

wollte. Übrigens erwähnt B. selbst eine Reihe von Texten (Röm 2, 29; 14, 10—12; 1 Kor 3, 8 13 f.; 4, 5; 15, 58; 2 Kor 5, 10; 1 Thess 2, 19 f.; 4, 6), nach denen Gott bzw. Christus in einem forensisch-eschatologischen Urteil jedem einzelnen nach seinen Taten den entsprechenden Lohn zuerkennen wird (254). B. versteht die „Gerechtigkeit Gottes“ bei Paulus weder im Sinne des genitivus subjectivus noch des genitivus objectivus, sondern richtig als genitivus auctoris, d. h. als die von Gott gewirkte Gerechtigkeit (257). Das offizielle Judentum hat dafür nach B. keine Parallelen, wohl aber verstehen S 11 und die Gemeindep salmen in H die Gerechtigkeit Gottes als Gabe Gottes an die Sünder (258). Der Verf. kommt hier der katholischen Auffassung von der Rechtfertigung sehr nahe, wenn er unter Berufung auf Röm 8, 10 sagt, das Handeln Gottes am Menschen in der Rechtfertigung involviere ein total neues Sein: Er ist nun ἐν Χριστῷ. So sei die Rechtfertigung für Paulus kein nur deklarativer Spruch, kein Urteil Gottes ohne ontische Folgen, sondern Realität schaffende Tat Gottes (263).

Nach B. zeigt sich bei Paulus Gottes Gerechtigkeit nirgends als Strafgerechtigkeit; sie war vielmehr immer positiv als Heilsbegriff bestimmt. Der forensische Zuspruch der Gerechtigkeit auf Grund des göttlichen Heilshandelns in Christus ergreift den Menschen als eine Macht, die sein Leben durch die durch Christus neugeschaffene Heilsituation bestimmt. Dieses neue Leben hat zur Folge die ζωὴ und σωτηρία. Auch dieses Ziel kann Paulus durch „Gerechtigkeit“ umschreiben (275). Paulus stimmt hier bei verschiedener Terminologie ganz mit der Verkündigung Jesu überein (276).

Im Verhältnis zu den Qumrantexten stellt der Verf. fest, daß Paulus dort, wo er von der Gerechtigkeit als Lebensmacht spricht, den Begriff strukturell gleich mit dem essenischen Schrifttum verwendet. Dieser Tatbestand stehe mit dem Ergebnis der Untersuchung zu ἀμαρτία und σάρξ im Einklang, so daß Paulus hier zumindest auf indirektem Wege von essenischem Denken beeinflusst sei. Ferner verstehe sowohl Paulus wie die Qumranschriften „Gerechtigkeit Gottes“ als genitivus auctoris (276). Aber daneben finden sich eine Reihe Unterschiede, die durch die Christologie und die aus ihr gezogenen Konsequenzen bedingt sind, denn Paulus denkt vom Heil in Christus her und lehnt deshalb das Gesetz als Heilsweg ab (277 ff.).

Die gründliche und ruhig abwägende Untersuchung ist trotz einiger im Vorstehenden gemachten Vorbehalte eine wirkliche Bereicherung der neutestamentlichen Zeitgeschichte. Sie zeigt vor allem, daß manches, was man bisher bei Johannes und Paulus durch gnostischen Einfluß erklären wollte, eine näherliegende Erklärung durch die Abhängigkeit vom AT, der jüdischen Tradition und vor allem den Anschauungen von Qumran findet, es sei denn, man wolle schon dort einen frühgnostischen Einfluß annehmen, daß aber andererseits ein wesentlicher Unterschied zu diesen Anschauungen bedingt ist durch die Christologie.

B. Brinkmann S. J.

Grillmeier, Alois, S. J., *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. Translated by J. S. Bowden. gr. 8^o (xxIII u. 528 S.) London 1965, A. R. Mowbray & Co. Limited. 75.— sh.

