

Beschneidung und des Isaakopfers (Gen 22), eine Opfersprache entwickelt, die den Übergang zu einem spirituellen Verständnis des Opfers bezeichnet. In dieser „spiritualisierten“ Form wird nun das Opferverständnis vom Christentum (besonders Paulus) übernommen, wobei es weniger rituell oder liturgisch als vielmehr ethisch-praktisch geprägt ist (Kap. 4, 53–83). — Hatte sich der Autor bisher bewußt der Behandlung der Eucharistie als Opfer enthalten, um zunächst eine allgemeine Grundlage für das christliche Opferverständnis zu legen, so nimmt er sie nun im letzten Kapitel (Kap. 5, 84–134) speziell auf und legt die Theologie der Väter zur Eucharistie als Opfer dar, anfangend bei den Apostolischen Vätern über Irenäus, Hippolyt, Melito von Sardes und den Martyrerakten bis hin zur alexandrinischen Tradition (Philo, Klemens von Alexandrien, Origenes). Eine knappe Zusammenfassung der Ergebnisse beschließt das Buch (135–140), ausführliche Indices (141–152) erleichtern den Gebrauch des Werkes sehr.

Dem Charakter des Buches als „populäre“ Ausgabe entsprechend ist manches etwas breiter als sonst nötig ausgeführt (so z.B. die Entstehung des Pentateuchs 11–13 oder der LXX 36 f.), die Belege in den Anmerkungen sind sehr knapp gehalten. Es ist dem Buch zu wünschen, daß es auch im deutschen Sprachraum die breitere Leserschaft erreicht, auf die es zielt. Es ist, gerade weil es auf intensiver und umfassender Forschung beruht, mit großer Kenntnis und sehr anregend geschrieben. — Ein Gedanke, zu dem es mich anregte, mag hier angefügt werden. In der christlich-jüdischen Polemik der alten Kirche gehörten zu den Hauptstreitpunkten/-argumenten in der Kontroverse um ein wörtliches oder spirituelles Verständnis der Schrift die Opfersetze, die Beschneidung und die Speisevorschriften des Paschagesetzes (z.B. Barn. 2–4, 9 f.: 11–14, 20–23 Bihlmeyer; Tert. adv. Jud. 3–5; CCL 2, 1344–1352 Kroymann; vgl. Lukyn A. Williams, *Adversus Judaeos*, Cambridge 1935. Robert Wilde, *The Treatment of the Jews in Greek Christian Writers of the First Three Centuries* (PSt 81), Washington 1949). Diese Auswahl scheint zunächst einfach dadurch bestimmt zu sein, daß sie die äußerlich prominentesten Gesetze sind. Vielleicht aber sind die Gründe doch tiefer zu suchen, im Opferverständnis beider Religionen, das ja in ihr Zentrum zielt, vor allem unter Berücksichtigung der Rolle, die diese Themen am Übergang vom jüdischen zum christlichen Opferbegriff gespielt haben (vgl. Daly 36–52).

H. D r o b n e r

Donner, Herbert, *Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.–7. Jh.)*. Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1979. 436 S. / 10 Abb.

So erstaunlich es klingt: Es gab bisher in deutscher Sprache noch keine Sammlung der wichtigeren alten Pilgerberichte christlicher Palästina-reisender. Diese liegt hier jetzt vor. Die Übersetzung ist exakt und gut lesbar. In die Berichte wird kompetent eingeführt. Es gibt einen wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden und doch nicht überwuchernden Kommentar in Form von Anmerkungen direkt unterhalb des Textes. Aufgenommen sind: Itinerarium Burdigalense; Peregrinatio Etheriae; Hieronymus, Epitaphium S. Paulae, epistola 108 ad Eustochium cap. 6–14; Eucherii quae fertur de situ Hierusolymae epistula ad Faustum presbyterum; Theodosii de situ terrae sanctae; Breviarium de Hierosolyma; Antonini Placentini Itinerarium; Adamnani de locis sanctis libri III. Ortsverzeichnis und Kartenskizzen helfen zur Aufschlüsselung der Texte. Besonders sei noch auf die einleitenden Seiten 13–28 verwiesen: „Pilgerfahrt ins Heilige Land“. Durchaus nicht ohne kritischen Blick (sowohl aus christlicher Theologie als auch von der Religionsgeschichte her), aber zugleich aus jener Sympathie, die zeigt, daß er selbst ein Betroffener ist, versucht D. zu formulieren, wie wir eigentlich den bis heute nicht abreißen Drang der Christen zu den „heiligen Stätten“ einordnen können. Das Buch ist für Patrologen und Historiker der in Frage kommenden Epochen sehr nützlich. Aber es ist zugleich jedem zu empfehlen, der eine Reise ins „Heilige Land“ vorhat oder, gerade von einer solchen zurückgekehrt, noch einmal neu verstehen will, was er sah und was mit ihm geschah.

N. L o h f i n k S. J.

## 2. Patristik

Grillmeier, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 1: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*. Freiburg: Herder 1979. 856 S.

Alois Grillmeier legt hier die langerwartete deutsche Fassung seiner Christologiegeschichte vor, die 1975 in englischer Sprache unter dem Titel „Christ in Christian Tradition. Volume

one. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)“ schon in zweiter, überarbeiteter Auflage (bei Mowbrays, London und Oxford; 1. Aufl. 1965) erschienen ist und als Klassiker heutiger Dogmengeschichtsschreibung gilt.

