

Like Us“ (107, vgl. 107–111). Im lukanischen Doppelwerk sichert diese Vorbereitung auf das Pfingstereignis (vgl. 111–124) mit der Zwölfzahl der Zeugen und ihrer Verbundenheit mit dem öffentlichen Wirken m. E. die Kontinuität der Anfänge der „Kirche“ zu Israel; dies macht gerade den Unterschied zwischen den beiden Kandidaten für die Nachwahl des Judas zu dem neuen „13. Zeugen“, Paulus, aus.

Ein weiteres Manko ist m. E., dass K. seine Untersuchung in Apg 15 beendet. Dadurch geraten Aspekte der Identitätsbildung, die gerade bei der folgenden Darstellung der Mission des Paulus noch wichtig bleiben, nicht in den Blick. Für die Apg scheint nicht Jakobus das Gegenmodell zu Petrus zu sein, sondern Petrus und Paulus sind zwei unterschiedliche Vertreter einer jeweils paradigmatischen Identität.

Vor allem ist K. aber mit der Verbindung von Pneumatologie und allozentrischer Identität eine Beobachtung am lukanischen Doppelwerk gelungen, die sich m. E. trinitätstheologisch weiterdenken lässt. Innerhalb der Trinität lässt sich der Geist als die Person bestimmen, die Vater und Sohn gegenüber der jeweils nicht-anderen Person öffnet und dadurch innertrinitarische göttliche Beziehung ermöglicht. Dem entspricht eine wesentlich ex-zentrische Kirche. Kirche hat nach der lukanischen Darstellung tatsächlich ihr Zentrum nie in sich selbst, sondern sowohl sozial als auch theologisch außerhalb ihrer selbst. Kirche gewinnt ihre Identität immer aus ihrer Beziehung auf „den Anderen“ („the Other“): gesendet zum anderen Menschen und konstitutiv bezogen auf den Anderen des Menschen: auf Gott.

A. WUCHERPENNIG SJ

ORIGENES, *Contra Celsum. Gegen Celsus*. Erster bis fünfter Teilband. Eingeleitet und kommentiert von *Michael Fiedrowicz*. Übersetzt von *Claudia Barthold* (Fontes Christiani 50/1–5). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2011–2012. 1519 S., ISBN 978-3-451-30951-9; 978-3-451-30952-6; 978-3-451-30953-3; 978-3-451-30954-0; 978-3-451-30955-7.

Die Herausgeber der zweisprachigen *Fontes Christiani* [= FC] hatten gute Gründe, deren vierte Reihe mit Origenes' [= O.] Spätwerk *Contra Celsum* [= CC] (entstanden ca. 241–244 n. Chr. in Cäsarea) beginnen zu lassen. Zu Recht heißt es im Umschlagstext (wie auch 112): „Kaum ein anderes Werk der apologetischen Literatur lässt die Konfrontation zwischen [sc. nichtchristlicher] Antike und Christentum so direkt miterleben“ wie diese „umfangreiche Streitschrift“, in der der Theologe aus Alexandria alle Einwände zu widerlegen versucht, die der Mittelplatoniker Celsus [= C.] in seinem *Alethes Logos* gegen die Christen äußerte. Die Aussage des Eusebius von Caesarea († 339/340), O. habe hier alles widerlegt, was je gegen das Christentum gesagt wurde oder gesagt werden könnte (*Contra Hieroclem* 1), ist Beleg für die Hochschätzung dieser großen Apologie schon in der Antike (9).

