

Hermann Dörries: *Die Theologie des Makarios/Symeon* (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-Hist. Klasse, 3. Folge Nr. 103). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1978. 459 S., kart., DM 98.-, geb. DM 112.-.

Während der Drucklegung des anzuzeigenden Buches ist Hermann Dörries am 2. November 1977 gestorben. Er war einer der letzten Kirchenhistoriker unseres Säkulums, die ihr Fach noch universal zu vertreten wußten, darin seinem Lehrer Karl Müller folgend, und er war ein lutherischer Theologe, der sein theologisches Urteil fast nur aus Kenntnis der Kirchengeschichte bildete. Sofern Kirchengeschichte Luthers Lehre vom „Cursus verbi“ entsprach, wurde in seiner Darstellung die Erinnerung an Vergangenes so manches Mal zu „Trost und Glaubensspeise“ (Luther, WA, TR I, 1077). Die Beschäftigung mit Makarios hatte ihn fast sechzig Jahre lang wie ein Cantus firmus begleitet; darüber erhob sich eine reiche Polyphonie von kirchenhistorischen Arbeiten aus allen Epochen. Die Widmung an Adolf Jülicher, den anderen Lehrer, erinnert zugleich an dessen Aufsatz „Geheiligte Ketzler“ von 1921, mit dem die Zuweisung des Makarios zum altkirchlichen Messalianismus in protestantischer Forschung begann.

Nicht mehr gelegnet werden kann die kirchen- und theologiehistorische Bedeutung des Corpus Macarianum, das Dörries durch Präsentation ganz neuer Textfunde in seinem Buch „Symeon von Mesopotamien“ (1941) eigentlich erst erschlossen hat. Die spätestens seit dem 10. Jh. bekannte Sammlung der „fünfzig geistlichen Homilien“ ist auch in der Neuzeit mit Augustins Konfessionen und dem Werk des Chrysostomos ‚De sacerdotio‘ eines der wenigen altkirchlichen Literaturdenkmäler, das sogar von Laien, vorab von pietistischen „Stillen im Lande“, studiert wurde. Die tiefe Beeinflussung Gottfried Arnolds durch Makarios hat Dörries in einer 1963 erschienenen Abhandlung exakt nachgewiesen. Ernst Benz veröffentlichte im selben Jahr eine Studie über die Nachwirkung des Makarios besonders im anglo-amerikanischen Raum. Johannes H. van de Bank konnte 1977 in einer Utrechter Dissertation eine ähnliche Wirkungsgeschichte in den Niederlanden aufdecken, und gegenwärtig arbeiten finnische Gelehrte daran, die Bedeutung des Makarios für die Erweckungsbewegung Finnlands im 19. Jh. nachzuweisen. Über die große ostkirchliche Tradition des Makarios, zumal im Palamismus, weiß man vergleichsweise noch wenig. Sie könnte erhärten, was Hans-Georg Beck vermutete, daß es eine „ununterbrochene Folge messalianischer Phänomene in der byzantinischen Kirchengeschichte“ gibt (Das byzantinische Jahrtausend, 1978, 278).

