Pelagius. A historical and theological study. Cambridge (W. Heffer) 1956. IX, 206 S., geb. sh. 15/—.

Diese 1952 mit dem Kaye-Preis der Universität Cambridge ausgezeichnete Arbeit ist die erste englische Monographie über Pelagius und das anglikanische Gegenstück zu de Plinvals Veröffentlichungen. Vier Kapitel behandeln das Leben des Pelagius und drei weitere die Theologie seiner Kommentare, seinen Beitrag zum christlichen Denken (Stellung des Laien, Ablehnung von Reichtum, moralisches Leben) und die Hauptpunkte des Pelagianismus (Sünde und Sündlosigkeit, Gnade und freier Wille, Gesetz und Evangelium, Taufe und Tod; leider wurden die über das Buch verstreuten Hinweise auf die Rolle, die der Pelagianismus in der Begründung der Verehrung alttestamentlicher Heiliger gespielt hat, hier nicht zusammengefaßt, wie ja überhaupt dieses Thema bislang in seiner Bedeutung für die katholische Anthropologie kaum je erkannt worden ist). Die Darstellung ist gut dokumentiert (s. die Verzeichnisse der Stellen aus Hlg. Schrift und antiken Au-

toren), abgewogen und flüssig. Das Literaturverzeichnis „enthält alle Artikel, die von unmittelbarer Bedeutung, in den letzten hundert Jahren erschienen und dem Vf. bekannt sind“ (welche dieser Qualifikationen Ernsts Pelagianische Studien und Warfields Augustine and the Pelagian controversy nicht erfüllen, ist nicht klar).

Der Versuch einer gerechten Neubewertung wird durchaus legitim von Sympathie getragen. Leider ist es F. nicht gelungen, sich von dem beliebten Schema loszumachen, das, was die „orthodoxe“ Seite tut, übel auszulegen, während ihrem „Gegner“ jede Entschuldigung gewährt wird. So wird Augustin mehrfach der „unfairness“ bezichtigt (98, 108), während Pelagius höchstens „zögerndes“, „noch nicht entschiedenes“ oder „inadäquates“ Denken vorgeworfen wird (133, 142, 161). Das Zusammenspiel von historischem und theologischem Denken, das der Untertitel verheißt, versagt, wenn die Briefe der afrikanischen Bischöfe an den Papst als „a model example of a pressure-group working upon authority“ (94) oder Zosimus' Brief als „grandiloquence which covers up a climb-down“ (110) bezeichnet werden. Die spezifischen Vergleiche mit dem modernen England (z. B. 18 und 161) fördern kaum das wirkliche Verständnis der historischen Situation.

F. ist offensichtlich der Ansicht, daß es — nicht nur auf Grund der neuen Forschung, besonders Souters — gilt, durch das überlieferte Bild zum wirklichen Pelagius vorzustoßen. Nun ist man aber gerade bei Pelagius in besonders hohem Maße auf die Gnade der Überlieferung angewiesen, und es ist gefährlich, ihr mit lapidaren Feststellungen entgegenzutreten wie: „This Pelagius himself would hardly have said“ (94: Übrigens scheint F. an dieser Stelle der Meinung zu sein, es wäre unrichtig und unorthodox, materielle und moralische Gefahr, *temptatio*, auf denselben Nenner zu bringen; in Wirklichkeit geschieht dies z. B. in liturgischen Gebeten dauernd). Die katholische Diskussion der Hauptprobleme des Pelagianismus vom 12. bis zum 17. Jahrhundert wird nie erwähnt, außer in einer Garnier und Quesnel der „perverted ingenuity“ bezichtigenden Fußnote (108). Daß insbesondere das Problem Gnade — Wille das hervorragendste Beispiel für verkehrte Fronten im Verlaufe der Kirchengeschichte ist, wird von F. nicht einmal dann ausgesprochen, wenn er Wesleys Feststellung zitiert, Pelagius werde fälschlicherweise als Irrlehrer bezeichnet. Das Schlußkapitel beschränkt sich mit der bewundernswerten Einseitigkeit der Engländer auf heimische Verhältnisse und ist insofern für ähnlich beschränkte deutsche Lehrer von einiger Bedeutung.

Der Wert dieser Arbeit für den Kirchenhistoriker erstreckt sich über den Gegenstand hinaus auf das Methodische und Grundsätzliche. F. stellt mehrfach fest, daß Pelagius nicht an den Implikationen seiner Lehre interessiert war. Im Pelagianismustreit ist aber nun einmal exemplarisch damit Ernst gemacht worden, daß ein Denker für alle Implikationen seiner Lehre verantwortlich ist, selbst für deren Verzerrungen durch geschäftige Mitläufer.

Augustin unterschied zwischen Persönlichkeit und Lehre des Pelagius. Diese Unterscheidung ist edel und gilt immer. Wenn aber F. Mängel in der Lehre des Pelagius damit entschuldigt, daß er meint, es handle sich weniger um theoretische als um praktische Argumentation (z. B. 132 ff.), so macht er eine Unterscheidung, deren Unangemessenheit, besonders im Hinblick auf die Patristik, klar zu Tage tritt: Sie verhindert z. B., die weitreichenden Folgen des Fehlens einer echten Christologie bei Pelagius zu erkennen (100), ja zu sehen, daß Augustin und Pelagius in verschiedenen Ebenen sprechen, der erstere in der ontologischen, der letztere in der moral(theologischen).

