

Ausdrücke (die in etwa den Kategorienbereichen der klassischen Philosophie entsprechen) von dem Allbereich insofern, als nur die Elemente der ersteren durch ein spezifisches Individualprinzip charakterisiert werden können, während ein solches Prinzip für den Allbereich nicht zu finden ist. Zahlen werden eben anders gegeneinander abgegrenzt als physische Dinge (131 f.). Die eben erwähnte Festlegung C.s scheint von der älteren Auffassung her bestimmt zu sein, wonach der Subjektbegriff eines partikulären Satzes nicht nur die Existenz überhaupt von irgend etwas, sondern auch die Existenz von Dingen einer gewissen Art (Kategorie) voraussetzt. Versteht man nämlich den partikulären Satz „einige G's sind F's“ im Sinne von „irgend etwas ist G und F“, so ist der Subjektterm dem Prädikatterm gleichgeordnet, und das unbeschränkte „irgend etwas“ trägt den gesamten Bezug auf die Wirklichkeit. Entsprechend läßt sich „F's existieren“ in „irgend etwas ist ein F“ umformen ohne alle Rücksicht auf einen beschränkten Verwendungsbereich G. Durch diesen fraglichen Ausgangspunkt verstellt sich C. nämlich von vornherein ein Verständnis der ganz allgemeinen Existenzsätze über Gegebenheiten der Verwendungsbereiche selbst (wie „es gibt physische Dinge“, „es gibt Zahlen“ usw.). Für diese kann man nämlich keinen umfassenderen und zugleich beschränkten Bereich finden, und doch muß ihre Wahrheit feststehen, wenn man andere Existenz-Aussagen machen will (136 f. 149–153). Man kann hier nicht einfach Quines Forderung nach einem allumfassenden Gegenstandsbereich ohne eigentlich tiefere Begründung verwerfen und sich Carnaps problematische Aufteilung in innere und äußere Existenzfragen zu eigen machen (154–157. 18–22). Die Entdeckung des Unterschieds zwischen den Existenzsätzen in bezug auf generische und in bezug auf kategoriale Bereiche ist ja nichts Neues. Aber wenn man den Unterschied dadurch begründet, daß man Sätzen wie „es gibt physische Dinge“, „es gibt Eigenschaften“ u. a. die Realgeltung abspricht und sie nur als Resultat einer Entscheidung für eine bestimmte Art von Sprache versteht, so ist das kaum zu rechtfertigen. C. hat offenbar nicht einmal bemerkt, daß bei einem solchen Ausgangspunkt alle jene Aussagen nicht mehr verstanden werden können, in denen uneingeschränkt von Gegenständen und Dingen gesprochen wird. Die Beschränkung unseres Redens auf die kategorialen Verwendungsbereiche macht nämlich ein Sprechen über die Verwendungsbereiche selbst unmöglich, und damit auch einen beträchtlichen Teil der Ausführungen C.s in seinem Buch. Deshalb ist es dem Verf. eigentlich nicht gelungen, sein Vorhaben durchzuführen, nämlich die Verbindung von klassischer Ontologie mit Ergebnissen der modernen Sprachanalyse aufzuzeigen. Indem er sich auf die Existenzfragen innerhalb kategorialer Bereiche beschränkte und nicht auch die Möglichkeitsbedingungen des sinnvollen Sprechens über die Existenz der kategorialen Bereiche selbst erörterte, hat er gerade den Schritt unterlassen, der die eigentliche Verbindung der klassischen Ontologie mit der Sprachanalyse enthüllen konnte.

R. Carls, S. J.

Hübner, Reinhard M., *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa*. Untersuchungen zum Ursprung der „physischen“ Erlösungslehre. Gr. 8° (XII u. 377 S.) Leiden 1974. Brill.

