

Neuen Testament, das stets eine ausdrückliche Beziehung auf Jesus Christus als das fleischgewordene Wort in sich schließt. Der Hl. Geist, den der erhöhte Herr in reicher Fülle allen Gläubigen mitteilt, ist derselbe, der auch zuvor gewesen ist und gewirkt hat. Sein ganzes Wirken vor wie nach der Menschwerdung des Sohnes steht im Dienste der ausschließlichen Heilsmittlerschaft Christi. Diese Sicht verwischt für Hilarius gelegentlich Funktion und Kennzeichen des Wirkens des Hl. Geistes.

Im zweiten, vom Wesen des Geistes handelnden Teil, folgt Verf. der zeitlichen Abfolge der Schriften des Hilarius. Er untersucht je für sich die in ihnen enthaltene Pneumatologie, um den Gang ihrer Entwicklung nachzuzeichnen. Im *Matthäuskommentar* beginnt die durch die späteren Schriften sich fortsetzende Neigung, häufig Vater und Sohn allein als Gegenstand unseres Glaubens zu nennen. In den frühen Schriften erscheint der Hl. Geist mehr als Heilsgabe Christi denn als „Person“ der Trinität in ihrem eigenständigen Wesen und Heilswirken; doch wird auch seine Zugehörigkeit zur Trinität und in den Bereich des Göttlichen deutlich. In *De Trinitate* 1–3 wird der Geist als *donum* und *munus* gekennzeichnet, und das besagt, daß er hier lediglich im Blick auf uns, nicht aber in seiner Beziehung zum Vater und Sohn definiert wird. Er wird mit Vater und Sohn genannt, aber sein Wesen wird allein im Blick auf sein Werk an uns und nicht auf seine objektive Wirklichkeit bestimmt. In *De Trinitate* 4–12 wird der Begriff *persona* nie auf ihn angewandt, und auch die Kennzeichen seines Wirkens erlauben ihn nicht als „Subjekt“ zu bestimmen. In *De synodis* stößt man auf widersprüchliche Aussagen. Im *Tractatus super Psalmos* nimmt der Geist stärker personale Züge an, doch erscheinen sie an anderen Stellen auch wieder verwischt, so daß von einer einheitlichen Entwicklungslinie nicht die Rede sein kann. Von Anfang an zeigt Hilarius die Neigung, den Hl. Geist als Gabe Christi zu betrachten, ohne zur Integration dieses „ökonomischen“ Moments in eine Trinitätstheologie durchzustoßen. Es kann indessen kein Zweifel hinsichtlich des göttlichen Wesens des Geistes bestehen. Es tritt in seinem Wirken den Menschen gegenüber ebenso zutage wie in seiner Fähigkeit, die Tiefen der Gottheit zu erkennen, die nur dem zugänglich sind, der selbst Gott ist. Aber dennoch läßt sich nicht sagen, daß er innerhalb der Trinität ganz auf der Ebene des Vaters und des Sohnes steht. Einige Aussagen aus *De synodis*, die allerdings in Widerspruch zu anderen stehen, schließen ihn von der Wesensgemeinschaft mit Vater und Sohn aus. Diese „Inferiorität“ des Geistes ergibt sich aber eher aus der Unschärfe und Unsicherheit der Vorstellungen und Formulierungen des Hilarius als aus einem subordinatianischen Denkbild. Seine Pneumatologie ist unter trinitarischem Blickwinkel unabgeklärt und unausgereift.

Die ausgewogene Untersuchung vermag zu zeigen, daß die Verworrenheit der pneumatologischen Vorstellungen des Hilarius erheblich geringer ist als gemeinhin angenommen, zumindest im Blick auf das, was die „Identität“ des Hl. Geistes betrifft. Verf. weist zutreffend darauf hin, daß die augenscheinliche Verwirrung in seiner Pneumatologie in der Bedeutungsvielfalt des Begriffes *spiritus* selbst begründet ist, und gerade das macht auch das ihr zukommende Interesse aus. Vater und Sohn sind ein und derselbe Geist. Der Hl. Geist ist eben dieser *spiritus* des Vaters und des Sohnes, der den Menschen durch das Medium der Menschlichkeit Christi als Gabe zuteil wird. L. stellt als Hauptverdienst des Hilarius heraus, daß er die Theologie des Geistes in den Rahmen der Reflexion über die ausschließliche Heilsmittlerschaft Christi gestellt habe, auch wenn sich seine Lehre vom Geist als dritter Person der Trinität als unausgereift herausstellt. Das Buch schließt mit einer Reihe nützlicher Register – Bibelstellen, Hilariustexte, antike und moderne Autoren.

Salamanca

Ramón Trevijano

Ezra Gebremedhin: *Live-Giving Blessing. An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria* (= Acta Universitatis Upsalien-sis 17) Uppsala (Diss.) 1977. 124 S., geb., Sw. kr. 50.–.