CC, zuletzt von Paul Koetschau [= K.] vollständig ins Deutsche übertragen (BKV, 1926/27), wurde durch die Altphilologin Claudia Barthold [= B.] für die vorliegende erste griechisch-deutsche Ausgabe neu übersetzt. Dem Text vorangestellt ist eine ausführliche Einleitung (9–122) des Trierer Kirchenhistorikers und Patrologen Michael Fiedrowicz [= F.], der sich bereits in seiner Monographie „Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten“ (Paderborn [u. a.] 2000, <sup>3</sup>2005) sowie in seiner Textsammlung „Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike“ (Darmstadt 2004) mit CC befasst hat. F. bietet eine sachkundige Darstellung des Forschungsstands, soweit er sich an der bis Mitte 2011 im Druck erschienenen Literatur zu CC ablesen lässt. Neben den notwendigen Hintergrundinformationen zu C. (13–22) und seinem *Alethes Logos* (22–37) sowie zu CC (38–51; s. a. 9–12: Anlass; 109–114: Bedeutung; 114–121: Nachwirkungen) erhält der Leser eine systematische Einführung in „inhaltliche Schwerpunkte der Kontroverse“ (51–109), die insofern besonders nützlich ist, als Origenes selbst „auf die Ausarbeitung einer Apologie systematischer Natur letztlich verzichtete und sich zugunsten einer Satz-für-Satz-Widerlegung der gegnerischen Vorlage entschied“ (111; vgl. 41 f. mit Hinweis auf CC, praef. 6). Als zentrale Themen der in CC begegnenden christlich-heidnischen Auseinandersetzung hebt F. hervor: 1. die Vernünftigkeit und Legitimität des christlichen Glaubens (dazu 52–56); 2. die Gestalt Jesu Christi

(56–66); 3. das Gottesbild (66–77; v. a. 73: die Rede vom „Abstieg Gottes in die Welt“); 4. die Bibel (speziell im Hinblick auf den „Plagiatsvorwurf“, die „literarische Qualität der biblischen Schriften“, die Allegorese: 77–89); 5. den christlichen Absolutheitsanspruch (89–109). Grundsätzlich gehe es C. um die „wahre Lehre“ über Gott, sein Verhältnis zur Welt, zu den Menschen und Völkern“ (27). Festzuhalten ist hierbei, dass der gänzlich transzendente (höchste) Gott des Mittelplatonikers (vgl. 66–68) keinen Kontakt zu den Menschen hat und die Leitung der Welt untergeordneten Gottheiten überlässt (vgl. 91 f.). „Die Kontroverse zwischen C. und O. beruhte letztlich auf der Frage, ob die platonische Metaphysik mit dem Gedanken von Gottes Personalität und Freiheit vereinbar war, ob sich Gott und Geschichte zusammendenken ließen“ (75).

Anfechtbar ist die Bemerkung, die C.-Fragmente 3,1–5,65 lieferten den „Nachweis, dass Christentum und Judentum gleichermaßen dem Logos und Nomos der antiken Kultur fremd gegenüberstehen“ (30): Während C. den Christen vorwirft, das angestammte (jüdische) Gesetz verlassen zu haben (s. Fragmente 2,1 und 2,4; vgl. 5,33) und sich, in zahllose Gruppen zersplittert, noch „gesetzloser“ als die Anhänger des Antiochoskultes „herumzutreiben“ (5,63), bescheinigt er den Juden Treue gegenüber ihren eigenen überlieferten Gesetzen (5,25; 5,41) und somit eine Haltung zum Nomos, die der der anderen Völker ausdrücklich entspricht (5,25; 5,34). Und während er den Juden vorwirft, sie seien Anhänger irriger Lehren von Gott (1,23; 5,41) und vom Kosmos (1,19), und das Gespräch mit ihnen abbricht (5,41), scheint er zumindest bei einigen ‚fortgeschrittenen‘ Christen genug Verständnis für die Annahme seiner Belehrung über einen angemessenen, von Platon vorgezeichneten Weg zur Gotteserkenntnis vorauszusetzen (vgl. 5,65; 7,36; 7,42; 7,45). Außerdem sieht er durchaus Übereinstimmungen zwischen bestimmten Aussagen der Christen und überlieferten philosophischen (wieder v. a. platonischen) Lehren (6,1–16; 7,58). Das Verhältnis von Christentum und Judentum – einerseits in der Sicht des C., andererseits in der des O. – hätte im Rahmen der Einleitung statt bloß sporadischer Hinweise (s. a. 65 f.) eine umfassendere Darstellung verdient.