Ursprünglicher Kristallisationspunkt dieses gewaltigen Werkes ist die 202 S. umfassende Untersuchung „Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon“, mit der Grillmeier den ersten Band des 1951–1954 von ihm und Heinrich Bacht herausgegebenen dreibändigen Gemeinschaftswerkes „Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart“ eingeleitet hatte. Dieser Kern wurde in der 1. englischen Ausgabe von 1965 (528 S.) mit Untersuchungen vor allem zur Christologie des zweiten Jh.s, in der 2. englischen Ausgabe (599 S.) mit der ausführlicheren Darstellung der christologischen Entwicklung im 3. und 4. Jh. beständig angereichert; zugleich wurde der jeweilige Bestand entsprechend dem von G. mit unvergleichlicher Kraft registrierten und umfassend gewürdigten Forschungsstand überarbeitet. (Über die Veränderungen informieren die Rezensionen, z.B. von André de Halleux: RTL 7 (1976) 60–62, oder von Helmut Moll: ThRv 72 (1976) 201–203.) Die hier angezeigte deutsche Ausgabe nun übertrifft ihren letzten englischen Vorgänger an Umfang um mehr als 200 Seiten und ist wie dieser als 1. Band einer auf insgesamt drei Bände berechneten, bis zur Karolingerzeit ausgreifenden Geschichte der Christologie erschienen. (Die Arbeiten an Bd. 2 „Die Zeit vom Konzil von Chalcedon bis zu Papst Gregor dem Großen [† 604]“ sind schon weit fortgeschritten. Bd. 3 hat den Titel „Die Entwicklung bis zur Zeit Kaiser Karls des Großen [Frankfurter Konzil von 794]“). Zugleich ist eine italienische Übersetzung dieser deutschen Fassung (bei Paideia, Brescia) im Druck, von der man nach dem Bisherigen erwarten kann, daß die weitere Forschung in ihr berücksichtigt ist und daß sie, entsprechend dem von G. im Vorwort zur 2. englischen Edition mitgeteilten Programm, einige weitere jetzt noch vorhandene Lücken füllt.

Über das, was sich in der deutschen Ausgabe gegenüber der englischen geändert hat, unterrichtet G. knapp im Vorwort (VII f.). Vor allem das 1. Kap. „Von der Bibel zu den Vätern“ ist um eine (nahezu 50 Seiten lange) Darstellung der neutestamentlichen Hoheitstitel Jesu (Sohn Davids, Gottesknecht, Prophet, Menschensohn — Gottes-Sohn, Christus) und ihrer Wirkungsgeschichte bei den Vätern erweitert worden, deren neutestamentlicher Teil wohl aus dem heute brennenden Bedürfnis des Dogmatikers erwachsen ist, über die Genese der Christologie Rechenschaft abzulegen. Neu hinzugekommen ist ein aufschlußreicher Abschnitt „Auf den Spuren eines vor-evagriantischen Origenismus“ (548–561), in dem G. knapp die Christologie des noch wenig beachteten und noch nicht übereinstimmend datierten Marcus Eremita darstellt, bei dem sich die Formel der *henosis kath' hypostasin* findet. In dem theologischen Streit mit seinen bisher noch nicht sicher identifizierten Gegnern, in denen G. origenistische Kreise Ägyptens „in der Zeit vor 400“ sieht (556), geht es offenbar um die Frage, die seit den Zeiten der römischen und afrikanischen Monarchianer die Theologen umgetrieben und zu immer neuen Lösungsvorschlägen angestachelt hat, nämlich wie ein einziges Subjekt (der göttliche Erlöser) zugleich leiden und nicht leiden kann (vgl. 550, 555). Ebenfalls neu und wohl aufgrund eines Hinweises von A. de Halleux (in der o.g. Rez., 62) eingefügt ist eine kurze Würdigung der Christologie Ephraems des Syrers (516–527). Alle diese großen Erweiterungen stehen im Dienst des gegenüber der Ausgangskonzeption (Vorgeschichte der Formel von Chalcedon) geänderten Zieles, eine umfassende Darstellung der Geschichte der frühen christologischen Vorstellungen zu bieten. Trotz der geänderten Gesamtausrichtung und trotz der breiten Schichten, die sich um den ehemaligen Kern angelagert haben, bleibt jedoch die formgebende Kraft des ersten Entwurfs auf weite Strecken durchaus noch spürbar. Das ist aber vielleicht nicht immer nur ein Zeichen dafür, daß das einstmalig gewählte Koordinatensystem sich bewährt hat, sondern kann wie im Falle des Ephraem, der nach Epiphanius und Damaskus sowie Diodor als letzter in dem Kapitel „Erste Reaktionen auf den Apollinarismus und die ‚Logos-Anthropos‘-Christologie“ eingereiht wird, zu der vorsichtigen Anfrage bewegen, ob hier nicht ein gänzlich eigenständiger christologischer Ansatz mit einem ihm wesensfremden griechischen Begriffsraster abgefragt wird.

