

also vom Gottesdienst, so sinkt es zur bloßen Ordnungstechnik herab und degeneriert zur bloßen Funktion der Kirche (723).

Entsprechend seinem Institutions- und Geschichtsverständnis sieht Dombois auch die Kirche als „Vorgang“ und Ereignis. Der Vorgang der Weitergabe Christi und seines Geistes in der Geschichte macht das Kirchenrecht aus (729). In Übereinstimmung mit K. Barth qualifiziert er das Kirchenrecht als liturgisches und bekennendes Recht, das in der rechtlich strukturierten Wortverkündung (742) und den gleichfalls eine Rechtsstruktur aufweisenden Sakramenten seinen Ausdruck findet (761). Die Taufe ist dabei die Grundlage des Kirchenrechts überhaupt, das Abendmahl seine Mitte und die Schlüsselgewalt seine Grenze (772). Sein ausgeprägtes dialektisches Denken ermöglicht es Dombois, das „evangelische Anliegen des Vorgangs von Taufe und Abendmahl mit dem katholischen der Siebenzahl“ zu verbinden (766).

Die rechtstheologische Konzeption H. Dombois' erweist sich im Ergebnis, trotz aller berechtigten Einwände, die dagegen vorgebracht werden können, als ein in hohem Maße verdienstvoller großangelegter Versuch, das Problem der Geschichtlichkeit des *ius divinum* auf völlig neuen Wegen dadurch zu lösen, daß er ein doketistisch spiritualisiertes Gottesrecht ebenso wie ein legalistisch mißverständenes durch ein „chalkedonensisches“, d. h. dialektisch begriffenes Recht heilsgeschichtlicher Strukturen zu überwinden sucht (so St., 786). Dadurch, daß er einerseits die geistliche Natur des Kirchenrechts unterstreicht und andererseits nachdrücklich auf dessen Realisierung in vorgegebenen, aber stetiger Wandlung unterliegenden Strukturen und Institutionen hinweist, kann seine Denkform und Methode einen wertvollen Beitrag dafür leisten, die Kirchenrechtsdiskussion der Gegenwart von festgefahrenen Positionen zu lösen und ihr Wege zu weisen, die leichter zu gemeinsamen ökumenischen Erkenntnissen führen.

St.'s Werk, dessen für eine Habilitationsschrift exzeptioneller Umfang auch viele fachlich qualifizierte Interessenten von einer eingehenden Lektüre abschrecken dürfte, verdient aufs Ganze hohe Anerkennung sowohl wegen der zuverlässigen, abgewogenen und wohlformulierten Darstellung als auch ganz besonders wegen der erstaunlichen Fülle der in den Fußnoten angeführten Literaturstellen und Verweise. Der Wert dieser Darstellung beruht nicht zuletzt darin, daß der Benutzer dieser beiden Bände mit Leichtigkeit in die Lage versetzt wird, an Hand des Apparates die Stellen im literarischen Schaffen J. Heckels, E. Wolfs und H. Dombois' zu finden, in denen ein bestimmter gesuchter Gegenstand behandelt wird. Insofern kommt der Darstellung St. auch als „Fundgrube“ für die in diesen Bänden behandelten Materien bleibende Bedeutung zu. Die Akribie, mit der die Literaturangaben sowie die detaillierten Personen- und Sachregister (870-945) gearbeitet sind, verdient Bewunderung. In der Kritik der von ihm dargestellten Entwürfe ist der Verf. betont maßvoll und zurückhaltend. Deutlicher hätte er wohl an manchen Stellen das Unbefriedigende an den von ihm dargestellten rechtstheologischen Konzeptionen aufzeigen sollen, das nach der Meinung des Rez. vor allem darin besteht, daß eine Reihe entscheidender Probleme dialektisch aufgelöst wird, während das Recht eindeutige Aussagen verlangt.

J. Listl, S. J.

Mühlenberg, Ekkehard, *Apollinaris von Laodicea* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 23). Gr. 8^o (257 S.) Göttingen 1969, Vandenhoeck & Ruprecht. 29.80 DM.

