

Das vorliegende Werk erweist, daß eine Verantwortung des Glaubens nur von ihm selbst her, von seinem Gegenstand her möglich ist. Dann aber zeigt sich, daß die vielen Glaubensaussagen nicht in einem additiven Verhältnis zueinander stehen, sondern alle nur das einzige Grundgeheimnis unseres Anteilhabens am Gottesverhältnis Jesu entfalten. Diese neutestamentliche Glaubenstheologie ist aus einer tiefen Vertrautheit mit der Schrift entstanden und macht ihre innere Einheit einsichtig. Auch in der Einzellexegese bietet der Verf. eine Fülle wertvoller Hinweise. Wir haben im deutschen Sprachraum gegenwärtig meines Wissens keine vergleichbare bibeltheologische Darstellung des neutestamentlichen Glaubensbegriffs. Für künftige Ausgaben oder eine eventuelle Übersetzung, die ich für sehr wünschenswert halte, wäre ein Schriftstellen- und Sachverzeichnis hilfreich.

P. Knauer, S. J.

Ladaria, Luis F., *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers* (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Ser. I, Est. 8, Teología I, 5). 8^o (359 S.) Madrid 1977, Eapsa.

Athanasius und Hilarius haben nicht zuletzt deswegen für die dogmengeschichtliche Betrachtung einen besonderen Reiz, weil beide sehr bald von der theologischen Entwicklung, die sie selber in erster Linie zu verantworten haben, überrollt wurden. In gewisser Hinsicht waren sie die „Neuerer“ ihres Jahrhunderts, doch haftete ihrer Theologie schon zwei Generationen später etwas Archaisches an, H. übrigens mehr als Athanasius. Denn dieser erlebte zwar auch nicht mehr Konstantinopel I, zog aber doch noch in seinen Briefen an Serapion für den Heiligen Geist (= G.) die Konsequenz aus Nicaea. H. hatte hierzu die Veranlassung, die Widerlegung der ‚Pneumatomachen‘, gefehlt. So liegt er mit seiner Pneumatologie nach 381 im Abseits der Entwicklung, was ihn dogmengeschichtlich gerade interessant macht. Nicht als ob er im Sinne des Vincentius von L. ein unverdächtig Zeuge dessen wäre, *quod antea* (d. i. vor dem Konzil) *simpliciter credebatur*. Die kritische Dogmengeschichte hat nicht den Traditionsbeweis vorzulegen, ihr geht es vielmehr um Differenzierung. Sie fragt: wo steht Hilarius in dem vorkonziliären weitgefächerten Spektrum der Meinungen? Ist seine Pneumatologie so „archaisch“, daß sich Verbindungslinien zum Binitarismus eines Lactantius oder anderer früher Theologen ziehen lassen? Sein Vokabular jedenfalls scheint in diese Richtung zu deuten. „Geist“ bezeichnet bei H., wie schon bei Tertullian, im Anschluß an Joh 4, 24 das Wesen Gottes als solches. Wenn nicht ‚Binitarist‘, ist er dann (schon) ‚Trinitarist‘ im Sinne Augustins? Der Bischof von Hippo greift in seinem *De Trin.* die für H. zentrale Geistbezeichnung ‚donum‘ auf. Warum? Weil er hier eine der eigenen verwandte Pneumatologie antrifft, gemäß der der G. innertrinitarische Gabe zwischen dem Vater und dem Sohn ist? Oder weil er den *non mediocris auctoritatis vir* durch Interpretation gerade seiner Geistlehre ‚retten‘ will? Andererseits: was deutlich ist die Pneumatologie des H. von der der durch Athanasius bekämpften „Pneumatomachen“ abgesetzt?

