

recht produktiv mit diesem „hermeneutischen Zirkel“ zu arbeiten versteht.

Gleichwohl erscheint der häufige Vergleich der „gnadentheologisch-antipelagianischen“ mit den „nicht gnadentheologisch-antipelagianischen“ „sermones“ aus jener Zeitspanne bisweilen allzu spekulativ, obwohl – bzw. gerade weil – der Verfasser sehr detailbezogen argumentiert, sowohl was bestimmte inhaltliche und sprachliche Beobachtungen als auch was den „Sitz im Leben“ einer jeweiligen Predigt (wann, wo, zu welchem Anlass, nach welcher Lesung, vor welchem Publikum gehalten) betrifft. Hier wagt sich Dupont – wengleich sehr kenntnisreich (opulente Fußnoten!), klug und virtuos – allzu tief hinein in den fallenreichen Dschungel der diesbezüglichen Datierungs- und Lokalisierungsversuche: Angesichts der Kontingenz und Unsicherheit von Entstehungshintergründen, inneren und äußeren Umständen sowie Überlieferungsbedingungen (lediglich ca. ein Zehntel ist uns erhalten) der augustianischen „sermones ad populum“ wächst bei derlei kleinteiligen Textvergleichen die Gefahr von substanzarmen Spekulationen (man fühlt sich an die Methodik P.-M. Homberts erinnert) – nicht umsonst verwendet der Verfasser in solchen Zusammenhängen häufig die Kautelen „perhaps“, „probably“, „might be“, „would seem“ etc. (siehe z. B. „Conclusion“ S. 292– 296)!

Überaus valide und hochinteressante Ergebnisse zeitigt indes der Vergleich der „gnadentheologisch-antipelagianischen“ Predigten mit den „gnadentheologisch-antipelagianischen“ Werken derselben Zeitspanne. Wie Dupont des öfteren selbstbewusst, aber durchaus zu recht, feststellt, vermag seine Studie erstmals in aller Breite und Klarheit nachzuweisen, dass Augustinus in seinen Ansprachen keineswegs die Grundpositionen seiner Gnadenlehre situativ zur Disposition stellt oder auch nur aufweicht, wohl aber, letztlich aus pastoralen Gründen, durchaus andere thematische, topologische, exegetische, sprachliche und sprachpragmatische Akzente setzt als in seinen *systematischen* Schriften.

Methodisch konkret durchgeführt werden Duponts Untersuchungen und Vergleiche anhand von vier repräsentativen gnadentheologischen Motiv-Blöcken bei Augustinus: (1) „fides“ (Glaube); (2) „baptismus parvulorum“ (Kindertaufe); (3) „oratio (dominica)“ (Gebet, besonders Vater-unser); (4) Sündhaftigkeit (als Kulminationsgröße der Blöcke 1–3). Innerhalb dieser Großkapitel setzt die Studie im allgemeinen jeweils vier analoge Arbeitsschritte: (a) Forschungsstand zum jeweiligen Motiv; (b) das Motiv in *ausgewählten* „gnadentheologisch-antipelagianischen“

Predigten; (c) das Motiv im *Gesamt* der „gnadentheologisch-antipelagianischen“ Predigten; (d) motivbezogene Bibelzitate und deren Exegese im Vergleich der unter b) bzw. c) betrachteten Predigten. In einem umfangreichen Eingangskapitel stellt Dupont zunächst seinen methodischen Ansatz, einige wichtige inhaltliche Definitionen sowie Überblicke über den „status quaestionis“ in den Themenfeldern „sermones ad populum“, „gratia“ und „Pelagianismus“ vor, wobei der Verfasser sich auf allen Feldern recht ordentlich bewandert zeigt; angesichts der Weite dieser Felder vermag es freilich nicht zu verwundern, dass er trotz immenser Sekundärliteraturkenntnisse gleichwohl häufig mit Lexikon- und Handbuchverweisen arbeitet und argumentiert. Ein Abschluss-Kapitel formuliert zu guter Letzt noch einmal die „Conclusion“ der Untersuchung und dokumentiert erneut deren durchgängig hohe didaktische Qualität, die sich bereits in regelmäßigen Zwischenresümees wie auch in einigen luzide gestalteten Tabellen gezeigt hatte. Bedauerlich lediglich, dass Zeit und Geduld des Verfassers offenbar nicht mehr für detaillierte Register ausgereicht haben, die gerade angesichts der durchgängigen Belegdichte und der gelegentlichen Kleinteiligkeit der Studie äußerst hilfreich gewesen wären.

