

sprechenden Schlußsätze: „Wer glaubt, hat ewiges Leben“ (V. 47) und „Wer dieses Brot ißt, wird leben in Ewigkeit“ (V. 58c). So meine ich auch, daß der ganze letzte Teil (V. 48–58) tatsächlich die eucharistische Gabe im Auge hat, was allerdings erst mit V. 51 und natürlich noch mehr mit V. 53–58 ganz deutlich wird.

Zum Schluß der Besprechung sei noch auf einige Einzelheiten hingewiesen. Sowohl Jo 3, 34b wie auch Jo 7, 38 (die *κοιλια* = Leib Christi) wird Jesus als Spender bzw. Quelle des Geistes angegeben, wie der Verf. meines Erachtens mit Recht annimmt. – Das kirchliche Amt, heute ein sehr aktuelles Thema, wird in seiner inneren Anlage und Funktion durch die ganze Arbeit, in seiner äußeren Struktur vor allem in dem kurzen Abschnitt „das kirchliche Amt nach Johannes“ (155–156) und schon in etwa bei der Behandlung des Jüngerbegriffs sichtbar. – Vielen wird es sehr gelegen sein, daß der Verf. gegen Schluß seiner Arbeit (226–229) unter missionstheologischem Gesichtspunkt die Ergebnisse seiner Arbeit thesenförmig zusammengestellt hat.

K. Wennemer, S. J.

Christiansen, Irmgard, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien* (Beiträge zur Geschichte der Biblischen Hermeneutik, 7). 8^o (191 S.) Tübingen 1969, Mohr. Br. 39.— DM; Ln. 45.— DM.

Ist die Allegorese eine Auslegungsmethode im eigentlichen Sinne des Wortes, d. h. vollzieht sich der Auslegungsprozeß selber in einer bestimmten Gesetzmäßigkeit, nach bestimmten Regeln, oder herrscht, abgesehen von der dem (in den Text eingelegten) Gegenstand eigenen Logik, reine Willkür? Konkret gefragt: Wie kommt Philon dazu, die Jakobsleiter Gen 28, 12 („Er, d. h. Jakob, träumte, und siehe, da war eine Leiter, die sich auf der Erde erhob, deren Spitze bis in den Himmel reichte, und die Engel Gottes stiegen auf ihr auf und nieder“) nacheinander als Symbol der „Luft“, der „Seele“, des „Asketen“ und der „menschlichen Verhältnisse“ auszulegen (De somniis I, § 144)? Bestimmt ihn bei dieser Transposition bloße Willkür oder eine wie auch immer geartete Gesetzmäßigkeit? Eine solche Gesetzmäßigkeit aufzudecken und damit die Exegese des Alexandriners vor dem Vorwurf der Willkür zu schützen ist das Ziel der Studie der Verf. Dieses Ziel hält sie fest im Auge: es geht allein um das Vorhandensein einer solchen, den Aufweis einer solchen Gesetzmäßigkeit. „Auf einem ganz anderen Blatt steht (nämlich), ob die vorgenommenen Auslegungen richtig oder falsch sind“ (6).

