

in ihren gegenseitigen Bezügen paraphrasierend erläutert, um die zeitbedingte Aussagekraft der Argumente herauszustellen. Z. B. nimmt K. an, daß des Athanasius *De decretis Aetius* sowohl zu dem Stichwort „wesensanders“ als auch zu seiner Begründung durch „ungezeugtes Wesen“ veranlaßte (vgl. S. 115–132); als Abwehr der Homöusianer (beginnend vor 357) hätten die Neuarianer „ungleich gemäß dem Wesen“ in die Debatte geworfen und als Reaktion auf den politischen Trend, den Begriff Ousia zu verdammen, hätten sie „ähnlich gemäß dem Willen“ zum Kennwort gemacht, was übrigens schon Loofs bemerkt hatte (vgl. S. 170 und 189–191).

Der synodalgeschichtliche Zusammenhang führt K. dazu, Athanasius *De synodis* Anfang Oktober 359 zu datieren, des Aetius *Syntagmation* wenige Wochen später und die *Apologia* von Eunomius mit einer Debatte in Konstantinopel im Dezember des gleichen Jahres zusammenzubringen. Diese Abfolge wird in der Analyse der jeweiligen Schriften genutzt; sie trägt zum besseren Verständnis bei, was für das *Syntagmation* auch forschungsgeschichtlich belegt wird (vgl. S. 225–297). Für das Glaubensbekenntnis des Eunomius (*Apologia*, cap. 28) schlägt K. das Jahr 360 vor (S. 392–404); er geht davon aus, daß das Bekenntnis ein Appendix zu *Apologia* ist, und findet in den Berichten Theodoret, h. e. 2,29,4–6 und Philostorgius, h. e. 6,1 die wahrscheinliche historische Situation.

Zugunsten des erzählenden Stils fehlen stringente Beweisgänge für Datierungen (Ausnahmen S. 225–227 für des Aetius *Syntagmation* und S. 229–306 für des Eunomius *Apologia*); aus der Forschungsliteratur bekannte Bedenken werden nicht ausgeräumt. Die Methode der erzählenden Chronik besteht darin, daß alle überlieferten Nachrichten verwertet und zu einer dramatischen Geschichte verwoben werden. An einigen Stellen, wo der Umfang der Quellenkenntnis für Sokrates, Sozomenus und Theodoret nachkontrolliert werden kann, wirkt K's Vorgehen abenteuerlich (so vor allem Kapitel 1, S. 1–60 über die Anfänge des arianischen Streites); weitgehend jedoch bleibt die Deutungsmöglichkeit K's unwiderlegbar, aber zitieren sollte man ihn nicht. Daß es nun keine Hofbischöfe mehr geben soll, sei mit Reserve vermerkt; aber daß z. B. Athanasius seine Schrift *De synodis* zwischen dem 1. und 10. Oktober 359 „veröffentlicht“ haben soll, zeugt von mangelnder Kenntnis historischer Beweisführung (d. h. K. betrachtet Kap. 30/1 als Nachtrag; das letzte erwähnte Datum ist die Sitzung vom 30. September in Seleukia, und die Unterschrift der westlichen Delegation am 10. Oktober im thrakischen Nike ist noch nicht bekannt; aber Kurierdienst nach Alexandrien, Niederschrift und Verbreitung von Abschriften bis nach Konstantinopel brauchen auch ihre Zeit!).

Die Geschichte des Neuarianismus ist spannend geschrieben. Der Versuch, die alten Quellen und Nachrichten in Erzählung umzusetzen, ist gelungen. Die Benutzung wird durch die Druckform leider nicht gefördert (Maschinschrift und dadurch bedingter Umfang; keine lebenden Kolumnentitel und keine Register). Es drängt sich abschließend die Frage auf, wie durch die Erhellung historischer Einzelkenntnis zur Theologiegeschichte überleitet werden kann. Denn die Kenntnis der situationsbedingten Einzelargumente, die Erkenntnis des letztlich polemischen Charakters der theologischen Literatur des arianischen Streites – sie bringen aus sich heraus noch nicht das Begreifen des theologischen Problems zustande. Sichtbar wird vielmehr eine Ebene von Überzeugungen und Befürchtungen, die die Neu-Arianer in Auseinandersetzung mit ihren Gegnern zu artikulieren suchen. Diese Ebene hat K. sehr anschaulich sichtbar gemacht.

