

Peter Meinhold: *Studien zu Ignatius von Antiochien*. Wiesbaden (Franz Steiner Verlag GmbH) 1979. XII, 86 S., kart.

Diese 6 Studien sind in den Jahren 1957–1971 an verschiedenen Stellen bereits erschienen und ergänzen sich jetzt zu einer vorzüglichen kleinen Monographie über Ignatius. Denn in der Tat sind in ihnen Hauptthemen des Ignatius in so repräsentativer Breite und in solcher Intensität behandelt, daß ein profiliertes Bild dieses Bischofs entstand. Die Studien sind gut lesbar und überschaubar, so daß sich ein Bericht über den Inhalt erübrigt. Stattdessen seien die Schwerpunkte aufgezählt, damit der Leser weiß, was er von diesem Buch erwarten darf, wobei die Aufzählung der nicht chronologischen Reihung der Aufsätze durch den Autor folgt.

Aus den brieflichen Selbstausagen des Ignatius, in ihrer Form und zu ihrer Zeit innerhalb der christlichen Literatur ein Phänomen, wird das differenzierte Selbstverständnis dieses Theologen als „Episkope – Pneumatiker – Märtyrer“ besprochen, wobei der Kenner weiß, wie kompliziert die Implikationen aller drei Begriffe bei Ignatius sind (z. B. das Verhältnis des Märtyrers zu Christus, des Martyriums zur Passion); M. entwirft ein instruktives Bild von historisch einleuchtender Kongruenz. – Als zentrales Thema der polemischen Teile der ignatianischen Theologie ist die kontroverse Szene der kleinasiatischen Kirche rekonstruiert und beschrieben; ein Kapitel der frühen Kirchengeschichte. – Die geschichtstheologischen Konzeptionen des Ignatius, zumeist nicht so beachtet wie andere Angelpunkte seiner Theologie, gehören gleichwohl zu den bezeichnenden Gelenkstellen seines Denkens, indem sie die besondere Realität des christlich begriffenen Heils sowie die Einheit der Geschichte vor- und nachchristlich verstehen lassen; Ignatius nimmt hier die Denkform späterer Entwürfe vorweg. – Einschlägig ignatianisch ist auch die Kette der Topoi von Tod und Leben (als Erklärung der Heilsbedeutung Christi), Inkarnation und Eucharistie, Realismus und Jungfrauengeburt. – Eigens problematisch ist und bleibt der Kirchenbegriff des Ignatius mit der so früh bezeugenden Korrespondenz von himmlischer und kirchlicher Hierarchie und anderen neuralgischen Seiten. – Schlichter, „erbaulicher“ ist dagegen eine Darstellung der Ethik bei Ignatius mit ihren eher paulinischen Konturen.

Das Vorwort und die Studien zeigen keine Reaktion auf die „Beunruhigungen“ der Ignatiusforschung durch Neudatierungen bzw. Unechtserklärungen jüngeren Datums, die vermutlich tatsächlich eine Episode in der Forschung bleiben werden.

Regensburg

Norbert Brox

Winfried Cramer, *Der Geist Gottes und des Menschen in früh-syrischer Theologie*, Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 46, Verlag Aschendorff Münster 1979. VIII + 95 SS., kart. DM 36,-.

Diese Untersuchung zur Geistlehre der früh-syrischen Theologie diente dem Verfasser 1976 als Habilitationsschrift, so daß später erschienene Arbeiten von ihm nicht mehr zu Rate gezogen wurden, darunter die Arbeit von S. P. Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, Syrian Churches Series Vol. 9, 1979, die auch für die Frühperiode wichtige Hinweise enthält. Nach einer Einleitung über Art und Stellung der früh-syrischen Literatur im Gesamtbereich der christlichen Kirche und Theologie, die eine Sonderuntersuchung wie diese berechtigen könnte, beschäftigt der Verfasser sich in vier Kapiteln mit der syrischen Bibel, mit den apokryphen Schriften im syrischen Gebiet, d. h. mit dem Thomasevangelium und den Thomasakten, mit Bardaisan und Tatian und ihren Spekulationen über den Geist, und schließt die Untersuchung mit Aphrahat als Höhepunkt früh-syrischer Pneumatologie ab. Ein Literaturverzeichnis geht voraus, Register finden sich am Ende.

