

betrachte diese Stelle als eine Formulierung der urchristlichen Verkündigung? Jedenfalls zeigt diese Stelle, daß auch bei den Synoptikern die Wunder als *σημεῖα* der Selbstoffenbarung Jesu bekannt sind, so daß es sich hier nicht um eine ausgesprochene Eigentümlichkeit der johanneischen Literatur handelt (254), mag auch diese Betrachtungsweise hier mehr im Vordergrund stehen. Einen Einfluß von der Gnosis her lehnt der Verf. mit Recht ab, dagegen findet er eine eindeutige Beziehung zur LXX.

*Hans Conzelmann* hat die Wortgruppe *σάβωτος κτλ* (424—449) bearbeitet. — Eine sehr ausführliche Darstellung hat die Gruppe *σοφία* (465—529) gefunden. Mit Ausnahme der Bedeutung von *σοφία* im AT, die *Georg Fohrer* behandelt hat, ist *Ulrich Wilckens* der Verfasser dieses Beitrags. Es war gegeben, daß hier vor allem das AT zur Sprache kommt, da *σοφία* in Joh ganz fehlt und bei den Synoptikern nur selten vorkommt. Nur Paulus und die Offg verwenden das Wort öfter. Wir können hier im einzelnen nicht näher darauf eingehen.

Die Gruppe *σπέρμα* (537—547) wird behandelt von *Gottfried Quell* für das AT und im übrigen von *Siegfried Schulz*. *Karl Heinz Rengstorff* befaßt sich nur kurz mit der Gruppe *στέλλω κτλ* (588—599), da er die Wortgruppe *ἀποστέλλω κτλ* schon ausführlich im 1. Bd. behandelt hat (I 397—448).

Die Bedeutung von *σύνοιδα*, *συνειδησις* wird von *Christian Maurer* untersucht (897—918). Vielleicht könnte man hier zusammenfassend sagen, daß *συνειδησις* überall, wo es im NT vorkommt, irgendwie, wenn auch verschieden deutlich, das vorhergehende oder nachfolgende Bewußtsein um den sittlichen Wert bzw. Unwert einer konkreten Handlung oder eines konkreten Verhaltens bezeichnet. Es ist nicht identisch mit dem moralischen Urteilsvermögen, das vielmehr vorausgesetzt wird. Dieses Bewußtsein hat für den betreffenden absolute Verbindlichkeit, die in der persönlichen Bindung an Gott und seinen Willen begründet ist.

Als weitere biblisch-theologische wichtige Begriffe wären noch zu erwähnen: *σφραγίς κτλ*, behandelt von *Gottfried Fitzer* (939—954), *σχῆμα*, behandelt von *Johannes Schneider* (954—959), *σῶζω*, *σωτηρία κτλ*, behandelt von *Werner Foerster* (966 bis 1024), und *σῶμα*, behandelt von *Eduard Schweizer* (1024—1091), dem wir auch zum größten Teil die oben besprochene Untersuchung über *σάρξ* verdanken. Hier fließt in der Deutung der Einsetzungsworte der Eucharistie offenbar die reformatorische Auffassung des Verf. ein, wenn zwar die Realpräsenz Jesu nicht geleugnet, aber betont wird, daß sie „nicht in der Kategorie der Gegenwart einer Substanz zu erfassen“ sei (1056). Dagegen wird richtig betont, daß *σῶμα* hier den für die Gemeinde hingebenen Opferleib, d. h. den für sie geopferten Jesus bezeichnet (ebd.). — Hier zeigt sich, wie berechtigt es ist, wenn Augustin Kardinal *Bea* in einer Beilage zum 7. Bd. des Theol. Wörterbuches zum NT davor warnt, „die Wörterbücher als rein objektive Darstellung der möglichen Bedeutung eines Wortes oder einer Wortgruppe zu betrachten“; denn jeder Forscher bringe notwendigerweise für die Deutung die eigenen wissenschaftlichen und konfessionellen Voraussetzungen mit, von denen er sich nie ganz losmachen könne. Das gelte auch, und zwar noch im verstärkten Maße, vom Theol. Wörterbuch zum NT. Bei aller Anerkennung der großartigen Leistung, die sich auch in diesem Bande wieder zeigt, bleibt dem Benutzer eine kritische Stellungnahme nicht erspart.