Der Aufbau vorliegender Studie ergibt sich aus zwei Grundeinsichten: Anders als für Augustinus ist der G. für H. zunächst, man ist versucht zu sagen ausschließlich, ein heilsgeschichtliches ‚Phänomen‘. Entsprechend hat die Untersuchung zwei ungleich lange Hauptteile, einen heilsgeschichtlichen und einen innertrinitarischen (45–271 u. 277–324). Die, zweitens, bei H. zu beobachtende strenge Bindung des G. an den Menschgewordenen als solchen gibt dem ersten, heilsgeschichtlichen Teil seine Gliederung: 1. das Wirken des G. vor der Menschwerdung, 2. der G. im irdischen Leben des Menschgewordenen, 3. der G. nach der Auferstehung des Menschgewordenen. Welches ist nun die genauere heilsgeschichtliche Rolle des G.? Die Durchmusterung der einschlägigen Stellen führt zu folgendem eindeutigen Befund: H. kennt zwar auch ein ‚kosmisches‘ Wirken des G. in Welterschöpfung und vor allem Erschaffung des Menschen, dieser G. ist aber nichts anderes als eine unpersönliche, allgemeine Kraft Gottes. Dort hingegen, wo vom G. im Gegenüber zum Vater und dem Sohne die Rede ist, ist er immer ausdrücklich auf den inkarnierten Sohn als solchen bezogen. Dies gilt nicht erst für das Neue Testament und für die Zeit der Kirche. Dies gilt auch schon für das Alte Testament: Inhalt der prophetischen Verkündigung ist in erster Linie das fleischgewordene Wort. Zum gleichen Zweck, nämlich zu dessen Verkündigung, ist der G. den Aposteln gegeben. Auch die Geisterfüllung am Ende der Zeit steht in Bindung zu Christus, insofern seine Gottheit, sein „Geist“ die

Menschheit völlig durchdrungen hat. „Die Beziehung Christus – Geist ist für H. nicht äußerlich und nicht künstlich, sie entspricht vielmehr einer ganz bestimmten Konzeption der Gottheit Jesu Christi und der zentralen Rolle, die seine Inkarnation und seine Auferstehung in der Erlösung der Menschen spielt“ (158/9). Das der Christusgeschichte wesentlich zugeordnete und ihr entsprechende Wirken des Geistes wird dabei von Phase zu Phase der Heilsgeschichte universeller, machtvoller und den Menschen innerlicher. Für H. verdichtet sich diese Geisttheologie in dem einen Wort: der G. ist *donum in omnibus*.

Wie ist der G. näherhin die Gabe Jesu? Dadurch daß ihn zunächst der Mensch Jesus empfängt und dann weitergibt? So konzipiert es die Mehrzahl der damaligen Theologen. Für sie wäre Geistgabe, rein hypothetisch gesehen, auch ohne Inkarnation möglich. Für H. ist das undenkbar. Hier empfängt nicht der Mensch Jesus den Geist, um ihn dann weiterzugeben, hier wird vielmehr dieser Mensch Geist und ist als solcher der unverzichtbare Quell des G. für die andern. Und zwar ist dies nicht nur faktisch, sondern von innerer Notwendigkeit so.

