

stellung von Cyprian-Text und Bibel-Text erfahre ich, daß *ecclesia* 98mal im Cyprian-Text und 8mal in Bibelziten vorkommt. Der „Liste der Wörter des Cyprian-Textes in der Reihenfolge der abnehmenden Häufigkeit“ entnehme ich, daß *ecclesia* ebenso oft vorkommt wie die Wörter *do* und *dum*. Sehe ich einmal ab von Konjunktionen wie *et* (Frequenz 2589; *et* in Bibelstellen [2517] hinzugenommen, ergeben insgesamt 5006 Vorkommen, d. h. 60 Seiten der neuen Konkordanz. Fügt man noch das 304mal als Adverb vorkommende *et* hinzu, so ergibt sich allein für *et* eine Gesamtseitenzahl von 63½!), Hilfsverben wie *sum* und ähnlichen Wörtern ab, so wird *ecclesia*, was die Häufigkeit angeht, nur von Vokabeln wie *deus* (701), *Christus* (299), *dominus* (289), *fides* (184), *frater* (140), *divinus* (136), *evangelium* (125), *credo* (108) und *caelestis* (99) übertroffen. 3) Mit Hilfe des „Index der Bibelstellen in der Reihenfolge der Traktate“ stelle ich fest, daß *ecclesia* in folgenden Bibelziten vorkommt: Offb 2, 23 (viermal); Joel 2, 15; Ps 22, 23; 1 Kor 14, 34 und Mt 16, 18. 4) Will ich nun noch erfahren, ob Cyprian anderswo auch den Kontext von Mt 16, 18 verwendet, so sehe ich im „Index der Bibelstellen in der Reihenfolge der Biblischen Bücher“ nach und konstatiere, daß er aus Kap. 16 nur die Verse 18–19 zitiert.

Diese und natürlich noch weitere Auskünfte enthält die neue Konkordanz zu *ecclesia*. Diese und ähnliche Informationen erhalte ich zu weiteren ca. 4800 Wörtern in insgesamt ca. 80000 Formen. Außer den schon genannten Indices gibt es noch ein Verzeichnis der in verschiedenen Formen vorkommenden Eigennamen. Dabei werden konsequenterweise die drei göttlichen Personen mitaufgeführt: 11mal *pater*, 65mal *filius*, 77mal *spiritus*. 207mal kommt *deus* als Eigenname vor, *Christus* 381mal, *dominus* 680mal, *Jesus* 54mal. Auf den Seiten 1297–1301 befinden sich schließlich verschiedene grammatische Tabellen.

Die Konkordanz erfaßt die in den beiden Bden des Corpus Christianorum, Series Latina: Sancti Cypriani episcopi opera, vol. III und IIIa, Turnhout Brepols 1972 und 1976 enthaltenen Traktate des Bischofs von Karthago, außerdem die dort nicht edierte Schrift *De habitu virginum*. Letztere ist miterfaßt auf der Basis der von A. E. Keenan 1932 besorgten Ausgabe. Sie ist der Konkordanz auch im Druck beigegeben (II, 1387–1394). Ebenfalls abgedruckt ist der Traktat *Quod idola dii non sint* (ebd. II, 1397–1399), er ist aber nicht in der allgemeinen Konkordanz miterfaßt, sondern in einer speziellen ausgewertet (ebd. 1309–1372), da er heute in seiner Echtheit angezweifelt wird. Einen eigenen Beitrag zur Echtheitsfrage von *Quod idola dii non sint* stellt die Liste der Wörter dar, die in den übrigen Traktaten Cyprians nicht vorkommen (II, 1383).

Auf ein großes ‚Defizit‘ gerade im Vergleich zum Index Tertullianus ist noch hinzuweisen. Dieser ist vollständig, vorliegende Konkordanz erfaßt umfangmäßig nur ungefähr die Hälfte von Cyprians Werk. Das gesamte Briefcorpus bleibt unberücksichtigt, also gerade der ekklesiologisch wohl interessanteste Teil von Cyprians Opus! Dieses ‚Defizit‘ ist nur zu beheben, indem die Autoren ihrem ‚Torso‘ noch weitere Bde folgen lassen. Leider macht ihr Vorwort diesbezüglich keine große Hoffnung. Auf S. 1235 ist an der Spitze der Kolonne eine überflüssige 1 und 0 stehengeblieben, die Reihenfolge von „Aaron“ und „A(AB)“ ist im Vergleich zur Hauptkonkordanz umgekehrt.

