

einer Artikulation im immanenten Sein Gottes selbst ihren Grund hat. – Im Unterschied zu Hippolyts *Contra Noëtum* wurde Tertullians *Adversus Praxeas* in der Vergangenheit schon wiederholt nach Aussagen über die immanente Trinität abgesehen. Folglich hat das zweite Kap. zunächst darzulegen, was A. Orbe, R. Braun, W. Markus und J. Moingt zur vorliegenden Frage ausgeführt haben. Im folgenden grenzt U. seinen eigenen Ansatz von dem der genannten Forscher ab. Er besteht darin, Tertullians Trinitätsdenken als direkte Gegenposition zur Gotteslehre des Praxeas zu entwerfen und sich bei dessen Analyse der Kategorien der klassischen Rhetorik zu bedienen. So ergeben sich die zwei Hauptabschnitte des Tertullian gewidmeten Kap.s: erstens das theologische Profil des Praxeas, zweitens, eine Lektüre von Adv. Prax. 5–8 mit Hilfe der klassischen Rhetorik. Zu letzterer gehören Frageraster wie *an sit (filius), quid sit (filius), quale sit (filius)* ebenso wie die Argumentation *ex natura*, hier *ex natura dei* bzw. *ex similibus*, d. h. aus der Ähnlichkeit mit den menschlichen Verhältnissen. Solche Argumente erlauben es Tertullian, über das unmittelbare Schriftzeugnis hinaus Aussagen über Gott zu machen: *ante omnia, ante principium deus non erat solus, sed cum sermone, qui est secundus et alius* (118). – Die auf den ersten Blick etwas schematisch wirkende Vorgehensweise hat den Vorteil, daß die Ergebnisse beider Analysen, derjenigen des Hippolyt- und des Tertullian-Textes, leicht nebeneinander zu halten und zu vergleichen sind. Dabei zeigt sich, daß Tertullian in der Affirmation einer immanenten Trinität doch ein ganzes Stück über Hippolyt hinausgeht. Als Einzelergebnis der vorliegenden Studie ist festzuhalten, daß die von A. Orbe behaupteten ontologischen Stadien in der Hervorbringung des Logos keine Grundlagen im Text haben. Aus Tertullians scharfer Ablehnung der Theologie des Praxeas folgt vielmehr die Identität zwischen dem immanenten und dem „proferierten“ Logos. Zum Schluß äußert sich U. zur Frage, wie es überhaupt zu Aussagen über die immanente Trinität kam. Jedenfalls nicht aus Lust am Spekulieren. Unvergessen war noch die Weigerung des Irenäus, sich von den Gnostikern ins Spekulieren über Gottes Innere hineinziehen zu lassen. Und so hatte Tertullian sich im *Apologetium* noch nicht über die ewige Immanenz des Logos äußern wollen. Erst die Kontroverse mit Praxeas zwang ihn, „in ausreichend klarer und fester Weise darzulegen, daß es eine ewige Immanenz des Wort-Sohnes gibt. Der Grund lag, wie Harnack richtig gesehen hatte, im Kampf gegen eine flache Auffassung von „Ökonomie“, eine solche nämlich, die sich auf die bloße Offenbarung fixiert, in der Art des Noët, ohne daß diese Offenbarung der Gottheit an ihrer Wurzel befestigt bzw. sie auf sie zurückgeführt wird: die Vielheit in der göttlichen Einheit ... Die Alterität mußte im Sein Gottes selbst, in der göttlichen Immanenz statuiert werden“ (146/7).

H. J. SIEBEN S. J.

VOGT, HERMANN JOSEF, *Origenes als Exeget*. Herausgegeben von *Wilhelm Geerlings*. Paderborn [u. a.]: Schöningh 1999. 339 S., ISBN 3-506-79509-0.

