

Das Verständnis des komplizierten Apsisprogramms unter dem umfassenden Zentralthema der Parusie scheint dem Rez. stichhaltig begründet. Man muß die Einheitlichkeit dieser Deutung bewundern und darf dem Verf. für seine detaillierte Beweisführung danken. Doch gerade dann, wenn man Dinkler in der Hervorhebung des Kreuzes als eines eschatologischen Zeichens zustimmt, stellt sich die Frage, ob es erforderlich sei, den Gedanken, daß dies Kreuz *auch* den verkärten Christus vertritt und zugleich Zeichen seines Todes und Sieges ist, so weit von sich zu weisen, wie dies etwa auf den Seiten 24. 64. 86 geschieht („... *nur und allein* das erwartete Kreuz als praecursor Christi sein kann.“ S. 86, Betonung durch Kursivschrift beim Verf.). Die Fragestellung bedeutet für Dinkler letztlich, ob das Kreuz in Classe symbolische Ersetzung der Figur Christi *oder* dem Herrn beim Secundus Adventus vorangehendes Zeichen sei (S. 24 f.). Methodisch scheint eine solche Zuspitzung zweifellos berechtigt, um die primäre Bedeutung dieses Kreuzes und damit das Hauptthema der Gesamtkomposition festzustellen. Doch sollte man nicht, nachdem der primär eschatologische Charakter des Kreuzes im Clipeus herausgearbeitet ist, einräumen, daß dieses Kreuz *auch* die Aufgabe erfüllt, den verkärten Herrn zu ersetzen? Denn das deuten nicht nur die Beischriften IXΘYC und SALUS MUNDI und der Pantokratorclipeus in der Kreuzvierung an; es ergibt sich in erster Linie aus der Darstellung einer – wenn auch rahmenhaften und enthistorisierten – Verklärungsszene. Selbst dann, wenn man genetisch diese Verklärungsszene lediglich als Zufügung zum Hauptmotiv des Parusiekreuzes versteht (vgl. auch Th. Klauser, JbAC. 4, 1961, 176), schließt der Vorgang dieser Zufügung ein, daß man dem Kreuz die Aufgabe zuordnete, auch die Zentralfigur des Verklärungsereignisses – und damit zugleich den vom Himmel herrschenden Herrn – zu vertreten.

Zum anderen ist das Kreuz der Parusie gleichzeitig auch Zeichen der Passion. Der Verf. hat sich selbst grundlegend zum Kreuz als Tropaion geäußert (zuletzt Mullus, Festschrift Th. Klauser, 1964, 71/8), er erwähnt auch in der vorliegenden Arbeit, daß das Kreuz in der Apsis als iudicii signum auch den Siegescharakter umschließt (S. 87). Damit erinnert es jedoch zugleich an das historische Kreuzereignis (vgl. Dinkler in RGG. 4, 1960, 46). Die vom Verf. selbst angeführten Zeugnisse bringen auch diesen Gedanken deutlich zum Ausdruck; beispielsweise ist für das zweifellos eschatologisch zu verstehende Apsiskreuz in Cimitile der Bezug zum historischen Kreuz durch den Text des Paulinus von Nola gesichert: „sanctam fatentur crux et agnus victimam“ (S. 53 Anm. 90). Ganz explicit, allerdings ohne Bezug zur bildenden Kunst, sprechen die Schlußverse des 6. Buches der Oracula Sibyllina den Gedanken der Identität von Passions- und Parusiekreuz aus (S. 85). Heranzuziehen wäre in diesem Zusammenhang auch der Brief des Nilus an Olympiodor (ep. 4, 61; PG. 79, 577/80): als Grund dafür, daß Nilus im Kirchenraum nicht zahllose Kreuze dargestellt wissen will, sondern lediglich ein einziges in der Ostrichtung, gibt er an, daß durch ein heilbringendes Kreuz das Menschengeschlecht gerettet werde. Unter diesem Gesichtspunkt hätte Apollinaris als Märtyrer eine besondere, persönliche Beziehung zum Kreuz der Passion und der Parusie und zum verkärten Herrn und seiner Wiederkehr.