Das umfangreiche Literaturverzeichnis (136–179) lässt kaum einen Titel vermissen. Eine Erwähnung verdient hätte noch Andrea Villani, Origenes als Schriftsteller: ein Beitrag zu seiner Verwendung von Prosopopöie, mit einigen Beobachtungen über die prosopologische Exegese, in: Adamantius 14 (2008) 130–150.

Als Grundlage der neuen Übersetzung wurde nicht die durch zahllose und teils recht kühne Konjekturen geprägte Edition von Miroslav Marcovich (2001) gewählt (Rez.: ThPh 79 [2004] 575–578), sondern die behutsamere von Marcel Borret in den Sources chrétiennes (SC 132, 136, 147, 150; 1967–1969). Deren Seitenzahlen sind jeweils am Rand des griechischen Textes angegeben. Borrets nachträgliche Korrekturen (s. SC 227; 1976, bes. 523–525) werden weitestgehend übernommen. Entsprechend der Corrigenda-Liste in SC 227 erscheint im griechischen Text von CC 2,68 (FC 50/2: 486,9) sogar die Konjektur ἡξίωσεν (statt ἡξεν ὡς ἐν), obwohl sie „in der Übersetzung nicht berücksichtigt“ wird, „da sie nicht erforderlich ist“ (486, Anm. 110). Ebenfalls aus Borrets Text übernommen ist die Angabe abweichender Kapiteleinteilungen früherer Editionen; zu ergänzen ist (11) vor Εἴπερ in CC 1,10 (210,25). Offenbar aus technischen Gründen sind in FC 50/1 und 50/2 innerhalb des griechischen Textes mehrfach Schriftzeichen ausgefallen, wodurch die Lesbarkeit eingeschränkt ist. (Spitze Klammern und der jeweils erste Buchstabe innerhalb der Klammern müssen ergänzt werden in 252,16: <καί> [im Druck erscheint nur αἰ]; analog 270,3: <τοῦ διὰ>; 374,12, 514,7 und 570,14: <τὰ>; 408,18: <τῶ>; 524,16: <ιδίᾱ>; 536,10: <τῶν>; 540,6: <νοεῖν>; 548,10: <δειξομεν>; 550,5: <τοῖς>; 556,16: <ιδρύσασθαι>; 558,5: <οὕτως κατασκευάσμεν τὸν>; 566,6: <ἀπό τοῦ>; 572,10: <τοῦ>; 574,12: <πόλει>; 576,16: <αὐτῶ>. Ein <ὁ> ist einzufügen 232,26 vor θεὸς Ἀβραάμ und 396,26 vor συνευχηθεῖς, 574,28 nach καί. Spitze Klammern fehlen auch in 190,7: <κατὰ> παράδοσιν, 384,21: <πάσῃ κτίσει>, 422,9: <Ἰησοῦ>.) C.-Zitate innerhalb der Ausführungen des O. sind durch Anführungszeichen erkennbar und damit weniger klar abgehoben als durch den Kursivdruck Borrets oder den Fettdruck Marcovichs. Immerhin entsteht dadurch in den FC-Bänden nicht so leicht der Eindruck, es lasse sich immer eindeutig unterscheiden, ob O. wörtlich zitiert oder paraphrasiert oder auch nur auf Äußerungen von C. anspielt. Anders als in Borrets Text werden durch einfache Anführungszeichen auch einzelne Termini und Wendungen des

C. markiert, die O. aufgreift, bevor oder nachdem er sie im Zusammenhang zitiert hat. Weitere geringfügige Unterschiede gegenüber dem Text der SC bestehen gelegentlich im Umfang der Markierung von Schriftzitaten (s. 296,29; 362,28.29; 372,1 u. ö.).

