

dabei repräsentativ für die gläubigen Frauen unter dem Kreuz und damit für die Gläubigen überhaupt. Sie werden auf den Lieblingsjünger verwiesen, den das 4. Ev. als den qualifizierten „Zeugen“ und „Exegeten“ Jesu herausstellt. Die Nüchternheit und Vorsicht, mit der D. diesen ganzen (gerade in der katholischen Exegese besonders kontroversen und delikaten) Fragenkomplex behandelt, wirkt hier besonders wohltuend. Eine Anspielung auf das „Weib“ der Paradiesesgeschichte wird ebenso verworfen wie der von Feuillet gemachte Vorschlag, hier eine Anspielung auf die Joh 16, 21 genannte „Stunde“ zu sehen, in der die „Frau“ gebären soll, m. a. W. einen Hinweis auf die geistliche Mutterschaft Mariens. Freilich hätte man sich eine stärkere Berücksichtigung der doch wohl parallelen Perikope des Kanawunders gewünscht, das doch wohl nicht zufällig die Mutter wie die Jünger Jesu am Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit nennt. Eine Intervention Mariens (als „Frau“) wird hier von Jesus mit dem Hinweis zurückgewiesen, daß seine „Stunde“ noch nicht gekommen sei (vgl. dazu Brown, a. a. O.: „the similarities between the two scenes are too strong to be ignored“). Hier stellt sich das Problem kompositioneller Strukturen im Joh-Ev. Trotz einzelner Vorarbeiten liegen hier bisher noch wenige gesicherte Ergebnisse vor. So gliedert D. etwa die Pilatuszene Joh 18, 28–19, 16a in die durch die Forschung der letzten Jahre gesicherten sieben Unterabschnitte. In anderen Abschnitten fehlt eine solche Unterteilung ganz oder teilweise. Von hierher gesehen kann man sich auch fragen, warum das vorliegende Werk bei Joh 19, 30 endet und nicht bei Joh 19, 42. Wie stark auch etwa die Szene von der Durchbohrung der Seite Jesu zur Deutung des Passionsgeschehens gehört, wird aus D.s Werk an wiederholter Stelle deutlich. Diese offenen Fragen ändern nichts an der imponierenden Leistung der vorliegenden Studie. Sie zeichnet sich durch minutiöse, sorgfältige Kleinarbeit, reiche Dokumentation, Vorsicht im Urteil und klare Darstellung aus. Für die Leidensgeschichte nach Joh wird die Arbeit von D. zweifellos für längere Zeit ein Standardwerk bleiben. J. B e u t l e r, S. J.

R i u s - C a m p s, J o s e p, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes* (OrChrA, 188). 8° (XIV u. 511 S.) Rom 1970, Pont. Inst. Stud. Orient.

Origenes ist, das Wort richtig verstanden, der erste Systematiker der christlichen Kirche. Die Vielfalt und der Gedankenreichtum seines Werkes ist also vom Interpreten auf grundlegende Prinzipien zurückzuführen. Interpretation gelingt dann in dem Maße als der Grundansatz des Origenes erfaßt ist. Man kann sich demselben freilich mehr von außen oder auch mehr von innen zu nähern suchen. H. Koch sah O. gleichsam von außen, vom geistesgeschichtlichen Kontext her. Der Alexandriner erscheint ihm als der Denker, der wie kein anderer seiner Zeitgenossen die Probleme der Epoche verstanden und auf sie die christliche Antwort gegeben hat. O. ist der christliche Philosoph der „erziehenden Vorsehung“. Schon vor H. Kochs Origenesbuch hatte W. Völker diese – vorherrschende – philosophische Interpretation, die leicht zur Reduktion wird, durch die Entdeckung des Mystikers O. in Frage gestellt. Der Zugang zu O. ist – so Völker – von innen zu suchen. Die Frage ist nur: wie? Jedenfalls nicht in der Erlebnis-Mystik im Verständnis Völkers, sondern in der Theologie des Alexandriners. A. Lieske setzt bei der „trinitarischen Gnadentheologie“ an, bleibt aber praktisch, wahrscheinlich wegen seiner Verhaftung an die herrschende Schultheologie, beim Logos stehen und bezieht den Geist kaum in seine Untersuchung ein. Hier setzt der Verf. mit seiner These an. Der Systematiker O. ist von innen her zu verstehen: von seiner „Theologie“, genauer von seiner Trinitätslehre her – und in dieser kommt dem Hl. Geist ein im System absolut unverzichtbarer Platz zu; und diese Trinitätslehre des O. ist ganz und gar Funktion der „geistlichen Lehre“ des Alexandriners. Er reflektiert über die Trinität und über den Hl. Geist insbesondere, weil er nachdenkt, meditiert über den (Wieder-)Aufstieg der Seele zu Gott.

