

sagen eigentlicher verwirklicht als zeitlose Herrschaft Gottes über seine Polis, wobei dem menschlichen Regenten keine große Bedeutung zukommt. Von hier aus werden dann die Vorstellungen über Ausdehnung und Vollendung der Theokratie bestimmt. Der Hagiograph sieht sie nicht in geschichtlicher Perspektive, also gleichsam horizontal, sondern vertikal. Die Theokratie ragt über den irdischen Bereich hinaus; das Göttliche durchdringt die menschliche Wirklichkeit. Eine eigentliche Eschatologie ist daher – aus anderen Gründen als in 1 Makk – trotz des Auferstehungsglaubens nicht feststellbar oder nicht von Bedeutung.

Diese skizzenhaften Angaben über den Inhalt der Arbeit vermitteln keinen auch nur annähernd adäquaten Eindruck von der aus zahllosen Einzelbeobachtungen bestehenden Darstellung, die nicht nur fesselnd und penetrant, sondern auch zugleich nüchtern ist. Die Ergebnisse verdienen, aufs Ganze gesehen, sicher Zustimmung. Es ist selbstverständlich, daß Verf. die Linien kräftig nachzieht. Über die eine oder andere literarkritische Hypothese ließe sich streiten, ohne daß die Darstellung wesentlich beeinträchtigt würde. Es wird allerdings nicht restlos klar, wie Verf. die Bedeutung der Theokratie im Rahmen der Theologie von 1 und 2 Makk einschätzt. Er will ausdrücklich nur *einen* – wenn auch wesentlichen – Punkt herausgreifen (XXI). Im Laufe der Darstellung gewinnt man jedoch den Eindruck, daß es sich um *die* Theologie von 1 und 2 Makk handeln soll. Sonst wäre ja auch ein kurzer theologischer Kommentar unangebracht gewesen.

Man könnte schließlich sogar bezweifeln, ob das, was als „Theologie“ von 1 und 2 Makk vorgestellt wird, den Hagiographen wirklich als Konzeption präsent war. Sie sind nicht Evangelist oder Redaktor eines Prophetenbuches, sondern wollen nur – freilich als Menschen einer bestimmten Situation und Geisteshaltung – Geschichte schreiben. Der Verfasser von 2 Makk teilt es uns treuherzig mit. Sollte man nicht schlicht von den Gedanken, der Vorstellungswelt und – mit Vorsicht – von der Absicht der Hagiographen sprechen? Dem Verschleiß der wahrlich anspruchsvollen Bezeichnung „Theologie“ ist nicht Vorschub zu leisten. Wissen wir noch, was Theologie ist? Aber auch hier gilt: *de nominibus non esse curandum*.

Einige kleine Schönheitsfehler sind mir beim Lesen aufgefallen. Auf S. 5, Z. 22, ist ein sinnstörender Druckfehler unentdeckt geblieben: nicht die Heiden, sondern wohl die Heiligen (vgl. vier Zeilen weiter) beobachten den Sabbat. Auf S. 22, Z. 5, erweckt das Druckbild den Anschein, als handle es sich um eine Zusammenfassung nur des unmittelbar vorausgehenden Anhangs. Mehrmals wird *διαθήκη ἁγία* mit verkehrter Akzentsetzung (nämlich *ἔγια*) gedruckt. J. Becker, SS. CC.

Thunberg, Lars, *Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor*. The English revised by A. M. Allchin (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, XXV). Gr. 8^o (XII u. 500 S.) Lund 1965, CWK Gleerup. 40.— schw. Kr.