Auch sonst hat G., um den jeweils neuesten Forschungsstand zu berücksichtigen, an ungezählten Stellen umgearbeitet (so z.B. die Analyse der Definition von Chalcedon, die jetzt A. de Halleux folgt, 755–759), oder gestrichen (so den Vergleich zwischen Arius und dem Symbol des Gregor Thaumaturgus, engl. Ausgabe 232–238, da L. Abramowski die Echtheit des Symbols bestreitet), oder die Akzente neu gesetzt. Die Anmerkungen wurden mit einer überwältigenden Anzahl von Literaturangaben ergänzt.

Durch die umfassende Literaturverarbeitung nicht nur zu allen Hauptthemen, sondern auch zu unerwarteten Nebenthemen (z.B. zu den „Namen Christi“, 16; zu Qumran, 33 f.;

zur Konstantinfrage, 387), durch zahlreiche Einzelanalysen (wie z.B. über *kyriakos anthrosos*, 429 f.), durch die Erschließung des gesamten Stoffes mittels ausführlicher Register ist G.s Werk zu einem Handbuch geworden, zu dem jeder greifen muß, der in irgendeiner christologischen Zentral- oder Randfrage den gegenwärtigen Diskussionsstand erfahren will. Dabei nimmt man leicht in Kauf, daß bei so langanhaltendem Wachstum des Werkes die „Jahresringe“ bisweilen erkennbar sind, etwa wesentliche Erörterungen, die man im Text erwarten würde, in den Fußnoten geführt werden (223<sup>1</sup>), oder Text und Anmerkungen in sachlicher Spannung stehen (283 f.), oder unterschiedliche Übersetzungen ein und desselben Zitats geboten werden (432; 438), oder Contra Noetum teils mit Einschränkungen, teils uneingeschränkt (210, 252, 491) als Werk Hippolyts zitiert wird, oder die Linienführung etwas an Strenge einbüßt, weil G. einem Gewährsmann auf manch interessanterem Seitenpfade gefolgt ist (z.B. 390 ff.). G.s Darstellungsweise, von ihm selbst als „eine Verbindung von Einzelanalyse und umfassender Synthese“ charakterisiert, ist vor allem erörternd, argumentierend. Der Leser wird von Text zu Text den Weg der Erkenntnis bis zum Ergebnis geführt, er kann den Beweismittelweg kontrollieren, wird nicht mit den fertigen Ergebnissen zum Schweigen gebracht. Allerdings setzt Grillmeier den eingeweihten, mit den Hauptproblemen vertrauten Leser voraus, da er oft unmittelbar mit der Diskussion aktueller Fragen beginnt und auf eine allgemeine Einführung verzichtet. Insofern ist dies Werk kein Lehrbuch der Christologie für Anfänger, sondern ein Studienbuch für Fortgeschrittene. Überhaupt ist dem, der einen ersten Einstieg sucht, zu empfehlen, zunächst einmal zu dem recht straffen Entwurf von 1951 zu greifen, ehe er sich in die Fluten des opus maximum von 1979 wirft. Der wissenschaftlich Arbeitende wird zusätzlich auch immer noch wenigstens die letzte englische Edition vergleichen müssen, nicht nur um den weiteren Gang der Forschung und eine vielleicht veränderte Sicht feststellen zu können, sondern weil er darin einiges findet, das nicht in die deutsche Ausgabe übernommen wurde. (Ein wichtiges Beispiel: Der Anhang „The Nestorius Question in Modern Study“, engl. Ausgabe 1975, 559–568.)

Den Reichtum von G.s unvergleichlicher Leistung hier auszubreiten ist unmöglich, wenn man nicht wenigstens ein opusculum schreiben will. Einen Überblick über Gliederung und Inhalt seines Werkes findet man in der Besprechung von Rudolf Haubst: ThRv 76 (1980) 176–186, so daß er hier entfallen kann. Statt dessen soll das Grundanliegen der Dogmengeschichtsschreibung G.s gewürdigt werden. Bevor dies aber geschieht, sei der Hinweis auf ein paar kleinere Desiderata und geringe Versehen erlaubt; er erfolgt lediglich im Hinblick auf die weiterhin zu erwartenden Editionen und berührt nicht im mindesten die Qualität des Werkes. Der Einfachheit halber geht es der Reihe nach.

Gewiß sind die von den franziskanischen Ausgräbern in Palästina zutage geförderten archäologischen Funde, die das dort (bis zum konstantinischen Zeitalter) fortlebende Judenchristentum bezeugen, noch nicht umfassend und vollständig kritisch publiziert oder gar ausgewertet. Doch verdienen sie, gerade weil sie bei uns so wenig beachtet werden, wegen ihrer überragenden Bedeutung für die Interpretation jüdenchristlichen Glaubens und Kultus eine Erwähnung. Eine vorläufige zusammenfassende Darbietung und Interpretation des Materials versucht Bellarmino Bagatti, O.F.M., *The Church from the Circumcision. History and Archeology of the Judeo-Christians* (PSBF. Mi 2), Jerusalem 1971. Vgl. auch Ignazio Mancini, O.F.M., *L'archéologie judéochrétienne. Notices historiques* (PSBF. Mi 10), Jerusalem 1977; ebd. 137 f. Erläuterung der ökumenischen Bedeutung dieser Entdeckungen. Mögen Bagattis *Interpretationen* auch recht umstritten sein, die archäologischen Funde für sich genommen zeigen, daß bis wenigstens ins vierte Jahrhundert hinein die griechisch-römische Kultur nicht der einzig mögliche und legitime Definitionsrahmen für Christentum und christliche Lehre war. (Dies zu Grillmeier 138 ff. Nach brieflicher Mitteilung sind in dieser Hinsicht Ergänzungen vor allem für den ostsyrischen Bereich im 2. Bd. zu erwarten.)

