

nicht »auf dem Wochenmarkt der Theologie« feilzubieten ist (5). Trotzdem ist nicht zu verkennen, daß dieses mit minutiöser Genauigkeit und hoher Akribie gleichsam ziselierte Material der Dogmengeschichte mit dem lebendigen Interesse an der bleibenden und heute zu beantwortenden Wahrheitsfrage bearbeitet ist. Das zeigt sich u. a. auch daran, daß der Bereich der dogmengeschichtlichen Erfassung des Christusgeheimnisses um manche, bisher von der sich vornehmlich theoretisch-intellektuell verstehenden Dogmengeschichtsschreibung unbeachtete Dimension erweitert ist: so etwa um den Aspekt des bildhaft-künstlerischen Bemühens um das Wesenverständnis Christi, das bereits im ersten Ansatz den an das Griechentum landläufig gerichteten Vorwurf des Intellektualismus und der spekulativen Blässe abweist (vgl. dazu gleich den ersten Beitrag über »Die Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Jesu Christi. Zur Bildtheologie der Väterzeit«, 19–75, wie auch die Herausstellung der Bedeutung der christlichen Kunst für das Verständnis der descensus-Lehre: »Der Gottessohn im Totenreich«, 76–174). Aber auch die Einbeziehung des »ökumenischen Aspektes« darf als hervorstechende Eigentümlichkeit dieser Dogmengeschichtsforschung anerkannt werden. Es handelt sich dabei freilich um einen umfassenderen (und so erst wirklich zutreffenden Begriff des Ökumenismus), der auch das in unseren Bereichen wenig entwickelte und doch eigentlich verheißungsvollere Unionsbemühen um die seit dem fünften Jahrhundert getrennten Kirchen des Ostens einbegreift, deren Vertreter dem heutigen Katholizismus gelegentlich schon den Vorwurf machen, daß er in der Hominisierung des Christusbildes das für alle verbindliche Fundament verlassen habe (vgl. dazu u. a. den Beitrag »Häresie und Wahrheit. Eine

*Grillmeier, Alois: Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. Herder, Freiburg 1975. 8°, 765 S. – Geb. DM 98,-.*

A. Grillmeier legt in diesem siebzehn Beiträge umfassenden Sammelband eine für seine Forschungen zur patristischen Dogmengeschichte und insbesondere zur Christologie repräsentative Auswahl vor, welche in dieser Konzentration die Bedeutung dieses (gewiß noch lange nicht abgeschlossenen) Gesamtwerkes erst vollends zur Geltung kommen läßt. Der Verfasser bezeichnet seine Studien eingangs als »unter Tage vor sich gegangene Gruben- und Bergwerksarbeit«, die

häresiologische Studie als Beitrag zu einem ökumenischen Problem heute«, 219–244, aber auch die Untersuchung »Konzil und Rezeption«, die den Prozeß der Aneignung von Synoden und Konzilien durch die Phasen der Konziliengeschichte hin verfolgt und auch die ökumenische Möglichkeit von konziliaren Rezeptionen zwischen getrennten Kirchen erwägt, 318).

Als der umfassende Rahmen der streng auf das Christusthema ausgerichteten Beiträge (auch in den beiden von dieser strengen Zentrierung scheinbar abweichenden Studien zur »griechischen Erbsündenlehre« der Paschahomilie des Meliton von Sardes, die nämlich stark christozentrisch gehalten ist, 175–197, und in der mariologischen Untersuchung über »Maria Prophetin«, 198–216, unter welchem Titel ein besonderer Zug der Logostheologie der Väter zum Vorschein kommt), darf die Abhandlung über »Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas« betrachtet werden (423–488), in der es eigentlich schon (kennzeichnend für die Gegenwartsbedeutung solcher dogmengeschichtlicher Arbeit) »um das Ganze des Christentums geht« (424). Was hier mehr in der Form eines umfassenden Forschungsberichtes geboten wird, der die zahlreichen Wendungen der Forschung zwischen »Abfall-« und »Fortschritts-«theorie« analysiert (bis hin zu der neu aufgenommenen Theorie von L. DeWart), das wird in anderen Beiträgen im Sinne einer positiven Deutung des Einflusses des Griechentums für das Werden des christlichen Dogmas näher bestimmt, eines Einflusses freilich, dem sich das Christentum nicht wahl- und fraglos überlieferte. So zeigt die Studie über das der Moderne nicht leicht zugängliche Thema »Der Gottessohn im Totenreich« (76–174), daß die descensus-

