

Geographisch versteht der Verf. unter hellenistischer Welt vor allem „die Fläche des früheren Alexanderreiches“ (V); ausgeschlossen wurden wichtige Teile der alten Welt, so z. B. Italien, der größte Teil Siziliens, Karthago, China, Indien, Parthien, Südarabien u. a. Zeitlich reicht sie ungefähr von Alexander bis Augustus. Außer literarischen Quellen benutzt der Verf. archäologische und numismatische Zeugnisse; aus letzteren traf er in den 112 Bildtafeln eine sorgfältige Auswahl als wesentliche Ergänzung des Textes. Das mit hoher Gelehrsamkeit und unermüdlichem Forschergeist entworfene Bild dient u. a. der These, daß die bisherige Auffassung von der hellenistischen Welt als einer Zeit des Verfalls griechischen Geistes einseitig und durchaus irreführend ist (V) und daß „trotz der zunehmenden politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Differenzierung“ die hellenistische Welt als Einheit zu fassen ist (IX 874 1048). Gesellschaftliche wie politische Einheit der hellenistischen Welt „wurde durch das Netz griechischer Siedler aufrechterhalten, auf denen die politische Struktur aller Staaten fußte, die diese Welt bildeten“ (874). Die hellenistische Welt, welche trotz des fortschreitenden Prozesses der Hellenisierung nicht die Spannung Ost-West verwischte, offenbart sich als eine staunenswerte Schöpfung griechischen Geistes und hatte einen weitreichenden Einfluß auf die Zukunft, der beachtlich war in Literatur, Kunst, Religion, Philosophie, Natur- und Geisteswissenschaft, Gesellschaft und Wirtschaft (1056).

Trotz aller geistigen Beweglichkeit und Schöpferkraft gab es aber keinen ernsthaften Versuch, die Gegensätze von Reichtum und Armut, Luxus und Mangel, Bourgeoisie und Proletariat zu lösen (900). Die Schulen der Philosophen sahen zwar die Probleme, hatten aber seit Plato und Aristoteles keine sozialen und wirtschaftlichen Interessen (900), ausgenommen vielleicht die Kyniker (903); sie sahen auch nicht die Notwendigkeit weitreichender und allgemeiner Reformen (904). Die großzügigere Behandlung der Sklaven wurde damals in den meisten Fällen nicht durch Humanitätsdenken bestimmt, sondern den Ausschlag gaben wirtschaftliche und gesellschaftliche Motive (885).

Die richtige Beurteilung der wissenschaftlichen Leistung darf nicht die Schwierigkeiten verschweigen, mit denen eine solche Pionierarbeit ringen muß. Muß sie doch, wie der Verf. selbst bekennt (VI, X), Kritik, Tadel und Widerspruch seitens der Fachgelehrten auf sich nehmen. Hinzu kommt die Eigenart des Quellenmaterials, das sich bald in Überfülle anbietet (IX), bald „unzulänglich und hoffnungslos zerstreut ist, sehr schwierig zu datieren, zu ordnen, zu verstehen und zu deuten ist“ (VIII).

Abschließend wird man Fraser zustimmen (XIV), daß dem gelehrten Verf. der „Platz unter der sehr kleinen Schar von Gelehrten, deren Werk auf vielen Gebieten einen Markstein bedeutet, gesichert ist“.

K. Ennen S. J.

Sherwood, P., O.S.B., *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism* (Studia Anselmiana, 36). gr. 8^o (XV u. 235 S.) Romae 1955, Herder. — Ders., *St. Maximus the Confessor, The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity* (Ancient Christian Writers, 21). gr. 8^o (284 S.) Westminster, Maryland, The Newman Press, u. London, Longmans, 1955.