Insgesamt bestätigt die Arbeit von Dupont die Fruchtbarkeit des eingangs skizzierten Neuansatzes in der Augustinus-Forschung, speziell in der Gnadenlehre. Die Erhellung augustianischer Texte vor dem Hintergrund ihrer historischen und pragmatischen „Kon-Texte“ erweist sich als überaus ertragreich, nicht zuletzt beim Bemühen, wirkliche oder vermeintliche Antinomien des augustianischen Bergmassivs – bzw. besser: des augustianischen Organismus – der „Gnadenlehre“ besser zu verstehen und sich produktiver an ihnen abzarbeiten.

Würzburg

Christof Müller

Jan-Markus Kötter, Zwischen Kaisern und Aposteln. Das Akakianische Schisma (484–519) als kirchlicher Ordnungskonflikt der Spätantike (Roma aeterna, Beiträge zu Spätantike und Frühmittelalter, Band 2), Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2013, 361 S., ISBN 978-3-515-10389-3.

Am Akakianischen Schisma als kirchlichem Ordnungskonflikt interessiert den Verf. vorrangig „bischöfliches Handeln“, wobei jenes der Bischöfe von Rom und Konstantinopel im Zentrum der Untersuchung steht (S. 91–190): Nach einer Darstellung der Phasen des Schismas (S. 91–144) folgt eine Ana-

lyse der Argumentation, insbes. der Rechtfertigung der vom Alten und Neuen Rom vorgebrachten Ansprüche (S. 144–164, 170–186), um sodann nach „Effekten und Folgen“ des Handelns zu fragen (S. 164–170, 186–190; Näheres siehe unten). Das Ziel des Verf.s besteht darin, „eine historische Theorie des Ordnungskonflikts in der Reichskirche“ zu „entwickeln“ (S. 17 f.) und „über das Akakianische Schisma hinaus auch auf generelle Konfliktformationen der spätantiken Kirche“ zu „weisen“ (S. 15). Deshalb kennzeichnet er *zum einen* einleitend „das Konfliktpotential“, das mit dem Konzil von Chalkedon (451) gegeben war, bis hin zum Henotikon (CPG 5999) des Kaisers Zenon vom Jahre 482 (S. 41–68) und – im Blick auf den Kanon 28 von Chalkedon – „die Entwicklung“ der Ansprüche „der fünf Großkirchen“ als Ordnungsmächte in der (im Sinn eines Ideals [S. 26]) einer Kirche (S. 69–90), und *zum anderen* im „letzten Hauptteil“ (S. 191–273), wie er auf S. 17 f. ankündigt, das Handeln „der beiden Konfliktparteien“ in einem „direkten Vergleich“, um „auf dieser Grundlage“ die genannte „historische Theorie“ zu begründen (S. 191–223) und diese anschließend „im Blick auf die Rolle des Kaisers“ (S. 254–273) „und die Anwendung auf die Bischöfe der anderen Großkirchen“ (S. 224–254) zu „überprüfen“. Der Verf. schließt (S. 275–294) mit einem „zusammenfassenden Ausblick“, der „die spezifischen Ergebnisse hinsichtlich des Akakianischen Schismas (rekapituliert)“ und „auch allgemeine Erkenntnisse hinsichtlich der spätantiken kirchlichen Ordnungskonflikte generell entwickeln (soll)“ (S. 19). Diese werden in der Einleitung – der Sache nach – schon durch „theoretische Überlegungen“ zu „Stabilität und Destabilität der Reichskirche“, d. h. zu deren „Instabilität“, vorweggenommen (S. 25–39), wobei „drei Zonen kirchlicher Konflikthanfälligkeit“ diagnostiziert werden, die durch „zunehmende Fixierung kirchlicher Normen“ an „Brisanz“ gewannen und „jederzeit aktualisierbar“ waren „und jedem Konflikt zugrunde (lagen)“: Dogmatische Normen, hierarchische Ansprüche und – drittens – die kaiserliche Macht zur Durchsetzung derselben bzw. überhaupt die Rolle des Kaisertums (S. 33–35). Dies führte zu fortschreitender „Ausdifferenzierung“ und „Fragmentierung“ („Segmentierung“) und bei deren „Aufdeckung ... zum Bruch der bis dahin als stabil erachteten Übereinkunft“. Eine stabile Ordnung konnte durch die Praxis der *communio* nicht gewährleistet werden, so dass diese „oftmals nur die Illusion geteilter Ordnung (schuf)“, und zwar vor allem in bezug auf „konkrete Theologoumena“ (S. 36–39), d. h. in der das Dogma betreffenden Konflikt-

