

(Oxford 1966). The author's handling of the complicated doctrinal issues (Ch. 5) fits in well with his survey of the general ecclesiastical history of Palestine, without displacing the acknowledged masters in this field, such as Halleux and Meyendorff.

All in all, in focussing attention on Palestine and bringing together and explaining many of the political as well as the doctrinal factors that took Palestine out of the Monophysite sphere, the author has rendered real service to scholarship. A regional study of the Christological controversy such as his, has long been needed. Valuable too, are his insights into the characters of the successive patriarchs of Jerusalem in a situation where personality counted. His fair-minded and well-written study will remain a standard work on Palestine in the century when its religious leaders exercised no little influence on the development of Christian orthodoxy in the Byzantine empire.

*Glasgow*

*W.H.C. Frend*

Rudolf Lorenz, *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 31)*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1980. 227 S., kt. DM 78,-.

Nachdem die in den letzten beiden Jahrzehnten neu belebte Erforschung der Ursprünge des Arianismus<sup>1</sup> im wesentlichen außerhalb Deutschlands vor sich ging, meldet sich mit diesem Buch die deutsche protestantische Patristik hierzu zu Wort, und zwar in einer Weise, die der gespannten Aufmerksamkeit aller Interessierten von vornherein sicher sein kann.

Das Buch setzt ein mit einem ausführlichen forschungsgeschichtlichen Überblick (Kap. I: Die Erforschung der Ursprünge des Arianismus), welcher über die Anfänge der Dogmengeschichtsschreibung in der Aufklärung noch hinausgehend immer wieder auch auf die antike Polemik und auf die Nennung von Traditionen durch die streitenden Parteien von einst zurückgreift, an die diese anknüpft. Folgt sodann (in Kap. II) eine äußerst hilfreiche synoptische Darbietung der wichtigsten Ariussezzerpte bei Alexander und Athanasius von Alexandrien mit anschließenden (einleuchtenden) Erwägungen zur Abfassungszeit der Thalia; wie ja überhaupt die Feststellung, „daß für die Auslegung der Fragmente des Arius, abgesehen von den großen Schlagwörtern des arianischen Streites, nicht so viel geschehen“ sei, „wie man es bei einem so häufig behandelten Thema annehmen sollte“, als Begründung für die erneute monographische Befassung mit dem Gegenstand dient (s. Vorwort, S. 7). Auf dieser Grundlage wird (in Kap. III) eine „vorläufige Bestimmung des theologischen Ansatzes bei Arius“ versucht, welche der Verf. in den folgenden Kapiteln zu bewähren bestrebt ist, indem er minutiös den bislang namhaft gemachten – und das ist in der Tat gleichbedeutend mit: fast allen denkbaren – Traditionen in ihrem vermeintlichen oder wirklichen Einfluß auf Arius nachgeht: so „im Vergleich arianischer Sätze mit der origenistischen“ – wohlbemerkt: nicht nur der origenischen, sondern beispielsweise auch der von Dionysius von Alexandrien repräsentierten<sup>2</sup> – „Logos- und Trinitätslehre“ (Kap. IV), in der Näherbe-

<sup>1</sup> Vgl. hierzu u. a. meinen Artikel „Arianismus“, TRE 3, 692–719, mit weiterer Literatur.

<sup>2</sup> Da das Manuskript nach Auskunft des Vorwortes Ende 1977 abgeschlossen war, konnte auf die abweichende Ansicht W. A. Bienerts (Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im 3. Jahrhundert [= PTS 21], Berlin 1978) zwar noch hingewiesen (S. 94, A. 222), die Diskussion mit B. aber nicht mehr aufgenommen werden. Ich bin freilich zutiefst skeptisch, ob die communis opinio vom „Origenismus“ des Dionysius nach dieser – ganz gewiß verdienstvollen! – Untersuchung als „widerlegt“ zu betrachten ist (gegen W. A. Bienert, Das vornicaenische ὁμοούσιος als Ausdruck der Rechtgläubigkeit, in dieser Zeitschr., Jhg. 90, 1979, S. 170, A. 82), kann dies hier jedoch nicht vertiefen.



