

Rechtfertigung (168 f.). Dagegen spreche das Neue Testament, auch Paulus, wohl bei der Erlösung durch Christus und bei seinem Tode am Kreuze von einer Vorwegnahme des eschatologischen Urteilspruches (179—184).

J. H a v e t setzte sich mit Th. Zapelena S. J. über die paulinische Lehre vom Corpus Christi auseinander (189—216). Zapelena wolle in einem Beitrag „Vos estis corpus Christi“ (Verbum Domini 37 [1959] 78—95 162—170) einen Unterschied sehen zwischen der Ekklesiologie des hl. Paulus, wie L. Cerfaux sie in seinem Werke „La théologie de l'Église suivant saint Paul“ (2. Aufl. Paris 1948) vertritt, und der authentischen Ekklesiologie des Völkerapostels. H. kommt zu dem Ergebnis, daß Zapelena offenbar Cerfaux nicht verstanden hat, nach dem Paulus „Corpus Christi“ bzw. „Christus“ zwar nicht, wie die Enzyklika „Mystici Corporis“, kollektiv als die Gemeinschaft der Gläubigen, aber auch nicht, wie Zapelena ihn zu verstehen scheine, als identisch mit dem *geschichtlichen* Leibe Christi bzw. mit dem *geschichtlichen* Christus aufgefaßt habe, sondern von einer „mystischen“ Identität mit dem *verklärten* Leibe Christi bzw. mit dem *verherrlichten* Christus spreche. Das Referat führt mitten hinein in eine noch nicht abgeschlossene Kontroverse. Wenn H. mit einer dogmengeschichtlichen Entwicklung des Begriffes „Corpus Christi“ bzw. „Christus“ von Paulus bis zur Enzyklika „Mystici Corporis“ rechnet, mag das angehen, wofern er nur eine subjektive Dogmenentwicklung annimmt, so daß das spätere Stadium einschlußweise schon in dem früheren enthalten ist, was im vorliegenden Falle auch der Verf. offenbar nicht leugnen will. Das schließt natürlich nicht aus, daß sich bei Paulus selbst in seinen späteren Briefen gegenüber den früheren auch eine objektive Dogmenentwicklung finden mag. Man wird daher sagen müssen, daß der Begriff „Corpus Christi“ bzw. „Christus“ weder bei Paulus nur individuell noch in der Enzyklika „Mystici Corporis“ ausschließlich kollektiv gemeint ist. In beiden Fällen handelt es sich um eine geheimnisvolle seinshafte oder ontische (nicht moralische, aber auch nicht um eine im gewöhnlichen Sinne genommene physische) Verbindung der Glieder der Kirche mit der verklärten Menschheit Jesu und durch sie mit dem ganzen verherrlichten Gottmenschen auf Grund des sakramentalen Charakters, grundlegend des Taufcharakters, und der Eucharistie sowie des durch die Sakramente bewirkten übernatürlichen Lebens. Durch diese Verbindung — man mag sie in Ermangelung eines besseren Ausdrucks mystisch nennen — kommt die Kirche zustande, die darum insofern mit dem Corpus Christi“ identifiziert werden kann, wie es in der Enzyklika „Mystici Corporis“ geschieht, als sie nichts anderes ist als die verklärte Menschheit Jesu, insofern die Glieder der Kirche in mystischer Weise mit ihr eins sind. Je nachdem mehr die Vielheit der Glieder oder ihre Einheit im verklärten Christus im Blickpunkt steht, kann man mit Recht von einer kollektiven oder individuellen Bedeutung sprechen.

In den letzten Referaten berichtete M. Testuz über den apokryphen Briefverkehr zwischen Paulus und der Gemeinde von Korinth im Anschluß an die von ihm herausgegebene Papyrus-Handschrift unter den Papyri Bodmer (vgl. Schol 36 [1961], 616 f.) (217—229), und H. van den Bussche stellte Richtlinien auf, wie man die Briefe des hl. Paulus in den Vorlesungen vor Seminaristen behandeln soll (224—229). Zum Abschluß der Tagung gab A. Descamps als Präsident der Tagung eine gute Zusammenfassung der gehaltenen Referate (230—235).

