

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 Personenspekulation, 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

Hinweis gewünscht auf A. Stenzel, *Die Taufe*, Innsbruck 1958). Aus seinem Schriftverständnis und dem Einfluß stoischer Spekulation leitet sich der Subordinatianismus T's her. Er legt, wie die ganze vornizänische Theologie, den Akzent auf die Einheit Gottes (*monarchia*), obwohl er zwischen Modalismus und Polytheismus hindurch einen Mittelweg suchen muß. Sein eigentlicher Gegner ist Marcion, der mit seiner Trennung von *Creator* und *Deus bonus* den Gegenpol zur Grundanschauung Tertullians von der Ausfaltung Gottes von der Einheit zur Dreiheit gerade im Hinblick auf Schöpfung und Heil des Menschen bildet (vgl. 44 f. Anm. 10). Nach T. entfaltet sich die Einheit zur Dreiheit unter Wahrung der Einheit der Substanz Gottes, und darum nicht auf dem Wege einer Trennung, sondern der *dispositio*. Die Dreiheit ist dynamisch, nicht statisch zu verstehen, wenn auch der Begriff *portio* zeigt, daß die Einheit von Vater und Sohn durch seinhafte Anteilhabe garantiert ist.

Neben dem Begriff *portio* wird auch gut eine Reihe von anderen geklärt, so besonders *status* und *gradus*. *Status* ist im Rahmen der Trinitätstheologie T's die aus der göttlichen *substantia* sich ergebende Existenzform, der Zustand, in dem Gott sich befindet. In Gott ist nur ein *status*, eine in sich ruhende, unveränderliche Existenzform, die aber drei *gradus* kennt (61—64). W. versucht in keiner Weise die Schwächen der Trinitätstheologie T's zu verhüllen. Die Hauptschwierigkeit besteht gerade darin, daß die Ausfaltung von der Einheit zur Dreiheit im Hinblick auf den Menschen geschieht, näherhin auf seine Erschaffung und Heilsvollendung. Zwischen beiden besteht „ein innerer, notwendiger Zusammenhang“, wobei aber nicht auf Endlichkeit und Zeitlichkeit des Sohnes zu schließen ist (76 f.). Man braucht vor diesem Ergebnis nicht zu erschrecken. Denn es ist ein erster Versuch der Versöhnung von Einheit und Dreiheit in Gott, die als solche von der *regula fidei* her vorgegeben ist. Wenn W. sagt, daß nach T. der Sohn Heilsvermittler im absoluten Sinn und nicht bloß auf Grund der Menschwerdung ist, also schon auf Grund seines Hervorgehens aus Gott, so hat die spätere Theologie diese Idee in gekläarter, die Transzendenz des Sohnes und seines Hervorgehens wahren Weise beibehalten.

