

(200, Anm. 104; mit Berufung auf das Konzil von Trient) und *Juan de Santo Tomás* (244, Anm. 37). Nur *Medina* versucht, einen gewissen Nachdruck auf die übergeordnete Bedeutung der Schrift zu legen: *Sancta scriptura in genere et in communi continet omnia quae sunt necessaria ad salutem aeternam. Admonet enim nos ut traditiones apostolorum veneremur et suscipiamus; rursus admonet nos de auctoritate ecclesiae quae est columna et firmamentum veritatis* (191, Anm. 53).

Alles das ist bei P. ungewöhnlich klar und exakt ausgeführt, und wir können demgegenüber nur wenige unerfüllte desiderata namhaft machen. Der Einblick in die grundsätzlichen Auffassungen der Schule von Salamanca würde ohne Zweifel noch erleichtert werden, wenn dem Leser von den ungedruckten Texten der eine oder der andere vollständig, nicht allein durch kurze Zitate geboten wäre. Ferner sollte der streng historische Standpunkt des Verf. kein Hindernis dafür sein, daß er gelegentlich seine persönliche Meinung zu dem sachlichen Problem ausspräche. Vielleicht werden wir das als ein zweites Werk aus seiner Feder erwarten dürfen. In einer nebensächlichen Einzelheit geschichtlicher Art wäre eine Berichtigung angebracht: P. schreibt Cano das Verdienst zu, als erster das *argumentum patristicum* gerade in den *consensus* der Väter verlegt zu haben (134 262); das gilt nur für die Schule von Salamanca, nicht absolut, weil wir dasselbe eindeutig und betont in dem *Doctrinale antiquitatum fidei Ecclesiae catholicae* des Thomas Netter Waldensis vorfinden (Tom. I Lib. II a. 2 c. 25 nr. 5; ed. Venetiis 1757, 373). Überhaupt kommt der Beitrag dieses Theologen, den P. nur an einer einzigen Stelle erwähnt (88), für die Vorgeschichte der ganzen Frage u. E. zu kurz.

Abgesehen von diesen Kleinigkeiten, steht das Werk des Verf. in klassischer Vollendung da. Die Dogmengeschichte ist ihm zu aufrichtigem Dank verpflichtet, und wir können nur der Hoffnung Ausdruck geben, daß bald eine Übersetzung (lateinisch oder französisch) die weitere Verbreitung fördern wird.

J. Beumer S. J.

Beck, H.-G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft, II, 1). gr. 8<sup>o</sup> (XVI u. 835 S.) München 1959, Beck. 75.— DM; geb. 82.— DM.

Das umfangreiche Werk darf den Anspruch erheben, eine große Tradition fortzusetzen und eine Erwartung zu erfüllen, die mit den großen Namen K. Krumbacher und A. Erhard verbunden war. Letzterer hatte für die 2. Aufl. von Krumbachers „Geschichte der byzantinischen Litteratur“ den literarhistorischen Abschnitt „Theologie“ beigesteuert. Schon W. Otto und F. Dölger hatten wegen der Bedeutung dieses Abschnittes den Plan einer Vonselbständigung dieses Teiles gefaßt. Mit einigen Abstrichen hat der Verf. dieses Vorhaben durchgeführt und damit eines der ausgreifendsten theologischen Handbücher geschaffen, die wir besitzen. Was A. Erhard beigesteuert hatte, ist jetzt — bedeutend erweitert — zum Teil IV des neuen Werkes geworden, das der Theologie innerhalb der Byzantinistik für immer den ihr gebührenden Anteil sichern wird.

In der Einführung zeigt B., wie notwendig für die Byzantinistik die Beachtung der Theologie ist (1—6). Für sein Vorhaben hat er die eigentliche Kirchengeschichte ausgeschlossen. Homiletik, Volksfrömmigkeit, Liturgie, Mönchtum, Hagiographie mußten kürzer als wissenschaftlich abgehandelt werden. Auch die bibliographischen Angaben mußten beschränkt werden. Wegen des länger sich hinziehenden Umbruchs konnte eine Reihe von Neuerscheinungen nicht berücksichtigt werden, die sonst mit dem Erscheinungsjahr 1959 gefordert gewesen wären. B. behandelt den Zeitraum von 451 bis 1453. Da sein Werk bereits in bibliographisch-literarhistorischer Hinsicht in unüberbietbarer Weise von G. Garitte in *RevHistEcl* 54 (1959) 920—928 besprochen worden ist (unter Berücksichtigung vor allem der orientalischen Literatur), so befassen wir uns hier nach einer kurzen Darlegung des Gesamtinhaltes mit den eigentlich theologischen Abschnitten.

