

Zensur, mit dem exponentiell gewachsenen Wissen in der Epoche des Buchdrucks umzugehen. Vielfach existierten die aufgeführten Bücher nicht, vielfach waren durchaus orthodoxe Werke auf dem Index gelandet. So spiegeln Rubriken der Reformen wie „nomina semper obscura, hodie vero obscurissima“ die erfreulichen

Probleme wieder, mit denen die Zensur bis heute zu kämpfen hat. Hoffen wir, dass sich dieses skeptische Zwischenresümee für die Erfolgsbilanz der Zensoren bei der weiteren Arbeit bestätigt.

Dresden

Gerd Schwerhoff

## Alte Kirche

Dünzl, Franz, *Pneuma*. Funktionen des theologischen Begriffs in frühchristlicher Literatur (= Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 30), Münster (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 2000, 451 S., geb., ISBN 3-402-08114-8

Der Geist weht, wo er will, und ist deshalb nur schwer in Definitionen zu fassen. Das schließt freilich nicht aus, dass menschliche Aussagen über den Geist differenziert und systematisch rekonstruiert werden können. Dieser Aufgabe unterzieht sich für die frühchristliche Theologie die Regensburger Habilitationsschrift von Franz Dünzl (= D.). Dass sowohl „Pneuma“ als auch „Funktionen“ im Titel undeterminiert bleiben, markiert zugleich das Problem wie auch den beschrifteten Lösungsweg: Von einer systematischen Pneumatologie sei erst bei Origenes zu sprechen; für die Zeit davor könne es lediglich darum gehen, „Typen‘ pneumatologischen Denkens“ (11f.) zu identifizieren und zu beschreiben, in welchen theologischen Kontexten sie in Anspruch genommen wurden. Die Untersuchung beschränkt sich dabei auf die Quellen, „die aus rezeptionsgeschichtlicher Sicht für die ‚kirchliche Tradition‘ bis Origenes stehen“ (12); dass dazu aus patristischer Perspektive selbstverständlich auch der „montanistische“ Tertullian und die *traditio apostolica* gehören, sollte heute nicht mehr gesondert als „tolerant“ begründet werden müssen (ebd. Anm. 8). Freilich birgt diese Eingrenzung das grundsätzliche Problem, dass mit der „Kirchlichkeit“ ein Kriterium an Autoren und Texte herangetragen wird, das zu deren Zeit noch gar nicht trennscharf definiert war, so dass man fragen darf, ob nicht für das 2. Jh. auch die neutestamentlichen Apokryphen als Quellen hätten dienen sollen.

Um im „Verstehenshorizont des griechischsprachigen Heidenchristentums“ (13) zu verbleiben und moderne Implikationen des „Geist“-Begriffs (wie auch der alttestamentlichen  $\text{רוּחַ}$ ) zu vermeiden,

spricht D. durchgehend von „Pneuma“. Analysiert werden nicht Schriften, die Pneuma-Aussagen enthalten, oder literarische Abhängigkeiten zwischen ihnen, sondern ihre Klassifizierbarkeit nach einem von D. aus den Quellen erarbeiteten Raster, das sich von Gotteslehre über Christologie, trinitarische Zusammenhänge, Anthropologie und Soteriologie bis zu Ekklesiologie, Schriftverständnis und Schöpfungstheologie erstreckt. In diesem Zugang schlägt sich die Einsicht nieder, dass nur selten das Pneuma „an sich“ reflektiert wird: So sprechen Athénagoras, leg. 10,4 und Clemens von Alexandrien, strom. V 88,2 vom Pneuma als einer göttlichen ἀπόρροια (vgl. 16f.); die Identifikation mit der Schöpfungsweisheit, worin sich „Spuren einer kirchlichen Tradition“ (Theophilus von Antiochien, Autol. I 7,3; Irenäus von Lyon, haer. IV 20,3 u. ö.) abzeichnen, steht dagegen bereits bei Justin in Konkurrenz zum Logos als Äquivalent der Sophia (dial. 61,3–5; 129,3; vgl. 20f.). Daher erscheint es begründet, dass D. nicht die Begriffe  $\text{πνεῦμα}$  und *spiritus*, sondern deren „thematische und intentionale Kontexte“ in den Mittelpunkt stellt (28).

