

in je verschiedener Form, so daß die Vermutung naheliegt, daß diese Belegstellen den Zitaten anderer Werke entnommen wurden. Bultmann's „Theologie des NT“ wird wenigstens in drei verschiedenen Auflagen vier mal (76.106.188.265) angeführt, dabei jedesmal in neuer Schreibweise. Ferner wird Bultmann's Buch „Jesus“ aus dem Jahre 1926 ohne jeden Hinweis auf eine frühere Auflage mit dem Erscheinungsjahr 1951 referiert.

*Druckfehler* finden sich auf S. 53, Z. 13 v. o. („Ele“ statt „Elle“); S. 73, Anm. 47 („Blaesen“ statt „Blaeser“); S. 49, Anm. 27 („Schrenck“ statt „Schrenk“); S. 120, Anm. 84 (H. Cullmann statt O. Cullmann); S. 194, Anm. 58 (beim französischen Adelsprädikat für H. Conzelmann).

S. 48, Z. 13 v. o. steht irrtümlich „Hebräerbrief“ statt (apokryphes) „Hebräerevangelium“; S. 140 ist eine Verschiebung in der Datierung der arianischen Streitigkeiten unterlaufen. Ähnlich auch S. 56, Z. 15 v. u. („Tage“ statt „Jahre“).

Trotz des wissenschaftlichen Anspruchs, den das Buch stellt, und der Zustimmung, die es bisher gefunden hat, scheint das Urteil somit gerechtfertigt, daß der hier von D. vorgelegte Versuch einer neuen dogmatischen Christologie noch in vielen entscheidenden Fragen einer eingehenden und kritischen Prüfung bedarf.

K. H. Neufeld, S. J.

Roldanus, J., *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanasie d'Alexandrie. Etude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie* (Studies in the History of Christian Thought, IV). Gr. 8° (X u. 421 S.) Leiden 1968, Brill. 58.— Hfl.

Seit geraumer Zeit mehren sich auf protestantisch-reformierter Seite patristische Untersuchungen, die auf mehr abzielen als auf bloße dogmengeschichtliche Information. Man sucht – gewiß in der Brechung der Geschichte – nicht mehr und nicht weniger als dogmatische Orientierung. Die Theologen der alten Kirche werden damit in einem neuen Sinne zu Kirchenvätern: als Zeugen des ehemaligen Glaubens, der von keiner der bestehenden Konfessionen grundsätzlich oder formell gelehrt ist, werden sie zu echten Mittlern der gesuchten Einheit.

In solchem Geiste, um also mit Athanasius zu „dialogieren, auf ihn hörend und Fragen an ihn stellend“ (372), „in der Überzeugung, daß die theologische Arbeit der Kirchenväter nicht nur eine Bedeutung für die Kirche ihrer Zeit gehabt hat, sondern auch für die von heute und morgen“, und daß „ihr theologisches Verständnis bestimmter Punkte uns helfen könne, festgefahrene Positionen abzubauen“ (5), untersucht der reformierte Theologe J. Roldanus die theologische Anthropologie des Athanasius von Alexandrien. Es geht dem Verf. darum, zu „begreifen, wie A. den Menschen als Objekt einer besonderen Zuwendung seitens Gottes und als Partner einer von Gott gewollten Beziehung sieht“ (3). Die Eingrenzung des Gegenstandes auf die theologische Anthropologie des A. kann man nur als glücklich bezeichnen, denn sie fragt nach dem, was A. allein bedenkenswert am Menschen erschien und was uns andererseits bedeutsam ist an der Anthropologie des Alexandriner. Es wird also nicht vom Menschen unter Absehung von Gottes Heilsplan über ihn, sondern gerade im Hinblick auf diesen gesprochen, von seinen Fähigkeiten jedoch, seiner Struktur, seiner „Natur“ nur insofern, als sie von Gottes Erwählung bzw. durch die eigene Sünde betroffen sind. A. hat bekanntlich keinen Traktat „De officio hominis“ geschrieben; wie ist also das Projekt durchführbar? „A. hat zwar keine christliche Anthropologie konstruiert, aber die Inkarnation findet sich im Zentrum seines gesamten Denkens“ (5) . . . „Und indem sein Denken um diese Mitte kreist, ist es auch immer wieder der Mensch, der gefallene, erlöste, ‚paradiesische‘“, über den A. reflektiert. Theologische Anthropologie, wie sie der Glaube an die Menschwerdung impliziert, ist mit den ihr eigenen „klassischen“ Fragen und Antworten das Thema. Breiten Raum nimmt z. B. die Frage nach der sog. „natürlichen Theologie“ ein: „A. zeigt keinerlei Beachtung für eine natürliche Würde des Menschen oder andere seiner Natur inhärierende Fähigkeiten. Er kennt keinen neutralen Menschen; denn entweder kennt er Gott, gehorcht er ihm und lebt er; oder er wendet sich von ihm ab und fällt auf eine Ebene herab, zu der Gott ihn nicht bestimmt hat, auf die der Schwachheit seiner ‚physis‘ mit der Hinfälligkeit eines geschaffenen Wesens. Niemals gibt A. menschlichen Fähigkeiten auf dem Gebiet der Erkenntnis oder des

Intellekts unabhängig von seiner Beziehung zum Verbum die geringste Bedeutung“ (48).

