

Maximus Confessor und Johannes v. Damaskus im Kontext der nach-chalcedonischen Auseinandersetzungen (189–235). Von dort geht der Blick wieder zurück auf die Entwicklung der abendländischen Theologie mit Novatian, Hieronymus, Marius Victorinus und Hilarius v. Poitiers als ihren wichtigsten Exponenten (237–281). Ein eigenes Kap. ist Augustinus gewidmet, der das Verständnis der göttlichen Personen als Relationen zwar in die Mitte seiner Trinitätsspekulation stellte, sich im gelegentlichen Gebrauch von ‚persona‘ und ‚substantia‘ als Synonyme aber terminologischer und theologischer Inkonsistenzen schuldig machte (283–318). Der geistesgeschichtlich überaus wirksam gewordenen Person-Definition des Boethius („Persona est naturae rationalis individua substantia“) gilt das Schlußkap. (319–387). Angesichts der begrifflichen Anleihe bei einer Substanzontologie mag Boethius’ Auszeichnung des Individuellen und nicht der Relation als eigentlich personkonstituierendes Moment einen gewissen theologiegeschichtlichen Rückschritt bedeuten. Dagegen ist allerdings zu berücksichtigen, daß hier die christologische Problematik im Vordergrund steht: Die gottmenschliche Einheit in Jesus Christus ist dadurch zu wahren, daß ‚Person‘ gerade das Einheitsprinzip der ungetrennt und unvermischt zueinanderstehenden beiden Naturen benennt. Im Unterschied dazu gibt ‚Person‘ in der Trinitätslehre gerade das Unterscheidende der drei Weisen des göttlichen Selbstbesitzes an. Wenn Boethius also in der Christologie Personalität und Individualität nahezu gleichsetzt, liegt darin zweifellos ein Fortschritt, der allerdings erkauft wurde mit der Vernachlässigung der relationalen Struktur dieses Personseins. Aufgearbeitet wurde dieses Defizit erst durch Richard v. St. Viktor, dessen Definition die Dimension des ‚Interpersonalen‘ als mitkonstitutiv für Personalität ausweist. – M.s Untersuchung dokumentiert ein gründliches Quellenstudium und eine ebenso umfassende Kenntnis der Sekundärliteratur (vgl. Index, 401–444). Dabei ist er nicht der Gefahr erlegen, lediglich eine kommentierte Konkordanz zum Vorkommen des Personbegriffs in der Väterzeit zu erstellen. Bei allem wissenschaftlichen Aufwand haben hier die schwierige Kunst theologischer Geschichtsschreibung und die Fähigkeit zu kritischer Textanalyse ohne einander zu beeinträchtigen eine überzeugende und lesenswerte Studie entstehen lassen.

H.-J. HÖHN

GAHBAUER, FERDINAND R., *Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon* (Das östliche Christentum NF 35). Würzburg: Augustinus-Verlag 1984. 500 S.

