

einiges Neue. Zum Teil wird dadurch – wenn etwa jetzt auch Didymus unter die Zeugen für die Johannesakten eingereiht oder auf ihre Benutzung durch die Philippusakten verwiesen werden kann – das schon bislang zu erhebende Bild verdichtet, zum Teil ergeben sich aber auch neue Züge.

Schienen der überlieferte Bestand und die Bezeugung der Johannesakten bislang kein Indiz für die Existenz einer syrischen Fassung der gesamten Schrift – also nicht nur der isolierten Metastasis – zu bieten, so meinen die Verf., jetzt Hinweise auf eine solche Version in der Hand zu haben, und zwar – klammert man eine wieder nur auf die Metastasis zu beziehende Anspielung im Liber Graduum aus – in einer Stelle einer von Gregor Barhebräus aufgenommenen syrischen häresiologischen Überlieferung sowie in Gestalt von einzelnen Berührungen zwischen Johannes- und Thomasakten. In diesen sehen die Verf. ein Indiz direkter literarischer Beziehungen, und infolge einer auch nach dem bisher von ihnen dafür Beigebrachten (RThPh III 26, 1976, 125–145) immer noch problematischen Frühdatierung der Johannesakten erscheinen ihnen dabei diese als von den Thomasakten abhängig. Doch abgesehen von der Präjudizierung dieser Frage durch das Datierungsproblem erweist sich bei näherem Zusehen die Basis für diese Behauptung einer unmittelbaren literarischen Abhängigkeit trotz ähnlicher und paralleler Züge der verglichenen Textstücke als doch wohl zu wenig tragfähig. Die von Gregor Barhebräus beigebrachte Stelle dagegen kann ohne weiteres als indirekte Anführung aus den Johannesakten angesehen werden, aus einer Texteinheit allerdings – der „Offenbarung des Kreuzesgeheimnisses“ –, die auch an anderer Stelle schon einen Hinweis auf eine Beheimatung im syrischen Raum bietet, so daß sich auch dieses Zeugnis für die Johannesakten als Ganzes möglicherweise nur bedingt in Anspruch nehmen läßt.

In Frage stellen die Verf. die Existenz des bislang angenommenen manichäischen Corpus apokrypher Apostelakten als eines Mediums der Überlieferung auch der Johannesakten. Sie denken statt dessen für das manichäische Überlieferungsmilieu an eine lose Zusammenstellung einzelner Apostelakten. Die Gründe allerdings, die J.-D. Kaestli anhand des manichäischen Psalmbuchs und der sonstigen Zeugnisse bereits früher gegen die Annahme einer fest umrissenen manichäischen Apostelaktensammlung vorgebracht hat (Gnosis und Gnosticism, ed. M. Krause, Leiden 1977, 107–116), lassen sich hinterfragen, und wenn der Vorstellung von einem solchen Corpus gegenüber „il fallait simplement parler d'une collection“ (144), dann muß man den Eindruck gewinnen, daß die Zweifel der Verf. im Grunde nur auf eine bestimmte Auffüllung des Begriffs Corpus, ein letztlich von ihnen selbst gezeichnetes Bild von dessen Funktion und Charakter zielen.

Insgesamt aber bieten die Verf. eine auf sorgfältigen und abwägenden Einzelanalysen des disparaten Materials beruhende Darstellung der Wirkungsgeschichte der Johannesakten, soweit sie sich in den spärlichen Quellen überhaupt spiegelt. Für diese Schrift ist damit jetzt die nicht ohne Grund vor einiger Zeit wieder nachgedruckte große Materialaufbereitung von R. A. Lipsius aus den Jahren 1883/90 in einer angemessenen und dem Stand patristischer Forschung entsprechenden Weise ersetzt. Bedauern mag man dabei allenfalls, daß für den Bereich der griechischen Kirche die Überlieferungsgeschichte des erhaltenen Textes selbst nicht mit einbezogen worden ist. Sie stellt nicht zuletzt auch einen Aspekt des behandelten Themas dar, und so bemerkenswert es sein mag, daß sonst verlorenes Erzählgut der Johannesakten im Westen in einem mittelirischen Text des 14. Jh. auftaucht, so ist es doch ganz gewiß nicht minder bemerkenswert, daß ihr zweifellos unorthodoxestes Stück, die „Evangeliumsverkündigung“, noch zu Beginn des gleichen Jahrhunderts anstandslos in eine in der kirchlichen Eparchie Gothia auf der Krim entstehende Sammlung hagiographischer Texte aufgenommen werden konnte.