Wir sind den Herausgebern dankbar, daß sie uns die zeitgemäßen und anregenden Referate der Tagung zugänglich gemacht haben, wenn sich auch in einem kurzen Referat noch nicht das letzte Wort sagen läßt. Es wäre sicher lehrreich gewesen, wenn der Leser auch über die Diskussionsergebnisse unterrichtet worden wäre, aber darauf hat man wohl aus ökonomischen Gründen verzichtet. B. B r i n k m a n n S. J.

Otto, Stephan, „*Natura*“ und „*dispositio*“. *Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians* (Münchener Theologische Studien II, 19). gr. 8^o (XXIII u. 221 S.) München 1960, Hueber. 18.— DM.

In der Einleitung (1—13) des vorliegenden Werkes, einer Münchener theologischen Dissertation, bestimmt Verf. sein Ziel und seine Methode. Er will sich nicht auf rein referierende Darlegung beschränken, sondern die theologische Struktur in der geschichtlichen Untersuchung sichtbar machen und so von der dogmengeschichtlichen

Forschung her schon Anknüpfungspunkte für moderne Problematik aufzeigen. Er will einen historischen Beitrag leisten zum Buch „Surnaturel“ von H. de Lubac, das der voraugustinischen Entwicklung zuwenig Raum ausgespart habe. Das Ineinander von Natur und Heilsplan, wie es in den tertullianischen Begriffen „natura“ und „dispositio“ ausgesprochen ist, soll zu diesem Zweck untersucht werden.

Der 1. Teil der Studie beschäftigt sich mit dem Begriff der „natura“ (15—162). § 1 (17—37) erarbeitet auf Grund der Fundstellen (18—26) dessen Begriffsinhalt aus einer Konfrontierung des tertullianischen und stoischen Naturverständnisses. Wie die Stoa gehe Tertullian (= T.) von der Gleichsetzung von natura, naturalis und ratio, rationalis aus. Der Immanentismus und Pantheismus der Stoa wird aber durchbrochen durch die klare Hervorhebung der Transzendenz des Schöpfergottes. Die stoische, als gut und unverdorben verstandene Natur wird definiert als „quod capiet demutationem“ und damit offen gemacht für die spätere augustinische Verwendung in der Gnadenlehre. Tugend ist nicht Entfaltung eines Naturtriebes, sondern in der menschlichen Freiheit verankert; Sünde, obwohl zunächst auch stoisch als „irrationale“ gefaßt, wird historisch betrachtet, und zwar als Werk Satans. Schließlich wird die rein innerweltliche beatitudo der Stoiker bei T. zum transzendenten Gut. § 2 (38—43) überprüft nun den tertullianischen Gottesbegriff, der ebenfalls seinen Ansatz in der stoischen Idee der „Körperlichkeit“ Gottes hat, die aber für T. nur ein Ausdruck ist für das Zusammen von Gott und Schöpfung, ohne die Transzendenz des Göttlichen anzutasten. Dieses Zusammen ist aber vor allem gegeben in dem Begriff der Oikonomia, dessen Herkunft, Ablehnung (durch Monarchianismus) und Inhalt kurz entwickelt wird (40—42).

Im 2. Kap. (mit §§ 3 und 4) (44—135) steht das theologische Verständnis des Menschen zur Diskussion. Den Ausgangspunkt bilden die Begriffe ratio und bonitas, die zunächst T.s Gottesbegriff bestimmen, dann aber auch auf den Menschen angewandt werden. Dabei wird von der Stoa die teleologische Struktur des sittlichen Aktes (gemäß dem stoischen „secundum naturam vivere“) übernommen, um aber sofort dem Entwicklungsprozeß der Heilsgeschichte eingeordnet zu werden. „Wie in der Frage der Wahrheitsfindung die cognitio naturalis in das ‚plenius‘ der Glaubenserkenntnis hineinzielt, so wird auch die Ethik des ‚secundum naturam vivere‘ in die Gesetzmäßigkeit der ‚lex Christi‘ hineingeleitet“ (49). T.s Naturbegriff wird also von der Offenbarung her ausgeformt. Verf. zeigt dies besonders an der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (50—66; vgl. dazu 204—213). Auch hier scheint die Stoa Einfluß zu gewinnen, da bei T. die „potestas liberi arbitrii“ das entscheidende Merkmal des Menschen als „imago et similitudo“ werde (Adv. Marc. II 1—10). Bild und Gleichnis, bei den Griechen geschieden, gehören bei ihm zusammen. Beide werden durch die „potestas liberi arbitrii“ bestimmt (52). Ein kurzer geschichtlicher Überblick soll diese Stellung T.s beweisen. Dieser habe mit der Betonung des freien Willens für das „secundum imaginem et similitudinem fieri“ den Akzent vom Metaphysischen weg auf das Konkrete, Geschichtliche, d. h. auf das Tun des Menschen gesetzt. Das hatte eine positive Folge für das Abendland, nämlich die Ausbildung einer Tugendlehre, aber auch eine negative, daß sich nämlich das Verständnis des „Ebenbildes“, wie es bei Irenäus und Klemens von Alexandrien gegeben war, sich nicht durchsetzen konnte (59). Dies soll ein Ausblick auf die Bildlehre des Tyconius und des heiligen Augustinus erweisen (59—66). § 4 untersucht das Verhältnis von Natur und Sünde (66—73). Sünde ist „altera natura“, wobei „Natur“ als Ergebnis sittlichen Handelns und damit konkret — im Gegensatz zu abstrakter Wesenheit — gesehen werde und so auch die heilsgeschichtliche Existenz mit aussage (72).