Die Studie, die sich auch sonst durch mustergültige Klarheit des Aufbaus und große Sorgfalt der Analysen auszeichnet, erleichtert dem Leser durch diesenartige Zusammenfassungen am Kopf der einzelnen Kapitel das Eindringen in die doch schwierige und spröde Materie. So lautet These 1: „Die Anwendung des dialektischen Verfahrens der Diarese auf die Auslegung überlieferter Texte bildet die technische Grundlage der allegorischen Auslegungswissenschaft“ (29). Damit ist gesagt, daß Philon bei seiner Exegese eine der gängigsten wissenschaftlichen Methoden seiner Zeit verwendet: die Diarese oder Begriffsspaltung ist eine logische Operation, die von allgemeinen Begriffen ausgeht, um durch „immer weitere Teilungen zu dem gesuchten Begriff, dem Atomon Eidos, zu gelangen“ (33). Sie ist nicht nur das bevorzugte Verfahren der Lehrbücher in der Darbietung ihres Stoffes, sondern auch die Technik, die nach Plato zur Ideenschau führt. „Die (durch die Diarese aufgedeckten) möglichen Verhältnisse, in welchen die Begriffe zueinander stehen können, sind der Ursprung jeglicher Symbolbildung, die ein Charakteristikum der allegorischen Auslegung ist“ (32). An Beispielen aus platonischen Dialogen gibt die Verf. im 1. Kapitel eine anschauliche Einführung in die Methode der Diarese, bevor sie im 2. und 3. Kapitel zeigt, wie Philon in seiner Exegese diese Methodik anwendet. Zunächst untersucht sie die Struktur symbolischer Auslegungen: Auf das Schriftwort, z. B. das Zitat von Gn 28, 12, folgt die „symbolische Definition“, z. B. die Feststellung, die „Leiter“ der eben zitierten Stelle sei ein Symbol für „Luft“. Drittens folgt dann die Rechtfertigung für die Symbolbestimmung, deren wichtigster Teil im Nachweis besteht, daß dem aufgestellten Begriff die gleichen Artmerkmale zukommen wie dem Symbol, z. B. daß „Luft“ gleiche Artmerkmale mit „Leiter“ besitzt. So gilt es nachzuweisen, daß die „Luft“ die im Genesistext genannten Artmerkmale der

„Leiter“ besitzt: a) ihre oberste Spitze ragt in den Himmel, b) Engel Gottes steigen auf ihr hinauf und herunter. Da es im Grunde bei dieser Auslegung um die Feststellung einer „Koinonia“ zweier Begriffe (Leiter und Luft) geht, erhebt sich die Frage, ob solche Feststellung von Gleichheit sich auf Grund von Assoziationen vollzieht oder ob sie nach bestimmten Regeln vor sich geht. Die Verf. sucht den Nachweis dafür zu führen, daß Philon bei der Symbolfindung die 10 aristotelischen Kategorien zu Hilfe nimmt, sie kann u. E. aber nicht überzeugen, denn der Hinweis darauf, daß bald die eine bald die andere dieser 10 Kategorien angewandt wird, genügt natürlich nicht zum Nachweis eines reflexiven Gebrauches dieser Kategorien angesichts der Tatsache, daß ihre nicht reflexive Anwendung praktisch unvermeidbar ist. Der Zweifel meldet sich auch schon deswegen, weil die 10 Kategorien „im einzelnen fast alle schon in den Schriften Platos vorkommen“ (80). Ein anschauliches Beispiel dafür, wie z. B. die Kategorie des „Topos“ die Zusammenschau von Symbol und Idee ermöglicht, ist die Auslegung des hohepriesterlichen Gewandes als Symbol der „Luft“.

Befaßt sich das 2. Kap. mit der „Technik der Symbolfindung“, so untersucht das 3. Kap. jetzt die Diarese als Mittel der Ideenschau. „Es geht dabei um das richtige Erfassen der ‚Koinonia ton eidon‘ im Eins einer Idee. Begriffe, Arten, Ideen können auf Grund gleicher Verhältnisse zu einer bestimmten Idee ‚eis tauton‘ bzw. ‚eis hen‘ verbunden erkannt werden“ (133). So partizipieren z. B. die „Landwirtschaft der Pflanzen“ und die „Landwirtschaft der Seele“ gemeinsam an der Idee des „Wissens“, wo hingegen der „Landerbeiter“ keinen Anteil an dieser Idee hat. Die Idee, die hier auf Grund der diaretischen Auslegung der Schrift (d. h. von Gn 9, 20) schaubar wird, ist u. a. die Idee des „Früchtebringens“.