Vorliegende These ist von großem dogmengeschichtlichem, darüber hinaus aber auch allgemein theologischem Interesse. Der Verf. untersucht die Bedeutung der Menschwerdung für die Konstitution des Leibes Christi, der Kirche, die Art der Einheit dieses Leibes und ihr Prinzip, und zwar bei einem der führenden griechischen Väter, nämlich Gregor von Nyssa. Kritisch setzt er sich mit der sog. „physischen“ Erlösungslehre auseinander: „Christus hat nicht eine einzelne menschliche Natur angenommen, sondern die menschliche Natur. Demgemäß ist in ihm das ganze Menschliche mit der Gottheit zusammengewachsen... Gregor denkt sich das als einen streng *physischen* Process; der Sauerteig der Gottheit hat den ganzen Teig der Menschheit durchdrungen durch und in Christus“ (Harnack). Der Anspruch der These ist beträchtlich. Es gilt, einen quasi totalen Konsens der Gregoredeutung und darüber hinaus der Väterinterpretation ins Wanken zu bringen. „Adversarii“ sind nicht nur die Ritschl-Schule, die die sog. „physische“ Erlösungslehre systematisierte, nicht nur Harnack und sein Anhang, der sie popularisierte und dafür sorgte, daß sie sich heute in jedem Handbuch und Lexikon befindet, auch führende katholische

Gregorinterpreten und Theologen wie Balthasar und Lubac, im Grunde eine ganze Theologengeneration gehören dazu, die, wenn auch in modifizierter Form, sich den vorgeblich platonischen Gattungsrealismus Gregors zunutze zu machen wußte, um ihre Leib-Christi-Lehre, die lehramtlich in der Enzyklika *Mystici Corporis* ihren feierlichen Ausdruck fand, dogmengeschichtlich zu untermauern.

Der Autor geht nach einem wohlüberlegten strategischen Konzept voran. Die Interpretation unmittelbar mit c. Eun. III, 3 oder ref. con. Eun. 142–44 oder c. Eun. III, 10, 11–15 und ähnlichen Belegtexten für die „physische“ Erlösungslehre zu beginnen, hätte nicht weit geführt. Es kam darauf an, diese Texte im Lichte einer prinzipiellen Vorentscheidung gegen die physische Erlösungslehre zu interpretieren. Diese fällt im 1. Kap. des ersten „Der Leib Christi bei Gregor von Nyssa“ überschriebenen Teiles: eine Analyse der Lehre vom Leib Christi in seiner eschatologischen Vollendung, exemplarisch durchgeführt anhand von *quando sibi subiecerit*, zeigt, daß bei Gregor im Grunde zwei miteinander verquickte Leib-Christi-Vorstellungen vorhanden sind, eine markellische, nach der der Leib Christi mit dem Menschheitsleib identisch ist, und eine origenistische, gemäß der der Leib Christi im Grunde nur eine Metapher für das Gesamt der rationalen Kreatur darstellt. Das Einheitsprinzip beider Leiber ist je verschieden. Für den Menschheitsleib ist es der Fleischgewordene, für den origenistischen auf Apokatastasis angelegten ist es der Logos in seiner Gottheit. Grundverschieden ist auch die Einheit beider Leiber. Hier „organische Ganzheit mit wechselseitigem Bezug der Glieder“, dort lediglich Vollzähligkeit, bzw. die „festumrissene Summe einer in ihrer geistigen Existenz gleichgearteten Vielheit von Individuen unter ihrem geistigen Prinzip“. Wenn es wahr ist, daß das Wesen des Leibes Christi sich in seiner eschatologischen Vollendung enthüllt, und wenn andererseits gezeigt werden kann, daß das grundlegendere Prinzip oder Modell nicht das markellische, sondern das origenistische ist, mit der Apokatastasis als Wiedererlangung der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit durch Vertreibung alles Bösen aus der geistigen Kreatur, dann hat H. gewonnenes Spiel. Denn dann folgt prinzipiell, daß die markellische Leib-Christi-Vorstellung nicht im eigentlichen Sinne gemeint sein kann, daß es sich vielmehr um ein Bild, eine Metapher handelt, die von den Verfechtern der „physischen“ Erlösungslehre nicht als solche erkannt wurde.