Der Verfasser betrachtet die früh-syrische Theologie als unbeeinflusst vom griechischen Denken. Dessen Denkvoraussetzungen haben die Geistlehre dieses frühen semitisch geprägten Christentums noch nicht mit- und weitergebildet, so daß diese Lehre dem *Urkerigma* nahestehende Formen des Glaubens bewahrt hat oder wenigstens erahnen läßt. Dieser Anschauung nach hätte die westliche Theologie die Frühphase der syrischen Tradition noch nicht überlagert und ihren Einfluß erst

später geltend gemacht, nämlich in vollem Umfang erst nach 400 A. D. Diese Betrachtungsweise der frühsyrischen Theologie scheint mir äußerst anfechtbar zu sein. Sie basiert nur auf der Voraussetzung, daß die Verwendung der syrischen Sprache an und für sich eine Garantie bietet, daß die darin formulierten Anschauungen von sogenannten griechischen Denken unberührt seien. Es sei aber hervorgehoben, daß die syrische Sprache in Nordmesopotamien wie auch anderswo Vehiculum der griechischen Kultur war, so daß die Sprachgrenze, wenn es sie überhaupt gab – das ganze syrische Gebiet war durchaus zweisprachig – keine kulturelle Barriere war. Im nordmesopotamischen osrhoënischen Gebiet bildete die hypothetische Sprachgrenze auch keine Scheidewand zwischen den sozialen Schichten der Gesellschaft, weil das Syrische sich wahrscheinlich schon vor dem Anfang unserer Zeitrechnung zu einer literarischen und philosophischen Sprache im „Athen des Ostens“ entwickelte. Vielleicht das älteste literarische Dokument in syrischer Sprache, der Brief von Mara bar Serapion an seinen Sohn, ist von philosophischen Elementen durchzogen, die auf eine Schultradition hinweisen. Die markionitische Theologie und Weltanschauung, die schon früh viele Anhänger im syrischsprachigen Raum fand, ist ohne die zeitgenössische Philosophie nicht vorstellbar, und dasselbe gilt für Bardaisans kosmologische und antropologische Ansichten (siehe zuletzt: A. Dihle, Zur Schicksalslehre des Bardesanes, *Kerygma und Logos*, Festschrift C. Andresen, Göttingen 1979, 123–135). Tatian hat eine philosophische Ausbildung genossen und auch bei Aphrahat sind Einflüsse der klassischen Rhetorik unverkennbar. Deshalb sollten auch die Schriften der frühsyrischen Theologie im Rahmen der ganzen Theologiegeschichte des syrischen Raumes betrachtet werden und nicht aus sprachlichen Gründen, die zudem nicht immer zutreffend sind – viele Schriften sind zweisprachig überliefert worden – als eine gesonderte Größe behandelt werden.

Auch die oft angenommene palästinensisch-aramäische Herkunft des syrischsprachigen Christentums, die auch vom Verfasser vorausgesetzt wird, ist eine historische Fiktion, die sich nur auf einen Passus in der *Doctrina Addai* stützt, wo erzählt wird, wie der Apostel Addai aus Jerusalem nach Edessa gesandt wurde und bei einem Juden Tobias aus Jerusalem Wohnung nahm. Die Person des Apostel Addais hat die edessenische Orthodoxie vom Manichäismus, wo Addai einer der wichtigsten Missionare war, übernommen, da die ganze *Doctrina Addai* klare anti-manichäische Zielsetzung zeigt, wie ich in einem demnächst erscheinenden Aufsatz en Detail darzulegen hoffe. Vielmehr darf man starke anti-jüdische Elemente annehmen, wie es in einem von Markioniten und Manichäern beherrschten Milieu fast selbstverständlich ist. Sie können die anti-jüdische Tendenz in vielen frühsyrischen Schriften erklären. Es scheint mir deshalb äußerst zweifelhaft, ob die Geistvorstellungen des frühen syrischen Christentums dem „Urkerygma“ so nahe stehen, wie der Verfasser meint. Jedenfalls braucht auch diese eingeschränkte Untersuchung der Geistvorstellungen des frühen syrischen Christentums eine breitere kulturgeschichtliche und geistesgeschichtliche Unterbauung, um die Eigenart des syrischen Christentums herauszuarbeiten.