Göttingen

Ekkehard Mühlberg

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

Die Arbeit ist gegliedert in die Abschnitte: I. Antiochien, ein Zeitbild (460–540) – II. Nestorianismus – III. Eutychanismus – IV. Severianismus – V. Der Mabbogien-er – VI. Das Einigungs-Edikt – VII. Die Jahre des Schismas. Es folgen ein Literatur-

verzeichnis und ein Personen- und Sachregister. In der Einführung wird das Thema formuliert. Es soll gezeigt werden, „wie es sich erklärt, daß der einstmals als Häresie geltende – dem dreifachen Sanctus: ‚Heiliger Gott, Heiliger und Mächtiger, Heiliger und Unsterblicher‘ hinzugefügte – Anruf ‚der für uns gekreuzigt worden ist‘ von allen christlichen Kirchen aufgenommen wurde und bis heute göltig geblieben ist“ (S. 1). Schon diese Themenstellung beruht auf einem Irrtum, denn jene Hinzufügung wurde eben nicht in die reichskirchliche Liturgie aufgenommen und fehlt bis heute im byzantinischen Liturgikon. Die auf den Patriarchen von Antiocheia Petros Gnaphaeos (468/70) zurückgehende Erweiterung des Trishagions findet sich nur in monophysitischen Liturgien, s. z. B. Gregorii Barhebraei *chronicon ecclesiasticum* . . . ed. J. B. Abeloos/Th. J. Lamy, t. I, Löwen 1872, 185 ff., Photios, *Myriobiblon*, MPG 103,957 ff. und F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western, I: Eastern Liturgies*, Oxford 1896, 155,11 ff. (koptische Jakobiten). Von einer „Versöhnungsformel der Christenheit“ kann also überhaupt nicht die Rede sein. Eher handelt es sich um eine Kampfparole gegen das Dogma von Chalkedon. Ihre Verbindung mit dem Trishagion war schon deshalb ein Mißgriff, weil in der dadurch provozierten Kontroverse diese ursprünglich auf die Trinität bezogene Akklamation nun ausschließlich nur der zweiten Person gelten sollte. Selbst das Quinisextum hat noch 691 in Kanon 81 die Erweiterung des Trishagions abgelehnt, s. F. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Konzilien* . . ., 1896, ²1961 (SQS 12), 132.

Berechtigt ist natürlich die Frage, „worauf es zurückgeht, daß der dem dreifachen Sanctus hinzugefügte Anruf seinen ihm ursprünglich zur Last gelegten häretischen Charakter verlieren konnte“ (S. 70). Klum-Böhmer bemüht sich hier um den Aufweis des entscheidenden Unterschiedes zwischen dem Christusverständnis des Eutyches und den verschiedenen Spielarten des gegen Chalkedon gerichteten Monophysitismus. Besonders bei Severos von Antiocheia wird deutlich, daß es hier mehr um Differenzen in der Terminologie geht als um einen unvereinbaren Gegensatz im Glauben an Jesus Christus, wie er 451 definiert wurde. Für diesen seit Jahrzehnten in der Forschung erkannten Sachverhalt bedurfte es allerdings keines erneuten Beweises. Nützlich und hilfreich ist lediglich die allerdings etwas trockene Darstellung der Entstehung des Henotikons und des Verlaufs des folgenden Schismas zwischen Ost und West aufgrund von E. Schwartz, *Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma*, ABAW.PH 1934. Statt sich aber auf den bloßen Geschehensablauf zu beschränken, wäre es angebracht gewesen, hier näher auf die Problemgeschichte des Theopaschismus einzugehen und seine Rezeption durch den Neuchalkedonismus zu beleuchten. Diese steht ja im Zusammenhang mit der von den skytischen Mönchen in Konstantinopel propagierten Formel „einer aus der Trinität hat gelitten“. Dieser Theopaschismus brachte die Versöhnung, wenn man überhaupt von einer solchen reden kann, nicht der Zusatz zum Trishagion. Schon 533 wurde diese zuerst umstrittene Formel durch kaiserlichen Erlaß Bestandteil des reichskirchlichen Glaubens (*Codex Justinianus* I/1, 5–6 u. 8) und danach auch von Papst Johannes II. anerkannt (Denzinger/Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum* ³⁴1967, 401). Schließlich wurde diese theopaschitische Christologie 553 zu Konstantinopel durch das fünfte ökumenische Konzil sanktioniert (s. ebd. 422 u. 432, can. 3 u. 10).

Seite für Seite ist zu bemängeln, daß die Forschungssituation von der Verfasserin weitgehend ignoriert wird. Die Kenntnisnahme der einschlägigen Arbeiten über die theologiegeschichtliche Entwicklung nach dem Konzil von Chalkedon, z. B. Ch. Moeller, *Le Chalcedonisme et le Néochalcedonisme*, in: A. Grillmeir/H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon, I*, Würzburg ⁵1979, 639–720, hätte wesentlich zur Problemerkllärung und damit auch zu einer lebendigeren Darstellung beitragen können. Bisweilen wird auch völlig veraltete Literatur angeführt, z. B. der Aufsatz von Th. Hermann, *Die Schule von Nisibis vom fünften bis zum siebten Jahrhundert*: ZNW 25 (1926), als ob A. Vööbus nicht inzwischen im CSCO seine glänzende Darstellung dieser Schule veröffentlicht hätte.