Lohmar

K. Schäferdiek

Pia Luislampe: Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea. Münsterische Beiträge zur Theologie 48. Münster: Aschendorff 1981, XII und 204 Seiten, kart. 58,- DM

Recht bedacht handelt es sich um ein gewagtes Unternehmen, zu diesem mehrfach behandelten Thema eine zusammenfassende Monographie vorzulegen. Das gilt erst recht für eine wissenschaftliche Erstlingsarbeit wie diese von Peter Hünermann betreute katholische Dissertation (Münster 1979), von einer benediktinischen Ordensschwester in erfreulichem Engagement für die Sache verfaßt. Die herausragende Bedeutung des Gegenstandes in dogmengeschichtlicher wie in systematisch-theologischer Hinsicht steht außer Frage. Doch was kann gegenüber den bereits vorliegenden Arbeiten (z.B. von H. Dörries, B. Pruche, H. Dehnhard, A. Heising, J. Verhees, R. Hübner) noch Neues gebracht werden? Bei historischer Fragestellung könnte eine erneute Materialauswertung eine Entwicklung des pneumatologischen Denkens bei Basilius aufzuweisen versuchen (in Verbindung mit einer Entwicklungsgeschichte der sog. jungnizänischen Trinitätslehre nach 358/362). Sie müßte überdies in traditionsgeschichtlicher Hinsicht genauer als bisher nach den theologie- und geistesgeschichtlichen Einflüssen, die sich in Basilius Pneumatologie bekunden, oder nach den Unterschieden zu anderen zeitgenössischen Pneumatologien bei Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Didymus dem Blinden oder Apollinaris von Laodicea fragen. Auch eine kirchengeschichtliche Analyse, die nach Querverbindungen und Korrespondenzen zur asketischen Bewegung wie zur Entwicklung der Reichskirche fragt, könnte nützlich sein.

Zu alledem bietet die Verfasserin nur Ansätze, weil sie in dogmatisch-deskriptiver Absicht das Ziel verfolgt, „den Beitrag, den Basilius der Große von Caesarea in der entscheidenden Phase der definitiven Ausgestaltung des dritten Glaubensartikels vorbereitet geleistet hat, darzustellen“ (S. 189).

Sie bietet also eine werkimmanente Interpretation, und dies in kundiger und verständiger Zusammenfassung der bisherigen Forschungsergebnisse, so daß ein abgerundetes Gesamtbild der Äußerungen des Basilius entsteht. Damit entspricht sie einer geläufigen katholischen Arbeitsweise, die man – auch wenn man sie unter fachwissenschaftlich-historischem Aspekt generell für unzureichend hält – der Verfasserin jedenfalls nicht kritisch anlasten darf: Dogmengeschichte kann durchaus so betrieben werden, daß sie Fundamente für die Dogmatik liefert. Der Historiker wird freilich dabei das Problem empfinden (wie seinerzeit Alkuin Heisig formuliert hat: *Der Heilige Geist und die Heiligung der Engel in der Pneumatologie des Basilius von Cäsarea*, ZKTh 87, 1965, S. 308), „daß eine rein materielle Auswertung und ein Aneinanderreihen von Aussagen ohne Berücksichtigung des ‚Sitzes im Leben‘ zu theologiewissenschaftlichem Materialismus führt“. Die Verf. ist sich zwar dieser Problematik bewußt (S. 8 f. mit eben jenem Heisig-Zitat) und versucht, ihr durch die Herausarbeitung der geschichtlichen Bezüge zu begegnen. Den inkriminierten „Materialismus“ vermeidet sie damit. Aber das Ergebnis bleibt doch etwas unbefriedigend, wenn man Fortschritte in der historischen Analyse erwartet.

