

hänge müssen gesinnungsmäßig, wissenschaftlich und praktisch-politisch gemeistert werden. Das ist die Forderung des Konzils, aber ist auch die Ausführung seine Sache? In Übereinstimmung mit einer von Bischof (jetzt Erzbischof und Kardinal) Höffner auf dem Konzil eingebrachten Intervention (241) bin ich der Meinung, daß das Konzil damit schlechterdings seine Kompetenz überschritten hätte; es würde sich damit zu Fragen äußern, die in die ausschließliche Kompetenz des Sachverständs gehören. Eben darum ist auch die katholische Soziallehre als solche dafür *nicht* kompetent. Auch sie kann ihre Forderungen nur aus dem Glauben und/oder dem Naturrecht (natürlichen Sittengesetz) ableiten. Diese sagen uns, daß wir uns unserer Mitmenschen in den Entwicklungsländern anzunehmen haben; ob wir das aber besser durch diese oder durch jene wirtschaftspolitische und andere Maßnahmen zuwege bringen, ist reine Sachfrage, auf die nur der wissenschaftlich geschulte Sachverständ eine Antwort geben kann. Als gläubige Christen können wir dazu nichts anderes mitbringen als unser durch Christi Gebot und Christi Vorbild geschärftes *Gewissen*. Dabei sollten wir uns aber ehrlich eingestehen, daß auch nicht-christliche Fachvertreter außer hervorragendem fachlichen Wissen und Können gar nicht selten ein ebenso waches und angespanntes Gewissen mitbringen. Das Konzil und Papst Paul VI. in „*Populorum Progressio*“ sprechen alle Menschen guten Willens an. Darum sollten auch wir uns mit allen gutwilligen Fachleuten zusammensetzen und auf den Versuch verzichten, die weitschichtigen Probleme der Entwicklungshilfe im engen Kreis der katholischen Soziallehre, d. i. ihrer Fachvertreter, zu lösen. Wir sollten die Zusammenarbeit mit den anderen aber auch nicht damit belasten, daß wir vorgeben, als Vertreter der katholischen Soziallehre es besser zu wissen als sie. Kurz und bündig: nicht „*die* katholische Soziallehre“, sondern die katholischen Fachvertreter an die Front! – Um an ein Ende zu kommen, seien noch kurz erwähnt: L. H. Ad. Geck, „Die Aufgaben einer Christlichen Gesellschaftslehre als einer wissenschaftlichen Disziplin“ (259–289), der unermüdlich die *theologische* Relevanz einer sich „katholisch“ (oder „christlich“) nennenden Soziallehre betont und sich um die Grundlegung einer Soziallehre als theologischer Disziplin bemüht; L. Berg, der in Kürze vom „Gemeinwohl in ethischer Sicht“ handelt (291–298), sowie G. Ermecke, „Natur – sittliches Naturgesetz – Naturrecht“ (299–308), dessen Schlußsatz hier zur Beherzigung festgehalten sei: „Da es kein allgemein akzeptiertes Verständnis derselben (d. i. der im Titel genannten Begriffe) gibt, muß jeder, der jene Begriffe gebraucht, sagen, was er damit meint“ (308).

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Moingt, Joseph, *Théologie trinitaire de Tertullien*. T. 1: *Histoire, doctrine, méthodes*. – T. 2: *Substantialité et individualité*. – T. 3: *Unité et processions* (Théologie, 68/69/70). 8° (zus. 1091 S.) Paris 1966, Aubier. 33.–, 36.–, 39.– F.

