

ten“ des Hermas die Untersuchung von St. Giet (1963). In der Beurteilung Tatians stützt er sich einseitig auf die von M. Elze nicht recht überzeugend angenommene Grundkonzeption des Apoleteten; zur Psychologie Tatians hätten auch noch des Rezensenten Studien zum Todesgedanken in der Alten Kirche (1954) eingesehen werden können.

Insofern die Arbeit eine geistesgeschichtliche, nicht systematische Studie darstellt, war die Gliederung nach Verfassern und Schriften angebracht. Normann hat sich seiner Aufgabe mit Fleiß, Sorgfalt und Sachkenntnis entledigt. Eine Reihe zusätzlicher, trefflicher Detailbeobachtungen ergänzt den Wert der Arbeit. Diese Untersuchung über Christus als Didaskalos behandelt einen bisher zu wenig berücksichtigten Teilaspekt des Christusbildes der beiden ersten Jahrhunderte. Judentum und Hellenismus haben auch bei der Entfaltung der Vorstellung von Jesus Christus als dem Lehrer Pate gestanden. Die kirchlichen Schriftsteller haben diese „Patenschaft“ auch im vorliegenden Fall dankbar, stellenweise zu unterwürfig, im ganzen aber nicht kritiklos angenommen. Wenn der Gang der Untersuchung Normanns eine gewisse „Verlehrung“ der Christusbotschaft erkennen läßt, so ist dies mit dem Verfasser als einseitige Betrachtungsweise zu bewerten.

Würzburg

Joseph A. Fischer

W.-D. Hauschild: Die Pneumatomachen. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts, Theologische Dissertation Hamburg 1967. IV, 247 S. (Chemoprint).

Obwohl der trinitätstheologische Streit des vierten Jahrhunderts zu den am intensivsten behandelten Themen der alten Kirchen- und Dogmengeschichte gehört, harren hier, wie jeder Kundige weiß, nach wie vor wichtige Probleme einer befriedigenden Lösung. Dies gilt nicht zuletzt von den Auseinandersetzungen um Wesen und gottheitliche Würde des Hl. Geistes, deren Hintergründe und Motive für uns weiterhin im Dunkeln liegen. So ist es denn zu begrüßen, daß es der Verfasser dieser Hamburger Dissertation unternommen hat, in dies Dunkel hineinzuleuchten, indem er die Geschichte und Theologie der Pneumatomachen als der spätesten Parteibildung des trinitätstheologischen Streits zum Gegenstand einer monographischen Behandlung machte. Denn wenn es auch schwerlich zutrifft, daß die Pneumatomachen, wie der Verfasser meint, bislang im wesentlichen unter kirchengeschichtlichem Aspekt untersucht worden seien, aber nicht unter dogmengeschichtlichem, was übrigens im Grunde vom „ganzen trinitarischen Streit“ gelte (S. 1), daß man es bisher im allgemeinen versäumt habe, „das theologische Anliegen der Pneumatomachen ernst (zu) nehmen und im Zusammenhang damit die Frage nach ihrem Geistverständnis und der Triebfeder ihrer ‚Pneumatomachie‘ (zu) stellen“ (S. 2), so stand doch zu erwarten, daß eine gründliche Aufarbeitung des vorhandenen Quellenmaterials und eine sorgfältige Auswertung der dazu vorliegenden Literatur zu einem differenzierteren Bild von den Ursprüngen wie den verschiedenen Ausprägungen des Pneumatomachentums führen werde, als wir es bisher besitzen, ja, daß es auf diese Weise vielleicht sogar gelinge, den treibenden Kräften der pneumatologischen Lehrentwicklung auf die Spur zu kommen, hinsichtlich derer man bis dahin über ein „Non liquet“ letzten Endes nicht hinausgelange.<sup>1</sup>

Der Verfasser setzt ein mit dem Versuch einer Rekonstruktion und Darstellung der pneumatomachischen Anschauungen (S. 16–129), wie sie neben der antipneumatomachischen Polemik des vierten und beginnenden fünften Jahrhunderts auch aus einigen wenigen originalen Dokumenten, den von F. Loofs in der Athanasiosüberlieferung entdeckten makedonianischen Dialogen,<sup>2</sup> zu erheben sind. Dabei nimmt er die einzelnen Quellen zunächst je für sich, d. h. er differenziert chronologisch und

<sup>1</sup> Vgl. A. M. Ritter, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol, FKDG 15, 1965, S. 293, A. 2 und speziell die Rekonstruktion der pneumatomachischen Theologie nach ihren Voraussetzungen wie ihren wichtigsten Ausprägungen.

geographisch, ehe er danach fragt, was seine Quellen miteinander verbindet. So unterscheidet er zwischen Frühformen des Pneumatomachentums in Ägypten (den „Tropikern“ aus Thmuis nach den Serapionbriefen des Athanasios sowie alexandrinischen Pneumatomachen nach der Didymossschrift „De spiritu sancto“), den Anschauungen des Eustathios von Sebasteia (nach Basileios „De spiritu sancto“), der Pneumatomachen Kleinasiens (aufgrund der Nachrichten bei Epiphianos und Gregor von Nyssa) und Konstantinopels (nach den Reden Gregors von Nazianz), sieht sodann den „Höhepunkt der pneumatomachischen Theologie“ seinen literarischen Niederschlag finden im Pneumatomachentum des pseudo-athanasianischen „Dialogus I contra Macedonianos“ und eruiert endlich „Spätformen pneumatomachischer Theologie“ in „De trinitate“ des Didymos, „Dialogus III de trinitate“ des Ps.-Athanasios und dem 7. Dialog der Schrift „De sancta et consubstantiali trinitate“ Kyrills von Alexandria.

Der zweite Hauptteil ist Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung und Vorgeschichte der Pneumatomachen gewidmet (S. 130–190). Hier versucht der Verfasser nachzuweisen, „daß die Pneumatomachen keine plötzlich auftretende, isolierte Erscheinung des späten 4. Jh., sondern tief in die normaltheologische Tradition des Ostens eingebettet sind“ (S. 8). Als „Vorläufer“ werden namhaft gemacht: Origenes, dessen Schüler Theognost, Pierios und Pamphilos, namentlich aber Eusebeios von Kaisareia, ferner die Theologen der die östlichen Synoden von 341 bis 359 beherrschenden „Mittelpartei“, Ps. – Ignatios, die Verfasser des Euchologium Serapionis und der Apostolischen Konstitutionen, Eusebeios von Emesa, die Homoier und endlich die Homoioisianer, die allein als die echten „Väter“ der pneumatomachischen Bewegung gelten können (S. 184 u. ö.), während sich Pneumatomachen und (Alt- wie Neu-)Arianer zumindest im Ansatz ihrer „Trinitätstheologie“ grundsätzlich voneinander unterscheiden (S. 177 u. ö.).