In einem ersten Teil (S. 11–31) thematisiert sie vorweg die trinitätstheologischen Auseinandersetzungen und das Mönchtum als geschichtlichen Bezugsrahmen. Dabei geht sie über knappe Hinweise zu Arianismus, Sabellianismus und Pneumatomachentum nicht hinaus, so daß die Frage nach etwaigen Einflüssen auf Basilius unbeantwortet bleibt (S. 11–22). Das Mönchtum wird als „prägender Faktor“ erheblich höher veranschlagt, aber jedenfalls zu knapp thematisiert (S. 13–31); der Hinweis auf die Bedeutung des asketischen Pneumatikertums und den Neuaufbruch einer charismatischen Bewegung ist richtig und wichtig. Man kann es nur bedauern, daß die Verf. ihre knappe Bemerkung über das Mönchtum als „Erfahrungshorizont“ der Pneumatologie (S. 31) nicht ausgeführt hat, da gerade hier die bisherige Forschung zu keiner einhelligen Auffassung gelangt ist. Die zentrale Frage, warum es gerade im 4. Jahrhundert zu so intensiver Bearbeitung der Pneumatologie gekommen ist, bleibt insofern explizit unbeantwortet. Allerdings wird im Fortgang der Arbeit an zentralen Stellen auf Bezüge zur Askese verwiesen, so daß deren Einfluß auf die basilianische Pneumatologie nach der zutreffenden Meinung der Verf. nicht gering geachtet werden darf.

Den Schwerpunkt bildet die Darstellung der „Grundzüge der basilianischen Pneumatologie“ (S. 32–188), die sich im wesentlichen an der großen Schrift „Über den Heiligen Geist“ von 375 orientiert, aber die entsprechenden Aussagen aus dem übrigen

Schrifttum einordnet, so daß hier ein systematisches Pendant zu dem historisch-exegetischen Kommentar von Hermann Dörries (*De Spiritu Sancto*, 1956) entsteht. Die *doxologische Struktur* wird zutreffend als fundamentales Merkmal der basilianischen Pneumatologie herausgestellt, so daß der Streit um die Doxologie, in welchem sich die Auseinandersetzung mit Pneumatomachen wie mit Arianern zuspitzte, sachgerecht als „Hinführung zur Problemstellung“ skizziert wird (S. 41–49). Die philosophiegeschichtlichen Implikationen werden angesprochen, aber als marginal beiseite gelassen. Sicherlich setzt Basilius stets bei der geistlichen Erfahrung (insbesondere bei der Taufe) an, deren theologische Reflexion die Geistlehre bietet. Und richtig ist es, daß es ihm dabei „nicht um eine metaphysische Spekulation über das Wesen Gottes“ geht (S. 32). Doch er verbindet Erfahrung und Schriftauslegung mit trinitarischer Metaphysik, und das nicht bloß gezwungenermaßen in Abwehr des Eunomius und der Pneumatomachen. Gotteserkenntnis und *praxis pietatis* hängen für ihn vom Verständnis des Menschen als Geschöpf, das der Herr in seine Gemeinschaft emporzit, zusammen. Die enorme geistesgeschichtliche Bedeutung der basilianischen Pneumatologie (als Vorbereitung des trinitarischen Dogmas) tritt erst zutage, wenn man sie auch als Lösung zentraler Daseins- und Denkprobleme des spätantiken Menschen schlechthin zu verstehen versucht. Exemplarisch sei dafür auf den Abschnitt „Der Heilige Geist in der prophetischen Verkündigung“ (S. 62–77) verwiesen: Über die zutreffende, referierend-interpretierende Darstellung hinaus wäre die Frage zu stellen, welche spezifische Lösung der *erkenntnistheoretischen Problematik* (die Basilius allgemein-christlich mit dem Hinweis auf die Offenbarung bietet) die Lehre vom „Geist der Wahrheit“ bringt, wenn dieser auf den menschlichen Verstand einwirkt, ohne ihn auszulöschen (S. 68) und wenn er der Offenbarer Gottes ist. Die Verf. berührt diese Fragestellung an späterem Ort, wenn sie das Werk der Erleuchtung darstellt (S. 135–158). Der Vergleich mit Plotin zeigt fundamentale Unterschiede; inwiefern davon der Gottes- und Offenbarungsbegriff berührt wird, wird nicht deutlich.