Ein in verschiedenster Hinsicht ungewöhnliches Buch! Ungewöhnlich zunächst der Umfang: Drei Bände Text (der dazu vorgesehene Registerband befindet sich noch in Vorbereitung) von insgesamt 1091 Seiten, die im Grunde „nur“ einer Darstellung der tertullianischen Trinitätslehre, d. h. der Analyse seines Traktates *Adversus Praxeas*, gewidmet sind. Für den ungewöhnlichen Umfang wird Verständnis aufbringen, wer das nicht weniger ungewöhnliche Ziel, das sich M. steckt, und die Methode, die er zur Erreichung dieses Zieles anwendet, gebührend berücksichtigt. Das Ziel ist nicht – wie man vorschnell meinen könnte – endlich die vielverhandelte Frage, ob Tertullian eine ewige Zeugung des Wortes kennt oder nicht – etwa von neuen Prämissen aus –, zum Abschluß zu bringen, sondern vielmehr die „Rekonstruktion“ der Genese der Trinitätstheologie oder – wie der Verf. zu sagen vorzieht, des „Trinitätsdiskurses“ als solchen. Um es anders zu sagen: Es geht M. weniger um Tertullian als um Theologie, genauer: es geht um die Geburtsstunde eines bestimmten geistigen Phänomens, nämlich der vom bloßen Trinitätsglauben als solchen distinguierbaren Trinitätsreflexion. Wer zu diesem Ziel und den ihm entsprechenden theologischen und philosophischen Implikationen (nicht nur grundsätzliche, sondern irgendwie auch am Text aufweisbare Unterschiedenheit von Theologie und Glaube; eine gewisse Hypostatisierung der Reflexion) des Verf.s kein positives Verhältnis findet und sich deswegen vielleicht nicht durch die Studie von der Existenz eines «discours total» bei T. überzeugen läßt, wird den eigentlichen wissenschaftlichen und von der zukünftigen Forschung unbedingt zu beachtenden Beitrag der Arbeit weniger im Gesamtergebnis

der Studie sehen als vielmehr in ihren einzelnen Teilen: in den mit höchstem Methodenbewußtsein und deshalb mit überzeugenden Schlußfolgerungen durchgeführten Begriffsmonographien. Das ungewöhnliche Ziel – nicht nur schärfere Kennzeichnung eines bestimmten theologischen Denkers, sondern Rekonstruktion des Beginns einer bestimmten Art von Denken überhaupt „anläßlich“ der Person des T. – kann nur auf einem ungewöhnlich mühsamen Weg erreicht werden. Die angewandte Methode erspart dem Leser keinen Umweg, keine Wegabkürzung wird ihm gewährt.

Bekanntlich besteht die Schwierigkeit einer Rekonstruktion des trinitarischen Trinitätsdenkens darin, daß er die von ihm in *Adversus Praxeas* verwandten trinitarischen und christologischen Konzepte und Formeln – u. a. „drei Personen einer Substanz“ und „zwei Substanzen in einer Person“ – dort weder definiert noch irgend- wie sonst ableitet. Wie verschieden interpretierbar diese Formeln sind, zeigte erschreckend deutlich das Resultat der bisherigen Forschung, die mehr oder weniger ideengeschichtlich bzw. lexikographisch vorging, indem sie Begriffe wie Substanz, Person usw. unmittelbar als Anleihe aus bald diesem, bald jenem zeitgenössischen Ideenkomplex erklärte. M. schlägt einen anderen Weg ein. Er rechnet damit, daß es bei T. so etwas wie eine «philosophie première» gibt, d. h. Begriffszusammenhänge, Denkschemata, Vorstellungsweisen, Denkmodelle, Erklärungskonstanten, die, mögen sie auch vom zeitgenössischen Kontext abhängig sein, primär dennoch als solche eine innere Einheit, den «discours total» des T., darstellen. Durch schlechthin erschöpfende Wort- und Begriffsanalysen sucht M. zunächst diese «philosophie première» zu rekonstruieren – im wesentlichen natürlich durch den Rückgriff auf das Gesamtwerk des T. –, um sie anschließend in ihrer charakteristischen Abwandlung bei der Anwendung auf den Trinitätsglauben zu kennzeichnen; m. a. W. M. rechnet damit, daß T., wenn er auch nicht als Systematiker im eigentlichen Sinne des Wortes gelten kann, dennoch im Laufe seines Lebens bestimmte Denkweisen und -konstanten entwickelt hat, deren er sich spontan bedient, wenn er in der Auseinandersetzung mit Praxeas sich gezwungen sieht, seinen eigenen Trinitätsglauben zu „konzeptualisieren“, d. h. nicht eigentlich zu begründen, sondern einfach auf der Ebene des Begriffs „auszusagen“.

