

Übersetzung. Daneben hat Herr Böhlig das Ganze mit einer klaren und sachkundigen Einleitung und mit kurzen, aber sehr guten, weiterführenden Anmerkungen versehen. Dafür gebührt ihm der Dank aller künftigen Benutzer. Das Ganze wird mit einem guten Register der koptischen Wörter und Stellen abgeschlossen.

Die schwerfällige Gedankenführung dieser Schrift macht es allerdings nicht möglich, sie kurz zusammenzufassen oder zu skizzieren. In vieler Hinsicht zeigt dieser Text eine Verwandtschaft mit dem Apokryphon des Johannes, da auch hier eine Art von Auslegung der Schöpfungsgeschichte aus der Genesis gegeben wird. Es besteht aber keine direkte Abhängigkeit, denn in Besonderheiten weichen die Texte stark voneinander ab. Auch hier liegt jüdisches Material zu Grunde, aber die Auswirkungen sind bestimmt nicht jüdisch. Zukünftige Untersuchungen sollten hier den Sachverhalt klären, denn es scheint mir, daß das Studium dieses in vieler Hinsicht parallelen, in manchen Besonderheiten abweichenden Materials für eine Aufhellung der Entwicklung innerhalb der gnostischen Schulen überaus wichtig ist. Da jedoch bis heute sicher datierbare Anhaltspunkte fehlen, kann man hier nur sehr vorläufige Schlüsse erreichen.

Sehr interessant ist, wie der Herausgeber m. E. richtig hervorgehoben hat, daß der Anfang dieses Traktats sich deutlich gegen griechische Auffassungen des Weltanfangs, speziell Hesiods, wendet. Es scheint, als ob der Anfang verstümmelt ist, denn so wie er jetzt dasteht, fällt der ungenannte Verfasser fast unmittelbar mit der Tür ins Haus. Das Werk hat nicht die Anzeige einer Offenbarungsschrift, mehr die einer philosophischen Belehrung, da aber der Anfang wahrscheinlich fehlt – und auch am Ende kein Titel zu finden ist, ist es nicht gut möglich, hier zu entscheiden. Denn auch am Mittelstück des Apokryphons des Johannes kann man nicht sehen, daß das Ganze eigentlich eine Offenbarungsschrift ist.

Diese Beschreibung der Genesis-Geschichte zeigt eine große Anzahl merkwürdiger Einlagen, z. B. fol. 109 f. über den Phönix und die drei Taufen; das sind Erinnerungen an die griechische Mythologie. Eine genaue Interpretation dieser Einlagen wird aufschlußreich für Herkunft und Absicht des Verfassers sein können.

Es wird in der Eschatologie dieses Buches immer über die *synteleia* dieses Aeons gesprochen. Darf ich in diesem Zusammenhang auf eine interessante Notiz von Origenes, c. Cels. IV 57 hinweisen? Da wird gesagt, daß dies eine typisch christliche Bezeichnung sei. Dann ist dieses Wort ein Indiz für die christliche Bestimmtheit dieser Eschatologie. Einfluß von jüdischen Merkaba-Vorstellungen scheint in fol. 152 f. unverkennbar. Für die Zahl der Engel s. Dan. 7, 10 und Stellen wie 1 Clem. 34, 7. So kann man noch mehr Parallelen aufzeigen.

Sowohl für das Studium des Gnostizismus wie für seine Verhältnisse zum Judentum, Christentum und Hellenismus ist diese neue Schrift sehr wichtig. Ihre Auswertung wird eine Fülle neuer Erkenntnisse erschließen.

*Bilthoven, Utrecht*

*W. C. van Unnik*

Raniero Cantalamessa OFMCap.: *La Cristologia di Tertulliano* (= *Paradosis. Studi di letteratura e teologia antica XVIII*). Fribourg (Edizioni Universitarie Friburgo Svizzera) 1962. XIV, 213 S., kart. DM 20.--.