Voran geht eine interessante forschungsgeschichtliche Studie über die Entwicklung der theologischen Byzantinistik (7—23). Im 1. Hauptteil steht „die Reichskirche und ihre Organisation“ zum Thema (25—229). Patriarchalverfassung (mit ihren Spannungen zum römischen Primat und zum Staat), Synoden, Bischofsämter, Mönchtum, Quellen des Kirchenrechts sind hier die Hauptstichworte. Es werden die vier

östlichen Patriarchate und die kirchliche Geographie (*Notitiae episcopatumum* — monasteriorum) beschrieben. Der 2. Hauptteil (231—275) umfaßt die Liturgien (die syrischen, ägyptischen, konstantinopolitanischen Liturgien mit ihren Büchern; Kirchenjahr, Hymnographie) und die Hagiographie (234, Anm. Sp. 1 sollte, weil es sich um eine Auseinandersetzung mit dem dort genannten Werk von J. A. Jungmann handelt, angeführt werden: H. Engberding, *Das chaldäonische Christusbild und die Liturgien der monophysitischen Kirchengemeinschaften: Chalkedon 2, 697 bis 733*). Der 3. Hauptteil (277—368) gibt eine Übersicht über die Theologie der Byzantiner, und zwar als Einführung 1. in die Hauptphasen der byzantinischen Dogmengeschichte (279—344) und 2. in die Theologie der Askese und Mystik (344—368). Die Dogmengeschichte wird entfaltet in der Perspektive der dogmatischen Kämpfe, welche die byzantinische Theologie geformt haben, also der Kämpfe gegen Monophysiten, Monotheleten, Ikonoklasmus, Lateinertum und Palamismus. So hat sich eine im wesentlichen polemische Theologie geformt, was sich schon im Auftreten der literarhistorischen Bezeichnungen der „Panoplien“ oder der „Hoplotheken“ erkennen läßt. An erster Stelle steht der christologische Streit des 6. Jahrhunderts (283—291). Hier ist die neue Klassifizierung der nachchaldäonischen Richtungen (Chalkedonismus—Monophysitismus—Neuchalkedonismus) mit allen wichtigen Quellen- und Literaturangaben durchgeführt. Für den Forscher ist ohne Zweifel das Wertvollste am Werk der umfangreiche 4. Teil: Geschichte der theologischen Literatur der Byzantiner (371—798). Er stellt eine ungeheure Arbeitsleistung dar und ist eine glückliche Verbindung von vielen Einzelangaben und synthetischer Darstellung. Besondere Meisterstücke sind etwa die Ausführungen über Maximus Confessor, Johannes Damascenus, Photius, Palamas, Demetrios Kydones, Joh. Kyparissioten. Der Aufbau stimmt im wesentlichen überein mit dem vorhergehenden Hauptteil. Innerhalb der zeitlich gegliederten Abschnitte werden jeweils besprochen: Dogmatik und Polemik, Prediger, Askese und Mystik, Kanonisches Recht, Exegese, Hagiographie, Hymnographie.

Wir fügen nun einige Bemerkungen zu den beiden letzten Teilen an, wodurch aber das Gesamtbild der Akribie und der ungeheuren Arbeitsleistung, welches das Werk bietet, nicht verdunkelt werden soll. S. 281 wäre zum *Descensus* hinzuweisen auf das umfassende Werk: C. Monnier, *La descente aux enfers* (1905), oder den forschungsgeschichtlichen Überblick bei W. Bieder, Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi (Zürich 1949) 5—32; Art. Höllenabstieg, *LexThKirche*<sup>2</sup> V, 450 bis 455. Zum *Descensus* gehört das S. 283 unter Eschatologie zitierte Werk von MacCulloch, falls nicht auf den Hinweis verzichtet wird.