Wie teilt M. seine Studie ein? Dem «Avant-propos», das die Länge der Arbeit zu rechtfertigen sucht, folgt eine «bibliographie critique», eine nach Sachgebieten angeordnete Zusammenstellung der Literatur mit gleichzeitiger Würdigung und Stellungnahme des Verf.s – sicher ein der Nachahmung zu empfehlendes Vorgehen. Der Nichtfachmann erfährt hier eine erste ausgezeichnete Einführung in die Problematik. Der 1. Teil der Studie (Bd. I) mit dem Titel «Histoire, doctrines, méthodes» führt in fünf Kapiteln zum eigentlichen Thema, der Rekonstitution des Trinitätsdiskurses, hin. Im Gesamtplan dieser Studie hat dieser 1. Teil die Aufgabe, die folgenden Begriffsanalysen geschichtlich zu situieren und T. als Theologen zu charakterisieren. Nebenbei gesagt: eine didaktisch brauchbarere Handreichung für eine Lektüre von *Adversus Praxeas* ist kaum denkbar! – Auf die Darstellung des Trinitätsglaubens im übrigen Werk des T. und der für ihn unmittelbaren Quelle, d. h. der Tradition in Gestalt der *regula fidei* (mit ausgezeichneten Präzisierungen zum komplexen Problem der Unterscheidung von *regula fidei*, Taufsymbol usw. [Kap. I]) folgt die Behandlung der monarchianischen Krise in ihrem historischen und soziologischen Aspekt (Kap. II). Der Darstellung der monarchianischen Lehre (Kap. IV) geht das Kapitel „Tertullian als Theologe“ (Kap. III) voraus. Von besonderer Bedeutung für das folgende ist dabei der 2. Teil (*La méthode*). M. stellt hier aus Analysen des Gesamtwerkes die Kompositionsregeln des T. zusammen, bestimmt Ort und Bedeutung der *ratio* in seinem theologischen Schaffen und charakterisiert seine Schriftbenutzung und exegetische Methode. Die Feststellung, daß in den *grosso modo* aus vier Teilen bestehenden Traktaten T.s der erste jeweils mehr philosophische (und deswegen für den Dogmengeschichtler interessantere) Teil in der Intention des T. nur die Rolle der Erstellung eines positiven Vorurteils bzw. der Beseitigung der entgegenstehenden Vorurteile hat (*praestructiones*, *praelibationes*, *praesumptiones*), ist, wenn sie tatsächlich allgemein zutrifft, von nicht zu überschätzender Bedeutung für die richtige theologische Beurteilung der entsprechenden Ausführungen in den ersten Kapiteln von *Adversus Praxeas*. Ziel dieser philosophischen Formeln wäre demnach nicht eine rationale Erklärung oder Demonstration des Trinitätsglaubens, sondern lediglich die

Schaffung eines positiven Vorurteils für den in der Schriftargumentation (man kann eigentlich nicht sagen: zur Aussage gebrachten, sondern) „intendierten“ Trinitätsglauben. „Es ist eine höchst bezeichnende Tatsache, daß T. seine umfangreichsten und besten theologischen Reflexionen als Präliminarien und gleichsam am Rande seiner Traktate vorlegt. Ihnen einen anderen Ort zuzuweisen, um sie mehr dem Werke einzugliedern und ihren Wert zu steigern, hieße ihre Natur verändern“ (170). M. sieht in dieser Eigentümlichkeit des Tertullianischen Traktats, d. h. im präjudiziellen Charakter seiner philosophischen Aussagen und in der apodiktischen Aussageabsicht des Schriftargumentes, die Möglichkeit begründet, grundsätzlich zwischen dem theologischen Denken seines Autors und seinem „Glauben“ zu unterscheiden: „Die Ideen, die ein Autor im Kopf hat, sind nicht dasselbe wie das, was er ‚hinter‘ diesen Ideen hat, deren er sich bedient. Zwischen der Logik des subjektiven Denkens und der des Diskurses gibt es eine Differenz, die wir berücksichtigen müssen“ (170). Mit dieser Unterscheidung scheint sich M. einen gewissen „Spielraum“ für die Beurteilung des T. zu schaffen. Jedenfalls – das zeigen die folgenden Analysen – benutzt er diese Unterscheidung nicht als eine Art von Hintertür, die ihm „in jedem Fall“ eine orthodoxe Interpretation von T. ermöglicht: Gegenstand des Urteils über Orthodoxie ist ausschließlich die Aussage des T., d. h. die Konzepte, die er verwendet, nicht eine „ungreifbare“ Glaubensintention. – Das letzte Kapitel des 1. Teiles analysiert schließlich den Liber aduersus Praxeam – unter deutlicher Voraussetzung und Verwendung der am Gesamtwerk des T. gewonnenen Einsichten – in drei Schritten: a) der literarische Aufbau der Schrift; b) die Schriftargumentation (die Ausführungen zur Schriftargumentation des T. im Liber aduersus Praxeam vermitteln dem Leser einen wirklichen Begriff von frühpatristischer Schriftauslegung und dogmatischer Schriftargumentation); c) das logische Verhältnis der philosophischen Partien der Schrift zueinander. Dieser letzte Abschnitt des ersten Teiles schematisiert die in den philosophischen Passagen des Liber aduersus Praxeam enthaltene innere Logik des Trinitätsdiskurses. Unmittelbarstes Aussageziel ist demnach die Unterschiedenheit des Sohnes vom Vater und folglich der Nachweis der Zahl in Gott; logisch untergeordnet ist diesem Ziel der Versuch, die Vielheit mit der Einheit zu „versöhnen“. Diesem logischen Gefälle von Aduersus Praxeam entspricht die Reihenfolge der in den beiden folgenden Bänden behandelten Aspekte des Trinitätsdiskurses.