Nach einer Studie über die Chronologie der Werke des Maximus Confessor (vgl. Schol 29 [1954] 283 f.) legt Sh. zwei weitere ausgezeichnete Arbeiten über denselben Theologen vor. Zukünftige Pläne zeichnen sich schon ab. Methodisch wie inhaltlich entwickelt sich hier eine mustergültige Arbeit auf einem klar umschriebenen Gebiet der Patrologie. Wir heben hier besonders solche methodologische Hinweise des Verf. heraus.

1. Als Hauptmangel der bisherigen Maximusforschung bezeichnet Sh. die Tatsache, daß man die Lehre des Bekenners zu erfassen gesucht hat auf Grund von fragmentarisch-isolierter Textverwertung. Um zum Ziele zu kommen, müssen seine Schriften einzeln für sich in ihrem Kontext und Milieu studiert werden. Bisher haben auch die Centurien zuviel Beachtung gefunden (M. Viller, H. U. v. Balthasar, Pegon). Deren literarische Eigenart ist aber in besonderer Weise geeignet, die eigene Meinung des Autors zu verdecken. Viel wichtiger ist ein Studium eines der Hauptwerke, der *Ambigua* (Erklärung von schwierigen Sätzen aus Ps. Dionys und

Gregor von Nazianz unter der Form von Frage und Antwort), da sie sein analytisches und spekulatives Können in hervorragender Weise zeigten. Diese Aufgabe geht Verf. an, indem er die *Ambigua* zuerst in literarischer Hinsicht und in ihrem Kontext analysiert (Teil I, 1—71). Der 2. Teil (72—224) bringt dann eine thematische Auswertung der materiellen Darlegung unter ausgewählten Gesichtspunkten. Von Maximus her (die 7. Schwierigkeit, S. 21—29 analysiert, steht hier im Mittelpunkt) ergab sich als wichtiges Thema: Die Widerlegung des Origenismus. Dieser wird freilich nur von *De Principiis* her und im Lichte der justinianischen Verurteilung gesehen. Die Frage nach der Seelenlehre wurde dabei übergangen. Ihre Darstellung erfordert nämlich ein Eingehen auf die Theologie Gregors von Nyssa, was Verf. im Zusammenhang mit den *Quaestiones ad Thalassium* studieren will. Sh. rechtfertigt seine Position 72 f. u. 198, wo er das Verhältnis von Maximus und Gregor von Nyssa als Origenisten klar umreißt. Der ganze anthropologische, christologische, negativ-theologische Aspekt des Systems des Bekenners bleibt also außer Betracht. Nur die Apokatastasis-Lehre wird hereingezogen. Im Zentrum steht der Satz aus *Amb. 7*: *μοῦραν ἡμῶς ὄντας θεοῦ καὶ ἀνωθεν βέυσαντας* (73). Hier wird das origenistisch-henadische Einssein und der Fall der Seelen, Identität und Differenzierung von Gott und Geschöpf, zum Thema gestellt. Verf. hat dabei Gelegenheit, grundlegende Ideen des Systems des Bekenners zu entfalten: die Lehre von der Triade „genesis“, „kinesis“, „stasis“; eng damit zusammenhängend die Frage von Natur und Übernatur; letzteres geschieht im Zusammenhang mit dem Stichwort *ecstasis* (124—154). Ganz vorzügliche Bemerkungen fallen dabei über das Verhältnis von Evagrius, Ps.-Dionysius und Maximus (124 f. 153 f.). Selbstverständlich darf bei Maximus als Anti-Origenisten das Stichwort „logos“ nicht fehlen (155—180). Denn diese Logoslehre steht wiederum im Dienste der Frage von Identität und Differenzierung (s. oben). „Koros“ (Sättigung, Überdruß) als Grund des Aufgebens des henadischen Seins und des Falles ist weiteres Leitwort (181—204). Nachdem Maximus so die Lehre von der Henade kritisiert und widerlegt hat, wäre bei ihm eigentlich noch eine ausführliche Kritik der Apokatastasis-Lehre zu erwarten als des umgekehrten Prozesses zum Fall. Man findet aber keine ausführliche Widerlegung bei ihm, wohl aber doch einen klaren Standpunkt (205—222). Sh. setzt sich hier mit der Deutung diesbezüglicher Abschnitte bei H. U. v. Balthasar und anderen auseinander. Bei allem ist das Ziel, das Werk des Maximus in seinen historischen Rahmen zu stellen, d. h. die Quellen und die Vorläufer zu bestimmen, wie auch noch die Nachfolger mit ihrer konkreten Deutung der Theologie des Bekenners studiert werden müssen. Dabei will Verf. an einem solchen Theologen zeigen, wie Ost und West mehr in der Sprache als im Glauben getrennt sind.