Der emeritierte Professor für Alte Kirchengeschichte an der Universität Tübingen, Hermann Josef Vogt, gehört zu den besten Kennern der Theologie des Origenes. Über seine Habilitationsschrift zum Kirchenverständnis des Origenes (1970) und die Kommentierung und Übersetzung von Origenes' Spätwerk, des *Matthäuskommentars* in der „Bibliothek Griechischer Literatur“ (Bde. 18 [1983], 30 [1990], 38 [1993]) hinaus hat Vogt auch in zahlreichen kleineren Beiträgen Ergebnisse seiner Origenesforschung publiziert. Wilhelm Geerlings, einer seiner Schüler, hat nun die wichtigsten davon, darunter thematische Aufsätze, Literaturberichte und Rezensionen, zu einem Sammelband vereinigt und unter dem Titel „Origenes als Exeget“ herausgegeben.

Die Anordnung der einzelnen Beiträge folgt dabei in etwa dem Grundsatz: vom Allgemeinen zum Besonderen. So wird der Band eröffnet vom umfangreichen Artikel „Origenes“ aus dem „Lexikon der Antiken Christlichen Literatur“ (LACL, 1998), der nicht nur einen Überblick über das Leben und alle Themenbereiche der origenesischen Theologie bietet, sondern auch nach jedem Abschnitt aktuell die wichtigste Literatur anführt (9–22).

In den Einleitungen zur deutschen Übersetzung des *Matthäuskommentars*, die als nächstes abgedruckt sind (23–89), analysiert Vogt das Schriftverständnis des Origenes im Frühwerk *De Principiis* sowie den einzelnen späteren Kommentarwerken. Durch-

gängiges Anliegen Vogts ist dabei zu zeigen, wie Origenes hinzulernt, sich weiterentwickelt und sich nach und nach (wenn auch nicht vollständig) vom platonischen Einfluß Alexandriens emanzipiert hat. Gilt für *De Principiis* noch am ehesten der Vorwurf, daß Origenes die heilsgeschichtliche Sicht der Schrift platonisch umgedeutet und das Gegenüber von „Einst und Jetzt“ in ein ungeschichtliches Gegenüber von „Außen und Innen“, „Unten und Oben“ transformiert hat, so kennt er im *Johanneskommentar*, einem Werk des Übergangs, bereits sehr wohl den geschichtlichen Fortschritt hin auf die Erfüllung der Verheißungen im geschichtlichen Christusereignis. Ebenfalls im *Johanneskommentar*, der ja die kirchliche Alternative zur Johannesdeutung des Gnostikers Herakleon sein will, entdeckt Origenes die Zwiespältigkeit der Allegorese. Nicht jede geistige Deutung ist schon rechtgläubig. Andererseits zeigt sich ihm bei der Beschäftigung mit dem vierten Evangelium, daß nicht nur das Alte Testament grundsätzlich geistig ausgelegt werden muß, insofern auch der Buchstabe des Neuen Testaments vom Geist inspiriertes Christuszeugnis ist (47, 192). Die Schriftauslegungen des Origenes beanspruchen ferner nicht eine letzte Verbindlichkeit. Er läßt dem Leser Spielraum. Dabei wird Origenes in seinen Aussagen zunehmend vorsichtiger. Ein Kapitel bei Vogt beschäftigt sich dementsprechend mit der Frage „Wie Origenes in seinem Matthäuse-Kommentar Fragen offen läßt“ (105–111). Hatte Origenes in *De Principiis* die Theorie vom dreifachen Schriftsinn entworfen, in der er das trichotomische Modell der Anthropologie auf die Schrift anwendet, die aus Leib (Buchstabe/Geschichte), Seele (psychologischer Sinn) und Geist (der höchste, geistige Sinn als Ziel aller Schriftbetrachtung) bestehe, so spielt diese Theorie in seinen späteren Werken keine Rolle mehr (65, 183). Als Ergebnis der Analyse der origenischen Exegese in der Apologetik *Contra Celsum* hält Vogt gar fest: „Es braucht durchaus nicht bestritten zu werden, daß wir in vielen früheren Werken des Origenes spiritualisierende Tendenzen feststellen können; hier aber scheint mir alle Einseitigkeit überwunden zu sein; auch dieses Kapitel des Werkes ‚Gegen Kelsos‘ ist also eine echte *Retractatio*“ (159). Nicht ganz einleuchten will dem Rezensenten daher, wie Vogt Schadels Kritik an Henri de Lubacs Beobachtung zweier konkurrierender Dreierschemata (das frühe, in *De Principiis* entwickelte, und das spätere, mehr angewandte als ausdrücklich reflektierte, an Paulus sich anlehrende von Buchstabe/Geist/Moral) überzeugend finden kann, zumal er selbst noch einräumt, daß Schadel für seine eigene Auffassung keinen Beleg beibringen kann (69, Anm. 9).

