

lich — auch als Lehrer verwendet werden. Ferner sieht er das Besondere an den Gelübden der „geistlichen Koadjutoren“ in ihrer Öffentlichkeit; in Wirklichkeit sind alle Gelübde in der Gesellschaft Jesu „öffentlich“, d. h. solche, die in einer kirchlich anerkannten Ordensgemeinschaft abgelegt werden; das Besondere der genannten Gelübde ist, daß sie nur „einfache“ Gelübde sind. Desgleichen soll die „Feierlichkeit“ der Profestgelübde darin bestehen, daß sie „lebenslängliche Bindungen“ schaffen, während die „Feierlichkeit“ in Wirklichkeit nur ganz bestimmte kirchenrechtliche Konsequenzen meint. Endlich stimmt es nicht, daß die Generalkongregation „kaum mehr Rechte hat als das der Generalswahl“; denn tatsächlich ist sie nach wie vor die oberste gesetzgebende Körperschaft des Ordens. All diese Fehlangaben hätten sich vermeiden lassen, wenn man den oben erwähnten Rat sich zu eigen machen könnte. Was im gleichen Artikel über die zu großzügige Behandlung der heidnischen Riten durch Franz Xaver gesagt wird, ist wohl eine Verwechslung mit den erst viel später einsetzenden Ritenstreitigkeiten. So wäre noch manches in dem Artikel zu beanstanden. Welches Urteil Verf. sich über die „Ordenskrisen und Ordensfeindschaft“ bildet, ist selbstverständlich Sache seines eigenen Wissens und Gewissens. Immerhin möchte man ihn gerne fragen, ob er sich nicht zu voreilig in die Abhängigkeit von dem bekannten Werk des spanischen Exjesuiten Mir y Noguera (französisch von I. de Récalde) gegeben hat; Verbitterung ist keine Garantie für Objektivität.

Der Beitrag „Mönchtum“ bietet einen bei aller Gedrängtheit recht vollständigen Überblick über Ursprung und Entfaltung dieser Institution. Hinsichtlich der Herkunft der Akoimeten (1434) möchten wir einen Vorbehalt machen: die Bezeichnung knüpft sich wohl weniger an das unablässige Wachsein im Gebet als an die Praxis des durch einander ablösende Gruppen durchgeführten immerwährenden „Chorgebetes“. Daß Augustinus dem abendländischen Mönchtum „vergeistigte Züge aufprägte“, indem er auf den Primat der inneren Gesinnung hinwies (1436 f.), ist vielleicht doch zu ungeschützt gesagt: um diese innere Gesinnung ging es den echten Mönchen von Anfang an. Ebenso ist es kaum angängig, den Eigenbeitrag des hl. Augustinus zum Mönchsideal in der Pflege des Gemeinschafts- und Liebesgedankens zu sehen. Verf. bemüht sich, die Bedeutung des Mönchtums sachgerecht zu beurteilen. Angesichts des steigenden Interesses innerhalb des heutigen Protestantismus bedauert man es, daß die damit anstehende Frage mit einem allzu kurzen Schlußsatz abgetan wird. — Im Artikel „Mystik“ (systematisch) von G. Heinzelmann ist vor allem wichtig die Beurteilung der Frage, ob innerhalb der christlichen Kirche Mystik als Einungsmystik und als (gottgeschenkte) unmittelbare Gotteserfahrung Raum haben kann. Das erstaunlich schroffe Nein wird mit fünf Gründen erhärtet, die aber, wie uns scheinen will, zumeist an der Sache vorbeischaun, oder, um es vorsichtiger zu sagen, nicht genug unterscheiden.

Die überreiche Fülle des Gebotenen reizt dazu, immer mehr Artikel zu erwähnen, doch der Raum der Besprechung legt uns Beschränkungen auf. Wir möchten nochmals unsere Freude über die reichen Informationen und Orientierungen ausdrücken, welche das Werk bietet. In einer Zeit einer ins Unheimliche auswachsenden Spezialisierung sind wir auf solche Helfer und Hilfen angewiesen. Möge die große Zahl eifriger Benutzer den Herausgebern und Verfassern ein Dank sein für die aufgewandte Mühe.