Zu T. 3: S. 286 ist der Satz, daß „das Kernstück von Chalkedon, die hypostatische Union der zwei Naturen, ein Lehrstück des Theodoros [von Mopsuestia] war“, doch in dieser Form zu stark. Daß Theodoros die chaldäonische Formel von der einen Hypostase in zwei Naturen tatsächlich gehabt habe, ist zum mindesten umstritten und wohl auch unwahrscheinlich. Zeuge dafür sind Nestorius und auch Theodoret, die mit dem älteren antiochenischen Material arbeiten, diese Formel aber nicht kennen oder erst durch Chalkedon kennenlernen (Theodoret). Sie gehen von ihrem *Prosopon*-Begriff aus, der erst in Andreas von Samosata eine Hinführung zur chaldäonischen Verwendung erfährt.

B. schreibt es ferner dem Neuchalkedonismus zu, daß durch seine entschiedene Bekämpfung des Nestorianismus „zugleich das beste Erbe der antiochenischen Schule aus der Orthodoxie — sieht man von Photios ab — verschwand“ (287). Mag sein, daß dieser Satz stimmt, wenn man die reine byzantinische Schultheologie befragt. Doch zeigt das Studium des Bilderstreites ein merkwürdig starkes Fortleben der kappadokisch-antiochenischen Terminologie und des darin ausgedrückten Christusbildes. Es ist z. B. unter den Archäologen ein beliebter *Topos*, auf die monophysitischen (und jetzt auch neuchalkedonischen) Neigungen der byzantinischen Theologie hinzuweisen und daraus die Eigenart der Ikone zu erklären. Vgl. etwa *Hanna Jursch*, Der religiöse Gehalt der russischen Ikone: Aus der Byzantinischen Arbeit der D. D. Republik II (Berlin 1957) 132. Nun zeigt sich, daß Begriffe und Bildverständnis der Bilderverteidiger in erster Linie aus der kappadokisch-antiochenischen Theologie (und ihrer Fassung des Verhältnisses von Natur und Hypostase [*Prosopon*]) stammen. Wenn diese Theologen nämlich die Bilder des-

halb als verehrungswürdig hinstellen, weil sie εἶδος, ἰδέα, μορφή, σχῆμα, χαρακτήρ, τύπος, ιδιώματα χαρακτηριστικά oder ὑποστατικά, πρόσωπον Christi, der Theotokos oder der Heiligen zeigen, so ist damit die Prosopon-Vorstellung der (auf den Kappadokiern fußenden) Antiochener wiedergegeben (vgl. etwa Nicaen. II, Mansi 13, 344 A; Nicephorus, Antirr. I 28 s. 31. 38, PG 100, 277 AB. 281 B. 293 A-D). Gerade in der byzantinischen Bildtheologie läßt sich — wie es scheint — kappadokisch-antiochenische Überlieferung nachweisen, was anderwärts ausführlicher gezeigt werden soll (vgl. A. Grillmeier, *Der Logos am Kreuz*, München 1956, 97—109. Zum Neuchalkedonismus: ders.: *HistJb* 77 [1958] 151—166).