Das Kapitel, das die Geistlehre der syrischen Bibel erörtert – was faktisch eine Untersuchung der Semantik des Wortes *rwb'* = Geist meint – zeigt dieselbe eingeschränktheit. Das schwierige Problem der syrischen Bibelübersetzungen und ihrer Beziehungen zueinander, das zugleich eine historisch-theologische Entwicklung widerspiegelt, wird in einigen lapidaren Sätzen auf S. 14 abgetan, wo ein griechischer Urtext als Vorlage vorausgesetzt wird. Man darf aber annehmen, daß Versionen des griechischen Neuen Testaments, die in Antiochien im Umlauf waren, als Vorlage für die *Vetus Syra* dienten, was auch die Übereinstimmungen zwischen *Vetus Syra* und D (siehe S. 19, Anm. 34) erklären könnte. Das Diatessaron hat aber Einfluß auf die altsyrische Übersetzung geübt und daher Tatians enkratische Ideen, wie sie auch in Diatessaronvarianten zum Ausdruck kommen. Es scheint mir aber nicht angebracht, für das ganze verwickelte Problem des Diatessarontextes nur die von I. Ortiz de Urbina in *Biblia Polyglotta Matritensia* zusammengebrachten Lesarten ohne Rücksicht auf die daran geübte Kritik zu verwenden; siehe z. B. T. Baarda, *The Gospel Quotations of Aphrahat the Persian*

*Sage*, Diss. Amsterdam 1975, 282 ff. Überdies wird die Bedeutung des Wortes *rwb'* – Geist in idiomatischen Wendungen, wie *'pq rwb'* = sich verteidigen, sich entschuldigen, oder *'gr rwb'* = geduldig sein, vom Verfasser weit überzogen, wenn er behauptet, daß „die anthropologische Bedeutung der *rwb'* durch diese Sprechweise stark unterstrichen wird.“ (S. 16) Es scheint mir durchaus möglich, daß z. B. *'gr rwb'* eine wörtliche Übersetzung des griechischen makrothumein ist, so daß eine bewußte Anwendung eines spezifischen Geistbegriffes gar keine Rolle gespielt hat, wie das in fast allen gesprochenen und geschriebenen Äußerungen der Sprache der Fall ist. Für den biblischen Sprachgebrauch ist das schon vor Jahren von J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, überzeugend nachgewiesen. Wenn der Verfasser auf S. 17 behauptet, daß das syrische *rwb' dqwdš'* = Geist der Heiligkeit, Heiliger Geist, eine Wertverschiebung zugunsten der determinierten Form impliziert, obwohl die griechische Vorlage bisweilen auch indeterminiert ist, hat er nicht in Betracht gezogen, daß der Status emphaticus im Syrischen seinen determinierten Charakter teilweise verloren hat und deshalb oft indeterminiert übersetzt werden muß (siehe Th. Nöldeke, *Kurzgefaßte syrische Grammatik*, S. 47). Alle von ihm daraus gezogenen Schlußfolgerungen werden dadurch hinfällig.