Auch in der Abendmahlslehre bietet Cyrill wie in den anderen Themenbereichen seiner Theologie eine Zusammenfassung der dogmatischen Tradition Alexan-

riens. Was ihm in dieser Traditionslinie ein eigenes Profil gibt, ist die konsequente Orientierung der Abendmahlslehre an der Christologie. Diese kann nicht allein als situationsbedingt aus dem Streit mit Nestorius und den Antiochenern erklärt werden, sondern ist in seinem theologischen Gesamtkonzept begründet, wenngleich der christologische Streit der entscheidende Anlaß war, intensiver auch über die Eucharistie, die ansonsten von ihm nicht eigens thematisiert worden ist, zu reflektieren. Den Zusammenhang mit der Christologie stellt Gebremedhin, ein Lutheraner aus Äthiopien, in den Mittelpunkt der vorliegenden Dissertation, die von Lars Thunberg in Uppsala betreut wurde. Dieser Aspekt läßt es als sinnvoll erscheinen, Cyrills Abendmahlslehre, die bereits früher dargestellt wurde (E. Steitz 1867, Michaud 1902, Mahé 1907 und vor allem monographisch von A. Struckmann 1910) nochmals zu untersuchen, weil jene Darstellungen sich zu stark an neuzeitlichen Fragestellungen orientierten. Freilich erhebt sich damit sogleich die Frage, ob das Vorhaben, gerade wenn man die bereits vorhandene Literatur (außer der genannten auch den Aufsatz von H. Chadwick über Eucharistie und Christologie im nestorianischen Streit und die neueren Cyrill-Untersuchungen) berücksichtigt, ein förderliches, neues Ergebnis bringt.

Nach einem zusammenfassenden Überblick über Cyrills Wirksamkeit und die ihn prägenden philosophischen und theologischen Traditionen (S. 13–33) handelt G. sein Thema in sechs Kapiteln (S. 34–108) ab, die sich auf drei Komplexe beziehen: 1. Eucharistie und Christologie; 2. Gegenwart Christi in der Eucharistie; 3. Soteriologische Aspekte der Abendmahlslehre. – Das Verständnis der Eucharistie als „eulogia zoopoiou“, als kultische Teilhabe an der heilvollen Präsenz Christi, fundiert alle Einzeläußerungen (daher der Buchtitel „Live-Giving Blessing“). Zur Christologie (S. 34–58) stellt G. sorgfältig den Befund der Quellen in Auswertung der neueren Sekundärliteratur zusammen, ohne zu neuen Ergebnissen zu gelangen. Der theologiegeschichtliche Bezug ist dürftig. Für das Abendmahlsverständnis entscheidend ist der Ansatz bei der Inkarnation: Christi Fleisch ist der eigene Leib Gottes des Logos und ist so aufgrund der Idiomenkommunikation zwischen göttlicher und menschlicher Natur und aufgrund der Identität des eucharistischen Christusleibes mit dem geschichtlichen Leib „sax zoopoiou“. Denn die Anbetung gilt dem ganzen Christus, mithin auch dem in der hypostatischen Einheit mit der Gottheit verbundenen Leib. Diese Konzeption hebt G. im einzelnen Vergleich gegenüber derjenigen des Nestorius ab (S. 40 f.). Er betont, daß alle Aspekte von Cyrills Inkarnationstheologie auch für die Abendmahlslehre gültig seien (S. 41), aber man vermißt eine detaillierte Ausführung dieses Grundsatzes. Und wenn er im selben Zusammenhang auf das in der älteren Forschung behandelte Problem eingeht, ob die Eucharistie eine Wiederholung oder eine Vergegenwärtigung der Inkarnation sei (wobei er mit Recht letzteres hervorhebt), so wäre eine ausführlichere Erörterung dieses Problems auf S. 68 f. anhand der einschlägigen Texte nötig gewesen. An diesem Hauptstück seiner Untersuchung ist es mit der stilistischen Knappheit, die G. eigen ist, nicht getan; mehr als eine Zusammenfassung des bisher Bekannten wird nicht geboten. Ausführlicher dagegen wird der zweite Komplex (Gegenwart Christi in der Eucharistie) thematisiert, in dem es vor allem um das Verständnis der Epiklese und um die Frage der Realpräsenz geht. Während die zeitgenössische alexandrinische Liturgie wohl die Konsekration mit der Geistesepiklese verband, betont Cyrill stärker, daß die Kraft des Logos die Elemente wandelt. „Cyril regards Christ as the living and active agent also in the consecration and conversion of the elements“ (S. 65). Sein logoszentriertes Konsekrationsverständnis entspricht dem Zusammenhang von Abendmahl und Inkarnation. Der Logos ist Spender und Gabe des Sakramentes zugleich. G. verweist hier auf die Parallelen zu diesem Konzept bei Philo und den alexandrinischen Theologen von Clemens bis Theophilus (S. 65 f.); eine präzisere theologiegeschichtliche Rückfrage wäre an dieser Stelle ebenso nützlich wie ein Vergleich mit der Lehrentwicklung im 4./5. Jh. An der eucharistischen Präsenz interessiert Cyrill nicht die exakte Erklärung ihres Modus, sondern die lebenspendende Wirkung. Von dieser Akzentuierung her behandelt G. in Ausein-

