

In ähnlicher Weise gliedert der Verf. den Rest des Briefes auf: 3. Teil: 5, 11—10, 39; 4. Teil: 11, 1—12, 13; 5. Teil: 12, 14—13, 18; Abschluß des Briefes 13, 20 f. und ein Begleitwort 13, 19 22—25.

Im 3. Kapitel analysiert V. im einzelnen die von ihm herausgearbeiteten Hauptteile des Hebr (65—224), um zu zeigen, daß wir hier nicht nur ein Beispiel für einen konzentrischen Aufbau, sondern geradezu ein Hauptwerk dieser Art vor uns haben (63). Wir können hier im einzelnen nicht weiter darauf eingehen. V. faßt das Ergebnis dieses Kapitels folgendermaßen zusammen: „Die Einzelheit des Aufbaus bestätigt in allen Punkten die großen Abschnitte des Briefes, wie wir sie im 2. Kapitel herausgestellt haben“ (222). Mit Recht betont er, er habe nicht vorgehabt, einen vollständigen Kommentar zu schreiben, aber aus dem wenigen, was wir gesehen haben, lasse sich schon vermuten, welchen Dienst das Studium des Aufbaus normalerweise für die Auslegung des Briefes leisten müsse (224).

Nachdem der Verf. dann im 4. Kapitel die Beziehungen zwischen den großen Abschnitten des Briefes behandelt hat (225—235), geht er im Schlußkapitel auf die Beziehungen zwischen dem literarischen Aufbau und dem gedanklichen Gerüst ein (237—258). Er zeigt, wie der literarische Aufbau klarer ersichtlich macht, welche aus der Fülle der behandelten Gedanken die grundlegenden theologischen Themen sind. Der Struktur wie dem Inhalt nach bildet der 3. Teil (5, 11—10, 39) das Mittelstück des Briefes, und hier wieder das Wort „Christus“ (9, 11) den Zentralpunkt, d. h., der Hebr ist im strengsten Sinne des Wortes christozentrisch (237). Dieser Zentralbegriff des ganzen Briefes wird im 3. Hauptteil konzentrisch in drei Themen behandelt, dem zentralen Thema „Opfer“ (Christi) und den beiden diesem zugeordneten Themen des himmlischen oder eschatologischen (9, 24—28) und des ekklesiologischen oder neuen Bundesopfers Christi (8, 7—13; 9, 15—23) (238 f.).

Der Verf. hat eine mühsame, aber für das Verständnis des Hebr wertvolle Arbeit geleistet, von der kein Kommentator mehr absehen kann. Ob es allerdings möglich ist, vom Inhalt ganz abgesehen, nur auf Grund der literarischen Struktur die Gliederung des Briefes festzustellen, scheint mir noch nicht so ganz sicher zu sein. Der Verf. gibt selbst zu, daß sich z. B. zwischen 4, 14 und 4, 15 ein bezeichnendes Klammerwort findet, so daß er mit 4, 15 den neuen Abschnitt beginnt, während Vaganay den neuen Abschnitt aus inhaltlichen Gründen erst mit 5, 1 beginnen läßt. Etwas Ähnliches gilt von anderen Stellen, wo zwei Abschnitte nicht durch eigentliche Klammerworte verbunden sind, sondern sich vom Vorhergehenden durch den Gegensatz, also inhaltlich abheben (vgl. 34). Für jeden, der den Brief aufmerksam liest, heben sich die großen Gedankeneinheiten unmittelbar ab. Würde man deshalb nicht besser sagen, daß nicht die literarische Struktur des Briefes für sich allein, sondern nur in Verbindung mit inhaltlichen Gesichtspunkten ein sicheres Kriterium für den Aufbau des Briefes bildet, das zugleich dazu dienen kann, die inhaltlich unterschiedenen Teile und Unterteile genauer voneinander abzuheben? Wir erwarten mit Spannung den ausführlichen Kommentar des Verfassers zum Hebr, der im Vorwort in Aussicht gestellt wird. B. Brinkmann S. J.

