

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 *ἕνωσις* 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 *ἕνωσις* 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 *ἕνωσις 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<sup>o</sup> (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.

Eine längere Einleitung hat das Thema „Schrift und Tradition in der Kontroverse der letzten Jahre“ zum Gegenstand (1–68). Literaturangaben und Zitate lassen kaum etwas zu wünschen übrig. Die extremen Haltungen – J. R. Geiselman, P. Rusch und K. Rahner auf der einen und H. Lennerz, H. Schauf und A. Spindeler auf der anderen Seite – werden in ruhigem, sachlichem Ton zurückgewiesen, so daß schließlich allein die „*posición intermedia*“, die Vermittlungstheorie, übrig bleibt, deren Anhänger im Lauf der Zeit zahlreicher geworden sind. Es ist sicher zutreffend, daß P. Lengsfeld nicht mehr zu ihnen gezählt werden kann (65, Anm. 210); denn seine Ansicht in „Schrift und Tradition – ihr Verhältnis“ (Mysterium Salutis I, Einsiedeln – Köln 1965, 463–498, bes. 470–472) ist die von Geiselman und nicht mehr die früher von ihm vertretene (Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart, Paderborn 1960). Wenn bei dem Verf. eine Lücke entdeckt werden sollte, so wäre es am ehesten die, daß er die Schlußbestimmungen des Zweiten Vatikanischen Konzils nur kurz erwähnt (3 f.) und nicht auf die Entstehungsgeschichte des Dekrets eingeht, das auch heute nicht immer die rechte Interpretation findet.

Das 1. Kap. der eigentlichen Untersuchung trägt die Überschrift: „Die theologische Ausbildung von Suárez und seine Begegnung mit der Schule von Salamanca und den Kontroversen gegen Ende des 16. Jahrhunderts“ (71–122). In dieser Periode gibt es noch nicht viel aus der Feder des Suárez, da eine ihm zugewiesene Vorlesungsniederschrift, die den Jahren 1579–80 angehört (Codex 124 der Kreis- und Stadtbibliothek von Dillingen), der Authentizität entbehrt. Dagegen kommen in dem ganzen Abschnitt all die Theologen zu Wort, die irgendwie auf den jungen Suárez eingewirkt haben: Mancio de Corpore Christi, Luis de León, Juan de Guevara, Pedro de Aragón und als Kollege in Rom Robert Bellarmin. Besonders bei Mancio findet sich die Überzeugung von einem Primat der hl. Schrift gut ausgedrückt mit den Worten: *Scriptura est prima regula quoad se et quoad nos* (100).

Der chronologischen Reihenfolge nach schließt sich das 2. Kap. an: „Die Vorlesungen ‚De Fide‘ in Rom (1583–84) gemäß den Niederschriften der Alumen des Collegium Germanicum“ (123–136). Hier verwertet der Verf. mehr als bisher ungedrucktes Material (Bibliotheken von Karlsruhe, Dillingen, Olomouc und Rom) und verweist im übrigen auf eine durch K. Deuringer besorgte kritische Ausgabe des suarezianischen Glaubenstraktates, die aber noch nicht veröffentlicht ist. Die Glaubensregeln werden schon in der üblichen Weise aufgezählt, und es läßt sich, wie V. mit Recht betont, weder bei dem jungen Suárez noch bei den zeitgenössischen Theologen eine Spur von zwei unabhängigen Quellen entdecken (136).

Das 3. Kap. bespricht die von Suárez zu Coimbra über den Glauben gehaltenen Vorlesungen und benutzt die portugiesischen Manuskripte sowie den gedruckten Text (137–172). Die Fragen nach dem Datum der Abfassung und nach dem Verhältnis von Handschriften und Druckausgabe werden ausführlich dargelegt. Die Stellungnahme des Suárez zu dem aufgeworfenen Problem ist eindeutig: *Non esse de necessitate Scripturae Sacrae, nec de perfectione eius, quod omnia credenda contineat explicite; satis est enim quod contineat mysteria nostrae redemptionis, et substantialia fundamenta Ecclesiae . . . quia non est per se data ut contineat expresse omnia credenda, sed praecipua mysteria* (164). Die verschiedenen Arten der Tradition (insbesondere apostolische und kirchliche Traditionen) werden besser als von den Vorgängern auseinandergehalten, und auch der Eigenwert der Kirche als Glaubensregel, aber immer unter dem Wort der Offenbarung, tritt deutlich hervor.