F. schickt seiner Darstellung drei Kapitel über die geschichtlichen Hintergründe in Staat, Kirche und Britannien voraus. Diese Kapitel stehen aber, breit und doch nicht tief, recht unvermittelt neben dem Rest, denn von einem Verständnis der Pelagianer oder gar der „Orthodoxen“ aus ihrer historischen Situation heraus ist kaum etwas zu spüren. Es gelingt nicht, die dem Pelagianismustreit zugrundeliegenden Probleme aus der Sphäre akademischer Rechthaberei zu erheben (167 f.) Zwar ruft F. im Hinblick auf das bourgeoise Kompromißlertum im Kirchenleben

der Gegenwart aus: „Against this the ethical zeal of a new Pelagius is needed“ (161), aber solcher Vergegenwärtigung fehlt die notwendige Verwurzelung in der historischen Wirklichkeit. In *Die großen Philosophen* (I, 359) sagt Jaspers im Bezug auf den Pelagianismusstreit: „In der Sprache der in Unterscheidungen und Komplizierungen reich entfalteten Dogmatik begegnen und bekämpfen sich Grundverfassungen der Frömmigkeit. Wir haben ihnen nicht nachzugehen“. Ein solches Nachgehen wäre nun gerade das Thema einer historisch-theologischen Pelagiusdarstellung in unserer Zeit.

Es bleibt zu hoffen, daß nachdem neue Pelagiusdarstellungen in französischer und englischer Sprache vorliegen, im deutschen Sprachbereich diese für die Kirchengeschichtsschreibung wahrhaft maßgebliche Aufgabe gelöst wird.

Basel

John Hennig

Walther Völker: *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*. Wiesbaden (Steiner) 1958. XV, 263 S. 1 Bild. brosch. DM 26.—.

Avec son ouvrage sur le Pseudo-Denys, Walther Völker apporte une nouvelle pierre à l'édifice qu'il construit sur la spiritualité patristique. La force de Völker, en abordant ce sujet, c'est qu'il a derrière lui une connaissance approfondie de Philon, de Clément, d'Origène, de Grégoire de Nysse, auxquels il a consacré d'importants ouvrages. Ceci du coup éclaire Denys d'une manière toute nouvelle et fait du livre le plus important événement dans l'histoire des études dionysiennes depuis les articles de Koch et de Stiglmayr en 1895. La grande découverte de ceux-ci avait été la dépendance de Denys par rapport à Proclus. Et ce résultat reste acquis. Mais il était partiel. Ce que Völker montre pour la première fois de façon décisive, c'est à quel point Denys s'inscrit dans la tradition de la spiritualité patristique antérieure, ou plus exactement dans une tradition qui apparaît avec Clément d'Alexandrie, se continue chez Origène et atteint son achèvement avec Grégoire de Nysse (p. 215). Beaucoup d'éléments platoniciens et néo-platoniciens, où l'on voyait une influence de Proclus, sont passés chez Denys à partir de ses prédécesseurs chrétiens qui les avaient déjà assimilés.¹

Le principal résultat de l'étude de Völker est d'établir rigoureusement la dépendance de Denys vis-à-vis de Grégoire de Nysse. Elle apparaît à presque toutes les pages du livre. Cette dépendance consiste d'abord, en ce que Denys partage la vision d'ensemble de Grégoire sur l'itinéraire mystique de l'âme vers Dieu. En ce sens, il a exprimé d'une manière concise et didactique ce qui existait à l'état diffus dans les commentaires mystiques de Grégoire. Les divisions mêmes du livre de Völker correspondent aux étapes de la vie spirituelle selon Grégoire: séparation d'avec le péché et les *πάθη*, qui constituent les *ἐναντία* (p. 26), formation des vertus, *ἀγάπη, ἀπάθεια, εὐχάρην* (p. 43—83), théologie symbolique, qui comporte l'intelligence spirituelle de l'Écriture (p. 84—106), la mystagogie des sacrements (p. 106—120) et finalement la restauration dans le monde angélique (p. 120—141). Au-delà, il reste l'entrée dans la ténèbre divine et la mystique de l'amour (p. 197 et suiv.). Il suffit de comparer cette séquence à Origène, à Evagre et à Grégoire de Nysse, pour voir que c'est le troisième dont elle dépend directement.

Mais c'est dans le détail que les ressemblances se manifestent le plus. Pour la conception néo-platonicienne du mal comme privation (*στέρησις*), il n'est pas besoin de recourir à Proclus. Elle est constante chez Grégoire (p. 27). La doctrine de la proportion (*ἀναλογία*) de la communication de la grâce à la capacité de

¹ Par exemple *ληξίς* pour les anges (p. 128), les 3 voies de la connaissance de Dieu (p. 187). Quand H. Koch écrit que l'usage de *Θεολογία* chez Denys vient de Proclus, „cela prouve seulement qu'il connaît mieux Proclus que les Cappado-ciens“ (p. 88).