Folgt ein dritter und letzter Teil mit kirchengeschichtlichen Untersuchungen (S. 191–239), und zwar einmal zu Ursachen und Ablauf des Streits zwischen Eustathios von Sebasteia und Basileios von Kaisareia, ferner zum Verhältnis zwischen Pneumatomachentum und Askese bei Eustathios nach den „mit einiger Wahrscheinlichkeit“ (S. 220) als sein Werk zu reklamierenden pseudo-basilianischen „Libri duo de baptismo“, zum Geschichtswerk des Pneumatomachen Sabinos von Herakleia, seinem vermutlichen Inhalt und seiner Tendenz, und schließlich – anhangsweise – zu den Bezeichnungen „Pneumatomachen“ und „Makedonianer“ und zum Makedonios-Problem.

Zwar hat der Verfasser auf weiten Strecken seiner Arbeit ein schon mehrfach umgepflügtes Feld beackert. Da er aber, ohne sonderlichen Respekt vor den Thesen und Hypothesen seiner Vorgänger, mit Energie und Zielstrebigkeit seinen eigenen Fragestellungen nachgegangen ist und sich stets aus den Quellen selbst sein Urteil zu bilden bemüht hat, stellen seine Untersuchungen, wie schon aus dieser knappen Inhaltsübersicht hervorgehen dürfte, eine – im Rahmen einer Dissertation! – imponierende Arbeitsleistung dar. Überdies enthalten sie manche scharfsinnigen Beobachtungen, die bisherige Positionen der Forschung zumindest zu überdenken nötigen, und haben in jedem Fall als die bislang umfassendste Materialdarbietung zur Geschichte und Theologie der Pneumatomachen zu gelten, so daß man sie schon deshalb bei künftigen Studien zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts schwerlich wird übergehen können.

Allerdings wird man, wenn ich recht sehe, weithin nur kritisch auf sie Bezug nehmen können. Offenbar sind sie zu rasch abgeschlossen worden,<sup>3</sup> als daß der Ver-

<sup>2</sup> F. Loofs, Zwei makedonianische Dialoge, Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1914, S. 526–551; zur Frage der Zugehörigkeit der pseudo-basilianischen „Libri duo de baptismo“ (MG 31, 1513–1628) von Eustathios von Sebasteia s. u. S. 404 f.

<sup>3</sup> Nach Auskunft des beigelegten Lebenslaufes ist die Arbeit in einem Zeitraum von weniger als anderthalb Jahren entstanden.

fasser – bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffs! – in nennenswertem Maße auch bereits verlässliche Resultate vorzulegen imstande gewesen wäre, was seine deutlichen Spuren nicht nur in der teilweise recht unbeholfenen, gelegentlich nahezu unverständlichen Diktion<sup>4</sup> und in der inkonsequenten Verwendung der Schlüsselbegriffe,<sup>5</sup> sondern auch darin hinterlassen hat, daß die Behandlung der Quellen<sup>6</sup> wie

<sup>4</sup> Hier nur wenige Beispiele: „Der Geist wird deswegen gegenüber Gott und Christus abgehoben, er hat deswegen keine *κοινωνία κατὰ τὴν φύσιν* mit ihnen . . . , weil seine Natur andersartig . . . ist . . .“ (S. 44). – Oder: „Die ontologische Inferiorität des Geistes innerhalb der Trinität beruht also auf der Inferiorität seines Wesens“ (S. 66). – Oder: „Man kann doch nicht alles an der soteriologischen Elle späterer Zeiten messen, zumal (!) Eusebs (von Kaisareia) Theologie nicht ‚nur Kosmologie‘ ist (und man das schon nicht abwerten sollte!), sondern eben deswegen (!) Offenbarungstheologie und eben deswegen (!) Soteriologie ist!“ (S. 148, A. 1).

<sup>5</sup> So heißt es in dem die Einleitung abschließenden Paragraphen, der der „Klärung wichtiger Begriffe“ dienen soll, unmittelbar hintereinander: „Binitarismus‘ wird hier nicht in dem Sinne verstanden, daß Christus und Heiliger Geist in eins gesehen werden oder daß der Geist keine eigene Hypostase, sondern eine Kraft sei; auch nicht in dem Sinne, daß damit jedes trinitarische Reden ausgeschlossen sei, sondern so, daß man – unter Anerkennung der Hypostase ‚Heiliger Geist‘ – in der Gottheit nur eine *Zweiheit* denken kann und diese *Zweiheit* durch das exklusive Schema ‚Vater–Sohn‘ ausdrückt. – . . . Das Wort ‚trinitarisch‘ soll die Zusammenordnung von Vater, Sohn und Geist – unter Wahrung der Gottheit aller drei – ausdrücken, ‚triadisch‘ dagegen nur das Zusammennennen“ (S. 13). So unklar wie diese Begriffsbestimmung – „Binitarismus“ müßte hiernach in der Tat „jegliches trinitarische Reden“ ausschließen, wenn darunter mehr zu verstehen ist als das bloße Zusammennennen von Vater, Sohn und Geist –, so unausgeglichen ist auch die weitere Verwendung dieser Kernbegriffe (abgesehen vom ersten Kapitel des ersten Teils!). Wie von „trinitarisch“ und „Trinitätslehre“ auch da gesprochen werden kann, wo nach Meinung des Verfassers ein „eminenter untrinitarische(s) Denken“ zu konstatieren ist wie bei Eusebeios von Kaisareia (S. 150, A. 1) und der Geist aus „reiner Traditionsgebundenheit“ gelegentlich erwähnt wird, in der Theologie aber „schlechterdings keinen Platz“ hat (S. 149; S. 147), so von „Binitarismus“ durchaus auch abgesehen von der Verwendung des „Vater–Sohn“ Schemas (S. 81 u. ö.). Ja, es wird selbst als Zeichen von „Binitarismus“ gewertet, wenn die „theologischen Bemühungen“, wie es in allen theologischen Lagern bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts allermeist der Fall war, „ausschließlich am Verhältnis Christi zu Gott – orientiert“ sind (S. 6).