Tetz, Martin, *Eine Antilogie des Eutherios von Tyana*. (Patristische Texte und Studien, 1). gr. 8^o (90 S.) Berlin 1964, Walter de Gruyter & Co. 36.— DM.

Die neue Reihe (eine Parallele zu der bekannten anderen: „Texte und Untersuchungen“), welche im Auftrag der Patristischen Kommission der Akademien der Wissenschaften zu Göttingen, Heidelberg, Mainz und München von K. Aland und W. Schneemelcher herausgegeben wird, findet eine würdige Eröffnung durch vorliegende Edition. Sie ist ein Ergebnis der Athanasius-Forschungen des Herausgebers. Unter dem Namen des großen Alexandriners ist eine Schrift erhalten, welche ihrem Inhalt nach in die Zeit der nestorianischen Wirren gehört. Gewiß kannte man schon vor 1908 das Einführungsschreiben und 17 Kapitel dieser titellos überlieferten Streitschrift; G. Ficker konnte damals mit seiner Arbeit über Eutherios von Tyana den ursprünglichen Umfang, wenn auch noch nicht den lückenlosen Text derselben wiedergewinnen (Einführungsschreiben und 21 Kapitel). Durch H.-G. Opitz waren darnach zwei Athoshandschriften mit einem vollständigeren und zuverlässigeren Text, als er Ficker (Escorial-Handschrift) vorlag, namhaft gemacht worden. Damit war nun, nach Klärung der handschriftlichen Überlieferungen, sei es der Kurz-