Der Verf. beabsichtigt, eine Gesamtdarstellung der theologischen Anthropologie des Maximus Confessor zu geben; diese erweise sich als Schlüssel zur Theologie des Bekenners und als die Frucht seiner persönlichen Reflexion auf das chaledonische Dogma, wie es später im 2. Konzil von Konstantinopel gedeutet wurde (18; vgl. 94 f., Anm. 9; 460 f.; 463). Das 1. Kap. ist dem christologischen Hintergrund (und Ausgangspunkt) gewidmet; die Darstellung konzentriert sich auf den Begriff der *περιχώρησις* (23–37; 47 f.; vgl. 109; 462) und dessen Deutung im Sinn einer Dialektik von *ἕνωσις* und *διαφορά* (32–34; vgl. 27, Anm. 4; 63 f.; 457 f.) in Anlehnung an *H. U. v. Balthasars* „Entsprechungsformel“ (32). Die Untersuchung kommt zum Ergebnis, in Maximos' Christologie finde sich eine neuchaledonische Terminologie mit einem streng chaledonischen (44; 45 f.; 46), d. h. dialektischen (50) Verständnis der *μία ὑπόστασις σύνθετος* (45 f.; 49 f.; vgl. 108 f.). – Im 2. Kap. über den kosmologischen Kontext der Anthropologie sind für die christologische Fragestellung vor allem die Abgrenzung des Begriffs der *διαφορά* (53–64) und der Versuch zu beachten, Maximos' Definitionen von *ὁσις* und *φύσις* – leider zu einseitig (vgl. dazu *H. U. v. Balthasar*, *Kosmische Liturgie* [Freiburg 1961] [zit. = KL] 213–217) – von Aristoteles her zu deuten (88–95). – Das 3. Kap. gibt einen allgemeinen Aufriß der anthropologischen Konzeption des Bekenners, die durch die Frage nach dem ursprünglichen Ort des Menschen im

Kosmos (100–152, bes. 145–152) und jene nach den Folgen der Adamsünde (152–178) bestimmt wird. Deutlich wird der christologische Blickwinkel des Bekenners zwar in der Darstellung der Natureinheit von Leib und Seele und in der Frage nach der Analogie von Natursynthese und Hypostatistischer Einigung herausgearbeitet (100–110), doch kommt er in der Darlegung des Zusammenhangs zwischen *εἰκὼν θεοῦ* und *ἀντρέξουσιότης* (120–127) zu kurz; es ist offensichtlich, daß in den Aussagen über die Psychologie des Willens (220–243) und vor allem über den Begriff der *γνώμη* (226–231), dessen Erhellung bisher noch nicht gelungen scheint (auch nicht in KL 248 f., 267–269, u. *J. Ternus*, Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu, in: Das Konzil von Chalkedon, Bd. III [Würzburg 1954] 105–110; 114), zum Nachteil der Darstellung von der christologischen Freiheitsproblematik abgesehen wurde (221). – Der Frage des Trichotomismus und seiner Auswirkungen auf die Spiritualität des Maximos ist der größte Teil des Werkes (4. und 5. Kap.) gewidmet (110–119; 179–220; 244–350), während das letzte Kap. die Mittlerfunktion des Menschen in den fünf bekannten Synthesen des Bekenners betrachtet (bes. 396–454) und mit einem Blick auf die Lehre von der *θέωσις* endet (454–459). In diesem zweiten Teil treffen wir auf eine ausführliche Auseinandersetzung über die Stellungnahme des Bekenners zu Evagrius Ponticus (vgl. auch 86 f.), wobei der Verf. sich auf die Ergebnisse von *P. Sherwood* und *A. Guillaumont* (vgl. 87, Anm. 7) stützt.

Das Werk bietet eine gute erste Einführung zu Maximos (vgl. *I.-H. Dalmais* in: RHE 61 [1966] 850 f.) und eine insgesamt gelungene Zusammenfassung des bisherigen Forschungsstandes, wobei weitgehend und oft unkritisch die Schau von *H. U. v. Balthasar* (vgl. KL 219–232; 239–247; 148 f. u. a.) übernommen wurde (vgl. *Walter Völker*, Maximos Confessor als Meister des geistlichen Lebens [Wiesbaden 1965] 10 f.; u. ö.); dies gilt auch für die Beurteilung der Christologie des Bekenners, zu der kurz Stellung genommen werden soll.