<sup>6</sup> Nicht nur sind die Gründe unerfindlich, die den Verfasser bei der Bestandsaufnahme der Quellen zur Geschichte des Pneumatomachentums u. a. den „Disput des seligen Mar Theodor (von Mopsuestia) wider die Makedonianer in der Stadt Anazarbos“ (ed. F. Nau, PO IX, 5, S. 637–667) übergehen und aus dem Werk Gregors von Nyssa lediglich „De spiritu sancto“ sowie – anhangsweise – „Ad Eustathium de sancta trinitate“ berücksichtigen ließen (vgl. S. 3, A. 3; S. 76, A. 2). Sondern es charakterisiert auch seinen Umgang mit den Quellen, daß er sie namentlich im zweiten Teil allzu flüchtig und schematisch befragt und andere Deutungsmöglichkeiten in der Regel nicht einmal in Erwägung zieht, was mitunter zu einer glatten Vergevaltung der Texte geführt hat wie in folgendem – zugegebenermaßen besonders krassen! – Fall: Die Formulierung des Ps.-Ignatios, Ep. ad Heronem VII, 2 (ed. F. Diekamp in: F. X. Funk–F. Diekamp, Patres Apostolici, II, 1913<sup>2</sup>, S. 230: „Ich gebiete dir bei dem Gott des Alls und bei Christus . . . und dem Heiligen Geist und den Legionen der dienstbaren Geister . . .“) deutet der Verfasser so, daß sie sich an 1. Tim. 5, 21 und 6, 13 anlehne, sich von dieser ihrer neutestamentlichen Grundlage aber dadurch unterscheide, „daß der Heilige Geist genannt und *zusammen* mit der himmlischen Geisterwelt von Gott und Christus abgesetzt“ werde; aus ihr gehe hervor, daß für Ps.-Ignatios „der Geist eigentlich zur Engelwelt“ gehöre, „an deren

erst recht die Verwertung der Sekundärliteratur<sup>7</sup> größtenteils zu wünschen übrigläßt.

Es kann hier nicht daran gedacht werden, im einzelnen aufzuführen und zurechtzurücken, was an den Aufstellungen des Verfassers falsch oder doch wenigstens schief ist und wo ihn eine sorgfältigere Analyse der Texte und eine nicht nur eklektische Berücksichtigung der Literatur eines Besseren hätten belehren können.<sup>8</sup> Vielmehr sollen im folgenden drei Komplexe herausgegriffen werden, die die Substanz der Arbeit berühren dürften und um die das Gespräch mit dem Verfasser, auf das er gleichwohl einen Anspruch hat, vor allem wird kreisen müssen.

1. Im Gegensatz zu P. Meinhold, der bei seinen Untersuchungen zu den pneumatomachischen Quellen und Anschauungen sehr wohl Entwicklungen und Umbildungen wahrnahm, eine Verbreiterung und Verschiebung der Diskussionsbasis im Verlauf der Auseinandersetzungen zwischen Pneumatomachen und Homousianern, und doch aufs Ganze gesehen von „großer Eintönigkeit“ der pneumatomachischen

Spitze er der Binität Vater-Sohn“ gegenüberstehe (S. 168). Zwar paßt diese Deutung gut in des Verfassers Konzept vom „Panbinitarismus“ der östlichen Theologie bis auf Athanasios (s. unten S. 403). Am Text aber dürfte sie schwerlich einen Anhalt haben, der sich vielmehr ebenso in „orthodoxem“ wie in „arianischem“ Sinne deuten läßt und verständlich macht, wieso man in Ps.-Ignatios einerseits einen Apollinarianisten, andererseits einen Arianer hat sehen können (s. die Belege S. 166); vgl. im übrigen unten S. 403.

<sup>7</sup> Viele der im Literaturverzeichnis aufgeführten Untersuchungen und Darstellungen werden in der Arbeit überhaupt nicht zitiert, geschweige denn verwertet; auf andere wird nur im Vorübergehen einmal Bezug genommen. In der Hauptsache beschränkt sich der Verfasser auf die Auseinandersetzung mit den unmittelbar themabezogenen Arbeiten von F. Loofs, P. Meinhold, H. Doerries und C. R. B. Shapland, ohne jedoch auch ihnen gegenüber sich immer mit Erfolg um eine faire Diskussion zu bemühen, die ihre Argumente voll zur Geltung kommen ließe, bevor die eigene Kritik einsetzt. Wo aber die Literatur nicht in ausreichendem Maße aufgearbeitet wird, ist nicht nur „des Büchermachens kein Ende“, sondern werden sich auch Fortschritte in der Forschung kaum erzielen lassen!

<sup>8</sup> So wird ohne Textbelege und ohne Auseinandersetzung mit der Literatur die „Labilität“ der homousianischen Partei an der angeblichen Verschiedenartigkeit der Interpretationsmöglichkeiten des Schlagworts *ὁμοιος κατ' οὐσίαν* verdeutlicht. „Faßte man hier *οὐσία* als *eine οὐσία δευτέρα*, so war der Weg zu den Homousianern hin gebahnt; faßte man sie dagegen als *πρώτη* (also *zwei οὐσίαι*), so unterschied man sich nicht wesentlich von der personalen Zwei-Hypostasen-Theologie der alten Mittelpartei“ (S. 9, A. 1; vgl. dagegen A. M. Ritter a.a.O., S. 284 f.). Daß sich das Konzil von 381 gegenüber dem Bekenntnis der Homousie des Geistes „stärker zurück(gehalten)“ habe als etwa die römische Synode von 378 (S. 12), ist, so allgemein gesagt, mitnichten das Ergebnis meiner Untersuchungen (S. 12, A. 2; vgl. dagegen A. M. Ritter a.a.O., S. 119 ff. 190. 270. 303 ff.). – Wenn Athanasios den Tropikern das Bekenntnis zuschreibt, daß der Sohn *ἴδιος τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας* sei (Ep. ad Serap. I, 21; MG 26, 580 C), so entspricht dies, wie sich der Verfasser leicht anhand des „Lexicon Athanasium“ von G. Müller hätte überzeugen können, ganz seinem eigenen Verständnis des *ὁμοούσιος* und läßt wohl keinen Zweifel daran, daß für ihn die „Christologie“ der Tropiker nikäisch war, wenn auch der Wert dieser dogmatischen Übereinstimmung für ihn dadurch beeinträchtigt und das Abrücken der Tropiker von den „Arianern“ dadurch suspekt wurde (I, 1: 532 A; I, 32: 605 B), daß sie nicht auch über den Geist „richtig“ lehrten (gegen S. 24 f. 28). – *ὑπαρδμεῖν* ist nach der ausdrücklichen Feststellung des Basileios (De spiritu sancto, ed. C. F. H. Johnston, Oxford 1892, § 41, S. 86) ein von der „Weltweisheit“ (vgl. Aristoteles, Ethica Nicomachea A, 7, 8) bereitgestellter, klar definierter und auch etwa bei Athanasios bezeugender Begriff, nicht aber ein etwas unglücklicher Ausdruck des Eustathios, unter dem man sich nichts Konkretes vorstellen könne (S. 51). Doch sei die Liste der corrigenda et monenda hier nicht in extenso fortgeführt.

