

stens Verweise auf die Einleitung wären freilich für den Leser bequemer gewesen. An der einen oder anderen Stelle fragt man sich, ob die Übersetzung wirklich treffend ist, so wenn S. 194/5 cupiditas mit „Lustbarkeit“ oder S. 232/3 dulcis comparatio mit „netter Vergleich“ wiedergegeben wird. Um auf die dogmen- bzw. liturgiegeschichtliche Bedeutung der hier vorliegenden Quellentexte hinzuweisen, genügt ein einziges Zitat: „Bevor die Konsekration vollzogen wird, ist es Brot. Sobald aber die Worte Christi hinzugekommen sind, ist es der Leib Christi ... Ebenso ist vor den Worten Christi der Kelch mit Wein und Wasser gefüllt. Sobald aber die Worte Christi gewirkt haben, entsteht dort Blut, welches das Volk erlöst“ (151). – Gerade mit den hier angezeigten Bden die neue Reihe zu beginnen, einem Werk des theologisch genialsten Kopfes unter den östlichen Vätern und zwei Schriften eines der bedeutendsten Bischöfe und Kirchenpolitiker der westlichen Kirche, war sicher eine glückliche Idee der Herausgeber, deuten sie damit doch die Weite des geplanten Werkes an. Nach diesem gelungenen Start ist dem Unternehmen ein zügiges Fortschreiten unbedingt zu wünschen!

H. J. SIEBEN S. J.

SCHOCKENHOFF, EBERHARD, *Zum Fest der Freiheit*. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes (Tübinger Theologische Studien 33). Mainz: Grünewald 1990. 352 S.

O. unterscheidet hinsichtlich des geistlichen Fortschritts zwischen Anfängern, Vorschreitenden und Vollkommenen. Die Adressaten vorliegender Untersuchung setzen sich, was ihre Kenntnisse über den Alexandriner angeht, wahrscheinlich auch aus den eben genannten Kategorien zusammen. Der *Anfänger*, für den O. nicht viel mehr als der Name irgendeines altkirchlichen Theologen darstellt, wird neugierig gemacht und auf wirksame Weise motiviert, sich näher mit einem Theologen aus dem 3. Jahrhundert zu befassen; denn er wird ihm als ernstzunehmender Gesprächspartner der modernen Theologie vor Augen geführt. Am besten beginnt er die Lektüre überhaupt mit dem Schlußkapitel unter der Überschrift „Entwurf der Freiheit im Gespräch mit O.“. Hier gelingt es dem Verf. nämlich sehr überzeugend den zunächst an aktuellen theologischen Problemen Interessierten über den ‚garstigen Graben der Geschichte‘ hinweg ins Gespräch mit dem altkirchlichen Theologen zu bringen. Moderne Gesprächspartner sind hier, was zunächst die Frage der Beziehung zwischen Handeln und Sein angeht, H. Rombach, Der Entwurfscharakter des ethischen Handelns, D. Mieth, die hermeneutische Frage der Begründung der christlichen Ethik aus Offenbarung und praktischer Vernunft, P. Ricoeur. Diesem höchst interessanten Dialog über inhaltliche Fragen geht der sicher zutreffende Hinweis voraus, daß „das Denken des O. durch die formale Struktur, in der es sich präsentiert, eine auffällige Verwandtschaft zum Stil des gegenwärtigen philosophischen und theologischen Arbeitens“ besitzt. Der Dialog der modernen Theologie mit dem altkirchlichen Theologen bleibt übrigens nicht im Unverbindlichen stecken, sondern führt z. B. in der Kontroverse um die autonome Moral zu entschiedener Stellungnahme: „Nicht nur gesellschaftliche Auseinandersetzungen über ethische Orientierungsfragen, auch die innerkirchliche Suche nach den jetzt und heute geforderten Entsprechungen zur befreienden und erlösenden Praxis Jesu bedürfen der Regulation durch die praktische Vernunft, damit am Ende nicht eine heteronom verfügte Doktrin, sondern gewachsene sittliche Einsicht und lebenspraktische Kompetenz der einzelnen Gläubigen stehen“ (335).