Wie wird A. so ein Karl Barth «avant la lettre»? Was macht R. mit Texten wie *Contra Gentes* 34 und *De Incarnatione* 12 u. a.? R. geht von dem festen und wohl richtigen Ansatz aus, daß des A. Denken von einer Mitte her auszulegen ist. Diese Mitte besteht in der grundlegenden Erkenntnis, daß in der Menschwerdung Gottes die Wahrheit über den Menschen beschlossen ist. Die fraglichen Texte werden damit zu Ad-hoc-Argumenten, übernommen aus dem philosophisch-religiösen Denken seiner Zeit, die ihre Wahrheit verlieren in dem Maße, als die Angesprochenen für die Wahrheit Christi gewonnen sind. So handelt *De Incarnatione* 12 nicht von Simultanmöglichkeiten der Gotteserkenntnis, sondern von einer fortschreitenden ‚accomodatio Dei‘ an den fortschreitenden Zerfallsprozeß der Menschheit: „Diese accomodatio findet ihren Schlußpunkt in der Inkarnation des Verbuns. Von dieser aus wird erst klar, daß die übrigen Wege versperrt sind und daß die Beziehung zu Gott nur durch die besondere Offenbarung des Verbuns wiederhergestellt werden konnte“ (91). Es handelt sich beim gefallen Menschen um ein faktisches Gott-Nicht-Erkennen. Die Schöpfungsoffenbarung bleibt eine objektive Gegebenheit: „Gerade die Tatsache der totalen Vernachlässigung dieses Erkenntnisweges macht es absolut notwendig, daß Christus aufs neue Gott durch seine Inkarnation offenbart“ (87). Im Menschen bleibt an Fähigkeit nichts als eine Art „Brückenkopf“, die Möglichkeit einer neuen Gottbeziehung.

Beziehung ist überhaupt das Stichwort dieser theologischen Anthropologie. So ist der Mensch ‚logikos‘, d. h., es ist sein Wesen, eine Beziehung zum Göttlichen Logos zu haben. Seine Wesensstruktur impliziert diese Beziehung von der Erschaffung an. Die Sünde trifft ihn deswegen in der Mitte seines Wesens, denn sie zerstört diese Beziehung. Erlöst wird der Mensch entsprechend durch die Wiederherstellung dieser Beziehung (65). Solch „relationistische“ Anthropologie kann sich die altherwürdige Lehre eines Irenäus oder Origenes vom zerstörbaren „Gleichnis“, aber unverlierbaren „Bild“ Gottes, das der Mensch darstellt, nicht zu eigen machen. Der Sünder ist kein Bild Gottes mehr.

Andere Posten im Katalog der „klassischen Fragen“: das Verhältnis von Inkarnation und Geistsendung bei der Neuschöpfung des Menschen (158), die genauere Rolle der Menschheit Christi dabei (159), der spezifische Modus der Aufhebung des über dem Menschengeschlecht lastenden Fluches und Todesurteils (175), die bleibende Möglichkeit der Sünde auch des Erlösten (190), die im letzten nicht transzendierbare Geschöpflichkeit auch des „vergöttlichten“ Menschen (192), das Statut der Menschen vor der Erlösung (203), die Situation der Ungläubigen nach der Menschwerdung (204). Lehrt A. eine „kollektive Erlösung“, ein gleichsam durch die Inkarnation realisiertes „mechanisches Heil“ (208)? „Eine neue Menschheit ist tatsächlich im Herrn wiedererschaffen und zur Herrlichkeit gelangt. Aber es handelt sich um ein zukünftiges Volk, das hinter seinem Vorläufer marschiert. Die durch seine Menschheit geschenkte Eingliederung muß erst volle Wirklichkeit werden dadurch, daß man sich durch Taufe und Geistsendung mit seinem ganzen Leben in Ihn eingliedern läßt“ (210). – In der vieldiskutierten Frage nach dem Motiv der Menschwerdung (Welterlösung oder Weltvollendung) hält sich A. strikt an die Auffassung der Schrift: er kennt keine Inkarnation unter Absehung von der Wirklichkeit der menschlichen Sünde (220).

Wenn nun theologischer Anthropologie die Frage aufgegeben ist: Was ist der Mensch unter dem Heilshandeln Gottes?, dann ist darin die Frage eingeschlossen nach dem Tun, dem Werk des begnadeten Menschen. Auf A. angewandt und zugespitzt ist es die Frage nach Rolle und Funktion der Aszese. Hier liegt ohne Zweifel die originellste und interessanteste Seite dieser fleißigen und sorgfältigen Arbeit: R. interpretiert die asketischen Schriften des A., vor allem die *Vita Antonii*, im vollen und starken Licht seiner dogmatischen Vorstellungen über die Erlösung durch Christus: der Aszet ist nicht der egoistische Weltflüchtling, sondern, ganz im Gegenteil, er ist „Instrument Christi“ vor der Welt. Inhalt und Ziel der Aszese besteht im Sichtbarmachen des Sieges, des Triumphes Christi. Und andererseits: „Diese Form christlichen Lebens ist nur möglich, weil . . . Christus Gott im Fleische ist . . . Aszetenleben gibt es nur auf Grund der Gnade der Homousie und der Inkarnation des Verbuns“ (318). Texte der *Vita*, in denen als Motiv die ego-