H. J. SIEBEN S. J.

TORJESEN, KAREN JO, *Hermeneutical procedure and theological method in Origen's exegesis* (Patristische Texte und Studien 28). Berlin/New York: de Gruyter 1986. XII/183.

Origenes ist der einzige altkirchliche Exeget, der über die von ihm angewandte Methode der Schriftbenutzung ausführlich reflektiert und davon in einem längeren systematischen Traktat Rechenschaft gegeben hat. Hinzu kommt, daß die Forschung, darunter einige namhafte Theologen unserer Tage (Daniélou, De Lubac usw.) sich intensiv mit der Exegese des berühmten Alexandriners befaßt und seine Methode zu erhellen gesucht haben. Trotzdem ist die Hermeneutik des Origenes bis zum heutigen Tag eher eine offene Frage als eine gelöste Aufgabe. Vorliegende Arbeit führt die Forschung, so scheint uns, einen kräftigen Schritt voran. Es gelingt der Verf., die verschiedenen positiven Ansätze, die vorliegen, so miteinander zu kombinieren, daß nicht nur

ein überzeugendes, sondern auch ein neues Gesamtbild der Hermeneutik des Alexandriner entsteht. – Zu diesem überzeugenden Gesamtbild trägt nicht wenig die von der Verf. angewandte Methode bei. Die bisherigen Arbeiten über die Hermeneutik des Origenes basieren meist auf der Analyse wichtiger Grundbegriffe, Konzepte, einzelner Termini oder eben auf der Untersuchung von Peri Archon IV, 1–3 und befassen sich nur gelegentlich mit der Praxis des Alexandriner. Mit ihr setzt T. ein. An der exegetischen Praxis des Alexandriner sucht sie die Grundprinzipien seiner Hermeneutik zu gewinnen. Sie wählt dafür die beiden Homilien zu Ps 37 (PG 12, 1369–1388) als ‚Fallstudie‘ aus und sucht die dort gewonnenen Erkenntnisse dann auf andere von Origenes ausgelegte *genera literaria* anzuwenden. Die Analyse der beiden Homilien zu Ps 37 führt nun zu folgenden Grunderkenntnissen hinsichtlich der exegetischen Praxis des Origenes: Entscheidend für die Interpretation des Psalms ist, erstens, die Beziehung des auszulegenden Textes zum Hörer/Leser. Sie wird im Prolog etabliert, indem Origenes auf die Frage nach dem Adressaten des Psalms antwortet. Im Prolog wird noch eine zweite Frage beantwortet, die nach dem Hauptgegenstand, von dem der Psalm handelt. Die Auslegung der einzelnen Verse des Psalms im Lichte des im Prolog genannten Ansatzes vollzieht sich, zweitens, jeweils in vier Schritten. Zunächst wird der Vers im Wortlaut zitiert, dann wird nach der in ihm zum Ausdruck kommenden Haltung gefragt und nach der Person, zu der eine solche Haltung paßt. Im dritten Schritt wendet Origenes seine Auslegung auf seine Hörer/Leser an, im vierten wiederholt er den Wortlaut des Verses, diesmal aber angefüllt, aufgeladen mit dem Sinn der vorausgegangenen Auslegung. Eine dritte Erkenntnis schließlich gewinnt Verf. aus der Analyse von Ps 37: die Auslegung schreitet nicht nur von Vers zu Vers in den