

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

(49). Die Spannung von „is and is not“ weist N. aber auch in der Christologie auf (29), insbesondere erkennt er in der Definition des Konzils von Chalcedon eine „is and is not“-Struktur. – Die Arbeit ist in drei große Teile gegliedert: Die innere Logik der Christologie (13–67), die innere Logik der Sprache (71–155), und die innere Logik der Erkenntnis (159–204), umrahmt von Einleitung (3–10) und Schluß (205–218). Nach den Endnoten folgen eine Bibliographie (231–241) und ein Index (243–248).

Die innere Verbindung zwischen Sprache und Christologie ist Thema des ersten Teils (13–67), in dem N. im ersten hermeneutisch ausgerichteten Kapitel die Bezüge zwischen Sprache und Christologie aufzeigt (13–31), aber auch in einer eingehenden Analyse die chalcedonische Definition behandelt (33–67). In der Behandlung der dogmengeschichtlichen Fragen ist N. der älteren angelsächsischen Tradition verhaftet (Sellers, McIntyre), die sicher in wesentlichen Punkten auch heute noch Gültigkeit beanspruchen kann. Überholt ist aber etwa die Meinung, Ephraem von Antiochien den *enbypostatatos*-Begriff zuzuschreiben. Er geht in seinem christologischen Gebrauch vor allem auf Johannes Grammaticus zurück (A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/2, 63–69); auch ist nicht haltbar, daß im Entwurf der Anatolius-Kommission auf dem Konzil von Chalcedon *en dyo* gestanden habe (Need, 60, unter Berufung auf Sellers). Diese Korrekturen haben allerdings für die Argumentation N.s wenig Gewicht. – N. charakterisiert Chalcedon als einen Ausgleich zwischen antiochenischer und alexandrinischer Christologie, als eine dynamische Balance zwischen Unterschiedenheit und Einheit in Christus („is and is not“-Struktur). Er analysiert die christologischen Begriffe (*physis*, *hypostasis*, *homoousios*, *enbypostataton*) in adäquater Weise. Insbesondere ist es m. E. völlig richtig, wenn er sich für eine dynamische Interpretation des *Physis*-Begriffs ausspricht.

Im zweiten Teil über die innere Logik der Sprache untersucht N. drei grundlegende Bereiche: Analogie (71–85), Metaphern und Modelle (87–129), Symbole (131–155). Die Analogie wird weitgehend in Auseinandersetzung mit Thomas, z. T. mit Ps.-Dionys behandelt. Am Ende seiner Untersuchung der beiden Begriffe *proportio* und *proportionalitas* faßt N. seine Kritik an Thomas darin zusammen, daß dieser nicht die Verbindung zu Chalcedon ziehe; menschliche Sprache von Gott müsse im Licht der chalcedonischen Definition gesichert werden; alexandrinische und antiochenische Tradition müßten zusammengehalten werden. Thomas bringe *proportio* und *relatio* nicht zufriedenstellend zusammen. – Der Bedeutung der Metapher in der Theologie werde man sich in den letzten Jahren, im Unterschied etwa zu Thomas, zunehmend bewußt; Metapher ist nicht bloß ein Schmuck von etwas, was besser direkt, wörtlich, gesagt werden kann, sondern sie drückt eine Wahrheit aus, die auf keine andere Weise ausgedrückt werden kann (98). N. diskutiert Positionen von Aristoteles, John Locke, Hobbes, bis Donald Davidson, Richards, Black, Beardsley, Wheelwright, Ricœur, Turbayne, Soskice. Zusammenfassend: Es gebe wichtige Beiträge einzelner Denker, aber immer wieder sei eine Tendenz zur Vereinheitlichung oder Trennung der Elemente festzustellen oder das Gleichgewicht werde gestört. Wegen der inhärenten Beziehung zwischen Sprache und Christologie und wegen der Wichtigkeit der Metapher im Zentrum der menschlichen Sprache und ihres grundlegenden „is and is not“-Charakters sei die chalcedonische Christologie in der Lage, den fruchtbarsten Begriff von Metapher zu bilden (115). Modelle sind zentral für das theologische Verstehen; N. bezieht sich auf Avery Dulles, Ian Ramsey, McFague, setzt sich auseinander mit Barbour, Soskice. Am Ende hält N. fest, daß menschliche Sprache grundsätzlich metaphorisch sei; Modelle und Metaphern spielen eine unentbehrliche Rolle in den Naturwissenschaften, religiöse Sprache ist insbesondere metaphorisch. – Das Verhältnis von Symbol und Metapher sei schwierig, grundlegend für beide sei das Vorhandensein zweier Elemente. Wird eine Metapher oft wiederholt, so kann sie zum Symbol werden. N. setzt sich auseinander mit Wheelwright, diskutiert ausführlich Tillichs Symbol-Begriff und zeigt, wie er (Tillich) Chalcedon mißverstehet; er habe eine Tendenz (sowohl in der Christologie wie im Symbol-Begriff), in Mystizismus oder Platonismus abzugleiten. Symbol ist (für N.) in Einheit mit dem, das es symbolisiert, aber es gibt auch einen Unterschied. Coleridge habe den ausgewogensten Symbol-Begriff (Versöhnung der Gegensätze, Durchscheiden der beiden Elemente, Fusion des Geistes mit der von ihm erkannten Wirklichkeit).