Einführend erörtert Dörries den Forschungsstand: die seit 1941 bekanntgewordenen Texte geben der Annahme recht, daß Makarios-Symeon im kleinasiatisch-syrischen Raum im 4. Jh. beheimatet, ein Zeitgenossen der Kappadozier und neben Evagrius Pontikos der älteste Mönchsschriftsteller überhaupt war. Der Doppelname Makarios-Symeon sollte sich in der Forschung durchsetzen, weil der ältere Ägypter Makarios, unter dessen Namen die meisten Schriften umlaufen, „der stille Partner“ des eigentlichen Autors „Symeon von Mesopotamien“ bleibt. Ich selbst befürworte die von Desprez (Art. „Macaire“, DSp 10, 1977, 21) und von van de Bank vorgeschlagene Zitierweise nach Sammlungen: I = Sammlung des Vaticanus Graecus 694, hrsg. von Heinz Berthold (bei Dörries = B), II = fünfzig Homilien, von Dörries mit Hilfe von U. Schulze und besonders M. Kroeger ediert (= H) und III = Neue Homilien nach zwei Athener Handschriften, hrsg. von Berthold (= C). Erstaunlich ist, daß Dörries im Unterschied zu seinem Buch von 1941 nun in Makarios-Symeon keinen Messalianer (d. h. wörtlich „Beter“) mehr sehen möchte. Gewiß will er die Frage offenlassen: „Hat man Symeon erst in seinem Eigenen erfaßt, dann ist Zeit, ihn in seinen theologiegeschichtlichen Zusammenhang zu stellen.“ Der Verzicht auf eine theologiehistorische und realhistorische Einordnung sei Gebot der Lage, weil die meisten Texte erst jetzt bekannt sind. Die Vertrautheit des Verfassers mit den Apophthegmen, mit Euagrius, Basileios, Augustin und Luther gibt der Darstellung dann doch immer wieder eine große geistige Spannweite.

Dörries lag also hauptsächlich am direkten Gespräch mit dem geistlichen Lehrer. Das wird gewürdigt bleiben müssen, auch wenn die Trennung des Makarios-Symeon vom Messalianismus angreifbar ist: Die Tatsache der Verurteilung von makarianischen Sätzen als messalianisch spätestens auf dem Konstantinopler Konzil von 426 bleibt ja auch für Dörries unbestreitbar. Entscheidend ist ihm, daß Makarios-Symeon kein Enthusiast war und den Anspruch der vollkommenen Pneumatiker verwirft. Es zeigt aber allein II, 8, daß die ihn umgebende Gemeinschaft aus geradezu wonnestrunkenen Geistesenthusiasten bestehen konnte. Der Vorwurf mangelnder Rechtgläubigkeit spricht sogar deutlich aus dem Großen Brief. Dörries selbst belegt aus den Quellen, wie umkämpft das Kirchenverständnis des Makarios-Symeon, ja wie hart unterdrückt seine Gemeinschaft in der Reichskirche war (372, 383). Schon auf dem zweiten ökumenischen Konzil von Konstantinopel 381 scheint ein charismatisches Christentum geisterfüller Asketen aus prämessalianischem Milieu zu kirchenpolitischen Konflikten geführt zu haben, wie ich unlängst zu zeigen suchte (KuD 25, 1979, S. 232–253). Man darf allerdings mit Dörries zweifeln, daß es dem Verstehen eines Menschen förderlich ist, wenn man ihn nur in seinem sozialen Umfeld sieht, zumal einen „monachos“, einen Mönchstheologen, in dem sich das Wesen christlicher Individualität beispielhaft zeigt. Die theologische Mitte im Lebenswerk ist zu suchen. Sie findet sich in drei Grundgedanken, um welche alle Predigten, Briefe, seelsorgerlichen Ratschläge ex tempore dieses Mannes kreisen: die Macht des Bösen, der Geist Gottes und das Gebet.

Zunächst wird die Lehre vom Bösen entfaltet. Das Schicksal des weltweiten Bösen entscheidet sich in jeder einzelnen Seele! Augustins „Nos sumus tempora“ steht schon für Makarios-Symeon. Bis zum Tod bleibt der Mensch in der Gewalt des Bösen, woran weder das Heilswerk der Bibel noch die Gesetze der Römer etwas ändern können. Die aller Fortschrittshoffnung des 19. Jahrhunderts zuwiderlaufende, den Zeitgenossen des 20. Jahrhunderts aber erklärbar gewordene Sündenlehre besagt, daß nicht der Geist, wie Hegel dachte, sondern das Böse als der „Weltgeist“ die Welt erfüllt. Vorab in der Erbsündenlehre hat Makarios-Symeon manches dem großen Lehrer der lateinischen Kirche voraus und steht darin griechischer Tradition ganz einmalig da. Ein Augustin des Ostens? Dörries rückt die These des Makarios-Symeon von „Wurzelsünde“ und Geisterfahrung sogar in die Nähe von Luthers „simul iustus et peccator“.