Das zweite Kapitel ist den syrisch-apokryphen Schriften gewidmet, d. h. dem Thomasevangelium und den Thomasakten, die vom Verfasser als Äußerungen der Volksfrömmigkeit und als Erbauungsliteratur betrachtet werden. Jeder Versuch, eben diese Schriften religions- und traditionsgeschichtlich einzuordnen, fehlt aber, obwohl sie fundamentale Bedeutung besitzen für eine genauere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Christentum und Manichäismus im dritten Jahrhundert n. Chr. im syrischen Raum. Zudem ist es zweifelhaft, ob die Thomasschriften (warum hat der Verfasser die Schrift des Thomas des Athleten nicht einbezogen?) zum Genre der volkstümlichen Erbauungsliteratur gehören. Vielmehr weist ihre Phraseologie und symbolhafte Sprache auf gelehrte Kreise hin, in denen auch der Manichäismus Anhänger fand. Siehe z. B. J. A. Delaunay, *Rite et symbolique en Acta Thomae vers. syr. I, 2a et ss., Mémorial Jean de Menasse* ed. Ph. Gignoux, *Acta Iranica*, Teheran 1974, 11–34. Gerade die Geistvorstellungen des syrischen Christentums hatten fundamentale Bedeutung für den Manichäismus, dessen Stifter von seinen Anhängern als der Paraklet betrachtet wurde, weil der Geist der Wahrheit in Manis Offenbarungsverständnis eine grundlegende Rolle spielte. Siehe: P. Nagel, *Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur. Ein Beitrag zur Frage nach den christlichen Elementen im Manichäismus, Gnosis und Neues Testament*, Berlin 1973, 149–182, wo u. a. dargelegt wird, daß das Verhältnis zwischen Jesus und seinem „Zwilling“ Thomas, das im Geiste hergestellt wird, Manis Offenbarungsverständnis bestimmt hat.

Der Verfasser datiert das Thomasevangelium um 150 n. Chr. und führt den koptischen Text auf ein syrisches Original zurück. Die Frage der Datierung ist umstritten, und mit Recht kann behauptet werden, daß das Thomasevangelium auf den Anfang des dritten Jahrhunderts datiert werden muß und das „Diatessaronesungen“ im ThE auf die Verwendung des Diatessarons in Syrien zurückgehen. Auch das Problem der Sprache ist nicht gelöst; jedenfalls kann festgestellt werden, daß, wenn Syrisch die Originalsprache des ThE wäre, die koptische Version eine Übersetzung aus dem Griechischen ist, so daß nur ein mittelbares Verhältnis zwischen dem koptischen und einem vorausgesetzten syrischen Text besteht. Überdies muß dann noch bewiesen werden, daß im Laufe der Tradition das ThE unverändert geblieben sei. Es scheint mir darum klar, daß das ThE nicht ohne weiteres als Zeuge für die syrische Theologie der ersten Jahrhunderten verwendet werden kann.

Die Vorstellung des Heiligen Geistes als Mutter wird vom Verfasser S. 36 ff. erörtert, wo er das Perlenlied aus den Thomasakten zitiert, in dem sie belegt ist. Die Rolle des Heiligen Geistes als Mutter scheint mir nicht sosehr mit dem (grammatikalisch!) weiblichen Geschlecht des syrischen Wortes *rwb'* – Geist zusammenzuhängen, als vielmehr mit der theologischen Vorstellung von der Geburt des Sohnes aus dem Vater in Verbindung mit der Wiedergeburt des Menschen, wie das im Prolog des Johannesevangeliums beschrieben wird und in Joh. 3, 1–21 weiter

ausgeführt wird. In diesem Zusammenhang soll noch auf die Oden Salomos hingewiesen werden, insbesondere auf Ode 19, in der die Rolle des Heiligen Geistes als Mutter theologisch sehr reflektiert ausgeführt wird (siehe Drijvers, *The 19th Ode of Solomon: Its Interpretation and Place in Syrian Christianity*, *JThS* 31, 1980, 337–355). Wenn man die Verbindungslinien zwischen den Thomasschriften und den Oden Salomos in Betracht zieht, scheint es kaum gerechtfertigt, den Oden keinen Platz in dieser Untersuchung einzuräumen. Gerade ihre Entstehung im dritten Jahrhundert – auch der Verfasser scheint S. 23 eine späte Entstehungszeit anzunehmen – macht die Oden zu einem wichtigen Verbindungsglied zwischen der antiochenischen Theologie des zweiten Jahrhunderts und späteren theologischen Entwicklungen im ostsyrischen Raum.

