

(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^o (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).

Das 2. Kap. (36–125) ist analytischer Art. In drei Schritten wird das gesamte Werk des Athanasios nach seiner Geistlehre befragt. Zunächst in Abschnitt A: „Die dogmatischen Schriften“. Auf ca. 60 Seiten werden hier die drei Reden gegen die Arianer, in denen „die Lehre vom Heiligen Geist keine thematische Behandlung erfährt“ (36), und die vier Briefe an Serapion, von denen der erste die „Hauptquelle für die Darstellung seiner Geistlehre“ (51) darstellt, ausführlich analysiert. Zumal im ersten Brief an Serapion wird der innere Aufbau der athanasianischen Beweisführung deutlich gemacht: Auf die Widerlegung der gegenrhetorischen Schriftargumente folgt eine positive Zusammenstellung der „Lehre der Bibel über das Wesen des Heiligen Geistes“. Von diesem positiven Schriftargument hebt der Verf. dann die von Athanasios referierte „Glaubenslehre der Kirche“ ab (Serap. I, 28, 956 A), ohne wohl mit dieser Gegenüberstellung dem Athanasios so etwas wie ein von der Schrift schlechterdings unabhängiges Argument ex traditione unterstellen zu wollen. Es handelt sich bei dieser „Glaubenslehre“ (konkret ist der Taufglaube der Kirche gemeint, wie er z. B. in Mt 28, 19 zum Ausdruck kommt) um „kein fest formuliertes Symbolon, wie es etwa bei der Taufe gebraucht wurde“, sondern um die Formulierung eines überlieferten Glaubensinhaltes „aus eigenem theologischen Bemühen“ (81). – Von größerem Interesse, weil methodisch originell, ist der folgende Abschnitt B, in dem L. die „Überlieferten Formeln“ nach ihrer Geistlehre befragt. Der Verf. versteht darunter die Doxologien am Schluß vieler Werke des Athanasios – er unterscheidet 5 verschiedene Typen – und die zur Einführung von Schriftziten verwandten Formeln. L. deutet diese Einführungsformeln als einen Hinweis darauf, daß „schon vor jeder theologischen Auseinandersetzung in der Frage nach der Gottheit des Geistes dieser seinen selbstverständlichen Platz im Glauben und Denken des Athanasios hat. Die Theologie der Serapionbriefe ist eine Durchdringung dieses Glaubens, eine Abgrenzung gegen die Irrlehre...“ (104). Übrigens stellen diese Seiten (104–110) auch eine brauchbare Zusammenfassung der Inspirationslehre des Athanasios dar. Als Abschnitt C folgt die Analyse der „Katechetischen Schriften“, d. h. der Osterfestbriefe und des Psalterkommentars. Was letzteren angeht, so weiß L. sehr wohl, „daß eine kritische Durchsicht noch aussteht“ (116) und daß deswegen keine sicheren Ergebnisse vorgelegt werden können. In einer ihrer jüngsten Publikationen – der Verf. konnte sie anscheinend in seiner Arbeit nicht mehr berücksichtigen – hat nun M. J. Rondeau auf die Katenenhandschrift Vaticanus Graecus 754 hingewiesen, die endlich einen einigermaßen zuverlässigen Text des Psalterkommentars biete (*Une nouvelle preuve de l'influence littéraire d'Eusèbe de Césarée sur Athanase: l'interprétation des psaumes*, in: *RechScRel* 56 [1968] 385–434, dort bes. 393). Nach dieser Handschrift muß eine Reihe der vom Verf. herangezogenen „Kommentarstellen“ als unecht ausgeschieden werden, und zwar die Kommentare zu den Psalmversen 117, 12; 49, 3; 87, 14; 83, 11; 49, 3; 49, 4; 114, 6; 115, 10; 32, 6 und 32, 8 (ein nach dieser Handschrift purgierter Mignetext wurde dem Rez. von M. J. Rondeau freundlicherweise zur Verfügung gestellt). Für Ps 32, 6 und 32, 8 hatte L. selber schon seine Verwunderung über die Vorstellungsänderung des Athanasios angezeigt (119 f.). – In Abschnitt D folgt, wiederum sauber und methodisch vom übrigen abgehoben, die Untersuchung der „Synodalen Beschlüsse zum Geistproblem“: des Tomus ad Antiochenos, des Briefs an Kaiser Jovian und an die Bischöfe Afrikas. Der zweite Teil der Arbeit schließt mit einem Vergleich des Symbolons von Konstantinopel (381) mit den Geistsaussagen des Athanasios.

Das 3. Kap. (126–182) der Arbeit setzt ein mit einem Überblick über die „Entfaltung und Aussageweise der Geistlehre“. Dieser Paragraph faßt das Ergebnis des vorausgegangenen analytischen Teils unter historischer Rücksicht zusammen. Die anschließenden fünf Abschnitte dagegen bieten eine inhaltliche Synthese der athanasianischen Geistlehre: „Die heilige und vollkommene Trinität und die Personalität des Heiligen Geistes“, „Stellung und Wesen des Heiligen Geistes“, „Die mit dem Vater und dem Sohn gemeinsamen Eigenschaften des Heiligen Geistes“, „Die mit dem Sohn gemeinsamen Eigenschaften des Heiligen Geistes“, „Der Heilige Geist als Erlöser“. Der abschließende Paragraph („Beurteilung und Einordnung der Geistlehre“) situiert die Geistlehre des Athanasios im großen Koordinatensystem der altkirchlichen Vorstellungen über die dritte Person der Dreifaltigkeit: „Den für das theologische Denken wichtigen Unterschied zwischen ‚Zeugen‘ und ‚Hervorgehen‘ bei grundsätzlicher Vereinbarkeit im innergöttlichen Leben hat Athanasios versucht