Mit dem Thema „Natürliche Gotteserkenntnis-Offenbarung“ (74—135) bekommt die Studie ihren Schwerpunkt. Die Frage nach der natürlichen Gotteserkenntnis ist bei T. eingeordnet in die weitere Frage nach der Wahrheit einfachhin. Typisch tertullianisch ist die Unterscheidung einer rein erkenntnistmäßigen und einer sittlichen Wahrheit. Der Glaube ist das Ziel, auf das hin sich die natura entfaltet. Natur ist in Spannung gesehen zu Offenbarung und Glaube. Das Wahrheitsproblem wird also im Blick auf das Ganze der Wahrheit gestellt, das Gott dem Menschen eröffnen will. O. zeigt nach Darlegung des Problems und des Standes der Forschung (74—76; vgl. dazu 113—118) die zwei sich widerstrebenden Tendenzen in T.s Lehre auf, einmal die Wahrheit als ausschließlichen Besitz der Christen zu bezeichnen — und dann

doch alle menschliche Wahrheitsfindung auf die Natur und die menschliche Vernunft zurückzuführen (91). Das Verhältnis *fides* und *ratio*, Heidentum und Christentum, Natur und Gnade wird aber von T. — entgegen häufiger Fehlinterpretation — nicht auf Kosten alles Natürlichen und Menschlichen, im Sinne einer Verleugnung der Philosophie, gedeutet. Er geht nämlich ganz von der historischen Situation des konkreten Menschen aus und nicht von einer abstrakten Wesensbetrachtung, wenn er *res humana* und *negotium divinum* einander gegenüberstellt und etwa einen einfachen Christen mit seinem Glaubenswissen über Plato erhebt. Auch die natürliche Sittlichkeit der Heiden wird von der Höhe des christlichen Evangeliums aus gesehen. Natürliche Gotteserkenntnis und Sittlichkeit werden im Heiden anerkannt, aber als Vorstufe für das Höhere des Christentums eingeordnet, das seinerseits selber nur in der *maturitas* des vollen Lebens aus dem Parakleten vollendet werde (105 f.). Indem die *fides* das oberste Ziel der *natura* ist, ist natürliche Gotteserkenntnis für T. von dieser Spannung *natura—fides* aus zu werten. Die natürliche Wahrheitssuche wird abgeschlossen durch die Annahme der Offenbarung (130). Auch in diesem Abschnitt (119—135) also zeigt sich, daß der Naturbegriff von der Offenbarung her konzipiert ist.

Nun wird das tertullianische Naturverständnis an verschiedenen Einzelpunkten überprüft (136—157): an der Rolle des Fleisches, dem Begriff des Verdienstes und der Wertung des Martyriums. Verschiedentlich findet hier O. Gelegenheit, Mißdeutungen T.s zurückzuweisen, wenn er auch Umbildungen etwa der Verdienstlehre für die montanistische Zeit des Afrikaners zugibt. Bei aller Einengung des Naturbegriffes bleibe aber die heilsgeschichtliche Gesamtschau gewahrt. Das ergibt sich auch aus der Theorie des Kleides (als theologischer Metapher) (153—157).