2. Das zweite, vorzüglich aufgemachte Werk bringt den *Liber Asceticus* und die *Vier Centurien über die Liebe* in englischer Übersetzung (nach PG 90, 912—956; 960—1080). Wertvoll ist die ausführliche Einleitung, die Maximus als Persönlichkeit und in der Einheit von Theologie und geistlicher Lehre darstellt (3—99). Wir haben z. Zt. keine bessere Einführung in Leben und Werk des Bekenners. Während die bisherige Forschung Maximus unter dem einen oder anderen Gesichtspunkt zu erfassen gesucht hat (des Polemikers, des Lehrers des geistlichen Lebens, als des Vorkämpfers des römischen Primats, als des Exegeten und Philosophen) will Sh. in einer Übersicht den „ganzen Maximus“ umreißen. Zwei Grundmotive findet er in seinem Werk: die Treue zur geisterfüllten Tradition und zur geoffenbarten Tatsache, dem Geheimnis des Gottmenschen (gemäß PG 91, 1033 A; 549 A. bis 91, 1341 A; 320 D). Maximus ist noch nicht Theologe im Sinne des hl. Thomas, sondern noch nach der Form des Evangelisten Johannes. Er schaut die göttlichen Dinge im Lichte der Menschwerdung des Sohnes Gottes (5). Darum hält Sh. etwa im Gegensatz zu I. Hausherr an der inneren Einheit der Theologie des Bekenners fest. Mit Recht bezeichnet er die Christologie des Maximus als eine solche, die vom Gedanken der *Doxa* und der Einheit geprägt ist. Von daher erklärt es sich wohl auch, daß die asketische und theologische Terminologie des jüngeren M. monenergistischen und monotheletischen Ideen nahesteht. Hier wäre wohl zu beachten, daß Maximus nicht bloß einzelnen Namen verhaftet ist, sondern einem allgemeinen Zug der orthodoxen Theologie seit der justinianischen Ära. Zeigt nicht diese Stellung des Bekenners, daß gerade dieser orthodoxe Flügel (im Gegensatz zu den

Severianern) zur Deutung der Krise des 7. Jahrhunderts herangezogen werden muß oder kann? Zu dieser weiteren Vorgeschichte der Position des Bekenners sei verwiesen auf W. Elert, Theodor v. Pharan und Theodor v. Raithu, in ThLitZ 76 (1951) 67—76; ferner auf J. Lebon, La christologie du monophysisme syrien, in Chalkedon I, 554f. (bes. zu 17 bei Sh., wo es um die Frage vom Wirken Christi geht). (Zu 36 mit Anm. 149 wäre ein Hinweis nützlich auf Ch. Moeller, Textes „monophysites“ de Léonce de Jérusalem: EphTheolLov 27 [1951] 467—482.) Verf. betont sehr schön den Zusammenhang von Christologie und asketischer Lehre bei Maximus (63), wie er auch die Verbindung des asketischen, ekklesiologischen und sakramentalen Aspekts (81) hervorhebt. So sind die beiden asketischen Werke des Bekenners in ihrem ganzen großen Zusammenhang zugänglich gemacht.

A. Grillmeier S. J.

Schmidt, M. A., *Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius, De Trinitate* (Studia philosophica, Suppl. 7). gr. 8^o (XI u. 273 S.) Basel 1956, Verlag für Recht und Gesellschaft.