In welchen Schritten legt der Verf. die Ergebnisse seiner ungemein bereichernden Analyse vor? Ausgehend von der (vor Nikaia üblichen) funktionalen Trinitätsauffassung des Alexandriners wird zunächst die Existenz verschiedener Funktionen des Logos und des Geistes bei der Vergöttlichung der vernünftigen Kreatur aufgezeigt. Zwischen der ersten und zweiten Funktion des Logos (auf ihn geht zunächst die geschöpfliche „ratio“, dann die übergeschöpfliche „sapientia“ der rationalen Kreatur

zurück) „interveniert“ der Geist; er schenkt gleichsam ein neues Substrat, das die Lehre des „Weisheit-Christus“ überhaupt erst aufnehmen kann. Der Geist ist gleichsam eine „materia spiritualis“, die vom „Weisheit-Logos“ „informiert“ wird. – Im nächsten Kap. geht R.-C. der Frage nach, ob der verschiedenen ökonomischen Funktion von Logos und Geist eine verschiedene innertrinitarische Konstitution der beiden Personen entspricht. Sohn und Geist „entstehen“ gleichsam auf umgekehrte Weise. Beide bedürfen einander unter je verschiedener Rücksicht, um subsistierende Person zu werden. Der Logos, der aus dem Willen des Vaters hervorgeht, bedarf zu seiner Konstitution des Geistes (der Salbung des Geistes). Dem vom Vater gesprochenen Wort als solchem kommt nämlich noch keine numerisch verschiedene Subsistenz zu. Umgekehrt ist es mit der Konstitution des Geistes. Hier „präexistiert“ eine amorphe „materia spiritualis“; zu ihrer Personwerdung bedarf es des Logos, der ihr Form und Gestalt gibt. Der Hl. Geist ist deswegen weder ungezeugt wie der Vater, noch gezeugt auf die Weise des Sohnes, noch geschaffen wie die übrigen Kreaturen. Er wurde, ausgehend vom Vater, subsistierende Person mittels des Logos. Während die übrigen Personen vom Logos aus dem Nichts geschaffen sind, gehört er aufgrund des „göttlichen Substrates“, das der Sohn „informiert“, auf die Seite Gottes, ist dort nach dem Vater und dem Sohne auf dem dritten Platz.

Das nächste Kap. setzt sich zur Aufgabe, den Grund für die je verschiedene Konstitution von Sohn und Geist aufzuspüren, die „trinitas“ also nicht als vorgegebene hinzunehmen, sondern, wenn wir recht verstanden haben, gleichsam abzuleiten. In diesem Sinne spricht der Verf. von der Vaterschaft und Mutterschaft als den zwei Grunddispositionen Gottes, d. h. des Vaters. „Obwohl sich Origenes sehr zurückhaltend zeigt, was die Übernahme der anthropomorphen Begrifflichkeit der Bisexualität angeht, die von den Gnostikern so weitgehend verwendet wurde, um die im Intelligiblen zu Tage tretende doppelte Virtualität aus der Zerspaltung eines ersten androgynen Prinzips zu verstehen, so gibt es nichtsdestoweniger mehr als genügend Hinweise für die Behauptung, daß in seinem geistigen Horizont die Begriffe ‚Vaterschaft‘ und ‚Mutterschaft‘ auf Gott angewandt eine Rolle ersten Ranges spielen“ (218). Einen solchen Hinweis auf einen bisexuellen Hintergrund des origenistischen Gottesbegriffes sieht der Verf. in Stellen, wo O. von der Seele Jesu sagt, daß sie Gott zum Vater und das „himmlische Jerusalem“ zur Mutter habe. Andererseits ist das „himmlische Jerusalem“ nicht nur Mutter Christi, sondern auch seine Gemahlin. Nach dem Fall eines Teils des „himmlischen Jerusalem“ verläßt Christus seine Mutter, um seine in die Finsternis gefallene Gemahlin zu retten. – Im Zusammenhang seiner Analysen der bisexuellen Begriffsschemata bringt der Autor wertvolle Ausführungen zum Begriff der Vaterschaft bei Origenes.

