

„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 Wesendenken“). 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

der Eigenart des syrischen Denkers nicht gerecht. Wir heben aus der weiteren Forschung (A. Vööbus, E. J. Duncan, 1945) v. a. die fundamentale Arbeit von R. Murray zum Symbolismus der früh-syrischen Ekklesiologie (1975) hervor. Damit war auch für Aphrahat das verengende Dilemma, ob „Orthodoxie“ – „Heterodoxie“, als ungenügend erkannt, und das bloß „Lehrhafte“ nicht mehr das Ziel der ihn betreffenden Forschungsarbeit. Besonders empfehlenswert ist auch R. Murray, *The Characteristics of the Earliest Syriac Christianity*, in: N. G. Garsoian, Th. F. Mathews, R. W. Thomson (ed.), *East of Byzantium* (1982), 3–16 (darin p. 12–14: *The Genius for Symbolic Expression*); ders., *Some Rhetorical Patterns in Early Syriac Literature*, in: *A Tribute to Arthur Vööbus* (1977) 109–131. Allerdings gibt R. Murray nun zu, daß auch er zu große Zugeständnisse gemacht habe, dies in der Nachfolge des „protestant romanticism“ von F. C. Burkitt, in der allzu starken Hervorhebung des „nicht-hellenistischen Charakters“ des kulturellen Milieus von Aphrahat und Ephraem. „It must be recognized to what extent the whole Near and Middle East was a culturally hybrid world“ (in: *East of Byzantium*, p. 9).

Verf. stellt sich von der neuen Orientierung her die Aufgabe, über Aphrahat einen Beitrag zur Erforschung der früh-syrischen Christusdeutungen zu leisten (7–9). Er beginnt mit den Anfängen der persischen Missionsgeschichte und der Darstellung der Forschungsgeschichte zur Entstehung des syrisch-persischen Christentums (10–23). Hier scheint – wie auch sonst in der Dissertation – für die Literatur zum Abschnitt über Edessa (17–19) das wichtige Buch von J. B. Segal, *Edessa, 'The Blessed City'* (Oxford 1970) übersehen zu sein. – Kap. 2 gehört der Darstellung der älteren Formen der früh-syrischen Christologie, mit Beachtung des frömmigkeitsgeschichtlichen Hintergrunds (24–68). Freilich können nur die Grundlinien nachgezeichnet werden. – Kap. 3 führt in das literarische Werk nach literarkritischer Methode ein (69–86). Zu beachten sind die Ausführungen in 3.5. zu Aphrahats Beziehungen zum Judentum, wofür reiche Hinweise in Aphrahats Werk vorhanden sind. – Kap. 4 entwickelt die „Formen christologischer Explikation“ bei Aphrahat (typologische Auslegung des AT, liturgische Formen wie Hymnen, Doxologien und Homologien) (87–121). Hier sind zwei Dinge beachtenswert: (1) Aphrahat kennt sowohl das Gebet durch Christus als „Mittler“, aber auch „das direkt an Christus gerichtete hymnische Gebet“ (120). Man wird sich an die Forschungsproblematik von J. A. Jungmann erinnern. (2) Für Aphrahat ist „Glaube ... primär nicht intellektuelles Fürwahrhalten dogmatisch fixierter Sätze, sondern – ganz biblisch – ein Festmachen und Standfassen auf dem Boden Gottes bzw. dem ‚Felsen‘ Christus. ... Dort, wo die Inhaltlichkeit des Glaubens thematisiert wird, trägt sie auffallend jüdische Züge“ (120). In diesem Zusammenhang betont B. das Untechnische der theologischen Sprache Aphrahats (120f.). – Im Kap. 5 werden die „klassischen“ Themen der Christologie behandelt (Gottheit Christi, Präexistenz, „Naturen“ Christi) (122–152). B. macht auf die Unabhängigkeit Aphrahats von der römischen Reichskirche aufmerksam. – Im 6. Kap. bringt B. die Vielzahl der Namen und Symbole Christi und schreibt dabei wichtige Seiten über die Bedeutung der Namens- und Bildtheologie Aphrahats überhaupt und ergänzt noch die bekannten und grundlegenden Ausführungen von R. Murray (153–183). – Das 7. Kap. gehört der Darstellung von Aphrahats Auffassung von der Heilsgeschichte (früh-syrische Inkarnationsvorstellungen, mythische Scheelfahrt, Christus als Träger des Geistes, Geistmitteilung) (184–206). – Das 8. Kap. ist eine abschließende Reflexion zum dogmengeschichtlichen Ertrag (207–221). Eine „Christologie“ im systematischen Sinn, die zudem auf „den Nenner der nachnizänischen Orthodoxie“ zu bringen wäre, läßt sich nicht entdecken. „Aphrahat repräsentiert noch in der Mitte des 4. Jahrhunderts eine Form des Christentums, in der die kirchliche Überlieferung noch nicht völlig konsolidiert war“ (213). Diese Feststellung klingt an sich banal, läßt sich aber im Blick auf die Forschungsgeschichte rechtfertigen.

Wenn auch diese Ausführungen bewußt kurz gehalten sind und den üblichen Charakter einer Dissertation nicht verleugnen können, so sind sie doch im ganzen eine ausgezeichnete Einführung in die altsyrische Überlieferung und können als vorzügliche Orientierung für ausgreifendere Darstellungen dienen.

A. GRILLMEIER S. J.