H. B a c h t S. J.

Elert, W., *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte. Aus dem Nachlaß herausgegeben von W. Maurer und E. Bergsträsser.* gr. 8^o (363 S.) Berlin 1957, Lutherisches Verlagshaus. 22.50 DM.

Der bekannte, 1954 unerwartet verstorbene Erlanger Professor W. Elert hatte sein Arbeitsgebiet mehr und mehr im Bereich der alten Dogmengeschichte gefunden. In der Erkenntnis der Notwendigkeit, über die „klassischen“ Werke der Dogmengeschichtsschreibung von A. von Harnack, R. Seeberg und F. Loofs hinauszugehen, plante er selbst eine neue Dogmengeschichte. Was davon bis zum Tode des Gelehrten verwirklicht war, liegt hier, mustergültig bearbeitet, vor. Nach der S. 340 angegebenen, noch vom Verf. stammenden Dispositionsskizze waren drei Teile vorgesehen, die alle der Christologie galten. Nur Teil I und III waren so weit aus-

gearbeitet, daß sie veröffentlicht werden konnten. Teil II, der die theologische Lage beim Ausbruch der monotheistischen Streitigkeiten behandeln sollte (Monophysiten-Chalkedoniker), war leider eben erst in Angriff genommen. Die nun publizierten Teile fallen inhaltlich ziemlich auseinander und warteten noch auf die verbindende Arbeit des Verfassers.

Der Problembereich des 1. Teils ist nämlich mehr allgemeiner Natur, indem er drei große Themen der *christologischen Reflexion und ihrer metaphysischen Voraussetzungen* behandelt (33—184). Das 1. Kap. befaßt sich mit der Spannung von „endlich-unendlich“ in der Christologie. Es geht um die Ideologie des berühmten, auch bei den Reformatoren wieder wirksam gewordenen „finitum non capax infiniti“ (33—70). E. verfolgt seine Bedeutung vom klassischen Griechentum her über die frühpatristische christologische Antinomienlehre, Gregor von Nyssa, die Antiochener, bis zu den Monophysiten und den beiden Leontii (von Byzanz und von Jerusalem). Das 2. Kap. behandelt die in der nachchalkedonischen Christologie so wichtige Spannungseinheit von Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Christi (71—132). Hier haben wir eine gründliche geschichtliche Rechtfertigung der Formel vom „leidenden Gott“. Das 3. Kap. (133—184) gilt dem Zentrum der chalkedonischen Christologie, dem dogmatischen Begriff von der Person und der Persönlichkeit Christi. E. entwickelt die Diskussion von 451 bis zu Justinian hin, also bis zur Schaffung jenes Christusbildes, das für byzantinische Politik in gleicher Weise bezeichnend geworden ist wie für Theologie und Kunst des Ostens (170—175).

Mit diesen Ausführungen steht E. zwischen der Dogmengeschichtsschreibung der liberalen Zeit und der heutigen Krisis. Bewußt kritisiert er die so lang vorherrschenden Aprioris A. von Harnacks (vgl. 91 ff.; 133, wo die scharfe Formulierung zu lesen ist, daß die Abkehr vom christologischen Dogma der Kirche nicht etwa das Ergebnis, sondern die Voraussetzung der Harnackschen Darstellung von seiner Entstehung war). Philosophie und Politik werden als Faktoren der Dogmenentwicklung wohl gesehen, erhalten aber eine sachliche Einordnung, dies dank der gewissenhaft an den Quellen orientierten Deutung E's. Man findet so in diesem Teil wenig, dem man nicht voll zustimmen könnte. Manche Nuancen hätten von der katholischen Forschung der letzten Jahrzehnte her angebracht werden können, wenn dem Verf. die Literatur voll zugänglich bzw. ihre Auswertung noch möglich gewesen wäre. Wichtig wäre vor allem die von J. Lebon, M. Richard, Ch. Moeller vorgeschlagene Gruppierung der nach-chalkedonischen Theologie gewesen (vgl. die zusammenfassende Studie A. Grillmeier, *Der Neu-Chalkedonismus: HistJb 77 [1958] 151 bis 166*). Von hier aus wäre auch E's Darstellung der Leontiusfrage erleichtert worden (bes. S. 64). Die Frage von der „Verlassenheit Christi“ hat eine viel weiter ausgreifende Entfaltung erlebt, als E. annimmt (96, Anm. 1; vgl. A. Grillmeier, *Der Gottessohn im Totenreich: ZKathTh 71 [1949] 1—53 184—203*).