Am ausführlichsten ist die Darstellung des *heilsgeschichtlichen Wirkens des Geistes* (S. 49–161). Als dessen Teil sieht Basilius die *Prophezie*, doch im Unterschied zu anderen Theologen bildet bei ihm diese nicht den Hauptgegenstand der pneumatologischen Reflexion. Damit überwindet er vom Ansatz bei der gegenwärtigen Geisterfahrung her eine weitverbreitete historisierende Interpretation. Die Verf. zieht zum Vergleich her auch von ihr mit Recht für pseudo-basilianisch gehaltenen, vermutlich im Umkreis des Basilius entstandenen Jesaja-Kommentar heran (S. 68–77, allerdings ohne Berücksichtigung von R. Loonbeek, *Etude sur la Commentaire d'Isaie attribué à saint Basile*, Diss. Louvain 1955). Daraus wird deutlich, daß der charismatische Neuaufbruch jener Zeit ansatzweise mit einer Aktualisierung der Prophezie verbunden war, wobei der Jesaja-Kommentar allerdings der historisierenden Sichtweise stärker verhaftet ist, als die Verf. erkennen läßt. Entscheidend für Basilius' Sicht ist, daß dieser prophetische Geist letztlich vom *Christusereignis* her verstanden werden muß; das hätte bei der schönen Darstellung S. 77–86 (S. 80 f. mit einer erhellenden Interpretation der „Salbung“ vom atl.-orientalischen Hintergrund her, was die existentielle Bedeutung von deren reinigend-kraftiger Wirkung veranschaulicht) ebenso wie bei der Darstellung des *schöpferischen Wirkens des Geistes* (S. 49–62) stärker zur Geltung kommen sollen. Die Verf. wertet in Anknüpfung an die Untersuchung Heising's die basilianische Zuordnung des Geistwirkens zum göttlichen Schöpfungswerk als epochalen Schritt in der Entwicklung der Pneumatologie, da dieser im frühen Christentum kaum ein kosmologischer Bezug zuerkannt wurde. (Zu diesem Problem fehlen im übrigen genauere Untersuchungen, weswegen hier eine theologiegeschichtliche Behandlung des Basilius einige Aufschlüsse hätte geben können).

Der springende Punkt, die Übertragung eines soteriologischen Gedankens auf die Kosmologie im Interesse der Trinitätstheologie, kommt bei der Verf. nicht deutlich genug heraus (auch nicht bei der erneuten Berührung des Themas S. 107–114): Basilius kennt zunächst wie die Tradition keine Mitwirkung des Geistes bei der Erschaffung der Welt, weil dieser strikt der Heilsgeschichte zugeordnet ist. Da jedoch die Konsequenzen seiner Trinitätslehre mit ihrem Ansatz bei der differenzierten Einheit des gött-

lichen Wirkens eine entsprechende Deutung der Schöpfungsgeschichte erfordern und da (mit Origenes) das für die Vollkommenheit des Menschen unabdingbare Geistwirken insofern auf dessen Erschaffung bezogen ist, als Existenz auf Vervollkommnung hin angelegt ist, sind Pneumatologie und Schöpfungslehre gedanklich verbunden. Dieses Geistwirken schon in der Schöpfung zu lokalisieren, würde jedoch seinen Gnadencharakter aufheben und das Christuserignis völlig relativieren und insofern zu einer stoischen oder gnostischen Auffassung zurücklenken. Um dennoch sinnvoll von der trinitätstheologisch notwendigen Beteiligung des Geistes an der Schöpfung sprechen zu können, greift Basilius hilfsweise zu dem Topos von der Heiligung der Engel, bei denen vom Begriff her Erschaffung und Vervollkommnung zusammenfallen. Insofern gilt die Feststellung der Verf., daß das gesamte Schöpfungswirken trinitarisch bestimmt sei (S. 62) bzw., daß der Geist am göttlichen Schöpfungswerk teilhabe (S. 163), nur mit einer doppelten Näherbestimmung: Im Blick auf die Schöpfung gilt es nur für die Engel; im Blick auf den Menschen gilt es nur wegen des Zusammenhangs der Schöpfung mit der Erlösung.