Bd. II (*Substantialité et individualité*) enthält die mit dem Aspekt der Unterschiedenheit (*distinction*) zusammenhängenden Untersuchungen, Bd. III (*Unité et processions*) beinhaltet die Ausführungen zur Einheitsproblematik.

Der Untertitel des 2. Bandes lautet «*Étude du vocabulaire philosophique*». M. analysiert hier 373 Seiten lang die zentralen philosophischen Konzepte des Liber aduersus Praxeam wie ‚substantia‘ mit seinen Derivaten und verwandten Begriffen ‚species‘, ‚gradus‘, ‚forma‘, ‚proprietas‘, ‚persona‘, und zwar jeweils zunächst als Bestandteile der «philosophie première» des T., dann in ihrer Anwendung auf die Trinität. Der wesentliche Unterschied dieses Teiles der Arbeit im Vergleich zu älteren Studien liegt darin, daß M. seine Analysen nicht auf die in die spätere Tradition aufgenommenen Begriffe wie ‚substantia‘ und ‚persona‘ beschränkt bzw. zentriert, sondern der Reihe nach unterschiedslos alle in Aduersus Praxeam verwandten Konzepte zu bestimmen sucht. Es gelingt ihm auf diese Weise die philosophisch und deswegen auch theologisch für T. eigentlich relevanten Begriffe zu ermitteln. Es sind z. T. gerade diejenigen, die die spätere Tradition nicht übernommen hat. Ein Begriff wie ‚persona‘ dagegen hat bei T. noch nicht die metaphysisch gewichtige Bedeutung, die er später erhält, er „bezeichnet“ vielmehr nur, was begrifflich in den „philosophischen“ Begriffen wie ‚forma‘, ‚species‘ usw. „ausgesagt“ ist. Die angewandte Methode der Rekonstruktion der «philosophie première» T.s ermöglicht M. im Zusammenhang des 2. Bandes sehr feste Stellungnahmen zu einigen neueren Versuchen, die christliche Trinitätslehre abzuleiten bzw. zu „erklären“. So lehnt er z. B. die von C. Andresen behauptete Einführung des Persona-Begriffs in die Trinitätstheologie (und die damit verbundene Ableitung der Trinitätslehre) aus der prosopographischen Exegese ab. Noch entschiedener spricht M. sich gegen G. Kretschmars Theorie aus, nach der im Persona-Begriff die Entmythologisierung einer ursprünglich mythischen Engel-Trinitätslehre vorliegt. „Die Existenz einer prosopographischen Tradition, die in der Lage gewesen wäre, das trinitarische Vokabular des Tertullian zu beeinflussen,