klarzumachen, wenn ihm auch noch die distinktive Begrifflichkeit der Kappadokier fehlt, denen er aber den entscheidenden Ansatzpunkt für die Lösung des Problems gegeben hat. Nach der Herausarbeitung des Unterschiedes zwischen ‚Zeugen‘ und ‚Schaffen‘ ist dies die zweite grundlegende theologische Leistung des Athanasios, die wie die erste nicht überschätzt werden kann“ (167). Im folgenden vergleicht der Verf. die Geistlehre des Athanasios mit derjenigen der vorausgehenden Theologen *Irenäus* und *Origenes* („... [Athanasios] ist über die Geistlehre des Irenäus und besonders des Origenes weit hinausgegangen“ [169]) und mit den ihm nachfolgenden: *Apollinaris*, *Epiphanius*, *Didymos dem Blinden* und den *Kappadokiern*: „Allgemein wird man sagen können, daß Athanasios mit seiner Konzeption den Grund gelegt hat, auf dem seine Nachfolger im Streit um die Gottheit des Heiligen Geistes weiterbauen konnten, um das Trinitätsdogma zum Abschluß zu bringen“ (176). Im Paragrafen „Die mit dem Sohn gemeinsame Eigenschaft des Heiligen Geistes“ kommt der Verf. u. a. auf das Filioque-Problem zu sprechen. Athanasios kann weder auf die Formel ‚der Geist geht vom Vater aus durch den Sohn‘ noch auf die andere ‚der Geist geht vom Vater und vom Sohn aus‘ festgelegt werden (152). „Wenn auch bei Athanasios die gleichen Texte der Heiligen Schrift, die später als Belege für die Lehre des Filioque herangezogen werden, gebraucht werden, um die Beziehung des Heiligen Geistes zum Sohn darzustellen, worauf die Interpreten stets hinweisen, so ist Athanasios dennoch nicht für die Lehre des Filioque der späteren Zeit in Anspruch zu nehmen, wenn man den griechischen Begriff ‚ekporeuesthai‘ als Terminus technicus zugrunde legt und aus ihm eine theologische Konzeption ableitet“ (155). Daß eine Untersuchung über die Geistlehre auch entscheidendes Licht bringt in den Streit um die sogenannte physische Erlösungslehre des Athanasios, sei nur am Rande erwähnt (162 f.).

Zum Abschluß jedoch eine Frage: Im Sachregister fehlen Begriffe wie „Wahrheit“, „Pfingsten“, „Konzil“ völlig. Die in bezug zu Termini wie „Glaube“ oder „Kirche“ gegebenen Verweisstellen bringen nichts Substanzielles zur Frage nach dem näheren Verhältnis des Heiligen Geistes zu den mit diesen Begriffen bezeichneten Sachverhalten. Der Leser möchte aber wissen: Wirkt der Heilige Geist in der Vorstellung des Athanasios nur auf die einzelnen Gläubigen ein oder auch auf deren Gemeinschaft als solche, d. h. auf die *Kirche*, und wenn ja, in welchen konkreten Weisen? Führt Athanasios die Geistlehre eines Irenäus weiter und findet man bei ihm Gedanken wie etwa die folgenden seines älteren Zeitgenossen *Gregor von Elvira*, der vom Heiligen Geist schreibt: ‚Caritatem necitat, affectiones stingit, sectas repellit, regulam veritatis expetit, haereticos vincit, improbos foras expellit, evangelica custodit...‘ (PL Suppl. I, 470)? Manifestiert sich der Heilige Geist in der Einstimmigkeit von Konzilsbeschlüssen, garantiert er sozusagen deren „Unfehlbarkeit“? Der Leser fragt sich, ob der Verf. diesen ekklesiologischen Aspekt der Geistlehre übersehen hat oder ob er tatsächlich im Denken des Athanasios nicht vorhanden ist. Die Antwort auf diese Frage, gegebenenfalls eine negative, hätte den Wert der Studie noch erhöht.

H. J. Sieben, S. J.

St. Anselm's *Proslogion with a Reply on behalf of the Fool by Gaunilo and the Author's Reply to Gaunilo*. Translated with an Introduction and Philosophical Commentary by Maxwell John Charlesworth. 8° (VIII u. 196 S.) Oxford & London 1965, Clarendon/Oxford University Press. 35.- Sh.

Bis heute läuft leider nicht nur die philosophische Grundlagenarbeit, sondern auch die philosophiegeschichtliche Forschung auf dem europäischen Kontinent und in den angelsächsischen Ländern allzusehr nebeneinander her. Beim Studium fast jeder Frage, gerade auch mittelalterlicher Philosophiegeschichte, muß man feststellen, daß es doch nur sehr wenige Bücher sind, die die Sprachbarrieren tatsächlich überspringen. So ist die recht lebendige Auseinandersetzung englisch sprechender Forscher mit *Anselm von Canterbury* hierzulande noch keineswegs in dem Maß bekannt, wie sie es verdienen würde. Hier ist nun ein Buch zu besprechen, dem man wünschen könnte, zu den englischsprachigen Anselmbüchern zu gehören, die in die Diskussion auch wirklich als Partner mit eingehen.

M. J. Charlesworth bietet neben dem lateinischen Text der kritischen Ausgabe von *F. S. Schmitt* eine neue englische Übersetzung des ‚Proslogion‘ von A. v. C. und der