Mit dem 2. Teil (185—259) sieht man sich wie vor ein neues Werk gestellt. Mit detaillierten Einzelforschungen geht E. das *Problem des Monotheismus* an. Schon die Vorbemerkungen (1—11) haben auf die Gestalt des Theodor von Pharan aufmerksam gemacht, der das besondere Interesse E.s gilt. Hier hat er für das Verständnis der Entstehung des Monotheismus neue Voraussetzungen geschaffen. Er stellt einmal Theodor von Pharan als Schlüsselfigur des neuen Abschnittes der christologischen Streitigkeiten heraus, kennzeichnet ihn — entgegen der bisherigen Beurteilung — nicht als Monophysiten, sondern als Chalkedoniker, was von dem Gesamtbild der Kirche im Sinaigebiet zu Beginn der monotheistischen Streitigkeiten sich auch ergeben muß (191—202). Überdies möchte ihn E. identifizieren mit dem Presbyter Theodor von Raithu, dessen „Praeparatio“ F. Diekamp ediert hat (203 bis 212). Damit wäre natürlich auch eine neue Möglichkeit zur Beurteilung der Fragmente des Schrifttums Theodors von Pharan gegeben, soweit sie unter seinem Namen gehen. E. bespricht sie in einer meisterhaften Untersuchung (221—229). Auch hier wäre die oben erwähnte Neugruppierung der Theologie des 6. Jahrhunderts von Nutzen gewesen, um die Stellung Theodors von Pharan noch schärfer abzuzeichnen (vgl. die Bemerkungen von Ch. Moeller: *Chalkedon I, 695*). Wohl wird es nötig sein, die Anregungen E.s noch einmal einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen. Doch steht u. E. seiner Deutung nichts Wesentliches entgegen.

Im *Anhang* folgen noch einige Aufsätze, die teils den 1. Themenkreis des Bandes, teils den 2. ergänzen. Anhang I, Das Unendliche. Metaphysik und Christologie