Cantalamessa kann von der überraschenden Feststellung ausgehen, daß in der neueren, überaus reichen Literatur zu Tertullian dessen Christologie wenig beachtet worden ist. Eine Neuuntersuchung erweist sich daher als lohnende Aufgabe. C. legt besonderes Gewicht darauf, einerseits durch sorgfältige Analyse wichtiger Texte Tertullians, andererseits durch Rückfrage nach den möglichen Quellen mit der Lehre Tertullians zugleich die Entstehung der abendländischen Christologie im ganzen darzustellen.

Das Buch besteht aus vier Teilen, deren sachliche Ordnung zugleich einer zeitlichen Folge entspricht. Es ist nicht verwunderlich, daß Tertullian in seinen apologetischen, und d. h. seinen frühen Schriften Christi Gottheit herausstellt (Teil I des Buches), dagegen dessen Menschheit und die Zweiheit der Substanzen erst in seiner mittleren Zeit gegen die Gnostiker entfaltet (Teil II: *Cristo figlio dell'uomo*; Teil III:

Le due sostanze di Cristo). Der abschließende vierte Teil „Unità e dualità di Cristo“ beruht auf der antimodalistischen Schrift gegen Praxeas, die C. in die Zeit nach 213 datiert. Man wird aus der zeitlichen Ordnung aber nicht ohne weiteres folgern dürfen, Tert. habe Vorstellungen, von denen er in seinen frühen Schriften noch schweigt, damals auch noch nicht gekannt; vielmehr betrifft die zu erkennende Entwicklung mehr den begrifflichen Ausdruck und die in ihm erzielte Klärung seiner Vorstellungen als deren Entstehung selber. Im allgemeinen hat C. diese Tatsache genügend beachtet, aber zuweilen scheint er sich doch zu leicht über sie hinwegzusetzen (z. B. Kap. 4, 3).

Im ersten Teil (über Christus als Gottessohn) ist der Vergleich zwischen den Aussagen Tertullians und der philosophischen und religiösen Denkweise der Umwelt von besonderem Reiz. Bekanntlich ordnet Tertullian den Sohn dem Vater unter, indem er jenem nur einen „Teil“ der gemeinsamen göttlichen Substanz und einen in Stufen erfolgenden zeitlichen Anfang zuschreibt. Dahinter steht natürlich außer der Heiligkeit des biblischen Gottes das Axiom der antiken, vor allem der platonischen Philosophie, Gott sei schlechthin jenseitig und unveränderlich. C. glaubt nun nachweisen zu können, daß Tertullian „in verstohlener Weise“ die Mittelstellung des Sohnes nach dem Bilde der heidnischen Zwischenwesen zwischen dem transzendenten Gott und den Menschen darstellt. Obwohl er in der Zusammenfassung (S. 47 f.) seine Ausführungen einschränkt, scheinen sie mir noch immer zu weit zu gehen. Denn auch ohne die antike Unterscheidung des „Gottes der Philosophen“ von den „mittleren Gottheiten“ forderte der Glaube, Gottes Sohn sei Mensch geworden und habe am Kreuze gelitten, geradezu eine Abstufung zwischen Gott und Gottes Sohn heraus. D. h. der Subordinatianismus ist stärker von dem Christusglauben her zu sehen; ihm stellt das profane Denken nur einige Mittel zur Verfügung, die das Problem bewältigen helfen. – Das dritte Kapitel über die (trinitarischen) Titel Christi bringt u. a. einige wichtige Einwände gegen Loofs' Geistchristologie.

Auf dem Hintergrund der gnostischen und marcionitischen Christologie und der Anschauungen der antignostischen Vorgänger entwickelt der zweite Teil in zwei Kapiteln Tertullians Lehre über die Inkarnation des Wortes und seine Menschheit. Es wird deutlich, daß auch Tertullian wie Irenäus die Inkarnation vom Ursprung an in Einheit mit der Soteriologie sieht. Daher denkt er Christus auch schon bei der Schöpfung als den (in der Zukunft) Inkarnierten, so daß er das Vorbild für die leibliche Erschaffung des Menschen sein kann. Im einzelnen bringt auch dieser Teil Fortschritte, z. B. indem er gegen Loofs zeigt, daß Tert. in Phil. 2, 6 f. die Kenosis auf die Inkarnation deutet.