Über Sabellius unterrichtet zuverlässig nur der Zeitgenosse Hippolyt, Refutatio IX 11 f. Alle späteren Nachrichten über ihn (vielleicht mit Ausnahme der des Dionys von Rom und des Arius) sind z.T. nachweislich, z.T. wahrscheinlich falsch. Deswegen lassen sich manche Ausführungen auf S. 283 f. nicht sicher belegen. — Zur Frage nach dem Verf. der Pseudo-Ignatianen und dem Kompilator der Apostolischen Konstitutionen (457/9) sind jetzt die wichtigen und weiterführenden Untersuchungen von Dieter Hagedorn in der Einleitung zu seiner editio princeps: Der Hiobkommentar des Arianers Julian in PTS 14 (1973) zu beachten. Ihm ist m.E. der Nachweis geglückt, daß der Eunomianer Julian mit dem pseudognatianischen Autor identisch ist.

In Anm. 17 der S. 485 wird auf eine Korrektur verwiesen, die Apolinarius, kata meros pistis 28 (178, 1–3 Lietzmann) an seiner ungereimten Christologie angebracht habe (so auch schon

in „Chalcedon“ I, 107<sup>17</sup>). Die zitierte Stelle ist jedoch, wie G.L. Prestige, St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea, London 1956, 60 f., nachgewiesen hat, Teil einer späteren Interpolation aus Athan., Ad Adelphium 8 (PG 26, 1084A). Sie fehlt im ursprünglichen, von Leontius überlieferten Wortlaut, den Lietzmann im Apparat abdruckt, und muß als Beleg für eine geänderte Auffassung des Apollinaris entfallen.

Zweifel habe ich, ob es aussichtsreich ist, „den Ursprung des ‚apolinaristischen‘ Gedankens“ vor Nicaea zu suchen (482). Eher erscheint die Bestreitung der wahren Menschheit Christi als eine folgerichtige Konsequenz der soteriologischen Argumentation von Nicaea (und dessen Verteidigern, Markell und Athanasius). Über den Syllogismus, der zum Dogma von Nicaea geführt hat (Nur Gott kann den Menschen erlösen. Christus hat uns erlöst. Also ist Christus wahrer Gott) geht Apollinaris nur mit einer einzigen weiteren Schlußfolgerung hinaus: „Also ist Christus nicht ein Mensch.“ Diesen Syllogismus findet man an unzählten Stellen, eine ganze Sequenz davon in der Anacephalaeosis, deren zweiter Satz, gefolgt von vielen ähnlichen, lautet: „Jeder Mensch ist Teil der Welt, und kein Teil der Welt beseitigt die Sünde der Welt, unter der er selbst liegt. Christus aber beseitigt sie. *Also ist Christus nicht ein Mensch.*“ Oder De fide et incarnatione (202, 22–24; 203, 19–22 Lietzmann): „Denn es ist nicht möglich zu finden von einem Menschen das Leben, das von Gott (stammt). (. . .) Lebender aber ist der, welcher geboren und gekreuzigt ward. *Nicht ein Mensch war der, welchen Maria gebar, und nicht ein Mensch war der, welchen die Juden kreuzigten, sondern Gott war der. . .*“. Die Erkenntnis, daß das erlösende Subjekt Gott sein muß, scheint mir der erste Satz des Apollinaris zu sein (Wahrscheinlich hat er sich deswegen so gut mit Athanasius verstanden). Alles weitere, die „Physiologie“ Christi, ist m.E. nur Folgeprodukt seiner systematischen Begabung. Daß er, um zum Ziele zu kommen, natürlich das ihm passendste der schon vorhandenen christologischen Schemata aufgriff, ist verständlich. Aber da er das Schema zwar nicht, wie G. überzeugend darlegt, von den Arianern ausborgt, aber doch mit ihnen teilt, wird es wohl kaum *Ursprung* und Triebfeder seiner Konzeption gewesen sein.

