

Dauids, Ephrem A., *Das Bild vom Neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum* (Salzburger Patristische Studien, hrsg. von Thomas Michels OSB und Norbert Brox, II). 8^o (135 S.) Salzburg – München, A. Pustet. 27,60 DM.

Zu Beginn seiner Studie warnt Verf. selbst vor allzu großen Hoffnungen auf frappante Ergebnisse für die so dunklen literargeschichtlichen Fragen des Corpus Macarianum (C. M.). Dafür fällt nichts ab. Es bleibt einsteilen bei dem vor allem durch H. Dörries geschaffenen textgeschichtlichen Befund. Nach den mit dem Problem „C. M. – Messalianismus“ gemachten Erfahrungen beschränkt sich D. auf das Kernstück dieses Corpus, die 50 Geistlichen Homilien des Makarios, hrsg. von H. Dörries, *E. Klostermann* †, M. Kroeger (Patristische Texte und Studien, 4 [Berlin 1964]), um unter einer theologisch-anthropologischen Teilfrage ihr Verhältnis zum Messalianismus zu untersuchen. Verf. schließt nicht vorschnell von messalianisch-dualistisch klingenden Formeln auf wirklichen Messalianismus, beachtet vielmehr auch „andere, erläuternde oder einschränkende Formulierungen“ (Einführung v. E. v. Ivánka), die Modifikationen oder sogar Korrekturen jener Formeln bedeuten können. Auch so weiß D., wie er im Vorwort betont, um das Vorläufige seiner Studie.

Zunächst stellt Verf. den Stand und die Aufgaben der Erforschung des C. M. dar (I, 13–27), die besonders mit dem Erscheinen der Studien von Dom L. Villecourt (1918–1921) unter dem Thema steht: C. M. und der Messalianismus. Für den textlichen Ausgangspunkt des Verf.s ist die Feststellung wichtig, daß die 50 Homilien nur eine Sammlung von einem umfassenden Corpus darstellen (= Typus II, der die sog. „Normalsammlung H“ von 50 Homilien und HA, 7 von Marriot aus Oxf. Baroc. 213 edierten Homilien enthält). Er selbst untersucht die „Normalsammlung H“ unter der Sicht: „Wie wird der Mensch (im Prozeß der Heiligung) neu?“ Der „neue Mensch“ ist ein Grundbegriff des „Makarios“ (II, 28–34). Der objektivierende Realismus des M. in der Bestimmung von Erbsünde (Sünde) und Gnade ist offenkundig. Verf. betont die paulinisch-johanneischen Ansätze, aber auch die gesteigerte Weiterbildung solcher Anthropologie durch M. Kennzeichnend dafür sind die besonders auf das Mönchtum zugeschnittene forcierte Entgegensetzung des „inneren“ und „äußeren“ Menschen, das Vorherrschen der Lichtthematik, die schon auf den Palamisismus hinweist, die stoische Auffassung von der „Körperlichkeit“ aller Wesen (Engel, Seele, Dämonen), die mit der origenistischen Sehnsucht nach Unkörperlichkeit verbunden ist, oder auch die Vorstellung von der Einheit aller Menschen in Adam. Darum geht D. besonders auf den „Menschen im Urstand“ ein (III, 35–42). Die realistische Umkehrung dieses Gnadenstandes ist der Mensch im Zustand des Falles (IV, 43–54). Die Sünde bewirkt in Adam den Verlust des „Ebenbildes“ und durchdringt sein ganzes Wesen. Manches, was in diesem Abschnitt dunkel bleibt und den Verf. in Verlegenheit bringt, erhält mehr Licht aus dem Folgenden: Das Heil durch Christus (V, 55–72); besonders die in IV nicht geklärte Frage, was die zwei Ebenbilder im Adam des Urstandes bzw. im erneuerten Christus besagen, läßt sich in V einigermaßen erhellen (s. u.). Ein typisch mönchisches Thema wird in VI abgehandelt: der Kampf (73–90). Bei aller Betonung der Tugenden und trotz aller asketischen Terminologie hat M. aber noch keine systematische Tugendlehre. Vielmehr ist alles am Evangelium und am Bild Jesu abgelesen. Dem Streben nach Tugend steht aber das Gebet voran, was als Hinweis auf den Messalianismus des M. genommen werden könnte, wenn nicht M. die Notwendigkeit des Ausgleichs betonte (Gebet und Streben nach Tugend [vgl. 75]), wie auch die Willensfreiheit stark hervorgehoben wird (76 f.). Abschnitt VII (91–97) zeigt, wie M. das Ziel des Kampfes, die Vollkommenheit, bestimmt, dies eben im Gegensatz zu den extremen Messalianern, deren Selbstenügsamkeit und Selbstsicherheit entschieden abgelehnt werden. Die Vollkommenheit wird z. T. entsprechend dem stoischen Ideal der Apatheia geschildert, endgültig aber doch als Werk der Gnade und der göttlichen Kraft beschrieben. Bemerkenswert ist die positive Schilderung der Vollkommenheit als „Erfahrung“ (Lichtmystik, Brautmystik). Der Realismus des M. wird hier nochmals deutlich, da die Erlangung der Vollkommenheit „in die Linie der Wundertheologie“ als Erfahrung der göttlichen Dynamis gestellt wird. Der Wunderkraft der Propheten und heiligen Männer gleicht die Sieghaftigkeit des geistlichen Bemühens derer, die nach Vollkommenheit streben. Die Erfüllung dieses Strebens wird in VIII (98–110) geschildert. Hier zeigt sich, daß M. die volle Enthüllung der Gnade und der Herrlichkeit der Endzeit vorbehält, wenn