B. Brinkmann S. J.

Stoekle, Bernhard, O. S. B., „*Gratia supponit naturam*“. *Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms* (Studia Anselmiana, 49). gr. 8° (XXIV u. 407 S.) Romae 1962, Pontif. Inst. S. Anselmi.

Es gibt bislang keine umfassendere Studie über das Thema, das Verf. sich gestellt hat. Aus diesem Grunde wird sie wohl auf lange Zeit „die“ Monographie über den genannten Gegenstand bleiben. Sie enthält einen ersten, sehr ausführlichen dogmengeschichtlichen, einen zweiten, dogmatisch-theoretischen, und einen dritten, auch tiefenpsychologische und pastorale Erwägungen miteinbeziehenden Hauptteil.

Einleitend gibt Verf. einen Überblick über die herkömmlichen Interpretationen des Axioms. Es gab und gibt ein populäres („erst Mensch, dann Christ“), ein ontisch-metaphysisches („Natur nur notwendiges Substrat für Gnade“) und ein ethisch-praktisches („je besser die sittliche Qualität der Natur, desto besser ihre Disposition für die Gnade“) Verständnis dieses Satzes. Wissenschaftlichen Wert spricht Verf. nur der zweiten und dritten Auffassung zu, wobei von der dritten wiederum zwei Varianten

in Umlauf sind: Natur wird entweder gedacht als Gesamtheit aller subjektiven, psychischen und moralischen Anlagen des Menschen, die teils einfach vorgegeben, teils durch eigenes Handeln aufgebaut sind, oder als Bereich der objektiven natürlichen Wertwelt, der im sittlichen Handeln vor allem die Funktion einer Motivkraft zukommt. Einstimmigkeit herrscht darüber, daß Natur Gnade nicht verursachen kann — und daß Gott nicht nach dem Maß der natürlichen Fähigkeiten Gnade austeilen muß.

Die Mehrdeutigkeit des Axioms in den herkömmlichen Auslegungen ruft an erster Stelle die Frage nach der Herkunft des Satzes und seinen geschichtlichen Voraussetzungen wach, denen dann der erste Hauptteil der Arbeit gewidmet ist.

Verf. macht dabei nicht den Fehler, sich nur auf das wörtliche Vorkommen des Prinzips zu beschränken. Er geht auch seiner inhaltlichen Grundlegung in Schrift- und Väterzeit nach, wobei er sich der Schwierigkeiten bewußt bleibt, die aus einer nicht immer glücklichen Ehe zwischen biblischem Christentum und antikphilosophischem Denken innerhalb der patristischen Theologie entstanden. Natur und Gnade waren zudem noch keine klar umrissenen Größen. „Natur“ wurde bald abstrakt-metaphysisch, bald konkret-heilsgeschichtlich gedacht. Das „Naturale“ konnte (heilsgeschichtlich) das „Originale“, aber auch (nicht selten bei denselben Autoren, vgl. Alexandriner, Augustinus u. a.) im Sinne neuplatonischer Kosmologie das ursprünglich ideelle, vorgeschichtliche Sein, den Zustand unbefleckter Geistigkeit bezeichnen. Aus diesen Gründen zieht Verf. es vor, nicht von einzelnen Begriffen, sondern von bestimmten Themen der Vätertheologie auszugehen, und hier kommt nach ihm der Lehre von der Gottebenbildlichkeit und von der christlichen Gnosis eine besondere Bedeutung zu.

Erste Ansätze findet S. bei Irenäus und Tertullian. Irgendwie unterscheidet Irenäus im Menschen schon „unverlierbares Bild“ und „verlierbare Ähnlichkeit“, wobei „Bild“, weil personale Freiheit einschließend, Voraussetzung (ontisches Suppositum, könnte man sagen) für „Ähnlichkeit“ ist. S. warnt allerdings davor, verlierbare und unverlierbare Ebenbildlichkeit bei Irenäus ohne weiteres mit natürlicher und übernatürlicher Ebenbildlichkeit gleichzusetzen, da schon das unverlierbare „Bildsein“ übernatürlich finalisiert sei.

Auch bei Tertullian sind „Imago“ und „Similitudo“ nicht Synonyma. Die Similitudo geht durch die Sünde verloren (ist somit nicht mit dem ontischen Sein der Seele identisch, sondern eine besondere Gabe Gottes), während die Imago, die geschöpfliche Abbildlichkeit, weiter verbleibt. Die Similitudo ist mit dem Geistbesitz gegeben, die Imago scheint nur das zu enthalten, was man die „Naturalia“ nennen könnte.