zone. Die Analyse des Handelns der Bischöfe von Rom und Konstantinopel im Akakianischen Schisma zielt darauf, die „Effekte und Folgen“ der drei genannten Konfliktzonen zu beschreiben (S. 164–170, 186–190) und die von beiden Seiten vorgetragene Argumente zu vergleichen (S. 203–211). Als Ergebnis konstatiert der Verfasser deren „Gegensatz“ – Roms apostolische (petrinische) und Konstantinopels politische Begründung kirchlicher Ordnung (S. 211–213). Angemerkt sei, dass dieser gedanklich klar strukturierte Aufbau des Werks leider zu nicht wenigen Wiederholungen führt.

Schlüssel zum Verständnis des Akakianischen Schisma sind, wie der Verf. zurecht sagt (S. 15), „die Krisenjahre 482/484“. Unter dieser Voraussetzung übernimmt er im wesentlichen die Erkenntnisse von E. Schwartz (1934, S. 171–262), die er im Blick auf sein Thema sichtet, und distanziert sich vom Erkenntnisinteresse einer „stark theologisch orientierten Forschung“, die das Schisma „oft nur im Rahmen der Chalkedon-Rezeption behandelt“ (S. 23). Darum begrüßt er, dass sich neuerdings auch „Profanhistoriker“ (!) – Ph. Blau-deau (2001–2007) und M. Meier (2009) – in „geschichtswissenschaftlicher Perspektive“ mit der Zeit des Schismas beschäftigt haben (S. 24 f.). Auch wenn der Verf. seine „Arbeit davor bewahren“ will, „sich zu sehr an ... bekenntnistheoretischen Details abzuarbeiten“ (S. 19), wäre es notwendig gewesen, sich kritisch mit der Interpretation des Henotikon von E. Schwartz (1934, S. 197 f.) auseinanderzusetzen, mit der seine eigene auf S. 63 f., wenn auch weniger detailliert begründet, übereinstimmt und auf S. 68 höchst missverständlich zusammengefasst wird, indem er behauptet: „Die Beschreibung der Naturen Christi (sic) im *Henotikon* war eine beinahe wörtliche Übernahme aus der *ekthesis* von Chalkedon“ und sodann in einer Anmerkung hinzufügt: „Die Formulierung im *Henotikon* ... erinnert jedenfalls, mit Ausnahme der umstrittenen Naturenfrage, stark an die entsprechenden Formulierungen von 451“. Insofern sei das Henotikon – als Kompromiss (bes. S. 64, 122 f., 192 f.) – „theoretisch durchaus für beide dogmatische Seiten“ – d. h. für Anhänger und Gegner von Chalkedon – „annehmbar“ gewesen (S. 68), wurde aber, wie der Verf. zurecht festhält (z. B. S. 99, 101 f., 122–124), ohne vollständig zu sein, – vor allem unter Kaiser Anastasios I. (491–518) – von Vertretern beider Seiten als Absage an Chalkedon interpretiert, mochte auch der Kaiser selbst das Henotikon nicht als eine solche Absage verstanden haben (Coll. Avellana, 125 [CPG 9175], 7–9: S. 134 zu Anm. 410; 187, Anm. 599; 205, Anm. 654), was leider mit des Verf.s Beurteilung der Ereignisse