Zu erwähnen ist auch, daß C. zum Verständnis der Christologie die antiken und Tertullians eigene anthropologische Vorstellungen heranzieht. Die Grenzen der Entsprechung werden aber alsbald sichtbar. Obwohl Tertullian auf die wirkliche Menschheit Christi größten Nachdruck legt und eine traduzianische Seelenlehre vertritt, scheint er doch über die menschliche Seele Christi kreatianisch zu denken (Kap. 5, 2).

Im dritten Teil (über die zwei Substanzen Christi) zeigt das 6. Kapitel aufs neue die vorzügliche Fähigkeit des Verfassers, Begriffe und Formeln scharfsinnig zu bestimmen und übersichtlich vorzuführen. Tertullians Leistung liegt an dieser Stelle überwiegend darin, die Lehre des Irenäus mehr abstrakt und philosophisch formuliert zu haben. In den Ausführungen über *conditio* hätte man leicht zeigen können, daß sich gewiß zwei Bedeutungsreihen (Eigenschaft, Würde, Stand usw. einerseits, Natur andererseits) unterscheiden lassen, daß aber einige der Belege auch den Übergang zwischen beiden zeigen. Dahin gehört Apol. 21, 15: in *humilitate conditionis humanae*. Für die Dogmengeschichte ist natürlich der Begriff *substantia* besonders wichtig, den Tert. in die westliche Theologie eingeführt hat. Er hält sich dabei an die populäre und besonders an die stoische Auffassung, daß alles Seiende körperlich sei, Substanz aber ein *corpus sui generis* bezeichne. Der Begriff eignet sich für die trinitarische und christologische Lehre nach C. gerade deshalb, weil er eine gewisse Abstraktheit (gegenüber dem „Fleisch“) mit Konkretheit (des *corpus sui generis*!) verbindet. Unmittelbarer Vorläufer im christologischen Gebrauch der Formel „zwei Substanzen“ war aber Meliton von Sardes.

Die entsprechende Lehre leitet C. im 7. Kapitel nicht aus der Aufnahme gnostischer Vorstellungen ab, sondern aus biblischen Aussagen; diese mußten in der Überlieferung gegen den marcionitischen Dokerismus verteidigt und zugleich begrifflich genauer bestimmt werden. So richtig C.'s Auffassung sein dürfte, überrascht sie doch, da er vorher die Mittlerstellung Christi weniger aus der Offenbarung als aus dem heidnischen Denken abgeleitet hat.

Die ausgereifte Gestalt der Tertullianischen Christologie erörtert C. im 4. Teil eindringlich anhand der Schrift gegen Praxeas, vor allem des Kapitels 27. Der Gegner gibt Tertullian Anlaß, die Doppelheit der Substanzen und ihres Handelns in einer Verbindung, die keine Mischung ist, aufzuzeigen. Als Voraussetzung kann C., obwohl Tertullian den entsprechenden Fachausdruck nicht verwendet, die stoische Theorie der *κράσις δι' ἴσων* glaubhaft machen, die aus den vollständig bleibenden Substanzen nichts „Drittes“ entstehen läßt, an „Nestorianismus“ sei also nicht zu denken. C. meint, das Fehlen der metaphysischen Einheit in Christus entspringe dem entsprechenden Mangel in Tertullians Anthropologie (Kap. 8, 3). Aber damit erwartet er von dieser zuviel. Zweierlei ist anzumerken. Einerseits sieht Tertullian nämlich sehr wohl den Menschen nach Leib und Seele als Einheit (soweit er nicht tendenziös den Leib herabsetzen will), und man könnte sogar die Verheißung Gottes, die er auf Leib und Seele bezieht (De carn. res. 5), als metaphysische oder besser als theologische Einheit des Menschen gelten lassen. Zweitens macht der Afrikaner doch den Logos selbst zum Subjekt der Einheit Christi (und sogar der Erschaffung seines Leibes, s. unten); er übersieht bei der Verteidigung der zwei Substanzen, zu der ihn Praxeas veranlaßt, also keineswegs die Einheit. Sie findet ihren klaren Ausdruck in der Formel „eine Person“, der Kap. 9 gewidmet ist.