auch alles schon jetzt im Inneren des Menschen grundgelegt ist. Bedeutsam ist, daß nun erst der Kirchenbegriff für ihn eine Rolle zu spielen beginnt, und zwar als *Ecclesia caelestis*, während die sichtbare Kirche auf Erden selten erwähnt wird (vgl. aber S. 103). Bemerkenswert ist der Zuschnitt des Ganzen auf eine individuelle Brautmystik.

Verf. verfügt über eine genaue Kenntnis des Standes der Forschung und der einschlägigen Literatur. Nur wenige Angaben können hinzugefügt werden. Die S. 19, Anm. 49 erwähnte Arbeit von R. Staats ist unterdessen erschienen unter dem Titel „Gregor von Nyssa und die Messalianer“ (Berlin 1968). Dennoch stellt sich dem Leser der Arbeit die methodische Frage: Sind die Homilien in dieser Untersuchung nicht zu sehr als Einheit genommen? In der Einleitung zu der vom Verf. benutzten Ausgabe (s. o.) wird auf den kompilatorischen Charakter der Homilien hingewiesen, den besonders U. Schulze in einer Göttinger Dissertation 1962 untersucht hat. Mit Recht wird zwar dabei betont, daß die Homilien in der vorliegenden Sammlung H nun Ergebnis einer „bewußt geführten Redaktion“ sind, derart, daß sie „gegenüber den anderen symeonischen Sammlungen ein literarkritisch selbständiges Werk“ sind. Zutreffend wird von den Herausgebern der Homilien daraus gefolgert, daß „zur Textkritik nur Abschriften gleicher Sammlungen, nicht verwandter Bearbeitungen herangezogen werden“ (a. a. O. XI). Was aber für die Textkritik gilt, ist nicht ohne weiteres auch Grundsatz der begriffs- und ideengeschichtlichen Untersuchung. So würde u. E. das „Bild vom neuen Menschen“, wie es die vorliegende Untersuchung erarbeitet, erst in seiner ganzen Eigenart sichtbar, wenn es mit dem der verwandten Stücke der anderen Sammlungen verglichen würde. Diese Arbeit wird noch zu leisten sein – und auch erst ganz geleistet werden können, wenn die weiteren Editionen vorliegen. Aber etwas anderes hätte man schon für jetzt erwartet: daß der Verf. der Frage nachgegangen wäre, ob sich nicht in den einzelnen Homilien der Sammlung H eine disparate Verwendung von Begriffen oder bestimmte Schattierungen von Ideen finden, die voneinander abzuheben wären. Materialiter oder implizit mag Verf. das meiste davon erfaßt haben. Aber wäre nicht von der Thematik der Untersuchung aus die Chance gegeben, die Frage nach der inneren Einheit der verschiedenen Stücke oder ihrer Verschiedenheit in Begriffen und Ideen formell und explizit zu stellen? Weil dies nicht mit in die Methode der Untersuchung eingegangen zu sein scheint, fühlt man sich unsicher in der Beurteilung der