Der *Vorschreitende* wird angesichts der Vielzahl der derzeit über O. erscheinenden Einzeluntersuchungen vor allem zu schätzen wissen, daß deren Ergebnisse in der vorliegenden Arbeit in einem größeren und sehr überzeugenden Zusammenhang eingeordnet werden. Er wird darüber hinaus mit Gewinn und Genuß vor allem das 3. Kap. lesen, wo unter der Überschrift „Der Primat des Handelns im Freiheitsdenken des O.“ das „System“ des Alexandriners nicht mehr unter die Leitkategorie eines einzigen systembildenden Begriffs angebracht wird, wie das in der Vergangenheit immer wieder versucht worden ist, sondern statt dessen „das origeneische Denken in einem offenen Sinngefüge mehrerer regulativer Ideen“ angeordnet ist. Solche „Kristallisationspunkte“ sind Freiheit, Verantwortung und Schuldfähigkeit des Menschen, Gottes Vor-

sehung und die Erziehung des Menschengeschlechts, die Gerechtigkeit und Güte Gottes. Als „spezifische Kennmarke seiner Theologie“ erweist sich dabei das Freiheitsdenken des O. Es legt „den Sinn der leitenden philosophischen Begriffe, insbesondere des Seins- und Wesensverständnisses der griechischen Philosophie, neu aus“. „Der hinter dieser Umprägung stehende philosophische Interpretationsvorgang“ stellt „eine eigenständige Innovationsleistung gegenüber dem Umfeld des antiken Denkens“ dar (162). Im Zusammenhang der Erörterung dieses Kap.s kommt es auch zu interessanten Vergleichen mit Plotin und Augustin. Aber das ganze 3. Kap. hat noch hinführenden Charakter, die Hauptidee wird erst im 4. Kap. eingebracht, wo unter dem Titel „Der Weg des christlichen Lebens“ die „theologische Handlungslehre“, die „theologisch-ethische Prinzipienlehre“ des O. behandelt wird. Indem Verf. O. gerade als Lehrer einer „Fundamentalmoral“ in den Blick zu bekommen sucht, legt er auch einen neuen vielversprechenden Schlüssel zum Verständnis des Gesamtwerkes vor. Inhaltlich geht es in diesem Kap. zunächst um das Grundsymbol, nämlich die Vorstellung des ethischen Lebens als eines Weges. Dessen theologische Deutung stellt Christus als den Weg des Menschen dar. Was das konkret bedeutet, sagt O. mit seiner Epinoiai-Lehre. Wie erhellend der vom Verf. gewählte ethische Interpretationsansatz tatsächlich ist, wird einem gerade bei dieser doch sonst eher als Kuriosität behandelnden und an den Rand abgedrängten Einzellehre klar: es handelt sich bei den Epinoiai, den verschiedenen Eigenschaften Christi, um ein absolut zentrales Lehrstück. „So kann Christus mithilfe der Epinoiai-Theorie als der eine Weg für die Vielen gedacht werden, der jedem einzelnen in einer seinem Status und seinem ‚Format‘ entsprechenden Weise zur Brücke wird, die über den Abgrund der Sünde zum Vater führt ... Seine Lehre von den verschiedenen Epinoiai Christi läßt sich ... auch als die biblische Ausformulierung und die theologische Explikation seines ethischen Grundsymbols verstehen; sie ist nichts anderes als das christologische Fundament jener *theologia viatorum*, die sein ganzes Denken bestimmt. Die vielen Namen und Titel, die dem Erlöser unter jeweils anderen Aspekten zukommen, stellen dabei variierende Adaptationen dar, die das johanneische Wort ‚Ich bin der Weg‘ (Joh 14, 6) so nachbuchstabieren, daß es den existentiellen Lebensbedürfnissen aller Hörer, die zur Begegnung mit dem Logos aufgerufen sind, exakt entspricht“ (201/2). Daß es sich bei diesen Epinoiai Christi keineswegs bloß um „Symbole der Erlösung“ oder eine unpersönliche Liste von Tugenden handelt, macht der Verf. im nächsten Abschnitt überzeugend klar. Es handelt sich vielmehr um „personale Christussymbole“. Die personale Beziehung wird nicht durch ein ethisches Verhältnis ersetzt. Es ist in dieser Lehre von den „nuancierten Möglichkeiten wirklicher Jesusbegegnung die Rede, die auch denen offenstehen, die Jesus nicht mehr in seiner historischen Individualität direkt gegenüberstehen können“ (210). Die Epinoiai-Lehre bringt die „personale und dialogische Struktur des sittlichen Lebens der Christen in ihrer ontologischen Tiefendimension“ zum Ausdruck (214). – Es folgen Ausführungen über die „strukturellen Bedingungen“ des sittlichen Lebens. Verf. behandelt hier unter dem Stichwort „Leben in Unterscheidungen: Anfänger, Voranschreitende, Vollkommene“ zunächst den dynamischen Charakter des christlichen Lebensweges. Unter der Überschrift „Leben in Gegenätzen: Gut und Böse, Leben und Tod, Licht und Finsternis. Leben in Spannungen“ schließt er jedes Mißverständnis dieses dynamischen Fortschreitens im Guten aus: „Der Idee eines dynamischen Fortschreitens im Guten liegt die Anerkennung der sittlichen Differenz von Gut und Böse schon zugrunde; zwischen beiden Größen gibt es im ethischen Denken keinen kontinuierlichen Übergang, sondern eine scharf trennende Scheidelinie, die als ein dauernder Gegensatz der gesamten Wegstrecke des sittlichen Lebens entlang verläuft“ (240). Zu den strukturellen Bedingungen gehört ferner ein „Leben in Spannungen: dialektische und rhythmische Polaritäten“. Hier kommt zunächst die für O. typische Vorstellung zur Sprache, daß der Übergang des Menschen vom Tod zum Leben in die Spannung zwischen Geist und Feuer stellt und dies auf drei Ebenen, der Gottesbegegnung, der Beziehung zu Christus (u. a. Tauftheologie!) und des geistigen Selbstvollzugs des Menschen (Gewissen). Zu den Polaritäten des menschlichen Lebens schließlich gehört, daß es sich bald als Kampf und bald als Fest, darstellt, daß es im Wechsel von Trauer und Freude, von Einsamkeit und Solidarität stattfindet. Im vorletzten Abschnitt, der unter der Überschrift steht