Man pflegt in der Dogmengeschichte anzunehmen, Tertullian habe den Personenbegriff – dessen Herkunft und Bedeutung C. untersucht – in die Trinitätslehre eingeführt und auch auf die Christologie übertragen. Da man außer der „einen Substanz“ bei ihm an anderer Stelle die Formel von den zwei Substanzen findet, kann man sagen, er habe, wenn auch noch getrennt, die beiden Hauptbestandteile des chalcedonensischen Dogmas schon bereitgestellt. Was er im voraus glücklich formulierte, wurde im 4. und 5. Jahrhundert theologisch gefüllt, begrifflich gefestigt und schließlich kirchlich allgemein anerkannt.

Dieses Bild des geschichtlichen Verlaufs glaubt C. zerstören zu müssen. Unsicher gemacht durch die Beobachtung, daß nach Tert. fast 200 Jahre lang der Personenbegriff in der lateinischen Literatur nicht wieder in christologischem Sinn verwandt wird, prüft er den Befund bei Tertullian selber. Er kommt zu dem Ergebnis, an der einzigen Belegstelle sei nach Wortlaut und Zusammenhang gar nicht an die Christologie zu denken, sondern wie in allen verwandten Stellen an die Trinitätslehre. Diese These ist so umstürzend und wichtig, daß sie hier in Kürze nachgeprüft werden muß.

Tertullian schreibt (Adv. Prax. 27, 11): *Videmus duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una persona, deum et hominem Iesum – de Christo autem differo –, et adeo salva est utriusque proprietatis substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo . . . et caro passiones suas functa sit . . .* Dieser Satz enthält mehr als eine Schwierigkeit. Wie ist der Akkusativ Iesum zu beziehen? Sprachlich dürfte es am nächsten liegen zu übersetzen: „Wir sehen eine doppelte Substanz . . ., Gott und den Menschen Jesus“ (so Scarpat und Grillmeier). Aber um des Zusammenhanges willen wird man eher *deum et hominem* (mit C. und Evans) als Prädikat zu Iesum auffassen und daher übersetzen: „Jesus als Gott und als Mensch“. Darauf führt besonders die Zwischenbemerkung: *de Christo autem differo*. Sie besagt, daß Tertullian eigentlich gemäß der soeben zitierten Stelle Röm. 1, 3 f. sagen möchte „Jesus Christus“, aber es aus Rücksicht auf seine monarchianischen Gegner einstweilen unterläßt, bis er ihnen nachgewiesen hat, daß Christus, „der Getaufte“, Prädikat zu Jesus und keine andere Person als dieser ist. Aber auch ohne den Zusatz Christus meint er mit Jesus die geschichtliche Gestalt, in der sich die zwei Substanzen zur Einheit verbinden. Nur so werden im obigen Satz auch die Worte *in illo* verständlich, die wiederum Jesus Christus meinen.

Daraus folgt zweierlei, nämlich die Bestätigung des zweiten Übersetzungsvor-

schlags und die Einsicht, daß Tertullian zwar gegen die Modalisten die Verschiedenheit der Substanzen vertritt, aber nicht, ohne zugleich an ihre Einheit in Jesus Christus zu denken. Dann liegt es aber sehr nahe, schon die Wendung in una persona als Hinweis auf diese Einheit zu verstehen. Offensichtlich handelt es sich dabei um nicht mehr als eine beiläufige, aber treffende Formulierung, die leicht unbeachtet bleiben konnte, solange das eigentliche christologische Problem noch kaum erkannt wurde und der Begriff persona noch nicht genau bestimmt war. Dieser war aber für Tertullians Zweck vortrefflich geeignet, weil er an die Person im alltäglichen Sinne, also etwa den Menschen, Mann oder das Lebewesen denken ließ (vgl. Evans S. 47 seiner Ausgabe) und nicht an ein „Drittes“, in welches die Bestandteile ihre Eigenschaften nur verkürzt oder verwandelt hinüberretten würden.