Zur Gestaltwerdung des Axioms bei den Alexandrinern bemerkt S., daß mit Clemens v. Al. ein neues Verhältnis des Christentums zur Philosophie beginnt. Auch Clemens unterscheidet *εἰκὼν* und *ὁμοίωσις*. Jedoch beruht diese Unterscheidung bei ihm auf anderen Grundlagen als bei seinen Vorgängern. Bild ist der Mensch sowohl auf Grund seiner schöpfungsmäßigen Anlage als auch durch den Vollzug des *νόος*, Bild ist also bei Clemens auch eine ethisch-dynamische Größe. Eine natürliche, durch sittliche Tätigkeit hergestellte Dispositio ist entscheidend für die Vollendung im Göttlichen. Darin ist eine Wurzel der späteren Lehre vom Desiderium naturale ad visionem Dei und der einseitig praktischen Auffassung vom Axiom „*gratia supponit naturam*“ zu erblicken.

Der hellenistischen Geisteshaltung des Origenes entsprechend, nimmt die Ebenbildlichkeitslehre in seinem System keine besondere Stellung mehr ein. Was er darüber sagt, geht nicht über Clemens v. Al. hinaus. Das Bildsein wird auf die prägeschichtliche Situation des Menschen bezogen, die Ähnlichkeit ist das in der Vollendung Erreichte. Wo aber Origenes als Praktiker über den Weg zur Gnosis spricht, werden Natur und Übernatur in ihrer Eigenständigkeit gesehen und ihr gegenseitiges Verhältnis erfaßt. Der Mensch ist von Natur aus für die Gnosis geeignet. Er muß sich in der Tugend üben, dann durch die Erkenntnis Gott ergreifen, um in der „Theologia“ (durch die Gabe Gottes) den Zugang zum Göttlichen zu finden. Der dritte Weg hat den zweiten und ersten, der zweite den ersten zur Voraussetzung.

Gregor von Nyssa folgt im wesentlichen Origenes, steht aber der von Origenes abgewerteten Geschichtlichkeit und Materialität des Menschen positiver gegenüber, ohne jedoch ganz zur heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise des Menschen, die bei

Irenäus und Tertullian noch vorherrschend war, zurückzufinden. Überwindung der raum-zeitlichen Vielfalt bleibt ihm Ziel des sittlichen Strebens. Das „Natürliche“ ist auch bei ihm das „Ursprüngliche“. Vorbereitung von seiten des Menschen auf die Gnosis ist der *νοῦς* als ontische Grundlage, aber der sittliche Kampf gegen Sünde und Leidenschaft muß hinzukommen.

Trotz einer gewissen Eigenständigkeit ist Ambrosius an Origenes orientiert. Er bezieht den ersten Schöpfungsbericht auf den geistig-idealen, den zweiten auf den irdisch-geschichtlichen Menschen. Dieser ist *imago terrae*, jener *imago Dei*. Theoretisch hat Ambrosius keinen abgegrenzten Begriff von der streng übernatürlicher Gnade; praktisch wird er der Eigenständigkeit von Natur und Gnade mehr gerecht. Den Grund für die Mannigfaltigkeit der Gnadengabe Gottes sieht er in den je verschiedenen (Tugend-)Dispositionen der *natura humana*, die auch ontisch die Voraussetzung für die Gnade ist.

Augustinus, mit dem Grundanliegen des griechischen Denkens, der Einordnung der gesamten theologischen Anthropologie in den göttlichen Heilsplan, nicht mehr aller vertraut, ist zudem genötigt, gegen Manichäer und Pelagianer zu streiten. Statt Bild- und Ähnlichkeitslehre erscheint bei ihm der Mensch in seiner paradiesischen Existenz und in seinem Falle als entscheidende Voraussetzung seiner Anthropologie, als Ansatz für die Entfaltung seiner Auffassung von Natur und Gnade — was wohl zur Folge gehabt hat, daß in der mittelalterlichen Theologie die Ebenbildlichkeitslehre nur noch wenig Bedeutung hat, dagegen die Lehre von den einzelnen historischen Ständen mehr und mehr ausgebildet wird. Der Naturbegriff des Augustinus ist vorwiegend (also nicht ausschließlich!) heilsgeschichtlich gedacht. Die Dreiteilung Gedächtnis-Verstand-Wille ist bei ihm so etwas wie eine natürliche Disposition für die gnadenhafte Verbindung mit der Trinität.

