

auf die Verheißung nach Gen 22,18. Solche Bilder symbolischen Charakters wiederholen sich auch in späteren Synagogen, Verf. nimmt an, daß für Dura schon ein ausgeprägtes Bildprogramm vorlag – eine Übereinstimmung mit Weitzmanns Ergebnissen. Die Bildfläche über der *aedicula* weist mehrere Malschichten auf, die eine Reihe von Problemen ergeben, sie werden vom Verf. weitgehend geklärt. Hauptbild der ersten Malerei ist ein Weinstock ohne Trauben, unter ihm stehen ein leerer Thron und Tisch, beides Motive, die in der Antike sowie im frühen Christentum vorkommen. In Dura sind sie, wie Verf. ausführt, als die Hoffnung auf das Kommen des Messias zu verstehen, der Thron ist für ihn bereit; bei seinem Kommen wird der Wein Frucht tragen. Die Verwandtschaft mit christlichen Gedankengängen und Bildprogrammen, die auf Christi Wiederkunft hinweisen, wird hervorgehoben. Verf. vergleicht das Bild des Weinstocks mit dem Mosaik der Juliergruft unter St. Peter (etwa Mitte 3. Jh.), das Christus Sol zwischen Weinranken ohne Trauben wiedergibt. – Die zweite Malerei entstand wenige Jahre nach der ersten, ohne diese zu zerstören, sie zeigt einen Löwen vor den Zweigen des Weinstocks, darüber den thronenden David, wahrscheinlich von Nathan und Samuel begleitet. (Für diese Bilder sind Kraelings Tafeln XXXIII und XXXIV zu empfehlen.) Die Figur des Löwen beruht wohl auf Gen 49,9–16 „ein Junges ist Juda“. Als dritte Hinzufügung entstanden die Figuren des Lyraspielers und eines Adlers sowie zwei Szenen von Jakobs Segen an dem Platz von Thron und Tisch der ersten Schicht. Der Lyraspieler, dem antiken Orpheusbild nachgeahmt, ist wohl die umstrittenste Figur der Malereien; stellt sie den Messias dar? Verf. läßt die Möglichkeit offen, sein Vorschlag ist, in der Figur entweder den biblischen David oder den messianischen „David redivivus“ zu sehen. Da David, König über Israel, in der Zone darüber wiedergegeben ist, dürfte die letztere Annahme wahrscheinlicher sein. – Eine Seltenheit war das Bild des musizierenden David nicht, wir verweisen auf das Mosaik der Synagoge von Gaza (um 508/09, mit Beischrift David), es weicht in Einzelheiten etwas von Dura ab, statt der phrygischen Mütze trägt der König hier ein Diadem. Leider handelt es sich um ein Fragment, so daß die Bildzusammenhänge nicht festzustellen sind (vgl. R. and A. Ovadia, *Mosaic Pavements in Israel*, Rom 1987, Taf. 58–59). – Die zwei Szenen von Jakobs Segen (Gen 48 und 49) sind, wie Verf. ausführt, wegen der messianischen Vorhersagen über der Thoranische angebracht worden. – Der Frage nachgehend, welche Gründe die Änderung des Bildprogramms hervorriefen, äußert Verf. die Vermutung, daß man mit dem Hinweis auf den zu erwartenden Messias der christlichen Lehre entgegengetreten wollte. – Verf. geht auch auf Streitgespräche bzw. -schriften zwischen Juden und Christen gegen Ende des 2. und im 3. Jh. ein; er – und vor ihm M. Simon (*Verus Israel*, Paris 1948) – nehmen an, daß der Bildzyklus ein Mittel sein sollte, die jüdische Lehre besser zu vergegenwärtigen, um ein Gegengewicht zu dem wachsenden Christentum zu schaffen.