Seit ihren Anfängen formuliert die Frage, wie die Einzigartigkeit Jesu Christi zu begreifen ist, ein Hauptproblem der christlichen Theologie. Als eine besonders fruchtbare Denkhilfe hat sich die Analogie des Leib/Seele-Verhältnisses mit der Einheit der menschlichen und der göttlichen Natur in Jesus Christus erwiesen. Die Einflüsse der spätantiken Anthropologie auf die nähere Anwendung dieses Denkmodells in der altkirchlichen Christologie sind bisher allenfalls in einzelnen kleineren Beiträgen oder als Nebenthema christologischer Gesamtdarstellungen aufgearbeitet worden. Daß diese Problemstellung aber eine eigene Monographie verdient, beweist die vorliegende Studie, der es um den „Nachweis anthropologischer Grundmodelle der Antike als Deutungsmuster für die Natureinheit der Person Jesu Christi, m.a.W. um die Verwurzelung des Christusmysteriums in ihrer antik-philosophischen Umwelt gerade mit Hilfe des Menschen aus Leib und Seele als Vergleichsmodell“ (9) geht. Die dabei beschrittene Wegstrecke ist relativ weit; im Umfeld reicht sie von den Vorsokratikern bis ins 8. nachchristliche Jahrhundert, im Kern jedoch vom ersten Vorkommen des Leib/Seele-Modells bis zum Konzil von Chalkedon. In einer vorwiegend begriffsgeschichtlichen Perspektive gilt G.s Interesse hauptsächlich der östlichen, griechisch-sprechenden Kirche. Die in Frage kommenden Texte der maßgeblichen Theologen dieser Zeit sind mit großer Treffsicherheit ausgewählt, ihre tragenden Aussagen und Begriffe jeweils präzise in ihrer Bedeutung und Funktion erklärt und der Vergleich mit entsprechenden Denkfiguren der zeitgenössischen Philosophie ist sehr kenntnisreich durchgeführt. – Nach einem einleitenden Literatur- und Forschungsbericht (12–30) setzt die eigentliche Untersuchung mit einer Analyse der homoiousischen Theologie

des Eusebius v. Emesa ein (32–55), in der sich erstmals die Verwendung des anthropologischen Modells in der Christologie nachweisen läßt. Das im Gebrauch dieser Analogie entstehende Problem der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur begegnet in seiner Schärfe deutlicher in den Schriften des Spätarianers Lucius v. Alexandrien (56–95). G. bemerkt hier eine Tendenz zur Hellenisierung des christlichen Denkens, wenn Lucius Jesus Christus als Zusammensetzung aus zwei unvollkommenen Naturen denkt und diese Synthesis gleichsetzt mit der Konstitution des Menschen aus Leib und Seele. Seine Formel von der ‚*mia physis synthetos*‘ hat jedoch in der Entwicklung der Christologie besonders Apollinaris, die Monophysiten und Kyrill v. Alexandrien nachhaltig beeinflußt. Im Rahmen der orthodoxen Lehrtradition sieht G. dagegen Gregor v. Nazianz, der seinen Vergleich der hypostatischen Union mit der Einheit von Leib und Seele beim Menschen in der Auseinandersetzung mit Lucius und Eudoxius einerseits, und Diodor v. Tarsus anderseits herausarbeitet (96–101). Gregor v. Nyssa bringt den Begriff der Mischung ein (101–126), der – wie die Geschichte des Apollinaris und seiner Schüler zeigt (127–224) – nur dann von Mißverständnissen freibleibt, wenn er die Integrität und Vollkommenheit beider Naturen nicht aufhebt. In der antiochenischen Schule wird nach G. die apollinaristische Position einer kritischen Revision unterzogen: Diodor v. Tarsus lehnt die