

ters. Im Verlauf dieser Diskussion gelangte die Vätertheologie zu einem neuen Verständnis von „ousia“ (Wesen/Natur/Substanz) und „hypostasis“ (personaler Selbststand/Person). In diesem Kontext taucht erstmals das Thema von der „Person“ des Wortes als Ikone des Vaters auf. Vf. zeigt sehr gut, unter welchen Mühen es nach und nach gelungen ist, das trinitarische Dogma begrifflich zu erfassen, ohne seinen Geheimnischarakter zu zerstören. – Im 2. Kap. dieses ersten Teiles handelt Vf. von den christologischen Fundamenten der Ikone. Während er Origenes vor dem Vorwurf einer bilderfeindlichen Christologie wirkungsvoll in Schutz nimmt, zeigt er nachdrücklich durch die Analyse des bekannten Briefes, den Eusebius von Cäsarea an Konstantia, die Schwester Konstantins gesandt hatte, wie sehr dieser Brief – zu dessen Datierungsproblemen neuestens die Studie von H. G. Thümmel in *Klio* 66 (1984) 210–222 beizuziehen ist! – von einer bilderfeindlichen Christologie geprägt ist. Ganz anders bietet sich dagegen die Christologie der beiden großen Vorkämpfer der Christologie, Cyrill von Alexandrien und Maximus Confessor dar, deren Lehre maßgeblich die Definition des Konzils von 787 beeinflusst hat. – Gegenüber dem I. Teil des Buches ist der II. Teil (139–225) mehr geschichtlich ausgerichtet. Nach einer Darlegung der immer noch strittigen Frage der Ursache des Bildstreites diskutiert Vf. die verschiedenen Argumente, die die Ikonoklasten vorbrachten und die in dem Vorwurf gipfelten, die Kirche habe sich mit dem Bilderkult auf den Weg ins Heidentum begeben. Im Blick auf die ikonoklastische Synode von Hiereia (754) unter Kaiser Konstantin Kopronymos entwickelt Vf. die Positionen der Bilderverteidiger, zumal des Patriarchen Germanos I. und des Johannes von Damascus. Die Frucht ihrer theologischen Bemühungen ist das Konzil von 787, zu dessen Verteidigung neben Patriarch Nikephoros († 829) vor allem die mönchischen Kreise unter Theodor von Studion († 826) sich unentwegt einsetzten. Abschließend stellt Sch. fest: „Das starke Empfinden für die Transzendenz Gottes beeindruckt immer wieder an der bilderfeindlichen Bewegung“, aber es muß auch gesagt werden, daß es noch etwas anderes gibt als diese Transzendenz. „Die Kirche hat immer wieder eine größere Sicht der Größe Gottes verkündigt: die eines Gottes, der sich selbst entäußern kann, um seinem eigenen Geschöpf gleich zu werden. Wie sollte es dann eine Erniedrigung der Ehre Gottes sein, wenn nun der Menschgewordene auch im Bild dargestellt wird?“ (224). Die Ikone hat letztlich darin ihr Daseinsrecht, daß sie „das offenkundigste Kennzeichen der Heilsökonomie ist“ (225). – Im Ringen um das rechte Verständnis der Ikone Christi wird das vorliegende Werk einen wichtigen Platz einnehmen.

H. BACHT S. J.

KAISER, PHILIPP, *Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie* (Eichstätter Studien, NF 14), Regensburg: Pustet 1981. 336 S.

Jede Dogmenhermeneutik steht vor der doppelten Aufgabe, nicht nur sach-, sondern auch zeitgemäß zu sein. Bei ihrer Sache ist sie, wenn jene Frage rekonstruiert wird, worauf das Dogma ursprünglich antworten wollte. Und sie ist auf der Höhe der Zeit, wenn sie das Gesagte so reformuliert, daß es als Antwort auf Gegenwartsfragen verstehbar bleibt. Für die Christologie stellt sich das Problem einer solchen Verknüpfung historischen und systematischen Denkens mit besonderer Dringlichkeit. Denn sie darf sich weder darauf beschränken, das Überlieferte steril zu wiederholen, noch sich damit zufriedengeben, „einen bloßen ‚Kommentar‘ zur überlieferten Lehre zu geben, sondern es ist zugleich eine Übersetzung in neue Verstehenshorizonte notwendig“ (14), wenn sie jeweils neu überzeugen soll. K. begründet seine Studie zum „Wissen Jesu Christi“ daher auch mit dem Motiv, „aufgrund einer heutigen anthropologischen Konzeption und eines heutigen Verständnisses von Inkarnation einen Entwurf zu wagen, der uns das Geistesleben Jesu in seiner wahren und wirklichen Menschlichkeit zeigt, ohne daß dabei das Geheimnis Jesus des Christus, der die Offenbarung des Vaters ist, verkürzt wird“ (18). – In den ersten Kap. der Untersuchung wird die theologiegeschichtliche Entwicklung des Themas dargestellt. K. setzt an bei der Theologie der lateinischen Väter (19–94). In der Logos-Anthropos-Christologie (Tertullian, Phoebadius v. Agen, Ambrosius, Valentinus v. Brescia, Vigilius v. Thapsus, Leo der Gr. u. a.) erkennt er das Bemühen, die Seinsstände und Wirkweisen der beiden Naturen in Chri-