stimmung des Verhältnisses des Arius zur Logoslehre der vororigenistischen Alexandriner, Philon und Klemens (Kap. V), in der Rückfrage nach „Arianischem“ bei von Origenes und den Origenisten bekämpften Gruppen wie vor allem in der außerkirchlichen Gnosis, bei Adoptianern und – last, not least – bei Paulus von Samosata (Kap. VI), ehe endlich (in Kap. VII und VIII) die Themafrage („Arius judaizans?“) aufgegriffen und das Verhältnis Arianismus – JUDAISMUS (verstanden im Sinne des altkirchlichen Vorwurfs an Arius, er nähere sich in seiner „Christologie“ jüdischen Vorstellungen) einer eingehenden Prüfung unterzogen wird. Besprochen werden: die jüdisch-christliche Auslegungstradition von Gen 1,1; Eusebs von Caesarea (kein authentisches Bild jüdischer Theologie vermittelnder, sondern lediglich alexandrinische Religionsphilosophie vorstellender) Bericht über die Lehre der Juden von einem zweiten Prinzip (Praep Ev VII 12–13); Engellehre und Hypostasenvorstellungen im spätantiken Judentum (orthodoxer und häretischer Denkart) wie Judenchristentum; „Arianisches“ und „jüdisches“ in den Pseudoklementinen, bei Afraat, bei Laktanz und Pseudo-Cyprian, De centesima; endlich der mögliche Einfluß jüdisch – christlicher Apokalyptik samt der Frage, ob etwa der Arianismus aus der Engelchristologie abzuleiten sei, u. a. m. Im letzten und zugleich umfangreichsten Kapitel des Buches (Kap. IX) wird eine abschließende Bestimmung des Verhältnisses von Arianismus und Origenismus vorgenommen, worunter bemerkenswerterweise auch Lukian von Antiochien und seine Schule befaßt werden. Lukian, so heißt es hier, habe den Origenismus übernommen, er sei jedoch vom origenistischen Systemgedanken abgewichen, indem er vor allem den Gedanken der ewigen Zeugung des Sohnes und damit eine tragende Säule des origenisch – origenistischen Systems herausbrach. Aber auch andere, an deren Origenismus bisher niemals ernsthafte Zweifel geäußert wurden, kommen hier (teilweise zu wiederholtem Male) ausführlich zur Sprache, und natürlich – vor allem – Origenes selbst. Mit einem sorgsamem Vergleich der origenisch – origenistischen Christologie im engeren Sinne (d. h. im Sinne der Inkarnationslehre) mit derjenigen des Arius endet das Ganze, sowohl das Kapitel wie das Buch.

All das ist, wie man sich denken kann, durch ein hohes Maß an Akribie, Scharfsinn und souveräner Stoffbeherrschung gekennzeichnet, Eigenschaften, wie man sie auch von den bisherigen Veröffentlichungen des Verf.s her zur Genüge kennt und zu schätzen weiß. Allenfalls ein gewisser Hang zum Schwelgen in z. T. entlegenstem Material und eine im Einzelfall nicht immer durchsichtige und einleuchtende Gedankenführung, die Wiederholungen nicht entgeht, mindern hin und wieder das Lesevergnügen.

Das aber hat keinen Einfluß auf die These des Buches, die vielmehr klar und behutsam zugleich vorbereitet, entwickelt und abgesichert wird. Sie lautet: Nicht der Gottesbegriff, wie es allgemeiner Ansicht entspricht, ist der Schlüssel zur arianischen Lehre. Vielmehr ist die Theologie des Arius in erster Linie Christologie. Nicht die Logos- und Trinitätslehre des Origenes, sondern seine Inkarnationslehre ist die Wurzel des Arianismus. Das „ermöglicht die Lösung der Aporie, daß Arius sowohl im Widerspruch zu Origenes, als auch in Gemeinschaft mit ihm steht – ohne daß man ihm die Zugehörigkeit zum Origenismus aberkennen müßte. Die Lehre von der präexistenten Seele des Erlösers ist die Stelle, wo Origenes die adoptianistischen Überlieferungen, deren Anwendung auf den Logos er ablehnt, in sein System eingebaut hat. Die Seele Jesu, ein Geschöpf, wird durch Salbung zum Christus und durch Annahme zum Sohn und Gott. Hier lag der Anknüpfungspunkt für Lukian (von Paul von Samosata her) und für Arius...“ Von hier aus „wird auch verständlich, warum Lukian und Arius den ‚Logos‘ als Seele im seelenlosen Leib des Menschgewordenen betrachten. Der Arianismus ist keine Verschärfung des Subordinatianismus der origenistischen Logoslehre, sondern der Ersatz der origenistischen Logoslehre durch die origenistische Christuspsyche (sic!). Erst Arius hat diese Lehre in klar durchdachten Formeln dargelegt – sonst wäre der arianische Streit schon eher ausgebrochen – und mit logischer Begründung versehen“ (S. 222 f.).