In der Beschreibung des Monophysitismus ist S. 288 f. der folgende Satz mißverständlich: „Besäße Christus auch eine menschliche Natur, so hätte sie schon vor der Union mit dem Logos existieren müssen.“ Die Severianer wahren in der Tat, wie auch B. 289 sagt, den Unterschied zwischen Gottheit und Menschheit; sie wagen aber aus Furcht vor der Zweipersonenlehre nicht, der Menschheit Christi die Bezeichnung Physis zu geben. Sie vermeiden es ängstlich, im Bereich der Wirklichkeit des menschengewordenen Logos eine Zweiheit (sei es für die Physis, sei es für ihre Kräfte, wie Wille, Tätigkeit usw.) auszusagen. Eine solche gibt es für sie erst in den Effekten dieser Tätigkeit, nämlich göttlichen oder menschlichen Wirkungen. Hier und dann zu 387 wäre nicht nur auf J. Lebon, *Le monophysisme Sévérien*, Louvain 1909 (nicht 1919 wie S. 387, Anm. 1), sondern auch auf dessen weiterführende Arbeit in Chalkedon 1, 425—580 (*La christologie du monophysisme syrien*) zu verweisen. Zum Monenergetismus (bzw. Monotheletismus) 292 383, Anm. 1, 430 ist zu erwähnen: W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie* (Berlin 1957), mit Nachdruck und weiterem Einbau von angeführten Artikeln Elerts. Zum Filioque-Streit (306—321) und dessen dogmengeschichtlicher Beurteilung durch U. Küry wäre zu beachten: *Schol* 20—24 (1949) 111—114, oder auch: J. Hadzega, *Der heutige orthodoxe Standpunkt in der Filioque-Frage*; *ThGl* 34 (1942) 324—330. Zum Manichäismus (und zu den Bogomilen) vgl. Simone Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les Manichéens* (Paris 1947); dieselbe, *Le dualisme dans l'histoire de la Philosophie et des religions* (o. O. 1946), vor allem aber: A. Borst, *Die Katharer* (Stuttgart 1953), besonders Teil 2.

Zu T. 4: Zum Abschnitt „Monophysiten“ (387—394) ist wichtig die Quellenangabe bei J. Lebon, *Chalkedon* 1, 428—430. Lebon bezieht in seine Abhandlung auch die Namen Timotheos Ailuros und Philoxenos von Mabbug ein, die bei B. kaum genannt werden (392). Dazu auch: Elis. Bergsträsser, *Philoxenus von Mabbug: Beiträge zur historischen und systematischen Theologie* (Gedenkschrift D. W. Elert) (Berlin 1955) 43—61. Zum Agnoetenstreit (391) könnte nützlicher Weise erwähnt werden die kurze Übersicht von J. Ternus, *Chalkedon* 3, 110—114 (mit Lit!). 374 Anm. 2 und 430 scheint B. (mit M. Richard) dazu zu neigen, den Verfasser von *De sectis* zu identifizieren mit Theodor von Pharan (= Theod. von Raithu). Vgl. aber die starken Einwände Ch. Moellers in *Chalkedon* 1, 664—666. Zu Johannes Philoponos ist zu beachten: H. Martin C. P., *La controverse trithéite dans l'Empire Byzantine au VI<sup>e</sup> siècle* (Diss. an der Univ. Löwen, hektographiert o. J.). Zu Anastasius Sinaita ist 443 jetzt zu erwähnen: M. Richard, *Anastase le Sinaïte. L'Hodegos et le monothélisme*: *RevEtByz* 16 (1958) 29—42. Zu Theodoros Abu Qurra, 488 f., vgl. Gg. Graf, *Chalkedon* 1, 757—759. Die Übergang der Beschreibung der Apostelkirche in Konstantinopel durch Nikolaus Mesarites (666 unten) ist wohl nicht ganz gerechtfertigt, da auch theologiegeschichtlich von Bedeutung, wie schon die Bemühungen von A. Heisenberg und G. Downey (vgl. *ByzZ* 51 [1958] 167 f.; A. Grillmeier, *Der Logos am Kreuz*, München 1956, 110—116) zeigen. Es wäre wohl für dieses Handbuch zu wünschen, daß auch die theologische Seite der byzantinischen Ikonographie berücksichtigt würde, d. h., wenn auf Quellen und Studien, die zur theologischen Interpretation des byzantinischen Bildes dienen können, hingewiesen würde. — Zum Schluß sei noch auf einige Druckfehler aufmerksam gemacht: 298 wohl Kol. 1, 15 statt 1, 26; 389, 3. al.: C. imp. Gramm. ist von Lebon lateinisch, nicht französisch übersetzt; 650, 3. Zeile v. unten: Unionsfreunde, statt -freude; 713, 2. Zeile v. unten: System; 740, Z. 3 wohl Thomas-Übersetzung, statt Th.-Überzeugung; 747, Mitte: Suveränität.

A. Grillmeier S. J.