

Testamenten“ (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,

unausweichlich werden die Kontrahenten sehr bald mit den schlechthin zentralen Begriffen der *Traditio*/Überlieferung und der *successio apostolica* konfrontiert. Beide Begriffe haben je auf ihre Weise gewiß einen biblischen Ansatzpunkt, beide sind aber auch aus dem Wurzelboden der antiken griechisch-römischen Kultur und Zivilisation erwachsen. Eine Klärung dieser beiden Begriffe ist deswegen nur möglich, wenn man sie in ihrer Verflechtung mit diesem Mutterboden analysiert. Beim Durchforsten der einschlägigen Quellen stößt der Forscher sehr bald auf Begriffe wie *hereditas*, *heres*, *hereditarius* usw., kurz auf das Begriffsfeld des römisch-antiken Erbdenkens. Vorliegende Dissertation macht es sich zur Aufgabe, die Begriffe *Traditio* und *Sukzession* von den Vorstellungen und Begriffen des römischen Erbdenkens her zu beleuchten und damit eine tatsächlich bestehende Forschungslücke zu schließen, die schon rein optisch durch die Verweise im RAC V, 1070 angezeigt und durch den JAC-Artikel von W. Selb aus dem Jahre 1971 keineswegs geschlossen ist. Die Arbeit zeichnet sich durch klare Zielsetzung und Begrenzung, ferner durch sauberes methodisches Vorgehen aus. Sie besteht zunächst in einer Analyse und Deutung der *hereditas*-Terminologie und stößt dann zu den der Terminologie zugrundeliegenden Vorstellungen und Denkweisen vor. Auch die profanen entsprechenden Gegebenheiten werden weitgehend in die Untersuchung einbezogen. Ziel der Analysen ist jeweils, die spezifische Funktion der *hereditas*-Terminologie im Zusammenhang des *Traditions*- und *Sukzessions*denkens zu ermitteln. Der *erste* Hauptteil beleuchtet vom römisch-antiken Erbdenkens her drei Aspekte des Begriffs der *Traditio*: gleichgewichtig und kontrapunktisch stehen sich gegenüber der Glaube und die Lehre als „Erbgut“ (*hereditas fidei*, 34–104) einerseits und die „Erbfolge“ der Ketzer (*hereditas perfidia*, 131–213) andererseits. Zwischen beide „Erbfolgen“ schaltet Verf. die Analyse eines dritten Aspekts der *Traditio* ein: Frieden und Einheit als Hinterlassenschaft Christi (*hereditas pacis* und *hereditas Christi*, 104–130). Bei diesem dritten Aspekt der *Traditio* handelt es sich weitgehend um eine auslegungsgeschichtliche Studie der beiden Bibelverse Ps 2, 8 und Joh 14, 27.

Der *zweite* Hauptteil untersucht den Einfluß des römisch-antiken Erbdenkens auf die Konzeption des kirchlichen Amtes (*successio apostolica*) und zwar in seinen zwei hauptsächlichen Ausprägungen, dem Bischofsamt („Die Abfolge der Bischöfe unter dem Aspekt einer Erbfolge“, 263–343) und dem Papstamt („Die Sicht der Päpste als Erben Petri, ein Ausdruck des in der Papstidee erhobenen Identitätsanspruchs“, 347–416). Vorgeschaltet ist diesen beiden Kap. ein Abschnitt, der auf den ersten Blick als nicht recht zum Thema gehörig, bei näherem Zusehen aber als durchaus am Platze, je erforderlich erscheint. Zur Erhellung der erbrechtlichen Konzeption des Bischofs- und Papstamtes gehört nämlich auch eine Untersuchung (214–262) über die Vererbung kirchlicher Ämter in der Alten Kirche, Vererbung wohlge- merkt im eigentlichen Sinn des Wortes. Und die diesbezügliche Praxis der Alten Kirche ist wiederum nur verständlich vor dem größeren Hintergrund der antiken Religionsgeschichte. Deswegen behandelt Verf. zunächst in aller Kürze die Vererbung und Verlosung antiker Priestertümer im Heidentum und im Alten Testament, bevor er auf die Vererbung kirchlicher Ämter in berühmten Priesterdynastien der Alten Kirche zu sprechen kommt. F. trägt in diesem Kap. außerdem Zeugnisse für die wachsende Kritik an der Erbllichkeit kirchlicher Ämter zusammen und weist auf den Zusammenhang mit der aufkommenden Zölibatsverpflichtung hin. Mit diesen Ausführungen zur Erbfolge im eigentlichen Sinn leitet Verf. nicht ungeschickt den zweiten Hauptteil ein, der Untersuchung der *successio apostolica* unter der Rücksicht der Erbfolge (im uneigentlichen Sinn): „Der Weitergabe und Vererbung der Überlieferung vom Vater auf den Sohn entspricht die Weitergabe des Glaubenserbes von einer Generation des Klerus auf die andere. . . Wie der Sohn dem Vater als Erbe nachfolgt, so rückt ein Bischof in die Stelle seines Vorgängers ein und tritt das Erbe der Apostel, seiner ‚Väter‘ an, wobei er für seinen eigenen Nachfolger selbst wieder zum ‚Vater‘ wird“ (261/2).

