

269) bekannt geworden ist. In der Tat, für Buch I hatte der langjährige Leiter der Sources Chrétiennes, Claude Mondésert, selber die Einleitung geschrieben, nachdem er 1944 eine grundlegende Arbeit über Klemens von Alexandrien vorgelegt hatte, Übersetzung und Anmerkungen stammten dagegen von Marcel Caster. Für Buch II hatte Mondésert die Übersetzung angefertigt, und P. Th. Camelot Einleitung und Anmerkungen beige-steuert. Bei Buch V stammt die Übertragung von dem Jesuiten Pierre Voulet, Einleitung und Anmerkungen hingegen vom Bearbeiter des vorliegenden Buches VII. – Zwar wurde für den griechischen Text der Laurentianus V 3 eingesehen, aber der kritische Apparat folgt weitgehend demjenigen der Ausgabe der GCS 17² von 1970 (u. a. sind die von den Bearbeitern der Berliner Ausgabe nicht in ihren Text übernommenen Konjekturen der älteren Philologen weggelassen). Die von der genannten Ausgabe abweichenden ungefähr 100 Stellen sind in einer Liste eigens genannt (23–27). Die Einleitung (7–28) enthält außer Hinweisen zum Apparat und zum griechischen Text eine relativ knappe Vorstellung des Buches VII der Stromata (Gliederung und Zielsetzung). Zwar gelten die Stromata (= Teppiche) ganz allgemein vom *genus literarium* her (Hypomnemata, Miscellanea, Buntschriftstellerei) als ein kunterbunt aus verschiedenen Einzelstücken zusammengesetztes ‚patchwork‘, aber L. kann zeigen, daß zumindest Buch VII bei allem Festhalten am *genus literarium* der ‚Stromata‘ eine deutlich erkennbare Gliederung in drei Teile zugrunde liegt. Ein erster verteidigt die These, daß nur der wahre Gnostiker, d. h. der Christ, den Begriff echter Frömmigkeit erfüllt (I–IX), der zweite beschreibt dessen Tugend näherhin (X–XIV), der dritte geht auf das Problem der Spaltung der Christen in verschiedene Sekten ein, die in ihrer Existenz einen ersten Einwand gegen die Wahrheit des christlichen Glaubens darstellen (XV–XVIII). Auf den Inhalt des Buches kann im Rahmen dieser Vorstellung nicht näher eingegangen werden, es sei lediglich auf einen Abschnitt im Kap. VII hingewiesen, der die erste längere, in sich geschlossene Abhandlung über das christliche Gebet darstellt (VII, 35–49), wenn die Stromata vor Tertullians *De oratione* verfaßt wurden. Die bei den Sources Chrétiennes üblichen Zwischentitel zusammen mit den relativ zahlreichen, sehr informativen Anmerkungen, die vor allem auch auf die Fülle der von Klemens verarbeiteten Quellen hinweisen, machen die Lektüre des an sich eher schwierigen Textes zu einem Hochgenuß für alle, die den geistlichen und theologischen Reichtum dieser frühen christlichen Literatur kennenlernen und sich dabei eine konkrete Vorstellung über das Verhältnis zwischen hellenistischer Kultur und christlichem Glauben zu dieser Zeit erarbeiten wollen: „Wenn Klemens den Hellenismus bekehrt, dann bleibt dieser für ihn doch eine Quelle der Inspiration, die sein Verständnis der Heiligen Schrift und der ‚Tradition‘ der Kirche nährt“ (20). Man kann nur bedauern, daß dem deutschsprachigen Leser keine solch benutzerfreundliche Übersetzung eines der inhaltlich reichsten Werke der frühchristlichen Literatur zur Verfügung steht. Zu hoffen ist, daß die noch fehlenden Bde nicht mehr allzu lange auf sich warten lassen!

H. J. SIEBEN S. J.

SESSBOUÉ, BERNARD, *Saint Basile et la Trinité*. Un acte théologique au IV^e siècle. Le rôle de Basile de Césarée dans l'élaboration de la doctrine et du langage trinitaires, Paris: Desclée 1998. 282 S.

