

Wie dieser Überblick zeigt, ist im vorliegenden Werk die gesamte Schöpfungs- und Heilsordnung — Parusie und Auferstehung von den Toten ausgenommen — in ihrem zeitlichen Aspekt gesichtet: Begründung der Zeit in der Ewigkeit Gottes; Anteilnahme des geistigen Seins an der Ewigkeit; Zeitlichkeit im irdischen Leben Christi; Hineinnahme dieser Zeitlichkeit Christi in die Ewigkeit; aufgrund der hypostatischen Union und noch mehr durch seine Auferstehung; verschiedene Weisen der Gegenwart des Auferstandenen in der Zeit der Kirche, Hineinnahme aller Zeitlichkeit in die Ewigkeit.

Die Untersuchung läßt noch manche Frage offen, wie aus der Besprechung hervorgeht. Der Verf. selbst ist sich dessen wohl bewußt. Er versteht sein Werk als „nur ein Stück Weg zu einer ‚Theologie der Zeit‘“ (8). Ein Stück Weg — und kein kleines — zu einer Theologie der Zeit wird hier wirklich besritten: die positiven Aussagen sind lehrreich — die aufgeworfene Problematik zielt hin auf weitere Forschung.

R. L a c h e n s c h m i d, S. J.

Weber, Anton, APXH. *Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Caesarea*. 80 (183 S.). München 1965, Città Nuova.

Die Zeit zwischen Origenes und Nizäa ist eine der am wenigsten aufgehellten Perioden der Dogmengeschichte und wäre doch so wichtig für das Verständnis des Konzils von Nizäa. Überraschenderweise gelingt es W., mit seiner relativ kurzen Studie über die Theologie und besonders die Christologie des Eusebius von Caesarea viel „Licht in diese dunkle Zeit vor und nach dem Konzil von Nizäa zu bringen“ (21). Es war ein glücklicher Griff, sich einmal des „Theologen“ und „Christologen“ Eusebius anzunehmen, nachdem dieser nur den Kirchenhistorikern zu gehören schien. Ebenso wichtig war es, an Eusebius mit einer bestimmten Fragestellung heranzutreten, um sein Geheimnis zu erschließen: „Prov 8, 22 ff., diese ‚zwischen Nizänern und Arianern am heißesten umstrittene Bibelstelle‘, die ‚hochgeschätzte Grundstelle des Alten Testaments‘ und ‚Achillesferse‘ der orthodoxen Väter, soll uns den Weg zum theologischen Verständnis der Wende von Nizäa bahnen“ (21). Die Auslegung von Prov 8, 22—31 bei Eus. wird aber vom Hintergrund seiner theologischen Voraussetzungen her geklärt. Aus dieser Spannung einer gut gewählten Einzelfrage zur Gesamttheologie des Eus. erwächst das hohe Interesse und wichtige Ergebnis dieses Buches. Die zwei ersten Kapitel gelten der Christologie des Caesareers: I. Kap.: „Der transzendente Gott als ἀρχή“ (29—40); II. Kap.: „Der präexistente Sohn als ἀρχή“ (43—119); im III. Kap., „Die Auslegung von Prov 8, 22—31“ (125—158), greift W. über Eus. hinaus und untersucht das Verständnis derselben Schriftstelle bei Marcell von Ancyra und bei Athanasius. Im IV. Kap. wird schließlich zusammenfassend „ἀρχή in der Christologie des Eusebius“ umschrieben (163 bis 179). Es folgt ein kurzes Namen- und Sachverzeichnis.