Das hier vorliegende Werk ist eine Ersterscheinung: in englischer Übersetzung, beim anglikanischen Verlag A. R. Mowbray & Co. Limited. Ihm liegt der Artikel des Verf., Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalcedon, in: A. Grillmeier — H. Bacht, Das Konzil von Chalcedon I (Würzburg 1951; ²1959; ³1962) 5—202, zugrunde. Dabei handelt es sich aber keineswegs um eine bloße Übersetzung. Ein Vergleich zeigt, daß aus dem ursprünglichen Artikel ein neues Werk geworden ist.

Im 1. Teil (*Die Entstehung der Christologie*) ist das 1. Kapitel (Die biblische Grundlage) stark überarbeitet. Das 2. Kapitel (Das erste Wachsen. Die Christologie des 2. Jahrhunderts) und das 3. Kapitel (Von Hippolyt bis Origenes: Die Begründung der Christologie als spekulative Theologie und das Auftreten des Hellenismus) sind zum größten Teil neu. — Der 2. Teil (*Die ersten theologischen Interpretationen der Person Christi*) ist in der Darstellung der Logos-Sarx- und

Logos-Anthropos-Christologie eine Übersetzung des zugrunde liegenden Artikels, wobei aber die neueren diesbezüglichen Veröffentlichungen berücksichtigt sind. Dabei ist manches, was in dem Artikel nur kurz angedeutet ist, breiter ausgeführt. Einzelne kleinere Untersuchungen sind neu eingearbeitet, so z. B. das Verhältnis des Eusebios von Emesa zu den pseudoignatianischen Briefen (254—256); oder die Christologie des Epiphianos von Salamis (257—258); oder die Stellung des Papstes Damasus zur christologischen Frage (258—260). — Kapitel 3 des 2. Abschnitts dieses Teils (Neue Bestrebungen nach Origenes) ist neu erarbeitet: die alexandrinische Entwicklung einer christologischen Psychologie; die kappadokische Christologie; Evagrius Ponticus; Nemesius von Emesa. — Ebenso ist Kap. 4 (Der Beitrag des Westens) neu; Kap. 5 (Der Vorabend von Ephesus) ist überarbeitet.

Im 3. Teil (*Kerygma — Theologie — Dogma. Ephesus und Chalkedon* [431 bis 451]) bringt der Verf. im 1. Abschnitt (Das Scandalum oecumenicum des Nestorios und das Konzil von Ephesus) das Ergebnis seiner Untersuchung: Das Scandalum oecumenicum des Nestorios in kirchlich dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht (Schol 36 [1961] 321—356); im 2. Abschnitt die Darstellung: Von Ephesus bis Chalkedon; u. im 3. Abschnitt: das Konzil von Chalkedon; dabei entfaltet er im 1. Kapitel die dogmatische Formel von Chalkedon; u. im 2. Kap.: Chalkedon und die Geschichte der Theologie. — Epilog: Chalkedon — Ende oder Anfang? — Als Appendix ist angefügt — zur Ergänzung des 1. Abschnitts des 3. Teils: Die Nestorios-Frage in der modernen Forschung (496—505). — In der Bibliographie (506—515) beschränkte sich der Verf. auf die Angabe der neueren Bücher und Artikel, die für das hier behandelte Thema von besonderem Interesse sind; weitere Literaturangaben finden sich in den Anmerkungen zum Text; außerdem ist auf A. Schönmetzer, Schrifttums-Verzeichnis zur Geschichte des Konzils von Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon III, 825—865 verwiesen. — Das Buch wird mit Indizes abgeschlossen (516—528): Index der ntl. Stellen; der griechischen, lateinischen und christologischen Termini; Gesamtindex.

Im 1. Teil ist sehr wertvoll, daß die ntl. Christologie in ihrem Werden von der urapostolischen Verkündigung bis zur johanneischen Form dargestellt ist. Damit ist der Ausgangspunkt gegeben für die Entwicklung, die sich im Laufe der christologischen Streitigkeiten vollzog. Es ist aufgezeigt, daß die Christologie des NT im letzten eine absteigende Christologie ist (die eine aufsteigende als Folge hat) und daß damit Adoptianismus der Offenbarung widerspricht (23). Diese absteigende Christologie öffnete den Weg zur Zwei-Naturen-Lehre des Konzils von Chalkedon. In sich habe aber selbst die johanneische Christologie diese Aussage noch nicht explizit ausgesprochen (34).