Leib/Seele-Analogie strikt ab, da für ihn der Unterschied zwischen Gottheit und Menschheit zu groß ist, als daß beide irgendwie miteinander zu vergleichen wären (225–237). Bei Nemesius v. Emesa erkennt G. eine gewisse Inkonsequenz, sofern er diese Analogie zum einen in bezug auf die einzigartige Stellung des Logos ablehnt, sie aber zum anderen für den Nachweis der Leidlosigkeit der göttlichen Natur heranzieht (237–271). Dagegen hält Theodor v. Mopsuestia grundsätzlich an der Gültigkeit des anthropologischen Modells fest; seiner Ansicht nach vereinigen sich beide Naturen nicht auf der Grundlage einer Hypostase, sondern zu einem Prosopon, in dem sie als Einheit-in-Verschiedenheit zu einer Gesamtscheinung finden (272–292). Nestorius zeigt G. wiederum als Gegner eines solchen Modells. Seine Kritik macht er daran fest, daß Leib und Seele erst zusammen eine vollständige Natur bilden, die göttliche und menschliche Natur Jesu Christi jedoch für sich genommen vollständig sind und einander nicht zu ihrer Existenz bedürfen. Überdies erfolge die Einigung von Leib und Seele naturhaft, die Einigung von Gottheit und Menschheit jedoch freiwillig. Außerdem müsse die Seele in der Einheit mit dem Körper dessen Leiden mitempfinden, dagegen bleibe die göttliche Natur vom Leiden ausgenommen. Entsprechend gelte, daß die göttliche Natur unbegrenzt und unveränderlich bleibe, die Seele in der Vermischung mit dem Leib jedoch Begrenzung und Veränderung erfahre (293–303). Bei Euthérios v. Tyana findet G. den Aufweis, daß zwei vollkommene Naturen zu einer unvermischten Einigung innerhalb eines Prosopon gelangen. Allerdings gelingt ihm nicht der Beweis, daß die beiden unvollkommenen Teile Leib und Seele beim Menschen den beiden vollkommenen Naturen Jesu Christi entsprechen (304–316). Auf der Verschiedenheit der Naturen, deren Spezifika gleichwohl eine Einheit in einem Prosopon bilden, insistiert Theodoret v. Cyrus. Die Grenze der Analogie sieht er in der Frage der Leidensfähigkeit der göttlichen Natur erreicht; allerdings gelingt ihm selbst kaum noch bei der Unterscheidung der leidensfähigen von der leidlosen Natur deren Einheit zu wahren (316–347). Diese Aufgabe sieht G. bei Kyrill v. Alexandrien mit dessen Einbeziehung des Theorems von der ‚*communicatio idiomatum*‘ besser gelöst. An Kyrills Werk hat G. auch am umfangreichsten und gründlichsten die kritisch-affirmative Rezeption der wichtigsten philosophischen Anthropologien (Plato, Aristoteles, Plotin, Porphyrius, Jamblich, Proklus) der Antike durch die Theologie analysiert (348–420). Ein kurzes Fazit, eine reichhaltige Bibliographie und ein umfangreicher Registerteil runden diese sehr sorgfältig gearbeiteten Studien ab, die eine ungeheure Fleißarbeit dokumentieren. Daß alle Kirchenväter selbst ausführlich zu Wort kommen, dürfte neben den vielen Querverweisen auf die philosophische Literatur ein weiterer Grund sein, daß diese Arbeit künftigen Untersuchungen zur Geschichte der theologischen Anthropologie mühevollere Quellenstudien wenn nicht ersparen, so doch erleichtern wird. Negativ fällt lediglich auf, wie G. mit allzu deutlicher Selbstsicherheit und nicht ohne schulmeisterliche Attitüde international geachteten Kennern der Väterzeit Übersetzungsfehler oder Fehleinschätzungen nachwei-