Der Bezug der Pneumatologie zur *Ekklesiologie* läßt sich am besten durch die Aussagen über die Charismen erhellen (S. 86–107). Inhaltlich berührt sich hier die vorliegende Arbeit mit der gleichzeitig entstandenen von P. Fedwick (1979; vgl. dazu meine Rez. in ByZ 1982, S. 36–38). Basilius entwickelt – in souveränem Anschluß an Paulus – „eine wahrhaft charismatische Struktur der Gemeinschaft“ (S. 103). Kirche ist für ihn insofern *creatura spiritus*, als die Gnade des Geistes sich in den mancherlei Gnadengaben konkretisiert, welche zur Wahrnehmung der notwendigen Aufgaben in der Gemeinschaft befähigen. (Die produktiv-kirchenkritische Kraft dieses Ansatzes, der eine Rückbindung der Ekklesiologie an biblische Normen impliziert, kommt hier nicht zur Darstellung). Die *soteriologische Funktion* des Geistwirkens liegt in der „Heiligung“ (S. 107–158), womit Basilius die gnadenhafte Umgestaltung des Menschen durch den Geist meint, die die Nachfolge Christi ermöglicht und zur Gemeinschaft mit Gott führt. Die Verf. stellt in diesem am besten gelungenen Abschnitt ihrer Arbeit die traditionsgeschichtliche Verbindung zu den Konzeptionen von Clemens und Origenes ebenso wie die philosophiegeschichtliche Berührung mit dem Neuplatonismus heraus und macht die innere Logik deutlich, mit welcher diese pneumatologische Soteriologie zur orthodoxen Trinitätslehre hinführt. Immer wieder rekurriert sie dabei auf das berühmte 9. Kapitel von *De spir. s.*, steuert aber – abgesehen von der nicht gering zu achtenden Interpretationsleistung – keine neuen Erkenntnisse bei. In formaler Anlehnung an die platonische Eikon-Lehre, aber in deren inhaltlicher Umprägung (S. 115–122) stellt Basilius Logos und Geist, die untereinander und mit Gott-Vater durch die Relation der Abbildung verbunden sind, als die fundamentalen Bilder Gottes dar, in Bezug auf die eine anthropologische Aussage über die Gottesbildlichkeit des Menschen erst begründet ist. Aus der ontologischen Definition des menschlichen Wesens, die sich in der christlichen Anwendung der philonischen Exegese von Gen. 1,26 f. oft findet, wird damit eine christologisch-pneumatologische. Das hat zur Folge, daß auch die platonisierende Vorstellung vom „Gott-werden“ uminterpretiert wird: „Vergöttlichung“ ist nicht ein mysteriöser Akt oder höchste Stufe des mystischen Erlebens, sondern im biblischen Sinne die Gemeinschaft mit Gott, die nicht zur menschlichen Qualität wird, sondern strikt an das Wirken von Sohn und Geist gebunden bleibt (wobei die Verf. nicht genügend beachtet, daß Basilius die platonische Konzeption der „*homoiosis theo*“ an vielen Stellen von der stoischen Konzeption der „*oikeiosis*“ her interpretiert, um der biblischen Sicht gerecht zu werden). Zu diesem Ziel führt der mühevoll, in der Taufe fundierte Weg der Formung des Menschen (S. 115–145): „Der Heilige Geist ist jene Kraft, die die im Menschen angelegten Fähigkeiten entfaltet und zu dem seiner Natur gemäßen Telos führt“ (S. 166). Insofern ist er der „Lebensspender“ schlechthin, als welcher er – der basilianischen Lehre gemäß – im Credo von 381 gepriesen wird. Die Verf. bietet im einzelnen dazu treffliche Beobachtungen, so vor allem zur „Katharsis“, wo wieder die formalen Anklänge an Plotin durch inhaltliche Divergenzen überlagert sind (S. 127 ff.) und wo die Verbindung zur asketischen Theorie besonders deutlich wird (S. 131 ff. anhand von Ep. 2 exemplifiziert).

Mit der Analyse des soteriologischen Prozesses kann Basilius die *trinitätstheologische Einordnung des Geistes* plausibel erklären (S. 162–188). Ihm liegt daran, die spezifische Funktion des Geistes ebenso wie seine unzertrennliche Verbundenheit mit Vater und Sohn herauszuarbeiten. Damit leistet er einen besonders wichtigen Beitrag zur abschließenden Fixierung des trinitarischen Dogmas. Die Verf. geht – unter Berufung auf den Umstand, daß Basilius die spekulative und begriffliche Erfassung der Trinität scheute – auf die Trinitätsproblematik, insbesondere auf die Interpretation der Begriffe *Usia* und *Hypostasis* nicht analytisch ein, sondern referiert die basilianischen Aussagen. Das kann man angesichts des Gewichts der Sache und der durch R. Hübner neu aufgerollten Forschungsprobleme nur bedauern. Aber allein dieses Thema wäre schon Gegenstand einer eigenen Monographie.

