

Simson, David und Petrus, die im Männergesprächskreis für die Gottesdienste des Männersonntags vorbereitet wurden.

Der Band nimmt den Gedanken der Vielfalt auch für eine männlichkeitsbewusste exegetische Forschung ernst, bietet exemplarisch und mit unterschiedlicher Intensität neue Anregungen, zeigt künftige Forschungsvorhaben auf und gibt in ausführlichen Anmerkungen viele weiterführende Impulse. Der Band ist auch für theologisch weniger Versierte gut zu lesen und stellt einen ersten Baustein dar für alle, denen Männer, Bibel und Glaube am Herzen liegen.

V. LINHARD

O'LEARY, JOSEPH S., *Christianisme et Philosophie chez Origène* (Philosophie & Théologie). Paris: Les Éditions du Cerf 2011. 248 S., ISBN 978-2-204-09633-1.

Der Verf. (= O'L) widmet sich einem der größten Probleme der Origenes-Forschung, von dem schon die spätantiken Kontroversen um den Alexandriner beherrscht wurden, der Frage nämlich, wie sich in dessen Werk das Verhältnis von Theologie und Philosophie, christlichem Glauben und platonischer Metaphysik darstellt. Mit dieser theologiegeschichtlichen Fragestellung verbindet er ein systematisch-theologisches Interesse. Weil er in Origenes den Protagonisten einer tief greifenden Hellenisierung des Christentums sieht, durch die das existenzielle Kerygma der Bibel zu dogmatischen Satz-wahrheiten erstarrt sei (vgl. 103 f.), zielt seine Auseinandersetzung mit Origenes zugleich darauf ab, einen Beitrag zur aktuellen Debatte um eine heute adäquate Denkform des christlichen Glaubens zu leisten. Während z. B. der derzeitige Papst im Ringen um eine zeitgemäße christliche Verkündigung bekanntlich die These seiner Bonner Antrittsvorlesung von 1959 vertritt, wonach „die von den Kirchenvätern vollzogene Synthese des biblischen Glaubens mit dem hellenistischen Geist [...] nicht nur legitim, sondern notwendig war“ (Benedictus <Papa, XVI.>/J. Ratzinger: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, Trier 2006, 29), ist der Verf. in der Tradition A. von Harnacks davon überzeugt, dass die Inkulturation des Christentums in die Denk- und Sprachwelt des spätantiken Platonismus historisch zwar unvermeidlich war, künftig jedoch überwunden werden muss. Denn der Platonismus sei der eigentümlichen Gestalt des biblischen Kerygmas wesensfremd (vgl. 25, 79). Das hellenisierte Christentum bedürfe daher – wie der Verf. im Anschluss an M. Heideggers „projet [...] d'un ‚dépassement de la métaphysique‘ en vue de revenir aux ‚choses mêmes‘“ (25) zeigen will – gewissermaßen der „Dekonstruktion“ (vgl. 49–58), damit das Zeugnis der Heiligen Schrift von Neuem in seiner ursprünglichen und eigentlichen Bedeutung entdeckt werden könne. So sucht der Verf. nachzuweisen, dass Origenes, „[f]ils d'Athènes autant que de Jérusalem“ (102), das biblische Glaubenszeugnis in ein System metaphysischer Wahrheiten übersetzt hat, dessen Grundkoordinaten dem zeitgenössischen Mittelplatonismus entstammen (vgl. 51, 62–64, 94 f., 100). Obwohl es ihm in seiner theologischen Arbeit einzig und allein um die Auslegung der Heiligen Schrift gegangen sei und er dabei gegenüber der paganen Philosophie in höherem Maß Distanz gewahrt habe als etwa Clemens von Alexandrien, habe ihn die platonische Grundstruktur seines Denkens von vornherein daran gehindert, die charakteristische Gestalt der biblischen Botschaft zu erfassen (vgl. 30, 45, 54 f., 58, 92). Wie schon H. Koch (Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus, Berlin/Leipzig 1932) konstatiert also auch der Verf. eine fundamentale Diskrepanz zwischen dem subjektiven Ziel und dem faktischen Ergebnis der origeneischen Theologie. Gegenüber der von Origenes repräsentierten platonischen Deutung des christlichen Kerygmas gelte es, das spezifische Wirklichkeitsverständnis der Bibel wieder freizulegen, um heute ihre Botschaft unter den Bedingungen kultureller Pluralität neu auszusagen. Wenn man nun fragt, worin der Verf. das Spezifikum der biblischen Botschaft erkennt, kommt man nicht umhin, eine grundlegende Schwäche seiner Studie zu registrieren. Denn eine überzeugende Antwort auf diese Frage bleibt er schuldig. Er begnügt sich damit, sein Verständnis biblischer Theologie in allgemeinen Schlagwörtern und Phrasen wie „phénoménologie biblique“ (167), „impact existentiel de la parole biblique“ (55), „sagesse biblique“ (129), „réalisme biblique“ (90), „personnalisme biblique“ (126), „pathos biblique“ (S. 118) oder „foi existentielle“ (101) zu umreißen. Dagegen charakterisiert er den christlichen