Der Brief der Konstantinopler Synode von 382 an Papst Damasus bringt die Trinitätslehre, zu der der Osten sich in langwierigen Auseinandersetzungen durchgerungen hat, auf den Punkt: „(Wir glauben) an den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, das heißt eine Gottheit, eine Macht und ein Wesen (*ousia*) des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes . . . in drei vollendetsten Hypostasen (*hypostaseis*) oder drei vollkommenen Personen (*prosopa*) . . .“ (COD 1962, 24). „Eine Natur in drei Personen“ o.ä. das ist hinfort die klassische Formulierung des Trinitätsglaubens sowohl im Osten wie im Westen. Gegenstand der vorliegenden Untersuchung aus der Feder des bekannten französischen Dogmengeschichtlers und Theologen Bernard Sessboué ist die genauere Bestimmung des Beitrags, den Basilius von Cäsarea (= B.), der führende Kopf des kappadokischen Dreigestirns, zu diesem Ergebnis der östlichen Trinitätstheologie geleistet hat. Aus dem Umstand, daß sich an diesem Beitrag deutlich zwei Momente unterscheiden lassen, auf der einen Seite die gedanklich-begriffliche Arbeit, die zur Unter-

scheidung der beiden Pole, der Einheit und der Vielheit in Gott, führte, auf der anderen Seite die Formulierung des Ergebnisses dieser Anstrengung mithilfe der Begriffe *ousia* und *hypostasis*, ergeben sich die beiden Teile der Studie. Der gedanklich-begrifflichen Erarbeitung der Unterscheidung ist der 1. Teil, der Genese der Formel der 2. Teil gewidmet. – Die Unterscheidung der beiden Pole in Gott ist alles andere als am grünen Tisch entstanden, sie ist das Ergebnis der schärfsten theologischen Kontroverse dieser Jahrzehnte. B. führt sie mit einem Theologen großen Kalibers, Eunomius von Cyclicus. Letztendlich geht es in diesem geistigen Ringen darum, ob sich der bis dahin im wesentlichen mit den Worten der Schrift überlieferte Glaube auch mit den Mitteln der hellenischen Vernunft aussagen läßt oder ob derselbe in die griechische *ratio* aufgelöst wird. Konkret leistet B. diese begrifflich-gedankliche Arbeit in seinem 364 verfaßten *Contra Eunomium* (= CE), und so besteht der 1. Teil der Untersuchung in der philosophisch-theologischen Analyse dieses Werkes. B.' trinitätstheologische Darlegungen sind dabei nur verständlich vor dem Hintergrund der Theorien seines Gegners. Deswegen setzt der 1. Teil mit einer ausführlichen Vorstellung des theologischen Entwurfs des Eunomius ein. Verf. schließt sich hier eng an das neuere Bild des Theologen Eunomius an. Er ist alles andere als ein bloßer Sophist oder Dialektiker. Basilius' Gegner ist von einer Grundintuition in Bann geschlagen, eben der daß Gott ‚ungezeugt‘ ist, und er sucht diesen Gott mit der ganzen Kraft seiner Dialektik zu verehren. – Auf die Darstellung der Herausforderung folgt die theologische Methode und die Trinitätslehre des B. Im einzelnen werden behandelt deren feste Bindung an Schrift und Tradition, B.' Sprach- und Erkenntnistheorie im allgemeinen, seine Anschauungen von der Gotteserkenntnis im