Verf. schließt nicht aus, daß jüdische Bildzyklen eine Anregung für den Bildschmuck christlicher Kirchen boten und nennt hier vor allem S. Maria Maggiore und S. Paolo fuori le mura zu Rom mit dem stark narrativen Charakter ihrer Bilder. Seine Darlegungen sind ein Anlaß zu weiteren Forschungen.

Nicht einbezogen in das vorliegende Buch ist das Thema Bilder und Einhaltung des Zweiten Gebotes (vgl. hierzu J. Gutmann, *Early Synagogue ...* in: ANRW, I.c. 1328 ff.).

Dem Verlag ist für den klaren und angenehmen Druck zu danken. Die Anzahl von Abbildungen ermöglicht dem Leser fast das ganze Vergleichsmaterial ohne Aufsuchen anderer Publikationen zu finden. Nicht ganz zufriedenstellend sind einige Abbildungen aus der Synagoge (z. B. Abb. 48–49, Durchzug durch das Rote Meer), hier empfiehlt es sich, die Tafeln aus Kraelings Buch heranzuziehen.

Weitzmanns und Kesslers Werk wird künftig unentbehrlich für alle sein, die sich mit Dura Europos, mit der Illustration des Alten Testaments und jüdischer Legenden sowie mit den Ursprüngen christlicher Bibelillustration befassen.

Salzburg

Elisabeth Lucchesi-Palli

André de Halleux: *Patrologie et Oecuménisme. Recueil d'Études* (= *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* XCIII), Leuven (University Press, Uitgeverij Peeters) 1990, 16, 887 S.

Der bekannte Orientalist André de Halleux, Professor an der Universität von Louvain-la-Neuve und derzeitiger Herausgeber des *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (CSCO), engagierter Teilnehmer an offiziellen Gesprächen mit der Griechisch-Orthodoxen Kirche und den Altorientalischen Orthodoxen Kirchen, legt hier einen umfangreichen Sammelband von Aufsätzen vor, die sowohl Patrologie wie Ökumenismus betreffen. Sie sind unter diesem Gesichtspunkt ausgewählt aus den Jahrgängen 1973–1990 der drei Zeitschriften *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, *Revue d'histoire ecclésiastique* und der *Revue théologique de Louvain*, ferner dem *Irénikon* und einigen Festschriften. Der Titel hält, was er verspricht: Das Buch bietet in den Abschnitten I–VI gründliche Studien zur östlichen Patrologie und bedeutsame, informative und weiterführende Ausführungen zum ökumenischen Dialog, vor allem mit der Griechisch-Orthodoxen Kirche. Die erste Gruppe bietet 4 Studien über das Nicaenum (325) und das Nicaeno-Constantinopolitanum (381), die durch die 1600-Jahrfeier des Konzils von Konstantinopel (381) und das Programm der Kommission „Glaube und Kirchenverfassung“ („Vers l'expression commune de la foi apostolique aujourd'hui“) veranlaßt waren (3–109). Die zweite Gruppe mit drei Studien, wiederum ausgehend vom Konzil von 381, ist dem trinitarischen Dogma gewidmet. Das ökumenische Interesse daran ist besonders seit 1961 erwacht (113–299). Verf. sucht hier die angebliche Unvereinbarkeit der sog. „essentialistischen“ westlichen und der „personalistischen“ östlichen Sicht desselben Mysteriums zu übersteigen, das Einheit und Dreiheit ohne Vermischung und Trennung in sich enthält. Dann folgen in der dritten Gruppe drei Studien zur Pneumatologie, die besonders dem Hervorgang des Hl. Geistes und dem „Filioque“ gewidmet sind (303–442). Der tausendjährige Streit ist noch nicht zu Ende und wirkt sich für die Ekklesiologie in Ost und West aus. – Vier Studien sind im IV. Abschnitt dem Konzil von Chalcedon (451) gewidmet (445–555). Die beiden ersten haben zum Gegenstand die christologische Zwei-Naturen-Lehre des Konzils und seine sog. neuchalcedonische Interpretation, der die Liebe des Ostens gelte. Dann spielt immer noch der sog. Kanon 28 von Chalcedon eine Rolle, dem Verf. eine „relecture catholique pacifiée“ widmet, die das Verhältnis von Alt-Rom und Neu-Rom in seiner kirchlichen Bedeutung einer Klärung näher bringen will. – Der Anteil, den die Sakramententheologie im ökumenischen Gespräch hatte, ist im V. Abschnitt mit sieben Studien vertreten (559–765). Vier Artikel gelten „dem Sakrament der (christlichen) Initiation“, wozu unerwartet aufgetretene Schwierigkeiten Anlaß gegeben hatten. Verf. führt das Mißverständnis darauf zurück, daß die katholische Kirche einmal den „im Grunde nicht-angustinischen Charakter der orthodoxen Ekklesiologie“ unterschätzt, und auch die Rolle verkennt, die das kanonische Prinzip der „Oikonomia“ bei der Anerkennung der Kirchlichkeit anderer Christen spielt. Weniger Schwierigkeiten stellten sich bezüglich des Weihesakramentes ein, das unter dem Gesichtspunkt „Amt“ und „Priestertum“ zur Debatte stand. Das eigentlich „heiße Eisen“ ist mit dem VI. Abschnitt mit vier Studien zur „Mystischen Theologie der Kirche des Orients“ gegeben. „Hesychasmus“ und „Palamismus“ sind die bekannten Stichworte, welche mit den katholischen Dogmen von der „Gnade“ und der „Gottesschau“ konfrontiert sind (769–856). Hierin ist wohl der aktuellste Beitrag des Autors zum heutigen ökumenischen Gespräch enthalten. Ein ausführliches Register erschließt das Werk in hervorragender Weise.