in Konstantinopel seit den Jahren 507 (S. 125–128) als „neuem miaphysitischen Kurs des Kaisers“ (Anm. 382) und mit der Zuschreibung des – von Severos von Antiochien (512–518) um 511 angefertigten – Typos an den Kaiser selbst (S. 229, Anm. 735) konkurriert und vor allem die Beschreibung von Anastasios Verständnis des Henotikon im Jahre 492 auf S. 102 in Frage stellt. Auch wenn das Henotikon, das zunächst nur die *communio* Konstantinopels mit Alexandrien betraf, Rom nie offiziell mitgeteilt wurde, so war es dort dennoch spätestens, seitdem Johannes Talaia (siehe unten) seine Anklage gegen Akakios in Rom vorgetragen hatte, bekannt (S. 92, Anm. 258), ohne dass dies in Rom zu einer Auseinandersetzung mit diesem Dokument und seiner Akzeptanz – als Vermittlung für eine Rezeption von Chalkedon (Evagrius, HE [CPG 7500], III, 30) – in den Großkirchen des Ostens führte. Denn mit Chalkedon und dem *Tomus Leonis* (Ep. 28 [CPG 8922]) war für Rom die christologische Frage entschieden (S. 164–167), Akakios wegen seiner *communio* mit Petros Mongos als, wie Rom es sah, Anhänger des Eutyches schon von Chalkedon verurteilt; und, was schon Leo (Ep. 157 [CPG 9090]) betont hatte, eine *retractatio* Chalkedons war nicht verhandelbar (S. 52 f.). Dass Leo jedoch selbst in seinen Apologien des *Tomus* bis hin zum *Tomus secundus* (Ep. 165 [CPG 9097]) einen Konsens mit der Kyrrillischen Christologie gesucht und aus seiner Sicht gefunden hatte, wird vom Verf. zwar angesprochen (S. 53, Anm. 129), jedoch nicht in bezug auf das Henotikon bedacht, insbes. nicht im Blick auf die entscheidende Begründung des Henotikon für das zweifache „homouiosus“, die man als Angriff auf den *Tomus* interpretieren konnte und interpretiert hat, dass es nämlich „ein und derselbe eingeborene Sohn Gottes ist, der die Wunder gewirkt und aus freiem Willen ‚im Fleisch‘ gelitten hat“. Auf S. 17, Anm. 13 scheint er sein Vorgehen rechtfertigen zu wollen, sofern er vermerkt, dass es für das Verständnis des Akakianischen Schismas (nur) „unter einer anderen Fragestellung (sic) einer tiefgehenderen Analyse“ von Leos Auffassungen „bedürfe“. Was Konstantinopel von Rom unterschieden habe, war, dass dessen „Patriarchen ... ihr Chalkedon-Verständnis auf eine weniger rigoristische Grundlage als die Bischöfe von Rom gestellt hatten“ (S. 186 f.). Darum diagnostiziert der Verf. als Fazit einer historischen Betrachtung der „Konfliktzone um das Dogma“, dass „Aspekte“ derselben – „der Inhaltsebene“ – „keine große Hürde für die Wiederaufnahme dar(stellten)“ (S. 204–206). Dass diese Diagnose kritisch überdacht werden sollte, beweist aus der Sicht des Rez.en u. a. die Wirkungsgeschichte des Henotikon im Zeitalter Justinians bis hin zu Justin II., falls

man sich im Gegensatz zum Verf. auf „bekenntnistheoretische Details“ (oben) einlässt, die sich kaum mit dessen aus historischer Distanz und modernem Vorverständnis formulierten Urteil vereinbaren lassen, dass „(d)er Grat zwischen Severianern und Neuchalkedoniern ... äußerst schmal (war)“ (S. 126, Anm. 382). Doch der geschichtswissenschaftlichen Diagnose, dass „der fundamentale Streitpunkt“ im Schisma die Konfliktzone der hierarchischen Ordnung und ihrer Begründung, der Gegensatz von apostolischem und politischem „Kirchenprinzip“, gewesen ist und dass Roms Handeln im Schisma sich als „Spannung zwischen kontingenzbefreitem Selbstbild und faktischer Kontingenz der kirchlichen Struktur“ erweist (S. 217), stimmt der Rez. voll zu, würde aber raten, im Kontext einer historischen Untersuchung sich nicht, wie es u. a. durch ein Zitat auf S. 11 (Motto) geschieht, auf das Problem einzulassen, mit dem sich einzig ein an Dogmatik orientierter Theologe angesichts der genannten Diagnose auseinandersetzen muss, es sei denn narrativ, sollte diese Fragestellung in den Quellen selbst schon angesprochen sein.