Das dritte Kapitel behandelt die Geistspekulationen Bardaisans und Tatians ohne dem schon Bekannten viel Neues zuzufügen. Auch hier fehlt der historische Kontext, so daß der philosophische Schulunterricht in der Schule von Edessa ganz unbesprochen bleibt. Der Verfasser unternimmt es deshalb auch nicht, die philosophischen Elemente in Bardaisans und Tatians Lehren genauer in die antike Philosophie einzuordnen. Doch wäre es wesentlich, Bardaisans Standort innerhalb des syrischen Christentums zu bestimmen, wie schwierig die Quellenlage auch sei. Bardaisans Polemik gegen die Markioniten, wovon das Buch der Gesetze der Länder einen Nachhall enthält, ist ganz von philosophischen Voraussetzungen bedingt. Andererseits weisen Bardaisans und Tatians Anthropologie gemeinsame Züge speziell in der Trichotomie auf, die es m. E. möglich machen, die unterschiedenen Gruppen, die zusammen das früh-syrische Christentum bildeten genauer zu skizzieren und Unterschiede und Gemeinsamkeiten auch historisch zu trassieren.

S. 43 erörtert der Verfasser eins der mythologischen Fragmente, die Ephräm Syrus in den Hymnen contra Haereses überliefert, und übersetzt in Hymne c. Haer. 55, 1: *w'm' br'z nwn' bnt wyldth w'tqry br' dhy'* – und die Mutter hat, wie ein Fisch, empfangen und ihn geboren. Und er wurde genannt: Sohn des Lebens. Es scheint mir, daß die Wörter *br'z nwn' bnt* übersetzt werden müssen: '(die Mutter) wurde schwanger mit dem Mysterium des Fisches!' was auf die Inkarnation des Sohn des Lebens = Christus = Ichthys hinweist, in welcher Symbolik sowohl astrologische Assoziationen mitspielen können, als auch der Kult der Atargatis, der Göttin der Fischen, den Hintergrund mitbestimmt. Die Bemerkung des Verfassers: 'Bardaisan dürfte einen Wal gemeint haben' scheint mir deshalb nicht zuzutreffen.

Wenn der Verfasser S. 53 ff. die Geistsoteriologie Tatians ins Zentrum seiner Gedankenwelt rückt, was bestimmt richtig ist, hätte man doch gerne gesehen, daß er in diesem Zusammenhang auch die Oden Salomos miteinbezogen und die Bedeutung dieser zentralen theologischen Gedanken für die spätere Entwicklung der syrischen Theologie erhellt hätte. Das Zusammengehen von Erwerben des Heils und Erkenntnis der Wahrheit ist eine zutreffende Erklärung für das Bündnis von Theologie und Philosophie, das die ganze Geschichte der syrischen Kirche und Frömmigkeit charakterisiert. In der Erörterung der Theologie Aphahats unterstreicht er allerdings die Bedeutung Tatians (siehe S. 75 f.).

S. 73, Anm. 36 und S. 78 deutet der Verfasser die schwierige Stelle in Aphrahat's Dem. VI (ed. Parisot, col. 293, 10–11): '(in der Taufe) *mqblyn rub' dqwd's mn bsr' d'lhwt'*, d. h. 'In der Taufe empfangen die Menschen den Geist der Heiligkeit aus/von einem Teil der Gottheit' M. E. drückt in diesem Kontext die Formel *mn bsr' d'lhwt'* nicht nur die Zugehörigkeit des Geistes zur Gottheit aus, wie er betont, sondern auch daß die Menschen in der Taufe wieder an der Gottheit Teil bekommen, nämlich an dem Teil, der von Christus repräsentiert wird, in dem der Urstand des Menschen wiederhergestellt wird.