„Leben in der Einheit von Erkennen und Handeln“, kommt noch das eminent wichtige Theorie-Praxis-Problem zur Sprache. Der Verf. sieht es von O. folgendermaßen gelöst: „Nicht nur die neuplatonische Abwertung der Praxis zur kathartischen Vorstufe reiner Theorie, sondern auch die im augustinischen Versuch, das christliche Liebesgebot mit dem kontemplativen Lebensideal zu versöhnen, noch verbleibende Ambiguität des Handelns ist bei O. dadurch aufgehoben, daß Erkennen und Handeln immer als die beiden Pole einer spannungsvollen Einheit verstanden werden, die den Weg zur Vollendung auf allen Stufen prägt“ (283). Die vielleicht grundlegendste strukturelle Bedingung sittlichen Lebens, die Zeitlichkeit, hat sich Verf. für den Schluß dieses großen Kap.s aufgespart. Er zeigt hier, u. a. durch eine Gegenüberstellung mit einem anderen großen altkirchlichen Theologen, Irenäus, daß O. „neben der allgemeinen Verlaufszeit und der mit ihr gänzlich unkommensurablen Ewigkeit den Gedanken einer qualitativen Jetzt-Zeit, die zur Entscheidungszeit der Freiheit wird und die reale Geltung menschlichen Handelns verbürgt“, sehr wohl kennt.