Auf ein historisches Detail, das in den Anfang des Schismas hineinführt, möchte der Rez. abschließend hinweisen, da es ihm nicht hinreichend geklärt scheint: Die Rolle von Johannes Talaia in Konstantinopel als Apokrisiar, wie Gelasius betont. Hatte dieser einen Eid geschworen, sich niemals zum Bischof von Alexandrien erheben zu lassen, wie 482 der Kaiser behauptete, um seine Wahl nicht anzuerkennen (Simplicius an Akakios: Coll. Avellana 68 [CPG 9126], 2, zitiert auf S. 65, Anm. 173)? Wie ist der Bericht von Ps.-Zacharias, HE (CPG 6995), V, 6–7 zu beurteilen, der diesen Eid in einen Kontext mit den Umtrieben des Illus stellt? P. Peeters (AnBoll 54, 1936, S. 152–156, nicht erwähnt im Literaturverzeichnis) hatte die Interpretation von E. Schwartz 1934, S. 195–197 und insbes. die Historizität des Eids bestritten, was Pietri 1987 aufgegriffen hat. Diesen referiert der Verf. – „Eidbruch hin oder her“ – (S. 62 f.), gibt aber später implizit Schwartz recht, indem er vom „Verdacht hochverräterischer Umtriebe“ spricht (S. 224 f.; vgl. S. 231) bzw. die oben aus der Coll. Avellana 68 zitierte Stelle so einbringt, dass der Leser annehmen muss, dass Johannes tatsächlich einen Eid gebrochen hat (S. 258). Eine tendenzkritische Erörterung der Quellen, u. a. auch des vom Verf. in diesem Zusammenhang (S. 63, Anm. 164) als „zuverlässige Quelle“ beurteilten Breviarium von Liberatus (CPL 865), fehlt ebenso wie ein Hinweis auf die Veröffentlichungen zum Breviarium in der ZAC 14, 2010, insbes. die

Beiträge von H. Ch. Brennecke (S. 74–95, bes. S. 92), der vor allem „an der zweifellos zentralen Rolle des *Henotikon* für Liberatus“ (S. 87) interessiert ist, und B. Bleckmann (S. 166–195, bes. S. 176–181). In beiden wird die Sicht von Schwartz ohne Hinweis auf das von Peeters angesprochene Problem nicht in Frage gestellt. Was für eine Promotion im November 2011 verständlich ist, muss aber bei einer „leicht veränderten“ Publikation im Jahre 2013 (S. 9) anders bewertet werden.

Buchbach

Karl-Heinz Uthemann

Christian Lange, Mia Energeia. Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heracilius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 66), Tübingen: Mohr Siebeck 2012, XX, 701 S., ISBN 978-3-16-150967-4.

Das im Titel angekündigte Thema behandelt der Verf. im vierten der fünf Kapitel (S. 531–622) und bietet zuvor eine ausführliche Erörterung „der christologischen Diskussion im Römischen Reich“ vom 4. bis zum Ende des 6. Jahrhunderts, konzentriert auf das Konzil von Chalkedon (451) und dessen Rezeption (S. 21–470), sowie eine Übersicht über die entsprechende „Diskussion“ in Persien (S. 471–516) und Armenien (S. 517–530). Das Werk schließt mit einer Zusammenfassung „in kirchenhistorischer, dogmengeschichtlicher und ökumenischer Perspektive“ (S. 623–630) und mit den üblichen Hilfsmitteln, um es zu erschließen, wobei auffällt, dass der Index zu den „modernen Autoren“ (S. 700 f.) unvollständig ist. Die nicht in Frage gestellte Grundlage der Darstellung ist das monumentale Werk von A. Grillmeier (1979–2002), von dem auf S. 367 behauptet wird, er sei später Kurienkardinal geworden. Entscheidend ist, dass der Verf. auf dieser Grundlage den Zusammenhang zwischen dem Neuchalkedonismus und dem Monenergismus (sowie Monotheletismus) der byzantinischen Reichskirche und damit einen Konsens historischer Forschung akzeptiert, der sich seit W. Elert (1957) angebahnt hat, doch z. B. noch 2010 von C. dell’Osso mit einer Einleitung von M. Simonetti – ebenfalls weitgehend unter Berufung auf Grillmeiers Werk – als historisch unzutreffend bestritten wurde. Jedoch gelingt es dem Verf. selbst nicht, diesen historischen Zusammenhang überzeugend zu begründen, da er sich trotz ausführlicher Zitate aus Quellen eher für Bekenntnisformeln als für die genaue Analyse von Gedankengängen interessiert. Ausgangspunkt bleibt für den Verf. die Unterscheidung von „strengem Chalkedonis-