Th. stellt sieben Kennzeichen des Neuchalkedonismus zusammen, wobei er sich auf die Forschungsergebnisse von *J. Lebon*, *Cb. Moeller*, *M. Richard* und deren Zusammenfassung in der Dissertation von *S. Helmer*, Der Neuchalkedonismus (Bonn 1962) stützt. Der Neuchalkedonismus wird im Anschluß an *Cb. Moeller*, Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme, in: Das Konzil von Chalkedon, Bd. I, a. a. O. 666, entscheidend dadurch charakterisiert, daß er den gleichzeitigen Gebrauch der chalkedonischen und kyrillischen Terminologie als „une condition essentielle d'une proposition correcte de la foi“ versteht; diese Notwendigkeit findet der Verf. bei Maximos in ep. 18 (PG 91, 588B) erläutert (45), wobei er wohl nur eine der markantesten Aussagen zu diesem Thema herausgreifen will. Desgleichen weist er nach, daß sich die übrigen Kennzeichen in Maximos' Christologie wiederfinden, jedoch dort eine bewußt streng chalkedonische Interpretation erfahren (vgl. dazu KL, bes. 35 f.; 39 f.; 204 f.; 208; andererseits 225; 247–253). Dabei gründet sich der Beweisgang entscheidend auf ein sog. streng chalkedonisches Verständnis der Idiomenkommunikation bei Maximos. Man kann jedoch erstens fragen, ob durch die von Th. vorgenommene Kennzeichnung das Phänomen der neuchalkedonischen Christologie erfaßt und ihre sozusagen „monophysitische“ Betonung der *θεολογία* unter Wahrung der *αὐτοκίνησις* der angenommenen menschlichen Natur (vgl. PG 91, 1052A u. a.) gesehen worden ist. Der soteriologische Ausgangspunkt, die verschiedene Kennzeichnung von natürlicher (Wesens-)ordnung und heilsgeschichtlicher (Existenz-)ordnung und vor allem die von diesen Ansätzen aus gewonnene Deutung der hypostatistischen Einigung (vgl. PG 91, 517BC u. a.) bei Maximos wird leider in der Darstellung nicht berücksichtigt. Es fragt sich weiter, ob der Bekenner als strenger Chalkedoniker zu verstehen ist oder ob man ihm eher gerecht wird, wenn man in ihm einen von der kyrillischen Logoshegemonie her denkenden Christologen sieht, der die integrale östliche Tradition, die Vergöttlichungschristologie der alexandrinischen und kappadokischen Quellen zugleich mit dem antiochenischen Verständnis für die volle Menschlichkeit, für die „Persönlichkeit“ Christi (in einer selbstverständlich über Chalkedon hinaus entwickelten Terminologie) in einer ursprünglichen Synthese zu einen sucht und in diesem Sinn „Neuchalkedoniker“ ist. Dabei könnte man auf ein paralleles Phänomen in seiner Spiritualität hinweisen, nämlich auf seine die ursprüngliche alexandrinische Tradition „währende“

Stellungnahme zum evagrianisch überformten Origenismus des 6. Jahrhunderts. Drittens gründet die monotheletische Problematik nicht nur im severianischen Verbalmonophysitismus; sondern ein zweiter Ansatz findet sich auch im Neuchalkedonismus des *ausgehenden* 6. Jahrhunderts, wessen sich z. B. Maximus durchaus bewußt war; in ihm siegte Kyrill „auf der ganzen Linie“ und unterlag das theologische Verständnis für die menschliche Persönlichkeit Christi (nicht: ontologische Person) immer mehr einem monophysitischen Vergottungspathos (vgl. *Ch. Moeller*, a. a. O. 695, Anm. 167; 720). Maximus Confessor läßt sich aber selbst nicht in einen solchen Neuchalkedonismus einordnen, und man sollte deshalb seine erste, vorsichtige Stellungnahme zur Psephos des Sergios in ep. 19 (PG 91,589–597) nicht allzu schnell im Sinn einer typisch „neuchalkedonischen“ Unsicherheit gegenüber dem Monenergismus interpretieren.