Kap. 2 und 3 des 1. Teils (36—172) sind sehr wichtig, weil sie die christologische Entwicklung in der nachapostolischen Zeit ins 3. Jahrhundert hinein entfalten. Der Verf. macht damit verständlich, wie das Werden der christologischen Reflexion ein langsamer Prozeß war; wie man im tieferen Verständnis des Verhältnisses von Sohn und Vater zur Annahme der Zweiheit in Christus geführt wurde; wie es grundlegende Aussage war, daß Christus „ein und derselbe“ ist; wie man zu den ersten Reflexionen über das Problem der Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus fand. Aus der Darstellung wird deutlich, daß man erst um 250 zaghaft begann, die Christusaussage spekulativ in Besitz zu nehmen.

Im 2. Teil werden die ersten theologischen Interpretationen der Person Christi (von Origenes bis Ephesus) aufgezeigt. Der Verf. bezeichnet die großen Richtungen der Christologie dieser Zeit, wie schon in seinem Artikel: Logos-Sarx- und Logos-Anthropos-Christologie. Wenn er auch von diesen beiden Schemata spricht, so stempelt er damit doch keine Schule ab, sondern zeigt auf, wie diese einzelnen Arten von Christologie strukturiert sind; wie es zu diesen Aussagen kam; wo sie sich finden; und wie sie überwunden wurden und in ihrem positiven Gehalt eingingen in die Aussage von Chalkedon.

Die Logos-Sarx-Christologie (Natureinheit von Logos und Sarx; Leugnung der Geistseele Christi) versteht der Verf. zeitlich vom Arianismus bis zum Apollinarismus. Er weist darauf hin, daß sie nicht schlechthin häretisch ist: daß sie auch von Athanasios vertreten wurde — und zwar von ihm innerhalb der Kirche (234 f.);

außerdem vom jungen Kyrill von Alexandrien (329—333). Diese Logos-Sarx-Christologie sieht der Verf. für die Unterdrückung der wahren und vollen Menschheit Christi verantwortlich und nicht einen bloßen Anti-Arianismus. Als positive Seite dieser Christologie erweist er, daß in ihr dem Logos der entscheidende Platz eingeräumt und daß er als letztes Subjekt der Menschheit Christi verstanden wurde. Man müsse beachten, daß dieses Element von bleibendem Wert war, auch wenn die Erklärung noch nicht genügte (236 f.).

Der Logos-Sarx-Christologie steht eine Logos-Anthropos-Christologie (Wort-Mensch-Christologie) gegenüber, die in jener ihre Wurzeln hat. Diese sei vor allem in Auseinandersetzung mit dem Apollinarismus zustande gekommen. Im beginnenden 5. Jahrhundert sei sie von Theodor von Mopsuestia vertreten, bei dem sich vielleicht zum erstenmal die Formel der zwei Naturen in einer Person finde (358—360).

Der Verf. geht auch auf die lateinische Christologie dieser Zeit ein. Dabei weist er vor allem auf die Hymnologie hin. Er zeigt auf, daß sie von Augustinus viel gewinnt. Dieser habe aber nicht dafür sorgen können, daß die Krise, welche am Ende seines Lebens im Osten ausbrach, aufgefangen wurde (328).

Im 3. Teil tritt der Verf. in die konziliare Epoche der christologischen Streitigkeiten (Ephesus bis zum 3. Konzil von Konstantinopel) ein. Er zeigt hier nur die Entwicklung bis Chalkedon, den wichtigsten Punkt in dieser Periode, auf. Die Entwicklung über Chalkedon hinaus (zunächst bis zum Abschluß der Väterzeit) will er aber — was sehr erfreulich ist — sobald wie möglich darstellen (367 Anm. 2).