stus ungetrennt und unvermischt zur Geltung kommen zu lassen. Dagegen sieht er in der Logos-Sarx-Christologie (Hilarius v. Poitiers, Zenó v. Verona, Augustinus, Gregor der Gr., Johannes v. Damaskus) das Bestreben, das Geistesleben Jesu der göttlichen Weisheit des gegenwärtigen Logos zu subsumieren. Der folgende Abschnitt ist der Scholastik gewidmet (95–175) und umfaßt u. a. größere Textstudien zu den Viktorinern, Thomas v. Aquin und Bonaventura. Als Zentralmotiv der hochscholastischen Christologie, das bis in die Neuzeit bestimmend bleibt, nennt K. die Betonung der ‚beseligenenden Gottesschau‘; sie „impliziert für Christus und sein Geistesleben ein Wissen und Schauen ohne Grenzen, das wesentlich über das Erkennen eines Menschen sonst hinausgeht und alles erfaßt ... Jesus befindet sich damit in einer völlig anderen Existenzweise, die nicht mehr die der Menschen sonst ist“ (172). Eine gewisse Gegenbewegung zur Überhöhung des Menschlichen setzt für K. mit dem Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jh. ein (178–189), das den Raum freigibt für eine theologische Betrachtung des konkreten Menschseins Jesu. Ihr wesentliches Merkmal ist die kenotische Interpretation der Inkarnation, die nach dem Ende der Neuscholastik in den zeitgenössischen Neuansätzen systematischer Christologie wiederentdeckt wird (190–238). Erst nach diesem historischen Durchblick geht K. auf das Zeugnis des Neuen Testaments (Stichworte: Anspruch und Sendungsbewußtsein Jesu, christologische Hoheitstitel) und Äußerungen des kirchl. Lehramtes ein (239–270). Bewußt als Diskussionsbeitrag versteht K. seinen „Versuch einer heutigen Sicht“ (271–308), der vor allem an K. Rahner, E. Schillebeeckx und P. Schoonenberg orientiert ist und sich gegen jede Nivellierung und Überhöhung der Menschheit Jesu wehrt. „Die menschliche Wirklichkeit Christi ist so nicht bloßer Schein, hinter dem sich Gott verbirgt, sondern sie ist die reale und volle Gegenwart Gottes selbst. Dieser Kenosis-Charakter der Inkarnation, ..., ist damit das von Gott Gewollte und Bewirkte“ (283). Was Jesu Geistesleben auszeichnet, ist bei aller Konformität zur allgemein menschlichen Geistigkeit, daß die dialogisch-dynamische Entwicklung seiner Selbsterkenntnis „verbunden ist mit einem zunehmenden Wissen und Bewußtwerden seiner Göttlichkeit, da ihm diese nicht jenseits seiner Menschlichkeit gegeben ist, sondern in und mit dieser“ (294–295). Den Ermöglichungsgrund dieses Bewußtseins der Gottessohnschaft sieht K. letztlich in der trinitarischen Struktur des Christusgeheimnisses: Der Mensch Jesus wird sich gewiß, daß er vom ersten Augenblick seiner irdischen Existenz unüberbietbar vom Geist Gottes getragen wird. „Diese ursprunghafte Verbundenheit mit dem Vater gibt Jesus jene Freiheit und jene unmittelbare Autorizität, die sein Leben, sein Wort und sein Handeln als einzigartig auszeichnen“ (299). – Es ist zu bedauern, daß diese bereits 1970 in Würzburg als Habil.-Schrift eingereichte Arbeit nicht schon früher den Weg in die wissenschaftliche Öffentlichkeit fand. Mit ihrem zweifachen Anliegen, die Geschichtlichkeit theologischen Denkens und ebenso die geschichtliche Existenz Jesu unverkürzt wahrzunehmen, hätte sie das an christologischen Diskussionen reiche zurückliegende Jahrzehnt in zwei wichtigen Themenbereichen außerordentlich befruchten können. So bleibt es leider bei nachträglich eingefügten Hinweisen, mit denen die Relevanz von K.s Untersuchungen für die Christologie der Gegenwart angedeutet wird. Dennoch sind längst noch nicht überall die von K. eingebrachten Vorschläge zur Verknüpfung von Anthropologie und Theologie über den Status des Postulates hinausgekommen. Unter dieser Rücksicht hat die von ihm versuchte behutsame Übersetzung überkommener Denkfiguren in den Denkhorizont unserer Zeit nichts von ihrer exemplarischen Bedeutung verloren.

H.-J. HÖHN

LE GOFF, JACQUES, *Die Geburt des Fegefeuers*. Aus dem Französischen übersetzt von Ariane Forkel. Stuttgart: Klett-Cotta 1984. 458 S.

Das französisch erschienene Original (*La naissance du purgatoire*, Paris 1981) des bekannten Mediävisten der Sorbonne hat mit Recht großes Aufsehen erregt. Denn Le Goff ist es gelungen, das scheinbar unzeitgemäße Thema in spannender und farbiger Darstellung einem breiten Publikum nahezubringen, ohne dabei auf wissenschaftliche Untermauerung seiner These zu verzichten; im Gegenteil, die Fülle des erzählenden Materials aus dem Bereich der Visionen und Predigtexempla ist gerade das lebendige