

(*Diss. München Lengericht*, 1939, p. 14–31 et 106–113), Von W. Fischer (*Vierteljahresschrift f. Wissenschaftliche Pädagogik* 45, 1969, p. 56–65), E. Bolaffi (*Latomus* 16, 1957, p. 643–654), W. Loch (*Bildung u. Erziehung*, 19, 1966, p. 112–134), montrent à travers l'oeuvre de Platon, Isocrate, Aristote, Cicéron, Sénèque, Quintilien, la richesse et la variété des principes pédagogiques.

Les lecteurs de notre Revue seront plus particulièrement intéressés par la troisième partie du recueil, la plus courte malheureusement, puisque quatre articles seulement sont consacrés à la culture chrétienne. Dans une bonne étude sur la *Paideia Christi* qui date de 1959 (*Zeitsch. f. die neutestamentliche Wissenschaft u. die Kunde der Älteren Kirche*, 50, 1959, p. 1–14), W. Jaeger montre comment les Chrétiens ont pu accéder à la tradition humaniste antique. R. Scholl présente ensuite les différentes attitudes des Chrétiens face à l'école antique, les réactions des parents chrétiens, la position ambiguë de Saint Jérôme. Cette étude est extraite de *Zeitschrift f. wissenschaftliche Pädagogik* 10, 4, 1964, p. 24–43. P. Stockmeier (*Theologische Quartalschrift* 147, 1967, p. 432–452) étudie la rencontre du christianisme et de la pensée antique et les efforts de synthèse des alexandrins Clément et Origène. Enfin G. Downey (*Speculum* 32, 1957, p. 48–61) consacre son article au Bas Empire et montre comment sous Constantin et ses successeurs les thèmes chrétiens et païens continuent à s'affronter.

En fermant ce livre si riche on peut formuler quelques regrets. Ce genre d'ouvrages oblige à la répétition et manque un peu de cohésion. D'autre part pourquoi s'arrêter au IV<sup>e</sup> siècle? Pourquoi ne pas présenter l'oeuvre de Cassiodore et de Boèce qui font encore partie de l'Antiquité chrétienne et même aller jusqu'à Grégoire le Grand? On regrettera, d'autre part, que tel ou tel article d'Henri-Irénée Marrou qui a tant fait pour l'étude de la culture et de l'enseignement, et qui est mort il y a quelques mois, n'ait pas trouvé place dans ce livre. Il est vrai que l'ouvrage est déjà important, qu'une bibliographie de 20 pages le termine, et qu'il aurait peut-être fallu deux tomes pour présenter les différents aspects d'un problème capital puisqu'il est à l'origine de notre culture occidentale.

Paris

Pierre Riché

Hans-Jochen Jaschke: *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis (= Münsterische Beiträge zur Theologie 40) Münster (Aschendorff) 1976. 365 S., kart., DM 98.-.*

Kirchliche Lehre über den Heiligen Geist, die über die individuellen Anschauungen eines Theologen hinausgeht, äußert sich in der Frühzeit vor allem in Bekenntnisformulierungen. Da diese aber sehr knapp sind und verschiedener Interpretation offenstehen, stellt sich die Frage, ob die pneumatologischen Ausführungen der Theologen des 2./3. Jhs. als Auslegung eines vorgegebenen Bekenntnisses gelten können: Ist die Entstehung der altkirchlichen Pneumatologie in der Entfaltung des Bekenntnisses begründet? Jaschke bejaht diese Frage mit ausführlicher Begründung in der vorliegenden, von Joseph Ratzinger betreuten Regensburger Dissertation aus dem Jahre 1974/75. Sein Ansatz bei Irenäus ist deswegen überzeugend, weil dieser unter den frühchristlichen Autoren derjenige ist, welcher seine Theologie am konsequentesten als Explication der kirchlichen Tradition (als apostolischer) begreift und dabei die von der frühkatholischen Theologie vernachlässigte Pneumatologie ausführlich thematisiert. Eine umfassende Untersuchung der Pneumatologie des Irenäus hat bislang gefehlt, es gab nur Teilstücke dazu. Deswegen wird man dies Buch als einen wichtigen Forschungsbeitrag aufnehmen müssen, der eine Auseinandersetzung erfordert.