Bezogen auf den Gottesbegriff ist dabei zwischen dem Pneuma als „Chiffre für Gott selbst bzw. für das Göttliche“ und als einer von Gott unterschiedenen theologischen Größe zu differenzieren (vgl. 50f.); in letzterem Fall wirkt das Pneuma als ein Gott untergeordnetes „Instrument *ad extra*“ (41). Diese Doppelbedeutung wirkt sich z. B. bei Tertullian im Zusammenhang christologischer Klärungsversuche aus (adv. Prax. 26,2–7; vgl. 58f.), wonach *spiritus Dei* das „göttliche Substrat“ bezeichnet, das Vater und Sohn verbindet und damit Christi göttliche Herkunft bezeugt, ohne dass die pneumatische Präexistenz zur wahrhaftigen Inkarnation in Konkurrenz treten soll (adv. Marc. III 8; vgl. auch Iren. haer. V 1,2; dazu 68). Andererseits betont Tertullian die trinitätstheologische Realität des *spiritus* als dritter göttlicher „Person“ (adv. Prax. 2,4; 12,1–3;

vgl. 166–172), selbst wenn dieses Dritte noch eher unspezifisch bleibt. Hier deutet sich „der Übergang von einer heilsgeschichtlich dominierten hin zu einer ‚metaphysischen‘ (exakter: meta-ökonomischen) Perspektive und damit von einer triadisch strukturierten Gottesvorstellung hin zum trinitarischen Gottesbegriff“ an (174), so dass letztlich für das trinitarische Dogma die eher „monistische“ Konzeption eines göttlichen Pneuma-Seins nur noch untergeordnete Relevanz besaß (381 – hier wäre freilich im Blick auf die lateinische Trinitätstheologie, vor allem auf Augustin, ein Fragezeichen zu setzen!). Für die vororigeneische Theologie erweist sich (wenig überraschend) der mathäische Taufbefehl als Grundlage der mit großer Konstanz begegnenden Trias „Vater – Sohn – Pneuma“, die jenseits schwankender Deutungen durch liturgische Praxis „geerdet“ war (131f.; vgl. 176). Dem Pneuma wird bei der Taufe – in Abgrenzung zur Sündenreinigung durch das Taufwasser – die Funktion der Befähigung zum neuen Leben beigemessen (Tert. bapt. 6,1; trad. ap. 21; dazu 211; zum soteriologischen Sachgehalt der Pneumabegabung vgl. 250–255). Insofern „die Kirche, d.h. konkret die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde, den ‚Ort‘, den sozialen ‚Kontext‘ dar [stellt], in dem der theologische Pneumabegriff regelmäßig gebraucht wird“, ist es bedauerlich, dass der Vf. das nur als Möglichkeit erwähnte Kapitel „über die Verwendung des Pneumabegriffs im Kontext der Liturgie“ (314) nicht realisiert hat – damit ließe sich die begriffsgeschichtliche Analyse gewissermaßen sozialgeschichtlich „gegenlesen“.

Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt auf der anthropologisch-soteriologischen Ebene: „Der unmittelbare Kontakt des Menschen mit dem Göttlichen war es, den die frühen Christen mit Hilfe des Pneumabegriffs vorformuliert fanden und den sie selbst mit dieser Chiffre zu beschreiben vermochten“ (180), wobei die Schwierigkeit darin liegt, dass in den Quellen nicht trennscharf zwischen theologischer und „rein“ anthropologischer Verwendung des Pneuma-Begriffs unterschieden wird, der im zweiten Fall als Geistesverfassung, Bestandteil des Körpers oder Seele(n)teil) verstanden werden kann (181f.; vgl. 288–297). Differenziert wird weiterhin zwischen Pneuma als Auszeichnung *aller* Christen und als besonderem Charisma – zunächst der Propheten, später vor allem der Amtsträger. Ob schon I Clem 3,4 implizit das verlorene gegangene Pneuma der Frühzeit beklagt (das die römische Gemeinde einst besessen