Zum Mosaik der Ostnische des Baptisteriums von Albenga (S. 60) sei angefügt, daß auch hier ein Sternenhimmel vorhanden ist (vgl. jetzt V. Sciarretta, Il Battistero di Albenga, 1966, Abb. 9 f.).

Bonn

J. Engemann

Walther Völker: Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. Wiesbaden (Franz Steiner) 1965. XV, 506 S., kart. DM 80.–

W. Völker ist auf seinem Gang durch die Geschichte der altchristlichen Theologie, der an den Weg von E. Schwartz durch die antike Literatur erinnert, bei Maximus dem Bekenner angelangt. Das vorliegende Werk über die Lehre des Maximus vom geistlichen Leben stellt vorläufig die umfangreichste Monographie dar, die wir diesem derzeit wohl besten deutschen Kenner der asketischen und mystischen Theologie der Patristik verdanken. V. verheißt aber bereits eine weitere

Monographie über Symeon den Jüngeren, den Theologen (nicht „Symeon den Neuen Theologen“, vgl. H.-G. Beck, „Symeon der Theologe“, Byz. Z. 46 [1953] 57–62).

In einer „Einleitung“ (S. 1–21) wird ein kritischer Überblick über die Maximos-Forschung geboten, dem wenig hinzuzufügen ist. Vermißt habe ich die Arbeit von C. Gianelli (vgl. *Bibliographia Patristica* 1 [1956] Nr. 651), in der dieser auf Cod. Vat. gr. 1703 aufmerksam macht, eine leider defekte Hs des 10. Jhs., die immerhin 195 Fragen und Antworten des Maximos enthält, unter denen sich nur 40 der 79 bei Migne gedruckten befinden (vgl. dazu meinen Aufsatz in den *Byz.-neugriechischen Jahrbüchern* 19 [1966] 260–276: Die „*Quaestiones et dubia*“ [Erotopokriseis] des Maximos Homologetes im Codex Vaticanus graecus 1703 [s. 10]). Das würde bedeuten, daß es einmal in die 400 solcher Fragen und Antworten gegeben hat und stellt doch einen nicht unbedeutenden Beitrag zu den weithin im argen liegenden Voraussetzungen dar (S. 5–8), unter denen eine solche Monographie überhaupt erst geschrieben werden kann.

Weil auch Maximos kein System über die Lehre vom geistlichen Leben entwickelt hat, ist der moderne Forscher gezwungen, sein Thema nach möglichst sachgemäßen Gesichtspunkten selbst zu systematisieren. V. tut das, indem er seine Aufgabe in fünf Kapiteln bewältigt, die sich – freilich von ungleicher Länge und Bedeutung – bemerkenswert eng an den bis heute geläufigen Aufbau der Aszetik halten. V. gibt damit seine Entschlossenheit zu verstehen, seinen Autor aus dem 7. Jh. nicht nur mit modernen Maßstäben zu messen, sondern ihm die Gerechtigkeit zu erweisen, die ihm als einem Menschen einer anderen Zeit billigerweise zusteht. An einer Stelle spricht er diese Absicht ausdrücklich aus (S. 230 Anm. 2): „Weser (H. Weser, S. Maximi Confessoris praecepta de incarnatione dei et deificatione hominis exponuntur et examinantur, Diss. theol. Halensis, Berolini 1869, S. 44) tadelt es, daß die fides bei Maximus: non spectat ad iram dei adversus nos peccatores, sondern nur ad positiva divina bona, daß also der rechtfertigende Glaube ganz fehle. Das ist gewiß richtig, nur fragt es sich, ob man solche Maßstäbe an einen Theologen des siebenten Jahrhunderts anlegen darf.“

Das 1. Kapitel (S. 22–173) behandelt die Lehre des Maximos von der Sünde und ihrer Bekämpfung und muß dabei auch die Voraussetzungen dafür, nämlich die Ontologie des Maximos, sein Gottesbild, seine Christologie und Anthropologie, berücksichtigen. Nicht nur Wesen und Ursprung der Sünde, deren Wirkungen und die Rolle, die dem Gewissen in diesem Zusammenhange zukommt, werden behandelt, sondern auch die Bedeutung der Kirche für das Vollkommenheitsstreben des Christen, die Taufe als Grundlage und die Buße als Einleitung des Kampfes gegen die Sünde. Man sieht, daß V. dem Maximos seinen Begriff von der „Sünde“ durchaus beläßt.