Die Übersetzung ist in der Regel treffend und elegant (s. z. B. CC 4,67 [800,17 f.]: κᾶν δοκούσης ἀποδείξεως – „eine – wenn auch nur plausibel klingende – Beweisführung“; C.-Fragment 7,9 [1196,21 f.] zu vorgeblichen Propheten in Phönizien und Palästina: Πρόχειρον δ' ἐκάστῳ καὶ σύνηθεος εἰπεῖν· Ἐγὼ ὁ θεὸς εἰμι [...] – „Jeder von ihnen pflegt den Spruch parat zu haben: ‚Ich bin Gott [...]‘“). Übersetzungsfehler K.s werden berichtigt (in Fragment 1,12 etwa wird nicht gesagt, die Christen selbst sollten Angaben zu ihrer Lehre machen; vielmehr erscheint es C. notwendig, fundamentalistische Christen „über die wahre Natur der Lehren aufzuklären, die sie bekennen“ [213, letzte Zeilen]; in Fragment 6,72 spottet C., wenn der Sohn Gottes Pneuma, also Atem, Gottes sei, so habe Gott ihn „notwendigerweise wieder einatmen“ müssen [irrig war K.s Übersetzung, „daß ‚Gott seinen Geist habe aushauchen müssen‘“]). Fachterminologie wird von B. und F. als solche erkannt und präzise übersetzt (z. B. CC 1,42 [279,1 f.] der stoische Terminus „erfassende Vorstellung“; CC 1,61 [322,12] die Anspielung auf den Bereich der „*adiaphora* [...], der wertneutralen Handlungen und Ereignisse“, innerhalb der stoischen Güterlehre [s. 322, Anm. 170]; CC 4,21 [699,7]: „anagogische Auslegung“ [bei K. hieß es unspezifisch: „allegorische[...] Deutung“]).

Nur wenige Passagen in B.s Übersetzung sind unbedingt korrekturbedürftig. So bezieht sich die in CC 4,2 angesprochene Messiaserwartung der Juden selbstverständlich auf die Zukunft, nicht auf die Vergangenheit (also: „sie glauben, jemand werde auf die Erde herabsteigen“ [662,11 f.: καταβήσεσθαι] statt „sei herabgestiegen“ [so 663,14; korrekt dagegen 665,4 und 8]). – In CC 7,46 will O. im Anschluss an Paulus offenbar sagen, dass diejenigen Heiden, denen Gott „die Wahrheit“ und „das an ihm Erkennbare“ ‚geoffenbart hat‘“ (vgl. Röm 1,18 f.), „wegen der“ – nicht: „für die“ (so 1279,25) – „Erkenntnis so sublimere Realitäten bei Gott keine Entschuldigung finden“ können, wenn sie „nicht entsprechend ihrer Erkenntnis“ handeln, sondern Gott verunehren (vgl. Röm 1,20 f.).

An einzelnen Stellen lässt sich die Übersetzung noch um Nuancen verbessern: Nach CC 3,46 erklärte Jesus seine Gleichnisse nicht den „Massen der Gläubigen“, sondern allein den Jüngern. Nach B.s Übersetzung (597,11 f.) zog Jesus den Massen die Personen vor, „die nach seiner Weisheit verlangten“. K. hatte übersetzt: „die auf seine Weisheit Anspruch machten“. Der im hier vorliegenden Partizip ἐπιδικαζομένουσ tatsächlich anklingende Rechtsanspruch wird noch deutlicher, wenn etwa übersetzt wird: „die seiner Weisheit für würdig erklärt wurden“ (vgl. die direkt vorausgehende Aussage, die Massen seien „nur exoterischer Lehren würdig [ἀξιουσ]“). – Die in Fragment 5,59 (988,23) als Element der jüdisch-christlichen Überlieferung erwähnte ἀποδημία nach Ägypten (vgl. Gen 46) ist weniger eine „Reise“ (so 989,27) als eine „Auswanderung“ (vgl. z. B. H. E. Lona, Die „Wahre Lehre“ des Kelsos, Freiburg i. Br. [u. a.] 2005, 308). – Nach Aussage des O. (CC 6,1) hat C. nicht nur zahlreiche philosophische Aussagen (v. a. Platos) mit solchen aus den Heiligen Schriften der Christen „verglichen“ (1005,10), sondern bestimmte Inhalte „für Gemeingut [sc. der griechischen Philosophen und der Christen] erklärt“ (1004,8: κοινοποιῶν). Entsprechend ließe sich auch CC 7,59 (1300,7–9) übersetzen: „alle Inhalte [sc. der christlichen Lehre], die Kelsos, weil er ihrer Wahrheit nichts entgegensetzen konnte, für Gemeingut erklärte (ἐκοινοποίησεν), indem er sagte, dass sie auch bei den Griechen ausgesprochen sind [...]“.