Daß Gregor von Nyssa die menschliche Natur Christi „gelegentlich . . . als ein gesondertes Prosopon oder als gesonderte Hypostase“ bezeichne, läßt sich weder mit den angezogenen Stellen (541 Anm. 21), noch sonst belegen. M. Richard's Argumente in dieser Richtung („L'introduction du mot „Hypostase“ dans la théologie de l' Incarnation: MSR 2 (1945) 17–20) halten der Überprüfung nicht stand. — S. 768 wird die Frage erörtert, ob Nestorius, der „auf der Basis der stoisch-kappadozischen Analyse von *physis (ousia)* und *hypostasis*“ ansetze, die dogmatische Formel von Chalcedon (insbes. die Formulierung: *salva proprietate utriusque naturae et in unam personam atque subsistentiam concurrente*) „mit seinen spekulativen Voraussetzungen“ hätte rechtfertigen können. Die Frage wird verneint. Eigentümlichkeit, *proprietas, idiotēs* sei nach stoisch-kappadozischem (und also nestorianischem) Verständnis das, was zur *ousia* hinzukomme und sie als Hypostase (oder Prosopon) ausforme. Auf dieser Definitionsgrundlage interpretiert, ergäbe sich für die chalcedonische Formel ein Widerspruch. Sie würde einerseits „besagen, daß jede Natur das behält, was sie zur *hypostasis* macht, und auf der anderen Seite würde gesagt, daß es nur *eine Hypostase* und *ein Prosopon* gebe“ (768). Nun ist es gewiß richtig, daß bei Basilius und bei Gregor von Nyssa *idiomata* und *idiotēs* die noch unbestimmte *ousia* zur Hypostase qualifizieren. Das bedeutet aber wiederum nicht, daß es *nur idiotēs* gibt, die die *ousia* zur Hypostase qualifizieren. So streng ist die Terminologie nicht. Es gibt durchaus auch Eigentümlichkeiten, welche die *ousia, physis* als solche allgemein charakterisieren. So bezeichnet z.B. Basilius, Adv. Eunom. I 10 (PG 29, 533C–536C) die Unvergänglichkeit, die Unsichtbarkeit, die Unsterblichkeit als Eigentümlichkeit (*idioma*) Gottes, seiner *physis*, seiner *ousia*. An etwas späterer Stelle (ebd. I 18: 552C–553A) nennt er die *morphe theou* (Phil 2, 6) als Gegenstück zur *ousia* der Menschheit „die *idiotēs* der göttlichen *ousia*“, d.h. er bezeichnet gerade das Spezifische der göttlichen Natur Christi mit dem scheinbar für die Hypostase reservierten Wort. Entsprechend wird Adv. Eunom. II 10 (589C) die Überlegenheit Gottes gegenüber den sterblichen Wesen als die *idiotēs* der *ousia* des Sohnes erklärt. Die Belege ließen sich unschwer vermehren. Erwähnt sei wenigstens noch, daß an einer der wenigen Stellen, an denen Basilius die eigentlich christologische Frage der Einigung von Gottheit und Menschheit in der Inkarnation erörtert, das Wort *idiomata* (im chalcedonensischen Sinn) auftaucht: Sowenig wie das Feuer, sagt er in der Homilie In sanctam Christi generationem (PG 31, 1461A), die Eigentümlichkeiten (*idiomata*) des von ihm durchglühten Eisens annimmt, sowenig wird die Gottheit durch die Schwäche des von ihr angenommenen menschlichen Fleisches verändert. Daraus ergibt sich, daß Basilius die (philosophische) Terminologie von Chalcedon sicher hätte nachvollziehen können. Gleiches gilt für seinen Bruder. Um sofort einige Belege aus der christologischen Debatte zu bringen,

sei auf Ep. 3 (Opera VIII 2 p. 25, 15 f. Pasquali) verwiesen, wo von der überwältigenden Macht die Rede ist, „die in der Eigentümlichkeit (idiotes) unserer Natur aufleuchtet“. In Adv. Apolinarium (Opera III 1 p 196, 3–5 Müller) verweist Gregor auf die „entgegengesetzten Eigentümlichkeiten“ (idiomata) der beiden Naturen, nämlich der Natur „des Fleisches und der der Gottheit“, um die apolinareische Formel von der *mia physis* zu widerlegen. Ebenso werden ebd. 219, 25–30; 229, 8 f. die spezifischen Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur erwähnt. Ob diese Terminologie nun typisch stoisch oder, wie ich das für Gregor von Nyssa behauptet habe, eher porphyrianisch ist (vgl. Porphyr., Isagoge 3a1–5), kann hier außer Betracht bleiben: die chalcedonische Formel hätte den Kappadoziern von ihren begrifflichen Voraussetzungen her m.E. keine Schwierigkeiten bereitet. Und sollte Nestorius, der in seinem Liber Heraclidis Leo d.Gr. als „Held Gottes“ begrüßt und nach der Lektüre des Tomus ad Flavianum (mit seiner Formel: *salua igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam!*) ausdrücklich seine volle Übereinstimmung erklärt (Grillmeier 707), keine Möglichkeit gesehen haben, Chalcedon spekulativ zu rechtfertigen (ebd. 768)?

