

hast du mich verlassen?“ Gottes Vorsehung und Erbarmen kann eben aus den Trümmerstücken unserer unvollkommenen, niemals vollpersonalen Akte seine Absichten verwirklichen, und vollpersonale Enderfüllung fällt uns erst nach dem Tode als Geschenk, und so auch unter dieser Hinsicht als Gnade zu.

Diese Kritik soll nicht den bleibenden Wert des Werkes herabsetzen, der darin besteht, eben die Möglichkeit einer solchen Endentscheidung im Tode (wenigstens in gewissen Einzelfällen) in so ansprechender Weise eingehend dargelegt zu haben.

A. Fabry S. J.

Korbacher, Joachim, *Außerhalb der Kirche kein Heil? Eine dogmengeschichtliche Untersuchung über Kirche und Kirchenzugehörigkeit bei Johannes Chrysostomus* (Münchener Theologische Studien II, 27). gr. 8° (XII u. 216 S.) München 1963, Hueber. 28.— DM.

Es herrscht sicher kein Überfluß an modernen Monographien über die patristische Ekklesiologie, und darum ist es ohne Zweifel zu begrüßen, daß hier eine solche vorgelegt wird. Wir haben es mit einer Würzburger Dissertation zu tun, die zunächst die Heilsnotwendigkeit der Kirche bei Johannes Chrysostomus zum Gegenstand hat, dann aber doch darüber hinausgeht und auch die übrigen ekklesiologischen Aussagen des Heiligen und schließlich noch die seiner Umwelt miteinbezieht. Die dabei vorgenommenen Beschränkungen auf die Väter des Ostens (besonders die drei großen Kappadozier und die hervorragenden Vertreter der antiochenischen Theologenschule vor und nach dem Kirchenlehrer) erscheint vom dogmengeschichtlichen Standpunkt aus als durchaus gerechtfertigt, weil sonstige Verbindungslinien kaum sichtbar werden.

Der Verf. beginnt mit dem Kirchenbild des Chrysostomus: 1. Die äußere Erscheinung der Kirche zur Zeit des Chrysostomus (5—18); 2. Das innere Wesen der Kirche nach Chrysostomus (18—99). Er geht dann zu dem eigentlichen Thema „Kirchenzugehörigkeit und Heil nach Chrysostomus“ über: 1. Kirchenzugehörigkeit und Heil vor dem Taufbefehl Christi, die Juden, die Heiden (100—117); 2. Kirchenzugehörigkeit und Heil nach dem Taufbefehl Christi, die Getauften, die Sünder, die Exkommunizierten, die Häretiker, die Ungetauften (117—190), und schließt ein 3. Kapitel „Die Anschauungen der theologischen Umwelt des Chrysostomus über Kirche, Kirchenzugehörigkeit und Heil“ an: 1. Das Wesen der Kirche (191—200); 2. Kirchenzugehörigkeit und Heil (200—214). Die einzelnen Angaben werden reichlich belegt, und besonders ist hervorzuheben, daß keine gewaltsame Harmonisierung vorgenommen wird. K. erklärt zutreffend: „Was Chrysostomus mit seinen Aussagen wirklich meint, ist oft sehr schwer festzustellen. Es fehlt ihm nämlich an Systematik. So ist auch seine Lehre über die Kirche nicht spekulativ-systematisch, sondern biblisch und besonders paulinisch. Man hat also, um klare Antworten zu bekommen, die weitzerstreuten Aussagen systematisch zu ordnen ... Eine weitere Schwierigkeit, die Aussagen des Heiligen richtig zu verstehen, liegt in der Tatsache, daß er durch und durch Redner war, und zwar auch in seinen nicht in Predigtform verfaßten Werken ... Eine ganze Reihe von Widersprüchen stammt aus Übertreibungen und gibt daher nicht die wahre Meinung des Heiligen wieder. Unter rhetorischem Einfluß steht bei ihm auch der Gebrauch von Bildern. Er liebt Anhäufungen von vielen Bildern, gebraucht Bilder oft aus sehr äußerlichen Gründen und verwendet einerseits für verschiedene Dinge dieselben Bilder, andererseits für dasselbe Ding verschiedene Bilder. Man hat daher immer genau auf das tertium comparationis zu achten, um sachlich weder zuviel noch zuwenig aus dem Bilde zu lesen. Eine gewisse Sicherheit, daß Chrysostomus mit seinen Worten wirklich das meint, was sie sagen, bieten besonders solche Stellen, in denen über den fraglichen Gegenstand nur nebenbei gesprochen wird; denn hier ist mit Übertreibungen und mißverständlichen Bildverwendungen am wenigsten zu rechnen. Daher werden solche Stellen bevorzugt, während scheinbar ‚klare‘ Stellen mit besonderer Vorsicht behandelt werden“ (3). Das sind ausgezeichnete Prinzipien der Interpretation.

