

dung von Geist und Natur bzw. von der Seinsweise Gottes und des Menschen (S. 14ff [Lotze], 66f [Herrmann], 96ff [Holl], 186ff [Barth]) und schließlich Betonung der Geschichtlichkeit (S. 59ff [Herrmann], 150ff [E. Seeberg]). Der innere systematische Zusammenhang dieser Elemente wird nicht klar herausgestellt, sondern eher intuitiv vorausgesetzt, während doch andererseits auf der Hand liegt, daß die einzelnen Lutherforscher aus der Summe aller Gesichtspunkte den Akzent jeweils auf bestimmte Teilspekte legen. Der Verfasser berücksichtigt zu wenig, daß dabei verschiedene Philosophien, nicht nur H. Lotzes oder H. Cohens (dazu S. 43–51), sondern z. B. auch G. W. F. Hegels – v. a. für E. Seebergs sog. »konkreten Geistgedanken« (vgl. S. 150–159) – im Hintergrund stehen, die nicht ohne weiteres aus dem Transzendentalismus abzuleiten sind. So ist es z. B. nicht überzeugend, E. Wolfs Wort- und Kerygma-Theologie ungebrochen in die Linie von Lotzes und Ritschls Wirkungskdenken einzureihen (vgl. S. 217).

Die Differenz der jeweiligen Lutherdeutungen dürfte durchaus auch auf eine je verschiedene Nähe zu Luther selbst zurückzuführen sein; wenn der Verfasser diesen Sachverhalt auch aus methodischen Gründen ausblendet, so wünschte man sich doch eine Reflexion darüber, ob und inwiefern die philosophisch-theologischen Grundkonzeptionen bei den einzelnen Forschern nur äußerlich an Luther herangetragen oder vielleicht eher bei ihm selbst vorgefunden wurden. Durch die Verwendung des vagen und weitgefaßten Begriffs des »transzendentalen Wirkungskdenkens« verhindert der Verfasser eine solche kritische Rückfrage. Er hätte sich etwa durch G. Ebelings Kontrastierung von Barths »logisch-analogischer« gegen Luthers »forensisch-antithetischer« Christozentrik (vgl. S. 182–184) dazu anregen lassen können, diese Spur bei den Lutherforschern zu verfolgen, welche in anderer Weise als die transzendentalistische Denkform metaphysikkritische Implikationen enthält, die möglicherweise näher an Luther selbst heranführen. Er wertet aber die bei Vogelsang, E. Seeberg und E. Wolf festgestellte Betonung der antithetisch strukturierten »theologia crucis« Luthers (vgl. S. 118, 127f, 163, 214–219 passim) nicht weiter aus, sondern ordnet sie einfach dem »dynamistischen Akt-Denken« zu (S. 219). So kommt in seiner durchaus materialreichen und fundierten Studie nur die eine Richtung der hermeneutischen Wechselbeziehung zwischen Text und Auslegung in den Blick, nämlich der Einfluß des Auslegers auf die Textdeutung, nicht aber die andere Richtung, die Wirkungsgeschichte des Lutherschen Denkens und, damit

verbunden, die Frage, inwiefern Luthers Theologie selbst transzendente und/oder andere (etwa dialektische) Denk- und Auslegungsmuster zur Folge gehabt hat.

Axel Schmidt, Münster

*Meis Wörmer, Anneliese, El problema del mal en Orígenes. Importancia y significado teológico del tiempo el la argumentación sobre el mal del Peri Archon III 1,1–24, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 1988 = Anales de la Facultad de Teología 37 (1986), Cuaderno 2, 136 S.*

Das Verfassen einer Monographie über Origenes, den profiliertesten griechischen Theologen der alten Kirche, ist eine höchst anspruchsvolle und mühsame Aufgabe. H. Crouzel, der wohl bestausgewiesene Origeneskennner der Gegenwart, bezeichnet den Alexandriner als den schwierigsten Autor der patristischen Literatur (Origène et la philosophie, Paris 1962, 179; Origène, Paris 1985, 7). Umso mehr ist das Erscheinen der vorliegenden Arbeit zu begrüßen: »Das Problem des Bösen bei Origenes. Gewicht und theologische Bedeutung der Zeit in der Abhandlung über das Böse in Peri Archon III, 1,1–24«.

Die Autorin, Dozentin für Theologische Anthropologie an der Kath. Universität von Santiago, Chile, hat sich bewußt auf einen zentralen Origenes-Text beschränkt, der – das sei hinzugefügt – eine große Wirkungsgeschichte zu verzeichnen hat, bildet er doch einen wichtigen Bestandteil der »Philokalia«, der Anthologie, die aus den origenischen Werken von Basilius und Gregor von Nazianz erstellt wurde. Trotz dieser Beschränkung wird man die einleitende Bemerkung, die Arbeit wolle nicht in die Diskussion mit den origenischen Spezialstudien eintreten (17), wohl eher als »understatement« bewerten dürfen. Die Autorin kennt praktisch die gesamte einschlägige Sekundärliteratur über Origenes und arbeitet in souveräner Weise französische, deutsche, englische, italienische und spanische Spezialstudien ein; fast 900 Anmerkungen, Verzeichnisse der Literatur, der Schriftstellen, der Origenestexte und der zitierten Autoren künden von einer beachtenswerten Erudition. Angesichts einer solchen Kenntnis wäre die Verfasserin vielleicht gut beraten gewesen, gleich den gesamten Themenkomplex bei Origenes zu bearbeiten, zumal es kaum möglich ist, einen wenn auch beachtenswerten Text bei diesem gelegentlich mit dem vielgestaltigen Proteus verglichenen Schriftsteller (Crouzel, Sources chrét. 252, 50) zu isolieren.