Für eine Entscheidung in diesem Sinn kann auch § 1 desselben Kapitels sprechen. Tertullians Gegner zeigen sich bereit, Vater und Sohn irgendwie zu unterscheiden, ohne doch ihren Modalismus dabei aufzugeben. Sie wollen, wie Tertullian sagt, „in una persona beides unterscheiden, Vater und Sohn, und sagen, der Sohn sei das Fleisch, d. h. der Mensch, also Jesus, der Vater aber der Geist, d. h. Gott, also Christus“. Es dürfte unwahrscheinlich sein, daß persona hier, wie C. als sicher unterstellt, die eine göttliche Hypostase meint, die zugleich ja auch die Substanz ist. So darf es m. E. bei der bisherigen Sicht der Dogmengeschichte bleiben, wonach Tertullian selber gelegentlich einmal mit der christologischen Formel „eine Person“ der späteren Orthodoxie vorausgeeilt ist. Dagegen wird man C. (gegen Harnack) zugeben, daß Papst Leo I. seine maßgebenden christologischen Begriffe nicht unmittelbar von Tertullian übernommen hat.

Nachdem für C. die Formel una persona entfallen ist, bedarf es im letzten Kapitel eines besonderen Nachweises, daß Tertullian die Einheit Christi festhält und nicht „nestorianisch“ lehrt, auch wenn er gegen die Gnostiker zunehmend eine „Trennungschristologie“ vertritt.

Im ganzen ist R. Cantalamessas Untersuchung durch die Fülle des Stoffes, eindringliche Abgrenzung der Begriffe und methodische Vorsicht angesichts des polemischen Charakters vieler Belege ein sehr gediegener und förderlicher Beitrag zur Tertullianforschung und zur Dogmengeschichte der Alten Kirche.

Bonn

H. Karpp

Antonie Wlosok: Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung (= Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1960, 2. Abhandlung). Heidelberg (Carl Winter) 1960. XX, 272 S., kart. DM 44.-.

Der Titel dieses Buches sagt nicht alles, was es enthält. Es handelt sich um nicht weniger als eine Geschichte der schließlich zur Gnosis führenden Vortellungen von der Erkenntnis des Jenseits, des Seelenfluges, der Erleuchtung und der Gottesschau – um nur diese wichtigsten zu nennen. Aufgereiht ist alles an den topoi der Aufrechten Gestalt und der Himmelsbetrachtung; sie ziehen sich wie ein roter Faden durch die meisten der untersuchten Quellen und liefern die Anknüpfungspunkte für die Neuinterpretationen.

Zunächst wird die Bedeutung von „Rectus status und contemplatio caeli in der philosophischen Anthropologie“, namentlich bei Platon, Cicero und Seneca, herausgearbeitet (S. 8–47). Der Hauptteil beschäftigt sich dann mit der „Religiösen Umdeutung der philosophischen Anthropologie in der hellenistischen Religionsspekulation“, nämlich bei Philo, in der Hermetik und bei Clemens von Alexandrien (S. 48–179). Der dritte Teil kommt dann zur „Tauf- und Erlösungsvorstellung des Laktanz mit ihren religionsgeschichtlichen Voraussetzungen“ (S. 180–231). Ein Anhang über „Die Gottesprädikation pater et dominus bei Laktanz: Gott in Analogie zum römischen pater familias“ und sieben wertvolle Exkurse, unter denen „Zur Mysteriensymbolik der Ölsalbung“, „Zur Frage hermetischer Kultpraxis“ und „Zur Auslegungsgeschichte von Tim. 28 C“ besonders hervorgehoben seien, runden das Bild.