Was der Verf. im ersten Teil über das heilsgeschichtliche Wirken des G., jeweils abgesichert durch vorsichtige, nuancierte Detailanalysen, ausführt, stellt die eigentliche Entdeckung dieser unter seinem Landsmann P. Orbe SJ in Rom durchgeführten Doktordissertation dar. Der erste Teil gräbt einen bisher nahezu unbekanntem Hilarius aus, Hilarius, den Vertreter einer ökonomischen, erstaunlich schriftnahen Pneumatologie; der zweite Teil dagegen rehabilitiert bis zu einem gewissen Grade einen verkannten. In der Tat, H. gilt in den Handbüchern, sofern sie ihn hinsichtlich seiner Lehre vom G. überhaupt erwähnen – der Artikel „Geist“ im RAC nennt ihn mit keinem Sterbenswörtchen – als konfus. Entsprechend geht es im 2. Tl. der Untersuchung wesentlich um Klärung und Präzisierung: In der Heilsgeschichte offenbart sich der G., wie im 1. Tl. ausgeführt, nicht als allgemein göttliche Kraft, sondern als ein ‚dritter‘, von Vater und Sohn verschieden. Die Frage ist aber, ob diesem aufertrinitarischen ‚Erscheinen‘ ein innertrinitarisches Sein entspricht. Kurz: ist der G. für H. dritte Person der Dreifaltigkeit wie für die spätere Theologie? Der Verf. geht bei der Beantwortung dieser Frage streng chronologisch vor. Das Ergebnis der Analyse zunächst der einschlägigen Stellen des Mattäuskommentars lautet: Es finden sich zwar eindeutige Aussagen über die Gottheit des G., aber so gut wie nichts über seine innertrinitarischen „Beziehungen“. – De Trin. führt dann die für H. zentrale Geistprädikation ‚donum‘ ein. Interessanterweise bezeichnet dieser Terminus den G. nun auch innertrinitarisch, wenn also die Beziehung zu den Menschen gar nicht im Blick sein „sollte“, sondern seine Eigenart dem Vater und dem Sohn gegenüber charakterisiert wird. Selbst hier kennt H. keinen anderen Terminus als ‚donum‘, wohlgerne, ‚donum‘ für die Menschen! M. a. W., H. sieht keine dem für die Menschen Gabe-Sein vorgängige und davon unabhängige Existenz des G., ein eigentliches Personsein des G. ist ihm unbekannt. – Neu im Vergleich zu den Geistpassagen der vorausgegangenen Bücher von De Trin. ist vor allem eine Stelle im Buch 8, wo der G. als *res naturae* bezeichnet wird, während die beiden anderen Personen als *natura* gekennzeichnet sind. Es handelt sich dabei um eine Gegenüberstellung von Vater und Sohn auf der einen und dem G. auf der andern Seite, die auf die frühere Unterscheidung, nämlich die von *Spiritus Dei* und *Spiritus Deus*, hinausläuft. Sowohl *Spiritus Dei* als auch *res naturae* dürften dabei die Beziehung ad extra, den donum-Charakter des G. evozieren. – Ganz am Ende von De Trin. schließlich, einer Paraphrase von 1 Kor 2, 10, sieht L. die eindeutigste Anspielung auf die innertrinitarische Rolle des G.: Weil der G. im Gegensatz zum Menschen wesentlich göttlich ist, vermag er die Tiefen Gottes zu erkennen. „Es ist schwierig, diese Stelle zu interpretieren, es sei denn, man schreibt dem Hl. G. im Schoß der immanenten Trinität einen bestimmten persönlichen Charakter zu. Gerade seine Funktion ad extra, nämlich die Erleuchtung unseres Geistes, scheint auf der Erkenntnis des Mysteriums Gottes zu beruhen, das er kraft seines göttlichen Seins besitzt. Wir müssen jedoch hinzufügen, daß dies die einzige Stelle in De Trin. ist, an der anscheinend auf direkte Weise das immanente Leben des Geistes im Blick ist“ (308).

Einige interessante Ergänzungen bringt schließlich noch De Synodis. Hier wird an einer Stelle der G. einerseits zum einzigen Male, wenn auch in etwas indirekter Weise, ausdrücklich als *persona* bezeichnet. Andererseits wird doch auch gerade hier deutlich, wie weit H. noch von der klassischen, augustinischen Geistlehre

entfernt ist: „Hilarius schließt hier den Heiligen Geist, und zwar auf hinreichend ausdrückliche Weise, von der Wesens- und Natureinheit, die der Vater und der Sohn bildet, aus“ (317). Es scheint, daß für H. Göttlichkeit und volles Personsein des G. unvereinbar sind. Deswegen negiert er das eine, wenn er das andere behauptet. Der Grund dieser Denkschwierigkeit scheint darin zu liegen, daß auf den G. der Begriff der Zeugung nicht anwendbar ist, H. aber keinen anderen Begriff sieht, der die Natureinheit gewährleistet.

Der Schlußabschnitt bringt eine Gesamtwertung der hilarianischen Pneumatologie. Neben den Verdiensten nennt L. hier – in etwas überraschender Schärfe – auch die Grenzen seines Autors. Obwohl im Werk des H. eine fortschreitende Klärung der innertrinitarischen Rolle des G. stattfindet, bleiben zutiefst Ungewißheit und Zweifel. Im Bekenntnis zur Gottheit des G. feststehend, fehlen H. doch die Begriffe zu einer theologischen Klärung derselben. Die beiden Grundaspekte seiner Pneumatologie, der heilsgeschichtlich soteriologische und immanent-trinitarische, sind nicht genügend aufeinander abgestimmt.