Aber auch seine Lehre „Allein aus Gnade“ steht in gewisser Analogie zu Augustin und Luther. Das Kapitel über die Heiligung (215 ff.) demonstriert diese Nähe: Heiligung ist ein Werk des Geistes, also ein göttliches und kein menschliches Werk: „Was Luther dem Glauben bezeugt, daß er das, was der Mensch sich vorher mühsam und widerstrebend abzwang, willig und freudig tut, das rühmt Symeon vom Schatz des Geistes“ (284). Immer wieder lehrt Makarios-Symeon, daß der Geist Gottes etwas der menschlichen Natur „Fremdes“ ist. Das scheidet ihn von den Pneumatomachen und läßt ihn andererseits die kappadozische Pneumatologie des Konzils von 381 befürworten. „Auf die tiefste Not des Menschen bezogen und die rettende göttliche Macht bezeugend, ist Symeons Wort ein vollgültiges Bekenntnis zur Gottheit des Geistes“ (445). Freilich wird auch ein wesentlicher Unterschied zur abendländischen Tradition erkennbar: die Erfahrung des Geistes muß im Gebet errungen werden. Nicht Gnade und sittliches Werk, wohl aber Gnade und Gebet, der innere Kampf um Mehrung des Geistes, stehen in einem Spannungsverhältnis zueinander. Das zeigt die Auslegung des Gleichnisses von den anvertrauten Pfunden im „Großen Brief“ zur Genüge. Könnte das Problem des Synergismus zumindest die Gebetslehre des Makarios-Symeon betreffen? Die Frage scheint mir statthaft auch deshalb, weil schon im frühen lateinischen Mönchtum der sogen. Semi-pelagianer eine Makarios-Rezeption nachweisbar ist (Cassian, Gennadius).

Nach den drei Grundgedanken beschreibt Dörries in zwei Kapiteln die Ekklesiology des Mönchsvaters. In vielem ist sie typisch für die Ostkirche und kennt auch wieder Entsprechungen im Pietismus: Die Gültigkeit der Amtshandlungen eines Priesters ist abhängig von seiner persönlichen Würdigkeit. Die Autorität des geist-

lichen Amtes entscheidet sich am Mehr oder Weniger der „Empirie“ des Amtsträgers; nur geisterfüllte Menschen können den in der Heiligen Schrift verborgenen Sinn fassen. Der so kunstreiche, rhetorische und theologische Bildung verratende Bibelexegēt Makarios-Symeon will letztlich nur eine pneumatische Exegese gelten lassen. Die Gestalt des charismatischen Lehrers und die modern klingende, aber gut belegbare Differenzierung zwischen Kirche und Christentum laufen auf die Praxis pietatis einer ‚ecclesiola‘ hinaus, die sich von der Großkirche unterscheidet, doch nicht von ihr getrennt ist. Mit Fug kann Dörries auf Gottfried Arnold verweisen, der als neuzeitlicher Schüler des Makarios-Symeon nicht den radikalen Separatisten, sondern den Pietisten zuzurechnen ist (410 ff., 434). – In der Patristik sonst kaum bekannt ist die Vorstellung, daß die „neue Kirche Christi“ zum Gegenbilde die „Kirche Israel“ hat, wozu unter Einschluß des Judentums die christliche Kirche der ersten Jahrhunderte seit der Zerstörung des Tempels gehört. Diese hatte aus dem jüdischen Tempel den Parakletgeist geerbt (382, A 10 notiert die wichtige Parallele im „Testament der 12 Patriarchen“). Verfolgungen erleidet aber jetzt nicht mehr die „Kirche Israel“, sondern ihre Nachfolgerin, die „neue Kirche Christi“; denn wo der Geist, da ist Verfolgung. Von daher klärt sich auch die eigentümliche Stellung zum Alten Testament, die bezüglich des Neuen Testaments sowohl auf Zusammenhang als auch Unterscheidung abhebt, mithin ein „Doppelverhältnis“ darstellt. Auch das scheint in der Alten Kirche nicht zu begegnen. Ob hier nicht der Begriff des Judenchristentums zu einem gewissen Recht kommt, auf dem Gilles Quispel in seinem Buch „Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle“ (1967) so ausführlich besteht? – Im Schlußkapitel wagt Dörries entgegen der anfangs genannten Vorbehalte „Symeon in seiner Zeit“ zu erfassen. Sein theologischer Ort liegt zwischen Basileios und Augustin.