Wer H. bis zum Ende des 1. Kap. (einschließlich des folgenden Exkurses) gefolgt ist, wird sich kaum den Argumenten des 2. Kap. verschließen können, in dem die eigentliche Abrechnung mit den Verfechtern der „physischen“ Erlösungslehre stattfindet. Hier nämlich wird Text um Text ihren Händen entwunden. Der Aufbau des Leibes Christi wird von Gregor unter dem Bild eines „physischen“ Prozesses dargestellt, darf aber gerade deshalb nicht als solcher angesehen werden! Die Formulierungen, die Anlaß zur Aufstellung der physischen Erlösungslehre wurden, sind aus ihrem näheren Kontext heraus zu interpretieren. Es handelt sich um polemische Äußerungen Gregors gegen die verkürzte Gottheit des Sohnes bei Eunomius und gegen die verkürzte Menschheit bei Appollinaris. „Die Frage, wie die physische Gemeinschaft so Grundlage für das geistige Geschehen der Heiligung aller sein kann, daß im Menschen Christus die ganze Menschheit solidarisch geheiligt ist, erhält in diesen Formeln keine Antwort“ (134). Nur um das Daß, nicht das Wie der universalen Betroffenheit der Menschen durch die Menschwerdung geht es in dieser bildlichen Rede. Gregor bedient sich dabei – wie übrigens schon Athanasius vor ihm – stoischer Ideen als Interpretamente für die universale Wirkung der Erlösung. Diese sind nicht Produkt philosophischer Spekulation mit dem Ziel, das Wie der universalen Erlösung zu erklären, sondern entsprechen den Forderungen zeitgemäßer Hermeneutik: die kosmologische Theorie soll die unbedingte Zielgerichtetheit und den universalen Erfolg, dessen Gregor aufgrund seines Glaubens an die Apokatastasis, d. h. im letzten aufgrund seiner Schriftauslegung, gewiß ist, in einem für seine Zeit sprechenden Bild veranschaulichen. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang der von der Stoa übernommene Dynamis-Begriff. Nur „keimhaft“ ist durch die Menschwerdung der Leib Christi konstituiert, „nicht entschieden ist, in welcher Weise das Wirklichwerden der angelegten Heilsdynamis zu denken ist“ (110).

Bleibt Gregor bei der bildlichen Rede stehen oder überwindet er selber das physische Modell Erstling/Teig? Das 3. Kap. zeigt, daß Gregor mit der Lehre von

der Kirche als „neuer Schöpfung“ ins Eigentliche vorstößt. Das Bild Erstling/Teig ist Ausdruck für die „pneumatische Einheit der neuen Schöpfung, die in Christi jungfräulicher (d. i. pneumatischer) Geburt, Taufe (pneumatische Wiederkunft) und Auferstehung begonnen wurde“ (169–70). Die Kärnerarbeit ist längst im vorausgegangenen Kapitel getan; hier ist es dem Autor ein leichtes zu zeigen, „daß bei Gregor die physische Gesetzmäßigkeit, mit der die Ökonomie der Inkarnation und der Sakramente das Heil aller dem gemeinsamen Menschheitsteige entstammenden zu garantieren scheint, aufgehoben ist und überall durch die in ihrer Wirksamkeit nicht rational faßbaren Gesetze der pneumatischen Neuschöpfung des Menschen ersetzt wurde, die durch das freie göttliche Angebot des Heils in Christus und die begnadete Annahme dieses Heils durch den Menschen gekennzeichnet ist“ (201–2). Näherhin geschieht diese Neuschöpfung in den Sakramenten der Kirche. Taufe, Eucharistie, Buße sind dabei nicht als „physische Vermittlungsmechanismen des transzendenten Heils“ konzipiert. Glaube und Tugend sind es, durch die der Leib Christi aufgebaut wird. – Auf die Vollendung der neuen Schöpfung richtet sich konsequenterweise der Blick schließlich im letzten Gregor von Nyssa gewidmeten Kapitel („Der eschatologische Leib“). Im ersten Kapitel Angesprochenes, nämlich der Leib Christi als die wiederhergestellte Einheit von Engeln und Menschen unter ihrem geistigen Prinzip, dem Logos, und der Leib Christi als die Einheit der in ihrer Gottebenbildlichkeit wiederhergestellten Menschen wird hier wieder aufgegriffen und in extenso zur Darstellung gebracht.