Lehre trotz ihrer reichen Variationen vom Ursprung her etwas anderes war als die dualistische Spekulation der Gnostiker (78f.) und die Phantastik der (späteren) Apokryphen und daß die vorephesinischen Väter, obwohl zunächst am platonischen Abstiegsschema und der platonischen Medienlehre Anhalt suchend, langsam zur Erkenntnis eines analogielosen Heilsvorgangs durchdrangen, der sich aus der wiederum analogielosen Seinsmacht Gottes in Jesus Christus ergab. Die sich hier andeutende Distanzierung vom griechischen Denken wird noch eingehender in den sich mit dem Konzil von Chalkedon befassenden Beiträgen belegt. »Das Scandalum oecumenicum des Nestorius« (245–282) wurde vom Ephesinum nicht mit wissenschaftlicher (griechischer) Begrifflichkeit angegangen und widerlegt, sondern mit einer »theologischen Intuition« der Einheit Christi (Cyrill v. Alexandrien) und mit dem kerygmatischen Interesse an der Wahrung der Tradition, während der viel stärker spekulativ ausgerichtete Nestorius mit seinem von den Stoikern beeinflussten Prosopon-Begriff nicht zur Klarheit kam (270ff.). Darum ist auch Chalkedon zuerst kerygmatisch verstanden worden, wie die Abhandlung »Piscatorie-Aristotelice« (283–300) zeigt, während die theologisch-wissenschaftliche Fixierung des Begriffes »hypostasis« sich erst nachfolgend einstellte (unter Hervorhebung der Interpretation durch Leonios von Jerusalem: 298ff.). Auf einer dreifachen Ebene, der kerygmatischen, der spirituellen und der theologischen, vollzog sich auch »die Rezeption des Konzils von Chalkedon in der römisch-katholischen Kirche« (335–370). Dabei kommt der Aneignung des chalkedonischen Dogmas durch die Spiritualität nicht die geringste Bedeutung zu, was Grillmeier an der Entfaltung der vor allem im Abendland anwachsenden

Verehrung »der Mysterien der Menschheit Christi« nachweist, jener typischen »Jesusfrömmigkeit«, die den landläufigen Vorwurf einer monophysitischen Vergöttlichung des Christusbildes widerlegt. Diesem Thema ist unter systematischem Aspekt im Teil V eine weitere Untersuchung gewidmet (716–735). Wie schwierig aber innerhalb der weitergehenden Wirkungsgeschichte des Chalkedonense der Ausgleich zwischen dem dogmatisch berechtigten Diophysitismus des Konzils und dem ebenso legitimen Anspruch der Cyrillischen mia-physis-Formel wurde, die sich im ganzen durch eine dynamische Auffassung der Einheit empfiehlt, zeigt die mit besonderem Einfühlungsvermögen gearbeitete Untersuchung über den »Neu-Chalkedonismus« (370–385), den der Autor als geschichtliche Vermittlungserscheinung von historischer Bedeutung anerkennt, dessen Scheitern er aber zugleich infolge der nicht durchzuhaltenden Doppelterminologie (»eine Physis« – »zwei Physisen«) als unabwendbar erklärt. Hier fällt aber entgegen der heute oft leichtfertigen Verurteilung dieser Denkbemühungen das verständnisvolle Urteil, daß alle diese Versuche am unaussprechlichen Geheimnis der Menschwerdung Christi zu bemessen sind und nicht an einer logischen Eingängigkeit.

Solche die historisch-kritischen Einzeluntersuchungen erhellenden und vorausweisenden Urteile bereiten den Boden für das Verständnis der modernen Fragestellungen zur Christologie im Teil IV (»Hermeneutik und Christologie«) vor, deren Zentrum wohl in dem Beitrag »Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie« (680–715) liegt. Obgleich dieser Beitrag bereits 1957 geschrieben wurde, macht er doch, zumal in dem umgearbeiteten Schlußteil (713–715), deutlich, daß sich die Christologie »grundsätzlich nicht dem Ernstnehmen der Geschichtlichkeit« wider-

setzt (715), was das ganze Werk geradezu in einem Tatsachenbeweis bestätigt. Aber es ist eine »Geschichtlichkeit« (hier erlaubt sich der Rezensent eine Interpretation), welche nicht im eingegengten Sinn einer bloß historisch-kritischen Methode zu verstehen ist, die allein nach dem Analogieprinzip vorgehend ein analogieloses Ereignis in der Geschichte ablehnen muß, um daraufhin Jesus von Nazareth »nur als Katalysator rein anthropologischer Fragen im Gespräch« (714) zu halten, wie es heute auch katholischerseits weithin geschieht. Es handelt sich hier vielmehr um eine »Geschichtlichkeit«, die mit der Analogielosigkeit des Christusereignisses wie auch mit der dieser entsprechenden Auslegung durch die verbindliche Sprache der Konzilien ernst macht. Daraufhin geht es nicht an, die heterodoxen Versuche der Patristik als genauso mögliche oder unmögliche Versuche zur Bewältigung der Christusfrage darzustellen wie die konziliaren Formen, um schließlich das alleinige Gewicht auf eine (vorgeblich) kritische Jesuologie des Neuen Testaments zu legen. Die Bedeutung des profunden Werkes besteht nicht zuletzt in dem Nachweis, daß die Christologie ohne die Einbeziehung der in den Konzilien weitergehenden Wirkungsgeschichte ihre Identität verliert. »Ein der Kritik geopfertes Mysterium Christi ist verraten, nicht ausgedeutet« (715).

München

Leo Scheffczyk