Die erste Untersuchung diskutiert die Nützlichkeit oder Notwendigkeit einer gemeinsamen Glaubensformel, wofür die alten Glaubenssymbole von Nicaea (325) und Konstantinopel (381) für die einen sich empfehlen, von anderen aber abgelehnt würden. Das bedeute auch entweder Ablehnung oder Anerkennung des Patristikers für den ökumenischen Dialog. Darf man aus der Geschichte der alten Konzile schließen, daß die Kirchen definitiv an ein Klischee eines Formulars in seiner Buchstäblichkeit gebunden sind, oder erlaubt bzw. empfiehlt der Verlauf der Geschichte nicht selbst ein *Aggiornamento* der alten Bekenntnisse an die neuen Nöte der Kirche? Diese Schlüsselfrage bewegt den Verf. im ganzen Werk. Er sucht sie beispielhaft durch einen raschen Gang durch die Geschichte der Jahre 325–451 zu lösen (3–24 bzw. 25–67). Er weist hier bes. auf das Jahr 362 und den sog. *Tomus ad Antiochenos* hin (38–39), wo Athanasius die Rezeption des Nicaenums von 325 und die „suffisance de la foi de Nicée comme condition de l'alliance anti-arienne“ zum Prinzip erhoben habe. Freilich ist die ökumenische Bedeutung dieses *Tomus* an die Antiochener in der Forschung sowohl

