

NIKOLASCH FRANZ, *Das Lamm als Christus-symbol in den Schriften der Väter*. (Wiener Beiträge zur Theologie. Band III.) (212.) Verlag Herder, Wien 1963. Kart. S 98.–, DM/Sfr 15.80.

Das Buch ist ein wertvoller Beitrag zur Darstellung des patristischen Symboldenkens, das im Alten Testament, im Spätjudentum, sowie im Neuen Testament wurzelt. Mit großem Fleiß sammelte der Verfasser eine Fülle von Väteraussagen, die er systematisch entsprechend den zugrunde liegenden Schrifttexten ordnet und interpretiert. Vom gestellten Problem her ist diese Methode durchaus berechtigt, auch wenn dabei die Aussagen eines Kirchenvaters auf verschiedene Abschnitte verteilt werden müssen und sich Wiederholungen ergeben. Im einzelnen gewährt die Untersuchung interessante Einblicke in die frühchristliche Exegese, in die biblische Textgeschichte, in die Entwicklung der Theologie in Ost und West, vor allem in das christologische Ringen der ersten Jahrhunderte. Die Höhepunkte der Väterdeutungen fallen mit den Höhepunkten des christologischen Ringens zusammen. Die um das Lammsymbol sich bewegende patristische Gedankenwelt ist vielfältig und nuancenreich, gewisse Abhängigkeiten und Selbständigkeiten sind dabei zu erkennen. Dankenswert sind die jeweils am Ende der Abschnitte gegebenen Zusammenfassungen.

Die Väter sahen im Widder des Abrahamsopfers (Gen 22) ein Symbol des Leidens Christi, aber auch seiner menschlichen Natur und gelegentlich sogar seiner Vollkommenheit. Auch die beiden Böcke des Versöhnungsfestes (Lev 16) wurden von manchen typologisch auf Christus gedeutet und in den Auseinandersetzungen des 5. Jahrhunderts sowohl von der alexandrinischen wie von der antiochenischen Theologie aufgegriffen. Das Lamm (Is 53, 7) bot den Vätern lediglich einen Vergleich an, der die symbolischen Eigenschaften dieses Tieres (Reinheit und Unschuld, Geduld und Sanftmut) auf den Messias anwenden ließ und auf seine Ankunft in Erniedrigung hindeutete. Im Mittelstück seiner Untersuchung zeigt N. das Paschalamm (Ex 12) als Symbol Christi auf. Diese Symbolik war bereits im Neuen Testament vorgegeben, namentlich in den Berichten über das Letzte Abendmahl; in den johanneischen Schriften steht die Deutung des Paschalammes auf Christus „an zentraler Stelle“ (77). Die Väter haben diese Symbolik weiterentwickelt. Das Paschalamm erscheint als Vorbild des Leidens Christi (wobei das hebräische Pascha gern mit dem griechischen paschein in Verbindung gebracht wurde); wie jenes den Exodus, so leitete Christus die neutestamentliche Heilszeit ein. „Von dieser Gegenüberstellung aus werden dann Unterschiede und Gemeinsames beider Opfer herausgearbeitet“ (89). Wiederum wird auch das Paschalamm als Symbol der menschlichen Natur Christi gedeutet, sehr schön bereits bei Meliton von Sardes. Natürlich sehen es die Väter auch als Vorbild der Eucharistie in Anlehnung an die evangelischen Abendmahls-