Es sei die Frage gestellt, ob nicht die (negative) Beurteilung des „cyrillianischen Neuchalcedoniertums“ gegenüber dem „ausgewogenen Glauben von Chalcedon“ (KL 35) und damit des Verhältnisses von Maximus zu Chalcedon und Kyrill in einer Abhängigkeit des Verf.s von *H. U. v. Balthasar* gründet, sofern beide in ihrem Urteil über die neuchalkedonische Christologie im gleichen Sinn nicht genügend differenzieren. Schließlich dürfte auch der Begriff der *περιχώρησις* selbst und sein Gebrauch bei Maximus ein Hinweis auf die Berechtigung der gestellten Fragen sein, denn gerade die Tatsache, daß Maximus diesen Begriff im Ausgang von der Vergöttlichungschristologie des Gregor von Nazianz (bes. ep. 101; PG 37, 181C) deutet, sollte dazu anregen, nach dem Verständnis der *ἔνωσις* bei Maximus im Hinblick auf den Vollzug der Hypostatischen Einigung (*θεοκλήσις*) zu fragen; diese „Gottbewegtheit“ Christi, welche für Maximus den Ur-grund seiner vom Logos her kommenden christologischen Schau bildet, unterdrückt in der dynamischen „Durchdringung“ der menschlichen (Geist-) Natur nicht deren eigene, seinskonstitutive Naturdynamik, sondern begründet gerade deren unterschiedenes Selbstsein, so daß ein dialektisches Verhältnis zwischen *ἔνωσις* und *διαφορά* besteht; es fragt sich, inwiefern diese Interpretation des chalkedonischen *ασυγχύτως και ἀδιαίρετως* Ausdruck eines strengen Chalkedonismus ist oder vielmehr der „Ideologie“ des Neuchalkedonismus entspricht (man vgl. die Entwicklung der Deutung der *ἔνωσις και ὑπόστασις* [2. Brief Kyrills an Nestorios, ACO I 1,1, S. 26, Z. 27; S. 27, Z. 10–11] bzw. *κατὰ σύνθεσιν* [4. Ana-, thematismus des 2. Konzils von Konstantinopel, Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, nn. 424; 425] zur Interpretation der *μία ὑπόστασις σύνθετος* bei Maximus).

Es seien noch zwei abschließende Bemerkungen erlaubt. Der Verf. folgt *G. L. Prestige*, *God in Patristic Thought* (London 1952) 291, nach dem Maximus Confessor als erster den Begriff der *περιχώρησις* auf die Idiomenkommunikation angewandt habe (23, Anm. 6); doch scheint schon Nestorios in seiner Lehre vom Protopon-Austausch diesen Begriff eingeführt zu haben (vgl. *A. Grillmeier*, *Das Scandalum oecumenicum des Nestorios in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht*, in: *Schol* 36 [1961] 351–353, wo der Zusammenhang mit der alexandrinischen, durch die Kappadokier vermittelten Überlieferung stark betont wird; ferner *L. Abramowski*, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorios* (Louvain 1963) 213, vgl. 143, 190 f., 194 f., 218). – Der auf den Seiten 343 (Anm. 1), 344 (Anm. 4; 5) und 346 zitierte Artikel wurde nicht von *Karl Rahner* (vgl. auch 477; 499), sondern von *Hugo Rahner* veröffentlicht.

K. H. Uthemann, S. J.

Vargas-Machuca, Antonio, S. J., *Escritura, Tradición e Iglesia como reglas de fe según Francisco Suárez* (Biblioteca Teológica Granadina, 12). Gr. 8^o (XII u. 388 S.) Granada 1967, Facultad de Teología.

Es könnte scheinen, als ob nach den vielen Einzeluntersuchungen und zusammenfassenden Darstellungen der letzten zehn Jahre nichts Neues mehr über den Problembereich Schrift–Tradition–Kirche gesagt werden könnte. Die vorliegende Arbeit, theologische Dissertation an der Universität Innsbruck, belehrt uns eines Besseren. Mit Francisco Suárez im Mittelpunkt wird hier eine Übersicht gewonnen, die frei von allen Einseitigkeiten ist und die theologiegeschichtliche Forschung ein gutes Stück weiterbringt.