unter- als auch überschätzt worden, worüber der vom Autor öfter angeführte M. Tetz am kompetentesten urteilen kann. Vgl. dazu dessen Studien zum Tomus in ZNW 66 (1975) 194–222. Näheres in A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I* (31990) 473, Anm. 37. Von besonderer ökumenischer Bedeutung dürfte der 2. Artikel „L'Église catholique“ dans la lettre ignacienne aux Smyrniotes“ (90–109) sein. Das Ergebnis: Die erste Bezeugung des Ausdrucks „die katholische Kirche“ habe noch nichts zu tun mit der Katholizität. Um die Zeit des hl. Ignatius habe „katholisch“ noch nicht die Würde eines Kirchenattributs, weder im Sinne der Universalität noch der Orthodoxie, was gewiß von ökumenischer Bedeutung ist. Der in diesem Zusammenhang angeführte Autor heißt übrigens W. Beinert (p. 94. 99) (kath.), und nicht W. Bienert (ebenfalls existent, aber prot., richtig p. 577 und 661). Die Vertauschung war wohl nicht als ökumenische Geste gemeint. Wir müssen die meisterhaften Ausführungen zur Entwicklung der Begriffe „Hypostase“ und „Personne“ um die Jahre 375–381 (113–214), die einen Faszikel in Herders Handbuch der Dogmengeschichte bilden könnten, übergehen, weisen auch nur hin auf die klärenden Ausführungen zum „Personalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens?“ (Art. 6, p. 215–268). Beide Artikel zusammen umspannen in gleicher Weise bedeutsame Themen für die altkirchliche und die aktuelle Problematik. Die orthodoxen Theologen sehen gerne die Schwäche lateinischer Trinitätstheologie in ihrem Mangel an „Personalismus“ zugunsten eines „Essentialismus“. In der augustinischen und thomistischen Fassung von (trinitarischer) Person als Relation und zwar als *relatio (esse) subsistens* ist aber die Möglichkeit gegeben, die trinitarischen Personen in einer „*réciprocité interpersonelle*“ zu sehen, die für die Einheit der Trinität ebenso entscheidend ist, wie die *unitas essentialis* (279). Viele werden dankbar sein für die gründliche Diskussion dieses Gegensatzpaares in diesem Art. 6 (vgl. auch noch p. 400–402; 417–419). Im „Gegensatz“ sieht Verf. „une mauvaise controverse“ und plädiert für die Anerkennung einer grundsätzlichen Komplementarität beider Auffassungen der Trinitätstheologie (265). Siehe dazu die ganzen, reich informierenden Ausführungen zu „Du personalisme en pneumatologie“ (397–423).

Es ist selbstverständlich, daß Verf. auch in der leidigen Filioque-Frage zu einem „accord oecuménique“ führen möchte (Art. 17, p. 424–442). – Unter dem Gesichtspunkt ökumenischer Versöhnung können freilich nicht alle Fragen der patristischen Pneumatologie erfaßt werden. Beim Studium der pneumatischen Christologie bei den Griechen zwischen 325 und 451 wird offenbar, wie sehr eine Furcht, dem Arianismus Zugeständnisse zu machen, es verhinderte, der Menschheit Christi eine spezielle Geistbegnadigung zuzugestehen, da Christus als „Logos“ ja schon alle habe (so besonders Cyrill von Alexandrien). Wenn Christus bei der Taufe das Pneuma erhält, dann nur für uns! Erst Dionys Pseud-Areopagita vermag da geschaffene und ungeschaffene Ordnung zu unterscheiden. Unter diesem Gesichtspunkt muß die patristische Pneumatologie noch mehr erforscht werden. Doch haben diese mehr christologischen Probleme nicht ökumenisch trennend gewirkt, wie die „trinitarische Pneumatologie“, so daß sie nicht zum Thema des Verf. gehören. In Art. 13 (445–480) und 14 (481–503) geht es um die Interpretation des Konzils von Chalcedon. Die Analyse des Textes der Definition des Konzils und hier besonders der Bedeutung und der Stellung der chalcedonischen Formel von der „einen Hypostase“ ist schon verarbeitet in A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Band I (p. 755–759). Sein erstes als Hypothese vorgestelltes Ergebnis ist: das Wort „Hypostase“ hat zu Chalcedon einen ebenso sekundären Platz wie in der christologischen, nach-ephesinischen Diskussion. „L'addition des mots ‚et une hypostase‘ n'intervient, au v. 21 de la définition [siehe die Definition in Stichen, p. 451], que comme une surcharge à la formule christologique centrale des v. 16–22 [ibid.], qui ne comportait originellement aucun terme ‚technique‘ positif pour désigner l'unité du Christ ... la lettre des v. 19–21 ne dit pas explicitement que le Christ est une hypostase, ni que cette hypostase doit être conçue comme une personne, au sens philosophique moderne, ni que cette personne est Dieu le Verbe. Tout ce qui est affirmé, c'est que l'une hypostase se trouve au terme de la ‚concurrency‘ de la spécificité de chaque nature“ (477). Es mußte noch lange gearbeitet werden, um dem Wort der „einen Hypostase in zwei Naturen“ jene Signifikanz für die Christologie von Chalcedon zu geben, wie sie sie schließlich bekam (480: Schlußabschnitt dieses Artikels). Daß Verf. in seiner Analyse der Definition den textlichen Anteil Papst I. daran min-