berichte. Dabei spannt sich der Bogen der Typologie bis hinein in den Äon der Vollendung, in dem das Christuslamm nicht mehr eucharistisch verhüllt, sondern in seiner Herrlichkeit genossen werden wird, wie es die Apk nahelegte (vgl. auch Lk 22, 16). Nebenbei mag es im Zeitalter des neuentdeckten liturgischen Wortgottesdienstes von Interesse sein, daß nach Origenes und anderen der Genuß des Paschalammes nicht nur auf das eucharistische Mahl, sondern auch auf den Genuß des Wortes Gottes im Glauben bezogen wird. Auch die vom alttestamentlichen Gesetz geforderten Eigenschaften des Paschalammes sowie die Vorschriften über seine Zubereitung werden von den Vätern verschiedentlich christologisch ausgedeutet. Daß sodann Christus Hirt und Lamm zugleich ist, spricht die patristische Exegese zweier neutestamentlicher Parabeln aus. Im Gleichnis vom verlorenen Lamm (Mt 18, 12 ff.; Lk 15, 3–7) wurde es auf das Menschengeschlecht oder speziell auf die menschliche Natur Christi gedeutet, die der Erlöser angenommen und als Hirte der Menschen gerettet hat. Diese christologische Auffassung des Lammes findet sich auch bei der Parabel vom Guten Hirten (Jo 10, 1–16); hier wird die versuchte Gegenüberstellung von darbringendem Hirten (Logos) und dargebrachtem Lamm (Menschheit Christi) meist mit der Vorstellung von einem Logospriestertum verbunden. Im Lauf der theologischen Entwicklung aber werden die Bezeichnungen Lamm und Priester zusammen dem Gottmenschen zuerkannt, auf Grund der Inkarnation des Logos. Schließlich betrachtet N. noch Texte, die das Fell des Lammes (vgl. dazu Gen 3, 21; Is 53, 7b) symbolisch von der Menschheit Christi verstanden.

Noch einige Bemerkungen, die den Gesamtwert der vorliegenden Arbeit keineswegs schmälern! Im Literaturverzeichnis wäre nachzutragen: Hamp V., Das Hirtenmotiv im Alten Testament, in: Festschrift Kardinal Faulhaber zum achtzigsten Geburtstag, dargebracht vom Professorenkollegium der Philosophisch-theologischen Hochschule Freising, München 1949, 7–20. Nicht immer ganz verständlich ist die Reihenfolge, in der jeweils die einzelnen Väterzeugnisse vorgebracht werden. Die Apostolischen Väter sollten nicht mehr nach der Funkschen Ausgabe von 1901 zitiert werden. Die Echtheit der Paschahomilie Melitons ist heute, nach Veröffentlichung des Papyrus Bodmer XIII, nicht mehr zweifelhaft. Maximus von Turin wäre nach der neuen Edition von A. Mutzenbecher im CCL 23 (1962) zu zitieren. Cyrill von Alexandrien als größte theologische Persönlichkeit des 5. Jahrhunderts zu bezeichnen (50), ist doch etwas einseitig. Die Übersetzung aus der Karfreitagspredigt des Johannes von Damaskus (198, Anm. 34) müßte richtig heißen: „Das vortreffliche Schaf wurde bösen Metzgern überliefert...“ (PGr 96, 597 C); Schlachten und Scheren im dortigen Zusammenhang beziehen sich wohl kaum auf die menschliche Natur Christi im Gegensatz zu seiner leidensunfähigen

göttlichen Natur. Zu Christus als Sonne der Gerechtigkeit (136 f.) vgl. Mal 3, 20; F. J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*, Münster 1918; H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1945; etwa auch die O-Antiphon des 21. Dezember. Mehrere Druckfehler wären zu beheben.

Der Verfasser dieser bedeutenden Untersuchung beabsichtigt erfreulicherweise, einen ergänzenden zweiten Band folgen zu lassen, in dem er das ikonographische Material der christlichen Frühzeit, soweit es Christus unter dem Bild des Lammes darstellt, zusammenfassen will.

Freising

Joseph A. Fischer

ENDRE VON IVÁNKA, *Plato Christianus*. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. (496.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1964.

Das hervorstechendste Merkmal dieses Lebenswerkes – das man sicher als solches bezeichnen muß, zieht es doch die Summe aus vielen Einzelstudien des ganzen Lebens – ist die Klarheit der Unterscheidungen, ohne deswegen zu simplifizieren. Das ist nur möglich durch genaue Bestimmung der platonischen Elemente bei den einzelnen historischen Gestalten. Trotzdem verästeln sich die Untersuchungen nicht in reine Spezialstudien, es bleibt die Übersicht erhalten. So gewinnt man einerseits einen historischen Überblick über den Verlauf des Platonismus, andererseits aber auch wieder grundsätzliche Einsichten in platonisches Denken und sein Verhältnis zur Offenbarung.