genannten vier Schritten fort, sondern von Vers 1 bis zu Vers 23 in einem Bogen von Reinigung über Erkenntnis zu Einigung (mit Gott). Dieses platonische Aufstiegsschema stellt den umfassenden Auslegungsrahmen, das Einheitsprinzip der Auslegung dar. Die Seele schreitet von Vers 1 bis 23 fort von der Reinigung/Läuterung zur Einigung mit Gott. – Wie begründet Origenes seine derart sich vollziehende exegetische Praxis? Durch seine Lehre von der Gegenwart des Logos in der Schrift. Der Aufstiegsprozeß, in den der Hörer/Leser von Ps 37 hineingenommen ist, ist bewirkt von dem in der Schrift gegenwärtigen Logos. Der Logos ist es, der den Hörer/Leser auf der ersten Stufe des Aufstiegs reinigt, er ist es auch, der auf der zweiten und dritten Stufe Erkenntnis und Vereinigung bewirkt. Wichtig ist dabei die Erkenntnis, daß Christus die genannten Funktionen in gleicher Weise gegenüber dem Psalmisten wie gegenüber dem heutigen Hörer/Leser ausübt. Ziel der Auslegung ist somit, die Erfahrung, die der Psalmist mit dem erziehenden Logos gemacht hat, dem „modernen“ Hörer/Leser zu vermitteln. Diese Erfahrung aber besteht im Fortschreiten der Seele von der Reinigung zur Vereinigung. – Kritisch anzumerken ist zum 1. Kap., daß Verf. den Text, wenn vielleicht auch nicht überinterpretiert, jedoch sehr stark dessen Aussagen systematisiert. Man hat etwas den Eindruck, daß die Richtung der Interpretation zwar stimmt, Origenes selber aber nicht ganz so weit gegangen ist. So hat man z. B. schon Probleme, die Abfolge der vier Schritte im Text jeweils zu finden, noch schwieriger erscheint es uns, den großen Bogen von Reinigung zu Einigung zu entdecken. – In den folgenden beiden Kap. geht es darum, die am *genus des Psalters* gewonnenen Einsichten an der Auslegung anderer *genera literaria* zu bewahren bzw. dieselben entsprechend zu modifizieren. Des Origenes Auslegung des prophetischen Schriftgenus untersucht Verf. am Beispiel der Jeremiashomilie. Die grundlegende Beziehung der Auslegung auf den Hörer/Leser wird hier nicht wie im Psalter durch Identifizierung von Sprecher und Hörer hergestellt, sondern dadurch, daß der Text als zu dem Hörer/Leser gesprochen gilt. Die Auslegungseinheiten sind an dem Wechsel von Zitat, historischer Auslegung, geistlichem Sinn und Anwendung auf den Hörer/Leser erkennbar. Ähnliche Analysen mit entsprechenden leicht modifizierten Ergebnissen unternimmt Verf. am Beispiel von Auslegungen der je verschiedenen Schriftgattungen des Buches Numeri, des Hohen Liedes und des Lukasevangeliums. Von besonderer Bedeutung ist hier, was Verf. über den Wesensunterschied der Auslegung von NT und AT ausführt: in der Auslegung des AT macht die Seele Fortschritte durch Teilnahme an der vom Logos empfangenen Lehre eines *anderen* (Psalmist, Braut des Hohen Liedes, Israel im Buch Numeri), bei der Aus-