Allerdings ist die Antwort auf diese Frage nicht entscheidend. Welcher Konzilsvater wäre in der Lage gewesen, das *homoousios* von Nicaea spekulativ zu rechtfertigen? Entscheidend ist vielmehr die Feststellung G.s, „daß Nestorius wohl die dogmatische Formel von Chalcedon hätte annehmen können“ (ebd.). Und diese Feststellung führt uns zum letzten Punkt: der Würdigung der Grundintention des Werkes von G. Der hervorstechendste Zug der Dogmen- und Theologiegeschichte der Schreibung G.s ist die befreiend irenische Art, in der der Autor verdächtige und verurteilte Theologen zu verstehen und zu verteidigen sucht. Das gilt für Marcell von Ancyra, für Diodor und Theodor von Mopsuestia und ganz besonders für Nestorius. Die mit spürbarer Wärme geschriebenen langen Seiten über diesen Theologen lesen sich wie eine Apologie für einen verkannten Kirchenvater. Hinter der *expressis verbis* formulierten Absicht, damit einen Beitrag zur „theologischen Rehabilitierung“ dieses Mannes zu leisten, ja „die Orthodoxie seiner Lehre“ aufzuzeigen (642), steht das größere Ziel der ökumenischen Versöhnung und Gemeinschaft (ebd.; vgl. 767). Daß dies nicht bloß schöne Worte sind, sondern daß G.s Dogmengeschichtsschreibung tatsächlich friedentiftend gewirkt hat, weiß jeder, der sein Engagement in den theologischen Gesprächen mit den Ostkirchen kennt (vgl. IX). Insofern ist G.s Werk ein wahrhaft christliches Werk, und Schöneres läßt sich nicht sagen.

Die folgenden Bemerkungen, in denen nochmals ein theologisches Problem aufgegriffen wird, sollen als Ermunterung verstanden werden, den von G. beschrittenen Weg entschlossen weiterzugehen und einige Hemmnisse zu beseitigen, die sich dem weiteren Gang noch entgegenstellen.

Es ist in der Tat erstaunlich, zu welchen Ergebnissen Grillmeier nach gewissenhafter Erörterung der Aussagen und Intentionen des Nestorius gelangt: Nicht nur wird ihm bestätigt, daß seine Vorstellungen insgesamt „eine ganz orthodoxe Auffassung von der Menschwerdung erkennen lassen“, daß er „vom Standpunkt“ der „damaligen Metaphysik aus gesehen — mit Recht beanspruchen“ kann, „eine seinshafte Begründung für die Einheit in Christus gefunden zu haben“ (659), daß er „nach dem Stande der damaligen Metaphysik vom *ens concretum* . . . nicht viel mehr erreichen kann, als was er tatsächlich erreicht hat“ (725); G.s Analysen der theologischen Bemühungen bis einschließlich Chalcedon gipfeln in dem Urteil, daß „der einzige bedeutende Versuch, eine Theorie der Inkarnation zu geben, . . . von Nestorius auf der Basis der stoisch-kappadokischen Analyse von *physis (ousia)* und *hypostasis* gemacht worden“ war und daß er, wie schon angeführt, „die dogmatische Formel von Chalcedon hätte annehmen können“ (768).

Angesichts so klarer Äußerungen ist die gelegentlich noch anzutreffende Rede von „der Häresie des Nestorius“, die in der Leugnung des kirchlichen Inkarnationsdogmas bestanden habe (687), gewiß nur noch Überbleibsel eines von G. selbst überholten Standpunkts, ein übersehener Irrläufer aus „Chalcedon I“ (161), der in der nächsten Auflage getilgt werden wird. — Oder nicht? Gibt es trotz der theologischen Rehabilitierung nach Meinung Grillmeiers doch eine Häresie des Nestorius? Interpretiert Rudolf Haubst die Intention G.s richtig, wenn er sagt: „Nicht nur Mißverständnisse also, sondern die Ärgernis erregende und Verwirrung stiftende (643) Verwerfung der spätestens durch das Nicaenum verbindlich gelehnten ‚communicatio idiomatum‘ war der fundamentale Grund für die Verurteilung und Amtsenthebung des Nestorius (648).“ (ThRv 76 (1980) 184 f.)? — Lassen wir einmal die Frage beiseite, ob es zutrifft, daß Nestorius wirklich das, was gemeinhin unter *communicatio idiomatum* verstanden wird, gelehrt hat (wer nur den Text des § 7 seiner — vom cyrillischen Konzil als blasphemisch verurteilten — Ep. 2 ad Cyrillum liest, wird zu einem anderen Urteil kommen);

lassen wir die Frage beiseite, ob das Nicaenum wirklich verbindlich die *communicatio idiomatum* gelehrt habe (ich wüßte gern, wie man diese Behauptung mit der Art der antianianischen Argumentation der folgenden Kirchenväter in Übereinstimmung bringen könnte, ohne die Mehrzahl von ihnen — einschließlich Damaskus, vgl. DS 166 — als potentielle Häretiker auf die Anklagebank zu setzen). Prüfen wir die Frage, was es mit der *communicatio idiomatum* auf sich hat.