Der dritte Teil behandelt die innere Logik der Erkenntnis (159–218). Im langen Kapitel ‚Sprache und Erkenntnis‘ (159–204) will N. zeigen, daß Erkenntnis, Sprache und Christologie innerlich in Beziehung stehen (Descartes, John Locke, Hume, Kant, Bacon, Laplace, Popper). N. sucht nach einer fundamentalen Einheit von Erkennendem und Erkanntem auf der personalen Ebene, die nicht in einen totalen Objektivismus oder Subjektivismus verfällt. Dafür findet er entscheidende Elemente bei Polanyi, auch wieder bei Barth. Wenn menschliche Sprache vorwiegend metaphorisch arbeitet, dann ist das Schlüsselorgan für die Erkenntnis die Kombinationskraft der Imagination (Metapher und Imagination, 175–189) (in Diskussion mit Gunton, Lakoff, Johnson, wieder Coleridge, Kant). Eine Überlegung zu Erkenntnis als Gespräch (Rorty, Gadamer) und ein Rückblick zum Thema Erkenntnis und Chalcedon beschließen das Kapitel. Der Schlußabschnitt (205–218) bringt eine Zusammenfassung. Wie in der Christologie, so gibt es auch bei Metaphern Tendenzen, die beiden Elementen zu trennen oder zu einen (d. h. Vergleich oder platte Wörtlichkeit). Die Kraft der Metapher, die darin liegt, von einer Sache mit Worten von einer anderen zu sprechen, wird gerade bewahrt, wenn die Unterschiedenheit in der Einheit gewahrt wird. Im Kern bleibt eine wesentliche „Spannung“. Nach Aristoteles enthält eine gute Metapher eine intuitive Wahrnehmung von Ähnlichkeit in Unähnlichem (vgl. *Poetics* 1459a). Zum Beispiel ist der Satz „Gott ist ein Felsen“ falsch auf der primären Ebene (darin liegt das negative Element, die Unterscheidung, das „ist nicht“-Element), auf der metaphorischen Ebene aber ist die Bedeutung positiv („ist“-Element). Beide Elemente aber sind nicht getrennt voneinander, sie gehören zusammen. „Selbigkeit/Gleichheit in der Differenz“ (sameness in difference) ist das Herz von Metapher und Christologie (214). Wenn Sprache auf der primären Ebene wirken soll, dann besteht die Gefahr des Götzendienstes; wenn sie zu unähnlich ist, dann wird sie bedeutungslos. Auf der metaphorischen Ebene erhält sie Einheit, während sie auf der primären Ebene, dem Literal-Sinn nach, falsch ist. – Beeindruckend ist die Literatur-Kenntnis, die Breite des behandelten Gebiets; allerdings behandelt N. die einzelnen Autoren oft recht knapp. Das Buch führt hinein in den aktuellen Diskurs über die Metaphern-Theorie etc., bes. in den USA, und über Lindbecks Positionen. Wie weit die Überlegungen über die Berücksichtigung der chalcedonischen Christologie tragen, muß die weitere Diskussion in diesen Disziplinen (Sprachphilosophie, Erkenntnislehre) erweisen. Überlegungen dieser Art sind sicher interessant, und N. bringt einige gute Beobachtungen. Doch ist der Abstand zu umfassenderen Arbeiten wie die von I. Dalferth (Religiöse Rede von Gott, München 1981) deutlich. – Müßte man nicht besser sagen (128): Ein wörtliches Verständnis einer Metapher wäre vergleichbar der christologischen Häresie des *psilos anthropos*, nicht aber dem Apollinarismus? Hingegen schiene es mir vergleichbar dem Apollinarismus, wenn man eine Metapher nur als Bild versteht, ohne Bezug zur Realität. – Zuweilen müßte die Verbindung zur Christologie noch klarer ausgeführt werden (z. B. am Ende des Abschnitts ‚Metapher and Imagination‘, 189).

T. HAINTHALER

AUGUSTINUS-LEXIKON, herausgegeben von *Cornelius Mayer*, Redaktion *Karl-Heinz Chelius* und *Andreas E. J. Grote*. Vol. 2, Fasc. 3/4: Deus – Donatistas (Contra-). Basel: Schwabe und Co. 1999. 321–640 Sp., ISBN 3-7965-1110-4.

Stellen wir den neuen Faszikel des Augustinus-Lexikons (vgl. die Rez. der vorausgehenden Faszikel in dieser Zeitschrift 63, 267/8; 64, 265/6; 66, 249/50; 70, 576/8; 73, 583/5) in der Reihenfolge der im Vorwort genannten Kategorien (a. Personen, b. Orte, Sachen und Sachverhalte, c. Werke des Augustinus (= A.) und d. Begriffe) vor, so sind wir mit der 1. Kategorie sehr schnell fertig; denn es werden diesmal lediglich zwei Personen (und dazu noch zwei relativ unwichtige) behandelt: der von A. einige Male erwähnte Priscillianist Dictinius und A.s Briefadressat von ep. 118, der junge Intellektuelle Dioscurus, von dem A. nicht recht zu wissen scheint, ob er ein Christ ist oder nicht. – Auch die 2. Kategorie, die im übrigen nicht so leicht von der 4. zu unterscheiden ist, bringt diesmal nur eine schmale Ausbeute, 1. den Art. „diaconus“ (von dem bekanntesten Spezialisten für Fragen dieser Art, A. Faivre), 2. die Reihe von präzise informierenden Art.n über *dies*, *dies-nox*, *dies dominicus* (M. Klöckener), *dies natalis* (H. A. Gärtner)