Thesen und Argumente meinte sprechen zu müssen,<sup>9</sup> glaubt der Verfasser eine ungleich stärkere Vielfalt in der Durchführung der pneumatomachischen Grundgedanken konstatieren (S. 3 u. ö.), ja zwischen „Frühformen“, einem „Höhepunkt“ und einer epigonalen Spätphase pneumatomachischen Denkens differenzieren zu können. Allein, worin zeigt sich diese „Vielfalt“? Welches sind die Kriterien, die solchermaßen zu differenzieren erlauben?

Hält man sich an das Beispiel, das der Verfasser selbst als „zentral“ ansieht (S. 3, A. 2), die Frage, ob der Geist ein Geschöpf sei oder ob ihm eine ontologische Sonderstellung zwischen Schöpfer und Geschöpf zukomme, so hat es den Anschein, als erschöpfe sich hier die „Vielfalt“ pneumatomachischer Denkansätze in sachlich kaum sehr belangvollen Variationen zu dem von Athanasios den „Tropikern“ von Thmuis zugeschriebenen Satz, daß der Geist „nicht allein ein Geschöpf sei, sondern auch einer der dienstbaren Geister, und daß er sich von den Engeln nur graduell unterscheide“.<sup>10</sup> Wenn nicht alles täuscht, so hat es sachlich sehr viel weniger zu besagen, als der Verfasser meint, ob man den Geist ausdrücklich als *πνεύμα* bezeichnete oder nicht, da auch die Pneumatomachen, die dieser Prädikation aus dem Wege zu gehen scheinen, ihn ausdrücklich in die Aussage Joh. 1, 3 einbezogen sein lassen, daß „alles durch ihn (den Logos) gemacht ist“.<sup>11</sup> Auch dürfte es dem Verfasser nicht gelungen sein, plausibel zu machen, daß es sich bei dem Versuch einiger Pneumatomachen, dem Geist eine ontologische Sonderstellung zuzuweisen, um etwas anderes als eine Verlegenheitslösung handelte, geboren wohl vor allem aus dem Bemühen, um der Union mit den Nikäern willen dem Anathematismus der Athanasiossynode von Alexandria (362) zu entgehen, die diejenigen verurteilt hatte, „die den Geist ein Geschöpf nennen und ihn von der Usie Christi trennen“,<sup>12</sup> weshalb man

<sup>9</sup> P. Meinhold, Art. Pneumatomachoi, Pauly-Wissowa XXI, 1, 1951, Sp. 1093.

<sup>10</sup> Ep. ad Serap. I, 1 (MG 26, 529 A).

<sup>11</sup> So die pamphyllischen Pneumatomachen (Epiphanius, Ankyr. 75, 1; ed. K. Holl, GCS 25, S. 94), die Pneumatomachen Konstantinopels (Gregor. Naz., or. 31, 12; MG 36, 145 D), die des makedonischen wie die des antimakedonischen Dialogs in Ps. – Athanasios, Dialogus I contra Macedonianos (MG 28, 1300 C – 1325 C), und schließlich die sogenannten „radikalen“ Pneumatomachen, die in Didymos, De trinitate, bekämpft werden (vgl. fr. 13 und 17 mit 27; MG 39, 548 A. 576 B einerseits, 957 B andererseits), während der Eustathios der Zeit um 373 den Geist zwar nicht ausdrücklich als *πνεύμα*, wohl aber als *δούλος* bezeichnete (s. Basileios, De spiritu sancto, § 50, ed. Johnston S. 101, und dazu K. Holl, Amphiloehius von Ikonium, 1904, S. 118. 127) und ihn unter die *λειτουργικὰ πνεύματα* von Hebr. 1, 14 rechnete (§ 52, A. 105) so, wie die pneumatomachischen Gegner in Gregor von Nyssa, De spiritu sancto, den Geist einerseits im „Niemandland zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem“ ansiedelten (ed. F. Müller in: Gregorii Nysseni Opera, III, 1, S. 104), andererseits „nicht den Wirkenden, sondern den Gewirkten“ zuzählten und ihn „nicht der göttlichen, sondern der geschaffenen Natur teilhaftig“ sein ließen (ebenda S. 101). Wie löst sich dieser Widerspruch auf? Doch wohl so, daß mit der ontologischen „Sonderstellung“ des Geistes nie mehr gemeint war als ein *gradueller* Unterschied zu den Geschöpfen, speziell zu den Engeln als den Repräsentanten der „dienstbaren Geister“, wie es auch bereits der Auffassung der „Tropiker“ entsprach (s. oben A. 10).

<sup>12</sup> Athanasios, Tomus ad Antiochenos, 3 (MG 26, 797 B – 800 A). Ein einziges Mal, bei Eustathios, hebt sich für den Verfasser der Schleier, der für uns über diesen Vorgängen liegt, und glaubt er zu sehen, worin die „ungenau Definition der Natur des Geistes (weder Gott noch Geschöpf) ihre letzte Wurzel“ habe: in der „undifferenzierten praktischen Geist-Erfahrung“ (S. 50). Allein, hat sich die „Geist-Erfahrung“ des Eustathios nach 373 so sehr gewandelt, daß er nach Basileios ungescheut in die „Lästerungen“ des Eunomios von Kyzikos „wider den Hl. Geist“ einstimmen, also den Geist unumwunden als Geschöpf bezeichnen konnte (ep. 244, 9; MG 32, 924 B)? Oder konnte sich nicht vielmehr die „Erfahrung“ der „mittlerisch-dienende(n) Funk-

denn auch jede Zurückhaltung gegenüber dem expliziten Bekenntnis zu seiner Geschöpflichkeit aufgegeben zu haben scheint, sobald die Rücksichtnahme auf die Nikäer gegenstandslos geworden war.<sup>13</sup>

Auch an anderen Beispielen ließe sich zeigen, daß uns die – sehr verschiedenartigen<sup>14</sup> – Quellen in den Pneumatomachen schwerlich mehr zu sehen erlauben als eine „konservative Reaktionsbewegung“.<sup>15</sup> Der Eindruck der „Fülle“, den diese Untersuchungen erwecken, dürfte gerade aus den Quellen als aus der Rabulistik ihres Interpretieren resultieren.