Platonismus des Origenes anhand folgender Begriffe: „construction doctrinale“ (167), „vision idéaliste platonisante“ (56), „vision spirituelle structurée selon les intérêts de la tradition platonicienne“ (55), „recherche hellénique du principe“ (126), „construction ontologique“ (169), „théorie grecque“ (129), „raison théorique“ (101), „logique philosophique“ (118), „pénétration intellectuelle des mystères“ (102), „préoccupation théorique tout à fait étrangère au monde biblique“ (ebd.). Besondere Aufmerksamkeit widmet der Autor Origenes' Deutung des Johannesprologs, die er im Kern als Fehlinterpretation zu entlarven sucht (vgl. 137–193). Doch auch hier verbleiben seine Ausführungen ganz im Ungefähren. Sie erschöpfen sich überwiegend in simplifizierenden Feststellungen folgender Art: „Le Logos johannique est un agent personnel [...], et comme tel il ne se laisse guère concevoir comme principe métaphysique“ (124). – „Chez Jean, le choix du titre ‚Logos‘ évoque [...] un événement de communication et de révélation. Chez Origène, cet événement est subordonné, logiquement, à un principe métaphysique: la Sagesse comme ensemble des raisons ultimes. [...] Tout le discours origénien sur le Logos est traversé par la tension entre rationalisme platonisant et pensée biblique de l'événement“ (156). – „Le sens contemplatif et phénoménologique que les titres ‚Logos‘, ‚vie‘ et ‚vérité‘ comportent chez Jean est estompé par leur mise en ordre selon une logique métaphysique“ (ebd.). – „Chez Jean, la Création vient à être par la Parole; Origène veut fonder cet événement sur une nécessité de raison. [...] Chez Jean, les rapports entre Dieu, le Verbe, le monde et les humains sont vus comme les moments d'une situation dynamique dans laquelle il y va du mystère vécu du salut; mais, dans l'explication origénienne, une gnose d'ordre philosophique menace de prendre le dessus. Une lecture intellectualiste de Jn 1, 1–2 ramène l'événement de la parole vivante de Dieu qui nous est adressée en Jésus-Christ sous l'autorité de principes éternels“ (168 f.). Aus diesen und ähnlichen Gegenüberstellungen (vgl. noch 13, 113, 118, 138, 168) lässt sich in etwa erahnen, worin für den Verf. die Eigenart des biblischen Wirklichkeitsverständnisses besteht. Es geht ihm darum, die Offenbarung des ewigen Logos als einmaliges, unableitbares Ereignis innerhalb einer kontingenten Geschichte zu begreifen, in der sich der freie Gott aus der Unverfügbarkeit seiner Freiheit heraus dem freien Menschen zu dessen Heil selbst mitteilt. Der angemessene Zugang zur Offenbarungswahrheit, die dem Menschen in der konkreten Geschichte in ihrer existenziellen Bedeutsamkeit aufleuchtet, besteht für O'L in einer phänomenologischen Betrachtung der geschichtlichen Offenbarungseignisse. Eine solche Ereignis-Phänomenologie sei zur Überwindung des Versuchs geeignet, den christlichen Glauben in ein dogmatisches System logischer und ontologischer Wahrheiten aufzuheben, wie es sich infolge der bei Origenes zu beobachtenden Hellenisierung des Christentums etabliert habe. Diese Zusammenhänge werden allerdings nirgends auf dem Fundament einer differenzierten Hermeneutik in begrifflicher Präzision eingehend entfaltet. Und so bleibt im Wesentlichen unklar, wie eine zukunftsfähige Aussagegestalt des christlichen Kerygmas aussehen könnte. Insbesondere lässt der Verf. den Leser mit der Frage zurück, welche metaphysische Denkform die Ereignis-Phänomenologie ihrerseits impliziert. Ebenso wenig setzt er sich mit der Frage auseinander, wie die strikte Kontrastierung von biblischem Glauben und griechisch-hellenistischer Metaphysik mit der Tatsache zu vereinbaren ist, dass schon die Septuaginta und die Spätschriften des Alten sowie weite Teile des Neuen Testaments mehr oder weniger stark von der Denk- und Sprachwelt des Hellenismus geprägt sind (vgl. K. Hoheisel: Art. „Hellenismus“, in: LThK³ IV, 1411 f.; D. T. Runia: *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, Assen [u. a.] 1993). Man kann sich auch des Eindrucks nicht erwehren, dass der Verf. in kaum reflektierter Weise dazu neigt, die existenziell bedeutsame *fides qua* gegen die notwendig satzhaft formulierte *fides quae* auszuspielen. Bisweilen scheint O'L gar zu insinuieren, philosophisches Denken als solches sei dem Offenbarungsglauben unangemessen (z. B. 103: „Quand l'intellectuel occidental se penche sur une révélation divine, il va se concentrer sur ce qu'elle peut apporter sur le plan cognitif, les connaissances qu'elle contient. Le souci théorique de la philosophie va orienter et prédéterminer son abord des questions théologiques. Il ne soupçonnera pas que la foi ne peut se monnayer en connaissances d'ordre philosophique, renseignements enfin corrects et fiables sur Dieu, l'âme, le monde, l'être“). Und obwohl der Verf. betont, es sei keineswegs „très profitable d'opposer le sens originel du texte biblique, tel

