

Kap. VIII befaßt sich mit der Bedeutung des Wortes *homousios* in der Zeit vor Nizäa. St. interpretiert zunächst alle bisher bekannten Belege aus dem 2. Jh. n. Chr., um dann auf den Gebrauch bei Origenes und Tertullian und schließlich auf die Zeit von Dionysius von Alexandria bis Nizäa einzugehen. Das Wort, so läßt sein Ergebnis sich zusammenfassen, behält im wesentlichen die Bedeutung bei, die es in der valentinianischen Gnosis, wo es zum ersten Mal belegt ist, hat: „made of the same element“ oder „belonging to the same order of beings“ (193). Kap. IX bringt eine detaillierte Interpretation der Aussagen des Nizänums, in denen der Begriff der *usia* vorkommt: der Sohn sei „aus der *usia* des Vaters“; er sei nicht „aus einer anderen *usia*“; er sei „dem Vater *homousios*“. Wie haben die Väter von Nizäa das *homousios* verstanden? Hier stützt St. sich auf die Berichte des Eusebios von Caesarea und des Athanasius. Mit Recht lehnt er eine Deutung im Sinne einer numerischen Einheit der Substanz, die die östliche Lehre von den getrennten Hypostasen verurteilt hätte, ab. Andererseits hält er die These, nach der das *homousios* lediglich den gleichen ontologischen Rang und die gleiche Würde von Vater und Sohn aussagt, für eine rationalistische Fehldeutung. Ihr gegenüber betont er eine Gemeinsamkeit der *usia* in dem Sinn, daß der Vater dem Sohn die Fülle seines Seins mitteilt. Hier ist freilich zu fragen, ob damit die Aussageabsicht des Konzils oder die Theologie des Athanasius wiedergegeben ist. — Kap. X „Conclusion“ setzt sich mit einigen Einwänden gegen die Rede, Gott sei Substanz, auseinander. Das Buch schließt mit einer Bibliographie (281–296) und drei Indices: Schriftstellen, antike und moderne Autoren.

Das Buch stellt nur eine lockere Einheit dar. Das differenzierte analytische Instrumentarium, das St. in den philosophischen Kapiteln entwickelt, kommt in den theologischen kaum zur Anwendung. Die beiden Kapitel über das *homousios* setzen die vorhergehenden nicht voraus. St. tritt mit einem hohen Anspruch auf. Er möchte die Theologen auf logische Probleme hinweisen, die in grundlegenden Begriffen der christlichen Theologie impliziert sind; das erscheint ihm notwendig, weil „writers of the history of Christian thought are sometimes handicapped by an uncertain grasp both of ancient philosophy and of modern logic“ (V f.). Der unbestreitbare Beitrag, den das Buch zur Forschung leistet, dürfte in den beiden Kapiteln über das *homousios* liegen. — St. beherrscht die patristischen Texte des behandelten Zeitraums meisterhaft. Das ermöglicht es ihm, auf eine Fülle von Unterscheidungen, Ähnlichkeiten und Nuancierungen im Sprachgebrauch und der Argumentation hinzuweisen. Inwieweit dagegen die theologischen Kapitel dem Anspruch des Buches, zur Klärung spekulativer Fragen beizutragen, gerecht werden, ist eine andere Frage.