2. Daß die Pneumatomachen freilich keine „Winkelsekte“,<sup>16</sup> geschweige denn „ein abseitiges Gewächs der östlichen Theologie“,<sup>17</sup> sondern – zumindest auch – die Bewahrer älterer Traditionen waren, unterliegt wohl keinem Zweifel. Doch geht der Verfasser, wie wir sahen, über diese unbestreitbare Feststellung weit hinaus. Wie er im „binitarischen“ Ansatz, in der exklusiven Verwendung des „Vater-Sohn-Schemas“, „das für die pneumatomachische Trinitätslehre grundlegende Merkmal“ sieht,<sup>18</sup> so glaubt er, im Gegensatz etwa zu G. Kretschmar,<sup>19</sup> die Wurzeln dieses Binitarismus bis zu Origenes zurückverfolgen zu können. Ja, für ihn hat es im östlichen Bereich „nur ganz wenige Theologen“ gegeben, „die eine in der Wurzel trinitarische Lösung anzubieten hatten“.<sup>20</sup> Mit dieser breiten binitarischen Tradition – fast könnte

tion“ des Geistes (S. 48; vgl. S. 50) sehr wohl mit der Überzeugung von seiner Geschöpflichkeit verbinden (vgl. Didymos, De trinitate, fr. 27. 30; MG 39, 957 B. 973 A; Kyrill von Alexandria, De sancta et consubstantiali trinitate, VII; MG 1076 C. 1200 C. 1117 A. 1120 B)?

<sup>13</sup> Diese Deutung legt sich insbesondere bei Eustathios nahe (s. die vorige Anmerkung). Allerdings scheint aus Kyrillos Alex., De sancta et consubstantiali trinitate, VII (MG 75, 1076 C–1077 A), hervorzugehen, „daß die beiden konkurrierenden Definitionen der Natur des Geistes“ (der Geist – ein Geschöpf bzw. ein „Mittelding“) „sich bis ins 5. Jhd. erhalten haben“ (S. 128). Allein, wenn es sich bei der Notiz, daß es neben den Pneumatomachen, die den Geist für ein Geschöpf halten, auch solche gebe, die zwar seine Gottheit leugnen, ihm aber eine Sonderstellung zuweisen, nicht nur um eine Lesefrucht aus Didymos bzw. Ps.-Athanasios handelte, so dürfte die Tatsache, daß sich Kyrill nur mit der These der Geschöpflichkeit des Geistes auseinandersetzt, während er die andere Auffassung mit dem einen Satz abtun zu können glaubt, daß es seiner Meinung nach zwischen Schöpfer und Geschöpf nichts „Mittleres“ gebe (1077 A), gerade beweisen, daß nach seinem Dafürhalten an einer ausführlicheren Beschäftigung mit dieser Auffassung keinerlei aktuelles Interesse mehr bestand, eine Schlußfolgerung, die sich auch etwa aus dem „Disput“ Theodors von Mopsuestia mit den „Makedonianern“ vom Jahre 392 ergibt (s. PO IX, 5, S. 642 ff.).

<sup>14</sup> Die Verschiedenartigkeit der Quellen erschöpft sich ja nicht darin, daß sie teils originale pneumatomachische Zeugnisse enthalten, teils als Auseinandersetzung mit den Pneumatomachen angelegt sind, teils die orthodoxe Pneumatologie entfalten und sich nur zum Kontrast auf pneumatomachische Thesen und Argumente beziehen (S. 4). Sondern es differieren auch Art und Umfang des Eingehens auf die Anschauungen der Pneumatomachen je nachdem, für wie aktuell die Beschäftigung mit ihnen jeweils gehalten und als wie aussichtsreich das Lehrgespräch mit ihnen eingeschätzt wurde, was sich etwa an einem Vergleich zwischen or. 41 und or. 31 Gregors von Nazianz aufzeigen ließe. Man wird deshalb mit dem „argumentum e silentio“ sehr viel behutsamer zu verfahren haben als der Verfasser, der bezeichnenderweise den „Höhepunkt pneumatomachischer Theologie“ da erreicht sieht, wo für uns die Quellen am reichlichsten fließen, nämlich in Ps.-Athanasios, Dialogus I contra Macedonianos (S. 89 ff.)!

<sup>15</sup> G. Kretschmar, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, BHTh 21, 1956, S. 12.

<sup>16</sup> S. 206. 216 u. ö.

<sup>17</sup> S. 153

<sup>18</sup> S. 18.

<sup>19</sup> A.a.O., S. 5 ff.

<sup>20</sup> S. 6.

man in seinem Sinne vom „Panbinitarismus“ der östlichen Theologie vor Athanasios und den sogen. „Jungnikäern“ sprechen! – hängt es für ihn auch zusammen, daß es, sobald die Geistfrage in die theologische Kontroverse einbezogen wurde, vielen östlichen Theologen als „denkerische Unmöglichkeit“ erschien, „den Geist mit Gott und Christus auf die gleiche Stufe zu stellen“<sup>21</sup> und seine „Entstehung“ und sein Wesen anders zu erklären, „als ihn zu den Geschöpfen zu rechnen“.<sup>22</sup>