Bewährt sich das gewonnene Ergebnis, die Allegorese als Mittel zur Ideenschau ausgehend von Schriftworten, am Allegorieverständnis, das die Allegoriedefinitionen klassischer Autoren anzeigen? Das 4. Kap. zeigt, daß dem so ist. Auch für diese bezeichnet die Allegorie ein Verhältnis, „das zwischen dem Bereich der Sprache und dem des Denkens besteht“ (134). Allegorese ist also eine Interpretationsform, mit der eine Ideeneinheit entfaltet wird, die das Schriftwort unentfaltet enthält, indem neben das Schriftwort ein gleichartiger Begriff gestellt wird, der allgemeiner ist als das entfaltete Schriftwort“ (134). So lautet die These des 4. Kap. Im gleichen Kapitel stellt die Verf. einen Katalog allegorischer Auslegungen des Alexandriners zusammen (139–142), an dem die gegebene Definition der Allegorese überprüft werden kann.

Das 5. und letzte Kapitel stellt die gewonnenen Ergebnisse in den größeren erkenntnistheoretischen Zusammenhang. Die Allegorese ist – als Offenbarungserkenntnis – die einzig sichere, irrtumsfreie Erkenntnisweise des Menschen. Philons erkenntnistheoretische Position wird nur vor dem Hintergrund der platonischen Frage nach der Möglichkeit wahrer Erkenntnis, so wie sie z. B. im Cratylus erörtert wird, verständlich. „Philon von Alexandria hat das platonische Erkenntnisssystem übernommen und seinen exegetischen Bedürfnissen angepaßt“ (160). Weil Gott Moses das Wesen aller Dinge hat schauen lassen, sind ‚pragmata‘ und ‚onomata‘ in der heiligen Schrift identisch. Ihr Wort ist deswegen frei von „Lüge“ und „Irrtum“. Im Rekurs auf die göttliche Offenbarung wird die platonische Skepsis, ob der Mensch mittels der Sprache zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen könne, überwunden. „Die Allegorese ist (somit) die Auslegungsmethode, durch die die Erkenntnis der unkörperlichen und göttlichen Dinge zu erfahren ist“ (152).

Die Bedeutung der Arbeit, weit über die spezielle Philonforschung hinaus, erhellt unmittelbar aus der Tatsache, daß die philonische Exegese einen großen Einfluß auf die altkirchliche Schriftauslegung ausgeübt hat. Die vorliegende Studie lädt den Patrologen ein, eine analoge Untersuchung für das Gebiet der Väterexegese, vielleicht am Paradigma des Origenes vorzunehmen, des Mannes also, der nach dem Urteil der Verf. die „Kunst der allegorischen Auslegungstechnik im großen Stil beherrscht“ (46). Der Patrologe würde wohl für Origenes zu einem analogen Ergebnis gelangen: Auch Origenes geht in seiner Auslegung nicht willkürlich vor, auch er folgt einer „Technik der Auslegungswissenschaften“. Würde uns die Exegese des Origenes damit nähergebracht, nachvollziehbarer gemacht? Ich glaube nicht. Wir wüßten dann, daß Origenes eben nicht ohne,

sondern mit Methode von Voraussetzungen ausgeht, die nicht mehr die unsrigen sind! Ähnliches gilt von Philon. Die Verf. hat nicht eigens gesagt, was sie als selbstverständlich voraussetzt.

H. J. Sieben, S. J.

Orbe, Antonio, S. I., *Antropología de San Ireneo* (Biblioteca de Autores Cristianos, 286). Kl. 8^o (XIV u. 547 S.). Madrid 1969, La Editorial Católica. 195.— Pts.

