

nisse aus der Spätantike handelt. Ausgehend von einer zwiespältigen Haltung Augustins wie auch schon Platons gegenüber wunderstätigen Gottesmännern belegt der Verf. an Hand einer Reihe von magischen Papyri, wie wenig selbst bei Christen der „Rationalitäts- und Plausibilitätsanspruch“ des naturwissenschaftlichen Denkens, aber auch von Gesellschaft und Staat genügte. Aufschlußreich für den inneren und äußeren Kampf, den das großkirchliche Christentum mit der Zauberei (und das nicht nur in Ägypten) führte, sind für W. z.B. die Auskünfte der Severusvita des Zacharias Scholastikos und der *Confessio seu poenitentia Cypriani Antiocheni*, die er eingehend interpretiert (Beschwörungspraktiken, Liebeszauber, Initiationsriten usw.). Wie sehr auch die Christen damit umzugehen verstanden, dafür ist etwa der erfolgreiche Bindezauber beim Pferderennen von Maïma ein Beweis, zu dem sich selbst der von Hieronymus so hochgerühmte Hilarion herbeiläßt, ist doch auch für die Anhänger Christi, wie W. abschließend meint, die Welt insgesamt noch immer voller Dämonen. – Der durch seine Neubearbeitung etwa der Vita Constantini Eusebs oder der Kirchengeschichte des Philostorgios bekannt gewordene *F. Winkelmann* (Berlin) beschäftigt sich mit „Heiden und Christen in den Werken oströmischer Historiker des 5. Jh.“, so mit Eunapius, Zosimus und Olympiodor auf heidnischer wie Sokrates und Sozomenos auf christlicher Seite, die bei allen glaubensmäßigen Differenzen allesamt dem stolzen Gedanken einer ständigen Aufwärtsentwicklung der Nea Rome verpflichtet gewesen seien. Hierzu gehört auch das kulturelle Überlegenheitsgefühl über die Barbarenvölker, das bei den Christen allerdings noch durch die Erfolge der „rechtgläubigen Kaiser“ etwa über die Goten unter Gainas und Fravitta eine Stärkung erfuhr. – *H. A. Gärtner* (Heidelberg) nennt seinen Beitrag „Der Fall Roms. Literarische Verarbeitung bei Heiden und Christen“, widmet sich aber vornehmlich dem Rompreis des Rutilius Namatianus (red. I 47–140). Er findet dort zwar die traditionellen *Topoi iustitia, pax, libertas, clementia* wieder, vermißt aber das tatkräftige Handeln (*virtus*) und die aufmerksame Götterverehrung (*religio*), woraus er trotz des tröstlichen Gedankens der steten Wiederkehr („Verjüngung der Roma“) auf einen resignativen Grundzug schließt. Diese „hilflose Reaktion“ (der aber der Hinweis auf den raschen Wiederaufbau der Stadt nach 410 entgegensteht!) wird vom Verf. kontrastiert mit der

relativen Anerkennung Roms durch Augustinus und der Verkirchlichung der Romidee, wie sie bei Orosius und besonders bei Papst Leo I. erkennbar wird. Der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhruniversität Bochum ist es zu danken, ein derart breit gefächertes Thema aufgefunden zu haben, dessen Ergebnis lautet: Das Heidentum ist weitaus lebenskräftiger und variabler, als man bislang anzunehmen geneigt war.

Wendelstein

Richard Klein

*Jean-Claude Larchet: Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident* (= *Théologie et sciences religieuses. Cogitatio Fidei* 208), Paris (Les Éditions du Cerf), 1998, 225 S., kt., ISBN 2-204-05949-8.

In einer Zeit komplexer ökumenischer Problemlagen kann es hilfreich erscheinen, sich auf frühe(re) Brückenbauer zwischen den heute divergierenden Theologien und Kirchen zu besinnen. In jüngerer Zeit hat daher *Maximus Confessor* (ca. 580–662) verstärkt Beachtung in ökumenisch ausgerichteten Arbeiten gefunden; handelt es sich bei ihm doch um einen der wenigen Theologen des frühen Mittelalters, der aus eigener Erfahrung sowohl mit der griechischen als auch mit der lateinischen Theologie seiner Zeit vertraut war. Als ein solcher „Mittler“ (*médiateur*) zwischen Ost und West wird Maximus in einer Studie von *Jean-Claude Larchet* vorgestellt. Drei damals wie heute umstrittene Fragenkreise sind es, in denen sich Maximus als Brückenbauer erweisen soll: „La question du ‚Filioque‘“ (11–75); „La question de l'hérédité adamique“ (77–124); „La question de la primauté romain“ (125–201).

Die ökumenische Dimension der Theologie des Maximus wird dabei in ihrer *geschichtlichen Verankerung* aufgewiesen – als „*oecuménisme dans le temps*“ (Georges Florovsky). Ökumenisch instruktiv sind vor allem die Abschnitte über das Filioque und den päpstlichen Primat, weniger die Ausführungen über die *Erbsünde*, die zwar zeigen, daß sich Maximus wie kaum ein anderer griechischer Denker in origineller Weise auf dieses genuin „lateinische“ Problem eingelassen hat, die aber dennoch (zurecht!) die Differenzen zu Augustins epochemachender Lehre vom *peccatum originale* so deutlich aufweisen, daß nicht recht erkennbar wird, wie sich „un lieu privilégié de dialogue et de rencontre“ (124) ergeben soll.