Über den Sinn weiterer Textstellen könnte man zumindest diskutieren. Für die folgenden möchte ich andere Interpretationen vorschlagen als B. (und frühere Übersetzer):

In CC 1,5 führt O. mehrere Aussagen des C. zur christlichen Ablehnung der Idolatrie an. Die erste dieser Aussagen (200,2–5) dürfte aus dem Prooemium des *Alethes Logos* stammen, die übrigen aus einer deutlich späteren Passage des Werkes. Die einleitenden Worte des O. (200,2: ὑποκατασκευάζει λέγων), die nach gängiger Auffassung eine Zustimmung des C. zur Haltung der Christen gegenüber Idolen ausdrücken (B. übersetzt: er „unterstützt sie“), sind wohl eher so zu verstehen, dass C. zur Idolatrie zunächst – im Prooemium – „vorbereitend/voraussichend eine Bemerkung macht“, um später erneut auf das Thema einzugehen (vgl. Stephanus, Thesaurus Linguae Graecae, und Lampe, A Patristic Greek Lexicon, s. v. ὑποκατασκευάζω).

Die Prophezeiung, der Immanuel werde aus einer Jungfrau geboren werden (Jes 7,14), wird von C., wie O. in CC 1,34 nachweist, „absichtlich“ verschwiegen: Da C. das Matthäus-Evangelium vielfach heranzieht und daraus auch mehrmals „wunderbare Geschehnisse“ anführt, wie etwa den „Stern, der bei der Geburt Jesu aufging“ (vgl. Mt 2,2), so hätte er durchaus auch die in Mt 1,23 (= Zitat Jes 7,14) genannte Geburt des prophezeiten Immanuel erwähnen können – nämlich als „den Grund“ für den Aufgang des Sterns (262,24: τὴν ἀρχὴν τοῦτου – nicht: „seinen Anfang“ [B.] oder gar: „diese[...] Stelle“ [K.]).

In fr. 5,25 (918,18 f.) stellt C. fest, dass alle Menschen „die väterlichen Traditionen pflegen, egal welcher Art die Einrichtungen sind“. Im Hinblick auf den Verpflichtungscharakter menschlicher Konventionen, die das Gemeinwesen betreffen, sowie auf die Verpflichtung gegenüber gewissen (übermenschlichen) ‚Aufsehern‘, denen „die verschiedenen Bezirke der Erde von Anfang an zugewiesen wurden“, heißt es bei C. unmittelbar anschließend: Δοκεῖ δ’ οὕτως καὶ συμφέρειν. Der Infinitiv wird hier üblicherweise entweder im Sinn von „sich ereignen“ verstanden (entsprechend auch B.: „Dies scheint sich so zuzutragen“; vgl. 918, Anm. 45), oder aber im Sinne von „nützen“ (z. B. K.: „Ein solches Verhalten scheint auch von Nutzen zu sein“). Im ersten Fall wird das καὶ ignoriert, im zweiten der Kontext (in dem es nicht weiter um „Nutzen“ geht, sondern, wie erwähnt, um Verpflichtungen). Von daher wäre es m. E. sinnvoller zu übersetzen: „So scheint es auch angemessen zu sein“ (vgl. Liddell/Scott/Jones, Greek-English Lexicon, s. v. συμφέρειν A.III.3: „[to] fit, suit“).

