

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 erfährt 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 $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ und $\tilde{\eta}\gamma\iota\omicron\nu\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ bei Clemens Alexandrinus bedeutet. Das erste Ziel, das sich Verf. stellt, ist also begriffs-, fast wortgeschichtlicher Art. Es gilt den Bedeutungsreichtum der *vox* $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ 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 $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, 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

Testamentes“ (21–40), „Der Geist und Jesus“ (41–112), „Der Geist und der Mensch“ (113–247), „Die Engel und Dämonen als Geister“ (249–256), „Der Heilige Geist in den triadischen Formeln“ (257–264). Aus den sehr unterschiedlichen Seitenlängen der vom Verf. vorgelegten Analyse dürfte unmittelbar der „Stellenwert“ des betreffenden Geist-„Kapitels“ bei Clemens erhellen. Sieben Seiten genügen, um die paar Stellen zu behandeln, an denen vom „Heiligen Geist“ im Zusammenhang mit den Personen des Vaters und des Sohnes die Rede ist, genausoviel, genausowenig wie für das Kap. über Engel und Dämonen als Geister! Vorzüglich gelingt es Verf. schon durch die Disposition seiner Studie anschaulich zu machen, wo das Interesse des Clemens liegt: bei der „Ökonomie“ und nicht bei der „Theologie“. Dabei würde das Stichwort Desinteresse für den „Heiligen Geist“ als dritte Person der Dreifaltigkeit den wahren Befund kaum richtig treffen. Es ist weniger als Desinteresse. Clemens tradiert zwar an einigen Stellen die biblischen triadischen Formeln, aber er entfaltet sie in keiner Weise. „Man darf deswegen behaupten, daß es bei Clemens keine Trinitätstheologie im strikten Sinn des Wortes gibt. Das Problem der innergöttlichen Beziehungen des Heiligen Geistes mit den anderen beiden ‚Personen‘, die Fragen der Prozession oder eines persönlichen Seins, werden nicht einmal gestellt“ (263). Wenn die klassische Trinitätslehre nicht einmal ansatzweise bei Clemens vorkommt, für welche Aspekte der biblischen Geistlehre interessiert er sich dann? Die Seitenzahlen des Inhaltsverzeichnisses spiegeln die Proportionen des Interesses wieder: im Mittelpunkt steht (wie auch später noch bei Hilarius) die heilsgeschichtliche Rolle des Geistes 1. im bezug auf Jesus, 2. im bezug auf den Menschen, 3. (vorher schon) im bezug auf die Schöpfung und die alttestamentliche Ökonomie.

Es ist im Rahmen dieser Besprechung nicht möglich, auch nur annähernd die Ergebnisse der sehr sorgfältigen Analysen des Verf.s hinsichtlich der heilsgeschichtlichen Wirkung des Geistes aufzuführen. Nur auf einige Punkte kann hingewiesen werden. Der besonderen heilsgeschichtlichen Rolle der griechischen Philosophie in der Anschauung des Clemens entspricht auch eine besondere Gabe des Geistes, der „Geist der Weisheit“, der den Philosophen speziell zuteil wird und aufgrund dessen sie einen Teil der Wahrheit erkennen. Dieser Geist ist der gleiche, den das Verbum in seiner praekosmischen Salbung empfangen hat; es ist Geist, der vom Vater kommt, aber es ist noch nicht der Geist, den Jesus schenkt und den z.B. schon die Propheten empfangen.

Wie schon bei Hilarius und anderen älteren Theologen bezeichnet auch bei Clemens „Geist“ im Anschluß an Joh 4, 24 das göttliche Wesen: Gott ist Geist, entsprechend ist der Logos Geist. Aber der Logos *ist* nicht nur Geist, er empfängt ihn auch bei seiner priesterlichen Salbung, die er nicht nur als Inkarnierter, sondern wohl schon als Schöpfungsmittler empfängt. Als Inkarnierter schließlich schenkt Jesus den Geist den Menschen in der „Salbung“ des Glaubens („Jesus als Träger und Geber des Geistes“). Beide Aspekte, das Geist-Sein und das Geist-Haben sind bei Clemens kaum befriedigend ins Verhältnis gebracht, sie sind eher einfach unvermittelt nebeneinandergesetzt. Das Kap. „Der Geist und der Mensch“ enthält praktisch einen Abriss clementinischer Anthropologie, Soteriologie und (ansatzweise) Ekklesiologie. Verf. zeigt hier aufgrund sehr genauer Textanalysen u.a., daß Clemens neben dem Heiligen Geist, der vom Vater kommt, und unterschieden von ihm, ein menschliches πνεῦμα kennt. Es ist die Seele des Menschen, insbes. ihr höchster Teil bzw. der Mensch selber, insofern sie bzw. er vom Heiligen Geist bewegt ist. Im soteriologischen Abschnitt dieses Kap. informiert Verf., wie Clemens sich die Einwohnung des Geistes im Menschen vorstellt, d.h. konkret durch Glaube und Taufe, und worin im einzelnen seine Wirkungen bestehen, nämlich vor allem in der geschenkten Wiedergeburt und der göttlichen Sohnschaft.

Im gesteckten Rahmen leistet L. Ausgezeichnetes. Er vermeidet verfrühte Synthesen und analysiert in asketischer Strenge zunächst, was das Wort im Zusammenhang der clementinischen Theologie bedeutet und welche Geistlehre in diesem Sprach- und Begriffsgebrauch impliziert ist. Damit ist ein erster notwendiger Schritt zur dogmengeschichtlichen Aufarbeitung dieses Kap. der frühchristlichen Geistlehre zurückgelegt. Ein zweiter, nämlich die Einbindung dieser Lehre in die Gesamtentwicklung ist wohl für später geplant. Daß auch die theologische Spekulation vom Ergebnis solcher patristischer Untersuchungen profitieren kann, zeigt Verf. in einem neueren Beitrag (Nota. Cristología del Logos y cristología del Espíritu, in: Gr. 61 [1980] 353–360). H. J. Sieben S. J.

Fellermayr, Josef, *Tradition und Sukzession im Lichte des römisch-antiken Erbdenkens. Untersuchungen zu den lateinischen Vätern bis Leo dem Großen* (Minerva-Fachserie Theologie). München: Minerva Publikation 1979. X/468 S.

Ob im ökumenischen Gespräch oder im innerkirchlichen Streit um die Kirchenstruktur,