Nachdem S. noch einiges über Gregor den Großen, den Praktiker der Moraltheologie, gesagt hat, wendet er sich zwei wichtigen Zeugen am Ausgang des Mittelalters zu: Maximus Confessor und Ps.-Dionysius Areopagita. Maximus Confessor identifiziert das Naturale (wie durchweg noch Augustinus) nicht mehr mit dem Originale, sondern mit der formalen Wesenheit als solcher. Gnade kennt er bereits als *ὑπερφύσις* (was beweist, daß A. Deneffe im Irrtum ist, wenn er meint, Worte wie „Übernatur“, „übernatürlich“ usw. kämen in der ganzen Patristik nicht vor; vgl. auch Ps.-Dionysius Areop.). Maximus Confessor unterscheidet also Gnade von Natur, lehrt aber auch das Angewiesensein der Gnade auf die Natur, weil Gnade persönliches Angebot Gottes ist, die vom Menschen in persönlich-freier Entscheidung angenommen werden muß.

Ps.-Dionysius Areopagita gebraucht das Adjektiv *ὑπερφυσῆς*, steht jedoch noch zu sehr unter dem Einfluß neuplatonischer Metaphysik, als daß er Natur und Übernatur hätte genau auseinanderhalten können. In allen Geschöpfen ist eine Liebesbewegung auf Gott hin, die vom Vielen zum Einen tendiert, um dadurch der Vergöttlichung teilhaft zu werden. Dieser Aufstieg ist Pflicht, und zwar je nach schöpfungsmäßiger Anlage und Analogie (Engel-Menschen). S. vermutet hier den unmittelbaren Anlaß für die spätere Formulierung des Axioms „*Gratia supponit naturam*“ (Bonaventura?).

Sie erfolgt in der Hochscholastik, in der die Ebenbildlichkeitslehre wenig Interesse findet. An ihre Stelle tritt (nicht ohne Vorbereitung durch Augustinus und in etwa auch durch Maximus) eine begrifflich scharf unterscheidende Urstandslehre. Auf die Frage nach der Notwendigkeit oder Angemessenheit natürlicher Dispositionen kommen die mittelalterlichen Theologen im Rahmen des Verhältnisses von natürlicher und übernatürlicher Tugendhaftigkeit zu sprechen. Von großer Bedeutung werden besonders die Erörterungen über die Beziehung zwischen Vernunft und Glauben. Die Entwicklung, die nachweisbar mit Bonaventura beginnt und sowohl einen ausdrücklichen als auch einen stillschweigenden Gebrauch des Axioms im Mittelalter kennt, wird in Auswertung der darüber schon vorliegenden Einzeluntersuchungen dargestellt.

In der Neuzeit, und zwar im 19. Jh., wird eine ähnliche Zweifeltätigkeit oder auch Gegensätzlichkeit von ontisch-metaphysischer und dynamisch-praktischer Auffassung des Prinzips wie in der Väterzeit festgestellt. Auch die Ebenbildlichkeitslehre taucht in der Tübinger Schule wieder auf.

Im zweiten, dogmatisch-theoretischen Hauptteil verdienen die Reflexionen über das theologische Axiom an sich besondere Beachtung. Wie verhält es sich zum

philosophischen Prinzip? Wie zu einem Erfahrungssatz? Welche Geltung kommt ihm überhaupt zu? Was darüber gesagt wird, ist Eigengut des Verfassers, das, soweit wir wissen, bisher noch nirgendwo behandelt worden ist. Verf. gelangt zu dem Ergebnis: Das theologische Axiom ist nicht ein formuliertes katholisches Dogma, aber auch nicht lediglich eine theologische Lehrmeinung, es ist keine theologische Schlußfolgerung und keine sog. dogmatische Tatsache. Verf. möchte es bestimmen als die in einer allgemeinen Formulierung ausgedrückte Abstraktion der den Glaubenswahrheiten innerlichen (nicht nur einer, sondern mehreren Offenbarungsaussagen eigentümlichen und vorgegebenen) Transzendentalien.