F. betont zwar eigens in der Einleitung, daß er seine Untersuchung nicht durchgeführt hat, um in den gegenwärtigen Streit um die *successio apostolica* einzugreifen (historische Amtssukzession der Bischöfe oder apostolische Sukzession der Kirche als ganzer?), weist aber doch mit Nachdruck gelegentlich darauf hin, daß gewisse Berufungen auf die Alte Kirche, z.B. die von W. Kasper, vor den Quellentexten nicht bestehen können. Gerade von der Untersuchung der *hereditas*-Terminologie her ergibt sich, daß die Sukzession im Bischofsamt nicht nur Ausdruck der Apostolizität der Kirche ist, sondern dieselbe konstituiert (346). Noch in einem anderen Punkt glaubt Verf., wie uns scheint zu Recht, einen Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion beisteuern zu können: Der römisch-antike Erbgedanke kann auch zur Klärung des geistigen Hintergrundes des für viele unverständlichen Unfehlbarkeitsdogmas herangezogen werden (382). Lassen sich auch zahlreiche Belege dafür zusammentragen, daß das bischöfliche Amt u.a. mit Hilfe der *hereditas*-Terminologie konzipiert wurde, ihre

vollste Entfaltung findet diese Begrifflichkeit aber erst in ihrer Anwendung auf das Papstamt. Während Hieronymus und Ambrosius den Bischof von Rom zum ersten Mal gleichsam von außen heres nennen, bezeichnet sich Papst Siricius selber mit diesem Titel: (Petrus) nos in omnibus, ut confidimus, administrationis suae protegit et tuetur haeredes. Ja, nach seiner Auffassung ist der Papst allein der unmittelbare, direkte Rechtsnachfolger, in diesem Sinn Erbe, des Apostelfürsten. (Leider vermißt man im Zusammenhang der Ausführungen zum Papstamt die monumentale Studie von Charles Pietri, *Roma Christiana, Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III* (311—440), 2 Bde, Rom 1976; vgl. unsere Besprechung in dieser Zeitschrift 53 (1978) 566—569; speziell auf die hereditas-Begrifflichkeit geht Pietri jedoch kaum weiter ein.)

Zum Schluß seiner hilfreichen, sorgfältigen Studie greift Verf. nochmals einen Gedanken auf, der ausführlicher schon im einleitenden Kap. 1 („Vom Erbe des Landes zum Erbe des Reiches Gottes. Überblick über Anwendung und Bedeutung der Erberterminologie im AT und NT“, 10—33) angeklungen war: Der biblische Erbgedanke hat auch eine eschatologische Dimension; es gilt nicht nur das empfangene Heil als „Erbgut“ festzuhalten, sondern auch das zukünftige, noch ausstehende Heil als „Erbe“ zu erwarten. Der Erbgedanke ist in unserer Zeit in Mißkredit und Vergessenheit geraten, nicht nur weil der funktionale Charakter einer solchen Anschauung, die Glaube als „Erbgut“ und Amt als „Erbfolge“ konzipiert, nicht mehr deutlich genug gesehen wurden, sondern auch weil die „korrespondierende Frage nach der Anteilgabe am zukünftigen Heil, dem der biblisch-eschatologische Erbgedanke einst diente“, schon zu lange ausgeblendet ist. H. J. Sieben S. J.

Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. In Honorem Robert M. Grant. Edited by *William R. Schoedel, Robert L. Wilken* (Théologie Historique 53). Paris: Beauchesne 1979. 205 S.

This is a collection of eleven essays offered to the eminent scholar R. M. Grant by an international group of his colleagues. It is pointed out in the Introduction (9—16) that one of Grant's main contributions to the study of the early Church has been in the area of the Greco-Roman intellectual background of the Church Fathers: it is precisely this area, „the interaction between Christianity and Greco-Roman culture“ (19) that is intended to provide the unifying point of this collection. Moreover it is maintained that whereas historically this interaction has most often been judged in terms of a conflict between Christianity and classical, pagan culture, the essays in this book reflect a slow but deliberate shift in modern scholarship's understanding of the situation: Christianity is now more likely to be presented „as a new spiritual force uniting the classical world with the religious impulse which came from Palestine and the Jewish Scriptures“ (11).

Within this unifying theme and approach there is offered a wide variety of topics in the individual essays. In the first two the stress is on intellectual style or method: *J. H. Waszink* deals with Tertullian's Principles and Methods of Exegesis, while *W. C. von Unnik* writes on Irenaeus's notion of the limits of theological speculation. In both cases it is argued that there is positive classical influence on the Christian teaching. The next three essays centre on the doctrine of God and how it was developed by Christians working within the pagan philosophical tradition: *F. M. Young* on The God of the Greeks and the Nature of Religious Language, *W. R. Schoedel* on Enclosing, not Enclosed: The Early Christian Doctrine of God, and *R. Norris* on The Transcendence and Freedom of God: Irenaeus, the Greek Tradition and Gnosticism. Then there comes a group of essays on the spiritual and ethical horizons common to Christians and pagans: *M. Simon* on From Greek Hairesis to Christian Heresy, *R. L. Wilken* on Pagan Criticism of Christianity: Greek Religion and Christian Faith, and *H. Chadwick* on The Relativity of Moral Codes: Rome and Persia in Late Antiquity. The final group of essays deals with hellenistic influences already at work in the New Testament: *S. E. Johnson* on Greek and Jewish Heroes: Fourth Maccabees and the Gospel of Mark, *W. Wuellner* on Greek Rhetoric and Pauline Argumentation, and *G. Quispel* on God is Eros.

A brief comment on some of these essays is in order. Of particular interest to this reviewer was the careful and systematic survey by Young (45—74) of the patristic apophatic approach to God with its roots in the Middle Platonist tradition. Here a rejection of anthropomorphism and the use of divine names offered a positive theological language which the author indicates can be suggestive for the modern theological discussion on the nature of religious language. The essay by Wilken (117—134) deals with a rather more restricted topic but should be mentioned because it advances a new scholarly hypothesis. Wilken argues that