besonderen, seine ‚Ontologie‘, d. h. sein Verständnis von Wesen (*ousia*), Eigentümlichkeiten (*idiomata*) und von ungeschaffenem und geschaffenem Wesen. Wichtig ist hier festzuhalten, daß B. die in der Auseinandersetzung mit Eunomius gewonnene Unterscheidung zwischen den beiden Polen in Gott mit dem Begriffspaar *ousia/idiomata* und noch nicht mit demjenigen *ousia/hypostasis* bezeichnet. Erst in dem wahrscheinlich etwas später entstandenen CE III kommt es zu einer ersten, vorsichtigen Verwendung des Begriffs *hypostasis* zur Bezeichnung von Vater, Sohn und Geist. – Die explizite Auseinandersetzung über die Gottheit des Heiligen Geistes findet zwar erst einige Jahre später statt, aber das 3. Buch von CE enthält schon in nucleo die Geistlehre, die B. später in seinem *De Spiritu Sancto* entfalten wird. So schließt der Verf. an seine Ausführungen über die Trinitätslehre von CE I-II die entsprechenden Ausführungen über den Heiligen Geist nach CE III an. Natürlich argumentieren beide Seiten, Eunomius und B., mit der Schrift, aber die eigentliche Auseinandersetzung ist philosophisch-theologischer Natur. Das letzte Kap. des 1. Teils bietet gewissermaßen zur Abrundung oder als Nachtrag einen Überblick über die von B. ins Feld geführte Schriftargumentation. – Die gedankliche Erarbeitung des mit der Formel Gemeinten und Bezeichneten ist das eine, ihre Verwendung und Verbreitung durch B. das andere. Mit letzterem befaßt sich, wie schon gesagt, der 2. Teil der Studie. Was nun die Verwendung der beiden zentralen Begriffe der Formel, *ousia* und *hypostasis*, angeht, so kann der Verf. zeigen, daß es hier bei B. selber so etwas wie einer Bekehrung bedurfte. S. benennt die einzelnen Schritte, die von der Skepsis gegenüber dem *homoousios*, wie sie z. B. in dem (gegen die neuerlichen Einwände von B. Pouchet als echt verteidigten) Briefwechsel des jungen B. mit Apolinarius zum Ausdruck kommt, und von den Bedenken gegenüber den drei *hypostases* im Lager der Homoiousianer zur Übernahme der Formel führen, bis dahin, daß B. die Unterscheidung und Gegenüberstellung von *ousia* und *hypostasis* am Wortlaut des Nicaenenselber festmacht (Ep. 125). Die Väter, so behauptet B. gegen den klaren Sinn des fraglichen Kanons, hätten schon damals zwischen beiden Begriffen unterschieden! Sie hatten es in Wirklichkeit nicht, und die ganze Debatte der vorausgehenden Jahrzehnte war durch dieses nicaenische *hypostaseos e ousias* zumindest mitverursacht. B. erkannte eben mit den Jahren immer deutlicher die Doppeldeutigkeit und Mißverständlichkeit der je isoliert gebrauchten Begriffe *homoousios* auf der einen und der drei *hypostases* auf der anderen Seite. Er sah mit aller Klarheit: Eindeutig werden die beiden Begriffe erst durch ihre Kombination in der Formel *mia ousia/treis hypostaseis*. Diese setzte freilich voraus, daß der Begriff *hypostasis* sich von der Bedeutung *ousia* wegbewegte und zur Bezeichnung der Subsistenz wurde. Der Verf. zeigt, daß diese Bewegung in CE I-II erst einsetzt