Nach einem Überblick über den bibeltheologischen Beitrag zur Anthropologie beschäftigt sich Verf. sodann mit dem Begriff der *gratia supernaturalis*, dem theologischen Naturbegriff und dem Verhältnis beider zueinander. Die *natura philosophica* ist nicht ohne weiteres mit der *natura metaphysica* und auch nicht mit der *natura pura* identisch. Unabhängig von der Offenbarung ist das Natürliche gegen das Übernatürliche nicht genau abzugrenzen. Der traditionelle theologische Naturbegriff wird der Personalität und Geschichtlichkeit des Menschen zu wenig gerecht. Die Hinordnung des Menschen auf die Gnade ist gegeben durch die *potentia obedientialis* als vorbewußtes *desiderium concretum* des menschlichen Ich nach dem göttlichen Du. Aus diesen wie auch aus christologischen Überlegungen heraus möchte Verf. eine genauere und zugleich erweiterte Fassung des Axioms vorgehen, und diese lautet: „*Gratia supponit personam in natura historica existentem.*“

Von daher kommt Verf. im dritten, dem moraltheologischen Hauptteil, zu der Feststellung, daß die christliche Vollkommenheit partnerfähige Personhaftigkeit voraussetzt und daß man sich um die Gnade der Heiligkeit ohne Entwicklung der Dialogfähigkeit der Person vergebens bemüht. Aus diesem Grunde wird ein Mensch, dem niemals die echte Werterfassung echter personaler Begegnung geschenkt wurde, nicht in der Lage sein, die Übernatur in sich zu einer alles durchdringenden Wirklichkeit werden zu lassen. Gnade setzt somit in jedem Falle zu ihrer Entfaltung Werterfahrungen im Bereich des Natürlichen voraus, und dies in einem möglichst weiten Umfang. Auf Grund dieser positiv dispositiven Funktion des natürlichen Wertes (der der reinen Gnadenhaftigkeit der Gnade nicht im Wege ist, wenn man von vorneherein eine faktische übernatürliche Finalisierung der *natura concreta* annimmt) hat die subjektive Bereitung für das übernatürliche Leben zu erfolgen, wobei es einen echten Verzicht auf natürliche Werte gibt, der aber nichts zu tun hat mit dem Versuch, natürlich minderwertiges Verhalten mit dem Übernatürlichen zu kompensieren. Der tiefste Grund für die nach allem Gesagten trotzdem noch sinnvolle Möglichkeit des Verzichts liegt wohl in der Berufung der menschlichen Person, (durch alles hindurch) die Grundbeziehung ihres endlichen Ich zum unendlichen göttlichen Du zu aktualisieren.

Einigermaßen verwunderlich ist, daß Verf. im ersten (dogmengeschichtlichen) Teil aus der Zeit zwischen Hochmittelalter und 19. Jh. lediglich Suarez und Ripalda kurz behandelt, den jansenistischen Streit aber völlig übergeht. Nicht weniger erstaunlich ist im zweiten (dogmatisch-theoretischen) Teil die Beschränkung der Untersuchung des biblischen Beitrags zur Lehre vom Geschöpf und seinem Bezug zur Gnade auf die Synoptiker und Paulus ohne Auswertung der johanneischen Schriften. Verf. wird für dieses Verfahren seine besonderen Gründe gehabt haben, aber es wäre besser gewesen, wenn er sie genannt hätte. Was seine spekulativen Ausführungen in diesem zweiten Hauptteil angeht, so ist zu sagen, daß die Ausdrucksweise des Verf. der Klärung nicht immer so dienlich ist, wie sie es wohl sein sollte. Wo er Natur und Übernatur mit Blick auf die Offenbarung gegeneinander abzugrenzen sucht, bleibt er, entgegen seiner Absicht, doch wieder zu sehr im Abstrakt-Formalen, statt an konkreten Beispielen zu zeigen, wo es schwierig ist zu entscheiden, was noch natürlich und was schon übernatürlich sei. Die Darlegungen über das (wohl von K. Rahner übernommene) „übernatürliche Existential“ dürften ausführlicher und gründlicher sein; die Frage, ob nicht durch eine solche Annahme die Problematik eines (positiven) Verhältnisses zwischen Natur und Gnade lediglich zurückverlegt werde auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Natur und übernatürlichem Existential, müßte wenigstens erwähnt werden.

Diese kritischen Anmerkungen sollen nicht den Eindruck erwecken, als verkenne Rez. den Wert des vorliegenden Werkes, dessen Vorzüge ja zu Beginn und im Verlauf dieser Besprechung anerkannt worden sind.

J. Loosen S. J.