

wußtwerdung des Primats und seiner Implikationen), will solches argumentum e silentio schlichtweg überinterpretiert scheinen. Es drängt sich doch auch die Frage auf, wie denn die einzigartige Rezeption solchen „Programms“ einsichtig gemacht werden könne, zumal wenn der Autor auf den schlichten (allerdings an keiner Ankränkung des Selbstbewußtseins leidenden) „Schriftsteller Hippolyt“ reduziert werden muß?

Es ist nicht ganz leicht, in einer Rezension optisch die Proportionen zu wahren; kaum vermeidlich werden sich die Ausstellungen ungebührlich in den Vordergrund schieben. Drum sei noch einmal ausdrücklich gesagt: Es sind kritische Bemerkungen zu einem großen Buch voll kühner, originaler Fragestellungen, Durchblicke und neuer Thesen. Dem Problem um Hippolyt und sein Werk ist verschärft und vertieft das Maß gesetzt. Kann man von einem Werk auf so strittigem Boden viel Besseres sagen als: Es kann nicht umgangen werden? A. Stenzel S. J.

Bender, W., Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian (Münchener Theologische Studien, II. System. Abtlg. 18). gr. 8^o (XVI und 182 S.) München 1961, Hueber. 18.— DM.

Die Arbeit ist eine philologisch-theologische Studie, deren Verfasser ursprünglich die Absicht hatte, die von Tertullian zu Lk 1, 35 gegebene Erklärung zu behandeln. Im Laufe der hierzu notwendigen Vorarbeiten kam er aber zu der Erkenntnis, „daß die Bedeutung des Wortes ‚Geist‘, vor allem in seiner Anwendung auf Gott, nicht geklärt ist. Das war der äußere Anlaß zu der vorliegenden Studie“ (V).

Im 1. Teil behandelt der Verf. die Trinitätslehre Tertullians allgemein. Zunächst wird gezeigt, was Tertullian aus den Glaubensquellen der Überlieferung und der Liturgie über die Lehre von der Dreifaltigkeit geschöpft hat (5—11). Sodann werden in einer sorgfältigen Untersuchung die Begriffe geprüft, die im Sinne Tertullians die Einheit in Gott ausdrücken sollen, nämlich substantia, status, potestas (11—33), und andere, die von Tertullian verwandt werden, um die göttliche Dreiheit zu bezeichnen, das sind forma, gradus, species, persona (33—53). Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß Tertullian von dem einen Gott, der im Vater, im Sohn und im Heiligen Geist lebt, tief überzeugt ist. Gegründet ist dieser Glaube auf die Aussagen der Schrift und der kirchlichen Überlieferung. Bei seinem Versuch einer theologischen Durchdringung des Glaubensgutes entwickelt Tertullian für die Trinitätslehre (und auch für die Lehre von der Inkarnation) eine Begriffssprache, die bis heute ihre Gültigkeit behalten hat (man denke an Ausdrücke wie „substantia“ oder „persona“). Freilich lassen sich auch Mängel in der Auffassung Tertullians nicht übersehen: sein Substanzbegriff vermag sich nicht von körperlichen Vorstellungen zu lösen, der Hervorgang des Sohnes und des Geistes aus dem Vater wird als eine „prolatio“ erklärt (die göttliche Substanz dehnt sich gleichsam aus, aus ihr geht ein Strahl hervor, ohne sich von ihr zu trennen), der Sohn ist bei aller Einheit der Substanz dem Vater nicht mehr völlig gleich, er ist eine „portio“ der Substanz des Vaters, darum geringer als der Vater, die Verschiedenheit der göttlichen Namen wird letztlich nicht durch persönliche Beziehungen, sondern durch Modifikationen der göttlichen Substanz erklärt (Vater, Sohn und Geist sind „formae“ und „species“ derselben Substanz), d. h., der entscheidende Gegensatz ist also nicht Substanz—Person, sondern „Substanz—Form“ (53—55).

Im 2. Teil, in dem die Lehre Tertullians über den Hl. Geist dargelegt wird, erweitert der Verf. ausführlich bei der Frage, ob da, wo Christus oder das Wort usw. als „Geist“ bezeichnet wird, eine Identifizierung des Sohnes mit dem Geist vorliegt oder nicht. B. stellt fest, daß bei Tertullian der Name „Geist“ in Anwendung auf den Sohn eine Wesens-, nicht eine personale Bezeichnung sein soll (57—91). Doch gebraucht Tertullian das Wort „Heiliger Geist“ auch als Benennung für die dritte göttliche Person. Sie nimmt ihren Ausgang vom Vater durch den Sohn. Sie geht als „tertius gradus majestatis“ hervor und ist an der Erschaffung der Welt und vor allem des Menschen als „arbitrator“ und „minister“ — wie der Sohn — beteiligt (91—100).