ist nicht bewiesen, denn diese intendiert nicht formell die Unterscheidung und das Zählen der ‚Stimmen‘ des Vaters und des Sohnes; dort, wo eine Unterscheidung nachweisbar ist, verwendet sie andererseits gerade nicht die exegetische Formel ‚ek prosopou‘ (561). M. negiert nicht jeden möglichen Einfluß der prosopographischen Exegese auf T. Aber dieser genügt seiner Auffassung nach nicht, um direkt seine Verwendung des Personbegriffs zu erklären. Historisch bedeutet dies: T. kommt nach wie vor die Ehre zu, als erster den Personbegriff auf die göttliche Trinität angewandt zu haben (565). Für die Bedeutung von ‚persona‘ gilt: Vater, Sohn und Geist sind ‚personae‘, insofern sie in der Heilsökonomie erscheinen, Missionen und Aktivitäten ausüben; ‚personae‘ bezeichnet nicht die metaphysische Tiefe der Individualität (597). ‚Persona‘ ist in *Adversus Praxeam* kein eigentlich theologischer Begriff, und zwar deswegen nicht, weil das Wort vom Ansatz her keine metaphysische Bedeutung hat (646). M. bestreitet die wechselseitig ausschließliche Alternative zwischen einer juristischen oder philosophischen Bedeutung von ‚persona‘. T. verwendet ‚persona‘ sowohl im juristischen Sinn, um mehrere „Individuen“ in Gott zu identifizieren, insofern diese sich offenbaren, als auch in philosophischem Sinn, um in Gott drei wirkliche „Individuen“ zu bezeichnen. Das Wort ‚persona‘ wird dabei parallel mit oder im Gegensatz zu anderen philosophischen Begriffen verwendet, d. h. im Zusammenhang philosophischer Erörterungen (670).

Das, logisch gesehen, zweite Anliegen des T. ist nach der Affirmation der Distinktion in der Trinität die begriffliche Fassung der Einheit in Gott, die „Versöhnung“ der Vielheit mit der Einheit. In der Folgezeit gliedert sich dieses Anliegen, die eigentlich trinitarische Problematik, in die dogmatische Aussage vom ewigen Hervorgang des Sohnes aus dem Vater und in die mehr theologischen Versuche, die numerische Einheit der göttlichen Substanz zu erklären und begrifflich zu fassen. Der 2. Hauptteil der Studie (*Problématique de l'unité et des processions*), d. h. der 3. Band, hat dementsprechend ein vom 2. Band leicht verschiedenes Ziel: es geht nicht mehr nur um die Analyse des philosophischen Vokabulars, sondern dieses wird in seiner Brauchbarkeit für die Aussage des Trinitätsglaubens überprüft. Gelingt T. mit seiner Hilfe eine Konzeptualisierung des Trinitätsglaubens, die den „Erfordernissen“ des (später definierten) Dogmas gerecht wird? M. a. W.: es geht M. nicht nur um die Rekonstruktion des Trinitätsdiskurses, sondern auch um die Wertung desselben. Ist T. orthodox, und wenn ja, wie weit? Zur Verfolgung dieses doppelten Zieles sind wiederum lange Analysen der diesbezüglichen Begriffe nötig: *unicus, singularis, diversitas, trinitas, divisio, distinctio, oikonomia, portio, derivatio* und viele andere.