form, sei es der Vollform des Urtextes, oder auch von Fragmenten und Übersetzungen, eine Ausgabe eines Werkes möglich, das zwar nicht zu den großen theologischen Leistungen der ephesinischen Zeit gehört, aber einen großen Zeugniswert für die durch Verluste so stark betroffene nestorianische Seite der damaligen christologischen Kontroverse hat. Was T. zur handschriftlichen Überlieferung (X bis XXVI) und hierin insbesondere zu den Überlieferungszusammenhängen der „Antilogie“ im Rahmen der Athanasios-Korpora sagt, erinnert an die große Kunst von Ed. Schwartz, Textgeschichte als Geschichte von Sammlungen zu betreiben, und dies im großen Rahmen der Dogmen- und Kirchengeschichte. Interessant ist vor allem die Feststellung, daß „Handschriften und Testimonien [für die Schrift des Eutherios] ... auffallend oft auf Konstantinopel als Heimat der Antilogie-Tradition verwiesen“ (XXXIX), näherhin auf das Akoimetenkloster und seine Bibliothek. „Es liegt darum die Vermutung nahe, daß auch die Antilogie des Eutherios in der *Akoimetenbibliothek* ein Plätzchen zur ‚Überwinterung‘ fand und von dort aus dann den Weg nahm, den uns Handschriften und Testimonien noch in einigen Stadien erkennen lassen“ (XXXIX—XL). Freilich ist dadurch die Textüberlieferung der „Antilogie“ (was nicht der eigentliche Titel der Schrift, sondern nur ein ihrem Zweck entsprechender, vom Text her gerechtfertigter Arbeitstitel ist) nicht so kompliziert gemacht wie etwa bei den Athanasius-Texten oder den großen Sammlungen der Konzilstexte, welche Schwartz herausgegeben hat (vgl. XLIV). In dankenswerter Weise hat der Herausgeber auch die Eutherios-Schreiben der *Collectio Cassinensis* nach Ed. Schwartz mitabgedruckt, so daß nun nach den „Nestoriana“ von Loofs auch die „Eutheriana“ als wichtiges Quellenwerk in vorzüglicher Edition zur Erforschung des Nestorianismus zur Verfügung stehen. Damit wird wohl auch die theologiegeschichtliche Auswertung dieser „Antilogie“ und der Briefe des Eutherios einen neuen Anstoß erfahren. Denn trotz der Arbeit von G. Ficker ist diese bisher nur in ungenügendem Maße geschehen. Theodoret und Andreas von Samosata fanden für die Erforschung der Zeit zwischen Ephesus und Chalkedon mehr Berücksichtigung als Eutherios. Das Studium seines Schrifttums kann aber einen guten Beitrag leisten zur Vervollständigung des Bildes von der antiochenischen Theologengruppe zwischen den zwei großen christologischen Konzilien. Eutherios, als unbeirrter Anhänger des Nestorius verurteilt und verbannt, ist damit für viele als klassischer Nestorianer (im Sinne einer ausgesprochenen Zweipersonenlehre und der Leugnung der Gottheit Christi) gebrandmarkt. In Wirklichkeit steht er ebenso auf dem Boden der kirchlichen Christologie wie Theodoret, wie überhaupt der „Nestorianismus“ des Nestorius und der zeitgenössischen Generation der Antiochener heute viel positiver beurteilt werden kann, als dies das klassische Schema der Häresien glauben machte. Eutherios wehrt sich nicht gegen eine kirchlich anerkannte Tradition, sondern nur gegen eine — freilich letztlich nicht verstandene — einseitige Interpretation derselben. Er steht in der Phase der Christologie, in der noch keine genügende spekulative Möglichkeit gegeben war, Einheit und Verschiedenheit in Christus unter je verschiedenem Gesichtspunkt voll zu wahren. Wo dieser neuralgische Punkt nicht berührt zu werden brauchte, hat er wie Theodoret völlig orthodoxe Aussagen über Christus. Diesen beiden fehlt noch die Unterscheidung zwischen Person und Natur, zwischen dem *principium quod* und *quod*, wie es später ausgedrückt wurde. Ein klares Beispiel bei Eutherios: Wenn er die sogenannte theopaschitische Formel seiner Gegner: „der Logos hat gelitten“, angreift, dann darum, weil er diesen Satz nicht vom letzten „Subjekt“ der Attribution, der Person, dem Logos als *principium quod* versteht, sondern von dem Logos als „Natur“, als *principium quo*: *εἰ ὁ λόγος ἔπαθεν, αὐτῷ ἔπαθεν* (nr. 12, ed. Tetz p. 22, 19—20). Hierin liegt also der eigentliche Grund der Ablehnung dessen, was die Theologie Idiomenkommunikation nennt. Daß Eutherios das damit Gemeinte, den einen Christus bekennen will, ergibt sich ganz deutlich aus nr. 8 (ed. Tetz, p. 16, 24—31). Man könnte zahlreiche Formeln anführen, die dies belegen. Die volle Auswertung dieser Texte muß anderwärts geschehen. Hier sei nur noch auf einige Einzelheiten aufmerksam gemacht, die die Christologie des Eutherios kennzeichnen: ihren heilsökonomischen Ausgangspunkt und Gesamtrahmen (vgl. nr. 7). Man kann darum die „Antilogie“ nicht bezeichnen als „eine den rationalisierenden Zug des Nestorianismus deutlich verratende Schrift“ (so B. Altaner, *Patrologie* 1960, 303).