Die Ausführungen des 3. Teiles beschäftigen sich mit der Beziehung des Geistes zum Gottmenschen, zur Kirche, zur Heiligen Schrift und zu den einzelnen Gläubigen. Seine Bedeutung für diese Bereiche ist umfassend, und es fällt auf, wie sehr dieser Geist immer wieder als Person dargestellt wird. Dabei bleibt bestehen, daß sich

neben dieser persönlichen von Anfang an eine substantielle Auffassung des Geistes bei Tertullian findet, ohne daß eine Entwicklung von der einen zur anderen bemerkt werden könnte (101—149).

Der 4. Teil fragt nach etwa festzustellenden montanistischen Einflüssen auf die Geistlehre Tertullians. Diese Frage ist um so berechtigter, als der Paraklet für den Montanisten Tertullian eine ganz entscheidende Bedeutung gewonnen hat. Und dennoch hat sich seine Pneumatologie nach seiner Hinwendung zur Häresie nur in wenigen Punkten wesentlich geändert. Der Paraklet ist nach wie vor die dritte göttliche Person. Neu ist die Idee, daß der Heilige Geist als der Paraklet sein das christliche Leben heiligendes Wirken mit dem Auftreten der montanistischen Propheten begonnen habe und daß von diesem Zeitpunkt an die Heilsgeschichte in eine neue, endgültige Phase eingetreten sei. Hinzu kommt auch eine von der allgemeinen Lehre abweichende Auffassung von der Ekstase als einer „amentia“. Eine einseitige Vergeistigung des Kirchenbegriffs ist ebenfalls dem Einfluß des Montanismus zuzuschreiben. Erst als Montanist hat Tertullian ausdrücklich über die Dreifaltigkeit und ausdrücklich über den Heiligen Geist als dritte Person in der Gottheit gesprochen. Aber es ergibt sich, daß dem Parakleten nur eine bestätigende Funktion zugeschrieben wird (150—169).

In einer abschließenden Würdigung wird gesagt, daß in Tertullians Trinitätslehre zwei Strömungen unterscheidbar seien: ein aus der Schrift und Überlieferung (und besonders klar in der Tauf liturgie der Kirche) ausgesprochener Glaube an die drei göttlichen Namen, die zunächst noch nicht Personen genannt, aber als solche betrachtet werden, und die am Schema der prolatio orientierte, als ein Sich-Ausbreiten der einen Geistsubstanz Gottes in den drei Personen verstandene theologische Durchdringung dieses Glaubens, die u. a. mit den Fehlern und Mängeln einer philosophischen Überzeugung von der Körperlichkeit alles Seienden behaftet ist (170—171).

Die Arbeit des Verf. stellt eine unvoreingenommene, erfreulich kenntnisreiche und gründliche Untersuchung dar, an der die Tertullianforschung in Zukunft nicht wird vorbeigehen können. Die Ergebnisse sind zuverlässig, und ein besonnener wissenschaftlicher Sinn hat den Autor auch davor bewahrt, voreilige ideengeschichtliche Ableitungen zu versuchen, für die nach seinem auf Vertrautheit mit der Quellenlage beruhenden Urteil die Zeit noch nicht reif ist. Wir dürfen der Hoffnung Ausdruck geben, daß dies nicht der letzte Beitrag des Verf. zur Aufhellung frühchristlicher Theologie sei.

J. Loosen S. J.

J. Hödl, L., *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt, 1. Teil. Die scholastische Literatur und die Theologie der Schlüsselgewalt von ihren Anfängen an bis zur Summa Aurea des Wilhelm von Auxerre* (Beitr. GPhThMA. 38, 4). gr. 8^o (XXVII und 398 S.) Münster 1960, Aschendorff. 34.—DM.

Die auf gründlichster Quellenforschung beruhende Arbeit gibt zum erstenmal einen wirklichen Einblick in die interessante Entwicklung der Lehre von der Schlüsselgewalt in der werdenden Scholastik. Sie stellt heraus, wie der Rückgang der öffentlichen Buße und der damit gegebene stärkere Übergang zur sakramentalen Privatbuße auch Objekt und Auffassung der Schlüsselgewalt änderte. Während in der Schule Anselms von Laon die potestas clavium noch wesentlich auf die Exkommunikationsbuße bezogen wurde, kommt es in der Folgezeit zu einer stärkeren Hinordnung auf die Privatbuße. In dieser war aber von Anfang an das Hauptaugenmerk naturgemäß auf die Reue gelegt, da das äußere Bußwerk nicht so sehr in die Erscheinung trat. Für die Schlüsselgewalt verblieb die Auflage der relativ geringeren Genugtuung. Da aber von Beginn an erkannt wurde, daß Gott allein die Sünde in der Reue nachläßt, war die Gefahr einer Entleerung der Schlüsselgewalt gegeben, besonders wenn man, wie es teilweise geschah, annahm, daß die Reue so groß sein konnte, daß sie auch die Sündenstrafen tilgte. Der frühe Versuch der Viktorinerschule, die ewige Strafe wenigstens durch die Schlüsselgewalt tilgen zu lassen, wurde allgemein abgelehnt, da dann ewige Strafe und Sündennachlaß getrennt werden könnten.

Man sucht daher andere Wege, weil eine echte Schlüsselgewalt durch Schrift und Tradition der Theologie der Zeit durchaus feststand. Daher tritt sie auch wenig um