

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

Zug zur Einheit heraus sucht T. das Christentum in ein streng geschlossenes System zu bringen, das sich aus dem monotheistischen Gottesbegriff heraus entfaltet. Von dieser Analyse aus kommt E. im 3. Kap. (41—53) zum Verständnis der Eigenart des Aufbaus von T.s Schrift an die Griechen. Göttlichkeit und Alter sind neben der Einheit die Kennzeichen der Wahrheit. E. gewinnt daraus das Einteilungsprinzip für diese Schrift — eine Frage, die bisher nicht genügend gelöst war. Im 4. Kap. (54—62) zeigt E., wie T. die griechische Philosophie an diesen Kennzeichen mißt, insbesondere an der „Einheit“. Bei den Griechen fehlt echte Autorität, herrscht Epigonentum und Uneinheitlichkeit. Im 5. Kap. (63—105) — dem wichtigsten des ganzen Werkes — wird positiv T.s System der christlichen Lehre entfaltet: Die Lehre von Gott (Monotheismus!), vom Logos und dessen Verhältnis zum Vater und zur Welt (rein kosmologische Funktion des L., keine geschichtliche oder heilsgeschichtliche Rolle), vom Pneuma (als Voraussetzung der Anthropologie; als Prinzip der Einheit und Vielheit), vom Menschen (wobei E. erneut feststellt: „Für einen Erlöser ist in seinem theologischen System kein Raum, und das ist wieder ein Beweis dafür, daß er im Grundsätzlichen mit gnostischen Vorstellungen nichts gemein hat“ [99. Vgl. 117]), von den Dämonen, von der Zeit. Im 6. Kap. (106 bis 126) endlich untersucht E. die Stellung T.s in der Überlieferung (d. h. im Urteil der Kirchenväter) und das Problem des Diatessarons.

E. bekennt, daß sich hier Schwierigkeiten für seine These ergeben, da sowohl die Berichte der Kirchenväter, insbesondere der Häresiologen, wie auch das Faktum des Tatianischen Diatessarons nicht in den Rahmen passen, den E. — von der *Oratio ad Graecos* her — um das sehr einheitlich konzipierte Bild von T.s Theologie gespannt hat. Der starken Betonung des Monotheismus und der Idee der Einheit bei T. steht das Urteil des Zeitgenossen Irenäus gegenüber, daß T. Entkratit und Gnostiker gewesen sei (*Adv. haer.* I 28, 1, griech. bei Eusebius, *H. E.* IV, 29, 2). E. sucht diesen Bericht zu erklären und zu entkräften und meint, daß die Einheit von T.s Denken durch das Zeugnis des Irenäus und seiner Nachfolger nicht in Frage gestellt wird. E. gesteht aber dabei, daß die rein biographischen Fragen (Abfall vom Christentum usw.) offenbleiben müssen. Auch die übrigen griechischen Zeugen (Rhodon und der Verfasser des „Kleinen Labyrinth“ nach Eusebius; Klemens v. Alexandrien) weisen in die Richtung der Aussage von Irenäus. E. gibt zu, daß diese Zeugnisse wie auch die der syrischen Kirche (120—124) ernst genommen werden müssen, um ein abgerundetes Bild von T.s geistiger Gestalt zu gewinnen. Aber dabei ist E. doch genötigt, wieder zu einer Art psychologischer Interpretation zurückzukehren. Er meint: Solange T. im Theoretischen bleiben konnte, durfte seine theologische Einheitskonzeption durchhalten. „Aber in der Anwendung auf die Aussagen der Bibel einerseits und in der Auswertung für das praktische Verhalten andererseits konnte er nicht vermeiden, in gefährliche Nähe zu den gnostischen Lösungen zu geraten, wie schon aus der *Oratio* selbst abzulesen ist“ (120). Ist damit nicht eigentlich zugegeben, daß die von E. angewandte Methode für sich allein nicht genügt, um T. zu erklären? Das Faktum des Diatessarons macht wohl noch größere Schwierigkeiten (124—126). E. macht es ohne Zweifel zu kurz ab, wie sich jetzt besonders nach den Forschungen von L. Leloir, *Le Témoignage d'Ephrem sur le Diatessaron* (CSCO, Subsidia T. 19, Louvain 1962, besonders 232 ff. mit den entsprechenden Rückverweisen) ergibt. Besonders die Hinweise auf die Apokryphen und jetzt auch auf das Thomasevangelium müssen beachtet werden. T. gibt sich also von den Quellen und vom Faktum des Diatessarons her als eine sehr komplexe Gestalt.

E. hat meisterhaft die eine Sicht des Bildes, die sich von der *Oratio ad Graecos* her ergibt, aufgewiesen. Damit hat er einen bleibenden Beitrag zur T.-Forschung geleistet. Die andere Sicht muß als solche von den Väterzeugnissen und vom Diatessaron her (mit seinen Quellen) neu erarbeitet und zusammen mit der ersten Sicht ernster gewertet werden, als E. es tut. Das Verbundensein beider Seiten stellt dann ein eigenes Problem dar, das auch nochmals eine Überprüfung der von E. so in den Vordergrund gestellten theologischen Gestalt T.s fordern wird. Es ist nicht ausgeschlossen, daß sie dieser Prüfung standhält. Es wird dann aber nötig sein, eine Theorie für die Komplexität der Theologie T.s zu entwerfen. Ob man dabei ganz

absehen kann von der psychologischen und der motivgeschichtlichen Deutung T.s, muß offenbleiben. A. Grillmeier S. J.