Nicht angemessener konnte eine der wirkmächtigsten Gestalten der Alten Kirche rehabilitiert werden. Bedarf Hermann Dörries selbst der Rehabilitation? Sein umfangreiches wissenschaftliches Schrifttum gewiß nicht, wohl aber der Christ Dörries. In einer Zeit, da die Festschrift zum geläufigen Buchtitel geworden ist, haben seine Schüler darauf verzichtet. Es wäre ihm peinlich gewesen. Dann freilich hätte sich angeboten, jenem Vorwurf entgegenzutreten, daß Dörries in der NS-Zeit versagt habe. Gefolgsleute Karl Barths haben ihn nach 1945 in Publikationen an den Pranger gestellt. Als einzigen Beweis haben sie in der Hand, daß Dörries vor (!) 1933 im „Fall Dehn“ ein in der Tat hartes deutschnationales Wort gesprochen hatte (vgl. E. Bizer, Der „Fall Dehn“. In FS Dehn, hrsg. v. W. Schneemelcher, 1957, 239–261. – K. Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, 1977, S. 221 f.). Aber wie viele Mitglieder der Bekennenden Kirche waren vor 1945 ebenso bewußte Pazifisten wie Dehn? War es einer der späteren kirchenpolitischen Gegner von Dörries? Günther Dehn selbst hatte von seinem Widersacher damals auch dies sagen können, daß er „sympathischer“ sei, „weil er mit völlig offenem Visier kämpft“ (Die alte Zeit, die vorigen Jahre, 1962, 282). Spätestens ab 1934 stand für Dörries fest, daß Hoffnungen des Jahres 1933 getrogen hatten. Konjunkturrittertum paßte nicht zu ihm. Anders als die meisten Mitglieder der BK beteiligte er sich kaum an den innerkirchlichen Auseinandersetzungen. Er richtete sein warnendes Wort nach außen, kämpfte gegen die Geschichtslügen der Parteiideologie, so in seinem Aufsatz von 1934 „Germanische Religion und Sachsenbekehrung“. In „Germanische Nationalkirchen“ (1935) fiel am Anfang der Satz: „In Zeiten, die nicht zu ihrem Wort stehen und die es deshalb nicht ernst nehmen, pflegen die Taten nicht mehr wert zu sein als die Worte.“ Natürlich wurde der Aufsatz beschlagnahmt. Mehr und mehr orientierte Dörries seine politische Haltung an der „Clausula Petri“ (App. 5, 29: „Man soll Gott mehr gehorchen als den Menschen“), deren Bedeutung in der Kirchengeschichte 1942 ein längerer Aufsatz beleuchtete (jetzt in: Wort und Stunde 3, 109–194). Die Barmer Theologische Erklärung von 1934 hat er bejaht. Rückblickend auf die Jahre der deutschen Katastrophe sagte er 1945 vor Studenten: „Dies Bekenntnis ist gesegnet gewesen“ (Das Bekenntnis in der Geschichte der Kirche, 1946, 111).

Manches Wort im Leben unseres Lehrers klingt an im Cantus firmus der Theologie des Makarios-Symeon: „Nur in der Treue zur bleibenden Fremdheit der Vergangenheit können wir ihr begegnen“ (453). Ernst Berneburg ist zustimmen, wenn er sich bei Hermann Dörries gelegentlich an die Kennzeichnung eines Gelehrten aus dem frühen 19. Jahrhundert erinnert fühlte, von dem gesagt wird: „Er arbeitete langsam und leise, aber rein und sauber.“ – Eine Würdigung des Lebenswerkes verdanken wir Carl Andresen, dem Nachfolger auf dem Göttinger Lehrstuhl (Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 1978, 40–53).