In den beiden folgenden Kap. untersucht R.-C. näherhin die Wirkung dieser ganz auf die Heilsökonomie bezogenen Trinität in der rationalen Kreatur. Genauerhin geht es um die Rolle des Hl. Geistes einerseits, der als „quasimateriale“ (mütterliche) Kausalität die Adoptivsohnschaft in der Seele wirkt, andererseits um die Rolle des Logos, der in doppelter Weise – durch „ratio“ und „sapientia“ – eine väterliche (formale) Ursächlichkeit ausübt. – Bis einschließlich des 5. Kap. beschäftigt sich R.-C. mit den Elementen und Ursachen des Vergöttlichungsprozesses, also mit dem dynamischen Aspekt der Trinitäts- und Heilslehre des Origenes. – Das abschließende 6. Kap. befaßt sich mit den Subjekten, auf die sich der dynamische Heilsprozeß bezieht. Konkret geht es um die sog. Vollkommenen, bzw. die Pneumatiker, diejenigen also, in denen die Heilswirksamkeit der Trinität sichtbar wird. Der Verf. analysiert diese „Söhne Gottes“ unter doppelter Rücksicht, als einzelne für sich und als Glieder der „himmlischen Kirche“. „Die Vollkommenen und Pneumatiker haben schon in diesem Leben die Wirklichkeit des zukünftigen Kon antizipiert, und sie sind Glieder der Braut-Kirche geworden“ (354).

Von besonderem Interesse sind die Ausführungen des Verf. über das Verhältnis des Origenes zur Gnosis. Beachtlich ist dabei sein methodisches Vorgehen. Das System des O. wird nicht von gnostischen Vorstellungen abgeleitet, diese sind aber der bleibende Hintergrund der Darstellung. Im Aufbau der Studie kommt zum Ausdruck, daß der gnostische Hintergrund meist in Form von Appendices im Anschluß an die jeweiligen Kapitel zwischengeschaltet wird. Das System des O. wird so aus seinen eigenen Kategorien entfaltet – vor allem Schriftkonzepten –, diese aber ständig in den Lichtkegel gnostischer Systeme gestellt. Bei dieser

Darstellungsweise werden Verwandtschaft und fundamentaler Unterschied deutlich. Eine direkte Ableitung origenistischer Heilslehre aus den entsprechenden Vorstellungen der Gnosis hätte in den Augen des Verf. bedeutet, „das an sich schon dunkle System des Origenes mit der noch rätselhafteren Gedankenwelt eines Valentin und seiner Schüler zu interpretieren“ (475). Das Verhältnis beider Systeme bestimmt R.-C. etwa so: „Offensichtlich gibt es zahlreiche Kontaktpunkte zwischen dem System des Valentin und dem des Origenes. Schließt man einmal aus auf der Hand liegenden Gründen eine direkte Wechselbeziehung aus, so kann man doch auf die Existenz eines gemeinsamen anthropologischen, philosophischen und religiösen Substrates schließen. Damit würden wir das bisher unlösbare Problem des Ursprungs des christlichen Gnostizismus berühren. Während man bei den Valentinianern eine fortschreitende Tendenz der Synkretisierung neuer mythologischer Vorstellungen beobachtet, kann man bei Origenes eine ständige Rückkehr zur klaren Begrifflichkeit der Schrift und eine bewußte Abneigung gegen die esoterische Sprache beobachten. Die sehr verschiedene Art und Weise, die gleichen theologischen Postulate zum Ausdruck zu bringen, bestätigt die Existenz gemeinsamer fundamentaler Theologemena, die beiden Systemprojekten vorausliegen“ (192). Die Berührungspunkte beider Systeme bestehen für den Verf. vor allem in der Trinitätslehre, d. h. der Konzeption des Sohnes als Logos und Weisheit mit der paradigmatischen Salbung durch den Geist einerseits, und der Konstitution des Geistes durch die Vermittlung des Logos andererseits. Der wesentliche Unterschied ist nicht hier, in der Trinitätslehre, sondern in der Konzeption der Kirche zu suchen. Für die Valentinianer gibt es zwei nicht aufeinander reduzierbare Kirchen, die der Psychiker und die der Pneumatiker. Demgegenüber betont O. mit allem Nachdruck den gemeinsamen Ursprung beider Kirchen. Alle rationalen Wesen sind nach dem „Bilde Gottes“ geschaffen. Ihre Verschiedenheit voneinander ist ausschließlich Resultat ihrer je eigenen freien Entscheidung. So gibt es weder irgendeine privilegierte Natur, noch – als Gegenstück dazu – eine der Erlösung unfähige. Pneumatiker ist man nicht aufgrund von Wesensgleichheit mit Gott, sondern aufgrund der Salbung mit dem Geiste der Adoptivsohnschaft, der grundsätzlich allen Vernunftwesen geschenkt werden kann.