Es liegt in der Natur der Sache, daß der Dogmengeschichtler mit dem Raster „Negation“ die von der Alten Kirche verurteilten Theologen aus seiner Kartei hervorzieht. Was diese Männer positiv affirmiert, warum also diese oder jene Lehre für sie ein *articulus stantis et cadentis ecclesiae* werden mußte, ist verständlicherweise nicht überliefert. Seit 1500 Jahren erscheint so Apollinaris von Laodicea nur noch als der Theologe, der die menschliche Vernunft Jesu Christi gezeugnet hat, als nichts mehr. Warum er das tat, um den Preis der Kirchengemeinschaft tat, daran rätselt die Dogmengeschichte seit langem. M. hat in diesem seinem zweiten Buch eine kühne Antwort auf diese Frage versucht: die Leugnung der menschlichen Vernunft Christi ist die Konsequenz einer Christologie, die „die christliche Antwort auf die (aristotelisch-platonische) Frage nach der Möglichkeit der heilbringenden Gotteserkenntnis“ ist (24). Man sieht, M. geht wie in seinem ersten Buch über Gregor von Nyssa Unendlichkeitsbegriff von der fruchtbaren Hypothese aus, daß die „Entste-

hung und Entwicklung der frühchristlichen Theologie auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit der klassischen Philosophie zu begreifen“ ist (5). Das spezielle Problem, das der platonisch-aristotelischen Philosophie gestellt ist (M. verspricht, den Beweis für diese Behauptung in einer späteren Veröffentlichung zu liefern), ist die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend, die Frage also, „wie das Gute, das das Erstrebenswerte sein soll, in die Vorstellung des Menschen gebracht werden kann, wo es sich doch als Gutes nur im Zusammenhang mit dem wahren Intelligiblen, d. h. Gott, erkennen läßt“ (244). Die Frage ist, wie das wahre Gute die notwendige Überzeugungskraft bekommt, so anschaulich wird, daß der Mensch zur Herrschaft über die Affekte gelangt. Wie ist „die Arete nicht nur als transzendente Setzung, deren Verwirklichung als Erscheinung dem freien Willen des Menschen überlassen bleibt, sondern als Physis und Ousia, weil sie in Erscheinung getreten ist“, möglich? (213). Die christliche Antwort, die A. auf diese griechische Frage gibt, lautet: „Durch die Inkarnation in einem menschlichen Körper wird Gott Physis und Ousia, so daß in der Person Jesu die Wahrheit unmittelbar in dieser Welt ist“ (245). Warum impliziert solche Antwort das notwendige Fehlen eines menschlichen Nous in Jesus? „Weil Vernunft das Haben des Guten ist und weil in Jesus offenbar wird, was das Gute ist, darf es nicht von ihm selbst, seinem Wesen, unterschieden gedacht werden“ (248).

Solche Christologie argumentiert, wie man sieht, genau wie die eines Gregor von Nyssa und überhaupt die orthodoxe, von der Soteriologie her. Der Unterschied zur orthodoxen besteht jedoch darin, daß eben das Wesen der Erlösung des Menschen in etwas je und je Verschiedenem gesehen wird. In der Sicht M.s ist für A. das Wesen der Erlösung jedenfalls die Ermöglichung der heilbringenden Gotteserkenntnis und nicht die „Annahme des Menschen“, wenn man einmal verkürzt so sagen darf. Wogegen A. Front bezieht ist gerade dieser soteriologische Grundsatz: Was nicht angenommen ist, ist nicht erlöst (151). Seine Soteriologie, die Erlösung des Menschen durch Erkenntnis, erfordert gerade nicht einen „wesensgleichen“ Menschen, „sondern der zugrunde liegende Gedanke ist die Wesensunterschiedenheit Jesu von allen anderen Menschen: sein Geist ist lebenspendender Geist, er ist der himmlische Mensch, während alle anderen Menschen ihrem Wesen nach irdisch sind“ (150). Oder noch besser gesagt: „der geschaffene Mensch ist seinem Wesen nach nur ein Behältnis Gottes, während Jesus der lebenspendende Geist ist . . . Der Mensch empfängt, was Jesus vermittelt“ (151).