Hier kommt zugleich unverstellt ein Verständnis von Dogmengeschichte zum Ausdruck, das diese als Geschichte christlichen Denkens auffaßt und sich in der



Frage nach den Lehr- und Denktraditionen erschöpfen läßt. Und genau da setzen meine Bedenken ein! Aber ehe ich darauf näher eingehe, sei unterstrichen: ich halte dies Buch für ein wichtiges, ein ebenso grundgelehrtes wie -gescheites Buch, also für einen „echten Lorenz“. Ohne Prophetengabe läßt sich absehen, daß seine Thesen, Anfragen und Beobachtungen die wissenschaftliche Diskussion stimulieren werden, und sie werden da ihre Bewährungsprobe bestehen müssen. In jedem Falle aber wird auch, wer – wie der Rez. – mit der Materie leidlich vertraut zu sein glaubt, aus dem Buch noch eine Menge lernen können. Ich exemplifiziere dies, indem ich zugleich einige Anfragen formuliere und damit die Diskussion nach einigen Seiten eröffne:

1. Gewiß muß es in einer Monographie – und darum handelt es sich hier – erlaubt sein, sich auf eine Detailfrage wie z. B. auf das Problem der geistigen Deszendenz des Arius zu konzentrieren, darauf, wie es gelingen mag, aus den Fragmenten durch genauere Auslegung im Lichte sich vielfach überschneidender Traditionen – so daß man als Leser das Gefühl hat, einem höchst komplizierten Puzzle-Spiel beizuwohnen! – den verschütteten Grundriß seiner Theologie wieder sichtbar zu machen. Aber ob man den Versuch einer „dogmengeschichtlichen Einordnung“ – und darum geht es dem Verf., dem Untertitel des Buches zufolge – als gelungen bezeichnen kann, in dem nichts weiter geschieht als das, der sich ausschließlich an den Texten orientiert und einen Blick über sie hinaus auf den allgemeinen kirchengeschichtlichen Hintergrund geradezu ängstlich zu vermeiden scheint, das steht auf einem anderen Blatt. Ich meine, unbeschadet aller besonderen Akzentuierung sei auch von dogmengeschichtlichen Untersuchungen, vom heutigen Stand kirchenhistorischer Grundsatz und Methodendiskussion her, zu fordern, daß sie sich nicht damit begnügen, theologische Gedanken nachzuzeichnen, ohne die theologische Arbeit vorzuführen, d. h. ohne nach den Motivationen zu fragen. Mag es auch im Einzelfall schwer sein, gesicherte Forschungsergebnisse in dieser Richtung zu gewinnen, so müssen m. E. doch wenigstens Verstehensbemühungen der angedeuteten Art unternommen werden, der Versuch, den geschichtlichen „Raum“ des bzw. der untersuchten Theologen, und sei es auch nur umrißhaft, in das Gesamtbild einzuzichnen. Stattdessen wird der Leser dieses Buches zu Beginn des 1. Kapitels über die „Erforschung der Ursprünge des Arianismus“ – ohne weitere Erklärungen und Umschweife – mit dem Satz empfangen: „Weniger von der Parteien Gunst als von ihrem Haß verwirrt, hat das Charakterbild des Arius in der Geschichte kaum geschwankt“, während er am Ende eines ihm viel abverlangenden quellen- und traditionskritischen Mosaikspiels mit dem schwachen Trost entlassen wird: „Ein Zipfel der Decke“ habe sich gelüftet, „welche über der früheren Geschichte des Origenismus“ liege. Dabei wird er sich vor lauter Ermattung kaum noch darüber wundern, geschweige denn aufregen, daß ihm zum Schluß anscheinend noch ein Rätsel beschert wird, das Rätsel nämlich, ob „Origenismus“ hier ein (in „Arianismus“ zu korrigierender) Druckfehler sei oder nicht!

2. hat und behält J. L. von Mosheim natürlich vollkommen recht mit dem beherzigenswerten Satz, auf den sich der Verf. emphatisch beruft: Et postulat adhuc *Historia Ariana virum probum et tam odii quam amoris expertem*<sup>3</sup>. Allein, muß, ja darf der Respekt vor dem „sine ira et studio“ so weit gehen, daß – wie in diesem Buch – selbst das kritische theologische Urteil gänzlich unterbleibt, das allein doch Dogmengeschichte, wie Kirchengeschichte überhaupt, zu einer theologischen Disziplin macht? Was hier geleistet wird – und das ist, ich betone es, nicht wenig! –, läßt sich in der Tat mit dem „mühsamen Voranschreiten in einem Trümmeregelände“ zureichend beschreiben, „das zudem immer noch (sic!) von den Rauchschwaden einstiger dogmatischer Kämpfe vernebelt ist“ (S. 7). Ich hätte dagegen nicht nur einen entschiedenen theologischen Vorbehalt anzumelden, sondern ich hätte auch die Sorge, ob sich Dogmengeschichte, so abstrakt und „zweck“- wie

<sup>3</sup> J. L. von Mosheim, *Institutionum historiae ecclesiae antiquae et recentioris libri quattuor*, Helmstedt 1755, S. 184 Anm. r; zit. bei L., S. 26, A. 35.