In der Epoche von Ephesus bis Chalkedon geht es nach dem Verf. um die Weise der Einheit in Christus: volle Gottheit und volle Menschheit Christi seien auf beiden Seiten anerkannt. Die fortschrittliche Theologie (Antiochien) habe sich entschieden dafür eingesetzt, während Kyrill und seine Anhänger diese Bewegung hemmten, da sie in ihr nur eine Gefahr für die Einheit Christi gesehen hätten. So seien zwei Christologien gegenübergestanden, Formel gegen Formel, welche vom eigenen Standpunkt in je verschiedener Weise interpretiert worden seien. Schließlich sei das Kerygma Christi der apostolischen und nachapostolischen Zeit in das in hellenistischen Termini formulierte Dogma gefaßt worden — als Ergebnis einer jahrhundertelangen Entwicklung. Der Verf. bemerkt, daß diese Formulierung in sich noch keinen Ausweis der richtigen oder nicht-richtigen Interpretation der Heiligen Schrift sei; daß sie aber im Kontext als authentische Explikation erkannt werden könne (366—368). „The Chalcedonian definition may seem to have a static-ontic ring, but it is not meant to do away with the salvation-historical aspect of biblical christology, for which, in fact, it provides a foundation and deeper insights“ (491).

In diesem Teil verdient besondere Beachtung, wie Nestorios beurteilt wird. Bei voller Würdigung des Konzils von Ephesus wird zur Rehabilitation des Nestorios ein Beitrag geleistet (369). Er wird, Kyrill gegenüber, als der „moderne Theologe“ verstanden (365). Der Verf. weist darauf hin, daß Ephesus die Nestoriosfrage in einer konservativ-dogmatischen Weise gelöst habe und somit eine notwendige Leistung vollbrachte; daß es aber unterlassen habe, eine theologisch-spekulative Lösung der die Gemüter bewegenden Frage wenigstens anzubahnen: auf Kosten des Friedens und der Einheit der Kirche (399). Nach ihm kann man nicht leugnen, daß Nestorios im Liber Heraklidis eine substantielle Einheit in Christus ernstlich anstrebte. Mit Hilfe der damals gängigen Metaphysik habe er aber nur erreichen können, was er erreichte. Er habe erkannt, daß die beiden Naturen in Christus unvermischt bleiben müßten; er habe auch richtig erkannt, daß jede der beiden Naturen konkret in ihrer Individualität genommen werden müsse. Unglücklicherweise habe er aber keine Idee gehabt, über die Individualität der konkreten Natur hinauszukommen. Nestorios hätte, um die Frage lösen zu können, ein Erneuerer der Metaphysik sein müssen. Daß er dies nicht war, dürfe ihm nicht als Fehler angerechnet werden. Sein Fehler sei es aber gewesen — eine „theologische“ Unterlassung: daß er in seiner metaphysischen Analyse der Tradition nicht gerecht wurde, m. a. W.: daß er die Idiomenkommunikation nicht übernahm, was in der Ablehnung des Titels Theotokos zum Ausdruck gekommen sei. Nestorios habe einen Teil der Tradition mißverstanden; aber er sei doch im guten Glauben gewesen, einen anderen Teil zu retten. Seine Gegner hätten aber den negativen Teil seiner Behauptungen von seinem positiven

Verständnis getrennt und seinem philosophischen Hintergrund keine Aufmerksamkeit geschenkt. Nestorios sei vor Chalkedon gestanden. „Nur eine kleine, wenn auch kräftige, Hilfe in der spekulativen Theologie, und die Tür hätte sich ihm öffnen können.“ Es sei die Tragik dieses Mannes, daß ihm diese Hilfe weder in der Zeit von Ephesus noch später geleistet wurde. Nestorios habe zwar nicht den Weg in die Zukunft bestimmt; aber im 6. Jahrhundert, bei Leontius von Byzanz, sei sein Standpunkt in der Metaphysik Ausgangspunkt gewesen (450—452).