M. beginnt mit der Untersuchung der Frage, welche Art von „Versöhnung“ T. für das „arithmetische“ Problem der Einheit und Vielheit in Gott vorsieht, und verschiebt die mit dem Stichwort ‚processiones‘ gekennzeichnete Problematik ans Ende seiner Untersuchung. Methodisch gesehen ist das sicherlich eine glückliche Option, denn de facto befaßt sich T., ganz wie es seiner Zeit entspricht, mit der Einheitsproblematik ausschließlich im Blick auf den Ausgang des Sohnes aus dem Vater im „Augenblick“ der Welterschöpfung. Die ewigen Hervorgänge, an denen wir interessiert sind und von deren adäquater Affirmation wir unser Urteil auf Orthodoxie vorschnell und unhistorisch abhängig machen, liegen außerhalb des tertullianischen Problemfeldes. Sie tauchen höchstens, wenn überhaupt, am Horizont seiner eigenen Problematik auf. Anders gesagt: Weil die Einheitsproblematik für T. wesentlich ökonomisch ist, ist sein Lösungsversuch zunächst unter Absehung von den „ewigen Hervorgängen“ darzustellen und zu bewerten. Wie konzipiert T. die Einheit Gottes? M. sieht sie in der Tertullianischen Formel ausgedrückt: ‚*unus est cuius est secundus, cuius est alius, qui tertius est*‘. ‚Unus‘ bezeichnet dabei den Vater, ‚cuius‘ hat dabei „vor der Zeugung“ des Sohnes etwa den Sinn von ‚in quo‘ und bedeutet das Eingeschlossensein des Geistes im ‚sermo‘ und das Eingeschlossensein des ‚sermo‘ seinerseits im Vater. „Nach der Zeugung“ hat ‚cuius‘ vornehmlich den Sinn von ‚ex quo‘ und bezeichnet den Zusammenhang der drei, die vom Ursprung her bestehende Immanenz, die sich in der Weise der Ausdehnung vom Prinzip her zum Terminus der *eductio* hin durchhält. „Diese Formel ist noch nicht die unsrige: sie reiht noch nicht die drei Seite an Seite innerhalb des Begriffes ‚*unus deus*‘ nebeneinander in Gestalt der strikten Gleichung *unus deus = pater, filius et spiritus*“ (796).