Im 4. Kap. wird die apologetische Arbeit des Suárez „*Defensio Fidei Catholicae*“ (gegen die „*Apologia pro juramento fidelitatis*“ Jakobs I. von England) gewürdigt (173–192). Die Prinzipien des Suárez sind dieselben geblieben, nur daß nunmehr klarer, vom kontroverstheologischen Standpunkt aus, die Nicht-Beweisbarkeit sämtlicher Glaubenswahrheiten von der Schrift allein her behauptet wird. Immerhin finde sich dort ein Fundament oder ein Prinzip, das die betreffende Wahrheit virtuell enthalte.

Das 5. Kap. bietet dann schon eine Zusammenfassung: „Die Beziehungen

zwischen Schrift, Tradition und Kirche nach Suárez“ (193–218). Die Einheitlichkeit der Lehre, vom Anfang bis zum Ende, wird herausgestellt, zugleich auch der Nachdruck darauf gelegt, daß Suárez die Kirche als Glaubensregel nicht von Schrift und Tradition löst: *Haec regula non docet per novas et privatas revelationes, et ideo indiget Scriptura et traditione ad docendum* (213).

Jetzt erst folgt der systematische Teil, der mehrere Kapitel umfaßt: VI. „Glaubensregeln und dogmatischer Fortschritt“ (221–232); VII. „Der Dogmenfortschritt bei Suárez, die Aufgabe der kirchlichen Definition“ (233–289); VIII. „Der Dogmenfortschritt und die Explikation der objektiven Gegebenheiten“ (291–325). Es soll nun weder geleugnet werden, daß auch hier der Verf. seine Belesenheit und seinen Scharfsinn unter Beweis stellt, noch daß dem Problem des Dogmenfortschritts eine enge Verwandtschaft gegenüber dem Hauptthema eignet, aber u. E. hätte eine Scheidung in gesonderten Arbeiten größere Vorteile gebracht. Das gilt insbesondere für die lange Auseinandersetzung (236–289) mit J. Alfaro (*El progreso dogmático en Suárez, Analecta Gregoriana* 68, Rom 1954), dem vorgeworfen wird, nicht unterschieden zu haben zwischen den Glaubenswahrheiten, welche die Kirche definiert, ihrem objektiven Inhalt und der unfehlbaren Vorlage durch die Kirche. Am Schluß erscheinen noch als Anhang drei wertvolle Verzeichnisse: I. Liste der portugiesischen Handschriften von *De Fide* nach der *Lectio posterior* zu Coimbra 1609–11 und 1613–15 (327–334); II. Kritischer Apparat zu *De Fide* nach den portugiesischen Manuskripten (335–364); III. Zwei unedierte Disputationen von Suárez, *De Ecclesia* und *De Pontifice* (365–383). Die beiden letzten Traktate sollen im *Archivo Granadino* veröffentlicht werden.

Das Gesamturteil kann nur volle Anerkennung aussprechen. Der Verf. verbindet Aufgeschlossenheit für moderne Fragestellungen mit einer erstaunlichen Exaktheit in historisch-kritischen Belangen. Einige Wiederholungen hätten sich wohl vermeiden lassen. Nur das eine sei noch vermerkt: Wäre es nicht vorteilhafter gewesen, die drei Glaubensregeln (Schrift, Tradition, Kirche) von vorneherein zu scheiden? Gewiß erklären sowohl Suárez als auch V. richtig, wie auch die Kirche Glaubensregel ist, anders als Schrift und Tradition. Aber es könnten so, besonders im ökumenischen Gespräch, leicht Mißverständnisse aufkommen.

J. Beumer, S. J.