Die Studie erweist, wie sehr Eus. in der vornizänischen Theologie der Apologeten und vor allem des Origenes wurzelt. Das entscheidende Merkmal für diese ist die systemartige Verflochtenheit von Zeugung des Wortes und Schöpfung. Hervorgang in Gott ist zugleich motiviert von dem Willen Gottes zur Schöpfung und zur Inkarnation. Damit ergeben sich für Eus. alle Konsequenzen der Oikonomia-Lehre von Justin bis zu Origenes für das Gottesbild: vor allem der Subordinationismus, der den Vater in absoluter Transzendenz über den Sohn stellt (29—31), so daß dessen Gottheit zur Frage steht (32 f.). Eus. verschärft aber die Lehre seiner Vorgänger: „Indem Eusebius den Willensentschluß Gottes als die ἀρχή οὐσίας versteht und dabei diese οὐσία in bedenkllicher Nähe mit den Geschöpfen sieht, andererseits aber nicht mehr in dem Maße auf der Ewigkeit des Sohnes bzw. der *notwendigen, ewigen Relation des Sohnes zum Vater* besteht, wie dies noch bei Origenes der Fall war, läuft er Gefahr, den Abstand zwischen Gott im unzugänglichen Licht und dem Sohn (unter dem Einfluß griechischer Philosophie) zu stark zu betonen und eine Kluft zu schaffen, die auch kaum durch äquivalente Aussagen mit dem ὁμοούσιος-Begriff überbrückt werden kann“ (40). Man hätte hier freilich eine nähere Erklärung dafür gewünscht, wie an diesem Punkte die griechische Philosophie hineinspielt, wie dieser Einfluß grundlegend für das Verständnis des Verhältnisses von Vater und „Sohn“ bei Eus. und, verstärkt, im eigentlichen Arianismus ist. Es handelt sich um die neuplatonische Trias εἶ-νοῦς-πνεῦμα, die, konsequent auf das