que nous le reconstruisons aujourd'hui, aux interprétations origéniennes“ (57), ist er dieser Gefahr kaum entgangen (vgl. z. B. 243: „Ce qu'il présente comme une vision biblique est en large partie une vision philosophique, plus proche du platonisme que de la Bible, telle au moins que nous la comprenons aujourd'hui“). Was seine Origenes-Deutung anbelangt, so ergibt sich ein teils zustimmungswürdiges, teils korrekturbedürftiges Bild: Zunächst ist es in der Tat unbestreitbar, dass Origenes' Theologie von Denkfiguren und Deutungsmustern geprägt ist, die dem zeitgenössischen Platonismus entstammen. So entsprechen die Theogomena der geschöpflichen Präexistenz und der eschatologischen Apokatastasis formal dem platonischen Egressus-Regressus-Schema (vgl. 83). Auch weist Origenes' Seelenbegriff nicht zu leugnende Parallelen zur platonischen Psychologie auf (vgl. 117, 216). Die grundlegende Erkenntnisbewegung seiner Theologie ist der Grundintention platonischen Philosophierens insofern verwandt, als auch sie vom Sichtbaren, Vergänglichen und Körperlichen emporführt zur unsichtbaren, unveränderlichen, ewigen Wahrheit (vgl. 28, 90). Mit der platonischen Tradition teilt Origenes schließlich den Begriff der Teilhabe, die auch für ihn das fundamentale Strukturprinzip des Wirklichkeitsganzen ist (vgl. 112). Angesichts dieser Gemeinsamkeiten vermag die Auseinandersetzung des Verf.s mit M. J. Edward (Origen against Plato, Aldershot 2002) im Kern zu überzeugen (vgl. 66–79, 121 f.). O'L ist auch darin zuzustimmen, dass die platonischen Prägungen der origeneischen Theologie eine Unterbewertung der konkreten, je einmaligen Geschichte in Raum und Zeit nach sich ziehen (vgl. 28, 56 f., 151, 182, 187 f.), die Origenes nicht als den eigentlichen, primären Ort des geschöpflichen Daseins der Vernunftwesen, sondern lediglich als sekundäres Mittel göttlicher Heilspädagogik begreift. In Raum und Zeit sollen die gefallenen Vernunftgeschöpfe wieder zur vollen Erkenntnis des in ihrem personalen Wesensgrund immer schon gegenwärtigen göttlichen Logos finden, um so in die Gemeinschaft mit dem Vater zurückzukehren. So trifft es auch zu, dass, wie die materielle Schöpfung im Ganzen auch die körperliche Gestalt des inkarnierten Logos für Origenes eine Wirklichkeit darstellt, die es im Zuge christlicher Gnosis mit den Augen des inneren Menschen auf die ewige Gottheit des eingeborenen Sohnes hin zu überschreiten