Nachdem so zuerst der Schritt von der Einheit zur Dreiheit gemacht worden ist, geht der Blick des weiteren von Dreiheit zur Einheit (68—106). Hier bringt W. sehr gute Analysen zu den Begriffen, welche die Dreiheit innerhalb der Einheit abgrenzen oder näher bezeichnen: *oikonomia*, *dispensatio*, *dispositio*, die Namen Vater, Sohn und Geist, ferner *alius*, *numerus*, *trinitas*, *modulus*, *gradus*, *forma*, *species* (*natura*), *persona*. Die Beobachtung ist richtig, daß T. bei dieser Wahl immer von seinem Substanz-Denken ausgeht. Alle Unterschiede in Gott versteht er als die Differenzierung der „einen *substantia*“. W. greift wieder auf die Stoa als geschichtlichen Hintergrund zurück. Wiederum hätte er sich hier am leichtesten getan, wenn er einfach die Struktur des *ens physicum concretum* im ganzen bei den Stoikern erarbeitet hätte. Von hier aus wäre auch leichter das zu präzisieren, was T. gegenüber den Stoikern an Korrekturen anbringt. Richtig stellt W. fest, daß T's „*forma*“ (*morphê*) wie auch *species* (*eidos*) im Sinne des *poion* der Stoa zu fassen sei, welches die *ousia* *koinê* qualifiziert. Die Stoiker unterscheiden ein *koinôs poion* und ein *idiôs poion*. Letzteres gibt dem *ens concretum* die Individualität, die Gestalt, macht die *ousia* zur *hypostasis* oder auch zur *persona*. Während aber die Stoa ohne weiteres jedes *idiôs poion* als getrenntes Individuum versteht, muß T. hier die Einheit aller drei „Personen“ in der einen Substanz festhalten und somit drei *idiôs poion* in der einen Substanz (*ousia*) annehmen. Dieses theologiegeschichtliche Ergebnis ist bedeutsam und könnte noch eingehender dargestellt werden. Der Personbegriff wird von der Individualität her gefaßt. Darauf weisen etwa Sätze hin wie „*unamquamque personam in sua proprietate constituunt*“ (104). Vielleicht hat man in dem anderen Satz „*pater ante cognoscitur*“ schon das typisch griechische *gnôrizomenos*, welches eben die erkenntnistmäßige Feststellung unrückführbarer Individualität und Eigenart ausdrückt (vgl. Denzinger 148). Wie diese drei Individualitäten (*formae*, *species*) sich an der einen Substanz finden, erklärt T. nicht näher. Verf. hätte hier schon hinweisen können auf Irenaeus, *Adv. haer.* III 11, 9, wo dieselbe Metaphysik angewandt wird bei der Deutung des Verhältnisses der vier Evangelien zu dem einen Evangelium. Basilius hat später ein scheinbar überzeugendes Bild: die eine Sonnensubstanz mit ihren verschiedenen Gestaltungen in den sie umgebenden sieben Regenbogen (die eine göttliche *ousia* mit den drei *morphai*). T. verzichtet auf

eine Auswertung dieser mehr statisch gefaßten Deutung des Verhältnisses von Einheit und Dreiheit, während die Kappadokier sich später wohl ausschließlich darauf beschränken. Er greift auf dynamische Analogien zurück: Quelle—Strom, Sonne—Strahl, Wurzel—Strauch, die in der montanistischen Zeit zum Ternar ausgebaut werden (110, m. Anm. 13). Die letzteren Bilder zeigen, daß das Ursprungsschema die größere Kraft auf T. ausgeübt hat: die eine Substanz entfaltet sich im Werdeprozeß. Immerhin sind die beiden Schemata, das statische und das dynamische, bei T. eng verbunden, wie der S. 110 zitierte Text zeigt.

Aber auch beim zweiten Schema ist stoisches Denken dahinter, die Idee der Ausdehnung (und der Zusammenziehung) der einen Substanz (vgl. Text S. 108; Apol. 21, 12). W. hätte die beiden Deutungsweisen wohl klarer voneinander abheben sollen. Es ist nicht ganz richtig, wenn er S. 112 zwei Arten der spekulativen Ausdeutung des Mysteriums der Dreifaltigkeit unterscheidet, die organisch-dynamische und die „metaphysische“, und dann sagt: „Ein ‚metaphysisches Verständnis der Trinität im Sinne von ‚relationes subsistentes‘ ist Tertullian fremd.“ Soweit es sich um spekulative Ausdeutung der data fidei handelt, versucht hier T. in jedem Fall eine „metaphysische“ Deutung, sei es eine statische, von der stoischen Analyse des *ens concretum physicum* (spirituale) ausgehende, oder eine dynamische, von der Deutung des Werdeprozesses herkommende. Freilich fehlt die Metaphysik der *relationes subsistentes*. Erst die Kappadokier beginnen diesen Weg auszubauen. Wenn aber W. bei T. die Ursprungsordnung so sehr betont — und dies mit Recht —, so ist damit auch der erste Ansatz zum Thema der „*relationes originis*“ gegeben. Bei all dem hebt W. aber richtig immer den heilstheologischen Rahmen der spekulativen Überlegungen T's hervor, wie auch seinen biblischen Ausgangspunkt. Für Letzteres wäre jetzt eine wichtige Ergänzung: C. Andresen, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes, ZNW 52 (1961) 1—39. Zum Abschluß des 2. Teils bringt W. noch eine gute Erörterung des Subordinationismus T's (113—116). Der Begriff *portio*, so vorsichtig er auch bei T. gefaßt sei, weise auf einen wesensmäßigen Subordinationismus hin.