Abschließend noch ein Wort zur Interpretation der antiken Philosophie. St. vertritt die These, daß die Unklarheiten des Aristotelischen *usia*-Begriffs die gesamte folgende Tradition belasten. Sie werden vor allem in Kap. III herausgearbeitet. Man wird diesen scharfsinnigen, klaren und kritischen Analysen, die auf kurzem Raum einen guten Einblick in die *usia*-Problematik der Kategorienschrift und von Metaphysik VII (und VIII) geben, im wesentlichen zustimmen müssen. Das schließt kritische Fragen zu einzelnen Punkten nicht aus. Um einige herauszugreifen: Hat St. absichtlich darauf verzichtet, für die Interpretation der Kategorienlehre die wichtigen Kapitel Topik I 5–9 heranzuziehen? Sie hätten sicher eine erste Antwort auf einige seiner Fragen an Aristoteles geben können. Der Vorwurf, Aristoteles „does not draw satisfactory distinctions between secondary substances, properties, and some other attributes which he assigns (e.g.) to the category of quality“ (58) hätte sich dann als haltlos erwiesen. Der Unterschied zwischen der zweiten Substanz und der Kategorie der Qualität wird bereits aus Cat. 2a 19–34 deutlich. Daß die erste *usia* die vollkommene Antwort auf die Frage „Was ist es?“ sein könne (60), ist wohl keine mögliche Interpretation; hier werden die Fragen „Was ist es?“ und „Wer ist es?“ verwechselt. Unverständlich ist mir, wieso St. behauptet, Metaphysik VII 7–9 beantwortete die Frage, ob dem Eidos gegenüber den materiellen Dingen eine Ursächlichkeit zukomme, negativ (77 f.). Die Kapitel bestreiten ein Entstehen und Vergehen des Eidos; eine Ursächlichkeit wird ihm aber in 1032b 21–23; 1034a 24; 1034a 30–b1 eindeutig zugesprochen.

F. Ricken S. J.

Cramer, Winfried, *Der Geist Gottes und des Menschen in früh-syrischer Theologie* (Münsterische Beiträge zur Theologie 46). Münster: Aschendorff 1979. 95 S.

Der Titel gibt sehr treffend den Inhalt dieses schmalen, für die Dogmengeschichte jedoch nicht unwichtigen Bändchens an: Der Verf. untersucht, was die früh-syrische, also die noch nicht vom Westen beeinflusste Theologie vom Geist sagt, vom „Geist Gottes und des Menschen“ in einem; denn zu diesem frühen Stadium der Entfaltung und im Abseits der großkirchlichen griechischen und lateinischen Entwicklung ist die Lehre vom Geist noch nicht

auf innertrinitarische Pneumatologie und Anthropologie verteilt und getrennt. Frühchristliche Theologie setzt nicht erst mit Bardaisans und Tatians Spekulation über den Geist ein (40–58), sondern schon mit der Übersetzung der griechischen Bibel ins Syrische. Schon hier findet „Abwandlung der biblischen Geistlehre“ (14–22), in diesem Sinn Theologie statt. Abwandlung bedingt durch die Übertragung als solche: die Bedeutungsfelder von „Geist“ sind in beiden Sprachen nicht deckungsgleich. Ferner: im Syrischen verliert das bestimmte Nomen „Geist“ den Artikel. Es tritt durch die Übersetzung automatisch eine Nivellierung von determiniertem und indeterminiertem Pneuma ein. „Irgendein Geist kann im Verständnis des syrischen Lesers zu einem ganz bestimmten (heiligen) Geistwesen werden“ (18/8). Hinzu kommen „Eingriffe der syrischen Übersetzer in die Aussage des Textes“ in der erklärten Absicht dieselbe zu verdeutlichen (Präzisierungen der Begriffe, Auslassungen und erklärende Zusätze). Zwischen der syrischen Bibel und den ersten spekulativen Versuchen eines Bardaisan und Tatian stehen die Geistaussagen der Volksfrömmigkeit. C. untersucht sie in den apokryphen Schriften des Thomasevangeliums und der Thomasakten. Hier ist der Heilige Geist u. a. als Mutter konzipiert, eine im frühsyrischen Raum weitverbreitete Vorstellung, die durch das weibliche Geschlecht des syrischen Wortes für Geist nahegelegt ist. „Im Zusammenhang mit der Muttergestalt des Heiligen Geistes stehen erste Überlegungen zu einer innertrinitarischen Ordnung“ (39). Insgesamt ist die Geistvorstellung der Thomasschriften nüchtern und vergleichsweise bibelnah. Während die kosmologischen, „trinitarischen“ und anthropologischen Geistaussagen des Bardaisan stark von denen der Bibel abweichen und ins Heidnisch-Mythologische und Astral-Religiöse ableiten, gelingt es Tatian in allen drei Bereichen den Heiligen Geist auf bemerkenswerte Weise in großer Nähe zur Bibel in Geltung zu bringen. In der Kosmologie entwickelt er einen eindeutig antistoischen Geistbegriff. Trinitätstheologisch erfasst er den Geist zwar noch nicht in letzter Klarheit als Person im Sinne der späteren Trinitätslehre, aber er „befindet sich — vielleicht mehr als viele seiner Zeitgenossen — auf dem direkten Weg zu einer solchen Deutung“ (57). In Tatians Anthropologie schließlich spielt der Heilige Geist eine ganz hervorragende Rolle. Er gehört zum Urzustand des Menschen. „Neues und wahres Menschsein bedeutet Wiederherstellung der ursprünglichen Verbindung, welche aber nur durch die Initiative des göttlichen Geistes möglich wird“ (58). Den „Höhepunkt frühsyrischer Pneumatologie“ stellt Aphrahat dar (59–85). Sie ist gekennzeichnet durch Mannigfaltigkeit im Sprachgebrauch und Konzentration in der Sache auf den *einen* Geist. Auch Aphrahat kennt noch die typisch semitische Muttergestalt des Heiligen Geistes. Die Anfänge seiner Trinitätsspekulation verbindet er jedoch nicht mehr damit. Im Vergleich zu Tatian wertet er die Heilsfunktion des Sohnes gegenüber der des Heiligen Geistes auf, ist in dieser Beziehung also schriftnäher als sein Vorgänger. Folgende Formel faßt nach dem Verf. die Pneumatologie Aphrahats treffend zusammen: „Ihr seid heilige Tempel, und der Geist Gottes bzw. der Geist Christi wohnt in euch“ (85). Nach dem eher gescheiterten Versuch S.-P. Simans von 1971 ein gelungener Beitrag zur Erforschung der Geschichte der Pneumatologie in einem Bereich, der wegen seiner Nähe zum Urkerygma von besonderer Wichtigkeit ist, nachahmenswert vor allem in seiner Kürze und Präzision! H. J. S i e b e n S. J.