Können wir überhaupt widerspruchsfrei und mit einem gültigen metaphysischen Begriffsapparat sagen, was Personseinheit in Christus und die ihr sachlich folgende Idiomenkommunikation sind? Die zunächst einleuchtende Aussage zum Beispiel, „daß die Inkarnation als eine Verbindung der menschlichen *Natur* mit der *Person* des Wortes und nicht mit der göttlichen *Natur* zu fassen ist“ (663), daß also „die Hypostase des Wortes“ der eigentliche „Träger des metaphysischen Ich in Christus“ ist (699), daß man konsequent zwei „Arten der Aussage unterscheiden kann: die eine, welche etwas dem Logos als besitzendem und tragendem Subjekt zuschreibt; die andere, welche etwas vom Logos als seiender Natur aussagt“ (698), enthüllt sich bei näherem Zusehen als analoge Redeweise. Denn können wir anders als mit einer Analogie sagen, was eine göttliche Person ist, oder gilt nicht auch heute noch das Wort Augustins: *Dictum est tamen tres personae non ut illud diceretur, sed ne taceretur* (De trin. V 8)? Gilt nicht (was derselbe Augustin, De trin V 5, jedenfalls gesehen hat) seit der Aufstellung der trinitarischen Formel durch Basilius entgegen den metaphysischen Kategorien von Substanz und Akzidenz, daß diese Kategorien in der christlichen Gotteslehre aufgehoben sind, daß Gott nicht unter unsere Begriffe fällt, daß wir also auch nicht in der Lage sind, mit diesen Kategorien anzugeben, was Person und was Personseinheit in Christus ist? Und scheidet nicht sehr schnell jede noch so differenziert ausgefeilte Distinktion der oben genannten Aussagearten an der Frage, die schon Tertullian (Adv. Praxean 30) vergeblich zu lösen versucht hat, welchem Subjekt (welcher Person) die Worte Mt 27, 46 zugeschrieben werden sollen? Hat die Frage der Gegner des Marcus Eremita: „Wie kann ein dem Fleisch der Hypostasis nach geeinter Logos sich ‚leidenslos‘ die Leiden zu eigen machen?“ (G. 555) etwa ihr Recht verloren? Hat es irgendjemand vermocht, darauf eine widerspruchsfreie Antwort zu geben?

Läßt man das, was G. jeweils als Ergebnis seiner Analysen der christologischen Aussagen der Väter zutage fördert, Revue passieren, so ist das Urteil negativ, solange wir den von der chalcedonischen „Lösung“ diktierten Gesichtspunkt einer metaphysischen Fragestellung beibehalten. Das gilt — um nur die bedeutendsten Väter zu nennen — für Tertullian (247, 257), für Athanasius (477), für Diodor (515), für Basilius (537), Gregor von Nyssa (546), Nemesius von Emesa (576), Hilarius von Poitiers (585, 587 f.), Hieronymus (589), Augustinus (603 f.), Johannes Cassian (667–670), Cyrill von Alexandrien (678), Ephesus (691), Theodoret (698 f.), Leo d. Gr. (746 f.), schließlich Chalcedon selbst (762 f.). Sie alle vermögen die geforderte „rechte Einsicht in das Wesen der kirchlichen *praedicatio idiomatum*“ (vgl. 699) und die Personseinheit in Christus nicht aufzuweisen. Dem Nestorius jedoch wird bescheinigt, daß er vergleichsweise nahezu das Beste des ihm Möglichen erreicht hat — und er sollte mit Recht verurteilt und abgesetzt worden sein? Das leuchtet nicht ein. Verurteilt wurde, wie G. sagt, „ein ‚populäres‘ Bild von einer Häresie und einem Häretiker“ Nestorius (644). Mit anderen Worten: Der wahre Nestorius ist zu Unrecht verurteilt worden. Dies scheint mir die erste Konsequenz zu sein, die aus G.s Ausführungen zu ziehen ist.

Die zweite, umfassendere und entscheidendere, ist folgende: Nachdem sich herausgestellt hat, daß kein Theologe eine allseits zufriedenstellende Lösung des christologischen Problems gefunden hat (vgl. 632), ist es wohl an der Zeit einzusehen, daß die Frage auf der metaphysischen Ebene grundsätzlich unlösbar ist (wie das schon Basilius gesehen hat), weil sich der christliche Gott unseren Begriffen entzieht. Die Christusfrage, wie sie seit den Apologeten gestellt wurde, führt lediglich zu einer möglichen und keineswegs allein gültigen Christusinterpretation. Es ist die spezifische Frage, wie sie gestellt werden mußte, sobald das Christusereignis mit den Kategorien der antiken Philosophie interpretiert wurde. Daß gerade der griechische Philosoph Celsus in der Lage ist, das christologische Dilemma zu formulieren (221), beweist die Begrenztheit des Gesichtspunktes. Was an ‚Lösungen‘ in technischer Begriffssprache vorgebracht wurde, ist insgesamt notwendig immer unvollkommen und von lediglich relativer Geltung, weil wir, sobald wir von einem leidenden göttlichen Erlöser sprechen, auf dieser Ebene (der griechischen Metaphysik) schon nicht mehr über einen adäquaten Begriffsapparat verfügen, um überhaupt die Frage richtig zu stellen. Dann aber, wenn man sich grundsätzlich darüber einig ist, daß ein und derselbe vollkommen in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit ist, über etwas zu streiten (wie über ‚Idiomenkommunikation‘), dessen Bedeutung niemand mehr in technischer Sprache widerspruchsfrei anzugeben vermag, ist ein mü-

sig Ding. Allein schon deshalb kann es wegen dieses Punktes m.E. keine rechtmäßige Verurteilung eines Theologen geben.