dern will, hat den Protest von J. Galot gefunden: „Une seule personne, une seule hypostase“, Greg 70 (1989) 251–276.

In die neueste chalcedonische Diskussion führt Art. 14 „Actualité du néochalcedonisme. A propos d'un accord récent“ (481–503) ein. Man beobachtet in neuerer Zeit die Neigung, Chalcedon als „antiochenisch“ abzuwerten und den ökumenischen Kontakt mit der Altorientalischen Orthodoxen Christologie (Alexandrien) durch eine „neuchalcedonische“ Interpretation von Konstantinopel II herzustellen. Um hier keine Gleichgewichtsverschiebungen zu veranlassen, vor denen auch Verf. (500 f.) warnt, sei verwiesen auf den Versuch zu einer genauen Analyse des Konzilstextes und seines historischen Kontextes in A. Grillmeier, *Jesus der Christus II/2* (1989) 464–484, vgl. 450–459, wovon de Halleux schon Kenntnis genommen hat (499 f., Anm. 95).

Eine offizielle Gemeinsame Kommission der Koptisch-Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche glaubte bei einer Versammlung in Wien vom 26.–29. 8. 1976 zu einem wichtigen Ergebnis gekommen zu sein: Trotz der Verschiedenheit der Formel von der „einen Natur des fleischgewordenen Wortes“, welche die Koptische Kirche bekennt, und der Formel von dem „Einen in zwei Naturen“, zu der sich die Katholiken bekennen, seien beide Kirchen eins im rechten Glauben an das Geheimnis der Menschwerdung. Siehe die Angaben in A. Grillmeier, *Jesus d. Chr. II/1*, p. 378. Damit war anerkannt, daß beide Kirchen ihre Hauptformeln der Inkarnationslehre recht verstanden. Das konnte als wichtiges Ergebnis langer Verhandlungen betrachtet werden. Pope Shenouda berief aber aus eigener Initiative am 12. 2. 1988 eine Versammlung von Vertretern beider Kirchen ins Kloster Saint Bishoi ein und erklärte, daß diese vereinbarte Formel zu lang sei und für das Volk zu schwierig sei. An deren Stelle legte er als zentrale ökumenische Formel für beide Kirchen eine Fassung vor, welche von „Eine Natur“ – „Zwei Naturen“ absah und einen vorchalcedonisch-cyrrillischen Tenor hatte: „We believe that our Lord, God and Saviour Jesus Christ, the Incarnate-Logos is perfect in His Divinity and perfect in His Humanity. He made His Humanity One with His Divinity without Mixture, nor Mingling, nor Confusion. His Divinity was not separated from His Humanity even for a moment or twinkling of an eye. At the same time, we anathematize the doctrines of both Nestorius and Eutyches.“ (Siehe Text und Unterschriften in: Wort und Wahrheit, Suppl. Iss. Nr. 5 [1989] 168–170. Die Unterschrift der katholischen Teilnehmer wurde legitimiert durch ein Schreiben Papst Johannes' Paul II. v. 30. 5. 1988.) Auffällig ist, daß die von Pope Shenouda als zu schwierig zurückgewiesene Erklärung über das rechtgläubige Verständnis der koptisch-orthodoxen und römisch-katholischen Hauptformeln von 1976 (Wien) in noch größerer Ausführlichkeit zu Korinth, 23.–26. 9. 1987, von einer Kommission der Orthodoxen Kirche und der Orientalisch-Orthodoxen Nichtchalcedonischen Kirchen neu abgefaßt und auf der Hauptkommission derselben Kirchen in einer Versammlung v. 20.–24. 6. 1989 in Anba Bishoi Monastery in Ägypten neu behandelt und unterschrieben werden konnte. Den Schlußsatz hätte auch die Koptisch-Orthodoxe und Römisch-Katholische Gemeinsame Kommission in Wien approbiert: „Those among us who speak of two natures in Christ, do not thereby deny their inseparable, indivisible union; those among us who speak of one united divine-human nature in Christ do not thereby deny the continuing dynamic presence in Christ of the divine and the human, without change, without confusion“ (Text in: Wort und Wahrheit, Suppl. Iss. Nr. 5, 1989, p. 175). Auf seiner Deutschlandreise 1990 verkündete Pope Shenouda in Bonn die Formel vom 12. 2. 1988 als seinen Beitrag zur ökumenischen Frage. Vgl. zu der darin zum Ausdruck kommenden ökumenischen Lage: A. de Halleux, p. 500–503. Damit scheinen zwei Methoden des ökumenischen Dialogs angewandt zu werden: Verzicht auf die Diskussion der umstrittenen Formeln (die dennoch weiter gebraucht werden), oder Versuch, das Verständnis von Begriffen und Formeln zu klären und auf das Gemeinsame im Verständnis hinzuarbeiten (vgl. das Vorgehen zu Korinth 1987: Wort und Wahrheit Suppl. Issue nr. 5 [1989] 172–173). Hier ist die Patristik weiterhin gefordert.