Zum ersten Schritt der herkömmlichen Lehre vom geistlichen Leben muß noch das 2. Kapitel (S. 174–200) gezählt werden, das vom Kampf gegen die *πάθη* und von der Stellung des Christen zur Welt handelt. Was Maximos darüber geschrieben hat, wird man freilich nur dann richtig wägen können, wenn man dieses Thema aus seinem Mönchsstand versteht, auch wenn die Folgerungen aus den asketischen Schriften der Mönche in Ost und West bis in die jüngste Gegenwart in mehr oder weniger abgeschwächter Form auch für den „Laien“ als richtungweisend anerkannt worden sind.

Im 3. Kapitel (S. 201–231) „Das geistliche Leben in seinen Anfängen“ wird in durchaus antikem Sinne von der Grundlegung und Entfaltung des Tugendlebens gehandelt. Der christliche Glaube ist bei Maximos zwar zunächst eine göttliche Gnadengabe, wächst aber auch aus den Seelenkräften des Menschen heraus und gewinnt dadurch seine Bedeutung für die Ausformung des geistlichen Lebens.

Die Gnosis als Vollendung des geistlichen Lebens ist das Thema des 4. Kapitels (S. 232–370). Gerade hier erweist sich Maximos als Theologe der patristischen Spätzeit, denn das in den ersten vier Jahrhunderten heißumstrittene Wort ist bei ihm zu einem wertvollen und unbestrittenen Besitz des kirchlich gesinnten Menschen geworden. Schrift und Tradition sind die Quellen der Gnosis, und der Gnostiker

des Maximus bewegt sich als Deuter des geheimen Schriftsinnes in stetem Aufstieg auf sein Ziel, die Gottesschau, hin. Diese Gottesschau wird nun in Begriffen beschrieben, die aus der spätantiken Philosophie stammen: *ἐνωσις* und Ekstase gehören seit Ps.-Dionysios in eine Darstellung der Mystischen Theologie.

„Das tätige Leben“ ist das Thema des 5. und letzten Kapitels (S. 371–498). Die gnostischen Tugenden wie Demut, *ἀπάθεια* und Agape, die Aufgaben des geistlichen Lehrers, das Gebet und das Leben des Vollkommenen in der Nachfolge Christi werden darin behandelt.

Überblickt man diesen Aufbau der Darstellung, so wird man dem Verfasser zustehen müssen, daß er – soweit das einem Menschen des 20. Jhs. überhaupt möglich ist – im Sinne des Maximus gestaltet wurde. Aber seine Monographie zu Maximus will, wie V. im Vorwort, in der Einleitung und im Abschluß immer wieder betont, mehr sein als das. Sie will zwar zunächst „das geistliche Leben des Bekenners in seiner Geschlossenheit, der Fülle seiner Beziehungen und der inneren Verästelung seiner verschiedenen Bezirke untereinander darstellen“ (S. V), aber sie will auch zeigen, „wie Maximus die reiche Tradition vieler Jahrhunderte in sein Werk aufnimmt und nach eigenen Gesichtspunkten verarbeitet“ (S. VI). Sicherlich hat V. darin Recht, daß es nicht genügt, den Standpunkt des Maximus zwischen Euagrius und Ps.-Dionysios zu bestimmen, sondern daß es nötig ist, die theologische Welt Alexandreas und Kappadokiens in die Betrachtung einzubeziehen. Durch seine Arbeiten über Philon, Origenes, Klemens, Gregorios von Nyssa und Ps.-Dionysios ist er auch wie kaum ein anderer in den Stand versetzt, Parallelen aus diesen Autoren heranzuziehen. Daß das in einem erstaunlichen Ausmaße geschieht, zeigt die sachbezogene Einstellung V.s, seinen Willen, diesem Theologen des 7. Jhs. gerecht zu werden.