Mit dieser Behauptung, daß nämlich die Christologie des A. ihren Grund habe in einer auf Soteriologie ausgerichteten Anthropologie, glaubt sich M. im Gegensatz zur herrschenden Meinung in der Dogmengeschichte, deren Vertreter er S. 151, Anm. 2, nennt. Für diese besteht nämlich das Charakteristische der apollinaristischen Christologie in der Frage nach der Einheit der Person Christi. – Der entscheidende Grund, den M., wenn wir ihn richtig verstanden haben, für seine Interpretation geltend macht, ist der folgende: „Der christologische Grundbegriff vom Theos ensarkos, in dem Gott als Vernunft verstanden ist“, wird von A. in seinem Hauptwerk, dem „Wissenschaftlichen Beweis der göttlichen Inkarnation nach dem Gleichbild des Menschen“, „gegen den Begriff Anthropos entheos nicht auf Grund eines anthropologischen Schemas und nicht von der Frage nach der Einheit des Inkarnierten geleitet entwickelt, sondern vom Wesen des Menschen im Unterschied zu Gottes Wesen, das sich in Jesus zur Erlösung der Menschen offenbart hat, her“ (156).

Um diesen christologischen Ansatz des A. mit möglichster Exaktheit erfassen zu können, unternimmt M. vor der Interpretation der betreffenden Fragmente der Apodexis, den äußerst mühevollen Versuch, auf Grund der Lietzmannschen Fragmentensammlung den Aufbau der Schrift des A. zu rekonstruieren. Dabei ist er sich durchaus der Deliktheit der Aufgabe bewußt. In gewisser Weise ist ein Zirkel unvermeidbar. „Seine letzte Rechtfertigung wird dieser Versuch darin finden müssen, ob es gelingen wird, einen systematisch zu nennenden Zusammenhang der einzelnen Fragmente zu finden“ (73). In großer Ausführlichkeit werden nicht nur die einzelnen Fragmente diskutiert und interpretiert, sondern auch in ihrer Zueinanderordnung gewissenhaft untersucht. Was dabei als Gesamtdisposition resultiert – 2 Hauptpunkte mit jeweils 3 bzw. 4 Unterpunkten – hat sehr viel an Wahrscheinlichkeit für sich, den wirklichen Gedankengang des Opus widerzuspiegeln. Die Begriffe des Anthropos entheos und des Nous ensarkos erweisen sich dabei als die antithetischen Kurzformeln für die orthodoxe (im Sinne des Apollinaris!) und die häretische Christologie. Was

ist mit dem Anthropos entheos gemeint? In der antichristlichen Literatur eines Kelsos, Porphyrios und Julian ist mit diesem Begriff die griechisch mögliche Form von Erlösung durch Erkenntnis bezeichnet. Daß A. seine eigene Formel vom Nous ensarkos dieser heidnischen, die also eine Erlösung durch Erkenntnis ist, entgegensetzt, ist ein ernstzunehmendes Argument für die These, daß die Christologie des A. tatsächlich die Antwort sein will auf die Frage nach der Möglichkeit der heilbringenden Gotteserkenntnis.