sen will (z. B. gegen A. Grillmeier: 113–115, 145–148). Auch ist die Problematik der Hellenisierung des Christuskerygmas noch immer herausfordernder, als daß man sie in einer Abhandlung über das Verhältnis von philosophischer Anthropologie und Christologie auf wenigen Seiten (10, 425–426) bloß streifen dürfte. Hier hätte G. wie nur wenige Historiker vor ihm ein wirklich sachkundiges Urteil abgeben können.

H.-J. HÖHN

LES GENRES LITTÉRAIRES DANS LES SOURCES THÉOLOGIQUES ET PHILOSOPHIQUES MÉDIÉVALES. Définition, critique et exploitation. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve 25–27 mai 1981 (Université Catholique de Louvain, Publications de l'Institut d'études médiévales: Textes, Etudes, Congrès 5). Louvain-la-Neuve 1982. XII/302 S.

Seit 1972 erscheint, initiiert und herausgegeben vom Institut d'études médiévales der Université Catholique de Louvain in Louvain-la-Neuve, die Reihe „Typologie des sources du moyen âge occidental“. Mediävisten aller Branchen ist damit ein erstklassiges Arbeitsinstrument in die Hand gegeben, das den Zugang zur gattungsreichen Literatur des lateinischen Mittelalters eröffnet. 1981 veranstaltete das genannte Institut ein Kolloquium, dessen Ziel sich als ein doppeltes beschreiben läßt: nämlich Regeln historischer Kritik in bezug auf die literarischen Genera der philosophischen und theologischen Quellen zu formulieren und darüber hinaus das Interesse der Mediävisten überhaupt auf diese Quellen zu lenken (VIII). – Der hier vorzustellende Band umfaßt alle gehaltenen Vorträge: *P. Hadot*, La préhistoire des genres littéraires philosophiques médiévaux dans l'Antiquité (1–9); *C. Viola*, Manières personnelles et impersonnelles d'aborder un problème: saint Augustin et le XII^e siècle. Contribution à l'histoire de la *quaestio* (11–30); *B. C. Bazan*, La *quaestio disputata* (31–49); *J.-G. Bougerol*, De la *reportatio* à la *redactio* (Saint Bonaventure, Qu. disp. *De perfectione evangelica*, q. 2, a. 2 dans les états successifs du texte) (51–65); *J. F. Wippel*, The Quodlibetal Question as a Distinctive Literary Genre (67–84); *J. E. Murdoch*, Mathematics and Sophisms in the Late Medieval Natural Philosophy and Science (85–100); *O. Lewry*, Thirteenth-Century Examination Compendia from the Faculty of Arts (101–116); *E. Jeanneau*, Gloses et commentaries de textes philosophiques (IX^e–XII^e siècles) (117–131); *G. Franssen*, Les gloses des canonistes et des civilistes (133–149); *B. Munk Olsen*, Les florilèges d'auteurs classiques (151–164); *M. A. et R. H. Rouse*, Florilegia of Patristic Texts (165–180); *J. Hamesse*, Les florilèges philosophiques du XIII^e au XV^e siècle (181–191); *J. Miethke*, Die Traktate *De potestate papae*. Ein Typus politiktheoretischer Literatur im späten Mittelalter (193–211); *J.-L. Bataillon*, Intermédiaires entre les traités de morale pratique et les sermons: les *distinctiones* bibliques alphabétiques (213–226); *L. E. Boyle*, *Summae confessorum* (227–237); *B.-G. Guyot*, Quelques aspects de la typologie des commentaires sur le *Credo* et le *Décalogue* (239–248); *J. R. Smeets*, Les traductions-adaptations versifiées de la Bible en ancien français (249–258); *P.-M. Bogaert*, Adaptations et versions de la Bible en prose (langue d'oïl) (259–277); *L. Genicot*, *Table ronde*: Du genre et de quelques genres (279–286). Indices (Personen und zitierte Handschriften) (287–302) runden die Publikation ab. – Von seiten der theologischen Mediävistik ist der Anstoß, den das Kolloquium in Louvain-la-Neuve und dieser Band geben wollen, nur zu begrüßen. Drei Hinweise bzw. Anfragen hinsichtlich der Genera der theologischen Literatur des MA sollen hier kurz ausgesprochen werden. 1. Der Beitrag von *Guyot* bezieht sich auf die Typologie von Kommentaren zu einem biblischen und einem frühkirchlichen Text. Daneben könnten noch weitere, ebenfalls selbständig kommentierte Texte erwähnt werden, z. B. das Pater noster, das Magnificat etc. Handelt es sich bei jedem dieser kommentierten Texte um einen Typ von Exegese, oder lassen sie sich nicht alle zusammen begreifen als einen Typ katechetischer Literatur? 2. H. Schreckenberg legte vor kurzem (1982) den 1. Teil seines Repertoriums der Adversus-Judaeos-Texte vor. Nach welchen Regeln „funktionieren“ diese Traktate? Handelt es dabei um eine eigene literarische Gattung, oder muß man sie zusammensehen mit der „Dialogus-Literatur“? 3. Das MA hat eine Reihe von Traktaten zur biblischen