Nach der satirischen Darstellung des C. in den Fragmenten 5,63 f. beschimpfen Vertreter unterschiedlicher christlicher Häresien einander als „Kirken“ und „Sirenen“. In B.s Übersetzung (999,23–26), die den älteren Übertragungen folgt, lautet die Entgegnung des O.: „[...] von Leuten, die ‚tanzende und sophistische Sirenen‘ genannt werden, die die Ohren der ihnen hörigen Opfer versiegeln und ihre Häupter in Schweineköpfe verwandeln, wissen wir nichts“. Dazu wird (998, Anm. 143) mit Recht festgestellt: „Die Verwandlung in Schweine erfolgte allerdings nicht durch die Sirenen, sondern durch Kirke“ (vgl. Odyssee 10,234–243). Gleiches wäre für das Versiegeln der Ohren anzumerken, das ebenfalls durch Kirke empfohlen wurde (Od. 12,37–54). Zu berücksichtigen ist auch, dass die Sirenen von C. nicht einfach als „tanzend“, sondern als „aus-tanzend“ (ἐξορχουμένως) bezeichnet werden – ein Terminus technicus für Mysterienprofanation. Sinnvoller erscheint mir deshalb die Übersetzung: „Wir wissen nichts davon, dass irgendwelche Leute ‚Sirenen‘ genannt werden, ‚die geheime Inhalte ausposaunen‘, oder [sc. andere Leute] ‚Sophistinnen, die die Ohren versiegeln und denen, die ihnen hörig sind, Schweineköpfe verpassen““. Meines Erachtens konstruiert C. an dieser Stelle einen Gegensatz zwischen christlichen Gruppierungen, von denen die einen die tiefsten Inhalte ihrer Lehren hemmungslos zur Schau stellen, während die anderen den Menschen die Erkenntnis tieferer Geheimnisse verwehren.

Im C.-Fragment 8,28 (1374,5–7) scheint mir das Komma bereits vor τῶν τοῶνδε gesetzt werden zu müssen (s. VigChr 64 [2010] 72), sodass zu übersetzen wäre: „Wenn es nach einem von den Vätern überkommenen Brauch geschieht, dass sie [sc. die Christen] sich irgendwelcher Opfertiere enthalten, so müssen sie sich der [Tiere] der betreffenden Art ganz und gar enthalten“. Das heißt: Würden die Christen den Genuss irgendwelcher Tiere aus dem (für C. akzeptablen) Grund vermeiden, dass eine regionale Tradition das Verspeisen dieser Tiere verbietet – etwa weil eine bestimmte Tierart grundsätzlich entweder als heilig oder als unrein gilt (vgl. Fragment 5,34) –, so müssten sie sich nach C. des Genusses der Tiere der betreffenden Art nicht nur dann enthalten, wenn sie einer Gottheit geopfert worden sind, sondern unter allen Umständen.

In Fs prägnanten Kommentaren zum Text finden sich nicht selten Informationen, die bei K. noch fehlen (s. z. B. Anm. 101 zum CC 2,60 erwähnten „lichtähnlichen Körper“ der Seele, die nach dem Tod auf die Auferstehung wartet). Einzelne Punkte hätten trotz gebotener Kürze auch in der FC-Ausgabe noch ergänzt werden können: Der Hinweis auf unterschiedliche Schulen in Medizin und Philosophie zur Rechtfertigung unterschiedlicher ἀπίστευσις unter den Christen (CC 3,12) erscheint bereits bei Clemens von Alexandria (Stromateis 7,89,3–90,4). – Die liturgiegeschichtlich interessanten Ausführungen des O. zum Katechumenat (CC 3,51) sind nicht ganz eindeutig; leider fehlt eine

Anmerkung zu vorliegenden Deutungsversuchen (vgl. dagegen SC 136: 122 f., Anm. 1). – Zusätzliche Querverweise wären sinnvoll, z. B. zwischen den C.-Fragmenten 2,30 („wie die Sonne, die alles andere erleuchtet, zuerst sich selbst zeigt, ebenso hätte es der Sohn Gottes machen müssen“) und 7,45 (Adaption von Platons Sonnengleichnis).

Umfangreiche Register (1476–1518: Bibelstellen; biblische bzw. antike und mittelalterliche Namen; Sachen) schließen die fünfbändige Ausgabe ab. (Zum Stichwort „Gottebenbildlichkeit“ wäre zu ergänzen 1354–1357.)