L a d a r i a, Luis F., *El espíritu en Clemente Alejandrino. Estudio teológico-antropológico*. Madrid: Universidad Pont. Comillas 1980. 288 S.

Erst vor knapp drei Jahren hat der Verf. eine in Zielsetzung und Methode in etwa analoge Studie über den „Heiligen Geist bei Hilarius von Poitiers“ vorgelegt (vgl. unsere Besprechung in dieser Zeitschr. 53 (1978) 427–429). Genau wie es dort das Ziel war, zunächst einmal durch exakte Analyse aller einschlägigen Stellen zu ermitteln, was Hilarius eigentlich meint, wenn er das Wort *spiritus*, *spiritus sanctus* verwendet, so setzt sich L. in vorliegender Studie die Aufgabe, vorgängig vor aller Rekonstruktion einer Geistlehre, herauszufinden, was das Wort *πνεῦμα* und *ἅγιον πνεῦμα* bei Clemens Alexandrinus bedeutet. Das erste Ziel, das sich Verf. stellt, ist also begriffs-, fast wortgeschichtlicher Art. Es gilt den Bedeutungsreichtum der *vox πνεῦμα* bei Clemens aufzuzeigen. Aber die mustergültig durch Analyse aller einschlägigen Stellen ermittelte Bedeutungspalette der Vokabel ist nur ein erster, wenn auch notwendiger Schritt auf ein höheres Ziel hin. Verf. ist ja Dogmengeschichtler, für ihn ist die Wortuntersuchung der Weg zur Bestimmung der *Geistlehre* des Alexandriners. Es wird gefragt nach der Bedeutung des Wortes *πνεῦμα*, um auf die Frage antworten zu können: wie denkt Clemens über den Geist? Verf. legt die Antwort in fünf Kapiteln vor. Schon aus der Formulierung der jeweiligen Überschriften ergibt sich, daß Clemens den Geist in verschiedenen Beziehungen, Zusammenhängen denkt: „Der Geist in der Schöpfung und in der Heilsgeschichte des Alten