Theologiegeschichtlicher Hintergrund von Gregors Leib-Christi-Vorstellung sind Athanasius einerseits und Markell andererseits. Der zweite, kürzere Teil der These (232–324) befaßt sich mit den genannten Autoren. Welche Rolle hatte nach Athanasius die Menschheit Christi? Sind Menschheitsleib und Leib Christi letztlich identisch? Der Autor kommt nach ausführlicher Erörterung der einschlägigen Texte zum Ergebnis: „Die Menschheit Christi ist nicht einfach identisch mit dem Leib Christi, der Kirche, sondern der ‚Ort‘ der Kommunikation der heiligen Dynamis des Logos und des Menschen“ (262). Athanasius kommt nicht als direkter Tradent des von Gregor übernommenen Schemas Erstling/Teig in Frage, wohl aber Markell von Ankyra, wie das nochmals mit überaus reichen Einzeluntersuchungen angefüllte letzte Kapitel der These zeigt. Von Markell aus ist es möglich, die orthodoxe Wurzel der Formel Erstling/Teig auszumachen und damit den geistesgeschichtlichen Ursprung dessen, was als „physische“ Erlösungslehre bezeichnet wird, in den Blick zu bekommen. H. legt das Ergebnis seiner traditions geschichtlichen Forschung in diesem Punkt als Arbeitshypothese vor: „Die physische Erlösungslehre entstand, wohl völlig unbeabsichtigt, wenn auch aus der Sache mit innerer Notwendigkeit folgend, anlässlich der Abwehr der physischen Erlösungslehre der Gnostiker... Physisch muß... auch eine Gegeninterpretation dieser Soteriologie ausfallen, wenn die Identität zwischen Erlöser und Erlösten vom Geistigen ins Körperliche verlegt wird, denn auch hier bleibt die Identität Grund der Universalität: alle sind *ein* Leib, und da der Leib des Herrn erlöst ist, sind alle Leiber in dem einen Leib erlöst“ (305–306).

Den platonischen Gattungsrealismus fanden die Anhänger der physischen Erlösungslehre vor allem in Gregors Ausführungen in hom op. 16 über die doppelte Schöpfung des Menschen. Der Verf. legt in einem Exkurs eine radikale Neuinterpretation der Stelle vor: nicht von einem Gesamtmenschen platonischer oder sonstiger begriffsrealistischer Seinsart ist hier die Rede, sondern schlicht und einfach im aristotelischen Sinn vom Allgemeinbegriff Mensch! Dies ergibt sich aus der Analyse des Zusammenhangs nicht weniger als aus dem Vergleich mit anderen Texten. Die hier vorgelegte Interpretation von „soma“ und „pleroma“ im Sinne von zahlenmäßig begrenzter Summe statt universalen Menschheitswesens bzw. organischer Einheit entzieht nicht nur der physischen Erlösungslehre, sondern auch der Corpus-Christi-Theologie ihre entscheidende Stütze.

Das Plädoyer gegen Gregors vorgebliche Erlösungslehre ist insgesamt beeindruckend. Trotzdem bleiben einige Fragen, z. B. die, ob die Interpretation „unpolemischen“ Texten wie hom 13 cant (Jäger 381, 19–382, 6) oder hom 14 cant (Jäger 427, 21–429, 2) wirklich gerecht wird. Ferner fragt man sich, ob so scharf zwischen Bild und Interpretament auf der einen und metaphysischer Spekulation auf der andern Seite unterschieden werden kann, wie es der Verf. tut. Sind da nicht im Grunde