Von den mannigfachen Ergebnissen seien hier nur die allerwichtigsten genannt: Wie Paulus stellt Chrysostomus das Verhältnis Christi zur Kirche in der Adam-Christus-Typologie und in der Leib-Christi-Idee dar (32); nirgends in seinem

Schriftum stellt er die Frage nach den Beziehungen zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche, die beide bei ihm eine Rolle spielen (98); über die Heilsmöglichkeit für die Juden vor dem Taufbefehl Christi denkt er sehr weitherzig, weniger über die für die Heiden (110 116); den getauften Sündern spricht er nur eine äußerliche Gliedschaft am Leibe Christi und an der Kirche zu (140), den Exkommunizierten aber, deren Lage von ihm außerordentlich eingehend behandelt wird, und zumal den Häretikern überhaupt keine (154 164); den Begriff des materiellen Häretikers kennt er allem Anschein nach gar nicht (157); für die Ungetauften nach dem Evangelium, für die Juden und die Heiden, ja selbst für die Katechumenen, gibt es weder eine Zugehörigkeit zur Kirche noch eine Heilsmöglichkeit (169 180 189); die Theorie einer „Begierdetaufe“ wird noch nicht in Betracht gezogen (184 ff.). Mit Recht erklärt K. abschließend: „Wer sich ... heute auf die Kirchenväter berufen will, wenn er die These vertritt, die Menschen guten Willens gehörten, auch wenn sie nicht zur katholischen Kirche zählen, zu einer unsichtbaren Gnadengemeinschaft und könnten daher das Heil erlangen, der findet sich gerade von den bedeutendsten Kirchenvätern im Stich gelassen. Noch weniger kann man sich auf Chrysostomus berufen, wenn man sagt, die Menschen guten Willens gehörten zur ‚Seele‘ der Kirche, hätten deshalb Anschluß an die sichtbare Kirche und könnten so gerettet werden“ (214).

Wir haben diesen überzeugenden Ausführungen nicht viel hinzuzufügen. Die weitgehende Ähnlichkeit des so gewonnenen Kirchenbildes mit dem des hl. Augustinus wird nirgends nachdrücklich betont (nur kurz: 214), aber das läge wohl außerhalb des gewählten Themas. Dagegen könnte eher eine Antwort auf die Frage der modernen Ekklesiologie erwartet werden, die sich die Volk-Gottes-Idee besonders angelegen sein läßt; wahrscheinlich würde eine solche Antwort für Chrysostomus negativ lauten, indes ist das nicht eigens hervorgehoben.

Einige negativ-kritische Bemerkungen gelten nur der äußeren Anlage des Werkes: Die Chrysostomustexte werden meistens in deutscher Übersetzung geboten (mit Angabe des Fundortes in den Noten), was aber eine Kontrolle erschwert; wenn auf ein Sach- und Personenregister verzichtet wird, sollte wenigstens das Inhaltsverzeichnis ausführlicher sein; in dem Literaturnachweis fehlt bei einigen (nicht bei allen) Autoren der Vorname.

J. Beumer S. J.

Crouzel, Henri, S. J., *Origène et la „connaissance mystique“* (Museum Lessianum sect. théol., 56). gr. 8<sup>o</sup> (633 S.) Bruges 1961, Desclée de Brouwer. 420.— bfrs.

C., der sich im fortschreitenden Maße als einen der führenden Origenesinterpreten ausweist, greift in diesem umfangreichen Bande, der von *H. de Lubac* eingeführt ist, eines der schwierigsten Probleme der Origenesforschung auf: das Problem der Spiritualität des Alexandriners und die Frage der mystischen Erkenntnis bei ihm. Es geht um ein neues Objekt der Origenesforschung. In den alten Origenistenstreitigkeiten ging es noch nicht um die geistliche Lehre des Umstrittenen. Gerade hierin aber beruht seit Gregor von Nyssa, Ambrosius, Cassian und dann seit der Origenes-Renaissance des 12. Jahrhunderts der besondere Einfluß des Alexandriners. Keine kirchliche Verurteilung hat hier einen Damm vorgebaut. Das ist bedeutsam für die Beurteilung der für das Thema zugrunde liegenden Texte: sie waren weniger der Gefahr des apologetischen Zuschnitts ausgesetzt als die dogmatischen Texte des Origenes. C. gibt dann einen kurzen Forschungsüberblick, der von dem Buch von W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, 1931, ausgeht. Während seit der Renaissance Origenes nur nach *Peri Archon* und *Contra Celsum* beurteilt und ob dieser Verengung des Blickes fast ausschließlich als platonisierender Philosoph oder als spekulativer Theologe eingeschätzt worden war, hatte W. Völker andere Prinzipien aufgestellt, die aber starke Kritik ausgelöst haben (Hal Koch seit 1932; H. Jonas, der erneut stark auf dem systematisierenden Intellektualismus des Origenes besteht und jede Mystik bei ihm ableugnet). Diese Diskussion fordert die Neuaufnahme des ganzen Problems der mystischen Erkenntnis bei Origenes. Es geht nicht um „Gnosis“, einen Terminus, den C. vermieden wissen möchte, ohne ihn ganz zu verwerfen. C. betont, daß Origenes noch strenger sei bezüglich des Begriffes „Gnostiker“, den er niemals auf