tatsächlichen Ergebnisse der Studie. Ein besonderes Beispiel ist die Eikon-Lehre der Homilien, wie sie im Anschluß an H 12, 1 (zitiert S. 45) entwickelt wird. Die Deutung dieses Textes ist offensichtlich nicht geglückt. U. E. wäre bei der Frage des Verlustes der doppelten Eikon in Adam auf die Unterscheidung zu achten, die der Text bietet, die der Verf. aber nicht auswertet: Adam verliert 1. das „kat'eikona-Sein“ und 2. die „eikon“ selbst. Mit Recht weisen die Herausgeber der Homilie (S. 107 f.) für diese Unterscheidung auf Origenes und Athanasius hin. Jedenfalls ergäbe sich von letzterem aus eine Möglichkeit, die Differenz zwischen „kat'eikona-Sein“ und „eikon“ selbst in den Griff zu bekommen, um von da aus die Lehre von H 12 und 15 etc. zu beurteilen. Es wäre zu fragen, ob der Verlust der „eikon“ selbst gleichzusetzen ist mit dem Verlust der Einwohnung des Logos (vgl. H 12, 2, Z. 22; H 12, 14, Z. 182 ff.) oder des Pneumas (vgl. H 12, 17, Z. 230 f.; 12, 18, Z. 244 f.), der Verlust des „kat'eikona-Seins“ dagegen mit den in die Subjektivität des Menschen eingegangenen Wirkungen dieser Einwohnung. Dabei ergibt sich für die Homilien dieselbe Schwierigkeit, wie sie für Athanasius auch besteht, nämlich zu erklären, was als Wirkung dieser Einwohnung des Logos bzw. des Pneumas zu bezeichnen ist (zu dieser Frage vgl. R. Bernard, *L'image de Dieu d'après St. Athanase* [Paris 1952]). Die für die Homilien typische Weiterführung könnte etwa an H 12, 17 und 18 sichtbar gemacht werden. Aber ist in allen Homilien die gleiche Vorstellung von den Wirkungen der Einwohnung des Logos bzw. des Pneumas gegeben? Besonders zu beachten wäre die Doxa, die in Adam vor dem Fall ist (vgl. S. 36), und ihre Bedeutung für das „kat'eikona-Sein“. Es ist darum fraglich, ob D. recht hat, wenn er die „eigene Eikon“ Adams (im Gegensatz zur einwohnenden himmlischen Eikon) so beschreibt: „Makarios meint wohl die menschliche Natur, insofern sie nach dem Sündenfall, nach Leib und Seele ohne die übernatürliche Gabe des Heiligen Geistes lebt“ (47). Kann man aber dann noch von dem Verlust einer „doppelten Eikon“ reden, wenn dieser sündige Adam zwar eine zweifache Eikon verloren hat und doch noch die „eigene Eikon“ besitzt? Als „eigene Eikon“ Adams

möchte man vielmehr das „kat'eikona-Sein“ bezeichnen, die Angleichung an das einwohnende Pneuma, welches „den reinen Besitz der (menschlichen) Natur“ (H 12,1) garantiert. Um es nochmals zu sagen: hier wäre eine für jede Homilie gesonderte Untersuchung zur Bestimmung der Eikonlehre angemessen, um dann erst eine Synthese zu versuchen.