Die Auseinandersetzung mit Gilbert von Poitiers dürfte durch das Erscheinen dieses Werkes sehr befruchtet werden; denn sein Verf. hat sich in Gilberts Denken in einer Weise hineingearbeitet, wie man es leider nicht oft antrifft. Allerdings werden seine Erläuterungen und Ergebnisse nicht alle unwidersprochen bleiben. Die Anlage des Werkes ist wohl seine unwichtigste, aber doch größte Schwäche, denn es ist „keine systematische Darstellung der Gilbertschen Lehren“, die zweifellos höchst erwünscht wäre, sondern ein „Kommentar zum Kommentar“ (9). Damit hat Sch. einen nicht gerade empfehlenswerten Schritt getan, den er dadurch zu berichtigen suchte, daß er einen siebenfachen Anhang beifügte, der um einige Seiten länger als die Hauptdarstellung ist. Was den „Kommentar zum Kommentar“ angeht, so ist dieser leider nicht vollständig, insofern eine Reihe von Text-Teilen übergangen sind, die man vielleicht mit Recht als unwichtig ansehen kann, wenn man den Titel dieser Studie und nicht den „Kommentar zum Kommentar“ vor Augen hält. Darin unterscheidet sich also Sch. von Gilbert, der kein Wort seiner Vorlage unbeachtet ließ, wenn Sch. das auch zu bestreiten scheint (40). Sch. hat sich seine Arbeit ferner auch nicht dadurch erleichtert, daß er die anderen Boethius-Kommentare ein wenig zu stark unbeachtet ließ.

Wenn man Gilbert gelegentlich als dunkel bezeichnet, so wird auch sein Kommentator diesem Urteil nicht ganz entgehen. Das liegt aber nicht so sehr in einem Mangel an solider Durchdringung als in einem Mangel an Vorarbeiten, die nicht direkt ins Gebiet der Theologie, sondern der Logik und Grammatik gehören. Vor allem ist eine genauere Erforschung der Sprachlogik notwendig, von der Gilberts Stil beherrscht ist, wonach ein Satz wie *Deus est veritas* genau so anfechtbar ist wie der Satz *Socrates est humanitas*. Viele Quellen weisen klar darauf hin, daß Gilbert sich weigerte, für die Theologie eine eigene, andersgeartete Sprachlogik anzuerkennen, obwohl er damit in scharfen Konflikt mit solchen geriet, die nicht nur viele patristische Texte gegen ihn anführen konnten, sondern auch Sätze wie *Deus est veritas* als theologisch durchaus einwandfrei ansahen, weil sie weder Gilberts sprachlogische Ansichten teilten noch ihre Ausweitung in die Theologie billigten. Gelehrte Zeitgenossen wie Thierry von Chartres und dessen Schüler Clarenbaldus waren z. B. der Überzeugung, daß eine abstrakte Terminologie dem Wesen Gottes viel mehr gerecht wird als eine konkrete, der nach ihrer Meinung die Spur des Geschöpflichen viel enger anhaftet als dem abstrakten Wort.

Von einer genaueren Kenntnis der Sprachlogik hängt auch ein besseres Verständnis der Gilbertschen Einteilung der Wissenschaften ab, um deren Erläuterung Sch. sich sehr bemüht. Es liegt aber wohl auf der Hand, daß die drei Wissenschaften sich klar durch ihren Gegenstand und dessen verschiedenartige Behandlung unterscheiden können, ohne drei verschiedenen Sprachlogiken zu unterliegen. Sch. legt allerdings Gilbert gewissermaßen den Satz in den Mund: „Weil Gott anders ist als die Kreatur, so müssen wir auch anders reden über ihn“ (49). Wenn das heißen soll, daß Gilbert in der Theologie anderen Sprachregeln gefolgt wäre als etwa in der Philosophie, so ist der Satz abzulehnen. Man wird sonst Gilbert nie begreifen.