Teil 3 (119—168) will nun nach der Darlegung des organisch-dynamischen Lebens innerhalb der Trinität den Anfang des Heilswirkens Gottes aufzeigen. Er liegt nach T. im Bilden des innerlichen Wortes in Gott und in dessen Ausgesprochenwerden. W. weist in genauer Analyse nach, daß T. das Hervorgehen des Wortes völlig einordnet in den Heilsplan Gottes. Die Wort-Geburt ist das Heilswirken Gottes im Sohn. Gegenüber der konservativen Deutung von Evans gibt W. (158 u. ö.) zu, daß T. das Hervorgehen des Sohnes so sehr mit der Welterschöpfung verbinde, daß das Wesen des Sohnes selbst davon beeinflusst sei (darum eben „wesensmäßiger Subordinationismus“) (162). Damit sei aber keine Zeitlichkeit des Sohnes gegeben. Innerhalb der Ewigkeit Gottes ist nur ein zweifaches Stadium zu unterscheiden: das Stadium vor der „Gründung“ des Wortes, und diese „Gründung“ selbst, die mit der Gründung der *Sophia* im Schoße Gottes beginnt und mit der *nativitas perfecta* des innerlichen Wortes vollendet wird. Weder das eine noch das andere Stadium ist „zeitlich“. Doch führt das zweite tatsächlich und notwendig zur Zeitlichkeit (163). Im ersten Stadium gibt es Vater und Sohn als solche noch nicht (noch keine Person-Dualität). Erst mit der *nativitas* ist das Wort auch Sohn im vollen Sinn. Damit wird das Heraustreten Gottes aus der ewigen Selbst- und Weltbetrachtung zum Handeln an Welt und Menschen zugleich der Grund der Entfaltung des göttlichen Wesens in die Trinitas (168).

Teil 4 (169—241) soll die konkrete Verwirklichung des Heilsplanes Gottes in Schöpfung und Erlösung durch den Sohn aufzeigen. Der Sohn steht bei T. wesentlich im Dienste der Schöpfung, als minister, arbiter und instrumentum der Ausführung. Weil aber der „Mensch“ das Ziel der Schöpfung ist, hat die Menschwerdung eine besondere Bedeutung. Dies wird unterbaut durch die Lehre vom Menschen als der *imago* (dem Leibe nach) und der *similitudo* Gottes (der Seele nach) (182). Die Wesensverwandtschaft mit Gott findet ihren Ausdruck in der Willensfreiheit des Menschen. Auch aus dieser Analyse des Heilswirkens Gottes ergibt sich wiederum, daß Gott sein Wort zweimal spricht, zuerst als Wort der Schöpfung, dann als Wort der Erlösung. Die Lehre vom Sündenfall und besonders von der Menschwerdung (202—241) kommt hier zu einer guten Darstellung. W. zeigt wieder den Einfluß