gilt. Wie der Verf. richtig feststellt, verliert die Menschwerdung des ewigen Logos damit den Charakter eines Ereignisses, in dem wesentlich Neues in der Weltgeschichte aufstrahlt (vgl. 143, 158, 160 f., 173, 176). Positiv zu würdigen ist schließlich auch der sporadisch wiederkehrende Hinweis des Verf.s, wonach der Rekurs auf den Wortlaut der Heiligen Schrift Origenes davor bewahrt hat, in seiner Theologie ausschließlich der Logik des Platonismus zu folgen (vgl. 58, 208, 222, 243). Korrekturbedürftig hingegen scheint mir – abgesehen davon, dass der Verf. den Systemcharakter der origeneischen Theologie überschätzt (vgl. 100) – vor allem die Tatsache, dass er die Verschiebungen und Akzentverlagerungen gegenüber dem Platonismus nicht detailliert herausarbeitet. So unterstellt er z. B. das origeneische Trinitätsdenken pauschal dem Verdikt der Platonisierung (vgl. 129–131, 223), ohne zu bemerken, dass der Heilstrinitarismus des Alexandrinerers auf Voraussetzungen ruht, die mit dem platonischen Modell eines ontologischen Subordinationismus nicht zu vereinbaren sind. Dementsprechend bleiben auch die partiellen Verschiebungen gegenüber dem platonischen Teilhabebegriff unterbelichtet. Problematisch ist darüber hinaus auch die Feststellung, Origenes vertrete die Vorstellung einer autonomen Vernunft und erweise sich auf diese Weise als Semipelagianer (vgl. 91 f.). Denn nach Origenes resultiert die Vernunftbegabung der Vernunftgeschöpfe aus deren wesenhafter Teilhabe am göttlichen Logos, so dass alle Erkenntnis und jede freie Tat getragen ist von dem gnadenhaften Anruf dessen, der das ewige Urwort des Vaters ist. Insgesamt erweist sich die Origenes-Deutung des Verf.s somit als zu undifferenziert, um der schwierigen Frage nach dem Verhältnis von christlichem Kerygma und platonischer Metaphysik bei Origenes gerecht zu werden. In formaler Hinsicht sei noch angemerkt, dass aufgrund der Gliederung – auf die Einleitung und verschiedene Vorüberlegungen im ersten Kap. folgen drei Kap., in denen der Verf. jeweils anhand eines Textausschnitts (Princ. I 1–3; Comm. in Io. I 90–292; II 1–33; X 5,34; C. Cels. VI–VII) das Problem des origeneischen Platonismus zu beleuchten sucht – viele unnötige Wiederholungen an die Stelle eines sukzessiv entfalteten systematischen Gedankengangs treten. – *Summa summarum*: O'Leary hat ein Buch vorgelegt, das von seiner doppelten Fragestellung her für den