Jaschke geht so vor, daß er im I. Teil die Ursprünge des Bekenntnisses zum Heiligen Geist nachzeichnet und dann im II. Teil Irenäus' Lehre als Interpretation dieses Bekenntnisses darstellt, wobei er „eine Deutung im Sinne einer Zerlegung in einzelne Traditionsschichten“ (S. 8) für unangebracht hält und statt dessen jene Lehre als einheitliches Ganzes versteht. Bei diesem Verfahren muß zunächst geklärt

werden, wie denn „das Bekenntnis der Kirche zum Heiligen Geist“ vor Irenäus ausgesehen hat. Dazu beschreibt J. die Frühgeschichte des trinitarischen Taufbekenntnisses allgemein (S. 9–35) und der Formulierungen des dritten Artikels in Glaubensformeln und Symbolen insbesondere (S. 36–131). Er verzichtet darauf, „die mühselige Diskussion um die Frühgeschichte eigens aufzunehmen“ und „setzt die gesicherten Ergebnisse der Symbolforschung voraus“ (S. 1). Es wird zu fragen sein, ob er gut daran tut.

Aufgrund eines weiten Verständnisses des Begriffs Taufbekenntnis (Taufakt als Bekenntnis) sieht J. bereits in Mt 28, 19 ein dreigliedriges Taufbekenntnis vorliegen, „dessen Form freilich offen bleiben muß“ (S. 21); bestätigt wird es ihm durch andere ntl. Texte und Did 7, 1. Als weiterer Zeuge vor Irenäus wird Justin vorgestellt, der Befund bei Irenäus wird ausführlich diskutiert. Ergebnis: „Der Glaube an den Heiligen Geist gehört somit fest in das Taufbekenntnis hinein“ (S. 18). Zur Bestätigung werden Tertullian, Novatian, Clemens und Origenes herangezogen. In einem zweiten Arbeitsgang befragt J. die Bezugnahmen auf die Glaubensregel bei denselben Autoren, weil diese in enger inhaltlicher Beziehung zum Taufbekenntnis steht (S. 43). Bei Irenäus stellt er ein „reiches pneumatologisches Kerygma“ fest (S. 57), das auch bei Tertullian, Novatian und Origenes, in jeweils spezifischer Ausprägung, begegnet: „Strukturelle und inhaltliche Elemente des dritten Artikels, aber noch nicht eine einheitliche, im Wortlaut festliegende Formel“ (S. 78) als Basis der jeweiligen Pneumatologie. Nachgeprüft wird das durch eine Analyse der Symboltradition des 3. und 4. Jhs. Resultat: „Der Ursprung des pneumatologischen Artikels (liegt) in der Taufe, genauer im Taufbekenntnis“ (S. 132). Schon frühzeitig ist dieser Artikel inhaltlich ausgebaut worden, wobei die Erwähnung von Kirche, Sündenvergebung und Auferstehung „in einem innerlichen Zusammenhang zum Wesen und Werk des Heiligen Geistes“ steht, welches wiederum „in die trinitarische Gesamtstruktur des Symbols hineingenommen ist“ (S. 138). Dadurch ist die Verbindung der Pneumatologie mit der Ekklesiologie und der Soteriologie vorgegeben. Dieser „Traditionskanon“ wird dann von den verschiedenen Theologen je auf ihre Weise in ihrer Pneumatologie interpretiert, so daß diese mehr ist „als nur die Privattheologie eines Autors“ (S. 146).