Wie der *Vollkommene*, d. h. der Origenesspezialist die Arbeit bewertet, kann hier nur vermutet werden. Er hat wohl seine helle Freude an dem originellen neuen Ansatz der Interpretation, der im 1. Kap. angekündigt und im 2. unter der Überschrift „Die ethische Absicht der origeneischen Exegese“ zum ersten Mal konsequent angewandt wird, ferner am Aufbau und der klaren Gliederung der Arbeit, an der sprachlichen Gewandtheit des Verf.s, an nicht wenigen überraschenden und fruchtbaren Einzelbeobachtungen usw. Es kann aber auch sein, daß ihm der hier präsentierte O. doch zu stromlinienförmig modern zugeschnitten vorkommt, daß ihm der garstige Graben der Geschichte doch breiter erscheint als hier vorausgesetzt. Er wird vielleicht gerade in der bewunderswert systematischen Kraft und der begrifflichen Versiertheit des Autors eine Grenze der Arbeit sehen, vor allem dort, wo sie auf Kosten der historischen Gewißheit des entworfenen O.bildes geht. Zu der hier angedeuteten Ungewißheit gehört z. B. die Frage, ob man so, wie der Verf. es tut, mit der Seelenpräexistenzlehre des O. umgehen kann. Hat sie nicht in seinem System ein viel größeres Gewicht als es ihr der Autor in seiner Interpretation zugestehen will? Gewiß, er kritisiert sie (331), aber zu einem Zeitpunkt, da diese Kritik keine Auswirkung mehr auf die Darstellung des origeneischen Denkens haben kann.

H. J. SIEBEN S. J.

BRUNS, PETER, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen* (Hereditas 4). Bonn: Borengässer 1990. XXIV/243 S.

Vorliegende Studie ist eine Bochumer Dissertation, erarbeitet unter der Leitung von W. Geerlings. Zuerst werden die Schwerpunkte der Aphrahat-Forschung seit dem 19. Jh. aufgezeigt (2–7) (Entdeckung des Ms 1838; Erstausgabe durch W. Wright, 1869). In der Forschungsgeschichte stellt B. zwei Traditionsstränge fest: 1. die katholisch-apologetische, und 2. die liberal-protestantische Richtung. Die katholische Forschung war eingeleitet durch J. Forget (1882), und zwar im Sinn der zwei Fragen: Worin ist Aphrahat Zeuge der katholischen Tradition, und welche Irrtümer finden sich bei ihm (nämlich Lehre vom Seelenschlaf und Einzelnes in seiner Deutung vom Ende der Welt). Ähnliche Interpretationen boten G. Bickell und in „abgeschwächter Form“ J. Parisot (Herausgeber des syr. Textes mit lat. Übersetzung in PS I–II, Paris 1894, 1907). Der Drang, vor allem den Zeugen der „Orthodoxie“ herauszuarbeiten, wirkt noch fort bei A. Hudal (1911) u. a. Einen Fortschritt brachte P. Schwen (prot.) (1907, Repr. 1973) mit einer „umfassenden Einführung in das Christentum“ Aphrahats und in den vornizänischen Charakter seiner Christologie („schwach ausgebildete Logospekulation“; „fehlendes Substanz- und Wesensdenken“). Als Novum gilt Schwens Hinweis auf Aphrahat als Zeugen „schlichter Frömmigkeit“ und Vertreter einer starken Pneumatologie. Vorgeworfen wird ihm (Schwen) aber die Unterschätzung der theologischen Bedeutung von „Namen“ und „Symbolen“. Die Pneumatologie wurde dann überbetont durch F. Loofs („Geistchristologie“), wogegen sich I. Ortiz de Urbina (Rom 1933) wandte. Dieser setzte die katholisch-apologetische Linie der Forschung fort und suchte bei dem Persischen Weisen die streng nizänische Lehre von der Gottheit Christi nachzuweisen. Daß diese Sicht verengt ist, wird heute zugegeben. Sie wird