Kraft, Henricus, *Clavis Patrum Apostolicorum. Catalogum vocum in libris Patrum qui dicuntur Apostolici non raro occurrentium adiuvante Ursula Früchtel congegssit contulit conscripsit...* 8^o (501 S.) München 1963, Kösel. 65.— DM.

Moderne Nachschlagewerke für patristische Wortverwendung und -bedeutung sind leider erst wenig ausgebaut, zum Teil wegen der noch nicht abgeschlossenen Textausgaben, zum Teil auch wegen der großen Anforderungen, die solche Werke für Bearbeiter und Verleger mit sich bringen. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß mit der vorliegenden Konkordanz ein mustergültiges Instrumentum studiorum für die sog. Apostolischen Väter geschaffen worden ist. Hoffentlich findet es bald seine Fortsetzung in einer Clavis Apologetarum. Ein Vergleich mit dem Vorgänger von K.s Clavis, dem Index Patristicus von E. J. Goodspeed, zeigt, welch großer Fortschritt erzielt worden ist, und dies damit, daß die Methode von Schmollers „Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament“ für die Apostolischen Väter (hier: Didache, Barnabasbrief, 1 und 2 Klem, Ignatiusbriefe, Polykarpbrief, Pastor Hermae) übernommen worden ist. Goodspeed hatte zwar zu den eben genannten Schriften hinzu noch das Papiasfragment und den Diognetbrief verarbeitet, war aber in der Anlage des Index viel einfacher vorangegangen. Natürlich konnten nun auch neuere Textausgaben verwandt werden. Dabei werden auch die in der Forschung diskutierten wichtigsten Textvarianten vermerkt, so daß eine gute Übersicht über die verschiedenen Textformen in den einzelnen Fällen möglich ist. Vgl. z. B. sub voce *ἡμεῖς*. Der wesentliche Fortschritt des neuen Werkes liegt — eben nach dem Vorbild der Schmollerschen Handkonkordanz — darin, daß nicht bloß das Stichwort und sein Vorkommen verzeichnet ist, sondern — soweit sinnvoll — das ganze Satzgefüge, in dem es vorkommt. Damit wird, insbesondere bei häufigem Wortvorkommen, eine detaillierte Übersicht über die Verwendung ermöglicht und ermüdendes Nachschlagen erspart, sofern es sich um eine erste Feststellung handelt. Man vergleiche etwa so bedeutende Stichwörter wie *θεός*, *Χριστός* usw. in beiden Indices, um den Unterschied abschätzen zu können. Den griechischen Stichworten ist die lateinische und häufig auch die deutsche Übersetzung beigegeben. Ein zweiter, bedeutend kürzerer Index bietet lateinische Wörter. Die Benutzung der Konkordanz ist leicht, wenn auch gelegentlich Achtsamkeit geboten ist, um nicht voreilige Schlüsse über Wortverwendung zu ziehen. Für gewöhnlich wird der Terminus geboten, der im Haupttext einer Edition vorkommt; die Varianten sind in Klammern beigelegt. Gelegentlich werden aber auch Varianten an erster Stelle angeführt. So z. B. unter dem Stichwort *φύσις*. Zu Ism 1, 1 wird dabei angegeben: *οὐδὲν θεοῦ κατὰ φύσιν* mit Kennzeichnung des sekundären Charakters dieser Lesart; die eigentliche Textform wird unter dem Stichwort *υἱός* zu Sm 1, 1 gebracht (hier freilich ohne Hinweis auf Varianten). Die beigegebene Übersetzung muß darauf verzichten, Bedeutungsunterschiede hervorzuheben, was Aufgabe eines Lexikons ist. In einzelnen Fällen könnte man Bedenken erheben. Als Beispiel sei das Stichwort *φωταγωγός* mit der Übersetzung „*lucem praefero, lichtbringend*“, hervorgehoben. Die als Beleg angeführte Stelle aus dem Barnabasbrief 18, 1 wird aber wohl eine etwas nuanciertere Übersetzung erfordern. Ein Hippolyt zugeschriebenes Fragment spricht vom Abstieg der Seelen in den Warteort, den „Schoß Abrahams“. Bei der Ankunft in der Unterwelt werden die Gerechten von den Engeln zum „lichten“ Ort (!) zur Rechten geleitet: *οἱ μὲν δίκαιοι εἰς δεξιὰ φωταγωγούμενοι ... ἄγονται εἰς χωρίον φωτεινόν* (K. Holl, Fragmente vornizänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Leipzig 1899, 138, Z. 22 f.). Dieselbe Idee ist auch vorauszusetzen für die Anaphora Hippolyts nach der äthiopischen Übersetzung (vgl. H. Dwensing, Der äthiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt, Göttingen 1946, 23, Z. 10—11: „die Heiligen zu führen“) und dem Testamentum Domini Nostri Jesu Christi (ed. I. E. Rahmani, Mainz 1899, 41: *iustus lumen versus dirigeret*) (vgl. Dom B. Botte O. S. B., La tradition apostolique de Saint Hippolyte, Münster 1963, 14 mit Apparat). In diesen Texten ist also wohl die Vorstellung von Geleit-Engeln gegeben, und das „Lichtgeleit“ ist als örtliche Bewegung gedacht.