Sind diese Theologen, die Pneumatomachen, also als die „legitime(n) Bewahrer der normaltheologischen Tradition“ anzusehen?<sup>23</sup> Es ist gewiß nicht zu leugnen, daß die vor- und z. T. auch noch nachnikäische Tradition des Ostens, was das Wesen und die Würde des Geistes anlangt, von einer tiefen Unsicherheit gekennzeichnet war, deren Ursachen sich nachzuspüren lohnte. Gleichwohl wird man mit der Fixierung von Vorformen der „Pneumatomachie“ wohl sehr viel vorsichtiger sein müssen als der Verfasser, weil es ja keineswegs dasselbe ist, „ob Abirrungen . . . gegen eine evangelische Kritik behauptet, verteidigt und festgehalten werden, oder ob sie sich unbemerkt eingestellt . . . haben“<sup>24</sup> und schon gar in einer ausschließlichen Orientierung der theologischen Bemühungen am Verhältnis Christi zu Gott<sup>24a</sup> kein Anzeichen von „Frühpneumatomachismus“ sehen können. Aber auch wo sich im Denken östlicher Theologen vor oder nach Nikaia eindeutig antitrinitarische Züge feststellen lassen, ist mit dem Aufweis solcher Gemeinsamkeiten mit pneumatomachischem Denken noch wenig ausgerichtet, da der Antitrinitarismus (Binitarismus) bei Eusebios von Kaisareia etwa, „dem ‚Vorläufer‘ der Pneumatomachen“,<sup>25</sup> dessen „große theologische Schau . . . die Erfüllung der eschatologischen Verheißungen im Römischen Reich, die Einheit von Christentum und Gesellschaft, von Kirche und Kultur“ war, womit „die Kirche letztlich auf(hörte), einen eigenen Sinn zu haben, und . . . auch für den Geist als eine Offenbarung Gottes kein Raum mehr“ war,<sup>26</sup> und auf der anderen Seite einem Mönchstheologen wie Eustathios von Sebasteia, von dem wenigstens in seinen Anfängen die Tendenz zur Weltverneinung und der Anstoß zu asketischen Übersteigerungen ausgingen,<sup>27</sup> völlig anders motiviert gewesen sein muß. Was ist mit dieser „Ableitung“ also letztlich erklärt? Zudem ist die Verwendung des „Vater-Sohn-Schemas“ wohl kein geeignetes Kriterium zur Feststellung eines etwaigen Traditionszusammenhangs zwischen dem Pneumatomachentum und der östlichen „Normaltheologie“ von Origenes bis zu den Theologen der Mittelpartei um die Mitte des vierten Jahrhunderts, da dies „Schema“ durchaus in verschiedenem Sinne anwendbar war je nachdem, ob es galt, den Modalismus, den Subordinatianismus, die These der Geschöpflichkeit des Sohnes oder die der Gottheit des Geistes abzuwehren, und sich darum auch bei den Vertretern der verschiedensten Richtungen nachweisen läßt, nicht zuletzt bei den Homousianern!<sup>28</sup> So kann auch die Verhaftung in diesem „traditionellen“ Denkschema kaum der Grund gewesen sein, der die Pneumatomachen zu einer „radikale(n) Depotenzierung des Geistes“ führte.<sup>29</sup> Vielmehr diente ihnen dies „Schema“ als bevorzugtes *Mittel*, um sich der homousianischen Zusammenordnung von Vater, Sohn und Geist zu erwehren.<sup>30</sup>

<sup>21</sup> S. 96.

<sup>22</sup> S. 18.

<sup>23</sup> S. 9.

<sup>24</sup> H. v. Campenhausen, *Das Problem der Ordnung im Urchristentum und in der alten Kirche*, SGV 222/23, 1959 (wieder abgedruckt in: *Tradition und Leben*, 1960, S. 170).

<sup>24a</sup> S. 6.

<sup>25</sup> S. 145.

<sup>26</sup> G. Kretschmar a.a.O., S. 8.

<sup>27</sup> Vgl. die Kanones von Gangra (340/41) und dazu etwa J. Gribomont, *Eustathe de Sébaste*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, 2, 1961, Sp. 1708–1712.

<sup>28</sup> Vgl. etwa einerseits Gregor von Nazianz, or. 29, bes. 17 f.; or. 30, 6–8 (MG 36, 96 B–97 C, 109 B–113 B), andererseits Eunomios (s. sein Bekenntnis, Mansi II, 648 E; Basileios, Adv. Eun. III, 6; MG 29, 665 D; Eun., Apol. 25; MG 30, 861 C–D).

<sup>29</sup> S. 111; vgl. auch etwa S. 9. 145. 152. 186. 223.

<sup>30</sup> Dies scheint auch dem Verfasser nicht völlig entgangen zu sein: vgl. S. 43 f. 152.

3. Worin ist aber dann der Kampf der Pneumatomachen gegen ein drittes göttliches Prinzip begründet? Etwa in ihrem monotheistischen Eifer, wie der Verfasser meint, in ihrem leidenschaftlichen Interesse an der „Reinhaltung der Anbetung Gottes“,<sup>31</sup> sowie in ihrem Bemühen um eine schriftgemäße Theologie,<sup>32</sup> das sie unbeirrt darauf insistieren ließ, daß in der Schrift nirgends geboten werde, den Geist anzubeten, wie sie auch über die „Gottheit“ des Geistes schweige? Allein, handelt es sich bei dem Pochen auf der „Einzigkeit“ Gottes in dieser Phase des trinitätstheologischen Streits nicht in der Tat nur noch um „volkstümliche Polemik“? Denn da die Gottheit des Sohnes von der Mehrzahl der Pneumatomachen zugestanden worden zu sein scheint, also *seine* Anbetung für sie „nicht im Gegensatz zum Monotheismus steht, sondern gerade wesenhaft zur Verehrung des einen Gottes gehört, war es nicht von vornherein abzustreiten, daß dasselbe auch vom Heiligen Geist gelten sollte“. <sup>33</sup> Die Überzeugung von der Geschöpflichkeit des Geistes mußte also *vorhergegangen* sein, wenn seine Zusammenordnung mit Vater und Sohn als mit dem monotheistischen Dogma unvereinbar empfunden wurde, und war nicht etwa dessen unausweichliche *Konsequenz*. Und was das andere Motiv anlangt, den Biblizismus der Pneumatomachen, so läßt sich doch wohl kaum leugnen, daß auch etwa Athanasios und die Kappadokier auf ihre Weise „schriftgemäße Theologie“ treiben wollten und ihr Schriftbeweis keineswegs weniger überzeugend war als der der Pneumatomachen.