Die Frage ist nur, ob sich die Kenntnis des Maximus von der älteren patristischen Literatur durch einen Gelehrten des 20. Jhs. auch nur annähernd einholen läßt, auch dann, wenn diese Kenntnis so weitreichend ist wie bei V. und auch, wenn sie mit dem ungeheuren Fleiß und der Akkuratessie ausgebreitet wird, wie das hier über 500 Seiten hinweg geschieht. Ins Konkrete gewendet heißt diese Frage: kann man annehmen, daß die Liste der Werke von älteren Theologen, die V. zur Erklärung des Maximus heranzieht, sich auch nur einigermaßen mit dem Katalog der Werke deckt, die Maximus zu seinen Lebzeiten in der Hand gehabt und studiert hat? Diese Frage wird einem „Geistesgeschichtler“ sehr unziemlich erscheinen, weil dieser gewohnt ist, von der Existenz von Schreibstuben und Bibliotheken zu abstrahieren. Weil das vorliegende Werk sich aber nicht zu gut ist, auch in den handwerklichen Voraussetzungen Vollkommenheit anzustreben – es gibt weder in dem deutschen noch in den zahlreichen griechischen Texten nennenswerte Druckfehler, alle Zitate werden sowohl durch Kapitelangaben wie auch mit Angaben über Spalten und Seiten doppelt abgesichert – glaube ich, mit meiner Frage auf Verständnis rechnen zu können.

Grundsätzlich wäre zu bedenken, daß uns von der alten christlichen Literatur nur ein Rest erhalten ist, auch von den bedeutenderen Theologen, die V. so häufig zitiert, Ps.-Dionysios allein ausgenommen. Noch größer aber werden die Verluste unter den Schriften mancher Mönchsschriftsteller sein, die diesen literarischen Rang nicht in jedem Falle aufzuweisen hatten, von denen aber niemand mit Sicherheit behaupten kann, daß sie Maximus nicht gekannt habe. V. zitiert z. B. bei seinen Parallelen und angeblichen Quellen häufig „die Kappadokier“, meint aber fast überall nur den ihm besonders gut bekannten Gregorios von Nyssa. Dabei kann man wohl von vornherein annehmen, daß der Mönch Maximus seinen Basileios mindestens ebenso gut gekannt hat, obwohl ich von diesem nur etwa 20, von Gregorios von Nazianz 3, von Johannes Klimakos 2 und von Kyrillos von Alexandria 3 Zitate in den Fußnoten gefunden habe. Aber selbst wenn ich nur einen Teil dieser Erwähnungen notiert haben sollte, so verschwände deren Zahl immer noch unter den zahlreichen Zitaten aus den Theologen, die V. in seinem arbeitsreichen Leben besonders eingehend studiert hat.

Um diese Frage mit einem Beispiel zu erläutern: in den *Quaestiones et dubia* des Cod. Vat. gr. 1703 beschäftigt sich Maximus nicht nur mit der Erläuterung zahlreicher Bibelstellen, sondern erwähnt oder erklärt bereits modo scholastico einige Texte älterer Kirchenväter. Folgende Namen werden hier genannt: Gregorios von Nazianz 15 mal, Basileios 6 mal, Gregorios von Nyssa 2 mal, Eirenaios, Chrysostomos, Kyrillos und Ps.-Dionysios je einmal. – Auch dann, wenn das Ergebnis dieser kleinen Statistik nicht ganz mit dem Befund aus dem Gesamtwerk des Maximus zur Deckung gebracht werden könnte – dort finden sich ja auch nur selten ausdrückliche Bezugnahmen auf die Quellen – muß sie zu denken geben. Das Interesse für die älteren Väter scheint bei Maximus doch noch andere Schwerpunkte gehabt zu haben als in diesem Werke durchwegs vorausgesetzt wird. In den Fragen des geistlichen Lebens ist dabei vor allem an Mönchsschriftsteller zu denken. Damit ist, so scheint es, der objektive Wert auch dieser überaus kenntnisreichen Arbeit doch wieder in Frage gestellt, freilich nicht so, daß die vielfältigen geistesgeschichtlichen Filiationen, die V. hier feststellt, damit bezweifelt würden, sondern so, daß V. hier eine Aufgabe angefaßt hat, die mit unserem Wissen von der in Frage kommenden Literatur schlechterdings nicht befriedigend zu lösen ist.¹