Interessant sind noch andere Einzelheiten: So der Vergleich der gottmenschlichen Einheit in Christus mit der Leib-Seele-Einheit des Menschen und die einschränkenden Bemerkungen dazu, die es einerseits erlauben, den Vergleich als Beweis für die Erhaltung der Verschiedenheit in der Einheit von Gottheit und Menschheit Christi auszunützen und andererseits ihn den Vertretern der Mia-physis-Lehre zu entziehen. Denn Gottheit und Menschheit verhalten sich in Christus nicht wie „Teile“ in einem Ganzen, wie Leib und Seele im Menschen; sie bleiben aber doch „echte Zweiheit in wahrer Einheit“ (vgl. nr. 6 u. 22, ed. Tetz p. 12, 21—26 u. p. 43 bis 46). Theologische Analogien der gottmenschlichen Einheit Christi findet Eutheros sodann in der Eucharistie — ein Topos der Antiochener — und in der Taufe, die sonst selten herangezogen wird (vgl. nr. 6, ed. Tetz, p. 12, 29—31, 12). Die Formel von den zwei physeis ergibt sich für ihn notwendig, und zwar spekulativ wie von der Überlieferung her. Beide sind eins im einen prosopon. Zu einer Vertiefung des hypostasis-Begriffes kommt Eutheros, und dies im Gegensatz zu Andreas von Samosata, und schließlich auch Theodoret (vgl. dazu die interessante Lesart p. 44, 3 im Apparat). Gegenüber Nestorius fällt bei ihm die schöne Sprache und der klare Beweisgang auf (er verirrt sich nicht in unmögliche Spekulationen und ergeht sich nicht in endlosen Wiederholungen, wie sein Freund; er bleibt innerhalb des typischen Antiochenismus der Zeit zwischen den zwei christologischen Konzilien, der sich ziemlich leicht in die chaledonische Christologie hineinführen ließ; dieser wollte sich übrigens auch Nestorius nicht verschließen, ohne sie freilich voll zu verstehen). Im Rhythmus der Sprache und zuweilen auch in der Formel erinnert Eutheros an Melito von Sardes, letzteres wenn er Christus nennt: τὸν υἱὸν φύσει θεὸν καὶ φύσει ἀνθρώπον (nr. 20, ed. Tetz p. 39, 31; Melito, Peri Pascha 8, ed. Bonner 89, 168; Testuz 33 f.). — Der Apparat der Edition könnte auch unter theologiegeschichtlicher Hinsicht gewürdigt werden, da sich darin manche „Interpretation“ des Urtextes verbirgt, besonders wenn wichtige Formeln zur Frage stehen. Diese Aufgabe — dem Editor wichtiger als obige Bemerkungen — muß für jetzt leider zurückgestellt werden.

A. Grillmeier S. J.

Malmberg, Felix, *Über den Gottmenschen* (Quaest. disp. 9). 8^o (122 S.)
Basel-Freiburg-Wien 1960, Herder. 7.20 DM.

Die vorliegende Quaestio disputata will keine vollständige Christologie sein. In ihr sind nur einige Kernprobleme behandelt, wobei der Akzent auf der spekulativ-theologischen Erörterung liegt. Der Verf. charakterisiert nicht nur den heutigen Stand der behandelten Fragen, sondern er gibt darüber hinaus seinen eigenen, selbständigen Lösungsversuch.

I. *Warum ist Gott Mensch geworden? — das erste behandelte Problem* (9—26). Nach einer kurzen Darstellung der thomistischen und skotistischen Lehre vom Motiv der Menschwerdung und nach einer kritischen Bemerkung zur heutigen Problemstellung entwickelt der Verf. seine eigene Ansicht, wobei er jenseits jeder Possibilen- und Futuribilientheologie die ganze Aufmerksamkeit auf die innere Struktur der faktischen christlichen Ordnung richtet. Für ihn ist Jesus Christus das Ziel der Schöpfung als Erlöser des gefallenem Menschengeschlechtes. Weil für Paulus und Johannes der Mensch Jesus Christus wirklich derjenige sei, durch den und für den alles geschaffen sei, und weil dieser selbe Jesus Christus für sie wesentlich Erlöser sei, so sei der Erlöser und damit die Erlösung wirklich Ziel der Schöpfung (13 f.). M. macht sich dann selbst den Einwand: Erlösung schließt doch begrifflich Sünde mit ein. Wie aber kann die Sünde die Zielrichtung der von Gott bestimmten Schöpfungsordnung wesentlich mitbestimmen? Und seine Antwort: die durch den Gott-Menschen Jesus Christus vollzogene Erlösung von der Sünde ist ein größeres Gut und somit ein höheres Schöpfungsziel, als es die ursprüngliche Gerechtigkeit war, in der Adam geschaffen wurde (14 f.). „Gott wollte nicht die Sünde, wohl aber die Erlösung aus der Sünde; Gott ließ die Sünde Adams und der Kinder Adams zu, auf daß sich seine Liebe in Jesus Christus herrlicher offenbaren konnte als im schuldlosen Adam“ (17). Für ihn ist der noch schuldlose Adam, als Geschöpf und Begnadeter, in seinem ganzen Wesen auf Christus den Erlöser hingeeordnet. „Schon als der erste Mensch noch im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit war, begann Christi Erlösungswerk seinen Anfang zu nehmen,