Platonismus ist zum oft unübersehbaren Sammelbegriff geworden, der auch nichtplatonisches Gedankengut enthält. Ivánka trennt genau die verschiedenen Strömungen, die etwas unklar im Platonismus mitschwimmen. Hier erlebt man wirkliche Überraschungen, die eben nur ein solcher Fachmann wie Ivánka bereiten kann. Nicht nur Platonismus und Neuplatonismus werden in ihren Differenzen herausgearbeitet, sondern auch die pseudoplatonischen Elemente

dorthin geführt, woher sie kommen: aus stoischen oder gnostischen Seins- und Erkenntnis-schemata; was dann später eine große Bedeutung für die Untersuchungen zur Mystik gewinnt. Doch auch das Platonische selbst ist in dieser Allgemeinheit eine etwas vage Bezeichnung. Ivánka geht auf „eine Isolierung der Motive“ aus, zeigt wie diese einzelnen Motive vom Christentum aufgenommen und verwandelt wurden, untersucht Eignung und Gefahr solcher Unternehmungen „von Fall zu Fall“. Es handelt sich ja bei diesem Platonismus nicht um ein eindeutig geschlossenes System, außerdem ist er ja vielfach aus neuplatonischen Quellen, durchsetzt von stoischen und gnostischen Elementen, den Theologen bekannt geworden. Als hervorragende Fälle fungieren Origenes, Gregor von Nyssa, Augustinus, Dionysius Areopagita, Maximus Confessor. Daran schließen zwei Übersichts-Studien über das westliche Mittelalter, in dem die Mystik besonders berücksichtigt wird, und die östliche Form des Hesychasmus und Palamismus. Das Abschlußkapitel zieht Vergleiche zwischen Platonismus und Aristotelismus und schätzt sie in ihrer Eignung zur Darstellung christlicher Inhalte gegeneinander ab.

So trägt diese Arbeit nicht bloß Klärendes bei zu den oft mehr affektiven als argumentierenden Auseinandersetzungen zwischen Aristotelismus und Platonismus, sie vermittelt wahrhaft entscheidende Einsichten: Aristoteles und Plato bedeuten keine Alternative, eher zwei einander ergänzende Gesichtspunkte, die Ivánka gründlich belegen kann. Wenn er hinzufügt: das gleiche gilt für den vermeintlichen Gegensatz zwischen östlicher und westlicher Theologie, dann trägt der bekannte Leiter des Institutes für byzantinische Philosophie und Geistesgeschichte an der Universität Graz Wesentliches bei zum grundsätzlichen und nicht bloß kirchenpolitischen Ökumenismus.

Wien

Alfred Focke

MORALTHEOLOGIE

STELZENBERGER JOHANNES, *Das Gewissen*. Besinnliches zur Klarstellung eines Begriffes. (72.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1961.

Der um die Klärung des Begriffes Gewissen besonders verdiente Tübinger Moraltheologe weist zunächst auf den verwirrend vielfältigen Sinn hin, in dem das Wort Gewissen im Mund des Volkes, in der Öffentlichkeit, in der Literatur gebraucht wird. Diese Verworrenheit sucht er dadurch zu ordnen, daß er mehrere Bedeutungsgruppen von Gewissen unterscheidet: 1. Gewissen als Sammelwort für innere Vorgänge (griechisch *syneidesis*, lateinisch *conscientia*, in den romanischen Sprachen die davon stammenden Ausdrücke, bei manchen Völkern und in der Bibel „Herz“); 2. Gewissen als Wertgefühl im Sinne des Erfassens (verbindlicher) sitt-

licher Werte, die im Sittengesetz ihren Ausdruck finden; 3. Gewissen als aktuelle Funktion einer personalen sittlichen Entscheidung zwischen zwei widerstreitenden Werten (vorausgehendes oder nachfolgendes Gewissen). Stelzenberger hält es um der Begriffsklarheit willen für wünschenswert, daß der Ausdruck Gewissen nur für dieses funktionelle Gewissen gebraucht werde. Man solle daher lieber auch nicht vom Weltgewissen, sondern vom Wertgefühl aller Menschen; nicht von irrigem Gewissen, sondern von irrigem Wertmaß; nicht von skrupellosem Gewissen, sondern von solcher psychischer Gesamtverfassung; nicht von Gewissenlosigkeit, sondern von Nichtachtung der Forderungen des Wertgefühls; nicht von Gewissenhaftigkeit, sondern von Zartgefühl für sittliche Werte sprechen. Die Bezeichnung des Gewissens als Stimme