und noch alles andere als abgeschlossen ist. – Das 1. und 2. Kap. des „Erarbeitung der trinitarischen Formel im Osten (362–383)“ überschriebenen 2. Teils der Untersuchung erweitert die Textbasis und behandelt zunächst die Entwicklung der fraglichen Begriffe auf der allgemein kirchlichen Ebene von der Synode von Alexandrien 362 bis zum Konzil von Konstantinopel 382, dann die persönliche Entwicklung bei B. selber von der oben erwähnten Skepsis bis zum „Kampf“ für das *homoousios* und die drei Hypostasen. Relativ kurz kommen nach B. selbst noch die beiden anderen Kappadokier, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz, und das 1. Konzil von Konstantinopel samt dem eingangs erwähnten *Tomus* von 382 bezüglich ihrer Verwendung der Formel zur Sprache. Im Unterschied zu B., bei dem die Formel als solche gar nicht vorkommt, aber in Gestalt der Gegenüberstellung der einen ‚ousia‘ und den drei *hypostaseis* seiner gesamten Argumentation zugrunde liegt, sind die beiden anderen Kappadokier eifrige Propagandisten der Formel selber. Das 10. und letzte Kap. charakterisiert den Beitrag des B. zur Entstehung der trinitarischen Formel näherhin als „acte théologique“, d. h. als ein durch die damalige kirchliche Situation ihm abverlangte Tat, die für spätere Situationen, auch die heutige ökumenische, durchaus Vorbildcharakter hat. – B. berücksichtigt nicht mehr die 1996 erschienene Studie von Volker Henning Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen, FKDG 66, so daß jetzt zwei unabhängig voneinander entstandene Arbeiten praktisch zum selben Gegenstand, der Entstehung der Trinitätslehre des Basilius, vorliegen. Wie nicht anders zu erwarten, unterscheiden sich die beiden Studien in zahlreichen Details, auf die im Rahmen dieser Rez. – mit einer Ausnahme – nicht eingegangen werden kann. Festzuhalten ist jedoch vor allem, daß beide Autoren in zwei zentralen Fragen zu einem sehr ähnlichen Ergebnis kommen. Erstens, die entscheidende gedanklich-begriffliche Erarbeitung der Trinitätslehre findet schon in der Auseinandersetzung mit Eunomius statt. Eine zweite wichtige Gemeinsamkeit besteht in der Annahme, „daß Basilius nicht von einer Drei-Hypostasen-Theologie herkommt, sondern vom Ansatz her dem athanasianischen Denken ziemlich nahe steht: Das Ergebnis des arianischen Streiters ist deshalb nicht als Aufweichung der nizänisch-athanasianischen Position, sondern als begriffliche Präzisierung derselben anzusehen“ (Drecoll 340), eine Einschätzung, die sich von derjenigen Harnacks deutlich distanziert. Nicht übereinkommen die beiden Studien in der Zuschreibung von Ep. 38. Während S. sie Gregor von Nyssa attribuiert, sieht Drecoll in ihr einen Text, in dem Basilius selber seine Theologie in „einer ungeheuer konzentrierten Art und Weise“ bündelt. „Die große inhaltliche Nähe wie die Übereinstimmung im Wortschatz machen es wahrscheinlich, daß Basilius selbst diese Kulmination seines Denkens verfaßt hat“ (329). Wenn der Deutsche mit dieser Zuschreibung recht hat, ist eine Reihe von Aussagen in dem hier vorzustellenden Werk des Franzosen zu revidieren.

H. J. SIEBEN S. J.

STUDER, BASIL, *Schola christiana*. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalzedon (451), Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1998. V/335 S.

1956 legte der Verf. vorliegenden Werkes eine Studie zur „theologischen Arbeitsweise des Johannes von Damaskus“ vor. Inzwischen sind aus seiner Feder weitere wichtige Monographien und zahlreiche Artikel zu patristischen Themen erschienen. Mit der hier vorzustellenden Neuerscheinung kommt er noch einmal auf die Fragestellung seiner Erstveröffentlichung zurück, wendet sie freilich nicht auf einen einzelnen Autor, sondern auf das Autorenkollektiv des goldenen Zeitalters der Patristik, die von ihm so genannten „Theologen der Reichskirche“ (325–351) an. Gegenstand der Untersuchung sind also nicht, wie man den Untertitel des Werkes auch verstehen könnte, die von den „Theologen der Reichskirche“ behandelten theologischen Inhalte, also z. B. Fragen der Christologie oder Trinitätslehre, sondern „die Geschichte der Art und Weise, die christliche Theologie zu betreiben“ (11). Es geht um die von den Theologen des genannten Zeitabschnitts praktizierte „Arbeitsweise“, die Methode, mit der sie Theologie treiben. Näherhin schwebt dem Verf. eine Synthese vor Augen, „in welche alle von der Forschung der letzten dreißig Jahre gewonnenen Ergebnisse eingearbeitet sind“ (ebd.). – Es ist dem Autor ohne Zweifel gelungen, dieser Synthese sowohl eine überzeugende innere