Meistenteils sind die Ausführungen und Interpretationen des Autors gut belegt, bisweilen jedoch wünschte man sich eine etwas breitere Textbasis. So z. B. für die (179) im Zwischentitel aufgestellte These „Der Heilige Geist als Mutter des Logos und der übrigen vernünftigen Seienden, die die Vollkommenheit erlangen“. Dem Verf. geht es hier um den Aufweis einer „maternidad fontal y paradigmatica“ des Hl. Geistes nicht nur hinsichtlich der Geburt Christi in den Seelen, sondern auch des Logos als solchen. Die weibliche und mütterliche Rolle des Hl. Geistes stelle eine der „fundamentalen Voraussetzungen seiner theologischen Synthese“ dar (180). „Weiblich“ ist hier nicht in einem übertragenen Sinn (unreife Erkenntnis) verstanden, sondern physiologisch als Geschlechtsunterschied. Daß die mütterliche Rolle des Geistes eine Grundauffassung der gnostischen Systeme darstellt, fällt dem Autor natürlich nicht schwer zu beweisen. Gelingt ihm das auch für Origenes? Die beigebrachten Stellen beweisen u. E. lediglich eine mütterliche Rolle des Geistes gegenüber dem „Salvator-Christus“ bzw. hinsichtlich der Geburt Christi in den Seelen. Der Geist, auch als Mutter des Logos, ist doch wohl nur Ergebnis einer Schlußfolgerung: „Geht man von der ewigen Gegenwart des Aktes aus, durch den der Vater mittels seines Willens einen eingeborenen Sohn in seinem Schoß zeugt, dann durchzieht ein gleicher und einziger Wille alle Ebenen der Heilsökonomie und zeugt sozusagen fortwährend den Sohn, den gleichen im Schoß Gottes wie im jungfräulichen Schoß Mariens. Auf beiden Ebenen, auf denen der väterliche Wille empfangen wird, ist das Substrat der göttliche Geist, auf der innergöttlichen Ebene der unpersönliche, auf der heilsökonomischen Ebene der im Heiligen Geist personifizierte“ (191). R.-C. zieht die Linien bis zur letzten Konsequenz durch. Die „tiefe Symmetrie seines theologischen Systems“ erfordert an der Spitze, auf der „innertrinitarischen Ebene“ die Syzygie Gott-Vater + unpersönlicher Geist, der als zweite Syzygie Logos-Sohn + (persönlicher) Hl. Geist folgt. Mag sein, daß eine oberste Syzygie der letzten Konsequenz des Systems entspricht. Wird sie von O. gesehen, wird sie gezogen? Andere Forscher jedenfalls sehen gerade in der Abwesenheit „jeglicher Syzygienlehre, Geschlechtssymbolik und Deszendenzschema-

tik“ ein Charakteristikum des Origenes im Vergleich zur Gnosis (H. J. Krämer, Ursprung der Geistmetaphysik, Amsterdam 1964, 290).

Abschließend sei darauf hingewiesen, daß die vorliegende Studie den 2. Tl. einer umfassenderen Arbeit darstellt. Die mehr statischen Aspekte der Trinitätslehre des O. hat der Verf. in einer Reihe von Veröffentlichungen in den *Orientalia Christiana Periodica* vorgelegt. Unter dem Titel „Communicabilidad de la naturaleza de Dios según Orígenes“ werden die philosophischen Termini „usia“, „homousios“, „physis“ (34) [1968] 5–37), und die biblischen Begriffe „theos“, „agathos“, „on“, „zon“ (36 [1970] 201–247) analysiert. Die Untersuchung der „fundamentalen Definitionen“: „Licht“, „Feuer“, „Geist“ und die „Liebe als Band der geistlichen Vollkommenheit und als Grundlage der Sündlosigkeit“ ist angekündigt. H.-J. Sieben, S.J.