Verhältnis von Vater—Sohn—Geist angewandt, eben Sohn und Geist aus der Sphäre des Göttlichen in die der (gestuften) Kreatur verweist. Nizäa und Athanasius bedeuten eben hier die Abkehr von einer univoken Anwendung dieses philosophischen Schemas auf die christliche Lehre, während Arius und später noch Evagrius (dieser als Mystiker) sie vollzogen haben. Jedenfalls wird hier mit dem Problem des Verhältnisses von Vater—Sohn auch das Gott-Welt-Verhältnis ins Spiel gebracht, woran sich die christliche Theologie in ihrer Systemkraft erweisen mußte. Die Frage lief schließlich darauf hinaus, die innere „Entfaltung“ Gottes in den Hervorgängen mit Schöpfung und Geschichte so in Zusammenhang zu bringen, daß echtes Hervorgehen in Gott als Grund der Schöpfung und Ermöglichung der Inkarnation erscheinen konnte und doch die Transzendenz Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Geistes, gewahrt wurde. Das Christum mußte sich in Konkurrenz mit dem Neuplatonismus und Stoizismus als „Weltanschauung“ bewähren, ohne die Grundlagen seines Glaubens aufzugeben; es galt vielmehr, dem Ungenügen dieser konkurrierenden Systeme abzuhelpen — im Lichte der Offenbarung. W. zeigt durch seine Studie — ohne sich auf die Systemfragen der damaligen Zeit einzulassen —, wie sich mit Nizäa eine Wende vollzogen hat: es geht um die Ausbildung des Verhältnisses von *Theologia* und *Oikonomia* (47—53), das für die ganze Geschichte der Theologie von so großer Bedeutung sein sollte. *Oikonomia* ist jedenfalls der Schlüsselbegriff, der wiederum mit dem anderen der monarchia zusammenhängt, wie vor allem von Tertullian her deutlich wird. W. verzichtet freilich darauf, auf diese Zusammenhänge des Näheren einzugehen. W.s Ausführungen kommen zu ihrem Höhepunkt im dritten Kap., wo er die Auslegung von Prov 8, 22—31 in ihrer Eigenart bei Eus., Marcell von Ancyra und Athanasius untersucht. Es geht ihm um den Aufweis des theologischen Wendepunktes, den Nizäa bedeutet. „Die Irrlehre des Arius und seiner Anhänger war der äußere Anlaß jenes ‚dogmatischen Umbruchs‘ . . . Die Heftigkeit und Hartnäckigkeit der dogmatischen Auseinandersetzungen sind jedoch nur daraus zu erklären, daß bedeutende Ansätze für das arianische Denken innerhalb einer traditionsgebundenen rechtgläubigen Theologie, die weitgehend mit der Schriftinterpretation identisch ist, vorhanden waren“ (123). Eus. bleibt auf dem Boden dieser traditionsgebundenen Deutung von Prov 8, 22 ff., während Marcell von Ancyra eine erste Reaktion darauf darstellt, und zwar wohl abgezielt auf den origenistischen Subordinationismus. Tatsächlich gewinnt damit der Bischof von Ancyra in diesem ganzen Zusammenhang in besonderer Weise an Relief. Die eine göttliche Person hat von Ewigkeit ihren Logos in sich, der aus ihr hervorgeht, um an der Schöpfung mitzuwirken, ohne jedoch eigene Subsistenz zu gewinnen. Der unpersonale Logos wird erst durch die Inkarnation zum Anfang und Mittelpunkt der Schöpfung (vgl. Kol 1, 15—17). Während Arius die göttliche Monarchia durch Verweisung des Logos und des Pneuma in den Bereich der Kreatur wahren will, versucht dies Marcell durch seinen Modalismus und die Verlagerung der Ausdeutung von Prov 8 auf die Sarx Christi: „sie ist Anfang, Ursprung und Mitte der Offenbarung und Herrschaft des unsichtbaren Gottes in der Zeit“ (137). Athanasius' Position im ganzen der Entwicklung kann nun auch klarer gesehen werden: er interpretiert Prov 8 ebenfalls von der Menschwerdung, sieht auch die Salbung des Sohnes durch den Vater als Salbung der Menschheit Christi, sucht aber „den Ausgleich zwischen der vornizänischen Auslegungstradition und der durch die Definition von Nizäa eingeleiteten Entwicklung und Umorientierung . . .“ (139). Diese Umorientierung besteht darin, daß Athanasius schärfer zwischen Zeugung und Schöpfung scheidet und damit die Bahn für die innertrinitarische Sicht, die *Theologia* im eigentlichen Sinn, freimacht. Zugleich gibt er gegenüber Eus. nicht dem Willen den Vorrang, sondern der *Ousia* und der *Physis* in Gott, wodurch sein neues Verständnis des *Homousion* ermöglicht wird. Die *Oikonomia* wird also aus ihrer zu engen Verklammerung mit der *Theologia* gelöst — was gewiß die nizänische Gotteslehre von der arianischen Gefahr definitiv befreit, sie aber auch für die Zukunft mit der anderen Gefahr einer sterilen Abstraktheit belastet hat. Dafür rückt aber das menschliche Heilswerk Christi auf Erden um so mehr ins Zentrum. „Bei dieser Wende von Nizäa handelt es sich um eine Wende im theologischen Verständnis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus . . . nicht mehr der Logos als Logos wird als Mitler, Kyrios,

Richter, Offenbarer usw. erkannt, sondern es ist der *Menschensohn* der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen ...“ (178). Diese Wende von Nizäa hat also eine doppelte Komponente: die Richtung auf eine klar transzendent und gottimmanent gefaßte *Theologia* (als Trinitätslehre) und die Richtung auf eine auf Christus, seinen Tod und seine Auferstehung gegründete *Oikonomia*. Das Verhältnis zwischen beiden wird unter der Sicht der Frage nach der Person Christi als Einheit von Gott und Mensch zum Kernpunkt der „christologischen“ Kämpfe, welche den „arianischen“ Streitigkeiten folgen. Jeder Schritt in das Mysterium Gottes hinein stellt vor ein neues Mysterium.

Die kurze Studie von W. wird in der Dogmengeschichtsschreibung forthin einen wichtigen Platz einnehmen. Die so klar gezeichneten Grundlinien dieses so kurz gefaßten Buches werden sicherlich zu einer allseitigen Aufarbeitung der „nizäischen Wende“ und ihrer theologischen Bedeutung führen. A. Grillmeier, S. J.