Abgesehen von den o. g. Auslassungen im griechischen Text sind insgesamt nur wenige sinnstörende Druckfehler stehengeblieben. So soll es in der Einleitung (28) nach „Christus als ‚Logos in Person‘“ offenbar heißen „(αὐτολόγος)“ statt „(παλαιός λόγος)“. In der Bibliographie (173) bei „PERRONE, L., Proposta per un commento: un[?] esemplificazione“ wäre richtig „225–256“ (statt „255 f.“). In der Übersetzung (601,9) ist gemeint „26–29“ (statt „26–19“); im Kolummentitel (1115) wäre korrekt „6,51“ (statt „5,51“). Im Kommentar (414 Anm. 62) muss es φειδόμενον heißen (statt ψειδόμενον) und „<lügnerischen> Menschen“ (statt „<lügnerischen Menschen>“).

Die genannten Kritikpunkte und Anregungen schmälern nicht den Wert der vorliegenden zweisprachigen CC-Ausgabe mit kommentierter Neuübersetzung. Dem interessierten Leser werden zahlreiche Einblicke in die Auseinandersetzung christlicher Theologie mit paganer Philosophie und Polemik in der ersten Hälfte des 3. Jhdts. n. Chr. vermittelt. Auch wenn die fünf Teilbde. ihren Preis haben, lohnt sich die Anschaffung (N. B.: Papst Nikolaus V. [1447–1455], Begründer der Vatikanischen Bibliothek, soll bereit gewesen sein, für die erste lateinische Übersetzung von CC „jede Summe“ zu zahlen [120]).

J. ARNOLD

### 3. Systematische Theologie

BÖHNKE, MICHAEL / KATTAN, ASSAAD ELIAS / OBERDORFER, BERND (HGG.), *Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven* 1200 Jahre nach der Aachener Synode (Questiones disputatae; 245). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2011. 312 S., ISBN 978-3-451-02245-6.

Die Reichssynode von 809 in Aachen, die Karl d. Gr. einberief, diskutierte die Filioque-Frage anhand vorbereiteter Gutachten (von Arn von Salzburg, Smaragd von Saint-Mihel, Theodulf von Orléans, Heito von Basel, Adalwin von Regensburg, 71–72). Zum Jubiläum 1200 Jahre danach fand vom 23. bis 26. September 2009 in Aachen eine Tagung statt, deren insgesamt 15 Vorträge in diesem Band dokumentiert sind. Wie der Untertitel besagt, versammelt der Band (deutsche und englische) Beiträge aus historischer (14–132), ökumenischer (134–237) und dogmatischer Perspektive (240–310). Je fünf orthodoxe und evangelische Referenten sowie vier katholische (inkl. Herausgeber) waren beteiligt. Eine Einführung, verantwortet von dem dreiköpfigen, ökumenisch zusammengesetzten Herausgaberteam (katholisch, orthodox, evangelisch), präsentiert zugleich auch Thesen der Beiträge und bietet einen guten Überblick über Fragestellung und Ergebnis. Die Tagung konnte sich wesentlich stützen auf die neue kritische Edition der Quellen von Harald Willung (MGH. Conc. II, Suppl. II) von 1998.

Am Beginn stehen die sieben historisch orientierten Beiträge, und zwei Historiker machen den Anfang: *Max Kerner* widmet sich der überragenden Gestalt und dem Gestalter dieser Zeit, der auch das Konzil veranlasste: Karl d. Gr. (14–29). Den historischen Kontext des Konzils von Aachen beleuchtet *Klaus Herbers* (30–70). – *Igor Pochoschajew* (71–85) untersucht die theologische Argumentation für das Filioque im Aachener Gutachten. (Der Adressat des Briefes von Leo I. heißt richtig Turibius statt Turbius, 76). Am Ende steht etwas unvermittelt eine „frömmigkeitsgeschichtliche“ Interpretation des Filioque. – Wohlthuend klar und nüchtern, ohne Polemik und vorsichtig im Urteil ist der Beitrag aus orthodoxer Sicht von *Joost van Rossum* vom Pariser Institut Saint Serge (86–96). Als Desiderat mahnt er eine „in-depth study“ zu Augustins Trinitätslehre aus orthodoxer Sicht an (96).