Der I. Teil bringt eine sorgfältige Auswertung der Fülle einschlägiger Sekundärliteratur und kommt in Auseinandersetzung mit ihr zu einem Urteil, das wegen seiner grundsätzlichen Bedeutung für die Anlage der weiteren Untersuchung zur Diskussion anregt. Unbestritten dürfte sein, daß vor allem die Taufe – zumindest seit frühkatholischer Zeit, wie die Pastoralbriefe, Ignatius und Barnabas beweisen (vgl. aber auch schon Apg und Hebr) – der Ort ist, an dem die Wirklichkeit des Geistes bekenntnisartig erfahren wurde. Aber wie steht es mit einem solennen Taufbekenntnis? Weder mit Mt 28, 19 noch mit Did 7, 1 läßt sich ein solches belegen, vielmehr nur die Tatsache, daß in dieser syropalästinischen Tradition die Gegenwart des Geistes zu den Konstitutiva christlicher Existenz gezählt wurde. Die Nennung der Trinität bei der Taufe ist, formgeschichtlich betrachtet, noch kein Bekenntnis. Das gilt auch für Justin, Apol. I, 61. Das Bekenntnis ist eine allgemein rezipierte Verarbeitung von theologischer Reflexion. Belege für ein Taufbekenntnis dieser Art fehlen für das 1./2. Jh. (Vgl. H. v. Campenhausen, Das Bekenntnis im Urchristentum, ZNW 63, 1972, 210–253; ders., Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea (Nicaea 325), ZNW 67, 1976, 130–134.) Auch in Ep. Apost. 5 fehlt jeder Bezug auf die Taufe. Formulierungen dieser Art – einschließlich des möglicherweise schon vor 200 entstandenen Romanum – verweisen auf die Lehre, sind also ein Lehrbekenntnis. Ob sie feste Formulierungen hatten, muß dahingestellt bleiben. Erst bei Tertullian und Hippolyt ist ein ausdrückliches trinitarisches Taufbekenntnis bezeugt, nicht dagegen schon bei Irenäus, dessen entsprechende Hinweise sich auf die Glaubensregel beziehen (Adv. haer. I, 9, 4–10, 1; Epid. 3; 6; 7). Im 1. Jh. ist das Bekenntnis ausschließlich *Christusbekenntnis*, im Verlauf des 2. Jhs. dürfte es erweitert worden sein, ohne daß wir über diesen Vorgang genauere Angaben machen können. Dabei hat die trinitarische Taufformel auf die pneumatologische Reflexion eingewirkt.

Das zeigt sich bei Irenäus, vor allem im Vergleich mit Justin. Bei diesem kann kaum von einer trinitarischen Auffassung des „Bekenntnisses“ (so J. S. 59), auf das er in Apol. I, 13, 3 verweist, die Rede sein. Denn in I, 6, 2 ordnet Justin den Geist in die Engelwelt ein, und die Struktur seiner Theologie ist im übrigen binitarisch. Gerade deswegen ist er ein unverdächtiger Zeuge für eine vorgegebene trinitarische Lehrtradition, die für Irenäus das Fundament der Pneumatologie bildet. (Z. B. Adv. haer. I, 10; IV, 33, 7; V, 20, 1.) Der Bezug zur Taufe ist bei Irenäus nicht durch ein Taufbekenntnis gegeben, sondern dadurch, daß diese Lehrtradition den Taufvortrag expliziert (vgl. Epid. 7). In dieser Hinsicht wäre Jaschkes Erklärung der Entstehungsgeschichte der Pneumatologie zu modifizieren. Und dann würde die Frage, woher Irenäus jene Tradition hat, wohl von größerem Gewicht sein, als J. meint. Denn er ist zwar der erste Theologe, bei dem uns eine trinitarisch begründete Entfaltung der Pneumatologie begegnet, aber vor ihm gibt es Ansätze dazu. Zur systematischen Implikation von Jaschkes These ist im übrigen noch folgendes anzumerken: Wenn die Theologie schon im 2. Jh. als Auslegung eines normativen Bekenntnisses verstanden werden soll, so müßte doch zuvor die Frage der allgemeinen kirchlichen Geltung des Bekenntnisses (bzw. der Bekenntnisse) geklärt sein, damit über die Verbindlichkeit bestimmter Anschauungen und Formulierungen als Vorgabe für die Theologie entschieden ist. Die Frühgeschichte einer solchen Rezeption liegt aber dermaßen im dunkeln, daß man besser nicht von „dem Bekenntnis der Kirche“ sprechen sollte. Anhaltspunkte haben wir nur für einige Kirchengebiete seit etwa der zweiten Hälfte des 2. Jhs.