habe, vgl. 2,2; dazu 196f. und 239f.: Exkurs „Pneumaverlust“), sei dahingestellt; spätestens bei Justin und in antignostischem Kontext bei Irenäus wird das Pneuma als Kennzeichen der wahren Christen vorgestellt, und zwar explizit das im AT verheißene, bei Jesu Taufe auf diesen herabgestiegene und von ihm den Christen geschenkte Pneuma (haer. III 17,1f.; vgl. 205). Im späten 2. Jahrhundert wird in der Auseinandersetzung mit dem Montanismus das schon länger unstrittene prophetische Pneuma (Did 11,7–12) ekklesiologisch domestiziert (wenn auch niemals als theoretische Möglichkeit der Kirche bestritten; vgl. 216–219): Erstmals bei Ignatius von Antiochien (Philad. 7,1f.) erscheint der Bischof als pneumatischer Charismatiker; auch wenn „die pneumatische Ausformung der Amtstheologie bis ins 3. Jh. hinein literarisch bemerkenswert schwach bezeugt ist“ (223), kennt doch spätestens die *traditio apostolica* amtspezifische Übertragungsmodi des Pneuma an die zu Ordinierenden und spiegelt damit gewiss bestehende Praxis (226 – der Bischof ist *Mittler*, nicht Geber des Pneumas: ebd. Anm. 3331). Eine „charismatische“ Gruppe im engeren Sinne bleiben jedoch die Märtyrer (vgl. 224 Anm. 319 zu trad. ap. 9; 230 mit Anm. 357 zu pass. Perp. 1,4). „Der Pneumabesitz der Getauften erscheint somit weniger als objektive ‚Tatsache‘ denn als Postulat, das es zu objektivieren gilt in Bekenntnis und Martyrium“ (232). Neben der Abgrenzung nach außen ergibt sich für das Pneuma daher in ekklesiologischer Perspektive eine „stabilisierende und verbindende“, beim montanistischen Tertullian auch aktiv „gestaltende“ Funktion (316f.), ohne dass der Kirche selbst eindeutig pneumatische Qualität zugesprochen würde; vielmehr soll durch starke Alternativen zwischen Gliedern und Gegnern der Kirche bei ersteren das „Kirchenbewusstsein“ gestärkt werden (so vor allem bei Iren. haer. III 24,1f.; vgl. 310f.).

In spezifisch soteriologischer Perspektive fällt Tatian insofern aus dem Rahmen, als er den Logosbegriff für den Erlöser durch den des Pneumas ersetzt (orat. 13,1f.; vgl. 243 mit Anm. 435), während ansonsten in der Frühzeit das Pneuma die durch Christus bewirkte Erlösung im Blick auf eschatologische Unvergänglichkeit vermittelt (250), später jedoch als Heilsgabe an die der (richtigen!) Kirche zugehörigen Christen fungiert. Weiter befähigt es den Menschen zu gutem Handeln – in Opposition zum gnostischen und marcionitischen „Pneuma-Sarx-Dualismus“ (275). Aus einer ontologischen wird im Gefolge des paulinischen Duals von

πνεῦμα und σάρξ eine *ethische* Alternative (vgl. Gat 6,8 bei Clemens Alex. Strom. IV 43,5; dazu 282f.). Das damit angezeigte Spannungsfeld widerspricht nach D. freilich nicht der Beobachtung, dass „ein positives Verhältnis zwischen dem sarkisch/somatistisch verfassten Menschen und dem göttlichen Pneuma bzw. die grundsätzliche Vereinbarkeit beider Größen die theologische Option der Kirche war“ (288). Insgesamt lässt gerade hier der Kampf gegen die Gnosis eine „deutliche Intensivierung und Standardisierung“ der pneumatologischen Soteriologie erkennen (301); dabei reproduziert sich die in der Gotteslehre zu beobachtende Doppelbedeutung des Pneumas als einer „Chiffre göttlicher Transzendenz“ einerseits und einer von Gott unterscheidbaren, durchaus „hypostatisch“ erscheinenden Größe (302).