100 Seiten waren notwendig, um zu diesem Ergebnis zu kommen; denn M. analy-

siert zunächst in aller Ausführlichkeit die Einheitskonzeption, die T. vor seiner Auseinandersetzung mit Praxeas im Gegenüber zu den dualistischen Häresien entwickelt hat. Seine neue Formel gegen Praxeas bedeutet einen „beträchtlichen Fortschritt, wenn nicht sogar einen brutalen Wandel seines Denkens“ (795). Von ganz besonderer Fruchtbarkeit erweist sich die von M. erwähnte Methode der Rekonstitution der «philosophie première» T.s in dem dem Status-Begriff gewidmeten III. Kapitel. Die exakte Bestimmung dieses Begriffs stellt das trinitarische Einheitsproblem (unsere Frage nach der einen Natur Gottes) exakt in den Problem- und Lösungshorizont dieser Zeit: Die Frage der Natur (der Seele, Gottes, des Menschen usw.) wird geklärt, indem man die Frage des Ursprungs löst. Das gilt auch für die Trinität: „Die Einzigkeit des Ursprungs scheint ihm genügend die Identität der Substanz der drei zu garantieren; fortan reflektiert er nur noch über den Fortbestand der Einheit in der Distinktion; die Natur interessiert ihn nicht weiter, er kennt nicht einmal ein entsprechendes Wort dafür“ (826). – Es folgen zwei Kapitel (IV und V), die die in den Begriffen ‚dispositio‘ und ‚oikonomia‘ gefaßte Einheitsproblematik untersuchen. „Dispositio bewegt sich auf der Grenze zwischen Ökonomie und Ontologie; es handelt sich . . . um einen Übergangsbegriff, der zwischen zwei theologischen Epochen vermittelt – deswegen kann er *uns* konfus erscheinen und konnte er mit einer gewissen Konfusion interpretiert werden“ (887). M. stellt bei ‚dispositio‘ ein gewisses Umschlagen des Begriffes fest: in der antimarcionitischen Argumentation wird ‚dispositio‘ ökonomisch verstanden und bezieht sich auf die „Äußerung“ Gottes in die Welt, in der Kontroverse mit Praxeas „interiorisiert“ sich der Begriff und bezieht sich auf die göttliche Substanz „nach innen“ (889). Damit, so M., bekommt ‚dispositio‘ einen von ‚oikonomia‘ verschiedenen Sinn; ‚oikonomia‘ bleibt, anders als ‚dispositio‘, eine historische Kategorie (915). „Das Wort oikonomia dient nicht zur Bezeichnung der göttlichen Substanz, es enthält nicht die Vorstellung einer *distinctio* oder Organisation oder Entwicklung; bestimmt vielmehr die *monarchia*“ (923). – Die Einleitung des VI. Kapitels, das den Begriffen des Problemkreises „Konsubstantialität“ gewidmet ist, ist ein Meisterstück an methodischer Vorüberlegung: welche Fragen bezüglich der „ewigen Hervorgänge“ in der Trinität können überhaupt sinnvollerweise an T. gestellt werden, welche Antworten dürfen in seinem Problemhorizont erwartet werden? Kernidee: „Was für T. zählt, ist die Erscheinung des Sohnes *am Beginn*, das Offenbarwerden der Zahl durch seinen Ausgang aus Gott, und seine ganze theologische Konstruktion nimmt von der Betrachtung dieses Ausganges ihren Anfang“ (935). Was jenseits dieser Geschichte liegt, ist im Denken T.s sekundär und darf deshalb nicht das Gesamturteil beeinflussen. Aus der Analyse der Begriffe ‚modulus‘, ‚massa‘, ‚portio‘ usw. ergibt sich: insofern als nur der Vater die Substanz als solche „besitzt“, während Sohn und Geist an ihr nur im Einschluß teilhaben, ist der Vater dem Sohn und dem Geist nicht auf die gleiche Weise konsubstantiell wie diese ihm (957). – Das folgende Kapitel (Les prolations) bestimmt den genauen Sinn der berühmten Vergleiche *radix/frutex*, *fons/fluvius* und *sol/radius*, an denen sich T., „älteren Theologen darin folgend (*Histoire des images*: 996–1013), die Einheit und Vielheit in der Trinität *veranschaulicht*. „Der exakte Vergleichspunkt des Bildes in seiner Anwendung auf die Trinität ist der folgende: Ebenso wie der Ast auf dem Stamm bleibt, aus dem er hervorwächst, ist der Ausgang des Sohnes ein Äußern, das nicht zum Außen wird“ (992). – Das VIII. und letzte Kapitel behandelt auf knapp 60 Seiten die «origines éternelles», diejenige Problematik also, die ein unhistorisch denkender Theologe oder ein eng-dogmatisch analysierender Historiker spätestens 500 Seiten früher „unvermittelt“ und frontal als Zentraltest der tertullianischen Orthodoxie angegangen hätte. Die „ewigen Hervorgänge“ sind im System des T. der „logische Schlußstein“ (1017), die Grundintuition. Sie besteht in der Einsicht, daß die in der Ökonomie manifest werdende Vielheit des einen Gottes dessen Vielheit in sich zur Voraussetzung hat, oder, anders ausgedrückt: „Die Vielheit kommt aus der Einheit und nicht aus der Einzahl; sie geht aus der Einheit hervor, weil sie darin enthalten war; sie besteht fort, weil die Einheit selber in einer Mehrheit ‚disponiert‘ war“ (1016). Wohlgemerkt: diese Grundeinsicht ist nach M. „Voraussetzung“ des tertullianischen Systems; sie inspiriert seine Definitionen und seine Lösungen; sie ist nicht eigentlicher Gegenstand seiner Reflexion. Daß T. von dieser Voraussetzung ausgeht – „Die Trinität existiert wirklich und unterscheidbar vor dem Beginn der Schöpfung“