der Stoa, besonders was die Deutung der Einheit in Christus anbelangt (222). Doch ist hier wohl noch nicht alles herausgeholt, was über die Bedeutung des spekulativ-christologischen Ansatzes bei T. gesagt werden kann. Wiederum wird man sich der Bedeutung der spekulativen Lösung T's erst im Blick auf die spätere Theologiegeschichte bewußt (Nestorius!). Gut ist betont, daß T. nicht etwa von der „Person“ des Logos her denkt, sondern wesentlich von den zwei „Substanzen“ in Christus her, die er durchaus als zwei selbständige Prinzipien betrachte, aber zugleich auch als geeint in „einer Person“, und zwar auf dem Wege der stoisch verstandenen Krasis. Vgl. T.: Christus = homo deo mixtus (222. 224). Die stoische Krasis gab T. die Möglichkeit, von einer Vermischung zweier Substanzen (Körper) zu sprechen, die ungetrennt und doch unvermischt vereinigt wären. W. hätte hier für die Geschichte der Krasis-Idee mit Nutzen die Untersuchung von *L. I. Scipioni, Ricerche sulla Cristologia des „Libro di Eraclide“* di Nestorio, Fribourg 1956, verwerten können. Richtig folgert er: „Demnach bestand für Tertullian durchaus keine Schwierigkeit, eine ganz innere Verbindung der beiden ‚substantiae‘ in Christus anzunehmen, und zu gleicher Zeit eine scharfe Trennung beider zu behaupten“ (222; ebd. und 223 würde statt „Trennung“ besser gesagt „Unterscheidung“). Daraus ergibt sich auch, wie der Person-Begriff T's in seiner berühmten Formel: *videmus duplicem statum non confusum sed coniunctum*, in una persona deum et hominem Iesum zu beurteilen ist. Wenn W. sagt, daß hier „persona“ nicht „metaphysisch“ verstanden werden dürfe (225), so ist dies richtig, wenn damit die spätere Personmetaphysik (etwa im Sinne des Leontius von Byzanz) gemeint ist. Aber auch so ist eine metaphysische Vorstellung hinter T's Formel „in una persona“. Gut sagt W.: „Für Tertullian ist einfach Gott und Mensch vereint in einer einzigen Gestalt...“ (225). Aber was die Einheit dieser „Gestalt“ praktisch für T. bedeutet, ist nur von der stoischen Metaphysik des *ens concretum physicum* und der Krasis her auszumachen. Da es T. auf die Zweieit der geeinten Substanzen, auf ihre non-confusio, ankommt, reflektiert T. nicht näher über die eine „persona“. Hätte er die Notwendigkeit dazu verspürt, so wäre das Ungenügen des stoischen Ansatzes genauso offenbar geworden, wie später bei den Kappadokiern in bezug auf die Trinität und bei den Antiochenern in bezug auf die Christologie. Weil aber bei T. diese stoische Spekulation nicht das einzige Fundament seiner Person-Idee ist, so ist sein Persona-Begriff noch offen für eine tiefere Begründung. Aber schon in seinem Verständnis soll er die wahre Einheit in Christus aussagen: Christus ein und derselbe in unvermischter Gottheit und Menschheit. T's Formel ist besser als seine dahinter stehende metaphysische Konzeption. Sonst wäre sie mit der Eliminierung stoischer Vorstellungen auch selber verschwunden.

In Teil 5 (243—289) wird die letzte Phase des Heilswirkens des Sohnes, sein Tod, seine Auferstehung, seine Rückkehr zum Vater und seine Wiederkunft besprochen. Das Grundschema T's, das Heilswirken durch den Sohn, wird nun in der Deutung dieses Geschehens in geschichtlicher Sicht zu Ende gedacht. Die Christologie T's bekommt hier erneute Wichtigkeit, da er zeigen will, wie in der Geschichte Jesu einerseits die Transzendenz Gottes gewahrt wird und doch eben dieses Geschehen dem wahren Sohne Gottes zugeeignet werden kann. Im Zusammenhang mit dem Wirken Christi wird auch die Sendung des Geistes betrachtet (264—272).

Im Schlußwort zeigt W. noch T's Verhältnis zur Orthodoxie. Richtig unterscheidet er zwischen seinem orthodoxen Glauben an Trinität und Menschwerdung und seinem noch unzureichenden reflex-spekulativen Verständnis. Alles in allem darf die Studie W's einen guten Platz innerhalb der neueren Versuche zur Deutung T's beanspruchen. Sie bedeutet einen wirklichen Fortschritt in der theologiegeschichtlichen Wertung des Afrikaners.

A. Grillmeier S. J.

von den Steinen, Wolfram, *Der Kosmos des Mittelalters. Von Karl dem Großen zu Bernhard von Clairvaux*. gr. 8^o (400 S.) Bern u. München 1959, Francke 48.—DM.

Bücher über das Mittelalter werden heute überall geschrieben. In Amerika (Will Durant, *Das Zeitalter des Glaubens*) und in Europa (Giorgio Falco, *Geist des Mittelalters*; R. M. Southern, *Gestaltende Kräfte des Mittelalters*; die *Cambridge Medieval History* liegt in Neubearbeitung vor; die *Historia Mundi* hat ihre Bände