Auf sehr beachtliche Zeugnisse im Sinne seiner Interpretation – vor allem für die für A. spezifische Anthropologie, aus der sich die Eigenart seiner Soteriologie ergibt – kann M. in den von J. Reuss veröffentlichten Katenenfragmenten hinweisen. Ein der Biographie des A. gewidmetes Einleitungskapitel untersucht die „Eustathiusaffäre“ und die Bischofweihe des Vitalis mit dem Ziel, A. „in den Kämpfen um die Einheit der Kirche auf der Grundlage der athanasianischen Tradition als einen selbständigen Machtfaktor . . . neben Basilius von Cäsarea“ (63) sichtbar zu machen. Dieses Kapitel mündet in die Feststellung, daß A. subjektiv sich durchaus im Recht weiß, „wenn er sich für den Verwalter des athanasianischen Erbes hält“ (ebd.). – Im folgenden (188–209) zeigt M., wie sehr A. auch objektiv, d. h. auf Grund seiner Lehre, in der Konsequenz athanasianischer Christologie und Erlösungslehre steht. Wenn es da freilich heißt, mit Berufung auf A. v. Haarlem (Incarnatie en verlossing bij Athanasius, Wageningen 1961), daß „die Gotteserkenntnis das zentrale Thema bei Athanasius ist“ (191), so wird mit dieser Feststellung doch eher eine Linie durchgezogen, die bei Athanasius undeutlich sichtbar wird, als der objektive Textbefund wiedergegeben. Andererseits hätte der Verf. auf interessante terminologische Gemeinsamkeiten zwischen Apollinaris und Athanasius hinweisen können, die sehr zugunsten seiner dogmengeschichtlichen Einordnung des Apollinaris sprechen (vgl. 246). So kennt Athanasius z. B. auch die Gegenüberstellung von Christus und seinen Jüngern unter der Rücksicht des alleinigen Lehrerseins Christi. In einem höchst interessanten Kontext, nämlich der Mitteilung des alexandrinischen Kanons der Heiligen Schriften, wird Christus als der „Lehrer von Natur“ bezeichnet: „Es gehört zum Wesen alles dessen, was in der Schöpfung ist, daß es unterwiesen werde; unser Herr und Schöpfer aber ist Lehrer aus Natur; denn von keinem wurde er unterwiesen, um Lehrer zu werden; alle Menschen dagegen, auch wenn sie Lehrer genannt werden, waren doch zuerst Schüler . . . Unser Herr und Erlöser Jesus Christus wurde als Logos des Vaters von niemandem belehrt. Mit Recht ist er der einzige Lehrer.“ (Übersetzung von P. Merendino, Osterfestbriefe des Athanasius. Aus dem Koptischen übers. u. erl. [Düsseldorf 1964] 97 f.). – Aus dem Brief an Marcellinus lassen sich Elemente einer athanasianischen Anthropologie zusammentragen, die, wenn auch in einem völlig unspekulativen Kontext (es handelt sich um die Harmonisierung der menschlichen Seelenkräfte, um die Beherrschung der Affekte durch die Psalmodie), dem Nous Christi eine Funktion zuschreiben scheinen, die der in der mehr spekulativen Anthropologie des Apollinaris analog ist: „Damit also nicht eine solche Verwirrung entstehe, will der Logos, daß die Seele, die den Geist Christi besitzt, wie der Apostel sagt, diesen (Geist Christi) zum Führer nehme und in ihm ihren Leidenschaften gebiete und über die Glieder des Leibes herrsche, so daß sie der Vernunft gehorchen . . .“ (Brief an Marcellinus, 28 [MG 27, 40 B]).

Bei solcher dogmengeschichtlichen Einordnung des A. fragt man sich freilich, ob die These des Autors von der Christologie des A. als christliche Antwort auf die griechische Frage nach der Möglichkeit einer heilbringenden Gotteserkenntnis historisch richtiger nicht besser als das Zu-Ende-Denken der spezifisch alexandrinischen Erlösungsvorstellung zu bezeichnen wäre, welche allerdings ihrerseits eine christliche Antwort auf die besagte griechische Frage darstellt. Und man dürfte vielleicht noch hinzufügen: es war die den Griechen damals vollkommen befriedigende Antwort, deren Faszination M. in seiner kraftvollen These nacherleben läßt.

H. J. Sieben, S. J.

Grégoire de Nysse, *Traité de la Virginité*. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index de Michel Aubineau (Sources Chrétiennes, 119). 8° (676 S.) Paris 1966, du Cerf. 58.50 F.

Die «Sources Chrétiennes» sind mehr und mehr zu einem der bedeutendsten Instrumente zur Aktualisierung patristischen Gutes für unsere Zeit geworden. Einzelne