Im Anschluß an die Studien G. Lomientos macht sich Vogt auch an die Rehabilitierung der literarischen Qualitäten des Origenes. Aufgrund mißverständlicher Aussagen in der Dankrede des Gregor Thaumaturgos hatte es sich eingebürgert, Origenes, dessen Werk zum größten Teil nur in Übersetzungen überliefert ist, eine gewisse stilistische Sorglosigkeit zu unterstellen. Dies verkennt aber die geradezu dichterische Qualität etwa der von Lomiento analysierten ersten zwölf Kapitel des *Matthäusekommentars* (58).

Die Untersuchungen Vogts beschränken sich nun aber nicht auf Stilbeobachtungen oder die Fragen nach dem Schrift- und Inspirationsverständnis. In den Beiträgen mehr in der zweiten Hälfte des Buches kommen zum Teil sehr detailliert einzelne Auslegungsprobleme zur Sprache. Geradezu spannend ist die Untersuchung zum „Häretikervorwurf des Hieronymus an Theodoret und Origenes“ (265–276). Hieronymus war bekanntlich in seinen späteren Jahren zum erbitterten Gegner des Origenes geworden (was ihn nicht hinderte, in seinen eigenen Auslegungen ausführlich von seinen Werken Gebrauch zu machen). Wenn er ihm aber beispielsweise in *ep.* 124 vorwirft, Wegbereiter des Arianismus zu sein, und dies u. a. damit begründet, Origenes habe nur Gott den Vater als gut im Sinne vollkommener Gutheit bezeichnet, den Sohn aber lediglich gut im Zusammenhang mit einer Beifügung „guter Hirte“, dann verrät sich Hieronymus hier selbst als unglaubwürdig, denn der gesamte Zusammenhang ist nur im Lateinischen herstellbar, das Joh 10, 11 mit *pastor bonus* übersetzt, während im Griechischen *poimen kalos* steht. Origenes hat sich, das wird aus seinem übrigen Werk hinreichend klar, exakt an Wortübereinstimmungen gehalten und hätte *agathos* und *kalos* nicht einfach für gleichbedeutend genommen und im Sinne der *analogia fidei* aufeinander bezogen. Der Vorwurf des Hieronymus erweist sich zumindest an dieser Stelle und einigen anderen Stellen als unbegründet. In ähnlich akribischer Weise müßten, so Vogt, auch die übrigen Vorwürfe des Hieronymus auf ihre Stichhaltigkeit überprüft werden (276).

Was die Christologie und Trinitätslehre des Origenes betrifft, arbeitet Vogt gut heraus, daß sein heilsgeschichtlicher „Subordinationismus“ der Lehre der Kirche, wie sie später in Nizäa und Chalcedon in Auseinandersetzung mit neu auf den Plan getretenen Häresien formuliert wurde, nicht widerspricht (202). Seine „dynamische Trinitätstheologie“ (202–204) hält Vogt nicht nur für dogmatisch einwandfrei, sondern sogar für notwendig und heilsam für heute, um angesichts eines mit Händen zu greifenden christologischen und trinitätstheologischen Defizits das ganze Christusgeheimnis wieder neu zur Geltung zu bringen und für die christliche Lebensgestaltung und Erziehung fruchtbar zu machen (223).