Wir übergehen die Ausführungen der Art. 15 und 16 zum Kanon 28 von Chalcedon (504–519. 520–555). Abschnitt V behandelt (559–765) Fragen der Sakramententheologie. Verf. stellt fest, daß die orthodoxen Handbücher es selten fertig bringen, die Kategorien der westlichen Modelle zu übersteigen (559). Hauptprobleme des Verhaltens der Kirchen sind die Wiedertaufe und deren Begründung durch die Orthodoxie (Tauf-

ritus, Ekklesiologie). Es ergibt sich, daß ein tiefgehender Unterschied zwischen Orient und Okzident in Bezug auf die Tauftheologie besteht (592). Verf. stellt p. 632 fest: „Pour le dire plus crûment, la partie orthodoxe n'a pas encore pu reconnaître unanimement la validité du baptême catholique.“ Er betont aber auch (648), daß erst im Vaticanum II die Katholische Kirche die ekklesiologische Zuordnung des Taufsakramentes voll wiedererkannt hat. Die Frage der „Gültigkeit“ wird nicht mehr isoliert betrachtet (649). Das betrifft auch die Firmung (601. 617). Es setzt eine umfassende Belesenheit in der ökumenischen Literatur voraus, um die „méandres“ der Entwicklung in der Genauigkeit wie de H. bieten zu können. Dabei verteilt er die positiven und negativen Akzente in der Bewertung in gleicher Weise auf beide Kirchen. Wie recht hat Verf., wenn er sagt: „Seule la pleine élucidation des traditions respectives dans leur authentique diversité rendra possible une rencontre au niveau de leur vérité profonde.“ (620). Dabei stellt Verf. (655) eine nicht geringe Verschiedenheit innerhalb der östlichen und westlichen Sakramententheologie fest: seit Augustinus hat die lateinische Kirche die Unwiederholbarkeit der Taufe und der Weihe angenommen, auch wenn von Schismatikern oder gewissen Häretikern gespendet; sie nimmt also eine „validité foncière“ an, die auf die Lehre vom Charakter indelebilis gegründet wird. Die Ostkirche blieb dagegen streng bei dem Prinzip „Außerhalb der Kirche kein Heil“, da der Hl. Geist nur innerhalb der hl. Kirche seine Wirkungen spendet (siehe aber auch Art. 22: Grégoire de Naziance, témoin du „caractère sacerdotal“, p. 693-709). Die moderne Problematik von „Amt und Priestertum“ wird dann ausführlich in Art. 23 (710-765) entwickelt. Viele bekannte Namen tauchen auf.