mus“ und „Neuchalkedonismus“ (der, wie er zurecht festhält, keine Vermittlungstheologie ist, wie er sie, ohne den Beweis erbracht zu haben, der Apologie Chalkedons des Johannes Grammatikos [CPG 6855] anlastet, um diesen wie u. a. die Skythischen Mönche einer dritten pro-chalkedonischen Richtung zuzuweisen). Dabei versteht er unter „strengem Ch.“, von ihm auch „Alt-Chalkedonismus“ genannt, eine Interpretation der *Definitio fidei* Chalkedons, welche die aus dem *Tomus Leonis* stammende Formel betont und die Hypostase als ein Ergebnis der Einung der beiden Naturen definiert (S. 370 f., 397), und doch fehlt bei ihm eine eingehende kritische Auseinandersetzung mit den Akten von Chalkedon, mit der Bedeutung der Union von 433 und Kyrills Laetentur-Brief (CPG 5339), mit dem Einspruch der Illyrer und Palästinenser sowie der Antwort der Konzilsleitung, d. h. mit jenen historischen Tatsachen, die für das Verständnis der *Definitio fidei* Chalkedons entscheidend sind und die z. B. A. Grillmeier dazu veranlasst hatten, den Begriff eines „genuinen Chalkedonismus“ einzuführen (der zumindest ein Problem anzeigt). Ferner fehlt der für die Rezeptionsgeschichte Chalkedons – und das Thema des Verfs! – wichtige Zusammenhang mit Papst Leos I. Apologien seines *Tomus ad Flavianum* und Leos Sicht auf seinen Konsens mit Kyrill. Seit der Union von 433 geht es um die Frage des Subjekts der biblischen Aussagen über „Jesus, den Christus und Gottessohn“, d. h. der φωναί εὐαγγελικά καὶ ἀποστολικά (auf S. 69–71 nach CPG 6310 und 5339 zitiert, doch ansonsten vernachlässigt), und damit um die Frage des Wirkens Christi, darum, wie es im *Henotikon* (CPG 5999) heißt und vom Verf. auf S. 202–263 bei der Darstellung dieser Unionsformel und ihrer Wirkungsgeschichte nicht bedacht wird, dass „es ein und derselbe ist, der die Wunder wirkt und gelitten hat“ (Τοῦ γὰρ αὐτοῦ εἶσιν τὰ θαύματα, τοῦ αὐτοῦ δὲ καὶ τὰ παθήματα). In dieser Tradition stehen die Neuchalkedoniker des 6. Jahrhunderts, deren Verständnis Chalkedons als einer Kyrillischen Synode für die monenergetische Sicht, die sich in der Reichskirche zu Anfang des 7. Jahrhunderts durchgesetzt hat, offen ist (und nichts anderes als offen!). Denn diese Autoren suchen „die eine Hypostase“ im Blick auf die Wahrung der beiden Naturen, „in denen“, wie Chalkedon lehrt, „der eine Christus“ auf Grund des NTs und damit seines Wirkens „erkannt wird (γνωρίζομενος)“, zu verstehen. Doch ist damit noch nicht der entscheidende Schritt zum Bekenntnis „der einen Energie“ des inkarnierten Gott Logos, in der die beiden Naturen gewahrt bleiben, vollzogen. Dass es auf Grund einer neuchalkedonischen Christolo-