Im II. Teil (S. 148–352) analysiert Jaschke „die Auslegung des pneumatologischen Bekenntnisses durch die Theologie des Irenäus“. Darunter versteht er nicht dies, daß Irenäus eine „direkte Auslegung des Symbols gemeint“ habe; wohl aber sei im Bekenntnis als „dem trinitarischen Glauben der Kirche“ der Bezugspunkt gegeben, von dem allein her Irenäus' pneumatologische Ausführungen sich zu einer Einheit fügen (S. 340). J. wertet die Texte breit aus, oft sogar zu breit und umständlich, durchweg aber mit zutreffender Beurteilung. So kommt die Fülle der irenäischen Aussagen zu Gesicht, nicht immer allerdings deren Tiefe, die durch eingehende Interpretation zu erschließen ist. Insgesamt wird nicht mit der wünschenswerten Deutlichkeit herausgearbeitet, wo die Schwerpunkte der Pneumatologie liegen und wie die Einzelthemen zusammenhängen. J. gliedert diese in drei Teile: „Der Heilige Geist in der Einheit des trinitarischen Gottes“; „Die Rolle des Heiligen Geistes bei der Ausführung des göttlichen Heilswerks“; „Die Entfaltung der Geistwirksamkeit in der Kirche“. Diese Gliederung lehnt sich nur scheinbar an die Struktur des Bekenntnisses an, von der her der Aufbau der irenäischen Pneumatologie wohl auch nicht verständlich zu machen wäre. Erwägenswert wäre es, sie als Bestandteil einer Theologie der Heilsgeschichte zu rekonstruieren, aber auf eine systematische Rekonstruktion wird überhaupt verzichtet.

Zur Methodik der Arbeit ist im Blick auf den II. Teil zu konstatieren, daß sie im Grunde nicht historisch, sondern dogmatisch orientiert ist. Das zeigt sich sowohl im Gesamtergebnis als auch bei den Einzelanalysen. J. setzt sich zwar exakt und ausführlich mit der umfangreichen Sekundärliteratur auseinander, aber er nimmt die dort bereitgestellten theologiegeschichtlichen Aspekte nicht produktiv auf. Die literar- und traditionsgeschichtliche Methode lehnt er als für die Irenäusinterpretation unergiebig ab (z. B. S. 170–174, 230 f.) und blendet so diejenige Zugangsmöglichkeit aus, die der Irenäusforschung seit Harnack, Bousset und Loofs besonderes Profil gegeben und darüber hinaus die Erhellung der Dogmengeschichte des 2. Jhs. befördert hat. J. deutet Irenäus „werkimmanent“, doch ohne ein Instrumentarium wie z. B. die strukturelle Textanalyse. So entsteht ein zwar geschlossenes und irgendwie „richtiges“ Bild, dem aber wegen des unzureichenden historischen Bezugs Tiefenschärfe und Konturen etwas abgehen. Einen Historiker kann diese Arbeit also nicht recht befriedigen; zu fragen ist, ob sie in systematischer Hinsicht befriedigt, wenn die historische Basis der dogmatischen Rekonstruktion anders hätte ausfallen müssen. Bildet sich die Lehre der Kirche, als deren Repräsentant Irenäus steht, im ungeschichtlichen Rückgriff auf ein autoritativ vorgegebenes Datum, als

das das „Bekenntnis“ hier erscheint? Oder entwickelt sie sich in einem Geflecht verschiedener Faktoren als ein geschichtliches Produkt, wobei in der Geschichte – gerade unter pneumatologischem Aspekt – der Weg Gottes mit seiner Kirche als theologisch relevanter aufzudecken wäre? Der protestantische Rezensent kann sich des Ein-drucks nicht ganz erwehren, als müßte er das bei Irenäus begegnende „katholische“ Verständnis von Tradition und Heilsgeschichte gegen ein ansonsten „typisch evangelisches“ Verfahren verteidigen, wo doch gerade bei diesem Kirchenvater das Katholische und das Evangelische sich verbinden. Irenäus fordert zur traditionsgeschichtlichen Analyse geradezu heraus, und der Rückbezug auf das „Bekenntnis“ kann nur ein Teil der Analyse sein.