Historiker wie für den Systematiker gleichermaßen interessant ist, das jedoch wegen seiner inhaltlichen und formalen Schwächen vermutlich weder den einen noch den anderen wird überzeugen können.

CH. BRUNS

ARCHA VERBI; VOLUME 4/2007. Yearbook for the Study of Medieval Theology. Herausgegeben von der *Internationalen Gesellschaft für Theologische Mediävistik*. Münster: Aschendorff 2008. 224 S./Ill., ISBN 978-3-402-10212-1.

Fast alle Beiträge des Bds. sind Hrabanus Maurus gewidmet und stehen im Zusammenhang mit größeren Editions- oder Kommentierungsvorhaben. – Mittlerweile ist auch hinzuweisen auf einen von Philippe Depreux herausgegebenen Bd.: *Raban Maur et son temps*, Turnhout 2010 (HAMA 9), der die Beiträge einer Tagung zusammenfasst, die 2006 in Lille und Amiens stattgefunden hat.

Michele C. Ferrari, „Die Kraft des Metrums. Geschichte und Rationalität in der *Grammatica Rabani*“ (7–24) sieht einen wohl mit Recht Hrabanus Maurus zugeschriebenen Traktat über Prosodie und Metrik im großen Zusammenhang der sich von Augustinus bis Petrarca fortsetzenden Diskussion über die Rezeption antiker Dichtung und Dichtkunst. Gewährsmann für die Erhabenheit der Dichtkunst, die damit angemessenes Ausdrucksmittel für das Lob der Götter ist, ist Sueton, vermittelt von Isidor. Dazu kommt die seit Hieronymus tradierte Meinung, der Hexameter entstamme der hebräischen Literatur und finde bereits im Pentateuch Verwendung. Ferrari stellt eine kritische Edition mit Übersetzung des Textes (zusammen mit Bernhard Hollick) in Aussicht.

Michel Jean-Louis Perrin, Herausgeber von *In honorem sanctae crucis*, widmet sich der „Rationalité des choix (littéraires, graphiques et théologiques) de Hraban Maur dans ses poèmes figurés“ (25–44). In einem ersten Anhang teilt er zwei in der MGH-Edition von *carmen* 38 fehlende Verse mit (inklusive Übersetzung der Passage), in einem zweiten gibt er eine Zusammenstellung seiner eigenen Veröffentlichungen über Hraban.

Wolfgang Haubrichs, „Theodiske Schriftlichkeit und die Zentren Fulda und Mainz zur Zeit des Hrabanus Maurus“ (45–67) stellt ausgehend vom Fuldaer *Tatian* (mit Abb. aus dem Sangallensis 56) Texte zum Gebrauch der Klosterschule und zur Bildung von Laien vor, insbesondere die Bibeldichtungen *Heliland* (Stichwort „Gottes Wort an die Sachsen“) und den *Liber evangeliorum* („Das Evangelium der Franken“) Otfrieds von Weißenburg, Schüler Habrans. Otfrieds Dichtung bezeichnet Haubrichs als „Spitzenerzeugnis karolingischer Theologie“ (62). Die Rolle Habrans bei der Entstehung dieser Dichtungen und sein Wirken als Lehrer werden dabei auch beleuchtet. Anzumerken ist die unlateinische Fügung *mundus peccatus* (61), die Haubrichs in früheren Veröffentlichungen geprägt und die leider schon Eingang in die Literatur gefunden hat. Und was ist mit „Besonderung“ („bei stets aufgezeigter Besonderung der Verständnisebene“, 62; präzios auch die fast durchgängige Verwendung von ‚karlisch‘ für ‚karolingisch‘) gemeint? – Aufschlussreich eine Karte, die althochdeutsche und altniederdeutsche Schreiborte darstellt.

Falko Klaes und *Claudine Moulin*, „Wissensraum Glossen: Zur Erschließung der althochdeutschen Glossen zu Hrabanus Maurus“ (68–89) schreiben über volkssprachliche Glossenüberlieferung und ihre kulturhistorische Erschließung und die Werke Habrans in der vielschichtig überlieferten althochdeutschen Glossographie.

Drei Autoren betrachten Habrans Werk *De rerum naturis*, zunächst *Georg Wieland* mit philosophiehistorischem Interesse: „Gestalt und Struktur der karolingischen Reform im Vergleich zur Renaissance des 12. Jahrhunderts“ (90–102). Zunächst geht es ihm um den Begriff ‚Renaissance‘ im speziellen Zusammenhang (91). Unter anderem wurde in dem umfangreichen, von Claudio Leonardi herausgegebenen Bd. *Gli umanesimi medievali*. Atti del II Congresso dell' „Internationale Mittellateinerkomitee“ (Firenze, Certosa del Galluzzo, 11–15 settembre 1993), Firenze 1998, eine Annäherung an diese Frage versucht (exemplarisch dazu Leonardis *Presentazione*) – diese (nicht nur) literaturwissenschaftlichen Ansätze böten Anregungen genug zur Frage.

Ein weiterer Einwand: Die Karolingerzeit bewundert die Antike, misst sich an ihr und vergleicht sich mit ihr. Aus dem Vergleich erkennt sie, welchen Reichtum an Er-