Die Darstellung ist manchmal zu kurz. Offensichtlich machte dem Verf. die deutsche Sprache noch in etwa zu schaffen. So u. a. S. 88, wo es statt „beschränkteren“ besser hieße „eingeschränkt(er)en Sinn“; ebd. „widerlegt“ statt „wiederlegt“. Unverständlich ist der Satz S. 89 f.: „Die Vertröstung ist größer und wirksamer als die Verlassenschaft.“ Das ebd. zitierte Buch von F. Dörr hätte die rechten Hinweise gegeben. Unklar sind auch die ersten Sätze auf S. 98: statt „ab jetzt“ muß es in Z. 9 wohl „schon jetzt“ heißen. Unklar oder z. T. unrichtig ist auch der Satz S. 109: „Bei der Verleiblichung war ja auch die Darbietung des Herrn als Speise und Nahrung für die Seele einer der Aspekte (sic)“. Man ist auch nicht sicher, ob Verf. an verschiedenen Stellen statt von „Erbsünde“ nicht besser von „Konkupiszenz“ sprechen sollte. Gerade hier hätte es deutlicher Sprache bedurft, um die Beziehung des C. M. zum Messalianismus genau zu umschreiben. Zuletzt sei noch auf einige Druckfehler aufmerksam gemacht: S. 66, Anm. 40 findet sich das beliebte „Origines“ statt „Origenes“.

A. Grillmeier, S. J.

Härdelin, Alf, *The Tractarian Understanding of the Eucharist* (Studia Historico-Ecclesiastica Upsalienia, 8). 8° (366 S.) Uppsala 1965, Almqvist & Wiksells. 40.— schw. Kr.

Die Situation der Schwedischen Kirche der letzten Jahrzehnte läßt sich unter mancher Rücksicht mit jener der Anglikanischen zur Zeit der Oxforder Bewegung vergleichen. Das Leben beider Kirchen ist in den entsprechenden Phasen gekennzeichnet durch den Schwund des Glaubensbewußtseins, durch die Entkräftung der Glaubensaussage aufgrund theologischer Kapitulation vor außertheologischen Strömungen (vgl. W. Köster, Über Protestantismus in Schweden heute, in: MThZ 18 [1967] 30 ff.), ferner durch die Politisierung der kirchlichen Führungsspitzen und die Bedrohung durch staatliche Bevormundung. In beiden bezeichneten Perioden dieser Kirchen sind aber auch innerkirchliche Erneuerungsbestrebungen von großem Ausmaß zu verzeichnen, auch wenn sie im heutigen Schweden keineswegs so profiliert und theologisch formiert sind wie in England vor 130 Jahren. Beide Experimente zur Neubelebung des kirchlichen Lebens sind geprägt vom Rückbezug der Theologie auf die – material verschiedenen – Quellen, von liturgischer Erneuerung, von der Aufwertung der Sakramente und vom Kampf gegen die Abhängigkeit von staatlicher Steuerung und Kontrolle.

Es verwundert deshalb nicht, daß mehrere schwedische Theologen die Oxforder Bewegung studierten. H. machte ein zentrales Thema der Traktarier – wie die Männer der Bewegung wegen der von ihnen herausgegebenen 90 Traktate genannt werden – zum Gegenstand seiner Dissertation, nämlich deren Verständnis der Eucharistie.

Nach der einleitenden Darlegung der Zielsetzung und Methode der Untersuchung beginnt er den ersten der drei Hauptteile umfassenden Arbeit mit der Frage nach den Prinzipien, in denen das Denken der Traktarier verankert ist (27). Was diese nicht nur als liturgische Interessengruppe zusammenhielt, sondern als theologisch strukturierte Bewegung erst ursprünglich begründete, war das dogmatische Prinzip: Der Glaube war für die Bewegung nicht nur eine Verfassung des Geistes oder ein Prinzip der Tat, sondern „bestimmte Lehre“ (28), von einer bestimmten Autorität verkündet und verantwortet (37). Im damaligen England war diese Position durchaus originell und hatte zur Durchsetzung und Behauptung nur eine Chance, wenn diese Position zäh und geschickt verfochten wurde. Denn die geläufigen Auffassungen wurden durch die antidogmatischen Strömungen des Liberalismus und Rationalismus diktiert. – Die Frage nach der Autorität führt zu jener nach der Tradition und dem Verhältnis von Schrift und Tradition. Die Interpretation der Schrift durch die Kirche hat den gleichen verbindlichen Charakter wie die Schrift selbst, weil konstitutives und interpretatives Wort das Werk des gleichen Heiligen Geistes (39 ff.) und der Ausdruck des Glaubensbewußtseins der einen Kirche sind (43). Die Traktarier begrif-