Aus der Bekenntnistradition, wie immer deren Bezug zur Taufe definiert werden mag, ergeben sich neben dem trinitarischen Bezug die folgenden vier pneumatologischen Themen, die J. darstellt (vgl. S. 133 f. 140. 144): Geist und Christus, Geist und Wort (Prophetie), Geist und Kirche, Geist und Heil (Sündenvergebung, Taufe, Auferstehung). Die für Irenäus zentrale Verbindung der Pneumatologie mit dem Gedanken der Neuschöpfung des Menschen findet sich dagegen nicht in dieser Tradition. Aufgrund von Epid. 6 (vgl. Adv. haer. V, 20, 1) könnte man vermuten, daß sie ihm durch die in der Regula ausgedrückte Lehrtradition vorgegeben war. Hierin berührt er sich mit Tertullians und Origenes' Bezugnahmen auf die Heiligung durch den Geist. Gleiches gilt für den Gedanken der Vermittlung von Erkenntnis durch den Geist (Adv. haer. IV, 33, 7; Epid. 7). Die Verbindung der Pneumatologie mit der Kosmologie ist jedoch durch keinen dieser Traditionsstränge präformiert. Daraus ergibt sich, daß Irenäus' Lehre nicht komplett als „Auslegung des pneumatologischen Artikels“ (S. 328) begriffen werden kann.

J. bietet interessante Ansätze, über sein Grundthema hinaus die historische Perspektive möglichst vollständig einzubeziehen. So thematisiert er S. 148–180 die zeitgenössische Situation als den „Zugang zur irenäischen Pneumatologie“: die Auseinandersetzung mit Montanisten und radikalen Antimontanisten um den Ort der Prophetie und der Charismen in der Kirche sowie die Bewährung der Gemeinde gegenüber der feindseligen Umwelt. Wenn damals Kirche als in der Gegenwart des Geistes begründete Realität erfahren wurde und Irenäus' Pneumatologie dies voraussetzt (S. 157), dann müßte nach dem tieferen Zusammenhang gefragt werden. Die Ausführungen über das geistbestimmte Leben der Kirche wie des einzelnen Christen haben ja einen „Sitz im Leben“. Ein solcher ist vor allem die Auseinandersetzung mit der valentinianischen Gnosis, die nicht nur eine abstrakte theologische Kontroverse darstellt, sondern die kirchliche Wirklichkeit berührt. Es ist freilich zutreffend, daß beim „dritten Artikel“ die antihäretische Orientierung nicht so deutlich hervortritt wie bei der Gotteslehre und der Christologie. Doch darf daraus nicht gefolgert werden, die Pneumatologie gehöre zu denjenigen Themen, die Irenäus nicht in Auseinandersetzung mit den Valentinianern entwickelt habe (S. 176). J. gibt selber durch seine Analyse zu erkennen, daß die Kontroverse die Einzelausführungen geprägt hat (vgl. S. 179). Irenäus' Thematisierung der pneumatologischen Komponente von Ekklesiologie und Soteriologie richtet sich gegen valentinianische Anthropologie und Erwählungslehre. Die gnostische Trennung von Schöpfung und Erlösung wirkt sich auch in der Pneumatologie aus, denn gegen sie insistiert Irenäus auf der Leiblichkeit des Geistwirkens: Die Kirche ist gerade in ihrer Geschichtlichkeit eine pneumatische Größe (III, 24, 1; IV, 34, 15), und die Neuschöpfung des Menschen durch den Geist zielt auf eine Existenz und eine eschatologische Vollendung, die die Leiblichkeit einschließen (V, 6, 1–2; 9, 1).

Allerdings ist die antihäretische Explikation nicht das ausschlaggebende Motiv in Irenäus' Pneumatologie; insoweit hat J. recht. Doch in der Verbindung von Ekklesiologie, Anthropologie und Soteriologie mit der Pneumatologie liegen, positiv wie abgrenzend, so auffällige Berührungen mit der valentinianischen Lehre vor, daß sich die Rückfrage nach einer beiden gemeinsamen Tradition aufdrängt. Dabei müßte geklärt werden, ob auch diese Tradition – und nicht bloß die eruierte Bekenntnistradition – zur „Tradition der Kirche“ gehört. Es stellt sich also noch einmal die Frage nach der Methodik. Man wird J. darin zustimmen, daß Irenäus' Werk