„wertfrei“ betrieben und verstanden, in Zukunft überhaupt noch werde vermitteln lassen, so sehr ich es als unausgesprochene Warnung davor, sich als Dogmenhistoriker dem Zwangsgesetz ganz bestimmter theologischer Fragestellungen und Interessen zu unterwerfen, wohl zu würdigen weiß und auch für berechtigt halte.

3. Es ist sicher einer der besonderen Vorzüge des Lorenzschens Buches, daß es der Frage jüdisch - häretischer und judenchristlicher Einflüsse auf Lukian und seine Schule, zumal auf Arius, wie sie schon die antike Ketzerpolemik behauptete, so gründlich nachgegangen ist wie lange nicht mehr. Obwohl sich auch jetzt keine Abhängigkeitsverhältnisse mit Bestimmtheit konstatieren ließen (s. S. 224), hat sich doch aufs neue gezeigt, daß der jüdische Hintergrund für die frühe Kirchen- wie Dogmengeschichte weit über die neutestamentliche Zeit hinaus wichtig und aufschlußreich bleibt. Freilich wäre es fatal, wenn nun lediglich eine Einseitigkeit durch eine andere ersetzt würde. Eine integrale Sicht dagegen muß und wird alle Suggestivalternativen (einschließlich derjenigen: „jüdischer“ oder griechisch-philosophischer Einfluß) zurückweisen und – wenn schon nicht um Arius' selbst, dann doch um des Echo's auf ihn willen – in den mit seinem Namen verknüpften Auseinandersetzungen sich die Problematik der geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum überhaupt bündeln und verdichten sehen. Darin liegt ihr einzigartiger Rang und ihre exemplarische Bedeutung bis heute.

4. ist dem Verf. durchaus zuzustimmen, wenn er sich gegen das Bild vom „Rationalisten“ Arius zur Wehr setzt, „welches ein zähes Leben in den Dogmengeschichten führt“ (S. 120). Auf die Frage indes, was die Triebkraft gewesen sei, die hinter den „Neuerungen“ des Arius gestanden habe, erfährt man lediglich: das Drängen auf begriffliche Schärfe, auf gedankliche Klarheit, auf logische Begründung (S. 209, 223 u. ö). Überdies macht es der Verf. dem Leser besonders schwer, Arius auch in seinem religiösen Anliegen ernstzunehmen, weil er ja die Meinung vertritt, nicht der Gottesbegriff, sondern die Christologie im engeren Sinne sei der Schlüssel zum theologischen Denken des Arius. Denn: „Was Arius über Jesus Christus nun eigentlich zu sagen hatte, ist dank der gründlichen Vernichtung seiner Schriften kaum noch mit Gewißheit auszumachen“<sup>4</sup>. Das aber wird weniger den Gegnern zuzuschreiben sein, die, soweit wir zu sehen vermögen, der Debatte erst allmählich eine spezifisch christologisch – soteriologische Wendung gaben – darin lag ja die auch etwa von Harnack keineswegs geleugnete Stärke der athanasianischen Position –, als dem Umstand, daß Arius an der Christologie „das wenigste Interesse“ hatte; „Ausgangs- und Endpunkt seines theologischen Denkens, Zentrum seines religiösen Lebens war der eine allein ewige Gott...“<sup>5</sup>. Und darin stand Arius wahrscheinlich nicht allein, sondern in einer Gemeinschaft von Gleichgesinnten, die selbst an den Grenzen der Kirche nicht haltmachte.

5. Wenn der Verf. dagegen einwendet, der Ausgangspunkt für Arius könne deshalb schwerlich die Gotteslehre, das *ἀγέν η̅η̅τον ε̅ι̅ναι* Gottes, gewesen sein, weil nicht einzusehen wäre, „warum... die ‚Orthodoxen‘ von der Aggenesie Gottes, die sie ebenso behaupten, nicht zur Geschöpflichkeit des Sohnes“ kommen, dann ist das nicht viel zwingender, als wenn man seine Neubestimmung des theologischen Ansatzes, der Grundanschauung des Arius damit problematisieren wollte, daß in der Inkarnationslehre, der Logos – Sarx – Christologie, Arius mit Athanasios und Apollinaris i. w. übereinstimmte! Wohl aber gilt, daß sich bei Arius alles aufs beste ineinanderfügt, daß er, was immer die religiösen Antriebe dabei gewesen sein mögen, fast immer die vernünftigeren, die leichtere „Lesart“ bietet. Wie sich aber *lectio facilior* und – Wahrheit zueinander verhalten, das eben ist die Frage, damals wie heute.

Marburg/Lahn

Adolf Martin Ritter

<sup>4</sup> W. Elliger, Bemerkungen zur Theologie des Arius, ThStKr 103, 1931, S. 244–251; hier: S. 248.

<sup>5</sup> Ebenda, S. 250 f.