Trotz dieser Einwände wird man von dem vorliegenden Werke sagen können, daß es, an der Lehre des Maximus anknüpfend, ein reichhaltiges Kompendium der patristischen Lehre vom geistlichen Leben bietet, das ganz sicher auch mit Gewinn für ähnliche Fragen in der Geschichte der byzantinischen Frömmigkeit zu Rate gezogen werden kann, obwohl ihm zur besseren Verwendbarkeit leider alle nötigen Register fehlen. Dieses Werk unterscheidet sich jedenfalls wohlthuend von den Produktionen mancher theologischen Schöngelster, deren Hang zu straffen Systemen und geistvollen Synthesen von V. selbst öfter gerügt wird.

München

Rudolf Riedinger

Gonzalo Martínez Díez: *La colección canónica Hispana. I: Estudio* (= *Monumenta Hispaniae Sacra. Serie canónica I*). Madrid (Consejo superior de investigaciones científicas. Instituto Enrique Flórez) 1966. 399 S., kart. 300 P'tas, geb. 350 P'tas.

Die Geschichte der alten kirchenrechtlichen Sammlungen ist ein vielversprechendes Gebiet kirchenhistorischer Arbeit, das noch in besonderem Maße des Studiums der überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhänge und der editorischen Quellenserschließung bedarf. Deshalb muß es auch als besonders erfreulich erscheinen, wenn von einem Fortschritt auf diesem Arbeitsfeld berichtet werden kann. Und einen Fortschritt stellt das Buch von M. D. ganz gewiß dar, bietet es doch die Prolegomena zu einer kritischen Edition der *Hispana*, die man nun wohl auch vom Verf. für die nächste Zukunft erhoffen darf, und führt damit für eine der bedeutendsten alten abendländischen kanonistischen Sammlungen einen wesentlichen Schritt über Maassen hinaus, und zwar zum ersten Mal, denn die enttäuschend oberflächliche Arbeit von

¹ Um nur ein zufälliges Beispiel zu nennen: Als Beleg für die Ansicht des Maximus, daß man dem Logos, der uns zur wahren Gnosis emporführt, *δι' ειλικρινῶς πιστεως* folgt (Amb. 10, 25, II 1152 C = S. 468 unten) könnte man den nun mir besonders gut bekannten Abschnitt aus Ps.-Kaisarios (MPG 38, 1140, 36–52) anführen, in dem dieser bei V. niemals genannte Autor, darin vielleicht dem Klemens folgend, von dem Aufstieg des Asketen schreibt, der mit dem *ειλικρινῶς πιστεῖν* beginnt (vgl. ZNW 51 [1960] 172). Die Unterschiede dieser beiden Stellen ließen sich unschwer als Weiterentwicklung oder Umformung des Gedankens interpretieren, für die Sache aber wäre damit kaum etwas gewonnen. Es läßt sich wohl schwerlich mit Sicherheit beweisen oder bestreiten, daß Maximus den Ps.-Kaisarios (um das Jahr 550) gekannt hat, selbst dann, wenn man die erhaltenen Werke des Maximus mit meinem Wortverzeichnis des Ps.-Kaisarios nach den kleinsten Spuren absuchen wollte.