letztlich als „vom Autor geschaffene Einheit“ interpretiert werden muß, wobei er selber einräumt, diese könne „in einer traditionsgeschichtlichen Arbeit aufgehehlt“ werden (S. 174). Doch entgegen dieser Intention wird die „Komplementarität“ dieser Einheit (S. 180) nicht sichtbar gemacht. Die theologieggeschichtliche Bedeutung des Irenäus in einer Zeit der Krise und der Konturierung frühkatholischer Theologie kommt damit nicht recht zum Ausdruck. Seine Pneumatologie kann im Grundsatz als Auslegung jener Tradition verstanden werden, die im Bekenntnis fixiert wird. Doch die Einzelzüge dieser Auslegung sind nicht nur durch die Bekenntnistradition präformiert und sind auch nicht nur die originäre Leistung des Irenäus. Es kommt die Anknüpfung an schulmäßige Lehrtraditionen seiner Väter wie seiner Gegner und die Auseinandersetzung mit beiden unabdingbar hinzu. Hierbei spielt z. B. die Paulusrezeption sowohl in der kleinasiatischen als auch in der valentinianischen Tradition eine Rolle. Indem er verschiedene Schultraditionen in der Bindung an die Bekenntnistradition interpretiert und diese so konturiert, kann er beanspruchen, die Lehre der Kirche zu bieten. Das sei an zwei Komplexen andeutungsweise illustriert.

Irenäus redet vom Geist nicht isoliert, sondern im Zusammenhang einer Trinitätstheologie. Hierzu, wie auch zur Verbindung von Christologie und Pneumatologie, stellt J. den Textbefund ausführlich dar (S. 181–249). Die Anlehnung an die Bekenntnistradition ist an diesem Punkt deutlich. J. weist zu Recht darauf hin, daß über die innertrinitarischen Beziehungen noch nicht intensiv reflektiert wird. Aber er läßt nicht hinreichend erkennen, welche epochale Arbeit Irenäus hier geleistet hat. Der Vergleich mit der valentinianischen Konzeption, zumal die Auseinandersetzung mit Orbes These, daß diese im Äonenmythos erstmals eine spekulative Trinitätslehre biete, fällt zu knapp aus. Die vorirenäische Lehre müßte als Maßstab herangezogen werden; die S. 226–230 gebotene Auseinandersetzung mit der Rekonstruktion einer Geistchristologie durch F. Loofs u. a. läuft auf eine zu pauschale Ablehnung hinaus. Der Verzicht auf eine historische Betrachtungsweise macht sich hier bemerkbar.

Das gilt auch für den Zusammenhang von Pneumatologie und Soteriologie, die Thematik des neuen Menschen. J. betont zu Recht auch hier den Gegensatz, in dem Irenäus zur Gnosis steht, verifiziert das aber nicht durch die Einzelausführungen (S. 294–327). Nur durch die Berücksichtigung der Komplexität der valentinianischen Position wird man die Konturen exakt erfassen können. Wenn es zutrifft, daß man hier auf den „Kern der irenäischen Pneumatologie“ stößt (S. 294), müßte deren Stellenwert im ganzen der Soteriologie bestimmt werden. Irenäus polemisiert zwar gegen die valentinianische Soteriologie und Pneumatologie, aber die Parallelität seiner Lehre vom neuen Menschen verweist auf Berührungspunkte, die vermutlich durch die verschiedene Bearbeitung von gemeinsamer Lehrtradition zu erklären sind. Z. B. ist beim Thema der Gottesbildlichkeit der Zusammenhang mit frühchristlicher und jüdischer Theologie evident. Weil Irenäus deren Intention direkt aufnimmt, und nicht dialektisch modifiziert wie die Valentinianer, kann er die Lehrkontinuität für sich beanspruchen. Vor allem durch die Integration der Pneumatologie hat er die Soteriologie aus der Engführung eines frühkatholischen Moralismus befreit und den Grund für eine Gnadenlehre gelegt, deren Struktur bis in die Gegenwart bestimmend gewesen ist.

Nicht durch die Auslegung „des Bekenntnisses“, sondern durch Aufnahme mehrerer zu seiner Zeit bestimmender Traditionsstränge, unter denen neben Schultraditionen auch Ansätze zu einem gemeinsamen Bekenntnis und zu verpflichtender Lehre der frühkatholischen Kirche sich befinden, und durch deren konsensusfähige Verarbeitung zu einem Gesamtentwurf ist Irenäus' Pneumatologie entstanden. So hat sie den Fortgang der Lehr- und Bekenntnisbildung entscheidend mitbestimmen können.

München

Wolf-Dieter Hauschild