G. hat, indem er beständig hinter die Oberfläche der in ihrer beschränkten Geltung erkannten Begrifflichkeit nach dem inneren Verständnis und der Aussageintention der Theologen zurückfragte, einer solchen *docta ignorantia* den Boden bereitet und damit die Möglichkeit aufgewiesen, auch verurteilte Theologen für die Kirche wiederzugewinnen. Daß dies naturgemäß nun auch wieder zu Verstehens- und Annäherungsschwierigkeiten in den verschiedenen Kirchen führen kann, liegt auf der Hand. Wer sich den sogenannten Nestorianern nähert, muß sich scheinbar von den sogenannten Monophysiten entfernen. Mir scheint aber, daß eine solche *docta ignorantia*, sollte sie sich bei den Theologen der verschiedenen Kirchen durchsetzen, auf die Dauer eine hervorragende ökumenische Wirkung hätte. Ihr durch weitere Forschungen und Bereinigungen erfolgreich den Weg zu bahnen, ist die Hoffnung, die sich an die gewiß noch folgenden weiteren Editionen von Grillmeiers Jahrhundertwerk heftet.

R. M. Hübner

Stead, Christopher, *Divine Substance*. Oxford: Clarendon 1977. XIII/313 S.

Das Buch behandelt die verschiedenen Bedeutungen des Wortes *usia* von Platon bis zur Mitte des 4. Jh.s n. Chr. Es versteht sich nicht als rein historische Studie; St. möchte vielmehr die Aufmerksamkeit des Lesers auf die logischen Probleme richten, die mit Wörtern wie „seiend“, „Identität“, „Einheit“ gegeben sind. Kap. I will deshalb für die Interpretation wichtige Unterscheidungen an die Hand geben; es befaßt sich mit modernen Überlegungen zur Logik der Abstracta, zur Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen von „sein“ und zum Substanzbegriff. Den Ausführungen über *usia* bei Platon (Kap. II) folgt eine detaillierte Diskussion des Aristotelischen Begriffs in der Kategorienschrift und in Metaphysik VII und VIII (Kap. III). Kap. IV befaßt sich mit der Aristotelischen Gotteslehre. Der philosophische Teil der Arbeit schließt mit zwei Kapiteln über die Entwicklung nach Aristoteles. Kap. V verfolgt den Einfluß der Kategorienschrift. Trotz der mit Andronikos von Rhodos beginnenden Kommentierung war deren Text, so stellt St. fest, in den drei ersten christlichen Jahrhunderten wenig verbreitet; mit Ausnahme von Hippolyt, Refut. VII 16–18 sei keinem der christlichen Autoren dieses Zeitraums die Aristotelische Unterscheidung zwischen erster und zweiter *usia* geläufig gewesen. St. beklagt für diese Zeit ein mangelndes Verständnis der Kategorienlehre und eine Vergröberung, die sich z.B. auch im stoischen System der vier Kategorien zeige. Kap. VI versucht, die verschiedenen Bedeutungen von *usia* in der Spätantike schematisch zu erfassen. St. gliedert das Kapitel nach sieben Bedeutungen: existence; category or status; substance; stuff or material; form; definition; truth; jede dieser Bedeutungen ist nochmals vierfach untergliedert (132). Das Material stammt überwiegend aus christlichen Autoren (Hippolyt, Klemens von Alexandrien, Origenes, Eusebius von Caesarea, Athanasius).

Die folgenden Kapitel wenden sich ausschließlich dem theologischen Sprachgebrauch zu. Der Leser erwartet, daß anhand der entwickelten Unterscheidungen eine Antwort gegeben wird auf die Frage, wie das Wort *usia* zu verstehen ist, wenn es auf Gott angewendet wird. Diese Erwartung wird nur zu einem geringen Teil erfüllt. Bereits die Überschrift von Kap. VII „God's Substance in Theological Tradition“ und die den theologischen Teil einleitende Frage „what is the substance of God?“ (157) sind mißverständlich. Soll die formale Frage behandelt werden, wie das Wort in seiner Anwendung auf Gott zu verstehen ist? Oder soll, ohne daß auf die Bedeutung von *usia* reflektiert wird, eine inhaltliche Aussage darüber gemacht werden, worin die *usia* Gottes besteht? Die Durchführung des Kapitels spricht eher für die zweite Möglichkeit. St. geht zunächst auf Einzelfragen ein: *usia* werde selten gebraucht, um Gottes Existenz zu bezeichnen; die bekannte Aussage Platons, die Idee des Guten sei „jenseits der *usia*“ (Staat 509b), halte christliche Autoren davon ab, *usia* auf Gott anzuwenden; wie lassen sich Gottes Unveränderlichkeit und seine Beziehungen ad extra miteinander vereinbaren; wie verhält seine Substanz sich zu seinen Attributen? Der Hauptteil ist jedoch der inhaltlichen Fragestellung gewidmet. St. prüft, in welchem Sinn und mit welchen Einschränkungen die frühe Patristik Gott als Seele, Geist, intelligible Wesenheit oder Pneuma bezeichnet. Ein eigener Abschnitt ist den Prädikaten gewidmet, die Gottes Einheit und Einzigkeit ausdrücken (*unicus, simplex, immutabilis*). Hier greift St. auf drei Analysen des Begriffs der Einheit in der antiken Philosophie zurück: Aristoteles, Metaphysik V 6 und X 1; die Stoa; Platons Parmenides. Beziehungen zu patristischen Autoren werden nur von der Analyse Platons her aufgezeigt. In diesem Zusammenhang behandelt St. zwei Modelle der Vermittlung von Einheit und Vielheit.