(1018) –, ergibt sich für M. zunächst anscheinend aus der Tatsache, daß mit ihr das ganze System des T. steht und fällt („Wenn man an dieses Fundament rührt, bricht das ganze System zusammen“ [1017]), aber andererseits auch aus der sorgfältigen Exegese der diesbezüglichen Texte. Um hier gegen den Schwarm seiner adversarii das Feld zu behaupten, reitet M. – mit sichtlichem Vergnügen am literarischen Genuß der Polemik – vor allem gegen *A. Orbe* eine brillante Attacke. Er liefert ein Exposé der sog. Drei-Stadien-Theorie, deckt die inneren Schwierigkeiten und Unstimmigkeiten dieser Theorie auf, widerlegt u. E. überzeugend den Haupttext, auf den sich diese Theorie beruft (Adv. Herm. III, wo in aller Form die Nichtexistenz des [oder: eines] Sohnes bis zu einem bestimmten Zeitpunkt behauptet wird, bezieht sich nicht [wir würden sagen: nicht notwendig] auf den Sohn Gottes, sondern auf den Menschen, auf Adam) und interpretiert die diesbezüglichen Stellen aus Adversus Praxeam kraftvoll im Sinn und im Licht seiner Grundthese: „Es gibt keine drei Stufen in der *Formatio des sermo*, es gibt nicht einmal zwei. Es gibt vielmehr einen ‚inneren‘ Anfang, der an sich unbegrenzt und vollendet ist, und einen Terminus, der dessen ‚Äußerung‘ darstellt“ (1060). Wie steht es aber schließlich mit den „ewigen Hervorgängen“? Affirmiert T. die ewige Zeugung des Sohnes oder nicht? M. gibt auf diese eindeutige Frage eine dialektische, d. h. für den mit Hegelschem Einmaleins nicht vertrauten Leser eine zweideutige Antwort: „Die Vielheit ist wirklich in der Weise, wirklich vorausgesetzt zu sein (als eine zahlenmäßige und aktuelle Disposition des Einen), sie ist noch nicht an und für sich entfaltet . . .“ (1017). – Eine Grenze ist überschritten (hier in der Frage der «*Origines éternelles*» übrigens nicht zum erstenmal): der Leser sieht sich eigentlich nicht mehr mit T., sondern mit seinem Kommentator befaßt. Er sieht sich einem kohärenten, theologischen Denken konfrontiert, von dem er nicht weiß, ist es dasjenige T.s, ist es dasjenige seines Kommentators? Anders gesagt: Er weiß nicht mehr: Spricht hier der Historiker M. oder der Theologe? Liegt hier nicht vielleicht das eigentlich Ungewöhnliche dieses Buches: daß im neuen Gewand, unter ganz neuen philosophischen Voraussetzungen und mit neuer Methode die alte Tradition kirchlicher Theologie wieder lebendig wird, in der es die oben genannte Alternative Geschichte oder Theologie nicht gab? M. beabsichtigt einen „philosophischen und theologischen Kommentar“ des Liber adversus Praxeam (225) vorzulegen. Hat er nicht das erste Kapitel einer Trinitätstheologie geschrieben, die in weiteren Kapiteln zu entfalten wäre?

H. J. Sieben, S. J.

Laminski, Adolf, *Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen. Der Beitrag des Athanasios von Alexandrien zur Formulierung des trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert* (Erfurter Theologische Studien, 23). 8<sup>o</sup> (XVI u. 194 S.) Leipzig 1969, Benno-Verlag, 21.– M.

Noch eine Untersuchung zum Trinitätsdogma des Athanasios? Ist nicht auch gerade dessen Geisttheologie längst hinreichend erforscht? Ist beim augenblicklichen Forschungsstand etwas anderes als Millimeterarbeit möglich, und lohnt diese sich? Verf. war der Überzeugung, daß seine Arbeit die Mühe belohnen werde. Er legt mit diesem Buch eine mikroskopisch genaue Untersuchung vor: Saubere Analysen, einen methodisch überzeugenden Aufbau der Darlegungen, verständnisvolle Einordnung der Ergebnisse in den größeren dogmengeschichtlichen Zusammenhang und eine Auf-führung der Literatur nicht nur im Verzeichnis, sondern auch deren Verarbeitung im Text. Überhaupt, so scheint es, zeichnet diese Studie eine nahezu lückenlose Kenntnis der einschlägigen Veröffentlichungen aus.

Wie geht Verf. voran? Das 1. Kap. (7–35) führt zum Thema hin durch die Darstellung des „Geistproblems im vierten Jahrhundert“. L. befragt die Theologen *Arius*, *Eustathius von Antiochien*, *Asterios den Sophisten* (auf dessen Psalterhomilien er nicht eingeht, vielleicht weil ihm die kritische Ausgabe von M. *Richard* nicht zur Verfügung stand), *Markellos von Ankyra*, *Eusebios von Kaisareia* und *Ps.-Athanasios* (De incarnatione et contra Arianos) und untersucht im Hinblick auf deren Lehre vom Geist die Glaubensformeln dieser Jahre bis 360. Der Überblick hat zum Ergebnis: „Das Geistproblem kam zum erstenmal durch Asterios (?) – Markellos – Eusebios von Kaisareia in die Diskussion . . ., und zwar in der Frage seines Hervorgehens. Die gegen Markellos (Photeinos) gerichteten Glaubensformeln tragen dem Rechnung durch eine Erweiterung des dritten Artikels“ (28).