andersetzung mit den früheren Arbeiten relativ ausführlich (S. 75–89) die alte Frage, ob Cyrill eine reale, leibliche Präsenz von Leib und Blut Christi lehre oder eine dynamische, geistliche Präsenz. Da die Texte sich dazu nicht klar äußern, ist G.s Rekurs auf den Zusammenhang mit der Christologie und der Pneumatologie sinnvoll: Christi Präsenz ist sowohl pneumatisch als auch somatisch. Daraus ergeben sich Konsequenzen für den soteriologischen Aspekt, den dritten Komplex des vorliegenden Buches (S. 90–108), ein Thema, das seinerzeit schon E. Weigl (Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien, 1905) ausführlich behandelt hatte. Die Eucharistie vermittelt die Einheit mit dem Leben des inkarnierten, gegenwärtigen Logos in Analogie zu dem Kontakt, den die Zeitgenossen Jesu mit ihm hatten. So ist sie die stärkste Realisierung der Gemeinschaft mit Christus, die sich im ganzen Leben des Christen auswirkt bis hinein in den somatischen Bereich. Sie setzt die Transformation des menschlichen Wesens, die mit der Geistgabe in der Taufe begonnen hat, fort. Die Unvergänglichkeit als zentrale eucharistische Gabe wird im Sakrament als Unterpfand der Verheißung ergriffen. Voll realisiert ist sie vorerst nur im Leib Christi. Für den Christen ist sie geglaubte und erhoffte Realität. Die Zusammenhänge mit der Anthropologie und Pneumatologie spricht G. kurz an; auch hier gilt, daß eine genauere Untersuchung wünschenswert wäre.

An etlichen Punkten ergeben sich Anfragen an die vorliegende Arbeit, die ihren Charakter als einer historischen Untersuchung betreffen (über das bereits Vermerkte hinaus sei z. B. auf die unbefriedigenden Bemerkungen S. 14 ff. zu den philosophischen Voraussetzungen und S. 52 f. zur Begriffsgeschichte von „Leben“ hingewiesen). Daß für die genannten drei Themenkomplexe eine gründlichere Analyse der Texte gut gewesen wäre, wurde gesagt. Diese Analyse sollte die Frage nach einer Genese der cyrillischen Lehre mitbedenken. Die – im übrigen wohlthuend faire – Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur hätte jeweils stärker erkennen lassen sollen, worin G. den beanspruchten Erkenntnisfortschritt sieht. Die historische Einordnung hätte über den nicht immer befriedigenden Vergleich mit Nestorius hinausgeführt werden müssen, um die Konturen der cyrillischen Verbindung von Abendmahlslehre und Christologie (zB. im Vergleich mit der Konzeption Gregors von Nyssa) schärfer zu zeichnen. Der Gewinn, den diese Arbeit bringt, liegt nicht so sehr in neuen Erkenntnissen über Cyrills Theologie, als vielmehr in der ausgewogenen und klaren Zusammenfassung des Textbefundes und der bisherigen Forschung. Das gut lesbare Buch eignet sich als historische Information insbesondere für die systematisch-theologische Arbeit oder für den theologiegeschichtlichen Überblick. G. verweist mit Recht auf die ökumenische Bedeutung Cyrills. Für das Gespräch zwischen Luthertum und Orthodoxie kann sein Buch nützlich sein.

München

Wolf-Dieter Hauschild

## Mittelalter

Herbert Grundmann: *Ausgewählte Aufsätze* (= Schriften der Monumenta Germaniae Historica Bd. 25, 1–3). Teil 1: Religiöse Bewegungen. 1976. XXVIII, 448 S. Mit Titelbild (des Verfassers) und 4 Abb., Ln., DM 120.–. Teil 2: Joachim von Fiore. 1977. VI, 456 S. Mit 2 Abb., Ln., DM 130.–. Teil 3: Bildung und Sprache. 1978. VI, 414 S., Ln., DM 120.–. Stuttgart (Hiersemann) 1976/77/78.

Die Monumenta haben ihrem Präsidenten der Jahre 1959 bis 1970 mit drei anscheinlichen weinroten Bänden ihrer Reihe „Schriften“ ein Denkmal gesetzt. Es ist passend, diese Hinterlassenschaft des Kirchenhistorikers außerhalb von verfaßter Kirche und theologischer Kirchenhistorikerschaft, der der einst aus dem CVJM hervorgewachsene, von Johannes Kühn und Paul Joachimsen, besonders aber von Walter Goetz und den Arbeitsmöglichkeiten seines Leipziger kulturhistorischen In-