Noch eine Bemerkung zur Terminologie. Irreführend ist es, S. 14 von Timotheos „dem Katholiken“ zu sprechen, wo es sich doch um den berühmten Katholikos Timo-

theos I. (780–823) handelt. Ebenso unüblich und auch mißverständlich ist es, im Gegensatz zum Monophysitismus die nestorianische Christologie in einem exklusiven Sinn als Dyophysitismus zu bezeichnen, da ja auch das chalkedonensische Christusverständnis dyophysitisch ist und mit Recht allgemein so genannt wird. Ebenso unpassend ist es, eine Spielart der von Julianos von Halikarnassos vertretenen Christologie schlechthin als Doketismus zu bezeichnen, da dieser Ausdruck mehr den betreffenden gnostischen Theorien vorbehalten ist. In diesem Falle sollte man genauer von einem Aphthartodoketismus sprechen.

Marburg

Georg Günter Blum

Carl Andersen (Hrsg.), Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart II (= Wege der Forschung Bd. CCCXXVII), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981. VI, 367 S. Ladenpr. DM 79,00 (für Mitglieder DM 49,00).

Kirchen- und geistesgeschichtlich ist das christliche Abendland im Mittelalter ohne Augustin schlechthin undenkbar. Martin Luther und die Eröffnung der Neuzeit durch seine Reformation der Kirche sind ebenfalls ohne Augustin als Voraussetzung unvorstellbar. Daß aber auch die Moderne aus der Auseinandersetzung mit Augustin Nutzen ziehen kann, das wird demjenigen bewußt, welcher die Wege der Augustin-Forschung beschreitet.

„Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart“ von 1960 bis 1980 verschafft der Herausgeber des II. Bandes zunächst einen einführenden Überblick.

Im ersten Teil vertieft dieser Band das Bild der gegenwärtigen Augustinforschung durch eine Betonung der *biblischen Theologie* Augustins. Rudolf Lorenz beginnt mit einer Definition des Glücklichen, der alles habe, was er wolle, und der nichts erstrebe, was böse sei, sondern nur das Gute wolle. Mit dieser Begriffsklärung widersetzt sich Augustin „der stoischen Abmagerung des Glücks auf die Tugend“ (S. 46). Augustins philosophische Erörterung des Glücks mündet in seine Gnadenlehre ein, indem nämlich Gott dem Menschen das Leben nach eigenem Willen gewähre. Die Gotteserkenntnis ermöglicht die *beata vita*, doch wird die Erkenntnis durch die Sünde und die Freude an ihr (*delectatio peccati*) beeinträchtigt; Ursache dafür ist die Unwissenheit über das Sittengesetz (*ignorantia*). Zur Erkenntnis Gottes – und nur diese ist für Augustin relevant – gelangt man aus Gnade (*interior gratia*) oder durch göttliche Barmherzigkeit. Der Glaube an Gott (*sapientia*) gründet sich im Unterschied zu dem aus vernünftiger Einsicht fließenden Wissen (*scientia*) auf Autorität. Seit dem Sündenfall sei die Natur als ursprünglich verderbtes Sein allen Menschen gemeinsam; die Erneuerung der Natur geschieht jedoch nach einem Prinzip der Auslese, durch die Prädestinationsgnade. Das Gerechwerden bedeutet nichts anderes als Hinkehr zu Gott (*conversio*) und damit – in ontologischer Unterscheidung von der puren Natur – zum Glücklichen; denn Sünde ist Abkehr von Gott. Diese Untersuchung des Zusammenhangs „des Erkenntnisproblems mit dem Gnadenproblem“ (S. 125) zeigt, daß der „Dualismus von Natur und Gnade“ von Augustin nur mühsam überbrückt wurde. Peter Browns Biographie „Augustine of Hippo“ (London 1967) zeichnet sich durch ihre Lebensnähe aus. Der Star-Prediger Augustin, welcher noch in einer Welt der Martyriumssucht lebte, predigte vor nicht außergewöhnlich sündigen Gemeinden (S. 130). Sie zählten im Zeitalter der „moralischen Spezialisierung“ lediglich zum passiven Fußvolk, während sich Augustinus für das „vollkommene Leben“ engagierte. In seiner Kirche „waren die geweihten Jungfrauen durch eine Ballustrade aus rein weißem Marmor abgeschildert“ (S. 133); sie bildeten zwischen der Gemeinde durchschnittlicher Christen und den erhöhten Sitzen der Kleriker gewissermaßen einen „sichtbaren Talisman der Heiligkeit“. Am anderen Ende stand die Masse der „Büßenden, die durch die rigorose Bußdisziplin der afrikanischen Kirche von der Kommunion ausgeschlossen war“. Eine Kommunikation mit seiner Herrschaft erreichte Augustin in seinen Predigten dadurch, daß er von seinem Bischofsthron aus ein durchdringendes sexuelles Schuldbewußtsein heraufbeschwor, welches sich durch lautes Stöhnen im Kirchenraum artikulierte (S. 137). Peter Brown äußert