istische Suche nach der eigenen Seligkeit aufklingt, werden laut übertönt von den Motiven des Dienstes an der Gemeinschaft und dem der Sichtbarmachung des Triumphes Christi „im Fleische“ des Aszeten. – In solcher theologischer Bewertung der Aszese, also des „Werkes“ des erlösten Menschen, erscheint konsequenterweise der Aszet als der „relativ vollkommener Christ“ (344), ja als das „ideale Bild des Menschen, so wie er sein soll“ (347). Worin besteht schließlich die eigentliche Bedeutung des A. für die Geschichte der christlichen Anthropologie? Sie besteht darin, daß seine Lehre von der „Vergöttlichung des Menschen die totale Entgöttlichung seiner Natur voraussetzt und zur Vollendung bringt“ (370).

Wie gesagt, all das ist die theologische Anthropologie des A. von Alexandrien, so wie R. sie in sehr sorgfältiger Diskussion und gründlicher Kenntnis der Texte darstellt; was den katholischen Leser aufhorchen läßt, ist die warme Sympathie für des Kirchenvaters Lehre vom Menschen, das positive Vorurteil, das den Autor überall leitet und das ihn gewisse Texte mehr aus dem grundlegenden Heilsvverständnis des A. heraus als in ihrem unmittelbaren Wortlaut verstehen läßt.

Methodisch geht R. folgendermaßen vor: In vier Kapiteln werden vier Gruppen athanasianischer Werke – Frühwerke, antiarianische Schriften, spätere dogmatische und aszetische Werke – auf ihre anthropologische Konzeption hin untersucht, wobei jeweils in einem ersten Paragraphen die entsprechenden Werke in ihrer Eigenart charakterisiert, in einem zweiten Paragraphen der „Ort“ der anthropologischen Aussagen in diesem Werk bestimmt wird, bevor dann die einzelnen Aspekte der Anthropologie zur Darstellung kommen. Die Methode macht gewisse Wiederholungen unvermeidbar, bietet aber andererseits den Vorteil, das Gewicht der jeweiligen anthropologischen Aussagen exakt zu erfassen.

H. J. Sieben, S. J.

Mühlenberg, Ekkehard, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 16). Gr. 8<sup>o</sup> (215 S.) Göttingen 1966, Vandenhoeck & Ruprecht. 28.—DM.

„Die Tradition bezeugt schon vom 2. Jahrhundert ab formell die Unendlichkeit Gottes“ (*K. Jüssen*, <sup>2</sup>LThK, Bd. 10, Sp. 480). Solche und ähnliche Auskunft geben uns auch noch die neuesten einschlägigen Handbücher und Lexiken zur Frage, wann zum ersten Mal und durch wen genauerhin Gott als der unendliche prädiert wurde. Sie übersehen mit dieser Feststellung die „gewaltige Umwandlung“ dieses Begriffs durch G. v. N., auf die aber schon *W. Meyer*, *Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa. Eine philosophische Studie aus der Zeit der Patristik* (Halle 1894), aufmerksam gemacht hat. „Die Unendlichkeit (ist für G. v. N.) nicht ein negativer Grenz begriff menschlichen Denkens, sondern das eigenste Wesen der göttlichen Natur selbst“ (ebd. 15). Es lag nicht nur an der Verbindung dieser These mit anderen, weniger glücklichen Behauptungen, daß Meyers erstaunlich klare Erkenntnis kaum beachtet wurde; der Hauptgrund des Unverständnisses war ein methodischer Fehler. Man beurteilte G.s v. N. Aussagen über die Unendlichkeit Gottes von der späteren philosophischen Tradition aus, für die dieses Gottesprädikat eine pure Selbstverständlichkeit war. Ein ganz anderes Bild ergibt sich – und dies ist die bahnbrechende Erkenntnis M.s – wenn man G.s v. N. Gottesbegriff in seinem geschichtlichen Horizont zu verstehen sucht. Dann nämlich zeigt sich, „daß G. v. N. als erster Denker die Unendlichkeit Gottes gegen die platonisch-aristotelische Philosophie beweist und in die Theologiegeschichte einführt“. Und M. unterstreicht: „Auf den Gegensatz zur platonisch-aristotelischen Philosophie kommt es an“ (26).

Mit der Behauptung dieser absoluten Originalität des Gregor legt sich M. natürlich eine schwere Beweislast auf die Schulter. Denn die Aussage von Gottes Unendlichkeit gibt es selbstverständlich schon vor dem Nyssener. Leicht fällt dieser Beweis bei denjenigen Vätern und Philosophen, die sich der platonisch-aristotelischen Tradition als Denker verpflichtet wissen. Obwohl z. B. bei einem Origenes zwar „festgehalten werden muß, daß er an keiner Stelle Gott selbst ausdrück-