Ungleich deutlicher ist dies angesichts der Haltung des Maximus zum *römischen Primat*. Als *cantus firmus* ergibt sich, daß die besondere Dignität des römischen Stuhles angesichts der monotheistischen Streitigkeiten darauf beruht, daß die Päpste stets am orthodoxen Glauben festgehalten haben, d.h. am übereinstimmenden Zeugnis von Schrift, Tradition, Vätern und Konzilien. „Petrinische“ Begründungen spielen für die Primatsfrage demgegenüber nur eine untergeordnete Rolle, da Maximus zufolge die Binde- und Lösegewalt prinzipiell der *ganzen* Kirche gegeben ist. In einer anderen Situation mag durchaus auch Rom der Häresie verfallen, es kann sogar geschehen, daß *nur ein einziger Christ* an diesem rechten Glauben festhält: „La conscience est le critère ultime de la confession de la vraie foi, et donc, le critère ultime de l'appartenance à l'Église catholique et apostolique“ (198). Ein Primat, der quasi zum „Besitz“ des römischen Papstes würde, ist also für Maximus undenkbar; dagegen sind alle primatialen Funktionen an das Bekenntnis des orthodoxen Glaubens geknüpft (187 u.ö.), so daß das VI. Ökumenische Konzil mit Recht einen Papst (Honorius I.) als Häretiker verurteilen konnte und mußte. Den von früheren (Gelasius I.) oder späteren Päpsten (Nikolaus I.) vertretenen *juridisch-statischen* Primatsansprüchen steht also bei Maximus eine *dynamische* Konzeption entgegen, die auf der Theorie der Pentarchie beruht.

Große ökumenische Erwartungen dürfen sich zweifellos an Larchets Behandlung der *Filioque-Frage* knüpfen. Maximus verteidigt die Aussage von westlichen Theologen, der Heilige Geist gehe vom Vater *und vom Sohn* aus, durch die strenge Unterscheidung zwischen ökonomischer und immanenter Trinität – nur hinsichtlich ersterer ist der Ausgang des Geistes auch vom Sohn akzeptabel (bes. 56–64). „Aus dem“ bzw. „durch den Sohn“ geht der Geist nur hinsichtlich seines welthafte Wirkens hervor bzw. insofern die göttliche Energie, die allen drei Hypostasen gemeinsam ist, *aus dem Vater durch den Sohn im Geist* der Kirche vermittelt wird. Der einzige *wesensmäßige* Ursprung von Sohn und Geist ist demgegenüber der Vater. Maximus beruft sich auf „die lateinischen Väter“ (ohne konkrete Nennung), die diesem Prinzip folgten. Larchet identifiziert diese als Hilarius, Ambrosius, Leo I. und Gregor I. (21–39), die sich in der Tat sämtlich auf ein „ökonomisches Filioque“ beschränken und dem maximalen Kriterium der Orthodoxie genügen, nämlich *den Sohn nicht als Ursprung des Geistes*

*anzusehen* (19; 72 u.ö.). Wenn anschließend die „exception augustiniene“ (39–44) behandelt wird, fragt sich allerdings, ob hier nicht die wirkungsgeschichtlich bedeutsamste Trinitätskonzeption des Westens allzusehr marginalisiert wird, denn für die Herausbildung der *lateinischen* Fassung des trinitarischen Dogmas gilt dasselbe wie für die Erbsünde: Augustin ist nicht eine Ausnahme, sondern die Norm, welche „s'est... globalement imposée en Occident“ (78). Zudem ist es der Geist der augustianischen Trinitätslehre, aus dem heraus schließlich auch im Nizäno-Konstantinopolitanum selbst der Ausgang des Geistes aus Vater *und Sohn* (*ex Patre Filioque*) bekannt wurde – mit der Frage nach dem angemessenen Bekenntnis-*Text* eröffnet sich eine für Maximus noch nicht virulente Dimension des gegenwärtigen ökumenischen Dialogs.

Die drei Studien zeugen von der umfassenden Quellenkenntnis des Verfassers und bieten eine fundierte, souveräne Einführung in die ökumenische Theologie des Maximus Confessor, stehen jedoch weitgehend unverbunden nebeneinander. Ein Schlußkapitel, das die einzelnen Kapitel zusammenfassen und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog *unserer Tage* präzisieren würde, vermißt man leider. So bleibt hermeneutisch ungeklärt, inwiefern die bei den subtilen Untersuchungen angewandte „méthode historique, philologique et critique“ (9) gegenwärtig fruchtbar gemacht werden kann. Immerhin sind nicht nur „formes d'expressions différentes“ zu berücksichtigen, sondern der Blick zurück richtet sich auf eine jahrhundertelange Geschichte der Kontroversen; Larchet weist selbst darauf hin, daß den von Maximus behandelten Fragen nicht der später entstandene „Streitwert“ beigemessen werden darf (10). Unter diesem Vorbehalt steht aber grundsätzlich *jeder* Versuch, gegenwärtige ökumenische Probleme durch den Rekurs auf die kirchliche Einheit des ersten Jahrtausends zu lösen; daß auch damals diese Einheit schon immer eine angefochtene war, zeigt die Lebensgeschichte des Maximus zur Genüge. Wenn daher über konkrete Inhalte hinaus vor allem der ökumenische Geist, in dem Maximus Confessor sich als theologischer Mittler zwischen Ost und West erwies, für den ökumenischen Dialog unserer Tage wegweisend sein soll, dann bietet das vorliegende Werk einen originellen Ausgangspunkt mit reichhaltigem Material.

Marburg/Lahn

Peter Gemeinhardt