gleitende Übergänge? U. E. ist der Nachweis, daß Gregor nicht platonische, sondern stoische Philosophoumena aufgreift, überzeugender gelungen als der Versuch, ebendiese Philosophoumena als bloße Interpretamente oder gar Bilder für etwas anderes eigentlich Gemeintes aufzuzeigen. Sicher gibt es dafür gewisse Hinweise im Text selber (vgl. z. B. S. 102), aber ist nicht schließlich entscheidend die Unterstellung, daß Gregor nur *ein* grundlegendes Prinzip angewendet haben kann? Doch, zugegeben, daß die physisch klingenden Aussagen nur Bild, nur Interpretament sind, es fragt sich weiter: Bild für was? Interpretament von was? Sollte damit wirklich nur die Universalität bzw. die bloß „keimhafte“ Gegebenheit der Erlösung „illustriert“ werden? Im Blick auf Athanasius, Inc. 9, scheint uns H. das durch die Bilder und Interpretamente Gemeinte nicht deutlich genug gekennzeichnet zu haben. Athanasius geht es hier nicht nur um die Illustration der Universalität der Erlösung, sondern in erster Linie darum, die Vernichtung des Todes als Werk des Erlösers herauszustellen. Das stoische Bild vom König, der durch seine Anwesenheit in einem Hause die ganze Stadt vor Feinden bewahrt, veranschaulicht im Gesamtduktus der Gedanken der Kap. 6–10 nicht nur die Universalität der Wirkung der Erlösung, sondern vor allem die göttliche Erlösungstat als solche, nämlich seinen stellvertretenden Tod. Auf die absolut notwendige Tat und Initiative des Logos – mit gewiß universaler Wirkung – hebt Athanasius ab. Sollte das physische Bild bei Gregor, statt nur die „Potentialität“ des Leibes Christi oder gar nur die universale „Betroffenheit“ aller Menschen durch die Heilzusage zu bezeichnen, nicht wie bei Athanasius gerade die aktive Rolle Gottes bei der Erlösung der Menschen „beschreiben“? Der physische Prozeß wäre Bild für die – zusammen mit Tod und Auferstehung – kirchenkonstituierende und in keiner Weise mit dem freien Glauben „konkurrierende“ Menschwerdungstat des Logos.

Sicher darf man einem Gregor von Nyssa mehr systematische Konsequenz zutrauen als der Mehrzahl der übrigen Kirchenväter, aber muß er so konsequent (man ist versucht zu sagen: so monistisch) gedacht haben wie sein Interpret? Warum eigentlich kommt eine Mehrzahl von Prinzipien für den Aufbau des Leibes Christi nicht in Frage? Hat Gregor nicht vielleicht gerade als Theologe für den Aufbau des Leibes ein Prinzip *mit*wirksam sein lassen, das in der Tat bei der Vollendung keine Rolle mehr spielte? Vielleicht hat das Wort „mysterion“ (Jäger 382, 1), das der Interpret nicht in sein Register aufgenommen hat, in Gregors Reflexion über die Konstituierung des Leibes Christi einen theologischen Stellenwert? Wie konsequent Gregor die „physische“ Erlösungslehre aus seiner Soteriologie verbannt hat, hängt schließlich auch von der Frage ab, wie die übrige Tradition, z. B. ein Augustinus, den Leib Christi konzipiert. Denn man wird Gregor jedenfalls nicht zum einzigen weißen unter lauter schwarzen Schafen machen dürfen.

Man muß sich weit umschaun, um eine theologisch gleich gewichtige, methodisch ähnlich überlegene, an geleisteter Einzelinterpretation und traditionsgeschichtlichem Durchblick reiche Arbeit zu finden. Wenn der Rezensent – vielleicht – ein nicht ganz zutreffendes Bild der Arbeit vermittelt, dann liegt das auch daran, daß der Autor sich nicht sonderlich mühte, seine schwere Kost ein wenig mundgerecht zu machen. Es wäre jedoch außerordentlich schade, wenn die Dissertation wegen ihrer nicht leichten Lesbarkeit nur innerhalb des relativ kleinen Kreises der Gregorspezialisten Beachtung fände.

H.-J. Sieben, S. J.

Girardet, Klaus M., *Kaisergericht und Bischofsgericht*. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313–315) und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien (328–346) (Antiquitas, Reihe 1, Abhdlgn. z. Alten Geschichte, unter Mitwirkung von V. Burr und J. Straub, Bd. 21). Gr. 8° (183 S.) Bonn 1975, Habelt.

Intensiv beschäftigt sich die Forschung seit geraumer Zeit mit der sog. Konstantinischen Wende, der Konstituierung eines christlichen Imperiums mit einer schrittweise in den Staat integrierten Reichskirche. Wichtiger Teilaspekt dieses Problemkreises ist die Entstehung und Fortentwicklung der kaiserlichen Synodalgewalt. Ziel vorliegender Studie ist es, die genauere Natur dieser kaiserlich-kirchlichen Institution unter reichs- und kirchenrechtlicher Rücksicht zu bestimmen. Konkret lautet