Ruperti Tuitiensis *De sancta Trinitate et operibus eius*, Edidit *Hrabanus Haacke* OSB (Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis, XXI–XXIV). Gr. 8° (LI u. zus. 2217 S.) Turnholts 1971/1972, Brepols.

Früher als erwartet werden konnte, legt hier H. die Schriften Ruperts von Deutz in Fortsetzung vor. Es handelt sich jetzt um dessen Hauptwerk, die 42 Bücher über die „Heilige Dreifaltigkeit und ihre Werke“, von denen die letzten den Untertitel führen „Über die Werke des Heiligen Geistes“. Vier stattliche Bände sind es geworden in mustergültiger Edition. Ihr Inhalt verspricht einen guten Einblick in das fruchtbare Schaffen Ruperts nach der bibeltheologischen Seite hin und läßt außerdem schon ein wenig von seiner geschichtstheologischen Auffassung ahnen.

Die Einleitung im 1. Bd. bringt sämtliche wissenswerte Angaben, obgleich nicht so sehr über den Verfasser, dessen Biographie nach den Ergebnissen der neuesten Forschung erst noch zu erstellen wäre, wohl aber über die reiche handschriftliche Überlieferung von „De sancta Trinitate et operibus eius“. So hat der Hrsg. im ganzen bis zu 30 Mss. untersucht und ausgewertet, die freilich nicht immer vollständig sind. Für die ersten 9 Bücher z. B. erkannte er die 3 österreichischen Mss. (Heiligkreuz, Klosterneuburg und Baumgartenberg) als eine einheitliche Familie, bei der das von Klosterneuburg als Leit-Handschrift genommen werden konnte. Von den Druckausgaben wird der von Johannes Cochlaeus i. J. 1528 besorgte Erstdruck eingehend beschrieben; es sei hier hinzugefügt, daß das Signet des Kölner Buchdruckers Franz Birkmann, eine Henne mit Küken, wozu bei anderen Drucken noch die Angabe „Sub pingui gallina“ kommt, sicher auf die Wohnung Birkmanns geht, da die Straße bis in die jüngste Zeit „Unter Fettehennen“ heißt. Ein Wort über den Wert der Migne-Ausgabe wäre bestimmt nicht überflüssig gewesen, weil diese bislang allgemein in Gebrauch war. Soweit ein flüchtiger Blick festzustellen vermag, sind die Differenzen nicht allzu groß.

Bei der Edition des ausgedehnten Textes wird der historisch eingestellte Theologe seine helle Freude an den überaus zahlreichen und exakt bestimmten Verweisen im 1. Apparat haben; nicht allein die Zitate sind verifiziert, sondern auch die in noch größerer Menge vorhandenen Anspielungen. Und der Hrsg. ist so ehrlich, daß er gegen Schluß des ganzen Werkes (IV, 2219) eine Liste der „Loci non reperti“ bringt, die aber nur 18 nn. aufzuweisen hat, eine Zahl, die bei dem riesigen Umfang der 42 Bücher gegenüber der kaum zu zählenden Summe der geglückten Nachweise kaum ins Gewicht fällt. Unter den zitierten Texten aus der Patristik überwiegen eindeutig Hieronymus, Augustinus und Gregor der Große, denen man allenfalls noch Isidor von Sevilla zurechnen kann. Einigermaßen auffällig sind zwei Namen, die von Irenaeus und Vinzentius Lerinensis; jedoch ist kaum anzunehmen, daß Rupert ihre Schriften gekannt hat, und die vom Hrsg. dafür angezogenen Stellen bieten lediglich eine recht vage Übereinstimmung dem sachlichen Inhalt nach (sie sind übrigens durch ein „cf.“ von den klareren Aussagen abgehoben). Schriftsteller, die näher an die Zeit R.s heranreichen, werden selten erwähnt, z. B. Alkuin, Amalarius von Metz, Beda Venerabilis, Cassian, Cassiodor, Prosper von Aquitanien. Durch eine relativ häufige Nennung sind ausgezeichnet die Mönchsregel des heiligen Benedikt und in etwa auch Boethius.

Das Material für eine exegetische, theologische und historische Auswertung von „De sancta Trinitate et operibus eius“ ist nunmehr bereitgestellt, um von den nachfolgenden Arbeiten aufgenommen zu werden. Aber vielleicht läßt sich schon jetzt etwas über die grundlegende Gedankenrichtung ausmachen. Es ist ja