Der Verf. hat die Hauptlinie der Entwicklung der Christusaussage vom NT bis zum Konzil von Chalkedon in allen wichtigsten Phasen mit wissenschaftlicher Aufrichtigkeit, Ausgewogenheit und Klarheit dargestellt. Er trug die späteren dogmatischen Begriffe (Person — Natur) nicht in frühere Zeit hinein, sondern wollte aufzeigen, was ihm vollkommen gelungen ist, wie es zu diesen dogmatischen Begriffen kam: es geht ihm um das historische Verständnis der Definition von Chalkedon. Der Verf. vermeidet unrichtige Verallgemeinerungen und versteht zu zeigen, daß man erst in langem Ringen zu immer tieferer Einsicht kam. Sein Ergebnis wird bleibenden Wert haben, wenn auch in der Erforschung der einzelnen Epochen (z. B. der Zeit des NT und damit der ntl. Christologie) noch umfassendere Darstellungen gegeben werden können. Der Verf. bekennt selbst, keine erschöpfende Beschreibung, vor allem der Zeit von Origenes bis zum Konzil von Ephesus, gegeben zu haben (492). Die Gesamtdarstellung, die hier vorliegt, wird durch weitere Einzeluntersuchungen nicht wesentlich beeinflusst werden: sie wird nur in Einzelpunkten Ergänzung finden. Die hier vorliegende Veröffentlichung ist — wohl für lange Zeit — die imposanteste Gesamtdarstellung der christologischen Entwicklung von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon. Man kann dem Verf. zu diesem großartigen Werk gratulieren. R. Lachenschmid S. J.

Elze, Martin, *Tatian und seine Theologie* (ForschKirchDogmGesch, 9). gr. 8^o (137 S.) Göttingen 1960, Vandenhoeck & Ruprecht. 14.80 DM.

Die vorliegende Studie, eine Dissertation an der evang.-theol. Fakultät Tübingen, setzt sich zum Ziel, mit einer neuen Methode den Schlüssel zu Tatians theologischem Werk zu finden. Die Einleitung handelt über die Überlieferung von T.s Schriften; sie bietet eine Kritik der bisherigen Forschung, zunächst der motivgeschichtlichen, die T. in das syrische Christentum bzw. in die semitische Theologie einordnen und von daher verstehen will. E. betrachtet es als unsachlich, T. als Vertreter des syrischen Christentums oder semitischer Theologie zu bezeichnen. In der Kritik der abgelehnten Ansicht vermißt man (für S. 9, Anm. 2) eine Bezugnahme auf *F. Drowford Burkitt*, *Urchristentum im Orient*, übers. v. E. Preuschen, Tübingen 1909. E. bekämpft auch den Versuch von *R. M. Grant*, T. von der Gnosis her zu verstehen. Abgelehnt wird auch die psychologische Interpretation (Nationalstolz des Syers, Konvertitenmentalität) als Weg zu einer Gesamtdeutung T.s (11). Über stoffliche Abhängigkeiten und psychologisierende Motivationen hinaus fragt E. von den Texten her nach einem bestimmenden Prinzip, nach der Grundkonzeption in T.s Theologie. Er wendet also die Methode, die *H. Jonas* für die Gnosisforschung mit ihrer vielfachen Verzweigung eingeführt hat, auf eine Einzelgestalt an (12). Die Grundkonzeption T.s sieht E. in dessen Wahrheitsverständnis, was in Kap. 1 näher ausgeführt wird (16—33). T. läßt sich in seiner *Oratio ad Graecos*, die E. zunächst ausschließlich betrachtet, bestimmen von dem Prinzip größtmöglicher Unanfechtbarkeit und Objektivität (keine Verwendung des Christennamens, Verzicht auf den Weissagungsbeweis, da die Griechen das AT nicht anerkennen; nahezu vollständiges Schweigen über Person und Werk Christi). E. zeigt gut die Stellung T.s zur griechischen Philosophie in Methodik und Thematik (22). Seine Themen, Gott, Welt, Mensch, teilt er mit den Griechen, zumal der platonischen Schulphilosophie der Kaiserzeit (23). Das Verhältnis zwischen Christentum und Philosophie entscheidet sich aber für T. von der Frage nach der „Wahrheit“ her (27—33). Dies hat er von den Platonikern. Darum bezeichnet er sich als „Herold der Wahrheit“.

In Kap. 2 (34—40) studiert E. T.s Auffassung von der Wahrheit: sie fordert göttliche Autorität, ist darum „antiquior omnibus“; sie ist eine und unteilbar. Die Folge dieser Auffassung von der Wahrheit: sie ist wesentlich ungeschichtlich, wie im Platonismus. T. steht hier ganz im Gegensatz zu Justin. Aus dem radikalen