Heidelberg

R. Staats

Raban von Haehling: Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie (= Antiquitas Reihe 3, Bd. 23). Bonn (Rudolf Habelt) 1978. XII, 680 S., geb.

Die vorliegende, von J. Straub betreute Arbeit, welche den erstaunlichen Umfang von 680 Seiten aufweist und ein nicht gerade handliches Format besitzt, reiht sich in die immer größer werdende Zahl prosopographischer Untersuchungen zur Spätantike ein.

Für von Haehling liegt der Sinn seiner Arbeit jedoch nicht in einer bloßen statistischen Ermittlung, sondern diese bildet ihm lediglich „die Basis für den Nachweis, daß die Ernennung der hohen Amtsträger von religionspolitischen Gesichtspunkten beeinflusst war“ (1). Diese zu Beginn der Einleitung recht vorsichtig gegebene Formulierung wird jedoch bald konkretisiert als „richtungweisende Annahme, daß in der Spätantike die Personalpolitik als ein Instrument der jeweiligen Religionspolitik anzusehen ist“ (9). Ob dabei tatsächlich durch „eine gezielte Bevorzugung christlicher Amtsträger“ die Bekehrung der Bevölkerung in den Provinzen durch die Vorbildlichkeit christlicher Beamter, vor allem aber eine beschleunigte Christianisierung der heidnischen Oberschicht beabsichtigt und erreichbar war, erscheint bereits a priori fraglich, ganz abgesehen davon, daß der Verfasser in der Folge bei der statistischen Auswertung seines Materials durchaus nicht in dem Maße darauf eingeht, wie es die Ankündigung vermuten läßt. Wenn die zeitliche Ausdehnung der Untersuchung bis in die Jahre 450 für den Osten und 455 für den Westen reicht, so geschieht dies mit gutem Grund; denn erst nach der Wende vom 4. zum 5. Jh. wurden Heiden durch Gesetz vom Verwaltungs- und Heeresdienst systematisch ausgeschlossen, so daß trotz des Zusammenbruchs der letzten heidnischen Erhebung im Jahre 394 unter Eugenius u. a. und trotz der antiheidnischen Gesetzgebung Theodosius' d. Gr. bis in das 5. Jahrhundert hinein altgläubige Beamte in hohe Staatsämter gelangen konnten. Das gemeinsame Merkmal für die nach den beiden Reichshälften getrennt aufgeführten Amtsträger ist die Zugehörigkeit zu den Rangklassen der „illustres, spectabiles oder clarissimi“ (entsprechend der Notitia Dignitatum), die alle direkt oder indirekt vom Kaiser ernannt wurden. Somit werden folgende zivile und militärische Ämter in die Untersuchung einbezogen: die praefecti praetorio Orientis, Illyrici, Italiae, Galliarum und Africae, die praefecti urbis Romae und Constantinopolitanae, die proconsules Asiae, Achaiae und Africae, die comites Orientis und die praefecti Aegypti, die an letzter und vorletzter Stelle Genannten vor allem deswegen, weil sie oft in die innerkirchlichen Steitigkeiten hineingezogen wurden und somit ihre Religionszugehörigkeit häufig genannt wird. Den Abschluß bilden die Heermeister im Osten und im Westen (magistri militum), bei denen der Bekanntheitsgrad der Religionszugehörigkeit wegen ihrer spezifischen Verwendung allerdings relativ gering ist.

Im ersten Teil (S. 19–50) werden insgesamt zehn Kriterien auf ihre Beweiskraft überprüft, die – abgesehen von eindeutigen literarischen oder inschriftlichen Bezeugungen – häufig als methodische Maßstäbe herangezogen werden, um auf diesem Wege das Bekenntnis eines Amtsträgers zu erschließen. Während der Ver-