Einige Überraschungen bietet schließlich der Abschnitt VII mit den Art. 24-27, über „Syméon le Nouveau Théologien“, „Palamisme et Scolastique“, „Palamisme et Tradition“, „Bessarion et la palamisme au concile de Florence“. Im Mittelpunkt der Diskussion steht der 3. Faszikel der *Istina* 1974, p. 257-349, der weniger den Dialog mit der Orthodoxie voranbringen, als vielmehr mit gewisser Strenge warnen möchte „contre l'engouement pour ce qu'elle considère comme une mode, dont le succès ne se mesurerait qu'à l'ignorance.“ (816). Die Artikel der *Istina* werfen diesen Antrieben einer Renaissance des Palamismus schwere Dinge vor: 1. einen falschen Begriff der Transzendenz und der Apophase; 2. neuplatonisches Verständnis der Partizipation; 3. einen latenten Monenergetismus. Dem wird dann eine Gnadentheologie (gratia creata) entgegengehalten, die noch aus der wahren Tradition der ungeteilten Kirche stamme. Die Diskussion um den Palamismus seit M. Jugie (1932) (mit E. von Ivánka und H.-G. Beck) einerseits und V. Lossky und J. Meyendorff andererseits wird aufgerollt. Verf. ist der Meinung, daß die Darstellung der Fakten durch den besagten *Istina*-Artikel nicht einer genauen historischen Prüfung standhalte. Er nimmt die wider Willen von Jugie an angeregte Renaissance des Palamismus ernst und versucht nun seinerseits, die Entwicklung neu zu deuten. Angesichts der bedeutenden Autoren, die auf beiden Seiten stehen, findet es Verf. angebracht, nun eine genaue Prüfung von Pro und Contra vorzunehmen. Er ist sich nicht sicher, daß die scholastische Christologie für die Theologie von der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch ein besseres Fundament bieten kann als der (recht verstandene) Palamismus (826). Die westliche Lehre von der geschaffenen Gnade in Christus als der gratia capitis: Leistet sie soviel zur Erklärung der Koinonia zwischen Gott und Mensch wie die östliche Lehre von der Menschheit Christi als dem Organ der Vergöttlichung in der unvermischten Perichorese mit der Gottheit, da auch unerschaffene Energien diese Menschheit verklären? Hier sind nun freilich Probleme berührt, die noch längst nicht aufgearbeitet sind. Die Geschichte des Antiarrianismus der Väter hat hier gewisse Lücken in der Christologie ergeben, die für die vom Verf. angedeutete Lösung nicht ohne Bedeutung sind. So wird noch viel Arbeit auf die Pneumatologie der Väter zu verwenden sein, um hier für die Rolle von gratia increata und creata bzg. der Menschheit Christi zur Klarheit zu kommen. Wir können leider die neue Lage der Diskussion nur andeuten.

A. de Halleux verfügt über eine so erstaunliche Kenntnis der Quellen und Literatur, daß er den ökumenischen Dialog zwischen Ost und West durch seine Forschungen auf eine neue Stufe gehoben hat. Wer zu derartigen Gremien und Kolloquien gehört, wird gut daran tun, in Zukunft dieses Buch in seinem Koffer oder besser im Kopf zu haben.

Frankfurt a. M.

Alois Grillmeier