Schon Hieronymus hat dem Kirchenlehrer aus Poitiers das Etikett *a lectione simpliciorum fratrum procul est* angehängt; zu Recht, denn H. ist ein schwieriger Autor. Seine gelegentlichen, also in obliquo vorliegenden Äußerungen über den G. in eine kohärente Lehre einzusammeln, ist deswegen alles andere als ein leichtes Unternehmen! Daß es dem Verf. gelungen ist, Klarheit in diesen dunklen Autor in einer dunklen Frage zu bringen, verdient also volle Bewunderung, und zwar vor allem deswegen, weil die Klarheit nicht an den Texten vorbei konstruiert ist. L. zieht H. nicht in die eine und nicht in die andere Richtung, nicht auf die ‚klassische‘ Position zu und nicht in Richtung der „Pneumatomachen“, er läßt ihn stehen, wo er steht, nämlich auf seinem eigenen Standpunkt. Den zu ermitteln setzt der Verf. freilich seinen ganzen Scharfsinn und seine ganze Energie ein. Was uns am meisten an dieser schönen Arbeit gefällt, ist diese radikale Redlichkeit und Zurückhaltung, die Kennzeichen des echten Historikers. – Zum Schluß seien auch noch einige Desiderate des Rez. genannt! Stärker als geschehen hätte u. E. H. in die dogmengeschichtliche Entwicklung eingebunden werden können. Den Vergleich mit Augustinus vor allem hätte man gern über die Ausführungen zum ‚donum‘ hinausgeführt gesehen. Hier hätte der Verf. ja sogar auf eine sehr brauchbare eigene Vorarbeit zurückgreifen können, die er in seiner Bibliographie übrigens nicht genannt hat (*L. Ladaria, Persona y Relación en le De Trinitate de San Agustín*, in: *Misc. Comillas* 30 [1972] 245–291). Auch was zum griechischen Einfluß auf die Geistlehre des H. gesagt wird, ist, so will uns scheinen, etwas knapp ausgefallen. Weiter: L. charakterisiert folgendermaßen die Geistlehre des H.: „Der Vater ist Geist, der Sohn ist Geist, ein und derselbe Geist wie der Vater. Was er den Menschen gibt, die Gabe des Heiligen Geistes, ist nicht etwas anderes als was er selber ist, sondern einfach sein ‚Heiliger Geist‘, seine mitgeteilte Gottheit“. Tatsächlich ist es keineswegs abwegig, wie L. richtig schreibt, zur Bezeichnung dieser zuinnerst aufeinander bezogenen Wirklichkeiten das gleiche Wort zu verwenden. „Vater und Sohn sind ein Geist und der Heilige Geist ist dieser selbe Geist des Vaters und des Sohnes, der den Menschen durch die Vermittlung der Menschheit des Christus geschenkt ist“ (329). Warum ließ sich der Verf. hier nicht ein wenig von den Texten und der Geschichte weg zu einem kurzen Ausflug in das Reich der Spekulation verleiten? Was wäre aus der kirchlichen Geist- und Trinitätslehre geworden, wenn auf diese konkrete Weise des H. weitergedacht worden wäre? M. a. W., einige grundsätzliche Bemerkungen über den letztlich kontingenten Charakter der Dogmenentwicklung wären durchaus am Platze gewesen und hätten damit auch, so will uns scheinen, die aktuelle Bedeutung dieser Studie sichtbar werden lassen: Die Theologie kann zwar nicht an Augustinus vorbeidenken, aber vielleicht stärker als bisher Hilarius mitbedenken.

H.-J. Sieben, S. J.

Metz, Johann Baptist, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. 8^o (XII u. 224 S.) Mainz 1977, Grünewald.

Auf einer Banderole um den Umschlag wird von Karl Rahner das vorliegende Buch angezeigt als „Endlich die fundamentale Theologie, in der die wirklichen geistigen und gesellschaftlichen Herausforderungen unserer Zeit aufgegriffen und