In der Zusammenfassung dieses langen 1. Teils (157—162) wird nochmals die Problematik entwickelt, welche Verf. bei T. verfolgt. Es sieht zunächst so aus, als ob T. seinen Naturbegriff „von unten“ her konstruiere — und dies in Abhängigkeit von der Stoa. Dennoch habe die Untersuchung den Ansatz „von oben“ erwiesen. „Das heilsgeschichtliche Verständnis der Natur dominiert“ (161). T. fasse seinen Naturbegriff nicht im Rahmen einer natürlich-übernatürlichen Wesensordnung, wie eine solche seit der Auseinandersetzung mit Baius in den Blick trete (162).

Der im Vergleich zum 1. ungleich kürzere 2. Teil (165—215) soll nachweisen, daß die tertullianische Zuordnung von Natur und Übernatur auf seinem ökonomischen, „dispositiven“ Denken beruht. Dies gewinnt zunächst in seiner Trinitätspekulation Gestalt, insofern diese dann weitergeführt wird in die Lehre vom Weltenplan Gottes, der ein um die Menschwerdung des Logos zentrierter Heilsplan ist. Innerhalb dieses Planes existiert „*natura*“. Ziel des Planes und Ziel der Natur fallen zusammen, was aber nur auf Grund der *dispositio* Gottes gilt. Dieser Begriff drückt die Entfaltung der göttlichen Substanz in die Dreiheit aus. Er besagt zugleich das Heraustreten Gottes in Schöpfung und Menschwerdung und bringt auch das Ende der göttlichen Heilsplanung in den Blick. Er erweist sich damit als entscheidender Ausdruck der Denkform T.s und als Schlüssel zur Struktur seines Denkens. Als „*dispositio in bonum*“ befaßt sich diese *dispositio* mit dem konkreten Menschen, der auf die Gottähnlichkeit hin angelegt ist. Mit diesem seinem Plan denken steht T. auf der Grenzscheide zwischen Irenäus und Augustinus. Er habe schon den Anstoß zu einer neuen Denkweise gegeben, aus der heraus eben Augustinus den Akzent nicht mehr auf den „Plan“ setzt, sondern auf das „Eigene“ der Natur, auf ihre Freiheit, auf ihr Selbst, auf die ihr „eigene“ Geschichte, die sie selber wirke. Verf. muß freilich selbst zugeben, daß die konsequent absteigende Linie der griechischen Lehre von der *Oikonomia* die Gefahr in sich berge, den Logos und damit Gott selber „in eine mehr oder weniger notwendige Zuordnung zur Welt zu bringen“, die Personhaftigkeit des Logos sowohl als auch die Eigenständigkeit der Natur gegenüber der Übernatur zu gering zu veranschlagen. Weltplan und Heilsplan waren darin ebenso eine Einheit wie Kosmologisches und Theologisches.

Das Aktuelle und Bedeutsame der Fragestellung der vorliegenden Studie verdient Anerkennung. Der Aufweis des grundsätzlichen Zueinander von Natur- und Heilsordnung wird als solcher u. E. nicht angefochten werden können. Eine bei T. durchgehende Linie wird sichtbar, und darin liegt eine Rechtfertigung der Problemstellung. Verf. wollte ein Thema wählen, dessen materieller Teil nach seiner Überzeugung