In der Einleitung, die kurz die moderne Diskussion zum Problem des »malum« anklagen läßt, deutet A. Meis (M.) auf den »Zeit«-Begriff bei Origenes, der – als biblischer, von Christus vermittelter »Kairos« verstanden – als entscheidender Schlüssel zu verstehen sei, um das Problem des Bösen zu lösen (26). Im Zusammenspiel mit der Freiheitskonzeption lasse sich bei dem Alexandriner ein Ideenkomplex von unvermuteter Tiefe entdecken (17).

Das 1. Kap. bietet einen »Zugang zum Problem des Bösen«, wobei M. paradigmatisch die Ansätze von A. v. Harnack, H. Koch, G. Teichtweier, H. Crouzel und N. Brox vorstellt (27–38). Die Überwindung des Bösen, so lautet die Quintessenz, vollziehe sich nicht in einem Regreß jenseits der Zeit, sondern in einem von Gott gewährten zeitlichen Rahmen (38). Mit dem »kulturellen Horizont des Problems« befaßt sich Kap. 2 (39–52). Der markionitische und gnostische Kontrapunkt wird ebenso vorgestellt wie die Grundkonzeption des Origenes, wonach das Böse von Gott her ermöglicht ist (als »privatio boni«), aber allein in der Freiheitsentscheidung der Geschöpfe seinen Ursprung hat. Die »Entstehung des Bösen« (Kap. 3, 53–71) weist auf die menschliche Freiheit, deren Entscheidung nicht aus einem schon bestehenden Sein logisch abzuleiten sei, sondern das konkrete (postlapsarische) Sein erst begründe (60).

Das 4. Kap. über die »Heilszeit« (73–91) bringt einleitend eine kurze Begriffsbestimmung über die »Zeit«, womit bei Origenes jegliche Existenzweise außerhalb der Dreifaltigkeit gemeint sei (73). Später wird ergänzt: es sei die Realisationsform einer begrenzten und leiblichen Freiheit (108). Es ist eine Zeit der Prüfung und der göttlichen Pädagogik, die in Jesus Christus ihr Zentrum findet. Nicht nur die Entstehung des Bösen, auch seine Überwindung ereignet sich in der Zeit (90). Auf die Nicht-Ableitbarkeit der Freiheitsentscheidung weist das 5. und letzte Kap. über das »Mysterium iniquitatis« (93–106). Die »Conclusión« versteht den Fall der präexistenten Geistwesen, der einen vorgegebenen Zustand der Bosheit in jedem Erdmenschenden begründe, als hellenistische Form, in der sich nichtsdestoweniger ein tiefer christlicher Kern erhalten habe,

wobei sich eine »vertikale« und eine »horizontale« Deutung der Geschichte ineinander verschränken (110).

Das Verhältnis von »Hellenismus« und »Christentum« gerade bezüglich der Präexistenzauffassung ist freilich ein Punkt, der eine kritischere Behandlung verdient hätte. Der schillernde Charakter der origenischen Theologie kommt gerade daher, daß widersprüchliche Konzeptionen miteinander ringen, ohne zu einer letzten Synthese gereift zu sein; M. selbst weist auf diese Problematik, wenn sie gemäß H. Crouzel von einer »Theologie auf der Suche« spricht (teología de búsqueda: 107). Schon der Zeitbegriff wird einer heilsgeschichtlich-realistischen Konzeption nicht gerecht, umfaßt er doch sowohl die metaempirische »Präexistenz« wie die konkrete Geschichte auf dieser Erde. Von einer solchen Zwiespältigkeit aus, welche dem Entscheidungscharakter *dieses* irdischen Lebens nicht gerecht wird, ist denn auch die Apokatastasis zu verstehen, die Hoffnung auf die Rettung aller, in der Gott gleichsam die »Freiheit« (?) überlistet. Diese Aporie, von der sich auch moderne Autoren nicht immer freihalten, hätte m. E. deutlicher herausgestellt werden sollen.

Das Gleiche gilt für die Entstehung des Bösen. Für die Ursünde findet sich bei Origenes auch die Vorstellung des »kóros«, der »Übersättigung« durch die Gottesschau, die gemäß dem justinianischen Exzerpt aus »Peri Archon« von der Kirche verurteilt wurde (DS 403; vgl. die in der Wertung z. T. korrekturbedürftige Arbeit von M. Harl, St Patr 8, 1966, 373–405). Nicht ohne Grund diskutieren die Origenes-Experten über die Frage, ob sich bei dem Alexandriner ein untergründiger Dualismus finde (z. B. U. Bianchi/H. Crouzel [Hrsg.], Arché e Telos, Milano 1981, 54f). Die Rezeption des Origenes ist alles andere denn problemlos.

Diese kritischen Bemerkungen wollen aber in keiner Weise die vorbildliche Leistung von M. schmälern, die einen gelungenen Überblick vermittelt über die Konzeption des »Bösen« bei Origenes.

Für die dogmengeschichtliche Arbeit zur Theologischen Anthropologie bietet die Monographie einen wertvollen Beitrag.

Manfred Hauke, Augsburg