Die Arbeit erhebt nicht den Anspruch, ein eigenständiger Forschungsbeitrag in dem Sinne zu sein, daß sie über die bisherigen Auffassungen zu den einzelnen Komplexen hinausgeht oder gar den Ansatz einer neuen Gesamtschau bieten will. Das wäre bei einem derart kompakten Thema auch zu viel verlangt. Vielmehr bietet sie eine besonnene und zuverlässige Zusammenfassung des bisherigen Forschungsstandes, welche als solche einen eigenen Wert besitzt und – im Rahmen der aufgezeigten Schranken – als gelungen gelten kann.

Osnabrück

Wolf-Dieter Hauschild

CYPRIEN de Carthage. *A Donat et La vertu de patience. Introd., traduction et notes de Jean MOLAGER (Sources Chrétiennes, 291). 12 × 19, 280 p. Paris, Editions du Cerf, 1982.*

Jean Molager publie ensemble deux courts traités de Cyprien, le premier en date, l'*Ad Donatum* (246, peu de temps après le baptême de l'auteur), et l'un des derniers, le *De bono patientiae* (256), écrit à l'occasion de la controverse baptismale pour exhorter à l'unité et à la paix (cf. *Ep.* 73, 26). Relevons dès maintenant la traduction que donne J. Molager du titre de ce dernier ouvrage: la *vertu* de patience, et non *le bien*, ou *les avantages* de la patience. Des rapprochements avec d'autres exemples chez Cyprien lui-même ou d'autres auteurs chrétiens, justifient cette traduction (p. 136).

Sans reprendre par lui-même l'étude de la tradition manuscrite de ces deux traités, M. donne, avec quelques détails, la liste des mss les plus importants: il s'arrête surtout au *Parisinus* (S) et au *Veronensis* (V) dont il apprécie la valeur respective, à la suite de Hartel, Bévenot, Weber et Petitmengin (avec ce dernier, il rend justice à V, p. 57). Le texte publié ici est celui du CCL, M. Simonetti pour l'*Ad Donatum*, C. Moreschini pour le *De bono patientiae*, avec quelques minimales variantes.

La traduction française nous a paru exacte, agréable, ingénieuse dans les passages difficiles; elle se lit avec plaisir.

Des introductions, très soignées elles aussi, le recenseur retient surtout deux choses. Si Cyprien ne fait pas à proprement parler oeuvre de *théologien*, l'*Ad Donatum* est comme l'esquisse d'un petit traité de catéchèse sur le baptême et sur la grâce, et à ce titre il doit retenir l'attention du théologien et du catéchète. P. 121–125, M. rassemble un certain nombre de passages d'autres oeuvres de Cyprien sur les effets spirituels du baptême, qui développent ce qui avait été dit une première fois dans l'*Ad Donatum*. — D'autre, part cet écrit est l'expression vivante d'une expérience spirituelle, genre littéraire tout à fait nouveau, et comme »l'ébauche des *Confessions* d'Augustin« (p. 22). — De son côté, le *De bono patientiae*, tout inspiré qu'il est du traité de Tertulien sur le même sujet, mais sans aller jusqu'à une »fidélité presque servile« (P. Monceaux, L. Bayard), a un accent plus »chrétien« que celui de son modèle: par exemple sur la »patience« de Dieu (4) ou du Christ (8), sur le pardon (8), le »Christum sequi« (p. 203). Transposition évangélique et chrétienne d'une éthique stoïcienne (cf. p. 44).

En second lieu, on remarquera que, aussi bien dans les introductions que dans l'annotation copieuse et précise, qui fait comme un commentaire continu, l'éditeur s'arrête volontiers aux problèmes littéraires. Celui des *sources* par exemple: la comparaison avec Tertulien s'impose ici, M. la poursuit presque page par page, avec beaucoup de finesse,