Tihon, Paul, S. J., *Foi et Théologie selon Godefroid de Fontaines* (Museum Lessianum, section théologique, 61). 8^o (269 S.) Paris—Bruges 1966, Desclée de Brouwer.

Es gibt einige Scholastiker des Mittelalters, die ziemlich oft zu ihrer Zeit zitiert wurden, von denen man jedoch heute kaum etwas weiß. Zu ihnen gehört wohl auch Gottfried (Godefroid) von Fontaines. T. kann sich also bei seiner neuen Untersuchung nur auf wenige Vorarbeiten stützen; er nennt besonders O. Lottin O. S. B. (*Psychologie et Morale au XII^e et XIII^e Siècles*, Louvain-Gembloux 1942—54) und B. Neumann (*Der Mensch und die himmlische Seligkeit nach der Lehre Gottfrieds von Fontaines*, Limburg 1958). Das von ihm mit sicherem Griff für das Wesentliche ausgewählte Thema „Glaube und Theologie nach Gottfried von Fontaines“ ist bislang nur im Vorübergehen gestreift worden; siehe vor allem: J. Leclercq, *La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique* (*RechThAncMéd* 11 [1939] 351—374); P. Stella, *Teologi e teologia nelle „reprobationes“ di Bernardo d'Auvergne ai Quodlibeti di Goffredo di Fontaines* (*Salesianum* 19 [1957] 171—214); M. de Wulf, *Un théologien-philosophe du XIII^e siècle. Étude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, Bruxelles 1904. Es galt also irgendwie eine merkliche Lücke auszufüllen.

Biographische Einzelheiten oder gar in dieser Hinsicht neue Ergebnisse bringt der Verf. nicht. Dafür verweist er uns auf die schon vorhandene Literatur (zumal M. de Wulf) und erwähnt nur nebenbei, daß die literarische Tätigkeit Gottfrieds annähernd genau in die Zeit von 1285 bis 1304 zu verlegen sei (10, Anm. 1). Etwas mehr möchte man gerne erfahren über die aus der Feder des Autors stammenden Werke und deren Bezeugung durch Handschriften und Druckausgaben. Freilich gibt T. exakt an, was er selbst benutzt hat: die in Manuskripten oder Editionen vorliegenden Quästionen (dazu noch eine von ihm früher herausgegebene Predigt zum 2. Sonntag nach Epiphanie); aber das übrige Schrifttum wird gar nicht erwähnt, sicher deswegen, weil es keinen nennenswerten Beitrag zu dem gestellten Thema liefern kann. Einige Bemerkungen hierzu wären indes willkommen gewesen, zumal wenn sie einen Fortschritt feststellen könnten. Hoffentlich erhält das später einmal eine Ergänzung.

Der Verf. hat sich ein dreifaches Ziel gesetzt: Einmal will er, und das in erster Linie, die Lehre Gottfrieds über Glaube und Theologie darlegen, wie es ja dem Titel des Buches entspricht; dann soll aber auch diese Lehre in ihren zeitgeschichtlichen Rahmen hineingestellt werden, der durch die Auffassung der grundlegenden Fragen bei der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts gegeben ist; und dazu möchte er noch die Lösung der sachlichen Probleme wenigstens vorbereiten. Unter dieser dreifachen Rücksicht verdient die Arbeit alle Anerkennung.

Der Stoff ist gegliedert nach den entscheidenden Punkten, die zunächst von der Systematik her gegeben sind und doch zugleich die eigentlichen Grundgedanken Gottfrieds darbieten, wobei deren anfänglich negativ-polemische Form durch eine positive Weiterführung überwunden wird. Das 1. Kapitel behandelt „das wissenschaftliche Ideal“ (Das Suchen nach der Wahrheit, Die wissenschaftlichen Anforderungen: 17—49). Im 2. Abschnitt kommt „der Glaube“ zur Erörterung (Sein Begriff und sein erfahrungsmäßiges Erlebnis: 51—93). Das 3. Kapitel trägt die