Der Verfasser hat eine Monographie vorgelegt, die ein wichtiges Thema in eingeschränkter Weise behandelt. Im ganzen scheint mir das Kapitel über Aphrahats Geistlehre am besten gelungen zu sein, weil sich da der Mangel an einem historischen Zusammenhang und einer traditionsgeschichtlichen Näherungsmethode am mindesten fühlbar macht. Das Thema verlangt eine Einordnung in das Ganze der früh-syrischen Theologie, in welchem Rahmen auch Christologie und Anthropologie

tiefgehend in historischer Perspektive zur Diskussion gestellt werden sollen. Dafür hat er eine nützliche Vorarbeit geliefert.

Groningen

H. J. W. Drijvers

**The mode of theological Decision Making at early ecumenical councils: an Inquiry into the Function of Scripture and Tradition at the Councils of Nicaea and Ephesus**, by Ralph E. Person (Bd. XIV der Theologischen Dissertationen, hrsg. Bo Reicke). Friedrich Reinhardt Kommissionsverlag, Basel, 1978.

This paper-covered dissertation of 245 pages printed by offset method treats of a particularly interesting subject. Its author has read widely and judiciously upon the theme, though it is a pity that he has not included in his bibliography either *Divine Substance* (1977) by G. C. Stead (indeed he seems to be wholly unaware of Professor Stead's contributions to the understanding of the Arian Controversy), nor M. Simonetti's *La Crisi Ariana nel IV Secolo* (1975). But as his book was apparently written in 1977, we must not blame him for missing R. Lorentz's weighty study, *Arius Iudaizans?* (1980).

He devotes much the larger part of his study to the Council of Nicaea of 325 (186 pages), and his treatment of it is on the whole highly satisfactory. He makes a good case from the scanty evidence available for concluding that the Arians at Nicaea, far from boldly stepping forward and dominating the initial proceedings, were reluctant and hesitant and knew themselves to be in a minority (pages 58–70). He denies the thesis of Harnack and Seeberg that Eusebius of Caesarea was the leader of a large Origenistic party which occupied middle ground, but argues convincingly that he was basically pro-Arian (as he had been before Nicaea) and was doing all he could to make the situation safe for himself and his friends; he put forward his own creed not only to vindicate his own reputation for orthodoxy (if we accept that the supposed Council of Antioch of 324/5 took place), but also in the hope of affording a formula which his friends could sign (pp. 75–79). Constantine, Person suggests, pressed for the inclusion of *homoousios*, not because he wanted to please an Origenist majority (so Harnack), but in order to give the Arians a loophole, for the term could be interpreted (as Eusebius Caes. interpreted it) simply as excluding materialistic concepts (pp. 79–81 and 106–107). Here Stead's evidence would have assisted the argument. Dr. Person has a useful discussion of the sources of the Nicene Creed (pp. 84–91). He rightly discounts the theory that the Western theologians favoured *homoousios* because it derived from Tertullian and was therefore pressed by Ossius (pp. 100–101). In fact the likelihood of Ossius having insisted on *homoousios* at Nicaea is much reduced by the consideration that 18 years later, at Sardica, he did not insert it in the statement of the Western bishops, though he had every opportunity to do so. Person also is right in rejecting the theory championed by Kraft and de Urbina (and earlier propounded by Zahn) that the council meant *homoousios* to be taken in the sense of numerical unity (p. 102). He sums up effectively (p. 105):

„As it stands in the creed, the *homoousios* can be read either as an affirmation of the divine unity or as an affirmation of the equal deity of the Son, and it is difficult in the light of the theological discussion which took place prior to the council to believe that this ambiguity was accidental.“

It is heartening to find Dr. Person showing scepticism about the connection of Lucian of Antioch with the „Dedication“ Creed of Antioch of 341 (p. 164, n. 62). No one has ever produced a satisfactory reason why Lucian should have been required to produce a creed; the links between „Arianism“ and the „Dedication“ creed run through Asterius, not Lucian; and the single doctrinal position which we can with confidence attribute to Lucian is denied in that Creed.

A few minor criticisms might be made of what is generally a good handling of the Council of Nicaea. Dr. Person states (p. 30) that the Arians regarded as irrational the view propounded by Alexander of Alexandria, based on Isaiah 53:8, that we cannot know how the Son is begotten. This might apply to the later,