legung des Evangeliums dagegen ist die Seele unmittelbar mit dem Logos konfrontiert. Freilich gibt es auch hier eine Bewegung, ein Fortschreiten vom Buchstaben zum Geist, nämlich im Aufstieg von der Menschheit des Logos zu seiner Gottheit. – Das 3. Kap. sucht zu zeigen, daß der im Psalter erhobene Auslegungsbogen von der Reinigung zur Vereinigung mit Gott („journey of the soul“) auch für die übrigen oben genannten *genera literaria* zutrifft, freilich in je charakteristischer Abwandlung. – Das vierte abschließende Kap. geht noch näher ein auf den theologischen Grund der in den vorausgegangenen Kapiteln vorgestellten exegetischen Methode. Er besteht in der für den Alexandriner typischen Lehre über den Logos. Drei Weisen der Vermittlung des Logos können dabei unterschieden werden. Die Grundgestalt der Vermittlung ist die der Inkarnation. Daneben oder davor, wenn man so sagen kann, vermittelt der Logos sich den Heiligen des Alten Bundes. Schließlich wirkt er heute durch die Schrift, genauer: durch die Auslegung der Schrift in der Kirche auf die Menschen ein. Alle drei Funktionen sind pädagogischer Art, es geht um Fortschritt der Seele auf dem Weg zur Einheit mit Gott. Näherhin bedeutet das: Indem Origenes den Hörer/Leser mit dem aktuellen, heutigen Sinn des alttestamentlichen Textes konfrontiert, konfrontiert er ihn mit der Lehrtätigkeit, die der Logos heute ausübt. Unter Logos versteht er dabei nicht ein abstraktes Prinzip, sondern den persönlichen Logos, den lebendigen Christus, der hier und jetzt, durch den ausgelegten Text zum Hörer/Leser spricht. Die Auslegung enthält nicht nur die Worte Christi, sondern gleichsam auch den Moment, in dem sie gesprochen werden. Die vor allem aufgrund ihrer sorgfältigen Methode vorbildliche Studie schließt mit dem Satz: „It is the ministerial task of exegesis in the church to discover the presence of Christ the Logos in Scripture, who through his teachings (the progression of spiritual doctrines) completes the work of redemption in each individual soul (divinisation through knowledge). Like the sacraments, exegesis creates the moment in which Christ’s work of redemption is carried forward. It is this divine pedagogy which determines both method and content in Origen’s spiritual exegesis of Scripture. Exegesis continues the pedagogy of the incarnation“ (147).

H. J. SIEBEN S. J.

FRAIGNEAU-JULIEN, BERNARD, *Les sens spirituels et la vision de Dieu*. Selon Syméon le Nouveau Théologien (Théologie Historique). Paris: Beauchesne 1985. 204 S.

Daß die altkirchliche Lehre von den Geistlichen Sinnen nicht völlig in Vergessenheit geraten ist, verdanken wir vor allem den Exerzitien des Ignatius von Loyola. F. Marxer, *Die inneren geistlichen Sinne*. Ein Beitrag zur Deutung ignatianischer Mystik, Freiburg 1963, hat darüber bei Ignatius selber gehandelt und dabei auch die vorignatianische Tradition gestreift. Die Gesamttradition dieser Lehre ist, soweit wir sehen, bisher noch nicht dargestellt worden. Was existiert, sind Untersuchungen zu einzelnen wichtigen Repräsentanten, auf der anderen Seite summarische Überblicke. Vorliegende Arbeit ist einem weiteren Vertreter dieser Lehre von den Geistlichen Sinnen gewidmet, nämlich dem Mystiker und geistlichen Schriftsteller Symeon dem Neuen Theologen (949–1022), dessen sehr bedeutendes und umfangreiches Werk erst in jüngerer Zeit wenigstens teilweise durch Edition zugänglich gemacht und dessen geistliche Lehre 1974 von Walter Völker umfassend behandelt wurde (*Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen*). In einem einleitenden Kap. schildert Vf. die z. T. dramatische Lebensgeschichte dieses großen Vertreters der byzantinischen geistlichen Tradition (17–20). Die Studie selber zerfällt in fast zwei gleiche Hälften. In der ersten Hälfte (24–95) untersucht Vf. an einigen ausgewählten Beispielen die Tradition von der Lehre von den Geistlichen Sinnen vor Symeon dem Neuen Theologen. Die zweite Hälfte (99–195) ist Symeon dem Neuen Theologen selber gewidmet. Analysiert werden im ersten Teil Origenes, Gregor von Nyssa, Pseudomakarios, Diadochos von Photice und Maximus Confessor. Es gelingt dem Autor im ersten Teil seiner Studie sowohl die Kontinuität der Lehre von den Geistlichen Sinnen als auch ihren Wandel herauszuarbeiten. An Origenes versucht er zunächst deutlich zu machen, worin diese Lehre von den Geistlichen Sinnen des Menschen eigentlich besteht. Es handelt sich im Grunde um eine Metapher für die mystische, geistliche Erkenntnis Gottes durch den Menschen,