bereits einigermaßen erarbeitet sei (1). Dieser Überzeugung wird man nicht einfachhin folgen können. Verf. kommt verschiedentlich an schwerste Themen patristischer Untersuchung heran und begnügt sich hier zum Teil mit Übernahme älterer Ergebnisse, die aber noch ungenügend sind. Glücklicherweise handelt es sich hier vor allem um Exkurse, die über T. hinaus fragen. Mit seinen Ausführungen über die Imago-Lehre bei Irenäus und Klemens von Alexandrien sowie durch die Ausblicke auf die nachtertullianische Zeit, besonders auf Augustinus, hat er seine Untersuchung mehr belastet als gefördert. Durch — wenn auch eingeschränkte — Übernahme der Deutung Strukers (imago sei bei Irenäus = natura und similitudo = gratia) hat er sich selber den Weg verbaut für die volle Auswertung der Imago-Lehre in seinem Sinn. Auszugehen wäre wohl von Adv. haer. V 16, 2. Darin wird der Mensch insofern als imago bezeichnet, als er die vorausgenommene Kopie des „fleischgewordenen Wortes“ ist. Die Leiblichkeit erhält hier für den Imago-Begriff eine besondere Betonung (vgl. E. Peterson, L'homme, image de Dieu chez saint Irénée, Vie spirituelle 100 [1959] 584—594). Hier versagt die Teilung Strukers. Vielmehr sind wir schon im Bereich der (heils-)geschichtlichen Betrachtung, der dann auch der Gegensatz des „primo plasmari“ und des „communionem accipere“ entspricht, den Verf. selber hervorhebt (53). Freilich ist nicht die ganze Imago-Lehre des heiligen Irenäus mit diesem Schema zu erfassen. Die Darstellung ihrer Differenzen wäre aber notwendig zur Klärung der Abhängigkeit T.s. Kühn ist die Behauptung des Verf., „daß Augustin mit dem Gewicht seiner Autorität den lebendigen Strom frühchristlichen, heilsökonomischen Denkens zum Versiegen gebracht hat“ (66; vgl. 216). Augustinus selbst würde lebhaft protestieren: „Huius religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis divinae providentiae...“ (De vera relig. 7, 13; PL 34, 128). Vgl. sein De catechizandis rudibus und seine verschiedenen Symbolerklärungen, schließlich auch De civ. Dei und den Einfluß dieser Werke auf das lateinische Mittelalter!

A. Grillmeier S. J.

Wölfl, Karl, *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian* (Analecta Gregoriana, 112) gr. 8^o (XI u. 314 S.) Rom 1960, Pont. Univ. Gregoriana. 2500.—Lire.

Vorsichtig grenzt W. seine Dissertation ab, indem er nicht von vornherein die Suche nach der theologischen Grundstruktur Tertullians zum Ziel seiner Arbeit wählt, sondern sich zunächst nur eine möglichst genaue Analyse seiner Texte vornimmt, um nicht mehr und nicht weniger herauszuholen, als was darinnen steht. Dies verrät die Schule seines Lehrers, P. Orbe. In fünf Teilen wird das Thema der Arbeit entfaltet: Teil 1 handelt vom Wesen und Wirken des einen Gottes (1—34). Beige Begriffe gehören bei Tertullian (= T.) eng zusammen. Die Schöpfertätigkeit ist für T. die Gott am tiefsten kennzeichnende Eigenschaft. Die Vorstellung von Gott ist bei ihm durch den substantia-Begriff beherrscht. Gut wird die stoische Fassung dieses Begriffes gezeigt (16—23). Man wird diesen von der Stoa her kommenden Einsatz einer theologischen Begriffsgeschichte beachten müssen. Erst neuerdings wird mehr und mehr sichtbar, wie sehr er die ganze Patristik beherrscht (vgl. Schol. 36 [1961] 339—356 zu Kappadokiern und Nestorius, ein Ansatz, der sich erst verstärkt im 6. und 7. Jahrhundert auswirkt). Vielleicht hätte W. gut daran getan, den ganzen metaphysischen Aufbau des ens concretum bei den Stoikern und in den tertullianischen Texten zu untersuchen, oder noch deutlicher herauszuheben, als er es schon tut (vgl. 17 f., Anm. 8). Auch bei T. wird aus der natura communis (ousia koiné) durch die idia poiôtês die hypostasis, die substantia propria, das Individuum, wie der S. 19 aus de anima 32, 8 s. angeführte Text gut deutlich macht. Genau das ist der Einsatzzpunkt der ersten Phase der Personsspekulation, die dann so hemmend für die eigentliche Erarbeitung des Hypostase-Begriffs werden sollte (vgl. die richtige Bemerkung S. 53, Anm. 23: die Grenze zwischen substantia und persona dürfe nicht so scharf gezogen werden).

Von der Schlüsselstellung des Schöpferbegriffs aus wird im 2. Teil die Idee der Oikonomia entfaltet (35—117). T's Trinitätslehre ist von vornherein so angelegt, daß die innergöttliche Entfaltung der Dreieinheit zusammen mit der Schöpfung und Erlösung gesehen werden muß. Hier liegt ein besonderes Verdienst der Arbeit. T. geht vom Taufbefehl aus (39—42; man hätte bei der reichen Literatur hier noch den