Schließlich wird das Pneuma auch für die Beglaubigung der Offenbarungsurkunde des Christentums in Anspruch genommen, indem die neutestamentlichen Schriften – in Analogie zum AT – in freilich noch unspezifischer Weise als „inspiriert“ verstanden werden; gegenüber jüdischen Gesprächspartnern kann dabei das prophetische Pneuma als beiderseits anerkannte Instanz göttlicher Selbstmitteilung in Anspruch genommen werden (Justin, dial. 32,3), wohingegen in Barn 12,2 vermittels des Pneumas „eine radikale Umdeutung des AT“ erfolgt (334). Clemens Alex. reflektiert die Notwendigkeit einer pneumatologischen Schriftermeneutik explizit: Nur der „kirchliche Gnostiker“ könne das vom Pneuma Geoffenbarte erfassen (Strom. VI 115,5); dafür bedürfe er jedoch philosophischer und dialektischer Bildung, auf die die Propheten und Apostel nur deswegen hätten verzichten können, weil sie unmittelbar „Schüler des Pneuma“ gewesen seien (Strom. I 45,1; vgl. 338). Das Pneuma fungiert demnach als „objektivierte heuristisches Prinzip“, das methodengeleitete Exegese allererst ermöglicht und zugleich legitimiert (341 f.).

In D.s umfangreicher Studie wird eine beeindruckende Fülle von Material verarbeitet; offen bleibt dabei – bewusst – die Stellung des einzelnen Zitats im Gesamtwerk eines Autors. Ob es daher neben systematisch-pneumatologischen Denk-„Typen“ auch personal zurechenbare Profile frühchristlicher Pneumatologie gab, bleibt einer vom Leser zu vollziehenden Synthese vorbehalten. Hier offenbart die in sich durchaus einleuchtende Konzeption der Arbeit eine Schwäche, die auch die zahlreichen Querverweise nicht beheben können: Zwar macht sich in der Tat erst Origenes systematische Gedanken über das Pneuma und optiert dabei ein-

deutig für ein „hypostatistisches“, d.h. „eigenständig-trinitarisches“ Verständnis und gegen die Auffassung des Pneumas als göttliche Substanz (vgl. 373f.), weshalb D. zu Recht konstatiert, dass erst durch Origenes die „Formulierung der pneumatologischen Frage als solcher“ erreicht ist, und zwar auch hier auf dem Hintergrund der kirchlichen Tauftradition (376 – ob das 4. Jh. für diese Frage tatsächlich die „Lösung“ erbrachte [377], wäre m.E. gesondert zu behandeln!). Dennoch arbeiten Irenäus und Tertullian, die von D. am häufigsten herangezogen werden, keineswegs „vor“ oder gar „unsystematisch“, enthalten doch vor allem die antihäretischen Diskurse Hinweise zur Identifizierung situationsübergreifender Argumentationsstrukturen.

D. vermerkt, dass sich „im Laufe des 2. und beginnenden 3. Jahrhunderts eine Vertiefung und Systematisierung der theologischen Reflexion“ vollzieht, „die sich allerdings den Pneumabegriff nicht direkt zum Gegenstand nimmt, sondern in immer vielfältigeren und dichterem Aussagen mit ihm arbeitet“ (394). Diese Entwicklungsstufe anhand der theologischen Profile einzelner Autoren nachzuzeichnen wäre eine gewinnbringende Ergänzung zu D.s Studie, mit der – die Varianzbreite des Pneuma-Begriffs zugestanden (vgl. 29) – auch die werkimmanenten Konsistenzen deutlicher herausgearbeitet werden könnten. Damit ist freilich schon ein weiterführendes Feld patristischen Arbeitens bezeichnet, dem D. als Vergleichsmaterial noch das jüdische Schrifttum qumranischer, hellenistischer und rabbinischer Provenienz hinzufügt (13); auch die Frage nach den Einflüssen paganer Philosophie im Verhältnis zur biblischen Tradition wäre noch eingehender zu behandeln. Die „kirchliche Tradition“ frühchristlicher Pneumatologie in diesen religionsgeschichtlichen Horizont einzuzeichnen ist eine noch ausstehende Aufgabe, für die D.s Arbeit nun eine materialreiche und plausibel strukturierte Vorlage bietet.

Jena

Peter Gemeinhardt

Tiersch, Claudia, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398–404)*. Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches (Studien und Texte zu Antike und Christentum, Band 6), Tübingen (J.C.B. Mohr [Paul Siebeck]) 2002, X + 475 S., kart., ISBN 3-16-147369-8

Bischof zu sein ist keine leichte Aufgabe – besonders wenn man aus dem verhältnismäßig ruhigen Fahrwasser Antiochiens