In einem langen, in den *Origeniana Quarta* 1987 erstveröffentlichten Aufsatz (241–263) geht Vogt der Frage nach, warum Origenes 553 (vor der Eröffnung des eigentlichen Konzils von Konstantinopel) verurteilt wurde. Vogts ausgewogenes Urteil kommt zu einer dreigliedrigen Antwort: „Erstens, weil er Aufgaben nicht gelöst hat, die ihm in seiner Zeit gar nicht gestellt waren! Was mit ihm geschah, war also nicht Vergangenheitsbewältigung, die ja Vergangenheit als das zu nehmen hat, was sie war, sondern an Origenes geschah Vergangenheitsvergewaltigung. Zweitens wurde Origenes verurteilt, weil man die Art seines fragenden, tastenden Theologisierens und Exegesierens nicht mehr verstanden hat. Drittens aber auch – das sei bei aller Sympathie für Origenes und bei aller von mir bewußt betriebenen Apologetik für ihn nicht verschwiegen –, weil er vielleicht doch so vorwitzig war und nicht nur mit Gedanken umgegangen ist, sondern bis zum Ende seines Lebens auch Lehren festgehalten hat – wie die Präexistenz der Seelen –, die sich mit dem Glauben, mit der Gesamtaussage der Heiligen Schrift endgültig nicht vereinbaren lassen, die er aber wohl geändert hätte, wenn die Kirche ihm eine klare anderslautende Lehre hätte vor Augen stellen können; denn Mann der Kirche wollte er immer sein“ (262f.).

Wie das Referat auch nur einiger ausgewählter Kapitel gezeigt hat, hält das Buch mehr, als der Titel verspricht. Gewiß, für Origenes besteht Theologie im wesentlichen in Schriftauslegung. Von ihm als einem „Exegeten“ zu sprechen, ist heute zumindest mißverständlich. Seine Schriftauslegung ist nicht Exegese im neuzeitlichen Sinn. Andererseits ist seine Theologie durch und durch Bibeltheologie. Ein Buch über den „Exegeten“ Origenes kann daher letztlich nichts anderes sein als ein Buch über den Theologen Origenes, und ein solches ist es geworden. Die einzelnen Beiträge fügen sich erstaunlich gut zu einem abgerundeten Ganzen, das auch die Wirkungsgeschichte des Origenes und die Geschichte seiner Mißverständnisse mit in den Blick nimmt.

R. VODERHOLZER

NEED, STEPHEN W., *Human Language and Knowledge in the Light of Chalcedon* (American University Studies, Series VII: Theology and Religion; vol. 187). New York [u. a.]: Lang 1996. 248 S., ISBN 0-8204-2728-4.

Diese Studie will aufweisen, daß in Erkenntnislehre und Sprachphilosophie die innere Logik der Christologie beachtet werden muß, und zwar genauerhin der chalcedonischen Definition. Menschliche Rede von Gott und Christologie stehen in innerer Verbindung, was in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus verwurzelt ist (so Barth, Dalferth) (26). Es ist bereits eine Einsicht von Karl Barth, daß die Christologie zentral für alle christliche Gotteserkenntnis und Prüfstein aller Theologie ist (Dogmatik im Grundriß, 1947, 76–77), worauf Need (= N.) ausdrücklich verweist (27f., 48f.). Von G. Lindbeck (*The Nature of Doctrine*, 1984, deutsch 1994) übernimmt N. die Einteilung in drei Möglichkeiten, theologische Sprache zu verstehen, nämlich „cognitive-propositionalist“, „experiential-expressive“, „cultural-linguistic“. Das große Problem mit Lindbeck liege aber in den schwachen ontologischen Wurzeln der „cultural-linguistic“-Sicht, die dieser unterstützt; damit bestehe eine grundlegende Kluft zwischen Sprache und Wirklichkeit (19). N. charakterisiert seinen eigenen Ansatz ebenfalls als „cultural-linguistic“, doch will er die Verbindung zwischen Sprache und Ontologie fester im Blick behalten (20 u. 221, Anm. 7). Dies sei am besten durch ein „reassessment“ der christologischen Wurzeln theologischer Rede zu erreichen. Von McFague übernimmt N. die Einsicht in die Bedeutung der Metapher in der Theologie und die Charakterisierung der Metapher durch das „Schlüsselement“ einer „is and is not“-Struktur