Nachdenkenswert aber ist ein anderer Hinweis des Verfassers. Danach „mußte“, so wie Basileios von Kaisareia „Wesen und Wirken des Geistes in ihrer Bedeutung für die christliche Existenz beschrieb, ... die Homousie der Sache nach dabei herauskommen“, während „sich hier bei der Anschauung vom Wesen des Heiligen Geistes die Pneumatomachen fundamental unterschieden“, so daß „der Streit um die Homousie ein Streit um die Pneumatologie“ wurde.<sup>34</sup> Ist er auch für Basileios diesem Problem nicht weiter nachgegangen, was der Durchschlagskraft seiner These gewiß zugute gekommen wäre, so hat er doch vor allem bei Eustathios von Sebasteia<sup>35</sup> nachzuweisen versucht, daß dessen „Pneumatomachie“ „ihre letzte Wurzel in seiner undifferenzierten praktischen Geist-Erfahrung“ hatte, darin, daß Eustathios den Geist wohl „in seinem Christenleben als Realität, und zwar nahezu als Teil seiner selbst verspürte“, als „in ihm selbst“ wirkende, „von Gott verliehene Gabe“, aber nicht als „ein göttliches Gegenüber“ erfuhr, „das dem Menschen bestimmte Gnadenwirkungen zukommen läßt“,<sup>36</sup> wobei der Verfasser hauptsächlich die pseudobasilianischen Bücher „De baptismo“ zur Grundlage nimmt, die für ihn „mit einiger Wahrscheinlichkeit“ als Werk des Eustathios zu gelten haben.<sup>37</sup>

Daß die von einer späten und kaum sonderlich Vertrauen erweckenden Überlieferung<sup>38</sup> als basilianisch bezugten „Libri duo de baptismo“ unecht sind, ist schon aus

<sup>31</sup> S. 51; vgl. auch S. 74. 84. 95. 100 mit 131. 152. 154. 164.

<sup>32</sup> S. 56 u. ö.

<sup>33</sup> G. Kretschmar a.a.O., S. 12.

<sup>34</sup> S. 10.

<sup>35</sup> Wenn er auch den Pneumatomachen des pseudoathanasianischen „Dialogus I contra Macedonianos“ nachsagt, daß es die „Geist-Erfahrung“ gewesen sei, die im Hintergrund ihrer „Pneumatomachie“ stand (S. 99 f.), so bleibt es in diesem Fall bei der bloßen Behauptung. Und das nicht von ungefähr! Denn ihre Aussagen über Wesen und Wirken des Geistes haben zu sehr polemischen Charakter – sie zielen durchweg darauf ab, daß der Geist Vater und Sohn untergeordnet sei und im Unterschied zum Sohn eine bloß dienende Funktion habe (s. die Zitate S. 97 ff.) –, als daß sich über ihre „Geist-Erfahrung“ irgendetwas Positives ermitteln ließe.

<sup>36</sup> S. 50.

<sup>37</sup> S. 220; zum Nachweis s. S. 217 ff.

<sup>38</sup> Vgl. J. Gribomont, Histoire du texte des Ascétiques de s. Basile, Bibliothèque du Muséon 32, Louvain 1953, S. 306. Freilich ist Gribomont gleichwohl geneigt, die Echtheit von „De baptismo“ anzunehmen (s. S. 306–308).

sprachlichen Gründen gewiß mehr als wahrscheinlich. Doch wird sich darüber endgültig nur befinden lassen, wenn das ganze Corpus asceticum des Basileios in die Untersuchung einbezogen wird, für das ja insgesamt seit alters<sup>39</sup> die basilianische Verfasserschaft in Zweifel gezogen und stattdessen die Herkunft von Eustathios erwogen worden ist. Hier aber soll uns allein die Frage beschäftigen, ob sich in „De baptismo“ spezifisch pneumatomachische Züge nachweisen lassen, die die Abfassung dieser Schrift durch Eustathios möglich oder gar wahrscheinlich machen. Und nur, wenn diese Frage mit Sicherheit oder wenigstens „mit einiger Wahrscheinlichkeit“ zu bejahen ist, wird des weiteren den Gründen dieser „Pneumatomachie“ nachzuspüren und zu fragen sein, ob bei dem Verfasser von „De baptismo“ etwa „Pneumatomachen- und Asketentum in einer Einheit des Denkens wurzeln, ob ersteres durch letzteres beeinflusst wurde“.<sup>40</sup>

Mit das Bemerkenswerteste an „De baptismo“ dürfte die von Basileios völlig abweichende Auslegung des Taufbefehls Matth. 28, 19 sein, die wohl auf den Autor der Schrift selbst zurückgeht, da er sie wie eine unerhörte Neuigkeit gleich dreimal hintereinander in extenso vorträgt.<sup>41</sup> Danach werden mit den drei „Namen“ der Taufformel die Aspekte der asketischen Weltentsagung und „Neugeburt“ im Sinne eines stufenweisen Aufstiegs zur Vollkommenheit beschrieben. Und zwar ist „im Namen des Geistes Getauftwerden“ nach Joh. 3, 6 als „aus dem Geist Geborenwerden“, ja als „Geistwerden“ zu verstehen, was nichts anderes bedeutet, als daß sich der Asket über das „belehren“ und an das „erinnern“ läßt, was Christus gesagt hat (Joh. 14, 26), daß er die Früchte des Geistes bringt (Gal. 5, 22) und sich in die von Paulus beschriebene charismatische Existenz berufen weiß (Röm. 12, 6), während „im Namen des Sohnes“ Getauftwerden so viel bedeutet wie das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menschen, Christi, womit man schließlich der „Vollkommenheitsstufe“ gewürdigt ist, der „Taufe im Namen des Vaters“, der Gotteskindschaft (Joh. 1, 12; Jes. 5, 11; 2. Kor. 6, 17, 18). D. h. hier wird entsprechend einem spiritualistischen Verständnis der Taufe als „Erkenntnisgrundes“ der asketischen ἀπόραξις in origineller Weise die Taufformel Matth. 28, 19 dazu benutzt, um die Stichworte zu liefern, nach denen neutestamentliche Grundaussagen über die christliche Existenz aneinandergereiht und dem Gedanken eines stufenweisen Aufstiegs dienstbar gemacht werden, wenn der Autor auch, da er sich fast nur in Bibelzitate und -reminiszenzen äußern kann, außerstande ist, diesen Stufencharakter einsichtig zu machen. Wir fragen: Liegt dieser Auslegung der drei ὀνόματα der Taufformel ein Geistverständnis zugrunde, dem der Geist als „deutlich subordiniert“ gilt, „und zwar gegenüber Vater und Sohn, die fast auf gleicher Stufe stehen“?<sup>42</sup> Dies ist darum unwahrscheinlich, weil, wenn aus dieser Spekulation über die „Namen“ der Taufformel „dogmatische“ Rückschlüsse zu ziehen wären, auch von einer Subordination des Sohnes gegenüber dem Vater gesprochen werden müßte, da ja erst die „Taufe im Namen des Vaters“ den τέλειος βαθμός darstellt.<sup>43</sup> Doch stünden dieser Deutung in „De baptismo“ eine Fülle von Aussagen entgegen. Zudem betont der unbekanntere Verfasser, so, als fürchte er, „pneumatomachisch“ mißverstanden zu werden, ausdrücklich, daß, wenn vom „Geistwerden“ des Asketen gesprochen werde, „Geist“ in diesem Fall „nicht im Sinne der majestätischen und menschlichen Denken unbegreiflichen Doxa des Heiligen Geistes“, sondern „im Sinne der Herrlichkeit“ zu verstehen sei, „die in der Austeilung der Charismen Gottes durch seinen Christus zu jedermanns Nutzen gründet und an ihrer aller wirksamen Betätigung in rätselhaftem Umriss anschaulich wird“ (1. Kor. 13, 12).<sup>44</sup>