„Hasta ahora he dirigido la atención hacia los estudios valentinianos. Creo llegado el tiempo para abordar la teología del Santo“ (5). Mit dieser lapidaren Feststellung erinnert der Verf. diskret an seine fünf Bände „Estudios Valentinianos“ mit ihren nahezu 2500 Seiten, ferner an ca. 400 Artikelseiten zu Fragen aus der Theologie des zweiten Jahrhunderts. Man darf das vorliegende Buch also mit hohen Erwartungen in die Hände nehmen; O. ist durch eine Lebensarbeit zu vorliegender Studie qualifiziert. Der Leser vermeidet eine unnötige Frustrierung bei der ersten Lektüre, wenn er aufmerksam die Einleitung mit den markanten Aphorismen des Autors liest und überdenkt. O. hat ganz bestimmte Vorstellungen von Ziel und Aufgabe der Patrologie, von dem, was getan ist, und von dem, was zu tun bleibt, bei einem Vater wie Irenäus im besonderen. – Was getan ist, was oft schon ohne überzeugendes Ergebnis versucht wurde, sind Darstellungen der Gesamtheologie des I., Synthesen seines Denkens: „So naheliegend die Synthese erscheint, es ist unmöglich (auf diese Weise) in die Tiefe vorzustoßen. Man kann zwar 1000 verschiedene Entwürfe von I. aufstellen, ihn in der Tiefe verstehen ohne vorhergehende Analyse jedoch kann man nicht“ (7). Das ist der erste Aspekt der vorliegenden Arbeit: der Horror des Autors vor dem „grosso modo“, vor der vorschnellen Synthese. „Begriffe grosso modo definieren heißt sie nicht definieren. Es gibt kein besseres Mittel Begriffe zu klären, als sie im Widerstreit der Meinungen zu analysieren. Gibt es etwas Simpleres als Freiheit und Tod? In der Atmosphäre des zweiten Jahrhunderts, das so philosophisch einhergeht, sind beide eine komplizierte Sache“ (7). Damit ist die vom Autor benutzte Methode angedeutet: die unmittelbare Analyse der inhaltlichen Aussagen des Kirchenvaters. Die von Bousset, Loofs u. a. angewandte Quellenforschung ist zwar nicht ohne Bedeutung in den Augen des Verf.s, aber sie ist nur genügend bei Autoren, die „nicht mehr sagen, als was sie gelesen haben“ (3). Bei den „grandes del pensamiento“ ist die Quellenforschung zu überbieten durch die weitmöglichste Analyse des Inhalts. Diese exakte Analyse ist bei I. um so schwieriger, als „der Heilige eine Fülle von Ideen und Traditionen von staunenswertem Reichtum mit sich schleppt“ (4). Sein ganzes Werk trägt eine persönliche Note, auf die nur stößt, wer sorgsam alle Teile untersucht. Die unmittelbare Textanalyse hat im Licht der Testimonia und Quellen, im Licht der zeitgenössischen und der vorausgehenden Autoren stattzufinden (4). Ferner ist vorzunehmen die „rein philologische Untersuchung von Begriffen und Parallelausdrücken innerhalb und außerhalb des Autors“, die „heterodoxen Ideologien“ sind zu „beherrschen“. Alle Analysen unterstellen bis zum Erweis des Gegenteils Kohärenz und Überlegenheit der Aussagen des Kirchenvaters. M. a. W., der Versuchung einer „leichtfertigen“, oberflächlichen Synthese, der viele erliegen (hecho de repetida experiencia) soll durch äußerste Explizierung der Gedanken des I. entgegengewirkt werden.

Solche „sorgfältige Behandlung“ ist nur in Monographien möglich. O. wählt nun als monographisches Thema seiner Arbeit „la historia de Adán“ (6), präsentiert unter dem Modewort „Anthropologie des Irenäus“. Es geht also um theologische Anthropologie, soweit diese in der Gestalt des Adam sichtbar wird. Ausdrücklich wird der eigentlich christologische und ekklesiologische Aspekt ausgeklammert (527). Mit welcher Interessenrichtung der Verf. die Genesisauslegung des Kirchenvaters im Kontext seiner Zeit untersucht, verrät folgendes Zitat: „Man kann sich der Anthropologie des I. mit eher philosophischem Interesse nähern; ich mache mich an seine Exegese in wirklicher Bemühung um die wunderbaren Dinge (maravillas), die die Alten in der Paradiesgeschichte entdeckten“ (7). Es geht dem Autor nicht darum, „auf moderne Schwierigkeiten zu antworten“, sondern die Heiligen Väter mit „mayor pureza“ darzustellen (XIII). Dieser seiner Intention, die Elemente dieser modernem Bewußtsein oft so bizzarr und skurril erscheinenden Anthropologie mit Ernst und unermüdlicher Ausdauer zu erforschen, bleibt O. bis zur letzten Seite seines Buches treu. An keiner Stelle