(260—282), enthält mit seinen beiden Unterabteilungen (1. Entschärfung der Inkarnationsaussage bei Origenes. — 2. Die Inkarnationsaussage in Antinomien) ausgezeichnete Bemerkungen zur Entfaltung des christologischen Dogmas und zur Bedeutung der klassischen Inkarnationslehre, die heute wiederum vielfach im Gegensatz zur biblischen Christusaussage gesehen wird. Wohl habe die altkirchliche Inkarnationschristologie die „Christusfrage“ nicht ausgeschöpft, „aber wer sie deshalb tadelt, muß erstens wissen, woran es bei ihr gefehlt, und darf zweitens nicht übersehen, was sie geleistet hat. Durch die Inkarnationsaussage hat sie sich an den *Inkarnierten* gebunden, und sie hat auf diese Weise den Zugang zum Christusbild der Evangelien offengehalten. Sie wurde dadurch vor dem Untergang in einer mythologischen Metaphysik bewahrt, deren großes Paradigma in der alten Kirche Origenes ist“ (264). Wie E. so am christologischen Dogma konkret die Entfaltung der christlichen Lehre studiert hat, so faßt er schließlich seine Beobachtungen darüber in dem formalen Thema zusammen: „Die Kirche und ihre Dogmengeschichte“ (313—333; ehemals ein Vortrag, der auch als Sonderdruck erschienen ist). E. steht hier dem katholischen Verständnis von dogmengeschichtlicher Entwicklung sehr nahe. Das „Kerygma der Apostel“ enthält seinem sachlichen Gehalt nach schon das kirchliche Dogma, das sich im lebendigen Prozeß im Laufe der Geschichte zu theologisch präzisierten Sätzen entfaltet. Wenn dieser Entwicklungsprozeß „in Hörigkeit gegen das Wort Gottes“ verlaufe, gebe es auch für den lutherischen Theologen eine Kontinuität, eben in der „Entwicklung“ des Dogmas, die so zu einem Geschehen zwischen Gott und dem Menschen werde (330). Freilich stellt sich hier für E. — wie auch für die katholische Theologie und Exegese — die schwere Aufgabe, dieses Kerygma als Mittelglied zwischen dem historischen Jesus und dem kirchlichen Glauben heute zu rechtfertigen. Jeder weiß, wie hart um diese Probleme gerungen wird. Man muß sich fragen, ob Jesu Botschaft und Selbstbewußtsein bei E. nicht zu kurz komme. Man wird ihm aber dankbar dafür sein, daß er in diesen Auseinandersetzungen der objektiven Lehre und ihrer Entfaltung ein solches Gewicht gibt. Seine sachliche Interpretation dieser Entwicklung darf als Vorbild moderner Dogmengeschichtsschreibung gelten.

A. Grillmeier S. J.

Scheffczyk, L., *Das Marien Geheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit* (Erfurter theol. Studien, 5). gr. 8^o (XXIV und 529 S.) Leipzig 1959, Benno-Verlag, 30.— DM.

Es handelt sich hier um die erste, wirklich umfassende Mariologie der karolingischen Übergangszeit von der Patristik zur Scholastik. So kommt in dieser Arbeit des jetzigen Tübinger Dogmatikers gut die neugewordene mariologische Frömmigkeit auf dem Untergrund des wachsenden dogmatischen Marienbildes zur Darstellung. Aus der mehr objektiven Stellung Mariens in der Heilsordnung, wie sie in der Patristik vorherrschte, wird nun die stärker auch subjektive der mehr individualisierten Marienauffassung in einem doppelten Sinn: individualisiert für Maria selbst und für die Gläubigen.

Das macht sich schon in den bloßen Fragestellungen der Karolingerzeit bemerkbar. Ohne daß die heilsgeschichtlich gesehenen mariologischen Probleme der Väterzeit (virginitas in partu, Sündenlosigkeit, typus ecclesiae, Eva-Maria, geistige Mutterschaft) vernachlässigt werden, kommen aus ihnen heraus und auf ihnen aufbauend, aber weitergeführt seit Autpertus bis hin zum Höhepunkt der Zeit bei Radbertus doch eine ganze Reihe neuer Fragen und vor allem neue Grundakkorde auf. Es ist dabei besonders der Begriff der *Deigenitrix* aus den christologischen Streitigkeiten, vor allem auch des Adoptianismus, wesentlich geworden. Er bildet den dogmatischen und religiösen Mittelpunkt und zeigt dadurch zugleich die Dienerin-Stellung Mariens auch in dieser nun wachsenden persönlichen Marienminne. Dabei erhält die Gottesmutter-Auffassung noch ihre eigene Note. „Die Idee der ‚genitrix gloriosa‘ als Grundmotiv der karolingischen Marienlehre“, so hat der Verf. mit Recht gleich das 2. Kap. (nach einigen mehr allgemeinen Bemerkungen über die Mariologie in der Dogmatik und über literargeschichtliche Fragen der Quellen im 1. Kap.) überschrieben (54—116). Maria wird nämlich durch ihre Gottesmutterchaft so über alle anderen Menschen erhoben, daß sie wie von selbst als die „gloriosa“ erscheint. Das hat auf der einen Seite sicher das in Chalcedon und im Adoptianismus spekulativ so