<sup>39</sup> Vgl. Sozomenos, h. e. III, 14, 31 (GCS 30, 123, 15 f.).

<sup>40</sup> S. 218.

<sup>41</sup> De baptismo I, 2, 20–24; 26, 27; 3, 1 (MG 31, 1560 C – 1565 B; 1569 B – 1572 D; 1573 A.B.).

<sup>42</sup> S. 221.

<sup>43</sup> De baptismo I, 2, 24 (MG 31, 1565 A.).

<sup>44</sup> Ebd. I, 2, 20 (1560 D – 1561 A.).

Es wird hier also zwischen dem „Geist“ als Gabe (Gottes durch Christus) und dem „Heiligen Geist“ als „gottheitlichem Gegenüber“ des Menschen unterschieden so wie an anderer Stelle zwischen „Geistwerden“ („im Geiste Leben“, in ihm „Wandeln“: Gal. 5, 25) als Vorbedingung und dem „Fähigwerden, den Heiligen Geist aufzunehmen“, als zu erhoffender Folge.<sup>45</sup> Im übrigen wird der Hl. Geist in „De baptismo“ zwar nicht sonderlich häufig erwähnt. Wo es aber geschieht, da wird er durchaus auch als handelnde „Person“ und nicht etwa nur „als im Menschen wirkende Kraft“ bezeugt.<sup>46</sup>

Nimmt man also das Geistverständnis zum Maßstab, so spricht wenig für die Herkunft von „De baptismo“ von Eustathios, so daß wir auf der Suche nach den Wurzeln der eustathianischen „Pneumatomachie“ im wesentlichen auf das aus dem Schrifttum des Basileios zu eruiende Eustathiosgut angewiesen bleiben, das uns aber in dieser Frage weithin im Stich läßt und nur zu der Vermutung Anlaß gibt, daß bei Eustathios Pneumatomachen- und Asketentum irgendwie in Zusammenhang standen,<sup>47</sup> während es umgekehrt für die Kappadokier nicht zuletzt die Erfahrungen des Mönchtums gewesen zu sein scheinen, die nach einem Ausdruck in der „Theologie“ des Hl. Geistes verlangten.

Zusammenfassend wird man daher leider urteilen müssen, daß trotz mancher dankenswerten Förderung und Belehrung im einzelnen die Geschichte des pneumatologischen Streits auch nach den Untersuchungen des Verfassers eine im wesentlichen noch unerledigte Aufgabe ist.

Göttingen

A. M. Ritter

<sup>45</sup> Ebd. I, 2, 21 (1561 B).

<sup>46</sup> S. 222. Daß das – instrumental gemeinte – „*ἐν πνεύματι*“ „die adaequate, für „de bapt.“ typische Redeweise“ sei (S. 223), kann man nur dann finden, wenn man wie der Verfasser übersieht, daß in „De baptismo“ mit Bedacht und Konsequenz zwischen *πνεῦμα* und *πνεῦμα ἅγιον* unterschieden wird! Vgl. ferner die Rede vom *πνεῦμα ἅγιον καὶ ἡγεμονικόν* (II, 4, 1; 1588 B), die Warnung vor dem „Betrüben“ des Hl. Geistes (I, 3, 3; 1577 B) oder den Gebetswunsch, „daß der heilige und gute Geist durch die Gnade des guten Gottes und seines Christus uns daran erinnere und das lehre, was er vom Herrn gehört hat, und so unsern Sinn lenke auf den Weg des Friedens . . .“ (I, 2, 1; 1525 C), wo also ein vom Neuen Testament besonders dem Geist zugeschriebenes Werk in einer an Basileios erinnernden Weise mit dem Wirken der beiden anderen Personen der Trinität gekoppelt wird ähnlich wie an der zuerst genannten Stelle, wie überhaupt die Einheit des Gnadenwirkens „Gottes durch Jesus Christus unsern Herrn im Hl. Geiste“ betont wird (I, 2, 9; 1540 C; vgl. ferner 2, 7 und 23; 1536 B. 1565 A) und darum auch der Gedanke der Anteilbarkeit der Vater, Sohn und Hl. Geist zu erweisenden Doxa zumindest nicht fernliegt (I, 2, 25; 1569 A). Nach allem wird man schwerlich mit dem Verfasser darin übereinstimmen können, daß man bei der in „De baptismo“ vorausgesetzten „Auffassung vom Wesen des Geistes . . . nur schwer zur Behauptung der Gottheit des Geistes gelangen“ konnte (S. 223).

<sup>47</sup> Mit Recht sagt der Verfasser: „Über das Wesen des Heiligen Geistes erhalten wir aus D(e) S(piritu) S(ancto) positiv keine weiteren Aufschlüsse“ (S. 49), als daß Eustathios gegenüber Basileios – in polemischer Absicht! – den „Sach“-Charakter des Geistes stark hat hervortreten lassen, um von da aus die „Homotimie“ des Geistes mit Vater und Sohn zu bestreiten. Denn „wie sollte die Gabe mit gleicher Ehre gefeiert werden können wie der Geber“ (§ 57, ed. Johnston, S. 112)? Wo aber Eustathios (S. 48) selbst anzutreffen sei, ist schwer zu sagen. Nur liegt, schon weil Eustathios sowohl führender Pneumatomache als auch führender Mönchstheologe gewesen ist, in seinen polemischen Äußerungen mit seiner „existentielle(n) Geist-Erfahrung“ die Vermutung nahe, daß beides, sein Pneumatomachen- wie sein Asketentum, irgendwie miteinander zu tun hatten.